

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**“UNA APROXIMACIÓN A LA TRANSICIÓN DEL
LOGOS MÍTICO AL LOGOS FILOSÓFICO”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

L I C E N C I A D O E N F I L O S O F Í A

P R E S E N T A:

M A R I O R O M E R O A N A Y A

ASESOR: DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2006



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.

Dedico este trabajo a:

Omar y Susi, sin quienes mi vida no tendría sentido.

Mis padres, de quienes he recibido demasiado.

Mis hermanos: Alex, Eli, Migue, Uli, Haydeé.
Todos ellos maravillosos.

Mis sobrinos, todos parte importante de mi vida.

Roberto Lemus, Carlos R. Marrón, Miguel Silva,
Javier Rosas, Víctor G. Colín, Ismael Martínez y
Gabriel Peralta; Mis otros hermanos.

Mis amigos, todos, con quienes la risa limpia el
alma.

AGRADECIMIENTOS:

Este trabajo no hubiera sido posible sin la valiosa participación de muchísimas personas que de una u otra forma estuvieron conmigo. Sin embargo, quiero agradecer muy especialmente a los doctores C. Grave, B. Echeverría; al Maestro D. Becerra y a los licenciados R. Horneffer y O. Jiménez ; asesor y sinodales respectivamente, por su apoyo y guía. Así mismo, a Ofelia Barrón por su apoyo desinteresado y a la familia Legorreta Aguilar por ser mi otra familia. A todos ellos, gracias.

INDICE

| | páginas |
|---|---------|
| Introducción..... | 1 |
| Capítulo I : El logos Mítico..... | 9 |
| Capítulo II: Lo simbólico y lo alegórico..... | 40 |
| Capítulo III: Polis y filosofía..... | 61 |
| Capítulo IV : Los primeros filósofos griegos..... | 83 |
| Conclusión | 108 |
| Bibliografía general..... | 115 |

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende analizar un problema abordado, sobre todo, a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, bajo el enfoque de la historia de la filosofía y que atañe al pensamiento de la Grecia micénica y clásica. El problema en cuestión es la transición de una cultura que explicaba el universo, el origen y el pensamiento, así como las acciones del ser humano, dentro de parámetros míticos, a una cultura que da prioridad a la razón como medio seguro para conocer la verdad y que explica el entorno y el acontecer del hombre fundamentando el principio en algo distinto a lo divino.

Para ello, es necesario hacer una división de acuerdo con la temática del presente trabajo. En primer lugar, cabría aclarar lo que se entiende por discurso mítico; posteriormente, acercarnos a los procesos históricos y sociales que permitieron que una nueva forma de pensamiento surgiera, para poder acceder a lo que fue el discurso filosófico en las costas de Mileto y, por último, propongo un matiz a la posibilidad de hablar de transición entre los dos discursos.

Se pretende partir de la pregunta ¿ existe realmente una separación entre aquello que se llamó logos mítico y el logos filosófico?

La anterior pregunta implica partir de una definición sobre aquello que llamamos mito y los elementos que conformaron su consolidación como una interpretación del mundo y la realidad en los pueblos del Mediterráneo,

plasmados en los cuatro principales textos con los que podemos contar y que nos proporcionan una aproximación a la cosmovisión de los pueblos anteriores a la cultura clásica helena; me refiero a la *Iliada* y la *Odisea* de Homero y *Los trabajos y los días* y la *Teogonía* de Hesíodo.

Dichos textos, así como los numerosos estudios que se publicaron desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, enriquecen el conocimiento que tenemos con respecto de la cultura helena y su cosmovisión. Pero, sobre todo, nos permiten aproximarnos a un proceso de secularización del discurso que no anuló al discurso mítico, sino que lo reinterpretó y partió de sus preocupaciones para dar una nueva respuesta a un problema tan antiguo como la cultura misma : ¿ qué es lo que hace del mundo y del hombre lo que son?

En la última década del siglo XIX aparecen dos obras que tienen por objeto de estudio el pensamiento y desarrollo intelectual de la Grecia antigua, como una historia fundamental de la cultura y pensamientos modernos, herederos de aquellos primeros atisbos de lo que más tarde hemos de llamar “pensamiento occidental”. Me refiero a la *Psique* de Erwin Rohde , texto publicado hacia 1894¹y *Early Greek Philosophy* de John Burnet², publicado hacia 1892

Ambas son obras que no aparecen espontáneamente; *Psique* es una obra que ve la luz entre discusiones acaloradas sobre la religión y culto entre los griegos y

¹ Rohde E., *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, ed. Fondo de Cultura Económica México 1983.

² Burnet J., *La aurora del pensamiento griego*. Ed Argos México 1944

que habían sido puestos en boga tras la publicación del *Origen de la tragedia* de F. Nietzsche y , por otro lado, la obra de Burnet, que intenta demostrar la ruptura del pensamiento llamado mítico, por una nueva forma de ver el mundo, llamada filosofía, y que desembocará en lo que llamamos ciencia.

Ambas obras serán el paso decisivo para una investigación que se desarrollará, principalmente, hacia la primer mitad del siglo XX. En la obra de Burnet se desarrolla una idea que comienza por exponer una posible expansión de la población de varios puntos de la Hélade, hacia las costas jónicas:

Constituye un hecho notable que los hombres cuyas obras tenemos que estudiar fueron jónicos excepto Empédocles de Agrigento, y esta excepción es tal vez más aparente que real.³

Esta expansión trae consigo un cambio de formas políticas y sociales que impiden que proliferen las religiones y supersticiones egipcias o babilónicas, para contribuir al “libre desenvolvimiento griego”⁴, lo que se hace evidente en el tratamiento ordenado de los mitos referidos por Hesíodo y Homero, en los que la población jónica, poco a poco, se aleja de las viejas ideas religiosas de orden y nobleza.

³ Burnet J., Op. Cit. p 2

⁴ Ibidem . p 4

Hacia principios del siglo XX, J. Burnet⁵ partía de un supuesto: que el pensamiento filosófico se había separado del pensamiento mítico en el siglo VI a. c. en la costa de Mileto con la aparición del pensamiento de Tales y la escuela Jonia. Dicho supuesto reflejaba las concepciones heredadas de la Ilustración, en las que el nacimiento del pensamiento científico debía suponer una separación de aquellos relatos alejados de la verdad y la corrección científica, es decir, que el mito como relato de explicación del universo no correspondía con la verdad demostrable de la ciencia, que aparece por vez primera en el pensamiento filosófico griego. Por lo que se suponía que el nacimiento de la filosofía era resultado de un “milagro”, el “milagro griego” del progreso del pensamiento, que tiene su punto culminante en los siglos V-IV con Platón y Aristóteles.

A partir de entonces, el desarrollo de la filosofía era resultado de una serie de replanteamientos que la hacían progresar históricamente hasta nuestros días. Sin embargo, la obra que aparece hacia finales del siglo XIX en Alemania en textos como los de Rhode, Nietzsche, Otto, entre otros y que culmina en el siglo XX con F. M. Cornford y su obra *Principium Sapientiae y From religion to philosophy*⁶ pone en entredicho dicha afirmación.

En dichas obras, Cornford intenta demostrar la estrecha relación que existe entre la religión y la filosofía, es decir, parte de un origen mítico religioso que da soporte al pensamiento de la filosofía jonia. Argumenta que contra lo que

⁵ Burnet J., *Early Greek Philosophy* p. V

⁶ Cornford F. M., *Principium Sapientiae, los orígenes del pensamiento filosófico griego.*, Ed. Visor España 1987.

pensamos, la “física” jonia no tiene nada en común con lo que llamamos ciencia, sino, por el contrario, transpone un pensamiento laicizado y sobre el plano de la abstracción, un sistema de representación que elaboró la religión. En otras palabras, que eso que llamamos pensamiento filosófico jonio, es una reinterpretación del pensamiento religioso desarrollado en la Hélade. A este proceso de reelaboración, más tarde Dodds⁷ lo llamará el “conglomerado heredado” .

Como resultado de la oposición de dichos planteamientos, la segunda mitad del siglo XX ha discutido sobre los orígenes del pensamiento griego y son, a nuestro parecer, J. P. Vernant, junto con M. Detienne, M. Elíade, C-L. Strauss y K. Kerényi quienes han desarrollado una serie de trabajos desde los cuales se puede apreciar un panorama bastante amplio sobre la enorme importancia que tuvo el pensamiento religioso en la construcción del pensamiento filosófico.

Por lo anterior, hemos seguido el camino de la premisa de que no existe una ruptura total con el pensamiento mítico en la elaboración del pensamiento filosófico, sino que es el segundo una consecuencia de replanteamientos sobre el primero, así como de hechos históricos y políticos que lo conformaron a la par de la explicación mítica y religiosa.

⁷ Dodds E. R., *The Greeks and the irrational*

Para ello, el trabajo se ha dividido en cinco capítulos que culminan con la aparición del pensamiento de los tres pensadores jonios que se consideran los iniciadores del pensamiento filosófico: Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto.

El capítulo I lleva por título ***El Logos Mítico*** . En él se pretende comenzar por una definición de aquello que entendemos por Mito, así como sus características. Además, se analizan los hechos históricos que determinaron los cambios políticos y sociales en la Grecia de los siglos IX, VIII y VII y finaliza con el planteamiento de la posibilidad de que dicho discurso diera origen al pensamiento filosófico.

El capítulo II lleva por título ***Lo simbólico y lo alegórico***. En él se analizan problemas sociales y políticos que dieron la posibilidad de que, a partir de la interpretación de mitos, se generaran nuevas formas de pensamiento que ponían en entredicho la verdad mítica.

El capítulo III lleva por título ***Polis y Filosofía***, donde se analizan los hechos que permitieron el florecimiento de la filosofía, dentro de un nuevo espacio político llamado Polis; la importancia de la libre discusión y el hecho del respeto por las instituciones hacia el siglo VI, lo que tendrá por resultado el replanteamiento y la problematización del pensamiento mítico en Jonia.

El capítulo IV lleva por título ***Los primeros filósofos***, donde se analiza el pensamiento de Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto y su investigación sobre aquello llamado physis, así como sus respectivas respuestas y la influencia de religiones que rodeaban a las costas jónicas.

El capítulo V lleva por título ***Conclusión***. En él se culminan los elementos que dieron pie al presente trabajo, es decir, no se puede entender la transición del discurso mítico al filosófico como una ruptura o una continuidad, sino que debe entenderse dicho tránsito como un discurso que retoma elementos del anterior, así como de su momento histórico, y se desarrolla paralelo a él.

BIBLIOGRAFÍA DE INTRODUCCIÓN

- Burnet J., *La aurora del pensamiento griego*. Ed Argos 1ª. edición México 1944
462 pp

- Cornford F. M., *Principium Sapientiae, los orígenes del pensamiento filosófico griego.*, Ed. Visor 1ª. edición España 1987. 318 pp

- Dodds E. R., *Lo griego y lo irracional* Ed. Alianza 1ª. Edición España 2001
292 pp

- Rohde E., *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México 1983. 368 pp

CAPITULO I

EL LOGOS MÍTICO

Aristóteles comienza su *Metafísica* diciendo: "Todos los hombres por naturaleza desean saber..."¹ y en la preocupación por saber descansa la inquietud por aquello que responde sobre el origen de las cosas. Dado que el hombre había aparecido ¿qué había ocurrido antes de que él estuviera ahí?, ¿cómo es que las cosas y los hombres habían llegado a ser lo que son?

La búsqueda de estas respuestas llevó al hombre antiguo a formular una serie de relatos en los que explicaba el origen de las cosas y mediante los cuales establecía un contacto con lo desconocido, que intuía divino. A partir de su experiencia y de la explicación de su entorno, generó narraciones que heredó a lo largo de muchos siglos a aquellos que descendían de él. Hoy conocemos a dichas narraciones como mitos.

Poco a poco, los mitos se convirtieron en relatos que explicaban las cosas con la certeza de que, en ellos, se enunciaba una verdad, accesible sólo por contacto con la divinidad, llamada revelación.

La explicación mítica, conformada por muchos relatos, generó que, a lo largo de los siglos, la verdad fuera cuestión de lo que la palabra mítica enunciaba y que, a partir de ella, se conformaran sociedades que tenían como punto de referencia los mitos.

Pero a mediados del siglo VI a.C. en Jonia, esta verdad fue puesta en cuestión por una serie de pensadores a los que se les llamó filósofos. A partir de entonces, la verdad corrió paralelamente entre lo enunciado por los mitos y lo concluido por los filósofos. La filosofía y los mitos, cada uno en su discurso, procuraban enunciar la verdad.

¹ Aristóteles, *Metafísica A, I;1* p57

Por los objetivos de la presente investigación, conviene preguntarnos: ¿qué entendemos por *Mithos*, *Logos* y, si es posible hablar de transición, qué es transición?

Para ello, comenzaré por abordar algunos elementos que conforman el desarrollo del pensamiento postmicénico en el mundo griego, inaugurado por Homero y Hesíodo, así como su influencia en el desarrollo de esta cultura. Entendiendo “mundo”, como aquel sitio ubicable en el tiempo y el espacio donde acontecen los entes, donde se desarrolla una cultura y donde ente y cultura son históricamente delimitables

G.S.Kirk, en su nota sobre los mitos griegos, aclara bien lo que delimita la investigación, y que sigo, al referirse al mundo y a la cultura griega clásica:

“Digo del *mundo griego*, en lugar de la *antigüedad clásica*, porque los mitos clásicos son en realidad griegos”²

Podemos preguntarnos, en primer lugar, ¿qué es mito (del griego *μυθος*)? *Μυθος* es una palabra que significa “declaración”, “narración”, “relato”, “lo que alguien dice...”³; es un tipo de discurso con ciertas características de forma ligadas a la poesía y al canto que, ubicado en el tiempo, se encuentra como un tipo de transmisión oral en la cultura griega anterior al siglo IX a.C. y sobrevive como modelo explicativo hasta ya entrada la época clásica griega (y muy tarde en la historia moderna) Por ello, sería importante aclarar las características de este discurso llamado mito.

² Kirk G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*. p20

³ Rafael Ramírez Torres, en su *Épica Helena post homérica*, dice que: “...la voz *Μυτος* abarca propiamente en su significado desde la simple palabra, hasta el recitado histórico y el fabuloso.” Cfr. Ramírez Torres R., *Épica Helena y Post homérica* p 63 Méx. 1963

En primer lugar, sería necesario delimitar el tipo de discurso al que pertenece. Siguiendo a Kirk, podríamos ubicar principalmente tres tipos de discursos que aparecen frecuentemente⁴:

1) El jurídico, que es un discurso dirigido para establecer un límite en las relaciones que se dan con los ciudadanos, entre los ciudadanos y el estado y entre los estados; es decir, son leyes o normas para un funcionamiento armónico entre los habitantes y las instituciones que, generalmente, se fijan por legisladores que representan a un determinado grupo de poder.

2) Hay otro tipo de discurso llamado histórico, en el que se cuenta el acontecer de los individuos y los pueblos, de acuerdo con la visión de aquel que cuenta y que llamamos por convención autor. Este tipo de discurso se refiere siempre a cosas que ya ocurrieron y de las que podemos dar fe por testimonios, por referencias, por vestigios o por fuentes impresas.

3) El discurso literario es un tipo de discurso que no siempre es veraz, de hecho, no es un discurso que pretenda la veracidad de los hechos; es compuesto por un autor y expresa su particular forma de ver el mundo. Es un discurso artístico y hecho expresamente bello.

Los tres discursos mencionados tiene un origen ubicable: son hechos por los hombres, para los hombres. El mito no es un discurso de tipo judicial, histórico, ni de tipo literario. Siguiendo a Jean Pierre Vernant, quien dice al respecto:

Estos tipos de narración se atribuyen normalmente a un autor que asume la responsabilidad por ellos y los transmite bajo su nombre, en forma escrita, a un público lector.

El carácter del mito es muy distinto. Se presenta bajo la forma de

⁴ Cfr. Kirk G. S., *Op. Cit.* p 26 y ss ; también se puede referir a Vernant J. P., *Érase una vez...el universo los dioses, los hombres.* p 7 y ss.

un relato proveniente del fondo de los tiempos, que existía antes de que hubiera un relator para transmitirlo. En este sentido, el relato mítico no es propio de la inventiva individual, ni de la fantasía creadora, sino de la transmisión y la memoria.⁵

Lo anterior nos aclara una de las primeras características del discurso mítico: es transmitido oralmente y construido a lo largo del tiempo sin un autor específico. Cada pueblo, cada cultura tiene una forma de conformar sus mitos; en el caso de la cultura griega, esta construcción se dio a lo largo de muchos siglos y se consolidó gracias a que los helenos tuvieron contacto con muchos otros pueblos que habitaban las costas mediterráneas o la parte continental de lo que más tarde se llamará Europa.

Como ya se ha mencionado, los mitos que se estudiarán en este trabajo son los mitos griegos, desarrollados dentro de un vasto territorio llamado Hélade. Estos asentamientos que cubrieron una buena parte del Mediterráneo, sus costas europeas y sus islas; formados por varias migraciones de pobladores que llegaron desde oriente y desde el norte a lo largo de miles de años, hacen que los orígenes de Grecia se remonten a épocas muy remotas y que su población haya sido heredera de un enriquecimiento cultural constante, gracias a sucesivos grupos de migraciones que arribaron a esta zona y que fueron conformando grupos que, de una u otra forma, compartían costumbres y creencias.

Diversas teorías, sobre todo de carácter antropológico-lingüísticas, entre las que destaca la glotocronológica, que estudia el origen y la temporalidad de las lenguas en un marco ubicable según las familias lingüísticas⁶, han procurado establecer las fechas de los acontecimientos lingüísticos prehistóricos, datando los

⁵ Vernant, J.P, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres.* p. 9

⁶ Recordemos que la lengua griega y sus múltiples dialectos tienen un origen común con la lengua madre Indo-europea, que establece características comunes con las lenguas mediterráneas europeas y algunas asiáticas. Se pueden revisar los trabajos de Lingüística de Saussure F. o de Jakobson R. o se puede confrontar con los estudios realizados por Chadwick en *El mundo Micénico* p 23 o Finley M. L., *El Mundo de Odiseo* p 15 y ss.

orígenes de la lengua griega aproximadamente en el siglo XX a.C.⁷, partiendo de una sucesión de eventos, entre migraciones e invasiones, que mezclaban las lenguas autóctonas, hoy desaparecidas, pero que en ciertos casos podemos hallar en unas tablillas de arcilla sobre las que se asentaron una serie de signos que se han llamado escrituras de tipo lineal a y lineal b; encontradas, sobre todo, en Creta y las islas cretenses (Ceos, Citera, Melos, Rodas y Tera) es a este período al que llamamos Micénico.⁸

Sobre este tipo de tablillas, debemos recordar que los descubrimientos arqueológicos han puesto al descubierto esta forma de escritura que se utilizaba en Creta hacia el segundo milenio antes de Cristo y que pudieron ser interpretadas por Michael Ventris en 1952 en colaboración con John Chadwick. Basados en ellos, podemos deducir que la gente que escribió estas tablillas fue hablante de la lengua griega, es decir, que la protohistoria griega es ubicable en el mundo Micénico.

Del mundo Micénico, los pobladores de las costas y de las islas heredarán lo que los convertirá propiamente en griegos. Es precisamente de este mundo de donde se heredan las relaciones comerciales que promovían el contacto con otros pueblos, los saberes prácticos y sobre todo el pensamiento mítico.

Podemos decir que mito es un discurso oral, construido y heredado a lo largo del tiempo y compartido por un pueblo. Este pueblo tendría otra característica necesaria: debe compartir la misma lengua. La lengua como identidad genera dos cosas importantísimas; por un lado, crea los vínculos necesarios de comunicación e identidad y, por otro, establece patrones culturales que conforman al grupo como nación⁹.

⁷ Chadwick J, *El mundo micénico*. p 21 y ss

⁸ *Ibidem*, p. 87

⁹ Nación del latín *natio*, es decir, aquello en lo que se nació, en donde se nació

Cuando nos referimos a nación, no nos estamos refiriendo al concepto moderno que se refiere a un grupo de instituciones y pueblos gobernados por un sistema político, delimitado geográficamente, sino que partimos de su sentido arcaico más literal, es decir, el de aquello en donde se nace.

La transmisión de elementos orales dentro de grupos de personas que comparten el mismo lenguaje y una visión más o menos común del entorno que los rodea, genera que exista una identidad en cuanto al testimonio de su acontecer y, por lo tanto, de su historia. A esta identidad históricamente delimitable por el acontecer geográfico y temporal, así como enriquecida por las tradiciones heredadas o impuestas, pero al fin compartidas, es a lo que llamo nación.

Finley afirma, y con razón, que dadas las circunstancias en las que el pueblo griego antiguo es un cúmulo de grupos étnicos que se establecieron en un vasto territorio, la Hélade, en el que cientos de comunidades con sus propias estructuras políticas, con soberanías separadas¹⁰, son prueba de que nunca existió una “nación” en un gobierno unificado y soberano o algo que se llame Grecia; es decir, que no existe en la historia antigua algo que pudiéramos llamar nación política griega¹¹. Es en este punto que me separo de la implicación del concepto de *Nación*. Puesto que, efectivamente, la antigua Grecia no es un conjunto unido por la política y es, contrariamente, un conjunto de grupos autónomos con gobierno propio; sin embargo, todos ellos compartían una tradición mítica similar que era comunicada por una lengua común, que se diferenció en varios dialectos, pero que seguía manejándose bajo la forma de hexámetro dactílico, de manera que un heleno siempre podía entender a otro heleno sin importar el dialecto que habitualmente hablara.¹²De lo anterior deduzco que una nación no está sólo determinada por el hecho de ser una agrupación política y, en cambio, que es más

¹⁰ Baste recordar el catálogo de las naves descrito en el segundo libro de la *Iliada* en el que se evidencia este hecho, dada la gran cantidad de pueblos convocados, como pueblos independientes y soberanos, bajo el nombre de Argivos

¹¹ Finley M. L., *El mundo de Odiseo*. P 25 y ss.

¹² Ramírez, Torres R, *Épica helénica post-homérica* pp 17-18

importante la unión lingüística y la estructura de creencias como características que dan una homogeneidad.

El concepto específico de nación es un anacronismo en el mundo antiguo, pero me parece que decir nación griega está determinado principalmente por su base lingüística, por su población y por su identidad o su remitirse a un pasado que tiene una explicación común, más que por su estructura política, que es un elemento muy posterior históricamente hablando. En este sentido, el mito es un discurso nacional, desde el momento que identifica a sus pobladores con ideas comúnmente aceptadas y geográfica e históricamente delimitables.

El mito es formador de mundos y sostén de toda su carga simbólica. Pero de la relación mito-símbolo, hablaré más adelante.

La identidad como característica mítica sólo se da en un tiempo específico y, como trataré de demostrar más adelante, no es un asunto que permanezca inamovible, pero tampoco acepta cambios que olviden sus antecedentes o los eliminen del todo.

El acontecer mítico implica cambios en la medida en la que es transmitido en forma oral, pero respeta elementos importantes para la trama, de tal forma que resulta un relato vivo, de tipo anular, es decir, de construcciones pequeñas que sostienen una trama individual, conectada por fórmulas que relacionan la trama de dos o más relatos pequeños con el conjunto¹³, dándole unidad y, sobre todo, permitiéndole relacionarse con otros mitos.

Esta relación implica que se pueden generar “familias” de mitos en las que es posible escoger cualquiera de ellos como principal y los restantes como partes que sirven para dar continuidad histórica y temática. Pero esto supone un problema de

¹³ Cfr. Finley M.L., *Op. cit.* Es importante señalar que la construcción en forma anular se analiza de acuerdo a la *Odisea* y su construcción tardía que se evidencia por los varios temas que se manejan y por el reflejo de formas de vida pertenecientes a dos momentos históricos diferentes, pero siempre unidos por el hilo conductor del relato de Odiseo y sus aventuras.

construcción ¿Podríamos decir que existe una continuidad temporal en el interior de cada mito o de cada conjunto de mitos? No, la temporalidad en la construcción mítica no es un asunto en el que los tiempos a los que se refiere sean sucesivos o respeten una secuencialidad tal y como en la historia. En realidad, los mitos son contruidos de acuerdo a una trama manejada popularmente y cambian según le convenga a su relator; lo único que el relator, llamado *Bardo*, tiene, es el conocimiento de una historia que cuenta confiado en su memoria y auxiliado por su destreza narrativa que se finca en fórmulas establecidas, de acuerdo a una rítmica provista por la musa¹⁴.

En este sentido, el mito es un relato siempre vivo, que permaneciendo esencialmente, cambia accidentalmente. Ese cambio continuó incluso aún después de que se transcribieran los mitos en forma de cantos épicos o tragedias y sobrevivió paralelo a los diversos momentos históricos como, ya muy tardíamente, lo atestigua Finley.¹⁵

Siendo de naturaleza oral, la vida de los mitos estaba relacionada estrechamente con la música, con el canto que atestiguan, entre otros, los poemas más famosos: *la Iliada y la Odisea*, de Homero y *la Teogonía y Los trabajos y los días* de Hesíodo, cuya construcción está reglamentada por una métrica y un ritmo

¹⁴ En este sentido, las artes musas son emparentadas por el sonido, de ahí que la narración es una émula de la música y el hablar sea musical.

¹⁵ Finley, M. L, *Op. Cit.* pp. 32-33 que dice:

...El bardo compone directamente ante su auditorio; no recita versos que tiene en su memoria. En 1934, a petición del profesor Milman Parry, un bardo servio de sesenta años, que no sabía leer ni escribir, le recitó un poema de las dimensiones de la Odisea, construyéndolo a medida que lo recitaba, pero sosteniendo el metro y la forma e inventando una narración complicada. La ejecución de esta hazaña duró dos semanas, con una semana intermedia, el bardo cantaba durante dos horas en la mañana y durante otras dos en la tarde.

Una proeza de esta especie exige enorme concentración tanto del bardo como del auditorio. Su realización sólo puede atribuirse a la circunstancia de que el poeta, profesional con largo número de años de aprendizaje tras él, tiene a su disposición las materias primas necesarias: multitud de incidentes y de fórmulas, acumulados por generaciones de trovadores anteriores a él.

específico (en cuya cuestión, que es muy interesante, no entraré, por referirse a un tema que no es esencial para el desarrollo de este trabajo)

Pero un detalle muy importante, dado que estoy refiriéndome a los principios de estos famosos poemas, es el hecho de que sean proclamados a la asistencia de las Musas. Las Musas, hijas de la Memoria (Mnemosyné) y de Zeus -según la tradición hesiódica- son aquellas divinidades que literalmente poseen el cuerpo y la mente del poeta y le muestran lo que es, lo que fue y lo que será.

En la *Ilíada*, toda vez que se alude a las musas, el poeta pone de relieve que, en tanto hijas de Mnemosyné – quien es una serie de memoria de la tradición-, son las depositarias de un saber originario que transmiten a los mortales.¹⁶

El acto de inspiración divina es un acto de posesión y la posesión, un estado que escapa a la normalidad de las cosas; es, en fin, un acto de locura divina en el que el hombre común y corriente es llevado de la mano por las musas, para tener acceso a lo divino, a la memoria de lo mítico, que es un tiempo primordial, a-histórico, que se revela al hombre por mediación de las hijas de la memoria y que gracias al canto, puede ser conocido, actualizado. Las musas revelan al poeta lo primordial, el origen guardado en la memoria divina e inspiran el canto.

Pero es también una posesión que puede permitir transitar el tiempo hacia lo que aún no acontece, hacia lo que será, como don de la adivinación. En cualquier caso, sea pasado o futuro, el poeta actualiza la revelación de las musas en el canto. En el canto lo revelado es y por esa actualización el hombre puede establecer un vínculo entre lo que fue, es y será.

¹⁶ Otto F. W., *Las musas, el origen divino del canto y del mito*. Arg. 1981 p 10

En la genuina tradición griega, las musas no son mera imagen de un goce literario, de un divertimento superficial, sino que entrañan una significación más honda: Ellas nos transmiten la música universal y de ese modo hacen patente a los mortales el mundo bienaventurado de los que eternamente son.¹⁷

El sonido y las musas son idénticos porque de ellos parte la belleza. Las artes de las musas son musicales porque ellas conviven ahí.

Como sistema formular, era indispensable que las historias referidas tuvieran sustento en la inspiración de las musas y, por ende, en la inspiración divina. ¿Por qué? Porque la autoría divina no sólo era incuestionable, sino que implicaba la certeza de referirse a historias que sucedieron mucho tiempo atrás, en una época en la que los héroes, los dioses y los hombres compartían el mismo mundo, o incluso antes. La temporalidad a la que se refieren los mitos es la temporalidad del origen. El mundo sucede sólo después de que esos eventos son.

Los cantores y poetas dependen totalmente de la musa divina ¡venid aquí, musas, desde su morada celeste! las invoca Safo (frag.154)
Sin su ayuda, el poeta no transmite¹⁸

El mito es la base en la que se sustentan los hechos que ocurrirán después, cuando las consecuencias de cada hecho son visibles. Por estos hechos se consolidan las naciones, se explican los hombres y se establecen los parámetros de acción y de ser que cada individuo tiene dentro de su mundo.

¹⁷ Otto F. W. Op. Cit. P 13

¹⁸ Ibidem., P 61

Es necesario hacer algunas acotaciones: No todas las historias transmitidas oralmente son mitos. Manejo “mitos” y no “Mito” por razones prácticas y sospechosas; en primer lugar, y siguiendo a Kirk, porque pareciera que todos los mitos comparten la misma esencia, como si cada que se quisiera ir a lo mítico, bastara con ir al ideal sin considerar los casos particulares y eso es un error. Hay primero que delimitar y analizar los casos que caen dentro de aquello que vamos a llamar mito.

Las historias a las que nos referimos son, como lo entendían los griegos antiguos, historias tradicionales; y una vez más, no todas las historias tradicionales son mitos, dado que muchas de ellas están relacionadas con hechos históricos o personajes del pasado y, como se ha dicho, los mitos no son discursos históricos. A estas historias tradicionales con referencias históricas se les llama leyendas.

Pero tampoco podemos decir que todas las narraciones tradicionales no históricas son mitos, dado que en este conjunto, por llamarlo de algún modo, se incluyen los meros cuentos y los cuentos populares (los unos con autor, los otros heredados del colectivo histórico).

Considero que es pertinente para este trabajo la idea de que los mitos son aquellas narraciones que tienen que ver con el origen y con lo sagrado, dado que son aquellos que se refieren al cosmos, al ordenamiento del mundo, los que delimitan el carácter de aquello que ocurrió por vez primera y tienen un origen divino y, siendo el ordenamiento del mundo aquello que determina el origen de las cosas que son explicadas, es sobre éste ordenamiento que siglos después los primeros filósofos dirigirán sus inquisiciones.

Los mitos griegos, ya sean sobre dioses o sobre héroes, marcan una validación sobre las conductas y una explicación de aquello a partir de lo que se originó todo.

Los mitos griegos son aquellos relatos que marcan el principio y que, por lo tanto, son ejemplares, es decir, de ellos se desprende la consecución de eventos o de conductas que en el principio se llevaron a cabo por primera vez.

La realidad no es más que una repetición de aquellos hechos originales, los gestos que los hombres repiten, no son más que el espejo del primer gesto. Simulacro de un original que no está ni en este tiempo, ni en este mundo, pero que revive en cada gesto que lo repite. El canto del poeta es la unión entre los tiempos, a partir de él se sabe cómo fue que ocurrió algo por primera vez y cómo ese algo ha sido revivido, generación tras generación, cada vez que se canta. La actualización de un hecho implica que aquellos que son partícipes del canto, el que canta, el que escucha, vuelvan a vivir aquello que se les cuenta en el canto.

El canto del poeta brinda la primer explicación, revela el origen de algo de lo que sólo sabemos las consecuencias: nuestra propia vida, el nacimiento de las plantas o el cambio de clima estación tras estación del año; bastó sólo un acto, un gesto en un tiempo inmemorial para que todo se desatara. A partir del canto, el escucha sabe cuál fue y lo vuelve a vivir. En el canto y después de él, la revelación trae la respuesta.

Si esto es así, podemos afirmar que, aunque sea de una forma ingenua y no compatible con la racionalidad en la que históricamente estamos formados, muchos mitos son una explicación que deriva de la pregunta por el origen, por el ser y por la disposición de las cosas.

Estos mitos, al ser cantados por un bardo, se presentan de forma revelada y en el momento en el que se cantan son verdad por excelencia.

Sólo a través de un hado divino
- dice Platón (lón 534-b) - él puede
ser creador, sólo eso, a lo que la musa

lo ha impulsado a producir en maneras adecuadas¹⁹.

El discurso mítico es un discurso con carga de verdad. Al ser producto de muchas influencias, en las que muchos mitos se emparentan, se adquieren y se modifican, importando formas de mitos muy diversas y generando un plexo unificado; estos discursos “ligan” diversas formas de interpretación de la realidad y creencias de origen. La cercanía entre mito y religión (re-ligar) es evidente.

Aunque la religión no siempre parte de los mitos, ambos, mitos y religión, conviven en una cercanía, en una complicidad en la que la realidad mítica es la realidad narrada. La religión es el acceso que media la relación entre los hombres y los dioses, el mito es el relato que cuenta esa relación. El sacerdote instauro los deberes, impone las penas, dirige las fiestas. El bardo canta los hechos y comparte a los escuchas, aunque sea por un momento, la cercanía con lo divino. El bardo canta la verdad, el sacerdote ejecuta la verdad.

La religión es una institución que media la relación entre lo sacro y lo profano - mediante un personaje bien identificable: el sacerdote²⁰; determinando las relaciones entre los hombres y entre éstos y el estado; en cambio el mito es un discurso que, a pesar de ser conocido por boca del bardo, no tiene una autoría identificable en la realidad concreta, pero sí atribuida a una sapiencia divina. El mito no es una institución, pero puede fundar instituciones.

En la Grecia antigua, la verdad del mito es una verdad incuestionable y un fenómeno derivado de su verdad, es que el mito es una verdad que se actualiza cada vez que es contada. El mito es un eterno retorno. Cada que se cuenta, aún con las variantes de la narración del bardo, el suceso es re-vivido, vuelto a ser vivido por el bardo y por los escuchas.

¹⁹ Otto F. W., Op. Cit. P 61

²⁰ Uso esta palabra derivada del sánscrito *saxer*, por su significación de señalado, aquél que ha sido tocado por lo sagrado y elegido para mediar entre los hombres y lo divino, en fin, de aquél que conoce los medios y el camino para acceder a lo divino: el culto y los ritos.

El verdadero sentido y fundamento de las creencias eternas yace en el conocimiento de que la palabra del poeta, proferida por la musa, es una palabra divina.²¹

De lo anterior podemos deducir que los mitos no son algo estático, sino algo vivo, que siempre está en movimiento como variaciones sobre un mismo tema y su movimiento permite que el mito tenga una postura correcta en un lugar y un tiempo correcto. Me explico, si existen varios mitos que pueden ser desarrollados según la inventiva del bardo, lo único que queda es la presencia de elementos irreductibles que antropólogos y religiosos han llamado mitemas²².

Estos mitemas permanecerán a través del tiempo y el espacio, pero no así toda la carga narrativa que relaciona los mitemas, pues ella depende de la construcción que el bardo le da en momentos específicos.

Cuando el mito es construido, los hechos que se narran son vueltos a vivir, son parte actual del conglomerado de tradiciones heredadas que los escuchas conocen y re-conocen, en las que el auditorio tiene una comunión y una suspensión temporal porque está siendo testigo y partícipe del comienzo. Por ello la importancia del mito en las sociedades antiguas y modernas; porque la narración que explica el origen de las cosas queda sujeta a formas que tienen un principio en tiempos desconocidos que se actualizan²³ cada que se participa del mito, porque junto con la palabra somos creadores y re-creadores.

²¹ Otto F. W. Op. Cit. P 65

²² O mitologemas, según el autor y la escuela, el término cambia; sin embargo, se refieren a lo mismo: los elementos más simples de una narración mítica.

²³ Y llamo actualizar a la acción, a la forma de ser en acto en la medida en que cada relato mítico adquiere un presente de un momento lejano en la memoria, a un hecho vivido por participación de un narrador y escuchas que vuelven a “vivir”, re-viven las acciones originales a través del relato en su presente.

Los mitos son, entonces, una forma de vivir y actuar para aquellos que piensan dentro de ellos y se expresan a través de ellos. Según Karl Kerényi:

No se abre aquí una fisura entre pensamiento y vida.
En el acontecer mítico no imperan normas morales
tan elevadas que no puedan alcanzarse en el actuar
histórico y que den pié a divergencias entre la manera
de hablar y actuar.²⁴

Ahora bien, sea revelada o creada-es decir, dada a los hombres por los dioses o inventada por el poeta para el certamen o el canto- la narración mítica se presenta en forma de canto, auxiliada por las musas, como ya dijimos. En cualquier caso, el mito es una creación, independientemente de la discusión de si es o no revelada; es decir, el mito es un tipo de *Poiesis* y, como tal, se nos presenta como un arte dentro y al lado de la poesía.

Al igual que cualquier tipo de arte, el mito es inspirado por la posesión de las musas y tiende a lo bello. En el momento en el que el arte accede a los sentidos, su significación es una forma de enunciar un discurso, un *mithos*, y al igual que en los discursos míticos, el arte emite una sola cosa, original, que se repite cada vez que se accede a ella. El arte es una forma mítica que en sí contiene la verdad, aunque la verdad no sea su pretensión. El mito es una forma de verdad que se manifiesta en el arte.

El mito parte de una materia heredada, antigua, legada por la tradición y contenida en narraciones conocidas (*mithologíai* o *mithologemata*), y que no excluye la posibilidad de cualquier otra conformación. En el diálogo de Platón *Protágoras*, aparece la palabra *mithos*, como opuesto a *Logos*; pero ambas

²⁴ Kerényi, K, *La religión antigua*. p.17

palabras refieren a formas didácticas por medio de las cuales se desplaza la razón. En ambas encontramos significaciones iguales: discurso, narración. Pero *logos*, en el ámbito de la Grecia clásica de Platón y Protágoras, adquiere la significación de un discurso que prueba y argumenta, mientras que *mithos* es una mera narración que no prueba, que se sustrae de toda demostración, dado que él mismo es demostración.²⁵

Si es cierto esto, es decir, que *Logos* y *mithos* remiten a lo mismo, por lo menos en un origen lingüístico común, la conformación de ambos discursos tiene que ver con la verdad. El discurso mítico, que llamo *logos mítico*, es por tanto un discurso por medio del cual se desplaza la verdad. Una verdad que remite a los orígenes de todo y que es des-velada por una aproximación divina. Las musas son el medio que se aparece al bardo-poeta y que auxilia en la composición de las cosas que fueron, en una constante actualización que ocurre cada vez que es cantada. Es mediante este canto, que las cosas y los hechos adquieren su *aletheia*, es decir, que son des-cubiertas y se muestran al canto y a la memoria.

Mousa es una de esas potencias religiosas que sobrepasan a los hombres en el mismo momento en el que éste siente interiormente su presencia²⁶

La palabra Musa (*Mousa*), se refiere a dos cosas: Por un lado, es una potencia religiosa que se presenta como hijas de Zeus y que aparece, entre otros poemas, en la *Teogonía* de Hesíodo²⁷, pero por otro lado, de acuerdo con Marcel Detienne, la misma palabra nos remite a una acepción no vulgar que significa “palabra cantada”, “palabra rimada”²⁸, apoyado principalmente en el discurso antiguo de Filón de Alejandría que, aunque muy tardío, muestra claramente esta concepción.

²⁵ Platón, *Protágoras* 320-c Diálogos *Ἰ-Ἰ* pp 388

²⁶ Detienne, M, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. p22

²⁷ Hesíodo, *Op. Cit.*, 915-918

²⁸ Detienne M., *Op. Cit.*, p22

La palabra cantada y la memoria son inseparables. Las musas son hijas de *Mnemosyné* y son ellas quienes “hacen que el poeta se acuerde”; lo que es importante si nos remitimos a la cultura griega ubicada entre los siglos XII y IX, como una cultura que no se funda en una tradición escrita, sino oral; y una cultura construida en la tradición oral, necesitaba de técnicas de memoria (*Mnemotecnia*) muy precisas. Por ello la transmisión fue estructurada mediante fórmulas, es decir, grupos de palabras contruidos de antemano, preparados para engranarse en el hexámetro dactílico.

Esta construcción no tiende a dar cuenta, como para nosotros la historia, de hechos ocurridos con una secuencia temporal; sino que se remite a una memoria divinizada, a la que cantaban ciertos grupos de la población para que la compartieran la comunidad en momentos especiales (ceremonias, festejos), y este discurso que se movía a la par de la poesía, celebraba las hazañas humanas y las de los dioses. En este sentido, Hesíodo se nos presenta como la última prolongación de una tradición que se remite a un pasado muy remoto que bien podría tener sus raíces en pueblos como el hitita, el fenicio y el babilonio, con los cuales la cultura de la Hélade tenía un comercio constante, así como un intercambio de población y, por tanto, de elementos culturales y míticos.

La sospecha de la importación mítica no es un fenómeno nuevo. El mismo Herodoto atribuye esa herencia al pueblo egipcio directamente, diciendo entre otras cosas:

Ahora bien, yo afirmo que Melampus, habiendo sido un varón sabio, instituyó para sí mismo el arte adivinatorio. Y que, informado, introdujo de Egipto a los griegos muchas otras cosas y lo referente a Dionysos (...)

Y también los nombres de casi todos los dioses han llegado

de Egipto a Grecia. Que, en efecto, han venido de los bárbaros, informado, hallo que así es. Así pues pienso que han venido de Egipto principalmente (...)

Los griegos, en efecto, han acostumbrado esas cosas por los egipcios y además de éstas, otras que yo diré²⁹

Pero lo importante, independientemente de la originalidad mítica o no, es el hecho de la construcción de un discurso que recuperaba elementos reales e ideales y los unificaba bajo la forma de un discurso. De tal forma que aquello a lo que se refería, podía ser constatado en la vida de un hombre bajo la experiencia de comunión con lo sagrado, o referido a aquellos aspectos del mundo manejados en el mitema; por ello, los mitemas son explicativos en la medida en que contienen aspectos del mundo y se basan en éstos.³⁰ Además, el canto del bardo referido a la autoridad de las musas, ya sea como potencias divinas o como inspiradoras de la palabra cantada, retomaba un aspecto muy importante en la vida de los pueblos antiguos: la Memoria.

La memoria es importante por varios aspectos:

En primer lugar, porque da cuenta de aquello que ya no es. En la civilización antigua, los poetas están emparentados con los adivinos; ambos son capaces de ver cosas que no son, que aún no son o que ya fueron y ahora no son. En las leyendas, los más famosos poetas y adivinos son ciegos. Ellos ven aquello que se presenta en otro aspecto de la vida que no es el cotidiano. La falta de vista les permite acceder a la “visión” de otros mundos, del mundo del Hades, es decir, de lo invisible.

El poeta puede ver el pasado, el vidente puede ver el futuro. Como sea, es una memoria sacralizada, en la que se participa de aquello a lo que no todos los

²⁹ Heródoto, *Historias* II-49,50, 51 pp. 149-150

³⁰ Kerényi, K, *Op. Cit.* p.25

hombres tienen acceso directo. Este don sólo se da en “hermandades”, es un privilegio por el que algunos tienen contacto con lo sagrado.

Para los griegos no había de ningún modo otro tipo de hermandad como no fuera a través del culto.³¹

Por ello es importantísima la acción de los dos grupos de personas, y en el caso del interés de este trabajo, la importancia de la poesía que narra los mitos radica en el hecho de que ésta, por un lado, celebra la hazaña humana y, por otro, cuenta la historia de los dioses. Son conocimientos que se concatenan, que están ocultos a los ojos comunes, que ven en la naturaleza sólo aquello que es apariencia. Quizá por ello la tradición ha hecho que los poetas y adivinos no tengan vista; para qué la necesitan si son capaces de ver aquello que el resto de los humanos no: la verdad. Son ellos los que pueden descubrir de su velo a las cosas que están ocultas a la experiencia ordinaria, o que de tan obvias son invisibles.

De acuerdo con Detienne, tendríamos en Hesíodo al último poeta que atestigua la *Aletheia* religiosa y poética y que reivindica a las musas el privilegio de decir la verdad, dado que ellas son las que dicen lo que fue, lo que será y lo que es.³²

En segundo lugar, la memoria es importante para los pueblos antiguos y en especial para Grecia, porque es aquello que legitima e inmortaliza la presencia de los hombres y las cosas, de los pueblos y los héroes. El caso de Grecia es curioso, dado que siendo un pueblo que conocía la escritura, su principal modo de transmisión era el oral hasta ya muy entrado el siglo IX. Por ello, guardar la memoria de los hombres, de los pueblos, era constancia de una permanencia en el pasado que aspiraba a la eternidad del canto. Qué mayor gloria para los hombres antiguos que oír su nombre cantado en las narraciones de los bardos,

³¹ Otto F. W. OP. Cit. P 67

³² Detienne, M, *Op. Cit.*, p.29

qué mayor prueba de linaje que saberse incluido en alguna gesta, en algún canto, en el que los antepasados habían participado. La figura del bardo era de suma importancia porque constaba, apoyado en la verdad de las musas, como verdad incuestionable, la existencia de los hombres y los pueblos.

...pero la Diosa Musa únicamente fue hallada por los griegos. En ella se manifiesta la significación del canto y del mito a la que nunca han conocido ni siquiera los pueblos lingüísticamente emparentados con ellos: que no sólo es un arte divino obsequiado por los dioses a los hombres, sino que pertenecen al mundo del orden eterno del ser, lo cual se completa en primer lugar en sí mismo. Por eso su rango más elevado pertenece al reino divino.³³

En tercer lugar, la importancia de la memoria se da en el hecho de la participación por vecindad. Es decir: En el proceso de comunicación dado entre el bardo o relator y el escucha, la relación es tan estrecha que el escucha “ve” aquello que le es relatado, es decir, su mente re-construye lo narrado y lo hace propio. A él no le es dado el don de ver aquello directamente, no es para él el favor de las musas; pero sí el de ser testigo indirecto gracias a la narración del bardo. Por medio de esta narración, la memoria de las cosas que ya no son, de las que ya no podemos dar fe en la vida ordinaria, se nos muestra y se actualiza en el momento de ser partícipes de este circuito de comunicación, de comunión y de identidad. Es un conocimiento por vecindad, dado que se nos da por estar próximos y recibirlo indirectamente, por formar un todo en el que se tiene concordancia e igualdad de valor, aunque no se sea el recipiente directo de la información o el portador de la verdad por revelación, sino por participación de proximidad.³⁴

³³ Otto F. W., Op. Cit. P 54

³⁴ Lo anterior se puede confrontar con un excelente texto de Michel Foucault llamado *Las palabras y las cosas* *ÉD. F. C. E. Méx. 1999*, específicamente el capítulo II, en el que se estudian las cuatro formas de llegar a la verdad de los antiguos y por las cuales se ordenaba el mundo. También es importante un texto llamado *La*

En palabras de Cicerón, las musas son en número cuatro: *Arché*, *meleté*, *Aoidé*, y *Thelxinoé*.³⁵ Ahora bien, aunque la referencia es tardía, sirve para hacer notar la importancia de los nombres de dichas musas y la referencia a acciones griegas importantísimas, que aclaran la relación con la actividad del bardo y su relación con la verdad. *Arché* es el principio, aquello en lo que descansa todo y de lo que todo parte. Sólo la musa *Arché* sabe lo que fue, de dónde vienen todas las cosas, aún las de su padre Zeus y los padres de los padres, hasta llegar al primer principio: *Fanes*. Es esta musa la que le descubre al poeta la realidad primordial, a la que nadie, salvo él, puede acceder. *Thelxinoé* “es la seducción del espíritu, el encantamiento que la palabra cantada ejerce sobre el otro”³⁶, es la conjunción que tiene el acto de la palabra de la memoria y el acceso que tiene para el otro, es la musa que comparte el discurso, que hace común la palabra y que logra que el otro participe del principio (*Arché*), por intermediación del que canta. *Meleté* es la disciplina indispensable que tiene el bardo para poder acceder a la verdad, para compartirse con las musas que entran en él. “Es la concentración, la atención”³⁷ y junto con *Aoidé*, que es el canto resultante de la intervención de las hermanas, son una con *Mnemé* que es la madre, *Mnemosyné*, la memoria.

Sin las musas que revelen los misterios del principio, de lo que fue, el hombre estaría perdido, no sería muy diferente de otro animal cualquiera; pues es él quien puede dar cuenta del entorno y transformarlo, el que puede cantar y compartir su canto para dar gloria a los hombres y a los dioses. La máxima aspiración a la inmortalidad es la fama, el renombre que otorgan los cantos, que trasciende a los tiempos y a los hombres y por medio de la cual, cada que es cantada y compartida, el mito vuelve a ser vivido, adquiere un aquí y ahora.

verdad y las formas jurídicas **ED. Gedisa Esp. 1999** del mismo autor. Aunque de forma indirecta, a estos dos libros me referiré más adelante y a lo largo del presente trabajo.

³⁵ Cicerón, *De natura Deorum* III-54 p.313

³⁶ Detienne, M, *Op. Cit*, p.24

³⁷ *Ibidem*.

Por medio del mito se establece una cercanía entre el mundo divino y el mundo profano. El cantar a los Dioses y a los héroes es el reflejo de un orden, de un mundo, aunque pasado, en el que conviven los dioses y los hombres. Es, también, una ordenación del mundo en el que las teogonías son el reflejo de la soberanía de los pueblos, en las que el rey, después de una serie de luchas, instaura el ordenamiento del mundo y lo aleja del caos.

Ahora bien, el mundo griego antiguo era gobernado por reyes, llamados *Anax*, que instauraban un poder absoluto sobre la población. En la figura de estos reyes recaía tanto el poder jurídico, administrativo, como el poder religioso.

Jean Pierre Vernant ha podido mostrar que las cosmogonías y teogonías griegas presentaban una ordenación del mundo inseparable de los mitos de soberanía³⁸ y que cantar a la potencia de Zeus, el señor de los dioses, es una forma de reflejar el ordenamiento que prevalecía en las ciudades micénicas encabezadas por el *Anax* y que era, a partir de los tiempos de Hesíodo, un elemento que cada vez se repetía menos, dada la incorporación de una nueva forma de organizar el pueblo, geográfica y políticamente, llamada *Polis*.

La *Teogonía* de Hesíodo muestra un ordenamiento, una explicación de aquello que fundaría todo: el origen, heredado de la cultura micénica, la cual todavía tenía una presencia muy importante, y de todas las relaciones que acompañan a esta herencia. El nacimiento divino. Ordenado genealógicamente canta a las musas que han revelado lo que ningún mortal pudo ver: la primera vez que entraron en el ámbito de la existencia los seres divinos provenientes del Caos y la noche, copulando y reproduciéndose, soportando las rebeliones y venciendo, imponiéndose y obteniendo el poder, un poder que desplazaba a las generaciones divinas hasta que se estabiliza en el Olimpo y, al igual que en ese lugar, la tierra se ordena por jerarquías.

³⁸ Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*. p.115 y ss

El mundo del siglo IX se explica con un ordenamiento que bien podía responder a la pregunta “¿cómo comenzó todo?”, a la que el poeta da respuesta con su canto; un canto que Hesíodo no inventa, pues lo recoge del plexo mítico que rodea su mundo, pero que ordena.

El mito es, al fin, una respuesta de ordenamiento del mundo; una instauración de origen, “lo que fue”; de continuidad, “lo que es” y de finalidad “lo que será,”³⁹ alrededor de la que se mueven las relaciones cotidianas y en las que se ven reflejadas las relaciones de poder entre aquellos que tienen a su cargo la soberanía o la religión, que en el caso del Anax muchas veces coincidían los dos poderes en una sola persona; y las personas que ejercían el poder militar o que eran parte de la población, de la muchedumbre. Los mitos tenían su razón de ser para explicar el equilibrio y el origen de los hombres y de las sociedades.

Pero además, gracias al mito, los hombres compartían un pasado e incluso un linaje porque “...mediante su alabanza, el poeta concede al hombre, que por naturaleza carece de ella, una memoria”⁴⁰ y con esta memoria se instauraba una identidad; es por esto que se he afirmado anteriormente que el mito es un discurso nacional, dado que la identidad que se comparte, derivada del mito, es una identidad divina e histórica y esa identidad la revela el bardo apoyado en la verdad de las musas. Corresponde al bardo, al poeta mediante su canto, el decidir que el hombre “no quede oculto tras el velo negro de la obscuridad”⁴¹

La verdad y la memoria son dos asuntos inseparables en el mito. Pero esto no quiere decir que en el ordenamiento divino todo sea verdad, que todos los dioses hagan siempre el bien o que tengan una actitud siempre igual e inmodificable. En el panteón griego los dioses aparecen como seres divinos y caprichosos, ambiguos e incluso tramposos; las mismas musas que se presentan a Hesíodo no son siempre dadoras de la verdad

³⁹ Homero, *Iliada* I – 70; Hesíodo *Teogonía* 32-38

⁴⁰ Detienne, M, *Op. Cit*, p.34

⁴¹ Baquilides, III 13-14

...sabemos decir muchas cosas engañosas con apariencia de verdades y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad. Así dijeron las hijas bienhabladas del poderoso Zeus.

Y me dieron un cetro después de cortar una admirable rama de florido Laurel. Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado y me encargaron alabar con himnos a la estirpe de los felices sempiternos y cantarles a ellas mismas al principio y al final.⁴²

Aparece entonces el laurel como una rama sagrada, depositaria del poder de la verdad: el cetro como símbolo de mando, de poder, como contacto de lo celeste con lo ctónico; pero está acompañado por otra carga de sentido, la del laurel que se coloca en la cabeza de los victoriosos y que acompaña a las revelaciones de Apolo y las musas: el laurel es el símbolo del poder, de lo sagrado, lo victorioso y la verdad. Sin embargo, cuando el símbolo aparece, el ser se transmuta, se carga del relato que habla desde y fuera de su propio relato, es decir, el símbolo es un discurso cargado de muchos atributos de otros sentidos de las cosas, en el que lo que aparece a la vista tiene una comunidad de significados con el todo. Las cosas dejan de ser sólo esas cosas, para referirse a la totalidad y luego volver a ellas mismas. Si la metáfora enriquece las cualidades del ser, el símbolo viene a las cosas arrastrando una enorme carga de imágenes e historias que se juntan en un solo objeto, de tal forma que ese objeto implica todas las demás historias.

El árbol del laurel es el símbolo de Apolo, el portador de la verdad porque en él se encuentra el poder de Apolo, el laurel de Delfos, en el que el Dios revelaba la verdad de lo que será, de lo que es y de lo que fue.

⁴² Hesíodo, *Op. Cit.* 27-34

Como una herencia arcaica, el árbol se desplaza majestuoso a través de los tiempos y varía según la deidad a la que hace referencia.

Es seguro que para la experiencia religiosa arcaica, el árbol (o más bien ciertos árboles), representa un poder. Hay que añadir que este poder se debe tanto al árbol en cuanto tal como a sus implicaciones cosmológicas. Para la mentalidad arcaica, la naturaleza y el símbolo coexisten. Un árbol se impone a la conciencia religiosa por su propia substancia y por su forma, pero esa substancia y esa forma deben su valor al hecho de que se han impuesto a la conciencia religiosa, que han sido “escogidas”, es decir que se han “revelado”.⁴³

El laurel en la mano del poeta denota el poder de la palabra y el poder de la verdad. Revelado en algún principio, compartido por las musas, hijas de la memoria, sólo el portador de la rama sagrada de laurel tiene la capacidad de decir lo revelado y estar seguro de la veracidad. La palabra es la acción que remueve la niebla, la obscuridad de la no-memoria, a la que se accede gracias a que las musas “poseen” el cuerpo. La posesión de las musas es una posesión divina a partir de la cual el poeta habla, porque “en su palabra, los hombres se reconocen.”⁴⁴La memoria, entonces, aparece a los hombres en voz de un bardo poseso, que habla rítmicamente y que seduce con su canto; pero que se sabe habla con la verdad porque las musas hablan en él y las musas dicen la verdad porque enarbolan el laurel sagrado.

Juego simbólico que se detiene en el tiempo, que detiene el tiempo y que habla del tiempo. La memoria mítica es el acontecer de lo divino en los hombres. No el acontecer histórico, sino el primordial, aquel que no está ya en la vida cotidiana, es el estado por el cual los escuchas participan de la revelación de un poeta y

⁴³ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*. p.245.

⁴⁴ Detienne, M., *Op. Cit.* p.38

acceden a la luz que les permite ver aquello guardado en las tinieblas. En este sentido, la memoria mítica es una *aletheia* que descubre lo oculto, la luminosidad de la palabra.

La verdad no podría ser sin la memoria y la memoria mítica no puede sino ser verdad. *Aedo* y adivino tienen en común el mismo don de la videncia, la misma cercanía divina de las musas y Apolo, el mismo signo del laurel “privilegio que han debido pagar al precio de sus ojos. Ciegos a la luz, ellos ven lo invisible,”⁴⁵ por ello, los hombres comunes que ven la luz no tienen acceso a lo oscuro y el conocimiento consiste en hacer posible que lo oscuro salga a la luz, que sea accesible a los hombres comunes que miran la apariencia de las cosas, que sólo acceden a su simulacro. Desde entonces, la luz es signo del conocimiento, los conocimientos son luminosos y poseerlos hace al hombre iluminado. Los poetas son iluminados en su delirio divino y pueden ver, gracias a su don, lo invisible.

¿Qué más invisible que el reino de los muertos? No en vano el Dios que controla ese reino es Hades, en cuyo nombre resuena lo invisible y a cuyo reino es casi imposible acceder. Lo muerto no tiene memoria. Cuando se accede al reino de lo muerto, se pierde la memoria. A la luminosa *aletheia* se le opone *lethé*, su sombra; aquello que está a la sombra de la luz, cubierto por espeso velo, invisible pero presente. En cambio, a lo muerto no se accede con la memoria porque cae en el olvido. El olvido tiene matices, no es lo mismo el olvido- sueño, que el olvido- muerte. Al primero se accede cotidianamente, se llega a él cuando cae la obscuridad y en él se olvida lo ordinario, nos acerca a la muerte. Al segundo sólo se accede una vez, la última y en él se pierde todo conocimiento pasado. La memoria es un signo de la vida; mientras se esté presente en ella, el tiempo no existe. Sólo lo vivo tiene memoria y sólo aquello de que da cuenta la memoria encierra en sí la verdad de la existencia.

⁴⁵ Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. p.91

Hay un punto en el que la religión indica cómo escapar al olvido en el mundo de los muertos y de esa idea se desprenderá otra: la de que el alma puede recordar, que accede a otros cuerpos y en sí guarda la memoria de las cosas que vivió en otro tiempo. Estas ideas se desarrollarán en la época clásica, siglos después. Pero por ahora esta verdad se revela para no caer en *lethé*. Sin embargo, un punto queda en cuestión: las musas y, por ende, sus posesos, son capaces de decir tanto la verdad, como de mentir. Es una relación contradictoria, pero la contradicción es también un asunto que no se excluye.

En el ámbito mítico, los contrarios son complemento; pero la *aletheia* está articulada a *Diké* y a dos potencias complementarias: *Pistis* y *Peithó* a partir de las cuales el discurso está sujeto a una noción de justicia en la que se tiende un puente entre lo ambiguo y su simbolismo.

La oposición de *Peithó* y de *Pistis* está relacionada con dos partes del alma. En la *Peithó* residen los deseos que están en potencia de realizarse; en cambio en la *Pistis* el alma sufre una especie de perforación por la que los recuerdos escapan, es un defecto de la memoria ocasionado por *Lethé*, el olvido, pero también por la ausencia de fe, *apistía*.

La palabra es un aspecto de realidad, que también puede referirse a lo no real, a la apariencia. En Hesíodo hay una necesidad de referir lo mítico a la noción de justicia, de procurar que la palabra, el logos, se aleje de la ambigüedad y siga a *Diké*. La ambivalencia comienza a ser un problema y la conformación del mundo cambia ante los ojos del poeta que aconseja a su hermano regirse por la justicia⁴⁶. En este momento, el pensamiento, que no es filosófico, comienza a orientarse hacia algo que lo aleja de lo mítico; es un intermedio entre el pensamiento religioso que ha regido la vida cotidiana, y el pensamiento racional que cuestionará los avatares de los mitos; es el camino hacia la filosofía.

⁴⁶ Cfr., Hesíodo *Los trabajos y los días* 275-286

Pero el camino no está completo. Entre cambios originados por guerras, fundación de ciudades y ocupaciones de islas, la noción de vida cotidiana emprende un cambio sin retorno que fundamentará la constitución del racionalismo europeo y el mito seguirá, desde enfoques distintos, marcando la vida de los habitantes de la Hélade, ese grupo de gente que Homero llama aqueos y que nosotros llamamos griegos.

BIBLIOGRAFÍA CAPÍTULO I

-Aristóteles., *Metafísica*. Ed. Gredos, col. "Biblioteca Clásica Gredos" No. 33 España

2000. pp 568

-Cicerón Marco Tulio., *Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. Gredos, Col.

- “Biblioteca Básica Gredos” No.49 1ª. Edición España 2000
pp 350
- Chadwick J., *El mundo micénico*. Ed. Alianza 4ª. edición España 1993 pp 254
- Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* Ed. Taurus 1ª. Edic.
España 1981 pp 160
- Eliade M., *Tratado de historia de las religiones* ED. ERA 4ª. Edición México
1981 pp 651
- Finley M. I. , *El mundo de Odiseo* Ed. Fondo de Cultura Económica col.
“Breviarios” No. 158 1ª. Edición México 1966 pp172
- Herodoto, *Historias 3 tomos* Ed. UNAM Col. “Bibliotheca scriptorum Graecorum
Et romanorum mexicana” 2a. Edición México 1984
Pp 956
- Hesíodo., *Teogonía, trabajos y días* Ed. Bruguera 2ª. Edición España 1982
Pp200
- Homero., *Ilíada* Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” no. 1 1ª. Edición
España 2000 pp516
Odisea Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” No.2 1ª. Edición
España 2000 pp 600
- Kerényi K., *La religión antigua* ED. Herder 1ª. Edición España 1999 pp 252
- OTTO W. F., *Las Musas, el origen divino del cuento y del mito*. Ed. EUDEBA
1ª. Edición Argentina 1981 pp 75
- Platón., *Diálogos Tomo I* Ed Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” No. 24
1ª. Edición España 2000 pp 454
- Ramírez T. R., *Épica Helena post homérica* Ed. JUS 1ª. Edición México 1966
Pp 480

-Vernant J. P. *Érase una vez...el universo de los Dioses*. Ed. Gedisa 1ª. Edición
España 2000 pp 88

CAPITULO II

LO SIMBÓLICO Y LO ALEGÓRICO

“Nil ibi per ludum simulabitur,
Omnia fient ad verum... »
Juvenal VI 324¹

Hay una imagen.

Tallada en marfil entre el siglo XV y el XII a.C., y encontrada en la ciudadela de Micenas; un grupo de figuras cuyo estilo aún no se separa del todo del cretense, presenta una particularidad: su tema (Figura 1).

La imagen es simple: dos mujeres (¿acaso dos diosas?), están sentadas, ataviadas elegantemente. Una, con el rostro completo, mira hacia el frente y sonrío. Su mano derecha sostiene la mano izquierda de la otra que la abraza, cuyo rostro lamentablemente ya no está, y su mano izquierda abraza a su compañera mientras su palma toca levemente su seno izquierdo. En el regazo de la primera, un niño intenta pasar al regazo de la otra, mientras se aferra a su seno izquierdo. Como si fuera una escena de aposento de mujeres, el artista que talló esta imagen logró algo que en este momento histórico no ocurría: plasmó una escena humana en un ámbito divino. Una humanidad divinizada de este tipo sólo es posible hallarla, siglos después, en los temas míticos y en el arte griegos.

La lengua griega confirma la presencia griega y de sus dioses, incluso, en la propia Creta². Si consideramos a los pueblos que rodean el Mediterráneo, sobre todo en Asia Menor y el norte de África, y observamos sus divinidades, nos daremos cuenta de que los elementos animales están inmersos en la construcción de sus representaciones.

¹ “Nada se imita ahí por jugar, todo ocurre en serio” la traducción es mía. Décimo Junio Juvenal. *Sátiras* p 44

² Cfr. Chadwick, J., *El mundo micénico*, p.75 y ss.

En Creta, las representaciones humanas eran acompañadas de elementos gestuales que las diferenciaban de un acto cotidiano, resaltaban la distinción divina o el estado de posesión. Es el gesto de la epifanía, del contacto divino, de lo marcado por lo divino. En el arte cretense “domina en general el gesto; pero éste siempre remite a un acontecimiento festivo o pertenece a una ceremonia de culto o a un juego festivo.”³ Por ello es interesante la peculiaridad de la imagen descrita, pues hay una clara diferencia entre los gestos rituales micénicos y los gestos humanos que aparecen en las deidades griegas.

Pero salta a la vista otro elemento: el hecho de que el tallador logra representar la deidad sin necesidad de nombres, sin necesidad de un texto escrito. Es decir, con esa imagen, el artista cuenta una historia, una divina; que el espectador reconocía porque estaba al tanto de los mitos que implicaba esta imagen y porque todo el conjunto de elementos que la conforman, era un conglomerado de símbolos que los remitían a lo divino en un ámbito humano.

Lo importante no es sólo el hecho de que la imagen sea un antropomorfismo, sino la novedad del gesto, es la cercanía que existe entre lo humano y lo divino en un grupo de figuras talladas en marfil, a cuya historia el espectador tenía acceso aún sin elementos escritos. El artista es un mitólogo, nos muestra un discurso mítico. La imagen es un símbolo: en ella descansan otras historias, otras significaciones que enriquecen su significación aparente. La figura deja de ser sólo una imagen, para convertirse en una historia, adquiere vida y comparte a lo humano su halo de divino.

La imagen es simple, su gesto es familiar. Incluso en la Grecia clásica todas las representaciones divinas tenían la forma humana. ¿Por qué elegir el cuerpo humano para representar a los dioses? Una mitología en la que el cuerpo humano ocupa un primer plano es tan característica de la religión griega como pocas cosas en el transcurso de la historia y esto obedece a que “todo antropomorfismo está

³ Kerényi, K. *La religión antigua.*, p.30

relacionado con la necesidad de guardar el carácter concreto del encuentro...Del encuentro con Dios, con lo divino..."⁴, con el *Theion*, como dirá Kerényi. La figura humana aproxima lo divino al hombre, y es la más apropiada para contar de manera creíble el encuentro.

El mito es el imperio de la emulación, los hombres emulan lo divino, porque lo divino está emulado en los hombres,⁵ ¿pero qué encuentran los hombres? Una grandeza de la que ellos son sólo mero contacto, en la que ellos encuentran sus gestos primeros y a la que a veces acceden cuando repiten los gestos. El contacto con lo divino no es un asunto cotidiano ni general. Como tampoco la sapiencia de los signos o el estado de poseso.

Hesíodo cuenta cómo, al estar pastoreando a su rebaño, fue poseído por las musas en el Helicón⁶ y le enseñaron su canto. Ya hemos dicho que le dieron el laurel y que la relación laurel-Apolo-Musas inscribe una relación de verdad; pero también la construcción de la *Teogonía* implica un orden que repite el ordenamiento divino.

El ordenamiento de los dioses que se repite en los cantos revelados por las musas. El todo plasmado y repetido cada vez que se canta una verdad como la verdad mítica, un regalo de los eternos, que siempre son, a los humanos, que participan por semejanza, que son testigos en el breve momento del canto o la revelación, de la magnificencia de lo divino.

⁴ *Ibidem.*, p.29 . También se puede confrontar esta idea, que en boca de Veleyo, pone Cicerón para exponer la postura estoica hacia el siglo I de nuestra era, sobre el antropomorfismo divino en *De deorum natura* 1-46,47. p 97.

⁵ Reza un proverbio Hindú que los dioses inventaron a los hombres para que los hombres inventaran a los dioses.

⁶ Hesíodo, *Teogonía* 22-25

El verdadero sentido y fundamento de las creencias eternas yace en el conocimiento de que la palabra del poeta, proferida por la musa, es una palabra divina.⁷

Si bien la figura divina es grandiosa por sí misma, los símbolos que en ella se implican generan atributos por encadenamiento; es decir, una cosa es sagrada porque en ella se deposita el poder divino; a su vez, el poder divino tiene relación con esa cosa, dado que en algún momento hubo un contacto y, por esta relación, todo lo que tenga que ver con esa cosa participa de lo sagrado. De esta forma, el mundo no es un lugar que existe al azar, todo está sujeto a una relación con todo. Este simbolismo está explícito en el hecho de que Zeus, tras derrotar a su padre, tiene la necesidad de tragar todo de nuevo y posteriormente vomitarlo a la luz,⁸ de tal forma que todo queda unido a él y él queda en todo. Todo es Cosmos, es la estabilidad divina del mundo, el divino y el profano, en la que descansa la idea de unidad. Desde el principio hay un alejamiento de la abertura, de la separación; de ese hueco primigenio, anterior a los dioses, llamado Caos.

El orden divino necesita un representante, un señor de dioses, aquel llamado Zeus que olímpicamente custodia los mundos, visibles e invisibles, y establece el orden. Zeus establece el orden a costa de luchas y miedos. La historia de los dioses griegos es una historia de rebeliones, de instauraciones y derrocamientos por el poder. Así, Zeus es presente sólo después de derrocar a su padre, de pelear contra tíos y hermanos y de tener descendencia. La guerra y la cópula, el amor y la fuerza. Este antropomorfismo permitía explicar el poder del Anax, del Rey; de aquel que se imponía sobre los demás como la emulación del orden divino. En este sentido, coincido con Detienne quien dice

... tendríamos en la persona de Hesíodo al único y último

⁷ Otto F. W. *Las musas el origen divino del canto y del mito*, p 65

⁸ Calasso Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía.*, p.186. (cabe mencionar que en ésta cita, el texto de Calasso reconstruye los fragmentos órficos con respecto a Fanes, Zeus y Perséfone.)

testigo de una palabra cantada consagrada a la alabanza del personaje real, en una sociedad centrada en la soberanía tal y como de ello parece ofrecernos un ejemplo la civilización micénica. De nuevo, este personaje real no es sino Zeus. A este nivel, el poeta es ante todo un “funcionario de la soberanía”: recitando el mito de aparición, colabora directamente en la ordenación del mundo.⁹

Desplazándose entre discursos, el símbolo mítico marca el camino de la interpretación. En él, todo discurso dialoga con la tradición; por él todo discurso tiene continuidad. El discurso mítico se congrega en un relato que implica muchos relatos, se hacen referencias a aquello que pertenece a su universo y, por ende, al universo entero. En el mito, el hombre se encuentra, se fija como ideal y explica su vida y su entorno a través de lo divino. Lo divino florece en el mito y envuelve el acontecer de todo en él. Lo mismo justifica que explica; la *psique* del hombre es un campo en el que lo divino se muestra gracias a los símbolos que el discurso revela. Revelar. Palabra en la que resuena lo oculto que se muestra y luego vuelve al silencio. No en vano la simbología de los mitos es misterio y en los misterios el mito cuenta y calla. Misterio: aquello que se sabe y se guarda en silencio. Emulación discursiva, mítica, de un gesto; el gesto ritual ¿Qué es un rito? La actualización de un hecho mediante un gesto. El mito es relato, el rito es gesto.

Mediante el mito los hombres participan del origen de las cosas, seducidos por el canto del bardo por medio del cual hablan las musas; en él todo se identifica, acaece, sirve de modelo y liga el presente con el pasado. El mito se actualiza, se acomoda a las nuevas situaciones y sigue siendo ejemplar:

El mito resulta, pues, no sólo un modelo de comportamiento

⁹ Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.*, p.29

para el presente sino también una reserva de modelos de comportamiento aplicables a muy diversas circunstancias, sirviendo, pues, como medio de adaptación a situaciones cambiantes.¹⁰

Zeus gobierna el universo, aunque sus territorios estén divididos y bajo el control de dos de sus hermanos; el reino de los mares bajo la protección de Posidón y el inframundo bajo la protección de Hades. En su mano sostiene el relámpago, regalo de sus tíos Uránidas y preside con él la estabilidad de su reino. Como una correspondencia, en la mano de los hombres se encuentra el báculo o el cetro, símbolo de soberanía, de poder. Cuando el hombre convoca a asamblea, el cetro o el báculo imponen el derecho a la palabra, inviolable y respetado. La palabra entonces adquiere la importancia del acuerdo, de la justicia, pero sobre todo genera el *status* de aquello que ha salido de un estado primitivo y sin consenso, para convertirse en la emulación divina, en el acuerdo y en la capacidad de unir y respetar lo que dicta el *Logos*. Los que hablan son los *aristos*, los mejores, aquellos que no tienen mancha y llegan a consenso, porque ocurre lo mismo con sus dioses. Las otras culturas no hablan; balbucean, sólo emiten sonidos incomprensibles. Son bárbaros porque de sus bocas sólo se escucha el “barbarbar” sin sentido. Su rey no escucha, no tiene “eso” que ellos sí. Es el nacimiento del euro centrismo. Lo que no tienen los otros pueblos es el estado de civilización.

Oriente es aquello de lo que ellos se alejan cada vez más, a pesar de las sospechas maravillosas que instaura Heródoto con el nacimiento de sus dioses o la importación de sus creencias. Después de Hesíodo, la organización mítica será interpretada como una lucha constante contra las costumbres orientales o africanas. Zeus rapta a Europa de oriente. Los elementos que yacen en las historias míticas, en los que hay encuentro entre héroes helenos y otros pueblos,

¹⁰ Díez de Velasco, F., *Lenguajes de la religión.*, p.18

muestran la diferencia de costumbres y de identidades. Medea es seducida por Jasón, Ariadna por Teseo. Ambas traicionan a su pueblo, a su familia y a su rey. Ambas son extranjeras ingenuas seducidas por helenos. Su ingenuidad radica en que no conocen sus orígenes porque desconocen sus mitos, no hay unificación mítica, no hay consenso. Incluso Jasón es tan descarado que se da el lujo de contar la historia de Ariadna, la prima, para seducir a Medea, quien no sabe el final de la historia, no sabe el abandono y la suerte de su prima: es el precio de ser extranjera, es la ingenuidad bárbara.¹¹

En la civilización los mitos se comunican, se autorefieren y se acomodan; son ejemplares en la medida en que establecen lazos entre el actuar divino o semidivino, con el escucha común y corriente.

Incluso en los mitos se representa el Ágora, lugar de consejo, reunión de hombres o de dioses, en fin, de hombres divinos y omnipresentes dioses. Hay reunión a cielo abierto (ágora) cuando se plantea la última batalla contra Cronos, cuando se reparte el universo, se fijan leyes o castigos, en el momento crucial en el que los dioses tienen que tomar partido o escuchar el mandato de Zeus. Son reuniones divinas en las que participan los olímpicos, los mejores seres. El ordenamiento de los pueblos helenos no es diferente.

En el Ágora se discuten los problemas y decisiones de los habitantes, de las relaciones entre los habitantes y otros pueblos y los que hablan son los *aristos*, los mejores. Su palabra es alada porque viaja a los oídos de los demás que escuchan, porque está sostenida bajo la protección del cetro, que otorga el turno y el honor. Cuando no se está en el pueblo, la asamblea se lleva a cabo al aire libre, en el campamento de batalla y aún ahí, el signo de los aqueos es el acuerdo en la asamblea. Si en la palabra se expresa la justicia, el orden, es en el ágora donde se establece la justicia, donde se decide, donde se expresa y se escucha, porque,

¹¹ Cfr.: Apolonio de Rodas: *Argonáuticas* III 997-1005 y 1096-1101

herederos de los olímpicos, los helenos, semejantes a los dioses, actúan bajo el signo del orden, del ordenamiento de Zeus.

A diferencia de oriente, en el ágora el que habla es respetado, aunque lo que diga sea contra una personalidad sobresaliente. Esto puede ser interpretado como un acto de igualdad y como un signo de civilización. La poesía épica está inmersa en las asambleas. En todos los casos, salvo en uno, son los jefes, los reyes, los que hablan, los que ordenan en el sentido del mandamiento y en el del ordenamiento. La capacidad del *Logos* es ordenadora y, por lo mismo, permite clarificar las situaciones que se discuten. Clarificar, metáfora luminosa del conocer, del saber; el civilizado sabe, ordena, pues tiene la capacidad de ver varios ángulos del problema gracias a la intervención de los mejores. En la *Odisea*, Odiseo y sus acompañantes son superiores a los cíclopes por el hecho de ser poliméchanos, Odiseo mismo tiene un epíteto: *Polytropos*, fecundo en ardidés, de muchos trucos, que lo diferencia de los bárbaros que carecen de ellos. Los bárbaros carecen de asamblea, de Ágora, y ese es un signo de su incivilización, de su falta de *Themis*, que es el don de los dioses para llevar una vida civilizada, una vida con orden social y mediante la que se presenta la voluntad de los dioses.

La asamblea (ágora), era desconocida entre los cíclopes éste era el segundo dato aducido por Odiseo como signo del estado totalmente incivilizado de aquéllos (la ausencia de *Themis* era el tercero) Una asamblea no es una simple institución. Como condición previa requiere una comunidad fija, estable, constituida por varias casas solariegas y grupos de familias; en otras palabras, la imposición de alguna superestructura territorial sobre el parentesco.¹²

¹² Finley, M. I., *El mundo de Odiseo.*, p.86

¿Qué significa esto? En primer lugar, que el ordenamiento social de los pueblos helenos tenía una constitución muy diferente a las demás culturas. Diversas casas, varias familias habían cambiado su convivencia próxima a un estado de comunidad en el que, en cierta medida, se renunciaba a la autonomía completa; pero más importante es el hecho de que en esta estructura regida por la asamblea, los problemas generales se discutían en consenso por los jefes de cada familia. No es posible imaginar la existencia posterior y el auge de la cultura griega, sin la existencia de esta asamblea en la que los asuntos generales eran tratados, discutidos y sujetos a solución. En esto radica la diferencia de la civilización con respecto a los pueblos bárbaros. Era posible ser poliméchanos pues la acción era ejecutada según consenso. Gracias a esta organización es que surgirá una nueva forma social llamada *Polis* y gracias a los debates que se dan en el *ágora*, es posible visualizar el posterior cuestionamiento a los discursos míticos y sus implicaciones; es decir, es posible augurar el nacimiento de otras formas de pensamiento, entre las que destaca la aparición de ese pensamiento llamado Filosofía.

Sin embargo, la igualdad entre helenos se daba según los estratos sociales, el genos del que descendían. Sólo los mejores podían expresarse en el *ágora*. “Los mejores”, debe entenderse como aquellos cuyo linaje los respaldaba. Esto era algo que se resalta en los mitos y poemas épicos, basta recordar a Tersites en la *Iliada*, cuando alza la voz, en el canto II, y es callado por Odiseo:

El único que con desmedidas palabras graznaba aún era Tersites, que en sus mientes sabía muchas y desordenadas palabras para disputar con los reyes locamente, pero no con orden, sino en lo que le parecía que a ojos de los argivos ridículo iba a ser.¹³

Tersites es un hombre del vulgo, sin derecho para hablar en el *ágora*, dada su posición inferior en cuanto a linaje; pero lo más importante es el hecho de que

¹³ Homero, *Iliada* II 212-216

interrumpe el discurso de Odiseo, quien lo calla a punta de bastonazos. En el verso 212 está, sin embargo, la clave "...disputar con los reyes locamente, pero no con orden..." El discurso adquiere una importancia maravillosa en comparación con otras acciones, siempre y cuando obedezca a un orden. Lo civilizado es orden, y su discurso exige un orden. Posteriormente, la Grecia clásica se encargará de indicarnos el correcto orden en el que se expresa el *Logos*. La lógica y la Retórica serán dos disciplinas en las que *el discurso es la Materia del Logos*, dado que el Ser se expresa en y por el *Logos*. Es el origen atestiguado de la importancia del *Logos*, que es discurso y es orden.

La descripción que hace Homero de este hombre es otra forma de indicar lo contrario a lo deseable. Patizambo y cojo de un pie, sería poco creíble que pudiera, siquiera, estar en una guerra; feo y jorobado, con una pelusa necia en la cabeza, este hombre la única oportunidad que tenía de acceder a una mujer, era como botín de guerra. La imagen no es gratuita. Homero, como cualquier aedo, no cantaba la gloria de los muchos, cantaba a la aristocracia; el pueblo, en la historia de Homero, sería un simple invitado, parte de la escenografía; sin embargo, resulta importante lo que dice Tersites, que expresa una parte del sentir del pueblo:

Atrida ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces?
Llenas están tus tiendas de Bronce y muchas mujeres
hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos
te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos

Y más adelante:

No está bien que quien es el jefe, arruine a los hijos de

los aqueos...¹⁴

Esto cantado ante el público común y corriente no deja de ser provocador. En la voz de Tersites, el feo para servicio y diferencia de la aristocracia, expresa una realidad que sorprende por varias razones, pero sobre todo porque denuncia el abuso del que el pueblo es sujeto ante la repartición de botín; expresa un deseo de igualdad ante el *ágora* y ante los dioses; pero también porque evidencia que no cualquiera puede acceder al *logos* y menos sin derecho, dado que la justicia, que es muy diferente al sentido que le damos en la actualidad, sólo está de lado de aquellos que son los mejores. Por eso no sorprende la respuesta que da Odiseo: “Tersites, ¡parlanchín sin juicio! Aún siendo sonoro orador, modérate y no pretendas disputar tú solo con los reyes.”¹⁵ Algo estaba pasando en el siglo X ó IX a.C. que se ve reflejado en los discursos organizados por los aedos y escuchados por el pueblo y la aristocracia. Algo que se conglomeraba para efectuar, como ya dijimos, un cambio muy significativo en la organización y la interpretación de la *Physis*.

Pero ¿deberíamos creer que la gente escuchaba las historias míticas sólo como cuentos, como historias de viejas, como dirá Platón, y tenía una visión del mundo que era tan plana que sólo se reflejaba en un cuento para niños? Si creemos esto, entonces los arcaicos somos nosotros.

A principios del siglo XX, los antropólogos volvieron su mirada a ese pensamiento que había estado abandonado por muchos siglos y que, con alguna excepción en el siglo XIX, se había tocado poco. Desde Boaz hasta Levi-Strauss se había llegado a la conclusión de que para acceder al pensamiento mítico de los pueblos con una civilización no occidental (que algunos de ellos llamaban “salvaje”

¹⁴ *Ibidem.*, 225-234

¹⁵ *Ibidem.*, 246-247

y que Levi-Strauss discute en su obra *El pensamiento salvaje*), no bastaba con acceder desde occidente, sino involucrarse en el pensamiento mismo, algo que a partir de Gadamer se llama dialogar hermenéutico y que implica una comunicación no unidireccional. En fin, en su obra llamada *Mitológicas*¹⁶, Claude Levi-Strauss accede a estructuras del pensamiento simbólico de pueblos catalogados por occidente como primitivos, en las que, más allá de ser un mero cuento de aventuras y castigos, se plasma, no en forma literal, sino simbólica, la estructura del universo que responde a las necesidades y construcciones culturales y que implican una lógica acorde a un pueblo con construcciones muy complejas.

¿Qué implica esto? Que si bien el pensamiento no ilustrado occidental no sigue las formas de construcción de la lógica occidental, es decir, que a pesar de que no son racionales y lógicas en el sentido griego clásico, siguen un sentido perfectamente estructurado. Podemos rastrear en los mitos formas de pensamiento complejas que, a pesar de que no son racionales y lógicas en el sentido clásico griego, siguen un sentido, dan cuenta de hechos más complejos de los que aparecen a la simple vista del hombre occidental, y que eran manejados, si no por todos, por un grupo de hombres a partir de los cuales se expresaba un tipo de conocimiento que era compartido en formas simbólicas y que se continuaba, enriquecía y acomodaba en un proceso que E. R. Dodds, llama “el conglomerado heredado”¹⁷ y este conglomerado heredado, conocimiento que implica la acumulación de muchos siglos y eventos, por lo tanto saberes, evidencia el hecho de que el surgimiento de un pensamiento posterior llamado filosofía, no fue un acto espontáneo y milagroso; pero sí un acto único dada la tradición heredada, los eventos históricos y la organización social que permitió el cuestionamiento y surgimiento de las nuevas formas simbólicas del pensamiento.

El surgimiento de la filosofía evidencia una primera conclusión: que los cambios de mundo implican cambios de paradigmas, en los que se hereda una tradición que se replantea pero no se olvida. La verdad está sujeta a un modelo

¹⁶Levi-Strauss, C., *Mitológicas I Lo crudo y lo cocido*.

¹⁷ Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional* p. 171

interpretativo y esta nueva interpretación marca una nueva tradición con sus propios relatos y, por ende, sus formas simbólicas. La verdad es un discurso continuado que dialoga con los discursos anteriores, ya sea para apoyarse o para cuestionarlos, generando otra visión del mundo.

La cultura que aparece ante nuestros ojos, en cualquier momento histórico, suma los conocimientos que le preceden, no los borra y no los toma por completo. En un complejo plexo de posibilidades, las ideas y creencias anteriores existen, conviven con las nuevas, llegadas de lejos o mezcladas con otras ideas, que originalmente estaban separadas; forman una amalgama y, por lo tanto, aparecen diferentes.

El mundo griego de la época homérica y hesíodica, que se separa por no más de un siglo, es un mundo de constantes cambios al que se le suma el precedente de un ordenamiento, que podría llamarse intelectual, de los mitos y las creencias de una forma de vida que se quedaba atrás.

En el conglomerado heredado, un grupo de creencias rara vez borra completamente el anterior:

...o el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo - a veces como un elemento inconfesado y semi -inconsciente- o bien, los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo.¹⁸

Pero lo sobresaliente de este hecho es que lo anterior, cuando se asimila dentro de un nuevo sistema, cambia su significado original adquiriendo el peso de nuevas interpretaciones. Es decir, el simbolismo de las creencias anteriores es sujeto de

¹⁸ Ibidem.

un replanteamiento sobre el contenido de lo expresado. Aunque el relato mítico tiene sus propias formas lógicas de construcción, es el cuestionamiento a estas formas o la interpretación de su contenido lo que dará un giro profundo a la manera de entender lo expresado.

El discurso mítico enuncia un acontecimiento que tuvo lugar *in illo tempore* y constituye, por este hecho un precedente ejemplar para todas las acciones y situaciones que, más tarde, repetirán ese acontecimiento.”¹⁹ Pero, ¿qué sucede cuando lo que se expresa ya no tiene el mismo significado que tenía generaciones atrás?

Las relaciones simbólicas implican una conexión de muchos relatos con otro relato. La esencia del símbolo consiste en poder expresar simultáneamente los varios aspectos de la idea que expresa en correspondencia con el todo, de tal forma que mediante el símbolo se derrumban los límites entre la entidad que es el hombre, para integrarlo en unidades más amplias como son sociedad, cultura y universo; mediante la unión de los diversos planos de la realidad (histórica y mítica) ordenados dentro de un sistema. Es decir, el símbolo permite que los elementos encuentren una relación de correspondencia que liga entre sí todos los órdenes de la realidad y que se extiende desde lo natural hasta lo sobrenatural.

Gracias a esta correspondencia, la naturaleza entera no es más que un símbolo que “...no recibe su verdadera significación más que cuando se la mira como soporte para elevarnos al conocimiento de verdades sobrenaturales o metafísicas”²⁰ Pero, cada vez que cambia una sociedad, se implica que con ella cambia su forma de asignar valores a la realidad y, por ende, de generar explicaciones. La cultura accede al orden simbólico de las cosas en la medida en que genera explicaciones que servirán para trazar los lineamientos de verdades, dentro de su marco histórico específico.

¹⁹ Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones* p. 385

²⁰ Cirlot, J. E., *Diccionario de los símbolos* p.30

El paso de una cultura de explicación mítica a una cultura que adquiere otras formas de interpretar la realidad, en las que la revelación no es únicamente el centro desde el que se instaura la verdad, no es tajante, ubicable concretamente; pero tiene un signo claro: la definitividad de los discursos que emite. Esto es, el cambio de un relato oral a un relato escrito. Es en la forma inmóvil del mito, en la forma escrita, en la que la interpretación se dio con mayor eficacia, no porque la *mnemotecnia* dejara de ser una forma válida o usada, sino porque en la forma escrita no hay cambios, siempre es igual, aún a través de los años. Por ello la interpretación buscó una explicación a todo ese conjunto de verdades que se habían heredado y que de repente ya no correspondían con los momentos históricos del pueblo post-homérico. Los héroes seguían siendo el punto de referencia de los hombres, el modelo de conducta y de fama. Los dioses seguían siendo seres divinos y se recurría a ellos para explicar situaciones sociales, biológicas, religiosas o culturales; pero, poco a poco, la cercanía que alguna vez se tuvo entre lo divino y lo humano, dejaba de existir. La alegoría, entonces, se convirtió en un elemento que interpretaba y daba continuidad a un orden que se alejaba de los avatares de la existencia histórica del individuo.

Alegoría. Aquello en lo que se explica o habla figuradamente. Construcción discursiva en la que se encadenan varias metáforas para transmitir un significado oculto.

Si el mito descubría el momento inicial de los hechos, desvelaba aquello oculto a los hombres por el velo del misterio, la alegoría encontraba la explicación fundada en correspondencias, escondida entre las palabras y las posibles intenciones. La verdad estaba ahí, en los discursos míticos, pero no de forma literal, sino dada a partir de interpretaciones de lo enunciado y de lo escondido en lo enunciado. Ya sea en referencia a entidades divinas que velaban el verdadero significado de los hechos, como es el caso de Orfeo y sus seguidores llamados “órficos”, o como datos a los que algún hombre accedía e interpretaba de acuerdo con su bagaje intelectual y religioso con el cual, sin importar que sus referencias fueran

posteriores, encontraba nuevas significaciones a palabras dichas en contextos diferentes, de las cuales extraía una realidad diferente.²¹ La alegoría comenzó a invadir textos no precisamente religiosos ya entrado el sigloVI a.C. De ellos, el primero y más famoso es Teágenes de Regio, quien comenzó por dar una nueva significación a la *Ilíada*, específicamente al pasaje de la “guerra de los dioses.”²²

Tal vez antes que él la tradición se había concretado y lamentablemente no hay fuentes escritas ni noticias; pero es importante notar que una nueva forma de ver los relatos míticos y acceder a ellos se estaba gestando y las nuevas interpretaciones determinaban cada vez más evidentemente la construcción de una nueva cultura, la cultura de los discursos y la verdad emitida en ellos, la Grecia clásica.

²¹ Dadas una serie de excavaciones en la provincia de Derveni, cercana a Salónica, se halló en 1962 un papiro que lleva el nombre de la localidad. En él el autor muestra un ejemplo claro de lo que es la práctica de la alegoría en el siglo V a.C. en Grecia. El texto se compone básicamente de dos partes: una que habla sobre un pasaje de Heráclito de Éfeso, de rituales y de las Erinis, y otra parte en la que se comenta un viejo poema teogónico atribuido a Orfeo y que es posible datar en torno al siglo VI a.C. En él, la intención del autor es explicar el verdadero sentido que tienen las palabras de Orfeo, quien le habría dado a sus palabras un sentido oculto que no aparece textualmente en el poema. Para ello utiliza argumentos filosóficos de autores como Heráclito, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, entre otros. Con ello ejemplifico una práctica que en el capítulo siguiente abordaré y que concierne al hecho de que, partiendo de un texto, en este caso religioso, la interpretación enriquecida con elementos nuevos, como son los filosóficos, genera discursos que bien pueden estar al servicio de grupos culturales predominantes dentro de una sociedad, pero que el autor le propone un corte de tipo filosófico o pseudo filosófico, con el cual lo dicho adquiere nuevas significaciones y, por lo tanto, el texto original queda sujeto no ya a lo que dice textualmente, sino a lo que el autor, la conveniencia histórica y el replanteamiento del texto pudieran generar. La mayor importancia que veo en esta práctica es el intento de racionalizar el discurso mítico a partir de elementos que han cuestionado la valía del mismo. Esto genera una duda a la que accederé más adelante, no es sólo el hecho de que pudiera ser que la filosofía es una forma secularizada del mito, sino que ¿sería posible que la secularización filosófica del mito no fuera más que una alegoría?

Cfr. Bernabé, A., *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos* p. 341 y ss.

²² Cfr. Gómez de Liaño, I., *El círculo de la sabiduría* p. 697

Instaurada en el discurso mítico, la verdad permanece estable. Es, al fin y al cabo, un reflejo divino que ha sido compartido a los hombres por revelación. En él se instaura el principio de las cosas y conviven, como en el banquete de Cadmo y Harmonía, los celestes y los hombres. Su verdad revela una cercanía muy grande, una complicidad en el estructuramiento de las cosas, porque en sí mismo el discurso revela un orden que se repite de lo divino a lo humano o de lo humano a lo divino, pues "lo que es arriba, es abajo".

Su sentido se amplía en la medida en que comparte temas, historias que configuran una expansión que abarca todo, porque todo está incluido en él. Su discurso dialoga en y desde el arte con la naturaleza porque pareciera que sin él, la naturaleza no sería. La naturaleza es el símbolo que se cierra a otro símbolo cada vez que se enuncia un discurso. Todo tiene relación, todo en él enuncia lo mismo: la verdad.

El discurso mítico es diferente de cualquier otro discurso porque en él no radica lo verosímil, radica la verdad. En él se condensan los antagonismos entre un mundo lejano y uno presente, uno animal y otro racional, es un discurso dialéctico entre las fuerzas opuestas que consolidan un continuo movimiento: el movimiento humano.

El discurso mítico es en sí mismo una diferencia que va de lo oral a lo escrito, de lo gestual a lo simbólico, de lo dicho a lo interpretado. Es una diacronía entre secuencia dramática y símbolo, pero también es la integración de los antagonismos y por ello se constituye en discurso último que se expande semánticamente en parábola, en cuento, en fábula y finalmente, en cualquier relato literario.²³

Pero la interpretación cuestiona el hecho mismo de la verdad enunciada en los mitos. Ya sea desplegada en alegoría o como un acto de incredulidad, el sentido

²³ Durand, G., *Mitocrítica y mitoanálisis*. p.30

del mito se amplía tanto que su límite se pierde. La verdad del discurso mítico llega a su fin. No porque desaparezca, sino porque los cambios han traído un mundo al que ya no soporta. Los dioses ven morir a los últimos héroes después de la guerra de Troya y se retiran al Olimpo. El deseo de Zeus de aligerar el peso de la tierra se ve cumplido aún a costa de la lejanía, del alejamiento entre los dioses y los hombres que, siglos más tarde, los condenará al olvido. Fuera del templo, el hombre se encuentra solo ante la naturaleza, ante sí mismo: ha condenado a los dioses a permanecer reclusos en el templo o en la estatua. Cree en ellos con todas sus fuerzas, pero los sabe lejanos. Sus hijos seguirán los modelos heroicos y divinos, pero pronto cuestionarán las actitudes, los discursos, y entonces esa verdad o permanecerá callada en los misterios o será refutada con toda la fuerza de un nuevo discurso que se sostiene en el único atributo divino que les queda y que los iguala a los dioses: la razón.

BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO II

- Apolonio de Rodas., *Argonáuticas* Ed. Gredos col. "Biblioteca Básica Gredos"
No. 38 1ª. Edición España 2000 254pp

- Bernabé A., *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos* Ed. Alianza 1ª.
Edición España 2002 138pp

- Calasso R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía* Ed. Anagrama 2ª. Edición
España 1999 372pp
La locura que viene de las Ninfas y otros ensayos Ed. Sexto Piso
1ª. Edición México 2004 108pp

- Cicerón Marco Tulio., *Sobre la naturaleza de los dioses.* Ed. Gredos, Col.
"Biblioteca Básica Gredos" No.49 1ª. Edición España 2000
350 pp

- Cirlott J. E., *Diccionario de los símbolos* Ed. Labor S. A. 1a. Edición España
1978 474pp

- Chadwick J., *El mundo micénico.* Ed. Alianza 4ª. edición España 1993 254pp

- Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* Ed. Taurus 1ª. Edic.
España 1981 160 pp

- Diez de Velasco F., *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua* Ed. Trotta
1ª. Edición España 1998 188pp

- Dodds E. R., *Lo griego y lo irracional* Ed Alianza 1ª. Edición España 1999
292 pp

- Durand G., *De la mitocrítica al mitoanálisis* Ed. Antropos / Uam Iztapalapa
1ª. Edición México 1998 478 pp
Las estructuras antropológicas de lo imaginario Ed. Fondo de
Cultura Económica 1ª. Edición México 2004 484 pp
- Eliade M., *Tratado de historia de las religiones* ED. ERA 4ª. Edición México
1981 pp 651
- Finley M. I. , *El mundo de Odiseo* Ed. Fondo de Cultura Económica col.
“Breviarios” No. 158 1ª. Edición México 1966 pp172
- Gómez de Liaño., *El círculo de la sabiduría* Ed. Siruela 1ª. Edición España
1998 726 pp
- Herodoto, *Historias 3 tomos* Ed. UNAM Col. “Bibliotheca scriptorum Graecorum
Et romanorum mexicana” 2a. Edición México 1984
Pp 956
- Hesíodo., *Teogonía, trabajos y días* Ed. Bruguera 2ª. Edición España 1982
Pp200
Obras y Fragmentos Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos”
1ª. Edición España 2000 328pp
- Homero., *Ilíada* Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” no. 1 1ª. Edición
España 2000 pp516
Odisea Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” No.2 1ª. Edición
España 2000 pp 600
- Juvenal, Décimo Junio., *Sátiras* Ed. UNAM Col. “Biblioteca Scriptorum et
Romanorum Mexicana” 1a. Edición México 1974 126 pp
- Kerényi K., *La religión antigua* ED. Herder 1ª. Edición España 1999 252 pp
Dionisos Ed. Herder 1ª. Edición España 1999 300 pp

- Levi-Strauss C., *Mitológicas Tomo I, Lo crudo y lo cocido* Ed. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición México 1968 396 pp
El pensamiento salvaje Ed. Fondo de Cultura Económica
Col. "Breviarios" No. 173 1ª. Edición México 1968 200 pp
- OTTO W. F., *Las Musas, el origen divino del cuento y del mito*. Ed. EUDEBA
1ª. Edición Argentina 1981 pp 75
- Platón., *Diálogos Tomo I* Ed Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" No. 24
1ª. Edición España 2000 pp 454
- Ramírez T. R., *Épica Helena post homérica* Ed. JUS 1ª. Edición México 1966
Pp 480
- Vernant J. P. *Érase una vez...el universo de los Dioses*. Ed. Gedisa 1ª. Edición España 2000 pp 88

CAPITULO III

POLIS Y FILOSOFIA

La razón aflora entre los pueblos helenos de una forma gradual y novedosa. El nuevo *logos* no nace abruptamente, sino despacio, acumulando conocimientos de todo el orbe y dando respuesta a viejos problemas, pero con una nueva forma de ver el mundo. Los bardos y aedos siguen viajando por el continente y viendo cómo las guerras se propagan y los nuevos pueblos se asientan. Continúan cantando la memoria de aquellos que forman parte del grandioso pasado, pero ahora son nuevos pobladores, formados por multitud de elementos importados y novedosos, aquellos a los que sus cantos se tienen que adaptar. La gente sigue escuchando sus cantos divinos, pero ahora discuten los problemas de las nuevas colonias, sus problemas vecinales y toman decisiones en forma consensuada que ya no están bajo la mirada total del Anax. Un nuevo gobierno aparece, en él todos participan, con la condición de ser ciudadanos.

Entre los siglos VIII y VII a. C. se gesta en la Hélade el nacimiento de la *polis*, sobre todo en las islas y costas jónicas en las que el contacto con los pueblos continentales de África, Asia y Europa es obligatorio, dadas las circunstancias geográficas y comerciales que los unen a estos puntos.

Sin embargo, para entender el nacimiento de la *polis* griega y el pensamiento que en ella se gesta, es necesario tener en cuenta los siguientes acontecimientos:

a) Una transformación económica que fue producida por el comercio y la colonización.

b) Una transformación social y política dada una crisis de la monarquía provocada por los aristócratas y la participación, cada vez más constante, del pueblo en la toma de decisiones.

c) La aparición de una nueva forma militar: la táctica hoplítica en el combate.¹

Sin estos elementos, el nacimiento de la *polis* griega se hubiera dado en otras circunstancias y con una temporalidad distinta. Procuraré explicarlas brevemente.

A) Durante el período micénico, la base de la economía era, principalmente, la agricultura. La navegación y, por lo tanto, el comercio marítimo había quedado en manos de los fenicios, a raíz de la desaparición de la cultura micénica, que puede haber perdido la mayoría de sus navíos tras la explosión del volcán de Tera, lo que daría como resultado que en los siglos posteriores a este evento, entre el siglo XIV a. C. y el siglo XIII, todos los pueblos costeros hubieran sido arrasados y su posterior reconstrucción fuera muy lenta.² El comercio marítimo por parte de los pueblos griegos se puede ubicar hasta el siglo IX en calidad de competencia para los fenicios, por lo que el desarrollo de puertos tuvo un proceso muy lento, pero ya consolidado, poco a poco una serie de lugares permiten un constante intercambio de población y mercancía.

Entre el siglo VIII y VII a.C., la colonización y fundación de ciudades a lo largo de las costas mediterráneas e itálicas es sorprendente. Entre otras, se fundan: Calcis, Almina, Pitecusa, Cumas, Naxos, Siracusa. La costa más importante en el mar jonio es Mileto, en la que el contacto con los tres continentes es evidente, dada su organización social y, por ende, el vasto conglomerado heredado que la consolida.

¹ Para la división temática, he seguido básicamente el prólogo de la *Teogonía y Trabajos y días* de Hesíodo realizado por Pérez Jiménez Aurelio para editorial Bruguera pp. 23-38; sin embargo, aquellos lugares en donde se ha insertado información complementaria, aparecen citados a pie de página con su referencia.

² Chadwick, J., *El mundo micénico*. Ed Alianza España 1977 p.28 y ss.

Estrechamente ligada a la colonización, es la gran pugna que se da entre los pueblos de la Hélade, con grandes guerras intestinas que generan una efervescencia social y económica que agiliza la forma de concebir el mundo.

Un hecho importante es que la mayoría de los pueblos colonizados toman como punto religioso clave a Delfos, lo que influirá sobremanera en la constitución política interna y externa de las ciudades griegas, salvo una ciudad, y por eso la importancia en el desarrollo del pensamiento posterior: Mileto.

Alejado del continente, Mileto es un puerto en el que las tradiciones se mezclan y se replantean, las guerras suceden relativamente lejos y su florecimiento comercial se ve favorecido a partir de la nueva afluencia del comercio y la artesanía. Sus habitantes adquieren riqueza, lo que implica un cambio en la forma de vida y, por lo tanto, de pensamiento al interior de la *polis*.

Si bien es cierto que la nueva riqueza no es bienvenida por las clases agrícolas dominantes, poco a poco ocupa un lugar importante en la toma de decisiones.³

B) Durante la época micénica, el poder estaba instaurado bajo la personalidad del Anax. De acuerdo con Vernant⁴, contrariamente a lo que se ha historiado, sobre todo a partir de Frazer y su *Rama dorada*, el Anax no tenía un poder semidivino, pero sí ejercía un poder político y religioso sobre el pueblo; de él dependían los jefes de las comarcas llamados *Basileis*, cuya posición política era la de un tipo de funcionarios inferiores al Anax.

Cuando a raíz de las invasiones dorias las antiguas sociedades tribales cobran fuerza, son estos personajes, los *Basileis*, quienes toman el poder sobre los habitantes de las comarcas y dirigen las migraciones a través del

³ Cfr. El prólogo de *Teogonía y Trabajos y días* de Hesíodo a cargo de Aurelio Pérez Jiménez, que resume muy bien la situación en estos siglos. Además puede verse a Vernant, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego* p.27y ss.; Chadwick, J. *Op. Cit.* p.237 y ss.

⁴ Vernant J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, Ed. Paidós p.14

Egeo, dando nacimiento a monarquías como las que son referidas en los poemas de Homero. Es en Homero mismo, como ya hemos dicho, que la voz del pueblo es referida, aunque sea de manera muy insipiente, en la voz de Tersites.

El hecho de que el pueblo comenzara a levantarse contra el poder de los *Basileis*, es un indicio de que la autoridad total no es del todo aceptada por quienes, al igual que ellos, pelean, pero reciben menos riqueza y peor trato. La participación del pueblo es cada vez más activa, sobre todo en el ámbito militar. La riqueza que se va adquiriendo con la apertura comercial marca el principio de una nueva clase de hombres ricos que ven en el noble a otro hombre igual a ellos, sin más atribuciones que las que ellos mismos se otorgan, en virtud de su ascendencia aristocrática. El cuestionamiento a este poder irá ligado a la noción de *Nomos*. El orden cósmico ya no descansaba en la idea de un dios soberano, sino en una ley inmanente en el universo, que distribuye todos los elementos en un orden igualitario, una regla de reparto (*Nomos*) equitativa y que Hesíodo refiere en *Los trabajos y los días* como un reclamo a los reyes que no se guían por *Diké*, la justicia⁵. Poco a poco, el pueblo verá la necesidad de cambiar el orden de su territorio y exigirá mayor participación.

C) Es, precisamente, en la transformación militar en donde el pueblo accede a una igualdad de condiciones para combatir, dada una nueva táctica llamada hoplítica.

Contra un combate desorganizado, individual y a pié, la nueva táctica implementa la necesidad de la participación de todo el grueso de los combatientes, con un armamento ligero, económico y una espada corta, así como un escudo grande de dos asas que no permitía proteger la espalda, pues el combate era de frente, y sí cerrar filas en la falange para romper las filas enemigas.

⁵ Hesíodo. *Trabajos y días*.:v. 261 “para que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes...” Ed Gredos p 77.

La táctica, por lo tanto, necesita de más hombres, requiere menos habilidad individual y el equipo requerido es de un costo muy bajo, lo que permite que toda la población entre en combate si es necesario. Esto implica que en la guerra queda desplazada la exclusividad aristocrática y, al menos en el ámbito del combate, todos sean iguales. Si esto es así, la igualdad en la toma de decisiones no está muy lejos.

Dadas las circunstancias anteriores, el nacimiento de la polis griega es una innovación que implica la nueva organización política y cultural en la que todos los ciudadanos pueden expresarse en el centro de reunión pública por excelencia: el *Ágora*.

Como un nuevo espacio social, el ágora permite a los ciudadanos discutir las conveniencias de las decisiones a tomar, es también ahí donde se cuestionarán las creencias y se dará libre promoción a las palabras

...que se convierte, en su empleo profano, en tanto que libre debate, en discusión, argumentación contradictoria en el arma política por excelencia, en el instrumento de supremacía en el Estado; carácter de plena publicidad dada tanto a las manifestaciones de la vida social, como a las producciones del espíritu, en lo sucesivo, expuestas bajo las formas de escritos, a las miradas de todos los ciudadanos, tanto si se trata de leyes y decretos, sometidos a la crítica y la controversia, como si se trata de obras individuales.⁶

⁶ Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego* ., p.12

El nacimiento de la *polis* y la discusión en el *ágora* son dos elementos que determinan una forma de ver el mundo: es un mundo en el que la religión, la economía y la práctica política están ligadas a la integración y la interpretación del ser social, no están disociados y, como partes de un todo, serán establecidos en unidad con la *Physis*, lo que generará un profundo cambio intelectual.

El cambio intelectual se dará gracias a que la noción de ordenamiento y unidad deberán responder a la cuestión de principio, es decir, a aquello que sostiene los discursos que se enuncian en cada una de las disposiciones sociales, así como la relación entre la *Physis* y el estado.

Cuando Hesíodo elabora la *Teogonía*, hay implícito, en la construcción del poema, un deseo de organizar un vasto conjunto de relatos bajo una sola perspectiva ordenadora, que responde a una forma de racionalidad, evidentemente no la racionalidad lógica de la Grecia clásica, pero sí a una forma mítica que comprende la unidad del mundo. La explicación hesiódica parte de un *genos*, de un origen que determina el curso de los hechos, de los seres y que tiene la necesidad de un orden.

Junto con el origen divino de las cosas, se establece un requerimiento de justicia. Es la justicia la que determinará, en última instancia, el orden, en una justa repartición de las cosas. Esta idea de repartición se llama *nomos*. Por el *nomos*, la distribución establece un orden jerárquico y social que es compartido por los dioses y los hombres. En su poder, Zeus gobierna el mundo con la ayuda de la justicia, Diké, y es el Anax en la tierra quien gobierna a los hombres con la justicia de la repartición y del *genos* de los individuos. La aristocracia partía de una idea de un *genos* especial y de un *nomos* que correspondía con el acontecer de un hombre en la tierra.

Sin embargo, la práctica de distribución, de repartición, de acuerdo con una emulación divina, comienza a ser cuestionada. Hay algo en los relatos míticos

(que hasta este momento han servido de ejemplo, de modelo a seguir tanto en la relación de los hombres con los hombres, como en la relación religiosa del hombre con los dioses) que comienza a chocar con el nuevo desarrollo de la discusión: la verdad.

El desarrollo del *ágora* ha permitido el análisis de las proposiciones enunciadas por los hombres, lo que ha acarreado, por un lado, que los discursos se sometieran a un examen en el que los argumentos tengan coherencia con la conclusión, es decir, el *ágora* propicia el desarrollo de la retórica; y por otro lado, que sea la discusión y el acuerdo lo que genere un dictamen, lo que implicaría el desarrollo de un pensamiento jurídico.

Si vemos a los primeros sabios (cuyo número varía según el autor y la tradición), su quehacer radica en generar bienes comunes a la *polis*, ya sea la instauración de calendarios, la construcción de estructuras, obras de ingeniería o de temas relacionados con la agrimensura o la física; pero es de notar su papel jurídico, la instauración de leyes que permitían la relación armónica entre los ciudadanos y entre las polis.⁷

El tipo de discusión llevada a cabo en el *ágora* no es ajena a la tradición mítica -en la época de Homero todas estas formas ya se manejaban como *exempla* y podían ser familiares para los que conocían el desarrollo mítico heleno (que como ya dijimos en el capítulo I, el conocimiento de los mitos y de la tradición implicaba el *status* de civilización), que era la gran mayoría, si no toda la población- baste recordar a Aquiles, cuando en la asamblea propone ceder el segundo premio a Eumelos⁸ o a Jasón cuando convoca a asamblea y cierra su discurso diciendo “la empresa es común y los consejos son comunes”⁹; así como en las asambleas de guerra, en la *polis* la palabra es un gran bien, pues de ella se deriva la igualdad

⁷ Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* p.87 y ss.

⁸ Homero, *Iliada* XXIII, 539 y ss.

⁹ Apolonio de Rodas: *Argonáuticas* III, 173.

entre los guerreros y entre los ciudadanos. Es un bien porque en el acuerdo se instaura la justicia.

Si es la justicia un bien de la *polis* que se emite en la palabra, el diálogo y la discusión, de la justicia se direccionan al conocimiento de la verdad. La verdad, entonces, deja de ser exclusivamente divina y se seculariza como un resultado de la razón, que es el mayor de los dones que tiene el hombre.

Si los mitos eran un discurso con carga de verdad, la nueva palabra, *Logos*, será la portadora de la razón y la verdad porque surge como resultado de la adecuación entre las cosas y lo que se piensa de ellas, no ya como una revelación, sino como un ejercicio de análisis sobre las cosas, que les concede un orden, un lugar que no es ni más ni menos que lo que la cosa es.

... el verbo de los guerreros pertenece también a un tipo secularizado. Se inscribe en el tiempo de los hombres. No es una palabra mágico-religiosa que coincida con la acción que instituye en un mundo de fuerzas y potencias: por el contrario, es una palabra que precede a la acción humana, que es su complemento indispensable.¹⁰

La importancia que va tomando esta nueva palabra, así como sus implicaciones jurídico-políticas, genera un distanciamiento, que no una anulación, de las instituciones religiosas.

El discurso religioso y mítico no siempre sobrevive al debate. Es la palabra surgida de este diálogo, es decir, de la oposición de dos o más posturas distintas, la que va ganando terreno. Es también la implicación de la igualdad entre los ciudadanos y de su participación en las discusiones, aquello que va a cambiar radicalmente la concepción del mundo heleno.

¹⁰ Detienne, M., *Op. Cit.*, p. 98-99

Como estructura social, la *polis* surge en Jonia en algún momento del siglo VIII. Entre el siglo VIII y el siglo VII hay un gran periodo de colonización que conforma la Hélade. Esto implicaría que las discusiones dentro del ágora deberían realizarse a finales del siglo VIII y entrarían ya en forma, como una parte importante del conocimiento y la discusión, a principios del siglo VI. Sin embargo, es también de notar que para el siglo VII, Delfos cobrará importancia como centro religioso y tendrá un papel destacado en la política interna y externa de las ciudades griegas¹¹ establecidas en la parte continental asiática y europea (figura 2), lo que implicará un contacto más estrecho con las islas ¿Qué implicaciones tendrá este hecho?

Dado que el desarrollo de la palabra ha adquirido gran importancia y que es portadora de la verdad y la justicia, el progreso en la parte continental será prominentemente retórico y esto dará punto de partida para que surja una institución llamada sofística.

La sofística surgirá, tiempo después, como una institución encargada de la enseñanza de una nueva sociedad urbana que apuntaba al ideal de ciudadano libre y culto, capaz de establecer el orden a partir de la palabra; sin embargo, esta incipiente sociedad no tenía un sistema consciente de la educación para llegar al fin deseado.

Los sofistas llegarán como los educadores del gran ideal ciudadano, que a partir del siglo V a.C. establecerá la *areté* del hombre como un bien al servicio de la comunidad. Para ello, el sofista parte de las necesidades de la vida del estado, por lo que su sistema educativo será íntegramente político pedagógico.¹²

La aparición de grandes individualidades espirituales
y el conflicto de la aguda conciencia personal no

¹¹ Pérez Jiménez A. *Hesíodo Teogonía y Trabajos y días*, prólogo pp. 27

¹² Cfr. Jaeger W., *Paideia* p 263-264

hubiera acaso dado lugar a un movimiento tan poderoso como el de la sofística, que por primera vez se extiende a amplios círculos y da plena publicidad a la exigencia de una areté fundada en el saber¹³

De esta forma, los sofistas- o maestros de la sabiduría como los llamaban sus contemporáneos- tendrán su desarrollo a partir de la enseñanza de la facultad oratoria, que “ se sitúa en el mismo plano que la inspiración de las musas a los poetas.”¹⁴ En el nuevo estado democrático, las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron a las dotes oratorias indispensables para el hombre de estado.

La educación de los ciudadanos se fundará en el correcto uso del discurso, del *logos*, cuyo sentido se actualiza en un tipo de discurso desde y para la razón. Aunado a este nuevo modelo de pensamiento, la vida religiosa, cuyo centro está en Delfos, cobra una importancia notable como reguladora de las creencias y la religión de los pueblos que abarca la Hélade, aspectos que determinaban gran parte de la vida cotidiana de los ciudadanos.

El desarrollo de los pueblos isleños y costeros, principalmente jónicos, estará alejado de las influencias directas de un pensamiento religioso, en este caso regido por Delfos, aunque no separado por completo de la influencia mítica. En este alejamiento está la clave para que se forme el pensamiento filosófico que, según la tradición¹⁵, comenzará en Mileto.

¹³ Jaeger W., Op. Cit. P 266

¹⁴ Ibidem., p 267

¹⁵ Cabe mencionar que la tradición dice que el nacimiento de la filosofía surge en Mileto. Esta tradición se la debemos a Aristóteles y a lo que comenta en el libro A, cap. III de la *Metafísica*, otorgándole el origen del pensamiento filosófico a Tales de Mileto, lo que muy posiblemente es cierto, independientemente de que así haya sido, pues a la fecha no contamos con otra fuente más confiable sobre este hecho y lo que más adelante podría ser parte de una discusión es el hecho de si Tales fue o no un filósofo. En ello entraremos más adelante.

La forma de vida en las islas y las costas estará regida más por un desarrollo comercial y por ende económicamente próspero, que implicará preocupaciones mundanas más que religiosas.

Esto tendría como consecuencia que dos instituciones surjan paralelamente: la filosofía y la sofística, y que ambas den gran importancia a la palabra y a la verdad que se emite en ellas. Es decir, que el desarrollo de las *polis* originó que el análisis de los discursos se estableciera con el fin de propiciar una verdad que fuera aplicable tanto a la palabra como al hombre, la *Physis* y la *polis* y que, además, fuera capaz de soportar la refutación. Esto, históricamente, será posible hasta el siglo V en Atenas, bajo las personalidades de Sócrates, Protágoras y Gorgias. Sin embargo, me estoy adelantando.

Esto quiere decir que las personas que van a discutir en el ágora no van a pertenecer precisamente a una clase aristocrática por su *genos*, pero sí, a una clase pudiente que se ha enriquecido gracias al comercio y al contacto con otros pueblos, lo que ampliará sus conocimientos con respecto a las formas de ver el mundo de diversas culturas que no necesariamente conviven cotidianamente con ellos, pero sí, en cambio, tienen un contacto permanente dadas las relaciones comerciales.

Mileto es una costa Jónica, separada de la Grecia continental por el Egeo. Alejada de Atenas, bien podría ser paso obligado de los comerciantes marítimos para abastecimiento y comercio. Es muy posible que los primeros pobladores de esta costa, al establecer relaciones matrimoniales con comerciantes de culturas diferentes hayan adquirido, con el paso de las generaciones, un plexo muy grande de influencias que tenían un punto común, la formación helena. Es decir, que los hijos de estos matrimonios fueron formados al mismo tiempo por la influencia cultural venida de fuera, y por las formas y tradiciones helenas.

Si esto fue así, no sería de extrañar que, después de varias generaciones, pudieran mezclar y comparar las diversas tradiciones para formar un conglomerado ecléctico que tenía como punto más fuerte la tradición helena.

En una formación ecléctica es posible comparar las diversas tradiciones que la nutren, puesto que hay mucha información que a veces coincide sobre un mismo problema. En el caso de Mileto, el contacto con otros pueblos les permitió conocer sus concepciones míticas, sus cosmogonías y un carácter fuertemente antropomórfico en cada una de sus deidades.

De la misma forma que los hombres establecen su origen a partir de aquellos que los concibieron, es decir, sus padres y los padres de sus padres en un árbol genealógico, los dioses parten de un padre común. Este padre tenía descendencia y cada uno de sus hijos ocupaba determinado lugar o jugaba cierto papel en el desarrollo del mundo. Esto ocurría en el ordenamiento mítico de Hesíodo llamado *teogonía* y a partir de este ordenamiento, el mundo salía del caos y se conformaba en cosmos. Sin embargo, ordenamientos similares y aún más antiguos habían tenido lugar en Babilonia, en Fenicia, en Persia, en Egipto, etc., lo que podría hacer pensar que el ordenamiento propuesto por Hesíodo no es nuevo. Esta sospecha ya se había dado en la antigüedad y es quizá la denuncia más clara de este hecho la que hace Heródoto en el siglo V,¹⁶ cuando dice que todos los dioses griegos son importados de Egipto. Sin quitarle mérito a Heródoto, esta sospecha bien pudo ser anterior y probablemente se ubicó en Mileto, en donde, dada la gran influencia exterior, el conocimiento de otras cosmogonías permitió que se estableciera no ya una pregunta por el origen, por aquello de donde provenía el cosmos, sino una pregunta por aquello que había dado lugar al origen: aquello que conformaba a todas las cosas haciéndolas ellas mismas: el principio.

¹⁶ Heródoto., *Historias* libro II-50, 53

El punto más importante en el desarrollo del pensamiento filosófico fue preguntarse, no sobre el origen de aquello que la palabra enunciaba, sino por el principio que era común a todo lo que la palabra implicaba, es decir, las cosas.

El nuevo pensamiento griego estará caracterizado por un cuestionamiento, si no un rechazo, de las explicaciones que derivan de aquello maravilloso o divino que era la parte medular de los relatos míticos, a partir de una nueva concepción de la importancia de la palabra. Ya no es aquella que, revelada, dejaba ver los orígenes de un tiempo primordial, del que se sucederían las cosas y su generación; sino ahora refleja una búsqueda en la coherencia del discurso y del discurso en las cosas que emite, se apoya en la fortaleza de su construcción y la somete a prueba en el debate, en la discusión, estableciendo una intención de los conceptos que emite, con los que construye juicios y con los que su conocimiento no sólo se fortalece, sino que se supera.

Por la correcta correspondencia entre lo que se piensa de las cosas y lo que las cosas son, se puede establecer una verdad, es decir, se instaura el concepto como portador de significaciones cada vez menos polisémicas. La definición de un concepto se dirige sólo a la cosa que se define y no a otra. Gracias a esto, es posible deducir que una cosa sólo es idéntica a sí misma, lo que en la Grecia clásica llamó Aristóteles principio de identidad.

Del principio de identidad se derivan dos principios que son aplicables a todas las cosas y que no son más que implicaciones del primero: si una cosa es sólo idéntica a sí misma, esto quiere decir que no puede ser igual al mismo tiempo a una cosa diferente (principio de no-contradicción), y si una cosa que es igual a sí misma se encuentra con otra que le es contraria, e idéntica a sí misma, entonces se escoge una u otra, nunca las dos cosas al mismo tiempo (principio del tercero excluso) A partir de estos principios elementales, se construyó una correspondencia que limitaba la dirección del conocimiento y que buscaba conocer

una cosa a la vez, pero de una forma segura. La verdad del discurso se instaure en ciudadanos que no son precisamente poetas, sacerdotes, videntes o magos.

La secularización de la verdad. Acto que implica apropiarse de lo que está vedado. Por medio de la secularización de la verdad, el misterio deja de ser asunto de unos para convertirse en asunto público. La invasión de la filosofía y la retórica en el ámbito de la verdad llevó la palabra de la cueva o los misterios, al ágora y la discusión. Con el abanderamiento de la verdad, el filósofo o el sofista se igualan al mago, al vidente o al poeta.

Pero esto no quiere decir, como lo defiende Vernant, que el filósofo surja del mago¹⁷. Tan sólo quiere decir que, heredando múltiples disciplinas y saberes, el conglomerado que forma a un ciudadano de esta especie genera a un hombre sumamente culto que es capaz de tomar la información que tiene a la mano, escoger aquello que considera mejor, partiendo de principios simples (como el de la identidad), y comparar. En este sentido me parece que Kirk tiene razón cuando afirma que el nuevo planteamiento filosófico no sólo despersonaliza a los mitos relativos a la naturaleza, les quita el carácter sagrado antropomórfico, sino que:

...sugiero que el factor crucial fue, más bien, la comparación de las versiones mesopotámicas, egipcia y griega, que fue posible y probable por primera vez justo en este momento y en este lugar: concretamente a finales del siglo VII y comienzos del siglo VI en Jonia, especialmente en Mileto.¹⁸

La comparación de los diferentes modelos míticos que se referían al origen de la *Physis* permitió, en el ciudadano milesio, que entrara en cuestionamiento algo más importante que un relato; permitió que se pusiera en el plano de la discusión el principio de la *Physis* que se relataba en cada versión y se tomaran los elementos que eran comunes para comenzar la investigación.

¹⁷ Vernant J. P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.*, p. 355

¹⁸ Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos.*, p. 281

¿Qué es aquello que sirve de principio a todo y de lo que se deriva el origen de todo?

Si los relatos míticos ensalzaban a Zeus como rey de dioses, era porque se había instaurado una guerra divina por el poder y control del universo que, junto con sus hermanos, había ganado; pero todo el mundo sabía que él no era principio, por más que los cantos órficos lo hicieran comer todo y luego vomitarlo para que todo quedara unido a él y él estuviera distendido, presente en todo.

Panteísmo que signa, que marca la presencia, la propiedad: todo es Zeus, Zeus es todo. Pero la pura presencia no es origen. El Dios mismo tuvo un origen cantado, entre otros, en la *Teogonía*¹⁹ y a su vez Crono, el padre de Zeus y Uranos, padre de Crono y Caos, padre de todo. ¿Qué había dado lugar a que apareciera Caos? ¿Cuál era el primer principio, común a todos los seres que habitan y han habitado este vasto mundo?

La pregunta por el origen es superada por la pregunta por el principio. En este simple cambio de postura está la clave para determinar el futuro del mundo. Después de hacer esta pregunta, el mundo nunca sería igual. Un cambio de paradigma implica un cambio de mundo y, por lo tanto, de mentalidad. Las personas que habitan este momento en el que se busca aquello que sostiene todo lo que existe en el cosmos, no podrán verlo igual aunque sus respuestas fueran iguales.

Llegados de Mesopotamia, de Persia, de Egipto, los dioses muestran su presencia y sus características. Enki-Ea, Mitra, Nun, todos ellos dioses creadores, correspondientes con Océano y al igual que él, deidades acuáticas. Sólo era cuestión de tiempo para que la pregunta tuviera una posible respuesta y esta pregunta fue contestada en el único lugar que establecía contacto con todos los

¹⁹ Hesíodo, *Teogonía* 455 y ss.

pueblos, pero que permanecía alejado lo suficiente de la costa como para que su centro religioso, Delfos, no interviniera en la respuesta: Mileto.

Hasta este momento, hemos dicho que todo cambio de paradigma determina un cambio en la concepción del mundo. La verdad mítica es puesta en discusión por la retórica y la filosofía, y la verdad del mundo corre en tres direcciones diferentes, paralelas: la verdad revelada, heredada y cantada por los bardos y poetas; la verdad como reguladora del estado, jurídica y retórica que se presenta en los sofistas y, por último, la verdad como adecuación entre lo que se piensa y lo que es, como sustentadora de un principio del que todas las cosas participan y por el que todo se origina: la filosofía.

La verdad expresada en el pensamiento mítico no desaparece. No hay un rompimiento definitivo entre mitos y razón. El mismo mito es un acto de razón y en su incipiente nacimiento, la filosofía seguirá en mucho el origen mítico, pero como un introductor de sentido por sus propias características a las cuales replanteará.

Podríamos pensar que la filosofía es sólo una secularización del pensamiento mítico, que surge del acto de la elección y la comparación de los diferentes mitos de origen que sucedió en las islas y costas jónicas, en especial Mileto. Pero pensar esto es incompleto y no del todo cierto.

Hemos visto que la verdad es el asunto que se desenvuelve tanto en el pensamiento mítico, dado por la revelación, como en el pensamiento filosófico, que parte de ejercicios de la razón que ya no se fundan en verdades reveladas, sino argumentadas. A diferencia de los discursos míticos, los primeros filósofos orientan la dirección de la investigación sobre la verdad hacia el mundo como totalidad y esto es de suma importancia, lo que marca la diferencia con respecto a

la verdad mítica, en la que las partes del cosmos están divididas, gobernadas por diferentes dioses.

El nuevo pensamiento procurará una investigación que unifique la diversidad del mundo y después preguntará por aquello que determina el principio de esta unidad; es decir, que lo que es verdaderamente nuevo en la visión filosófica es la concepción de unidad, de lo uno.

No podemos decir que esto haya separado radicalmente a la filosofía del mundo mítico, de hecho los primeros filósofos llegan a esta unidad a partir de orígenes míticos.

Pero el objeto de la investigación de los presocráticos era el mundo como totalidad y fue la naturaleza y universalidad de su objeto de estudio, más que la introducción de un nuevo modo de pensamiento, lo que los distinguía de quienes usaban mitos.²⁰

De la misma forma que la organización de los mitos, propuesta por Hesíodo, trata de reducir la variada complejidad de los esquemas del mundo a un sistema ordenado -en el que son importantes las relaciones de causa y efecto, para intentar un sistema que supere la temporalidad del hombre, de su experiencia personal- la filosofía elabora esquemas que intentaban delimitar aquello que es principio fundamental de esa unidad, pero con una lectura única, en la que no cabe la ambigüedad de la explicación mítica. La palabra descansa en la univalencia.²¹

En el pensamiento mítico, el tiempo es anterior a los hombres, en el que ya tuvieron lugar todos los hechos y lo que ocurre cuando el hombre acontece no es

²⁰ Kirk, G. S., *Op.Cit.*, p.281

²¹ Cfr. Vernant J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*; p.363

sino una repetición de ese acto primitivo; el tiempo mítico se divide, de esta manera, en dos tiempos: el primordial y el de la repetición. Recordatorio que se revela como espejos, en los que cada acto es un revivir lo original; el tiempo filosófico, en cambio, es el tiempo del ahora, el mismo tiempo que el nuestro y lo que dice es aquello que apela a la razón y a la lógica, siendo únicamente lo que quiere decir. El tiempo filosófico no es el tiempo mítico, es el tiempo de la actualidad del ser.

En la filosofía, en cambio, el tiempo en el que ocurren los acontecimientos es el mismo que el nuestro, y los hechos que se producen se renuevan de continuo. De ahí que el pensamiento filosófico surja al mismo tiempo que el pensamiento histórico, en las mismas fechas y en el mismo ámbito cultural, las colonias griegas del Asia Menor. El primer historiador, Hecateo, es también de Mileto, como Tales, el primer filósofo.²²

A partir de este momento, es importante poner atención en tres pensadores, conocidos como fundadores de la filosofía griega y cuyas vidas se pueden ubicar a lo largo del siglo VI a.C.

Son precisamente de ellos de quienes parte un rechazo a la tradición mítica, en forma consciente, aunque no una separación. Este primer grupo de pensadores está formado por Tales, Anaximandro y Anaxímenes, todos ellos de Mileto.²³

²² Bernabé A., *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*; p.15

²³ Sin embargo, cabría hacer una aclaración que me parece pertinente. Sabemos que la filosofía comienza por este grupo de pensadores, gracias a que Aristóteles plantea una historia de la filosofía como parte introductoria a su problemática de lo que Es y la entidad suprema llamada motor inmóvil. De esta forma comienza por gradar el conocimiento estableciendo, de menor a mayor importancia, aquel que parte de la sensación, la experiencia, el arte y la ciencia, siendo este último dividido en tres: las que satisfacen necesidades, las que se orientan al placer y las teoréticas; para concluir que la ciencia de la sabiduría es

En los tres hay un interés por saber en qué medida se puede reducir la aparente confusión del mundo a un principio unitario, del que proceden las demás cosas, y si esto es posible, de qué está conformado, en último término, el mundo.

BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO III

-Aristóteles., *Metafísica*. Ed. Gredos, col. "Biblioteca Clásica Gredos" No. 33 España 2000. 568 pp

-Apolonio de Rodas., *Argonáuticas* Ed. Gredos col. "Biblioteca Básica Gredos"

teorética (todo esto en el libro I) De acuerdo con este sistema, el pensamiento debe seguir el camino fijado por Aristóteles y es él quien determina que el filósofo que comienza por plantear cuestiones de índole física es Tales y lo hace decir que el principio de todo es el agua (aunque lo único cierto es que Tales dijo: "la tierra está sobre el agua"(Libro A cap. III 20-21). De esto me surgen dos cuestiones: la primera es ¿en verdad Tales establece que el agua es principio de todo, dado que lo único que dijo es que "la tierra está sobre el agua"? , y lo segundo sería ¿ no será que Aristóteles colocó a Tales como primer filósofo, pues su investigación es física, tan sólo para que su sistema tuviera coherencia?

No. 38 1ª. Edición España 2000 254pp

- Bernabé A., *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos* Ed. Alianza 1ª.
Edición España 2002 138pp
- Calasso R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía* Ed. Anagrama 2ª. Edición
España 1999 372pp
La locura que viene de las Ninfas y otros ensayos Ed. Sexto Piso
1ª. Edición México 2004 108pp
- Cicerón Marco Tulio., *Sobre la naturaleza de los dioses.* Ed. Gredos, Col.
“Biblioteca Básica Gredos” No.49 1ª. Edición España 2000
350 pp
- Cirlott J. E., *Diccionario de los símbolos* Ed. Labor S. A. 1a. Edición España
1978 474pp
- Chadwick J., *El mundo micénico.* Ed. Alianza 4ª. edición España 1993 254pp
- Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* Ed. Taurus 1ª. Edic.
España 1981 160 pp
- Diez de Velasco F., *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua* Ed. Trotta
1ª. Edición España 1998 188pp
- Dodds E. R., *Lo griego y lo irracional* Ed Alianza 1ª. Edición España 1999
292 pp
- Durand G., *De la mitocrítica al mitoanálisis* Ed. Antropos / Uam Iztapalapa
1ª. Edición México 1998 478 pp

Las estructuras antropológicas de lo imaginario Ed. Fondo de
Cultura Económica 1ª. Edición México 2004 484 pp

-Eliade M., *Tratado de historia de las religiones* ED. ERA 4ª. Edición México
1981 pp 651

-Finley M. I. , *El mundo de Odiseo* Ed. Fondo de Cultura Económica col.
“Breviarios” No. 158 1ª. Edición México 1966 pp172

-Gómez de Liaño., *El círculo de la sabiduría* Ed. Siruela 1ª. Edición España
1998 726 pp

-Heródoto, *Historias 3 tomos* Ed. UNAM Col. “Bibliotheca scriptorum Graecorum
Et romanorum mexicana” 2a. Edición México 1984
Pp 956

-Hesíodo., *Teogonía, trabajos y días* Ed. Bruguera 2ª. Edición España 1982
Pp200

Obras y Fragmentos Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos”
1ª. Edición España 2000 328pp

-Homero., *Ilíada* Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” no. 1 1ª. Edición
España 2000 pp516

Odisea Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” No.2 1ª. Edición
España 2000 pp 600

-Jaeger W., *Paideia* Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México
1992 1152 pp

-Juvenal, Décimo Junio., *Sátiras* Ed. UNAM Col. “Biblioteca Scriptorum et
Romanorum Mexicana” 1a. Edición México 1974 126 pp

-Kerényi K., *La religión antigua* ED. Herder 1ª. Edición España 1999 252 pp
Dionisos Ed. Herder 1ª. Edición España 1999 300 pp

- Kirk G. S., *La naturaleza de los mitos griegos* Ed. Paidós 1ª. Edición
España 1992 304 pp

- Levi-Strauss C., *Mitológicas Tomo I, Lo crudo y lo cocido* Ed. Fondo de
Cultura Económica. 1ª. Edición México 1968 396 pp
El pensamiento salvaje Ed. Fondo de Cultura Económica
Col. "Breviarios" No. 173 1ª. Edición México 1968 200 pp

- Otto W. F., *Las Musas, el origen divino del cuento y del mito.* Ed. EUDEBA
1ª. Edición Argentina 1981 131 pp

- Platón., *Diálogos Tomo I* Ed Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" No. 24
1ª. Edición España 2000 454 pp

- Ramírez T. R., *Épica Helena post homérica* Ed. JUS 1ª. Edición México 1966
480 pp

- Vernant J. P. *Érase una vez...el universo de los Dioses.* Ed. Gedisa 1ª. Edición
España 2000 88 pp

- Mito y pensamiento en la Grecia antigua* Ed. Ariel 4ª. Edición
España 2001 384 pp

CAPITULO IV

LOS PRIMEROS FILÓSOFOS

Entre los siglos VI - V a.C. tuvo lugar en las islas y costas jónicas el desarrollo de un pensamiento que, de forma consciente, estableció un rechazo al ordenamiento del mundo que había establecido el discurso mítico - religioso. No podemos decir que se separó de él, pues sus investigaciones se vieron apoyadas, de una u otra forma, en aquellas preguntas a las que los mitos habían dado respuesta. Sin embargo, su investigación fincó las bases para que se pudiera explicar la realidad de una forma más sistemática, apoyada en la razón más que en los mitos.

Aunque es muy posible que su discurso se hubiera plasmado en forma escrita, las pruebas históricas nos hacen ver que ya para el siglo IV a. C. dichos textos ya no existían o, si existían, era en forma fragmentada; sin embargo, se les comentaba y se conocían por formas indirectas, ya sea porque los encargados de la educación los transmitían en forma oral, pues en algún momento habían tenido en sus manos dichos textos, o porque sobrevivían algunos fragmentos que se transmitían como partes que consideraban importantes en su enseñanza y que guardaban a la manera de apuntes¹.

Como sea, el desarrollo de este pensamiento apareció en forma gradual y paralelo al pensamiento y forma de vida que la cultura griega había mantenido por muchos siglos, sin que esto implique que sucedió como una ruptura o como un gran bloque que surge espontáneo y que se aleja para siempre del anterior.

Como ya hemos mencionado, el surgimiento de esta forma de pensamiento se dio gracias a los diversos factores históricos, políticos, militares y culturales que

¹ Kirk G. S. Et Al., *los filósofos presocráticos* p. 135.

ocurrieron en el siglo VI a. C. y la capacidad de comparar las diversas tradiciones que rodeaban a la Hélade.

Dentro de la historia de la filosofía, el primero de estos pensadores que dirigió sus observaciones hacia la naturaleza y dio, por vez primera, una respuesta diferente a la que la tradición mítica había dado, fue un hombre llamado Tales, oriundo de Mileto.

Según la tradición, Tales fue el primero que investigó la naturaleza de las cosas como un todo. La importancia de este pensador radica en la unificación de la totalidad de la naturaleza a un principio único, lo que implica un ejercicio de abstracción que no se observa en las explicaciones míticas, pero la leyenda también lo hace partícipe de conocimientos diversos que van de la astronomía a la política, por lo que cabría comenzar despacio con este pensador.

Como ya se ha referido, la situación geográfica de Mileto ubica a esta costa en un lugar con un constante intercambio de información y con una población heterogénea. No sería de extrañar que la formación de los habitantes fuera muy plural y que dicha pluralidad hiciera eco en el análisis de las costumbres, saberes y creencias de los pueblos vecinos.

Con la cercanía de Egipto, Persia y Babilonia, saberes de tipo práctico como la astronomía, la ingeniería, la agrimensura, así como las cosmogonías, sin duda fueron conocidas y asimiladas por los habitantes de Mileto. Heródoto refiere actividades de este tipo, así como de estadista a la figura de Tales²; por su parte, Diógenes Laercio refiere que fue el primero de los griegos en estudiar los cuerpos celestes y predecir los solsticios y un eclipse de sol³

² Heródoto, OP. Cit. I 74, 75 y 170

³ Diógenes Laercio, *Vida y sentencias de los más ilustres filósofos*, I 23

Tales se convirtió en el símbolo de la ingeniosidad matemática y geométrica ya en la antigüedad. Sobre él, las más curiosas leyendas se comentaban⁴ y lo hacen ser el prototipo de la figura filosófica. Pero en el ámbito del conocimiento, es importante notar que la tradición lo hace autor de la predicción de un eclipse que aconteció en la olimpiada 48 (entre los años 585-584 a.C.), lo que implicaría una actividad de investigación y formación, en las ciencias de su época, anterior.

Esto es importante porque se ve una fuerte educación que acumulaba saberes de diversos puntos y acceso a registros de grupos sacerdotales como los babilonios⁵ y egipcios en los que se apoyó y con los que construyó una serie de observaciones que le valieron para llegar a ser considerado como uno de los grandes sabios de la antigüedad. Como sea, el acceso a las culturas circundantes es importante porque hace notar que el nacimiento del pensamiento filosófico no es fortuito y existe a la par de pensamientos que no desaparecen y en los que se apoya.

Sin embargo, no sobrevivió ninguna obra escrita por él, por lo que podemos seguir a Kirk y decir con él que es muy probable que cualquier obra escrita de tipo astronómico arcaico fuera atribuida a Tales y no que alguna obra o fragmento suyo sea atribuido a alguien más.⁶

De esta forma podemos decir que el fragmento más confiable atribuido a él es el que se encuentra en Aristóteles (*Metafísica*, A 3, 983 b 6), en el que se incluye la frase que, sin retoques, es claramente una cita de Tales de Mileto a la que Aristóteles interpreta y que dice: "...La tierra está sobre el agua" de la que depende un intento por explicar el principio de las cosas en la primera concepción racional física griega.

⁴ Como aquella que cuenta Platón (Teeteto 174-A), en la que cae dentro del pozo ante la burla de la muchacha tracia pues "...no se fija en las cosas de la tierra y sí en las del cielo..."

⁵ Cabe recordar que los sacerdotes babilonios habían hecho, desde el 721 a.C. observaciones de eclipses de sol totales y parciales por motivos religiosos. Cfr. Kirk G. S. et. al. *Los filósofos presocráticos* p 128

⁶ Kirk G.S. Et. Al., Op. Cit., p 136

Otros dicen que la tierra descansa sobre el agua. Esta es la versión más antigua que se nos ha transmitido, dada, según dicen, por Tales de Mileto, a saber la de que ésta (la tierra) se mantiene en reposo porque flota como si fuera un madero o algo semejante.⁷

Es imposible decir si el argumento probatorio que construye Aristóteles procede de manifestaciones de Tales o si es el mismo Aristóteles el que llega a esta formulación interpretando lo dicho por Tales. Sin embargo, en la tradición ha quedado sentado que el principio del que se originan las cosas para Tales es el Agua. El *Arjé* de las cosas, el principio de las cosas queda, según la tradición, en el agua.

Es posible, sin embargo, que, contrariamente a la suposición automática de Aristóteles, Tales declarara que la tierra procede del agua (i. e. que de alguna manera, se solidificó a partir de ella), sin pensar en consecuencia, que la tierra y su contenido son en cierto modo agua y que no siguen teniendo con ella (más allá del hecho de que la tierra flota sobre el agua), una relación mayor que la del hombre con sus antepasados.⁸

Como sea, la concepción del mundo con un principio único, en este caso el agua, es importante porque genera la idea, no sólo de un principio único para todas las cosas, sino el hecho mismo de hacer del Vasto plexo de elementos y relaciones de la *Physis* una sola cosa.

⁷ Aristóteles, *de Caelo* B-13 294 a 28

⁸ Kirk G. S. Et. Al., Op. Cit. P 140

Aunque parece ser que la idea no es nueva y que tiene muchos elementos de concepciones míticas de diversos puntos del mundo antiguo⁹, lo importante es la racionalización implícita en esta afirmación, racionalización que hace que las cosas no dependan de cuestiones divinas u obscuras y por primera vez el pensamiento se despega de una explicación que abogaba a la genealogía de las cosas y las deriva de un principio común, lo que más tarde se llamará *Arjé*: principio.

Si seguimos las afirmaciones de la tradición, vemos que a la totalidad de los dioses, la racionalización jónica les ha dado un carácter “positivo”, un carácter que responde de manera diferente a aquello que se supone como origen de las cosas. Esto es muy importante porque los pensadores Jonios, de los que Tales es el primero, responden volviendo la vista a la naturaleza: La *Physis*.

No existe algo que no sea *Physis*. Los hombres, las divinidades, el mundo son un todo unificado y, como tal, dependen de principios únicos y explicables por la razón. Es el triunfo de la posibilidad humana de analizar y abstraer el todo para dar una explicación que se genere de su propia lógica del mundo. Es por primera vez algo que ha estado siempre ahí y con lo que el hombre convive, de lo que puede extraer las causas y los efectos. Se puede ver que las cosas dispersas son partes de un todo y por lo tanto contienen elementos comunes

Como no hay más que una sola *Physis*, que excluye la noción misma de lo sobrenatural, no hay tampoco más que una sola temporalidad. Lo originario, lo primordial, se despoja de su majestad y su misterio; todo tiene la vulgaridad tranquilizadora de los fenómenos familiares.¹⁰

⁹ Baste recordar las construcciones míticas de Homero y Hesiodo; o las egipcias de las que la tierra descansaba sobre el agua ; incluso, y de una forma más precisa, las construcciones míticas babilónicas en las que Tiamat y Apsu representan las aguas primigenias, sobre las que se construyen las cosas.

¹⁰ Vernant J. P. , *Los orígenes del pensamiento griego* p 116

Aunque el pensamiento mítico sigue estando presente en la vida de la sociedad, el nuevo pensamiento poco a poco va ofreciendo nuevas respuestas a problemas que se derivan de la concepción del universo. El cambio va de las explicaciones que veían en la naturaleza un continuo sucederse de elementos divinos que se repetían en el orden terrestre , a una explicación que seculariza las explicaciones divinas, para abrirle paso a una razón que busca la explicación en ella misma, aunque en un principio lo divino no desaparezca del todo. No hay anulación, es el surgimiento de una explicación que corre paralela y que a veces se toca con la anterior. Hay nuevas respuestas a preocupaciones que el plexo histórico hereda. Son los primeros pasos en el camino hacia la indagación racional sobre el universo. Aunque su actitud es nueva, podemos ver en Tales cómo pesa la tradición anterior.

A la afirmación más conocida de Tales de que “el agua es el origen de todas las cosas” se suma otra afirmación: “Todo está lleno de dioses”¹¹ de lo que podemos inferir que, dado que todo es unidad y las cosas son parte del todo, en todo se manifiesta la divinidad, es decir, que en todo se manifiesta cierto tipo de principio común que abarca todo.

Poco a poco el mundo comienza a establecerse como un sistema unificado que es explicado por la razón. Podemos ver que en la figura de un hombre instruido, viajero y conocedor de las cosmogonías circundantes, se establece el primer intento por explicar las cosas no ya dentro de sistemas míticos, sino dentro de parámetros cotidianos que derivan en construcciones racionales de las que podemos extraer causas y efectos.

Si bien es cierto que Tales no se despega del todo de la tradición mítica, tampoco podemos decir que se contenta con repetir, en términos de *Physis*, lo que el teólogo había expresado en términos de potencia divina. Por primera vez, dentro de un lenguaje profano y sin misterio, el mundo accede al planteamiento de

¹¹ Aristóteles, de anima A5, 411 a 7 ; Cfr Diógenes Laercio., Op. Cit. I,1,5 p 41

un problema que pretende explicación racional, susceptible de ser expuesta y debatida públicamente, sin los misterios rituales, sin los procedimientos religiosos de culto. Es decir, con Tales comienza la secularización de los problemas que habían sido únicamente del ámbito mítico religioso.

Es en el ágora donde se reordena la construcción del nuevo pensamiento, donde se debate y se aprende. No es gratuito que el nacimiento del pensamiento histórico y médico, como discursos y disciplinas, se haya gestado a la par de esta nueva forma de interpretar el mundo. Pero la nueva forma de interpretar al mundo apenas comienza y es cada vez más visible y seductora.

Si con Tales comienza un nuevo replanteamiento de las cosas, partiendo de un principio único, es con Anaximandro con el que estos intentos logran establecerse de una forma más concisa.

Podemos decir que el gran mérito de Tales radica en ver la *Physis* como una sola cosa, es decir, en establecer el principio de unidad, y de ella establecer un principio único que comparten todas las cosas que forman parte de la unidad: el agua.

Si Tales mereció el título de primer filósofo griego, debido principalmente a su abandono de formulaciones míticas, Anaximandro es el primero del que tenemos testimonios concretos de que hizo un intento comprensivo y detallado por explicar todos los aspectos del mundo de la experiencia humana.¹²

Las noticias que nos han llegado relativas a Anaximandro son mucho mayores de las que tenemos de Tales. Fue menor que Tales aunque no por mucho,¹³y

¹² Kirk G. S. Et. Al., Op. Cit., p 154

¹³ Diógenes Laercio, Op. Cit., II 1-2 p 97

convivieron en la misma ciudad, Mileto. De él se dice que escribió un libro llamado *Sobre la naturaleza de las cosas*.¹⁴ Al igual que Tales, fue sabio y descubridor (se le atribuye el invento de una escuadra para señalar la posición solar llamada gnomon¹⁵), además de realizar un mapa de la tierra. Pero su aportación más importante fue sin duda el intento por derivar la naturaleza de las cosas de un principio o sustancia originaria llamada *to ápeiron* (lo indefinido)

...de entre los que dicen que es uno, moviente e infinito Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio sucesor de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *ápeiron* (indefinido o infinito) habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.¹⁶

¿Qué sentido tiene la palabra *to ápeiron* en Anaximandro?

En palabras de Aristóteles:

Todos los físicos suponen para lo infinito una naturaleza distinta de los llamados elementos, como el agua, el aire o lo intermedio entre ambos.¹⁷

Etimológicamente, *to ápeiron* quiere decir lo que no tiene límite, y en el pasaje anterior de la *Física*, parece que se le atribuye cierta cualidad específica como intermediario o intermedio entre los elementos de la *Physis* aunque, anteriormente llega a significar “espacialmente infinito”.

...Lo infinito no tiene principio... Sino que parece ser el

¹⁴ Aunque el título no es muy certero, pues era tradición de los alumnos de Aristóteles llamar así a las obras de los primeros filósofos.

¹⁵ Diógenes Laercio., Op. Cit II,1 p 97

¹⁶ Simplicio, *Física* 24,13; DK 12 a 9

¹⁷ Aristóteles, *Física*. Γ 4, 203 a 16

principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna, como afirman cuantos no postulan otras causas fuera de lo infinito, tales como el espíritu o la amistad; el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirman Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos.¹⁸

Así que *to ápeiron* significa infinito. Siguiendo a Kirk¹⁹, es muy posible que no significara para Anaximandro lo espacialmente infinito, pues es un concepto que se empleará más tarde en filósofos como Meliso y Zenón, y la tradición de Aristóteles y Teofrasto le atribuyen erróneamente el significado espacial y de continua extensión y divisibilidad. Aunque en Homero podemos ver que la palabra originalmente designaba una indefinición espacial, sin embargo, podemos decir que para Anaximandro la materia original constitutiva del mundo era indefinida y no se parecía a ninguna clase de materia del mundo ya formado, por lo que su indefinición espacial no es tan errónea, pues no se identifica ni con el agua, el aire, el fuego o la tierra.

¿Pero qué características tiene el *ápeiron*?

La primera es que es infinito, pues “...sólo si es infinito aquello de lo que se deriva todo lo que llega a ser, no desaparece la generación y la destrucción...”²⁰ pues sólo una materia infinita garantiza que no se acabe el nacimiento del mundo por falta de material. En segundo lugar es omniabarcante²¹ pues sólo así puede ser que todo esté en él y él sea todo, es decir, que la totalidad, por dispersa que parezca, por lo múltiple de los elementos que la componen, es una sola cosa y todo pertenece a ella.

¹⁸ Ibidem, Γ 4, 203 b7

¹⁹ Kirk G. S. *et. Al, Op. Cit* p 166

²⁰ Aristóteles, *Op. Cit.* Γ 4, 203 b 15

²¹ *Cfr.* Aristóteles., *Física.* Γ 4, 203 a 16

Por último, es omnirrector, es decir, que todo lo gobierna²², aunque parece que la frase “todo lo abarca y todo lo gobierna” que aparece en esta cita, se refiere más a una fórmula poética que el autor empleó, no cabe duda que su sentido es presocrático. No es, sin embargo, fácil de comprender qué tipo de influencia sobre los seres tenía el *ápeiron*, pero si lo indefinido era considerado como algo divino, entonces podría ser que tuviera cierta influencia de Homero, según su fórmula para referirse a los dioses como lo que es “inmortal y falto de vejez”²³, y que Anaximandro asignara dichos atributos a su *to ápeiron*.

To Apeiron : lo indeterminado, infinito, todo lo abarca y todo lo gobierna. Por primera vez el principio de todas las cosas escapa a los elementos naturales. Ahora son ellos los que se ciñen a la omnipresencia de algo que sólo podemos conocer en forma negativa, porque no podemos referirlo a algún elemento existente . En este sentido, podemos seguir a Nietzsche cuando dice que:

Sólo esta unidad es eterna, increada, incorruptible. Pero no sólo la primera propiedad de lo increado está expresada en su nombre. Todo lo demás deviene y perece: Afirmación notable y profunda.²⁴

En la *Física* de Simplicio podemos localizar una cita del pensamiento de Anaximandro que comienza con una paráfrasis que dice:

El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al perecer, “según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo” como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos.²⁵

²² Ibidem

²³ Cfr, Homero., *Od.* 5, 218 o *IL.* 2, 447

²⁴ Nietzsche F., *Los filósofos preplatónicos.* P 48

²⁵ Simplicio, *Física* 24, 17

En esta cita podemos ver un elemento que aparece en el pensamiento de Anaximandro: los opuestos. Concepto que más tarde desarrollará Heráclito de Éfeso y que sin embargo está ya presente en el pensamiento de nuestro autor.

Es muy probable que la disposición de los opuestos en la conformación de lo infinito fincara en Anaximandro una respuesta al constante cambio en el mundo físico, es decir, los cambios climáticos, estacionales y/o geográficos que lo rodeaban y que para dar sentido a ello se basara en una forma discursiva jurídica: la justicia.

De esta forma, la “prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario sería tomada como injusticia”²⁶ y en consecuencia acontece que hay una reacción por parte de la víctima que inflinge un castigo para restaurar la igualdad, lo que se convierte en un continuum de estabilidad. El mediador de dicho enfrentamiento es el tiempo. Tiempo marcado como límite para la retribución del daño y como motor para el movimiento, tiempo inevitable que retribuye el daño tarde o temprano, estableciendo una medida específica para cada daño : el tiempo que la noche tiene que retribuirle al día o el de los cambios estacionales.

Siendo que lo indefinido estaba marcado por un movimiento eterno, no es de extrañar que la tradición posterior (Teofrasto, alumno de Aristóteles), siguiendo lo escrito por Aristóteles, le atribuyera mundos innumerables; sin embargo, esto resultaría como una agrupación que incluye a Anaximandro entre los atomistas. Lo que parece más convincente, y siguiendo de nuevo a Kirk, es el hecho de que lo indefinido es divino y por sí mismo posee el poder de mover lo que quiere; por ello, cuando Aristóteles se refiere en otro pasaje (*Fis. A 187 a 20*) a la separación de los opuestos dice lo siguiente: “...pero los otros dicen que de lo Uno se separan los opuestos, presentes en ello” lo que implicaría que los elementos se separan desde dentro de lo indefinido, interpretando de nuevo el decir de Anaximandro, pero que nos da una idea de la capacidad abarcadora que tiene el *ápeiron*. Aún

²⁶ Kirk G. S. et AL., Op. Cit. p. 180

así, podemos afirmar que Anaximandro en ningún momento concibió lo indefinido como algo con características específicas.

Lo indeterminado, aquello de lo que no podemos dar cuenta sino a partir de lo que en la naturaleza no aparece a los sentidos, pero de lo que la naturaleza misma deviene. Ejercicio de la razón. Un paso más allá que su predecesor y quizá maestro: Tales.

Y ¿ qué aparece en la naturaleza de todas las cosas que son? Su cambio, su devenir y por lo tanto aquello que lo aleja de ese ser, de ese principio (arjé) que desde entonces se convierte en término²⁷ y que desde su omnipresencia “abarca y gobierna todas las cosas pues es imperecedero”²⁸pero él mismo es uno.

Asistimos a una idea casi mitológica. Todo devenir es una emancipación del ser eterno: por lo tanto una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia. Aquí reconocemos la idea según la cual todo lo que deviene no es verdadero.²⁹

La concepción de *to ápeiron* como Uno, en movimiento de opuestos, pero permaneciendo como unidad, en reposo, en equilibrio, generó una idea de estructura del cosmos como lo dice Aristóteles en *de caelo*³⁰ :

Hay algunos como Anaximandro entre los antiguos que dicen que la tierra está en reposo a causa de su equilibrio. Pues es propio de lo que está asentado en el centro no inclinarse en absoluto más arriba, o hacia abajo o hacia los lados; es imposible que se mueva a la vez en direcciones opuestas, de modo

²⁷ Nietzsche F., Op. Cit. P-48

²⁸ Cfr. Nota 18

²⁹ Nietzsche F., Ibidem p 48-49

³⁰ Aristóteles, *De caelo* B13, 295 b10

que está en reposo por necesidad.³¹

Posteriormente, Pseudo Plutarco e Hipólito (Strom. 2 y Ref. 1 , 6, 3; respectivamente³²) mencionan que Anaximandro dice que la tierra tiene forma cilíndrica y que nada la sostiene, además está en reposo por su equidistancia de todas las cosas. Si esto es cierto y realmente es lo dicho por Anaximandro, rompió con la idea anterior de que la tierra debería estar sostenida por algo y he aquí un elemento nuevo producto de la creación intelectual del autor: la idea del equilibrio.

Con la idea del equilibrio, la necesidad de estar a distancias iguales de cualquier punto, elimina la necesidad de tener un soporte que no sea el mismo centro. Con esta idea, lo que Anaximandro hace es introducir un conocimiento que puede partir de lo meramente razonado para fundamentar la realidad y el conocimiento del mundo.

Si bien hemos visto que los elementos con los que pudo formar la idea del *ápeiron* pudieron ser tomados de una tradición mítica-poética, con significaciones homéricas, los elementos que van conformando sus teorías del mundo y del principio son muy originales. La enorme aportación que hace el nuevo pensamiento es el replanteamiento de viejos problemas con nuevas soluciones, que, en un principio, toman elementos de la tradición mítica y que se convierten en una actividad reflexiva que pretende dar cuenta del mundo.

El universo es un todo de enormes profundidades al que sólo es posible acceder por la vía de la razón, que parte de los elementos a partir de los cuales la *Physis* se hace presente , en la que es evidente la oposición de elementos en movimiento sujetos a leyes determinadas por el tiempo. Leyes similares a las que rigen a las sociedades. La sociedad es un símil del orden del cosmos pero, a diferencia de la interpretación mítica, las leyes obedecen a un principio discernible por la razón.

³¹ Ibidem

³² Kirk G. S. Et. Al., Op. Cit. Pp 198-199.

Lo infinito es el todo y todo está sujeto a una ley de expiación de culpa que sostiene el equilibrio.

Es el inicio de un pensamiento que se apoya en la observación y en la reflexión de los fenómenos que envuelven al mundo en un tiempo que es compartido por el hombre, un hombre que mira al cielo y busca dar respuestas y orden a cuestiones que otros pueblos, incluso el suyo propio, han llenado de misterio.

Ya no es la investigación por el primer gesto, por la primera vez que algo ocurrió, es la investigación por el principio, por aquello que las cosas comparten y de lo que forman parte.

Anaximandro también buscó dar respuestas a problemas como la distancia de los astros y el origen del hombre y los animales, partiendo no ya de principios divinos, sino de fenómenos naturales y deducciones que parten del equilibrio entre los elementos.

El primer intento por explicar, de modo racional, el origen del hombre fue el de Anaximandro. Los testimonios tardíos de Aecio, Censorino e Hipólito nos muestran su pensamiento de la siguiente forma:

Anaximandro dijo que los primeros seres vivientes nacieron en lo húmedo, envueltos en cortezas espinosas, que, al crecer, se fueron trasladando a partes más secas y que cuando se rompió la corteza circundante, vivieron durante un corto tiempo, una vida distinta³³.

Esto dicho por Aecio. En otro lado podemos leer lo que dice Censorino:

El milesio Anaximandro creyó que del calentamiento del

³³ Kirk G. S., et al., Op. Cit. P-208

agua y de la tierra, nacieron peces o animales muy semejantes a ellos, en su interior se formaron hombres en forma de embrión retenidos dentro hasta la pubertad; una vez que se rompieron dichos embriones, salieron a la luz varones y mujeres capaces de alimentarse³⁴

De esta forma, el origen del hombre es consecuencia de un proceso natural, que Anaximandro deriva como fenómeno producido por la calefacción del agua y que, en una especie de evolución, se llega a convertir en lo que es el hombre actualmente como una generación espontánea, observación que, siguiendo los razonamientos de Kirk, bien pudo haber sido tomada de los gusanos y las moscas de los lugares pantanosos³⁵, aunque aquí el hombre surge de seres con caparazón (o escamas)

Es también posible que Anaximandro tuviera idea de la difícil adaptación de los animales al medio ambiente y que llegara a la brillante conclusión de que, desprovisto de protección biológica y de su dependencia de otro ser en un largo período de tiempo, le sería imposible al hombre sobrevivir por sí mismo sin una protección especial.

Lo que podemos ver es un claro distanciamiento de las explicaciones míticas y sus causas, a una explicación que pone en entredicho la anterior, apoyándose en un razonamiento que genera una respuesta nueva y de grandes alcances que parte de elementos comunes a la experiencia del hombre, en este caso los elementos de la *Physis* y su equilibrio dentro de lo infinito.

La construcción de un sistema que se basara en elementos equidistantes y que por su estabilidad prescindiera de algo que lo sostuviera, es la idea de un principio que no tiene más principio que él mismo...es la idea de un principio geométrico, “que tiene forma cilíndrica, cuya altura es un tercio de su anchura”, con “forma

³⁴ Ibidem., p-209

³⁵ Ibidem., p 210

curva, redonda, semejante a un fuste de columna”³⁶ en lo que todo está contenido y en constante oposición, pagando y recibiendo compensaciones para que exista el equilibrio.

El pensamiento de Jonia es expresado, además, en forma de prosa. Por vez primera el *logos* se presenta en un lenguaje vulgar, común y aquello que era divino, receptáculo de la verdad divina, es por vez primera accedido desde lo común, sin misterio y por lo que transita la verdad racional que habla desde y para la razón, no la que se cree, sino la que se discute en el ágora, aquella que igual que el *ápeiron*, determina el equilibrio legal y por lo tanto el orden de las cosas.

Sólo es verdad lo que “yo” puedo explicar por razones concluyentes, aquello de lo cual “mi” pensamiento puede dar razón.³⁷

La idea homérica de justicia divina que se hereda a todos los pueblos de la *Hélade* es retomada por Solón y aplicada a la actividad humana; pero Anaximandro va más lejos; la compensación que las cosas tienen que padecer es eterna, no es el castigo divino de Zeus, “esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres”³⁸

Es gracias a que lo infinito, indeterminado, se refiere a la totalidad, que todas las cosas se implican y se corresponden en un equilibrio que promueve la estabilidad. Todo corresponde a un modelo equidistante de sí mismo. Es la reflexión de un modelo superior que se repite a sí mismo hasta lo más mínimo y que sostiene a todo porque es capaz de soportarse a sí mismo.

El conocimiento de esta norma del acaecer de la naturaleza

³⁶ Kirk G. S. *et Al.*, citando a Ps.-Plutarco, *Strom.* 2 p 198

³⁷ Jaeger W., *Paideia* p 154

³⁸ *Ibidem*, p159

tiene un sentido inmediatamente religioso. No es una simple descripción de los hechos, sino la justificación de la naturaleza del mundo. El mundo se revela como un *cosmos*, o dicho en castellano, como una comunidad de las cosas sujetas a orden y justicia.³⁹

El descubrimiento de Anaximandro es el primer acercamiento a la intimidad del mundo, desde la capacidad descubridora de la razón con respecto a eso que está ahí lo suficientemente cubierto para que no se vea de inmediato, pero lo suficientemente visible como para tener la certeza de su existencia: la *Aletheia*.

El tercer filósofo de Mileto es Anaxímenes. La tradición lo coloca inmediatamente después de la actividad de Anaximandro y seguramente su actividad filosófica no sucedió después del siglo V a.C. (puesto que Mileto fue destruida por los persas hacia el 494 a.C.)

No sabemos sobre su vida y actividades prácticas. Según las noticias, escribió un libro del que, según Diógenes Laercio, Teofrasto escribió una reseña y en la que se apoyaron Simplicio, Hipólito y Seudo Plutarco.

Según dichas versiones, Kirk infiere que:

Anaxímenes explicitó que la materia sustancial originaria era la forma fundamental de los constitutivos del mundo diferenciado, puesto que llegó a manifestar que podía convertirse en otros componentes del mundo, como mar o tierra, sin perder su propia naturaleza.⁴⁰

³⁹ Ibidem

⁴⁰ Kirk G. S., *et Al.*, *Op. Cit.* P 216

Esta materia participaba de un fenómeno llamado rarefacción o condensación, por medio del cual los elementos pueden existir en cuatro estados diferentes.

Si esto es así, lo que podemos notar es que la capacidad de abstracción aumenta en la medida en que se profundiza en el problema sobre aquello que es principio de la totalidad.

Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, dice, como éste, que la naturaleza sustante es una e infinita mas no indefinida y la llama aire, se distingue en su naturaleza sustancial por rarefacción y condensación. Al hacerse más sutil se convierte en fuego y viento, si se intensifica más, a continuación en nube; si se condensa más se convierte en agua, luego en tierra después en piedras y el resto de los seres surgen de estas sustancias. Hace también eterno el movimiento, por cuyo medio nace también el cambio.⁴¹

Para Anaxímenes el principio que permite la mutación de los estadios de la materia y la *Physis* en general, es el Aire. Es dicho principio el que permite la condensación o rarefacción de las cosas, dependiendo de la compresión o descompresión de la materia. De esta forma, lo comprimido se convertiría en sólido y pesado y lo poco comprimido sería liviano.

No podemos estar seguros del significado de la palabra aire y su significación en Anaxímenes; pero en la literatura jónica y en Homero dicha palabra significaba “neblina”. Siguiendo a Kirk, es posible que Anaxímenes se refiriera a que todas las cosas estaban rodeadas por un *pneuma kai aer*, es decir, por un aliento o aire.⁴²

⁴¹ Teofrasto, *ap. simplicium Fis.*, 24, 26 citado en Kirk G. S. *Et. Al. Op. Cit.* p 214

⁴² *Cfr.*, Kirk G. S., *Op. Cit.*, p 216

El aire domina el mundo como el alma el cuerpo, y aún el alma es aire, *pneuma*, aliento⁴³ o niebla. Todo es aire, pero más duro o más pesada a medida que se acumulaba en mayor cantidad en un espacio dado. Sus palabras clave son rarefacción y condensación. El aire rarificado es el fuego, el aire condensado es primero agua y después tierra, por lo que la rarefacción va acompañada de calor y la condensación de frío.

Cuando Tales redujo las múltiples apariencias de las cosas a un principio fundamental, esto constituyó un gran avance en la conquista del pensamiento humano. Con Anaximandro, el principio pasó de ser algo sensible a lo indeterminado, es decir un concepto.

...pero Anaxímenes no estaba satisfecho. Cuando Anaximandro trató de explicar cómo surgen de lo indeterminado las cosas diferentes dio una versión que no era más que una metáfora. Dijo que se trataba de procesos de “diferenciación”. Anaxímenes pensó que se necesitaba algo más y aportó las ideas complementarias de la rarefacción y la condensación para explicar cómo los cambios cuantitativos pueden determinar los cambios cualitativos. Este fue un nuevo progreso.⁴⁴

Cuando Teofrasto comenta el pensamiento de Anaxímenes, las formas principales en las que ocurre la rarefacción y la condensación, se basan en observaciones de procesos naturales, como la procedencia de la lluvia de las nubes, la condensación del agua en la tierra, la evaporación, etcétera. Procesos que todos los presocráticos aceptan en cuanto a cambio; sin embargo, podríamos preguntarnos el por qué del aire como elemento sustancial y no el agua.

Si consideramos que Anaxímenes equipara al aire con el *pneuma*, con el alma o aliento dador de vida, podemos deducir que el aire es aquello que envuelve a todo

⁴³ Jaeger W., Op. Cit. p 158

⁴⁴ Farrington B., *Ciencia griega*, p 35

el mundo y que forma parte activa de aquello que lo mantiene, como si fuera una sustancia indeterminada, a la manera de Anaximandro, y que presenta la ventaja de abarcar una vasta región del mundo ya desarrollado. Al igual que Anaximandro, pensó que toda la materia estaba viva, lo que sustentaría su constante movimiento, en especial en el aire, y que todo cambio depende de tal movimiento.

El todo en perpetuo movimiento, del que la única presencia omniabarcante es el aire. El mundo constituido por elementos que interactúan gracias al aire, como formas básicas en un perpetuo cambio, de las que se compone el resto de las cosas. Anaxímenes es el primero en suponer que hay elementos de los que se componen los demás objetos⁴⁵ y que el aire actúa como alma que mantiene unido al cuerpo.

Es difícil estar seguros de la afirmación anterior, pues los pasajes que sobreviven de Anaxímenes están muy corrompidos. Sin embargo, Anaxímenes es el primero en emplear la palabra *Pneuma* que se heredó, principalmente a los trágicos, y que permite establecer un paralelismo entre mundo y cuerpo.

Como sea, dicha metáfora de la equivalencia hombre- mundo es importante, pues es la primera manifestación de orden psicológico que se nos ha transmitido del mundo presocrático. Otra concepción de alma fue aceptada, siguiendo otra tradición popular, por Heráclito, quien, en un lugar diferente y en un tiempo inmediato, desarrollará la suposición de que el hombre y el mundo exterior están hechos del mismo material y se comportan de acuerdo a cánones semejantes.⁴⁶

Pero para el momento de Heráclito, la filosofía adquiere otras consideraciones que abarcan mucho más que las primeras manifestaciones de los filósofos de Mileto. Es la consolidación de un pensamiento que sostendrá en sí la carga de verdad y razonamiento con la que la cultura posterior se conforma, siempre cuestionándose a sí misma y dando respuestas con las que se explica el mundo y

⁴⁵ Cfr. Kirk G.S. *Op. Cit* p218

⁴⁶ *Ibidem* p 238

que llegará hasta la época de Sócrates, con quien toda la tradición se funde y se dirige hacia el ser que se piensa a sí mismo, el hombre.

BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO IV

- Aristóteles., *Metafísica*. Ed. Gredos, col. "Biblioteca Clásica Gredos" No. 33
1ª. Edición España 2000. 568 pp
De Anima. Ed. Iberia 1ª. Edición España 1985 187 pp
De Caelo. Ed. Biblioteca Nueva brugalla 1ª. Edición España
2002 202 pp
Física. Ed. Gredos Col. "Biblioteca Clásica Gredos" no. 34
1ª. Edición España 2000 190 pp
Obras Ed Iberia 1ª edición España 1985 410 pp
Obras selectas. ed. Edimat España 1ª. Edición España 2001
417 pp
- Apolonio de Rodas., *Argonáuticas* Ed. Gredos col. "Biblioteca Básica Gredos"
No. 38 1ª. Edición España 2000 254pp
- Bernabé A., *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos* Ed. Alianza 1ª.
Edición España 2002 138pp
- Calasso R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía* Ed. Anagrama 2ª. Edición
España 1999 372pp
La locura que viene de las Ninfas y otros ensayos Ed. Sexto Piso
1ª. Edición México 2004 108pp
- Cicerón Marco Tulio., *Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. Gredos, Col.
"Biblioteca Básica Gredos" No.49 1ª. Edición España 2000
350 pp
- Cirlott J. E., *Diccionario de los símbolos* Ed. Labor S. A. 1a. Edición España
1978 474pp

- Chadwick J., *El mundo micénico*. Ed. Alianza 4ª. edición España 1993 254pp

- Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* Ed. Taurus 1ª. Edic. España 1981 160 pp

- Diez de Velasco F., *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua* Ed. Trotta 1ª. Edición España 1998 188pp

- Diógenes Laercio., *Vida de los filósofos más ilustres*. Ed. Aguilar 1ª. Edición España 1946 730 pp

- Dodds E. R., *Lo griego y lo irracional* Ed Alianza 1ª. Edición España 1999 292 pp

- Durand G., *De la mitocrítica al mitoanálisis* Ed. Antropos / Uam Iztapalapa 1ª. Edición México 1998 478 pp
- Las estructuras antropológicas de lo imaginario* Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México 2004 484 pp

- Eliade M., *Tratado de historia de las religiones* ED. ERA 4ª. Edición México 1981 pp 651

- Farrington B., *Ciencia griega* Ed. Icaria 1ª. Edición España 1979 302 pp

- Finley M. I. , *El mundo de Odiseo* Ed. Fondo de Cultura Económica col. "Breviarios" No. 158 1ª. Edición México 1966 pp172

- Gómez de Liaño., *El círculo de la sabiduría* Ed. Siruela 1ª. Edición España
1998 726 pp
- Heródoto, *Historias 3 tomos* Ed. UNAM Col. "Bibliotheca scriptorum Graecorum
Et romanorum mexicana" 2a. Edición México 1984
Pp 956
- Hesíodo., *Teogonía, trabajos y días* Ed. Bruguera 2ª. Edición España 1982
Pp200
Obras y Fragmentos Ed. Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos"
1ª. Edición España 2000 328pp
- Homero., *Ilíada* Ed. Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" no. 1 1ª. Edición
España 2000 pp516
Odisea Ed. Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" No.2 1ª. Edición
España 2000 pp 600
- Jaeger W., *Paideia* Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México
1992 1152 pp
- Juvenal, Décimo Junio., *Sátiras* Ed. UNAM Col. "Biblioteca Scriptorum et
Romanorum Mexicana" 1a. Edición México 1974 126 pp
- Kerényi K., *La religión antigua* ED. Herder 1ª. Edición España 1999 252 pp
Dionisos Ed. Herder 1ª. Edición España 1999 300 pp
- Kirk G. S., *La naturaleza de los mitos griegos* Ed. Paidós 1ª. Edición
España 1992 304 pp
- Levi-Strauss C., *Mitológicas Tomo I, Lo crudo y lo cocido* Ed. Fondo de
Cultura Económica. 1ª. Edición México 1968 396 pp
El pensamiento salvaje Ed. Fondo de Cultura Económica

Col. "Breviarios" No. 173 1ª. Edición México 1968 200 pp

Nietzsche F., *Los filósofos preplatónicos* Ed. Trotta 1ª. Edición España 2003
182 pp

-Otto W. F., *Las Musas, el origen divino del cuento y del mito.* Ed. EUDEBA
1ª. Edición Argentina 1981 131 pp

-Platón., *Diálogos Tomo I* Ed Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" No. 24
1ª. Edición España 2000 454 pp

-Ramírez T. R., *Épica Helena post homérica* Ed. JUS 1ª. Edición México 1966
480 pp

-Vernant J. P. *Érase una vez...el universo de los Dioses.* Ed. Gedisa 1ª. Edición
España 2000 88 pp

Mito y pensamiento en la Grecia antigua Ed. Ariel 4ª. Edición
España 2001 384 pp

CONCLUSIÓN

En las páginas anteriores he procurado mostrar una aproximación, un acercamiento a los elementos históricos que generaron el surgimiento de una nueva visión del mundo, a partir de conocimientos transmitidos y heredados por siglos de observaciones y explicaciones que soportaban a la cultura helena y que, poco a poco, se transformaron en una visión que partía de elementos netamente racionales, que corrían paralelos a la historia de los hechos narrados por los mitos.

La filosofía y los mitos son formas de discurso y, como tales, se expresan por una población. Ambas son explicaciones, pero entre ellas, sobre todo a partir del siglo VI a.C., hay diferencias en la forma de concebir el mundo y su principio. El presente trabajo ha intentado mostrar un panorama general de los elementos que identifican a cada tipo de discurso, deteniéndose en los principios del pensamiento filosófico milesio por una sencilla razón: si he de hablar de una transición, esta transición se encuentra en el cambio de mundo que los filósofos milesios proponen y a partir de la cual los siguientes pensadores construirán la filosofía clásica de Grecia.

Hemos partido de la idea de que el mito es un discurso que funda el mundo. Por él se explica el origen de las cosas y los gestos. El discurso mítico, que hemos llamado *logos mítico*, parte de una tradición lejana en el tiempo y se apoya en una verdad no constatable en la realidad. Sin embargo, se cree en la verdad de los mitos, porque parten de una revelación divina, de una proximidad entre lo mundano y lo divino que se brindaba al poeta por mediación de las musas.

El discurso mítico es un discurso oral y su importancia radica en este hecho, pues, heredado de generación en generación, su contenido presenta variaciones aunque su forma permanezca igual. Es decir, el discurso mítico es un discurso

vivo que se actualiza cada vez que es contado y que permanece como verdad incuestionable dada su naturaleza divina.

La verdad es guardada por la memoria de los pueblos, refleja la forma de vida y las creencias de los pueblos que se integran en los mitos y como tal, los discursos míticos generan identidad y ordenan la forma de ver el mundo de las culturas anteriores al pensamiento filosófico.

Es precisamente la cuestión de la verdad de lo que se enuncia lo que va a generar el cambio entre los pensamientos filosófico y mítico. La verdad filosófica, más que negar la verdad mítica, replantea las cuestiones que han generado el discurso mítico y, por lo tanto, construye una nueva concepción del mundo.

Es en la verdad que los pensamientos encontrarán la base para explicar el cambio de un estado de anarquía a un estado de orden, como una oposición cosmos-caos, que se refleja en el mundo natural, *Physis*, y en el mundo humano *Polis*. Sin embargo, es a partir del siglo IX a.C. que, con la utilización del alfabeto y la escritura, el discurso mítico se hace inmóvil.

Plasmado por Homero y Hesíodo, el discurso mítico presenta narraciones escritas, a partir de las cuales se explica el origen de la grandeza de los pueblos y la sujeción a un orden derivado de la justicia, *Diké*, que incluye a los hombres, los héroes y los dioses. La verdad descansa en la memoria, Mnemosyné, y la *Diké*, como un reflejo del orden del mundo.

Lleno de símbolos, el discurso mítico marca entonces el camino de la interpretación, de la alegoría: ahora inmóvil, es sujeto de una interpretación que dialoga con la tradición, pero que se da cuenta de sus carencias. Es en la interpretación y en la posterior discusión, que se gestarán los elementos para que el discurso mítico sea replanteado desde otra perspectiva, más mundana, a partir de la cual la tradición dialoga con otras tradiciones y compara, se mezcla.

Sin embargo, a partir del siglo VI a.C., podemos decir que se genera en Mileto una forma de pensamiento que abarca todos los saberes, las artes, la forma de organización política, así como las prácticas sociales y que deriva de un fuerte cuestionamiento de la tradición mítica y sus discursos míticos. Todo lo anterior tiene que ver con un problema en concreto: la verdad.

Lo que el pensamiento que emerge, y que posteriormente se llamará filosofía, enuncia, es una forma novedosa de acceder a la realidad e interpretarla partiendo del ejercicio de la razón. Es el nacimiento de la racionalidad griega. Es el desarrollo de una forma de racionalidad específica, que no excluye a otras formas de racionalidad, pero que se gesta como centro del pensamiento de occidente y que existe paralela, a veces junta, con la tradición mítica.

Hablar de pensamiento filosófico como único pensamiento racional no es algo que esté correcto. El discurso mítico es también un discurso que se construye dentro de formas específicas de una racionalidad, que si bien es diferente de la enunciada, más tarde, por el pensamiento clásico griego, presenta un ordenamiento, da respuesta a formas específicas de ver e interpretar el mundo. Dentro de estas interpretaciones, el mundo se genera, se funda, tiene un origen a la manera de una genealogía y, dentro de él, todo cobra la forma de un ser ordenado, hay una equivalencia entre el mundo divino y el mundo mortal.

Pero a partir del pensamiento milesio, el mundo que aún requiere de una explicación divina, adquiere un nuevo matiz, es el matiz de la discusión, de la legalidad que se forma en la oposición de opiniones en el ágora y, por vez primera, la verdad que enuncian los mitos es puesta en tela de juicio. No quiere decir esto que la verdad mítica desaparezca. Sólo que, en la medida en la que el mundo cambia, las explicaciones que lo fundamentan cambian necesariamente. No hay algún cambio en el mundo que no implique el cambio de su interpretación.

En el caso de la racionalidad griega, estos cambios se originan con la posibilidad de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones y la formación y éxito de las *Polis*.

Por ser la *Polis* un lugar de comunidad, hay un cambio en la forma de establecer la noción de orden. La polis griega hereda los lineamientos de orden y justicia que Hesíodo plantea en sus poemas y que son desarrollados, más tarde, por Solón como una forma de establecer comunidad y bienestar; de tal forma que todo orden es concebido como un acto de legalidad, aún el orden divino.

En este orden legal, el bien común tiene que ser sometido a la discusión en el lugar que los ciudadanos han elegido para tal motivo: el *Ágora*. Todos los problemas que atañen a la comunidad son discutidos y, en su caso, aprobados con la participación de los ciudadanos. Por tal motivo, los discursos que ahora se enuncian tienen que ser tratados con una nueva forma de contenido que ya no se refiere a los discursos míticos. Es el nacimiento del discurso legal, de un discurso que enuncia normas y que regula las relaciones en el ámbito social. Del mismo modo, el desarrollo del comercio y la consolidación del sistema político llamado democracia, así como los conocimientos prácticos y teóricos que rodean a los habitantes de la *Polis*, darán por resultado que las concepciones que se tienen del mundo y la forma de habitar en él, cambien.

Es en este medio lleno de cambios en el que el pensamiento filosófico aparece y donde, si hemos de hablar de una transición, ésta ocurre.

¿Es posible hablar de una transición?

Entiendo transición como cambio, es decir, como aquella circunstancia por la cual una cosa pasa a ser otra, de un modo más o menos rápido. Si esto es así, entonces no creo que la palabra transición sea correcta, ni aplicable a los sucesos que enmarcan este trabajo. Creo que todo cambio de sistema implica un cambio

de pensamiento, pero también que dentro de este cambio, no existe un alejamiento de un pensamiento anterior a otro nuevo de una manera definitiva o espontánea.

Hemos visto que todo pensamiento es resultado necesario de un proceso que implica el vasto universo de relaciones y en las que todo tiene que ver con todo. No existe un pensamiento que haya surgido por generación espontánea. La idea de que el pensamiento griego es un “milagro” es a todas luces una idea errónea y refutada desde la segunda mitad del siglo XX¹ y que debe su resonancia al estudio que realizó John Burnet, en su texto de 1914 *Greek philosophy, Tales to Plato*, y posteriormente a la respuesta que publica Cornford en 1952 titulada *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought* donde se establece una relación entre el pensamiento religioso, mítico y el desarrollo de la filosofía.

Podemos decir que Jean Pierre Vernant ha seguido muy de cerca esta discusión y su postura es muy confiada en el desarrollo que Cornford hace de los orígenes del pensamiento griego como resultado de una serie de eventos que derivan al pensamiento racional filosófico de un pensamiento mágico² y tiene razón cuando afirma que lo que debería de preocuparnos en la investigación del nuevo tipo de pensamiento, es aquello verdaderamente innovador que va a permitir que se desarrolle y se convierta en lo que es para el siglo IV a. C. Sin embargo, esto no quiere decir que, una vez que aparece el pensamiento filosófico, el pensamiento expresado en mitos desaparece o deja de tener importancia o que el pensamiento filosófico aparece sin más y se convierte en otra cosa distinta de lo que el pensamiento mítico es.

Podemos decir que el pensamiento filosófico aparece en forma gradual, incluso en los tres pensadores que hemos visto, pareciera que Anaximandro supera la

¹ Cabe confrontar los trabajos de Kirk, Dodds, Vernant, Detienne que he manejado en este trabajo para darnos una idea de lo mucho que ha cambiado el estudio del pensamiento griego clásico y en los que la idea de “milagro griego” ha sido muy cuestionada, dada una serie de nuevos conocimientos, pero principalmente por una nueva forma de acercarnos al problema.

² Vernant J. P. , *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* p 340

concepción de Tales y luego hay una regresión de principio con los fundamentos de Anaxímenes; sin embargo, no es así. A la palabra transición debemos entenderla como un planteamiento que surge paralelo y que genera desarrollo en los pensamientos, en la medida en la que permite el contacto entre ellos.

Los elementos que permiten la innovación del pensamiento filosófico, están inmersos en los planteamientos que manejan los discursos míticos. Lo que cambia son las formas de abordar el problema y los sucesos históricos que rodean al desarrollo del pensamiento filosófico. Estos cambios de mundo generan cambios en las respuestas, de ahí que podamos ver elementos importantes y necesarios para el desarrollo de este nuevo pensamiento.

El gran logro de los pensadores de Mileto, es que son capaces de comparar el vasto universo mítico que los rodea y darse cuenta de que el mundo puede tener una explicación que sea contrastable porque el mundo mismo, en su diversidad, es en última instancia unidad. Esta tarea sólo es posible, porque los pensadores milesios tuvieron la oportunidad de acceder y comparar las distintas tradiciones míticas que los rodeaban y analizar las concepciones míticas de su pueblo para así buscar, no ya un origen genealógico, sino un principio que fuera común tanto a los elementos de la naturaleza como a los hombres, un principio que responda a la pregunta por aquello que hace las cosas y los hombres sean lo que son.

En segundo lugar, el pensamiento filosófico sólo fue posible porque históricamente se juntaron los elementos políticos, económicos, sociales y culturales que permitieron, en primer lugar, la constitución de la *Polis*, en seguida la participación de todos los miembros de la comunidad en la afrenta militar y en la toma de decisiones; la discusión en el *Ágora* de todos los temas de interés común y, por tanto, el nacimiento de discursos de tipo jurídico, que subordinó los quehaceres del hombre y su sociedad a la *legalidad*. En tercer lugar, el contacto con otros pueblos que permitió conocer y relacionarse con formas de pensamiento

diverso, principalmente de tipo religioso y mítico, a partir de los cuales fue posible el análisis y la discusión de temas sociales y culturales.

Otro elemento que considero importante en el surgimiento del pensamiento filosófico, es el uso de la interpretación y la alegoría en los discursos míticos como formas de acceder a la verdad. La verdad es el tema más importante en la construcción de ambos discursos, pero dichos discursos responden a mundos históricamente diferentes. Ambos son resultado de ejercicios racionales, sin embargo, es por la comparación y la búsqueda de otra respuesta, mayormente fincada en la razón, que el discurso filosófico es capaz de poner en tela de juicio a la verdad mítica.

En los albores del siglo VI a.C., el pensamiento accede a una nueva forma de ver e interpretar el mundo y sus relaciones. Es en Tales, Anaximandro y Anaxímenes en donde podemos ver el origen de este pensamiento que, aunque corre paralelo a los discursos míticos y religiosos, poco a poco influirá en la forma de construir todos los demás pensamientos que desembocarán en la magnificencia de la Grecia clásica y el mundo occidental.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- Aristóteles., *Metafísica*. Ed. Gredos, col. "Biblioteca Clásica Gredos" No. 33
1ª. Edición España 2000. 568 pp
De Anima. Ed. Iberia 1ª. Edición España 1985 187 pp
De Caelo. Ed. Biblioteca Nueva brugalla 1ª. Edición España
2002 202 pp
Física. Ed. Gredos Col. "Biblioteca Clásica Gredos" no. 34
1ª. Edición España 2000 190 pp
Obras Ed Iberia 1ª edición España 1985 410 pp
Obras selectas. ed. Edimat España 1ª. Edición España 2001
417 pp
- Apolonio de Rodas., *Argonáuticas* Ed. Gredos col. "Biblioteca Básica Gredos"
No. 38 1ª. Edición España 2000 254pp
- Bernabé A., *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos* Ed. Alianza 1ª.
Edición España 2002 138pp
- Burnet J., *La aurora del pensamiento griego*. Ed Argos 1ª. edición
México 1944 462 pp
- Calasso R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía* Ed. Anagrama 2ª. Edición
España 1999 372pp
La locura que viene de las Ninfas y otros ensayos Ed. Sexto Piso
1ª. Edición México 2004 108pp

- Cicerón Marco Tulio., *Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. Gredos, Col.
 "Biblioteca Básica Gredos" No.49 1ª. Edición España 2000
 350 pp

- Cirlott J. E., *Diccionario de los símbolos* Ed. Labor S. A. 1a. Edición España
 1978 474pp

- Cornford F. M., *Principium Sapientae, los orígenes del pensamiento
 filosófico griego.*, Ed. Visor 1ª. edición España 1987. 318 pp

- Chadwick J., *El mundo micénico*. Ed. Alianza 4ª. edición España 1993 254pp

- Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* Ed. Taurus 1ª. Edic.
 España 1981 160 pp

- Diez de Velasco F., *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua* Ed. Trotta
 1ª. Edición España 1998 188pp

- Diógenes Laercio., *Vida de los filósofos más ilustres*. Ed. Aguilar 1ª. Edición
 España 1946 730 pp

- Dodds E. R., *Lo griego y lo irracional* Ed Alianza 1ª. Edición España 1999
 292 pp

- Durand G., *De la mitocrítica al mitoanálisis* Ed. Antropos / Uam Iztapalapa
1ª. Edición México 1998 478 pp
Las estructuras antropológicas de lo imaginario Ed. Fondo de
Cultura Económica 1ª. Edición México 2004 484 pp
- Eliade M., *Tratado de historia de las religiones* ED. ERA 4ª. Edición México
1981 pp 651
- Farrington B., *Ciencia griega* Ed. Icaria 1ª. Edición España 1979 302 pp
- Finley M. I. , *El mundo de Odiseo* Ed. Fondo de Cultura Económica col.
“Breviarios” No. 158 1ª. Edición México 1966 pp172
- Gómez de Liaño., *El círculo de la sabiduría* Ed. Siruela 1ª. Edición España
1998 726 pp
- Heródoto, *Historias 3 tomos* Ed. UNAM Col. “Bibliotheca scriptorum Graecorum
Et romanorum mexicana” 2a. Edición México 1984
Pp 956
- Hesíodo., *Teogonía, trabajos y días* Ed. Bruguera 2ª. Edición España 1982
Pp200
Obras y Fragmentos Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos”
1ª. Edición España 2000 328pp
- Homero., *Ilíada* Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” no. 1 1ª. Edición
España 2000 pp516
Odisea Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” No.2 1ª. Edición
España 2000 pp 600

- Jaeger W., *Paideia* Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México
1992 1152 pp
- Juvenal, Décimo Junio., *Sátiras* Ed. UNAM Col. "Biblioteca Scriptorum et
Romanorum Mexicana" 1a. Edición México 1974 126 pp
- Kerényi K., *La religión antigua* ED. Herder 1ª. Edición España 1999 252 pp
Dionisos Ed. Herder 1ª. Edición España 1999 300 pp
- Kirk G. S., *La naturaleza de los mitos griegos* Ed. Paidós 1ª. Edición
España 1992 304 pp
- Levi-Strauss C., *Mitológicas Tomo I, Lo crudo y lo cocido* Ed. Fondo de
Cultura Económica. 1ª. Edición México 1968 396 pp
El pensamiento salvaje Ed. Fondo de Cultura Económica
Col. "Breviarios" No. 173 1ª. Edición México 1968 200 pp
- Nietzsche F., *Los filósofos preplatónicos* Ed. Trotta 1ª. Edición España 2003
182 pp
- Otto W. F., *Las Musas, el origen divino del cuento y del mito.* Ed. EUDEBA
1ª. Edición Argentina 1981 131 pp
- Platón., *Diálogos Tomo I* Ed Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" No. 24
1ª. Edición España 2000 454 pp
- Ramírez T. R., *Épica Helena post homérica* Ed. JUS 1ª. Edición México 1966
480 pp
- Rohde E., *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,*

Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México 1983. 368 pp

-Vernant J. P. *Érase una vez...el universo de los Dioses*. Ed. Gedisa 1ª. Edición
España 2000 88 pp

Mito y pensamiento en la Grecia antigua Ed. Ariel 4ª. Edición
España 2001 384 pp

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- Aristóteles., *Metafísica*. Ed. Gredos, col. "Biblioteca Clásica Gredos" No. 33
1ª. Edición España 2000. 568 pp
De Anima. Ed. Iberia 1ª. Edición España 1985 187 pp
De Caelo. Ed. Biblioteca Nueva brugalla 1ª. Edición España
2002 202 pp
Física. Ed. Gredos Col. "Biblioteca Clásica Gredos" no. 34
1ª. Edición España 2000 190 pp
Obras Ed Iberia 1ª edición España 1985 410 pp
Obras selectas. ed. Edimat España 1ª. Edición España 2001
417 pp
- Apolonio de Rodas., *Argonáuticas* Ed. Gredos col. "Biblioteca Básica Gredos"
No. 38 1ª. Edición España 2000 254pp
- Bernabé A., *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos* Ed. Alianza 1ª.
Edición España 2002 138pp
- Burnet J., *La aurora del pensamiento griego*. Ed Argos 1ª. edición
México 1944 462 pp
- Calasso R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía* Ed. Anagrama 2ª. Edición
España 1999 372pp
La locura que viene de las Ninfas y otros ensayos Ed. Sexto Piso
1ª. Edición México 2004 108pp
- Cicerón Marco Tulio., *Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. Gredos, Col.

“Biblioteca Básica Gredos” No.49 1ª. Edición España 2000
350 pp

-Cirlott J. E., *Diccionario de los símbolos* Ed. Labor S. A. 1a. Edición España
1978 474pp

-Cornford F. M., *Principium Sapientiae, los orígenes del pensamiento
filosófico griego.*, Ed. Visor 1ª. edición España 1987. 318 pp

-Chadwick J., *El mundo micénico.* Ed. Alianza 4ª. edición España 1993 254pp

-Detienne M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* Ed. Taurus 1ª. Edic.
España 1981 160 pp

-Diez de Velasco F., *Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua* Ed. Trotta
1ª. Edición España 1998 188pp

-Diógenes Laercio., *Vida de los filósofos más ilustres.* Ed. Aguilar 1ª. Edición
España 1946 730 pp

-Dodds E. R., *Lo griego y lo irracional* Ed Alianza 1ª. Edición España 1999
292 pp

- Durand G., *De la mitocrítica al mitoanálisis* Ed. Antropos / Uam Iztapalapa
1ª. Edición México 1998 478 pp
Las estructuras antropológicas de lo imaginario Ed. Fondo de
Cultura Económica 1ª. Edición México 2004 484 pp
- Eliade M., *Tratado de historia de las religiones* ED. ERA 4ª. Edición México
1981 pp 651
- Farrington B., *Ciencia griega* Ed. Icaria 1ª. Edición España 1979 302 pp
- Finley M. I. , *El mundo de Odiseo* Ed. Fondo de Cultura Económica col.
“Breviarios” No. 158 1ª. Edición México 1966 pp172
- Gómez de Liaño., *El círculo de la sabiduría* Ed. Siruela 1ª. Edición España
1998 726 pp
- Heródoto, *Historias 3 tomos* Ed. UNAM Col. “Bibliotheca scriptorum Graecorum
Et romanorum mexicana” 2a. Edición México 1984
Pp 956
- Hesíodo., *Teogonía, trabajos y días* Ed. Bruguera 2ª. Edición España 1982
Pp200
Obras y Fragmentos Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos”
1ª. Edición España 2000 328pp
- Homero., *Ilíada* Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” no. 1 1ª. Edición
España 2000 pp516
Odisea Ed. Gredos Col. “Biblioteca Básica Gredos” No.2 1ª. Edición
España 2000 pp 600

- Jaeger W., *Paideia* Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México
1992 1152 pp

- Juvenal, Décimo Junio., *Sátiras* Ed. UNAM Col. "Biblioteca Scriptorum et
Romanorum Mexicana" 1a. Edición México 1974 126 pp

- Kerényi K., *La religión antigua* ED. Herder 1ª. Edición España 1999 252 pp
Dionisos Ed. Herder 1ª. Edición España 1999 300 pp

- Kirk G. S., *La naturaleza de los mitos griegos* Ed. Paidós 1ª. Edición
España 1992 304 pp

- Levi-Strauss C., *Mitológicas Tomo I, Lo crudo y lo cocido* Ed. Fondo de
Cultura Económica. 1ª. Edición México 1968 396 pp
El pensamiento salvaje Ed. Fondo de Cultura Económica
Col. "Breviarios" No. 173 1ª. Edición México 1968 200 pp

- Nietzsche F., *Los filósofos preplatónicos* Ed. Trotta 1ª. Edición España 2003
182 pp

- Otto W. F., *Las Musas, el origen divino del cuento y del mito.* Ed. EUDEBA
1ª. Edición Argentina 1981 131 pp

- Platón., *Diálogos Tomo I* Ed Gredos Col. "Biblioteca Básica Gredos" No. 24
1ª. Edición España 2000 454 pp

- Ramírez T. R., *Épica Helena post homérica* Ed. JUS 1ª. Edición México 1966
480 pp

- Rohde E., *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,*
Ed. Fondo de Cultura Económica 1ª. Edición México 1983. 368 pp

-Vernant J. P. *Érase una vez...el universo de los Dioses*. Ed. Gedisa 1ª. Edición
España 2000 88 pp

Mito y pensamiento en la Grecia antigua Ed. Ariel 4ª. Edición
España 2001 384 pp