



# Universidad Nacional Autónoma De México

---

---

## Facultad de Filosofía y Letras

Observaciones sobre el papel del mito en el Fragmento B1  
del Poema de Parménides:  
Unión Mito - Filosofía

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

Claudia Lucero Rodríguez González

Asesora

Dra. María Teresa Padilla Longoria



Ciudad Universitaria, México D. F.  
Abril 2008.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## *Agradecimientos*

*P*ensar que una investigación es, exclusivamente, producto de una meditación en soledad es, sin duda, un error. Cada vez que osadas empresas iniciaron su ruta, mediante inquisiciones personales, existió alguien que apreció con mayor claridad aquello que se pretendía comunicar. Las interrogantes se desvanecían lentamente mientras se abría paso la luz que me despojaba no sólo de la incertidumbre sino de la inseguridad. Es por ello que debo agradecer a quienes tomaron mi mano y, aunque en numerosas charlas admitieron que no les agradaría encontrarse en mis zapatos, estuvieron dispuestos a prestar oídos a aquellas primeras y aventuradas palabras.

*Especialmente debo agradecer a Gabriel Sánchez Barragán, a Roberto Sánchez Valencia y a Enrique Hülsz Piccone ya que fue en sus clases donde las primeras inquietudes se hicieron presentes; gracias por ser mis guías y plantearme tantas dudas que me obligaron a matizar y delimitar mis primeras intenciones y rutas de investigación. A María Teresa Padilla cuya paciencia infinita me permitió cometer errores y tener tropiezos a sabiendas de que podría superarlos; gracias por la confianza en mi trabajo, no sólo como tesista sino como adjunta. A Ricardo Horneffer a quien, además de sus maravillosas asesorías, debo agradecer sus palabras de aliento cuando creí que ya no podría superar obstáculos aparentemente insalvables. A Pedro Joel Reyes y Nora María Matamoros por sus consejos, charlas, tiempo y dedicación brindadas a este trabajo. A Josu Landa y Gabriela de la Peña cuyo apoyo me brindó la posibilidad de ampliar mis horizontes tanto en el mundo de los museos como en la docencia.*

*A Alberto Ortiz, Carlos Melo y Gabriel por brindarme herramientas indispensables en el proceso de investigación y recolección de datos invaluable; así como sus consejos y maravillosa amistad. A mi querido George, Mónica y Viridiana quienes leyeron en diversas ocasiones este trabajo e impidieron que cometiera más errores e imprecisiones de las que, sin su ayuda, estarían presentes; gracias por los comentarios, los regaños, las explicaciones, el tiempo y el café que compartimos tantas veces. A Alí, quien me facilitó enormemente los procesos técnicos para la presentación adecuada de este trabajo.*

*Gracias a mis amigos, quienes estuvieron dispuestos a escuchar las frustraciones y los logros a cada paso que dí; a aquellos que hablaron de la Banda Rea; a los que se reunieron tantas veces en La*

*oficina para disfrutar de un café y la compañía; con quienes compartí no sólo numerosos sábados en Química o semanas en la facultad, sino también el amor a la docencia; a quienes se dicen simplemente ex – alumnos pero son parte importante de mi vida; a aquellos que me atormentan y ayudan constantemente en los idiomas; a quienes su afán crítico no les permitía dejar de decirme que dejara los cuentos de hadas y la sociología e hiciera filosofía y también a aquellos con quienes compartí noches de insomnio.*

*Agradezco enormemente las atinadas palabras de Daniel, Paloma y Francisco que me permitieron poner a prueba mis propias inquietudes; a Luís Melendez y Francisco Zuno que han compartido conmigo agradables charlas, intercambios musicales y una naciente amistad. Por supuesto, no puedo dejar de mencionar a mis queridas historiadoras Alejandra, Leslie y Montse por los proyectos y los viajes que, estoy segura, no serán sólo un anhelo.*

*Silvia, Vinicio; saben que no encuentro o tal vez no existen las palabras adecuadas para expresar mi afecto. No puedo más que balbucear un simple “gracias” por todo aquello que compartimos al iniciar nuestro camino en esta Universidad y seguimos compartiendo hasta el día de hoy.*

*Lo más importante, gracias a mi familia que padeció tantas ausencias y desencuentros, pero que su amor incondicional les permitió apoyarme a pesar de todo. Gracias por enseñarme, desde siempre, que el amor a la Universidad Nacional Autónoma de México debe ser también incondicional.*

Durante la fase inicial, esta tesis recibió apoyo del proyecto DGAPA-Subdirección de Apoyo a la Docencia. Mediante el Seminario de Inducción al Programa de Formación de Profesores para el Bachillerato Universitario.

**In Memoriam**

Dr. Enrique Moreno y de los Arcos †

Dra. Libertad Menéndez Menéndez †

**OBSERVACIONES SOBRE EL PAPEL DEL MITO EN EL FRAGMENTO B1  
DEL POEMA DE PARMÉNIDES DE ELEA: UNIÓN MITO - FILOSOFÍA.**

---

**ÍNDICE**

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>II</b>
<b>I. El mito: marco histórico – conceptual. ....</b>	<b>8</b>
<b>I.1. Nociones del mito a través de la historia. ....</b>	<b>13</b>
<b>I.1.1. El Simbolismo o Alegorismo. ....</b>	<b>13</b>
<b>I.1.2. El Evemerismo. ....</b>	<b>15</b>
<b>I.1.3. El Ritualismo. ....</b>	<b>17</b>
<b>I.1.4. El Psicologismo. ....</b>	<b>20</b>
<b>I.1.4.1. Sigmund Freud. ....</b>	<b>23</b>
<b>I.1.4.2. Carl Gustav Jung. ....</b>	<b>25</b>
<b>I.1.5. El Funcionalismo. ....</b>	<b>26</b>
<b>I.1.6. El Estructuralismo. ....</b>	<b>29</b>
<b>I.2. Comentario sobre el marco histórico – conceptual. ....</b>	<b>31</b>
<b>II. Unión Mito – Filosofía en el Fragmento B1 del Poema de Parménides de Elea. ....</b>	<b>36</b>
<b>II.1. Parménides de Elea. ....</b>	<b>36</b>
<b>II.2. Las musas, el recuerdo y el poeta. ....</b>	<b>39</b>
<b>II.3. Unión Mito y Filosofía. ....</b>	<b>42</b>
<b>II.3.1. Fragmento B1: una remembranza de la tradición. ....</b>	<b>44</b>

<b>II.3.1.1.</b> Fragmento B1, 1-12. ....	46
<b>II.3.1.2.</b> Fragmento B1, 13-32. ....	50
<b>II.4.</b> Comentario sobre la Unión Mito- Filosofía en el Fragmento B1 del Poema de Parménides de Elea. ....	54

<b>CONSIDERACIONES FINALES</b> .....	LX
--------------------------------------	----

<b>Apéndice</b> .....	LXV
-----------------------	-----

<b>Bibliografía</b> .....	LXXV
---------------------------	------



*“A las Musas y a Apolo*

*Debo comenzar por las Musas, por Apolo y por Zeus.*

*Pues merced a las Musas y a Apolo, el Certero Flechador, existen sobre la tierra los aedos y los*

*citaristas. Y merced a Zeus, los reyes.*

*Feliz aquel a quien aman las Musas. Dulce fluye de su boca la palabra.*

*¡Salve, hijas de Zeus, y honrad mi canto, que yo me acordaré de otro canto y de vosotras!”*

Himno Homérico XXV

## INTRODUCCIÓN

---

**E**l ser humano, desde tiempos inmemorables, ha tenido la necesidad de dilucidar lo que muestra su mundo, así como lo que acontece en él; somos una clase de ente siempre ávida de explicaciones ante aquello que nos causa desconcierto y es gracias a esta búsqueda que hemos visto nacer y desarrollarse un cúmulo importante de postulados, acotaciones, definiciones, etcétera, que han desembocado en lo que hoy conocemos como ciencia.

La ciencia puede concebirse como un conjunto de conocimientos firmemente asegurados en razones, es decir, en conocimientos que a partir de un lenguaje riguroso, el cual está basado principalmente en el empleo de un lenguaje matemático, tiene como finalidad la descripción del mundo natural.<sup>1</sup>

La descripción del mundo natural no será azarosa ni subjetiva, sino que, con base en criterios cuantificables, tiende a ser formalizada y finalmente arribará a la formulación de juicios objetivos. En palabras de Luís Villoro:

La ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comparables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes, (...) no pueden considerarse (...) enunciados que reseñen datos de percepción individual, improbables por otros sujetos, sino sólo enunciados de hechos observables por cualquier sujeto epistémico pertinente. Si A asevera conocer  $x$  y enuncia, sobre esta base, “ $p$ ” acerca de  $x$ , “ $p$ ” sólo podrá formar parte de una ciencia si cualquier

---

<sup>1</sup> Si me he referido al empleo del lenguaje matemático como aquel que es riguroso y la base de la ciencia es porque gracias al legado del positivismo y su forma de interpretar lo que el mundo muestra, fue necesario establecer una forma de expresión que cubriera ciertas expectativas: *El lenguaje unificado de la ciencia tiene que cumplir dos exigencias. Tiene que ser: primero, intersubjetivo, lo que en el aspecto formal, quiere decir: tiene que ser un sistema común de signos y reglas, y en el aspecto semántico: tiene que designar lo mismo para cada persona. Segundo, universal, es decir, toda proposición de cualquier lenguaje tiene que poder ser traducida a él, tiene que ser un sistema conceptual en el que pueda expresarse cualquier hecho.* Kraft, Victor. *El círculo de Viena*. Tr. Francisco García, Ed. Taurus, Madrid, 1986. p. 178,179.

Un lenguaje como éste se maneja en la física, es por ello que esta disciplina fue el pilar y el modelo a seguir si se pretendía proporcionar una explicación coherente del mundo natural. Mas, si bien no es posible reducir todas las demás ciencias al campo que comprende esta disciplina, sí es factible, en cambio, aproximarse, estudiar y expresarse mediante este lenguaje (físico-matemático) en *todos los restantes campos de las ciencias naturales.*

sujeto, fundándose en razones objetivamente suficientes, puede saber que A efectivamente conoce x.<sup>2</sup>

Por cada acontecimiento que se manifieste, un fenómeno natural por ejemplo, es trabajo de una ciencia determinada (avalada por una *comunidad epistémica pertinente*), indagar exhaustivamente aquello que en principio desborda nuestro intelecto. Es por esta razón que sería factible explorar en la historia del hombre para que, con este recorrido, podamos percatarnos de una suerte de evolución y refinamiento del entendimiento humano.

Bajo esta concepción, ¿para qué creer en dioses cuando la razón puede ofrecernos respuestas satisfactorias y comprobables bajo condiciones controladas?, ¿para qué recurrir a los mitos cuando éstos son un adorno y una suerte de explicación primitiva del mundo, cuando el hombre no poseía elementos suficientes para comprender lo que *realmente* se devela ante sus ojos?, ¿si hoy es la razón la que puede darnos respuestas, para qué el mito, para qué los dioses?

Hemos desterrado el *mythos* en nombre del *lógos* por mucho tiempo, hemos convertido al *mythos* en una hermosa envoltura, le hemos robado su poder explicativo, degradándolo y hundiéndolo en lo más profundo de nuestro entendimiento obsequiándolo a otras formas de composición, pero no aquellas que pretenden decir algo acorde con lo que el mundo muestra.

‘Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslos a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño.’ Esta cita tomada de la obra, *Enquiry Concerning Human Understanding*, de David Hume; constituye un excelente enunciado de la postura del positivista [...] Se afirmaba que muchos discursos filosóficos caían dentro de esta categoría: los discursos sobre lo absoluto o sobre entidades trascendentes o acerca del destino del hombre; se dijo que estos enunciados eran metafísicos, y se sacó la conclusión de que si la filosofía había de construir una rama auténtica de conocimiento, debía emanciparse de la metafísica; los positivistas vieneses no llegaron tan lejos como para decir que todas las obras metafísicas merecían ser condenadas a la hoguera: aceptaban, con cierto desinterés, que esas obras podían tener un mérito poético o incluso que podrían expresar una actitud interesante o estimulante ante la vida. Pero sostuvieron que aun así, no decían nada que fuera verdadero o falso y que, por tanto, no podían

---

<sup>2</sup> Villoro, Luís. *Creer, saber, conocer*. Ed. Siglo XXI, 12ª ed., México, 2000, p. 222.

aportar algo para aumentar el conocimiento; se condenó a los enunciados metafísicos no por ser emotivos [...] sino por pretender ser cognoscitivos, por disfrazarse de algo que no era.<sup>3</sup>

Ante un panorama como éste, ante una forma de ver y entender el mundo heredada de la visión positivista, resultaría imprudente o tal vez un tanto inocente, enfocarse en un tópico con características como las que he mencionado, a no ser que se pretenda proporcionar un recorrido antropológico, un estudio literario que pretenda ser emotivo o, tal vez, un compendio con algún comentario crítico; opciones que no carecen de interés, pero que son, igualmente, desterradas no sólo del campo de la ciencia, sino también de cierto terreno filosófico que considera una creación como la mítica (entre muchas otras), carente de elementos explicativos del mundo comprobables por todo sujeto y avalado por una comunidad epistémica.

A pesar de ello, me muestro escéptica ante una forma de pensamiento que pretenda despedirse completamente del mito y pretenda ver en él un discurso primitivo, un paso anterior a lo que será el pensamiento sustentado firmemente en razones ciento por ciento comprobables y manipulables o balbuceos de una humanidad que está en un proceso de aprendizaje y perfeccionamiento.<sup>4</sup>

Si bien, la filosofía se ha preguntado por el conocimiento y ha dedicado numerosas páginas a indagar por aquello que la razón puede ofrecer, así como el sendero que se debe andar para buscar un piso firme en el terreno de la ciencia, es también la filosofía la que puede abrir otra ruta inquisitiva que, a mi juicio, es fundamental, es decir, considero que es sólo la misma filosofía la que puede abrir la posibilidad de formular otra pregunta, no mejor, pero sí distinta, a saber, una pregunta que indaga por el papel del mito en los albores del pensamiento filosófico con la finalidad de que esta investigación pueda proporcionar, a futuro, una respuesta

---

<sup>3</sup> Ayer, A. J. (Comp.). *El positivismo lógico*. Tr. L. Aldama, C. N. Molina, F. C. E., Madrid, 1993. p. 15, 16.

<sup>4</sup> Si hablo de *balbuceos de una humanidad que está en un proceso de aprendizaje y perfeccionamiento* es porque también se ha concebido a la ciencia como algo que se encuentra en constante transformación y en una suerte de mejoramiento, es decir que alcanza mayores rendimientos y alcanza un nivel superior de aquel del cual partió, a lo que se le ha denominado progreso. Este tipo de progreso en la ciencia tiene un objetivo específico: “[...] la ciencia debería contribuir a “aliviar la condición del hombre”, debería permitirnos controlar la naturaleza –o quizás, en los casos que no podemos controlarla, entonces debe permitirnos hacer predicciones para ajustar nuestra conducta a un mundo no cooperativo –, debería proveer los medios para mejorar la calidad y duración de la vida humana, etc. [...] Si, en algún momento posterior, el desarrollo de la ciencia nos permite responder la pregunta o construir el aparato, entonces parecerá que hemos hecho un progreso práctico.” Kitcher, Philip. *El avance de la ciencia*. Tr. Héctor Islas y Laura Manríquez, IIF, UNAM ed., México, 2001. p. 134.

tentativa enfocada al porqué la filosofía se ha apartado de este tema y si es pertinente hablar de él o no.

Proporcionar una definición concreta de lo que la palabra *mito* significa, resultaría una labor interminable, ya que no se puede hablar de que se posea un sentido único y aceptado unánimemente; dicha imposibilidad reside en el hecho de que a través del tiempo, una serie considerable de apreciaciones sobre lo que presumiblemente el término de mi interés devela, pretende o incluso significa, ha abarcando numerosas páginas y con ellas, desde diversas ópticas, se ha pretendido entender lo que el mito encierra en su utilidad, su *verdadera* intención, la justificación de su existencia, su función concreta en un espacio y tiempo, etcétera.

Es por esta razón que este texto tendrá que enfocarse en algunas de las perspectivas que han tenido por tema el mito, es decir, este estudio se centrará en un recorrido histórico y cultural a través de algunas de las distintas percepciones que existen sobre el mito y no en un estudio ontológico del término. La intención que he enunciado persigue el objetivo de indagar sobre la cuestión siguiendo un camino paralelo al filosófico con la finalidad de ampliar mi propia visión del tema, así como cuestionarme, sobre esa base, si es pertinente o no referirse al mito como un intento primitivo de explicación del mundo cuando el hombre no era capaz de conceptualizar, comprender a cabalidad y expresar *apropiadamente* su experiencia del mundo.

Tomando en cuenta que el entorno en el que nos desarrollamos se encuentra fuertemente influido por una visión positivista del mundo, considero válida las siguientes preguntas: ¿Por qué la filosofía no se ha despedido completamente del mito optando por una visión certera y una ruta firme para la obtención de nuevos conocimientos y aproximación a la verdad?, ¿por qué no se han descartado como filósofos a quienes se han inclinado por el empleo de mitos en la estructura de su pensamiento como Parménides o Platón (por citar sólo dos ejemplos)? La respuesta puede residir en el hecho de que tal vez el mito no es sólo un recurso retórico y puede llegar a comunicar más de lo que se ha considerado por aquellos que buscan un piso firme y seguro.

Teniendo como base lo mencionado líneas anteriores, me enfocaré en la descripción de ciertas escuelas interpretativas del mito, algunas influenciadas por una visión positivista, otras no, con la finalidad de considerar un pequeño abanico de posibles rutas explicativas que arrojen luz sobre lo que puede ofrecer un término tan complejo como lo es el mito. Dichas escuelas son:

1. El Simbolismo o Alegorismo. Postura que pretende ver en el mito una serie de maneras explicativas del mundo con base en un lenguaje muy distinto al común.
2. El Evemerismo. Interpretación que ve en los relatos míticos un pasado real así como hazañas importantes tanto de hombres como de reyes que posteriormente fueron considerados deidades.
3. El ritualismo. Tendencia interpretativa que se enfoca en la utilidad del mito y del rito como un binomio indisoluble, así como una suerte de pacto con las deidades mediante el rito para obtener ciertos beneficios.
4. El Psicologismo. Escuela interpretativa que encuentra en el mito un relato que manifiesta los deseos ocultos de la humanidad.
5. El Funcionalismo. Postura interpretativa que entiende el mito como una expresión cultural que manifiesta una función específica al interior de las comunidades.
6. El Estructuralismo. Interpretación que se funda en una estructura inherente al relato mítico y que devela fuerzas opositoras que pueden resolver ciertos conflictos concretos de la vida.

Una vez concluido ese apartado, con un breve comentario a las distintas interpretaciones, revisaré un ejemplo al interior del pensamiento filosófico a saber, el fragmento B1 del *Poema de Parménides*. La justificación de mi inclinación por trabajar este fragmento y a este filósofo en particular reside en el hecho de que el fragmento B1 tiene un contenido mítico muy fuerte y es con él con que el denominado *Padre de la Metafísica* realiza una pregunta fundamental que sigue siendo hasta hoy tema de debate: La pregunta que indaga por el Ser.<sup>5</sup>

Con la llegada de Parménides al campo filosófico se ha roto una cadena de interpretaciones que se enfocaban en la pregunta por el principio de todas las cosas y que proporcionaban como respuesta, en algunos casos, un elemento natural o

---

<sup>5</sup> Cabe aclarar que Parménides no emplea el término Ser ni la pregunta es formulada de tal manera, sino que el Padre de la Metafísica habla de lo que “es”, y que no es posible no ser, así como que “no es”, y que no es posible no ser (Fr. 2. 3-6). A decir de Néstor Luis Cordero: “El primer camino, expuesto en el v. 2.3, es un camino ‘para pensar que A y que B’; el segundo camino, expuesto en el v. 2.5, es, como dijimos la negación del primero [...] En griego, A está representado por éstin y no-A por ouk éstin [...] Como es sabido, ‘éstin’ es la tercera persona, singular, del presente del verbo ‘ser’, ‘éinai’. [...] Digamos ante todo que ‘A’ puede traducirse literalmente por ‘es’, y ‘no-A’ por ‘no-es’.” Siendo, se es. *La tesis de Parménides*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005. p. 60, 61.

conceptos abstractos que pretendieron proporcionar una explicación a un orden del mundo que se presentaba ante sus ojos. El eléata va un paso atrás y se cuestiona por las cosas que son, pero antes de arribar a ese punto, el viajero que se describe en el fragmento B1 debe seguir una ruta específica que al concluir presentará a una diosa quien hablará y revelará la verdad al viandante.

Será precisamente en ese punto donde nacerán otras interrogantes: ¿qué papel tiene el uso del mito en ese el fragmento?, ¿es verdaderamente Parménides un iluminado por la deidad, de tal suerte que su poema es sólo inspiración divina?, o ¿es la tradición en la que se desenvuelve el factor desencadenante para escribir de esa forma?, ¿el uso del mito se apega a una o varias de las escuelas interpretativas que han dado razón del término?, o, en el último de los casos: ¿el positivismo tiene razón y deberíamos dejar de lado cuestiones *carentes de razonamiento abstracto*?

Soy consciente de que las que he formulado no son cuestiones que puedan resolverse *con dos pinceladas*, puesto que antes de proporcionar un intento de respuesta es absolutamente necesario vislumbrar y despejar un camino largo y complejo que se presenta en esta investigación bajo el título de *Observaciones*; observaciones que pretenden plantear la cuestión e iniciar una ruta que mostrará, sin duda, variadas e intrincadas complicaciones, pero también recompensas.

## I. El mito: Marco histórico - conceptual.

---

*El mito se ha apartado constantemente de nuestro mundo científico-tecnológico y parece, desde esta perspectiva, pertenecer a un pasado hace mucho superado.*

*Esto no cambia en nada el hecho de que ha permanecido inalterado como un objeto de sorda nostalgia. Así, la relación con él es hoy ambivalente.*

Kurt Hübner, *La verdad del mito*.

*Nuestra imagen del mundo, nacida de la ilustración y construida sobre el logos, olvida con demasiada facilidad que lo esencial a menudo opera en lo oculto, y es una imagen que nada capta de cuanto no sea sensible y material.*

Manfred Lurker, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*.

La palabra mito ha sido empleada en una gran cantidad de lugares y contextos como la Historia, Antropología, Sociología, Literatura, Política, Filosofía etc. Es por esta razón que puede pensarse que es un término tan claro que no debería quedarnos duda alguna de lo que queremos decir cuando hacemos uso de él; sin embargo, esto no es así y como mostraré en líneas subsecuentes, el mito es un elemento perteneciente a una realidad cultural extremadamente compleja<sup>1</sup>.

Al emplear en la vida cotidiana la expresión “es sólo un mito”, suele entenderse que el acontecimiento referido es de origen dudoso, falso o que es simplemente una exageración, un hecho que no debería ser considerado con demasiada seriedad. Cuando hablamos del mito al interior de la cultura griega<sup>2</sup>, pueden advenir a la memoria una

---

<sup>1</sup> El término *cultura* es igualmente complejo y ha sido tema de innumerables análisis. Sin embargo, en este contexto será utilizado como el conjunto de actividades humanas, es decir, lo opuesto al denominado *estado natura*. La cultura será vista como aquello que es producto de una comunidad por convención o por ley.

<sup>2</sup> Aunque no sólo en ella, también podemos referirnos a los mitos de las culturas hindú, china, germana, etc.



considerable cantidad de narraciones que presentan, como actores principales, a seres cuyas capacidades físicas e intelectuales, así como sus actitudes, etc., exceden las naturales o las que consideramos comunes en el hombre y, además, estos seres se presentan en situaciones que estimamos irreales.<sup>3</sup>

Es factible, pues, encontrar en este tipo de narraciones una innumerable cantidad de combinaciones posibles, las cuales son aceptadas sin mayor complicación dado que se entiende que son situaciones nacidas de la imaginación. En contraposición, por ejemplo, si hoy en día pretendiéramos explicar movimientos telúricos justificados por la existencia de Posidón resultaría un absurdo; para este caso *deberíamos* referirnos a las condiciones *reales* que participan de ese hecho justificándonos apropiadamente con los elementos que brindan disciplinas específicas.

Aunado a esto se puede observar que no sólo en la cotidianidad se piensa este término con las características que he mencionado anteriormente, sino que *mythos* suele entenderse en otros ámbitos como una narración de carácter metafórico y primitivo en la que no se habla con verdad sobre determinados acontecimientos los cuales, seguramente, pertenecen a un tiempo ficticio; son narraciones que forman parte de la tradición de una sociedad en vías de desarrollo político, económico y cultural; es, haciendo referencia a lo que menciona W. Nestle o C. M. Bowra, un paso anterior a lo que posteriormente será la racionalidad, es decir, un primer paso de la cultura hacia la idea de progreso.

Todos los pueblos que no han alcanzado aún el estadio en que las ideas pueden expresarse de modo abstracto y en los que el pensamiento científico es aún muy reducido, tienen en común una manera mítica de pensar.<sup>4</sup>

Esto quiere decir que si ahora nos encontramos en un tiempo, llamémosle, *más civilizado* que antaño es porque nuestra sociedad ha progresado, es decir, ha avanzado significativamente olvidándose de explicaciones metafóricas de la realidad.

Así pues, se podrían considerar primeramente y sin hacer aún un análisis exhaustivo del término, dos posiciones extremas referentes al mito; por una parte, podemos tenerlo por un relato fantástico y sin contenido veraz, el cual puede describir

---

<sup>3</sup> Con irreal me refiero al hecho de que los acontecimientos referidos en las narraciones que consideramos míticas no acontecen en la vida cotidiana sino que tienden a ser extraordinarios; es ésta una razón por la que pueden sorprender y fascinar a oyentes o lectores.

<sup>4</sup> C. M. Bowra. *La Atenas de Pericles*. Madrid, 1998, Alianza Editorial, p. 125.

el estadio primitivo de la humanidad; una humanidad que, al carecer de explicaciones respecto al mundo que la rodea y que podríamos nombrar, anacrónicamente, como científicas, se ve en la necesidad de explicar su realidad a través de narraciones que le permitan entender aquello que lo rebasa; es decir, narraciones que le permitan comprender fenómenos naturales que exceden su marco explicativo y ante esa incompreensión e incertidumbre absoluta, el hombre tiende a *humanizar*, dicho de otro modo, tiende a hacer de esa experiencia algo familiar, algo comprensible.<sup>5</sup>

De este modo, tanto los mitos como los cuentos populares y todo aquello que no se puede explicar dentro de los marcos que exige el conocimiento científico, es decir, razones objetivamente suficientes, en mayor o menor medida quedarían excluidos del grupo de fenómenos y acontecimientos que sí se pueden explicar y comprobar y al ser estos relatos un producto de la imaginación, son tomados en cuenta, a lo más, para el entretenimiento infantil.<sup>6</sup> El mito hablaría de lo ilusorio, de aquello que no se puede explicar y, por ende, está fuera de lo comprobable. En última instancia el mito sería lo contrario a la *verdad*.

The most characteristic object of mythological study is the myth proper. This may be defined as a pre-scientific and imaginative attempt to explain some phenomenon, real or supposed, which excites the curiosity of the myth-maker, or perhaps more accurately as an effort to reach a feeling of satisfaction in place of uneasy bewilderment concerning such phenomena. It often appeals to the emotions rather than the reason and, indeed, in its most typical forms seems to date from an age when rational explanations were not generally called for.<sup>7</sup>

De acuerdo con *A Greek-English Lexicon*, el término μῦθος posee diversos significados, dependiendo tanto del autor como del tiempo a saber:

(...) word, speech, freq. in Hom. and other Poets, in sg. and pl. (...) esp. mere word, μῦθοισιν, opp. ἔγγειν, (...) –in special relations: 2. public speech (...) to be skilled in speech, (...) 3. conversation, mostly in pl., (...) 4.

<sup>5</sup> Véase Blumenberg, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Tr. Carlota Rubies, Barcelona 2004. A decir de este filósofo, después de hacer familiar ese terror primero, al darle nombre y hacerlo soportable, se puede observar la utilidad de estos sentimientos y en ellos “*se puede buscar (...) a los protagonistas de la cultura*”. p. 33. Noción que también menciona María Zambrano en su texto *El hombre y lo divino.*, p. 28 ss.

<sup>6</sup> O en un sentido académico, para explicar dentro del contexto o campo de estudio antropológico, el comportamiento de ciertas sociedades *primitivas* y el papel que estos relatos tienen en ellas.

<sup>7</sup> Hammond, N. G. L. and H. H. Scullard ed. *The Oxford Classical Dictionary*. Second Edition. At the Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 718.

thing said, fact, matter, (...) 5. thing thought, unspoken word, purpose, design (...) 7. talk of men, rumour (...) report message (...) II. tale, story narrative (...): in Hom. like a later λόγος, without distinction of true or false (...) 2. fiction (opp. λόγος, historic truth) (...) generally fiction, μῦθοι (...) 4. professed work of fiction, children's store, fable (...)<sup>8</sup>

Este término y las características que lo acompañan, al pasar a la lengua latina, se traducen como *fābula æ*, palabra que es entendida como rumor, conversación popular o del vulgo, habladuría, leyenda, mito, narración poética (sin fundamento histórico), cuento, fábula, etc.<sup>9</sup>

En oposición al λόγος, la palabra mythos pasa a designar el «relato tradicional, fabuloso y acaso en engañoso» (...) en contraste con el relato razonado y objetivo.<sup>10</sup>

La segunda postura consideraría al mito como un relato que no sólo es verdadero, sino que su estructura puede ser verificada, ya que su contenido, aunque simbólico, posee un referente en el mundo, es decir, coincide con la realidad experimental.<sup>11</sup> Estos relatos nos “*revelan y/o encubren impulsos y pasiones, miedos y esperanzas, situaciones límite de todos los días y constelaciones primitivas de importancia capital.*”<sup>12</sup>

Mientras que el logos se asocia al concepto, con aquello que puede comprender, el pensamiento mítico se expresa en imágenes y metáforas (...) El logos deriva de la representación; el mito, de la experiencia. El hombre mítico relata la manera en que lo desconocido del mundo se revela a sus ojos. Lo cual significa que el mito es la revelación del mundo en su forma primera.- El modo y la manera de ese desvelarse es el lenguaje del símbolo, en el cual el sentido del ser se revela en imágenes. El pensamiento mítico-figurativo no pretende explicar el fenómeno en sí, sino que busca la verdad

<sup>8</sup> *A Greek- English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Clarendon Press. Oxford, 1996. p. 1151.

<sup>9</sup> Contraposición clara frente al término λόγος en el que sobresalen, entre otros muchos significados, los de argumento, orden, tema de estudio o discusión, razón, inteligencia, buen sentido, fundamento etc. Es decir, la aparición del λόγος sería equivalente, en cierto sentido, a la aparición de un pensamiento racional y una “visión laica de la vida” J. A. López Férez, *Historia de la literatura griega*, Ed. Cátedra, p. 12.

<sup>10</sup> García Gual, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Alianza editorial, Madrid, 1992, p. 16.

<sup>11</sup> Un ejemplo de esto podríamos encontrarlo al leer relatos como *La Ilíada* y *la Odisea* de Homero, *Los trabajos y los días* y *La Teogonía* de Hesíodo, ya que podemos remitirnos a un amplio número de narraciones que nos hablan de seres parecidos al ser humano, pero con marcadas diferencias como lo son su fuerza y su inmortalidad situados, además, en un tiempo indefinido.

<sup>12</sup> Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*. Ed. Herder, Barcelona, 1992, p. 43.

del fenómeno y el sentido del ser, y está abierto a lo oculto, lo nocturno, lo que late y existe en las cosas.<sup>13</sup>

Por una parte puede apreciarse que, si se es partidario de la primera postura, el relato mítico no nos puede ofrecer más que un entretenimiento o, a lo más, ciertas características y datos de carácter antropológico que pueden ayudarnos a entender el proceso por el cual pasa una cultura antes de llegar a desarrollar una racionalidad basada en hechos comprobables, es decir, antes de que el hombre sea capaz de demostrar, entender y, en cierto sentido, reproducir la estructura del mundo y en general, aquellos fenómenos que, en principio, excedían su razón.

Por otra parte, tendríamos la postura que defiende al mito como una manifestación tan importante como los productos del entendimiento y sus respectivas comprobaciones ya que es el mito, en sí mismo, tan verdadero, es decir, tan acorde con la realidad que se nos presenta de manera empírica, como cualquier otra teoría que pretenda dar una razón de los fenómenos que nos rodean; pero no sólo eso, sino que el mito es, además, capaz de hablarnos de los más profundos temores del ser humano.

A la primera postura el mito le merece un profundo desprecio y a la segunda, una altísima valoración.

He presentado someramente dos posibles lecturas del papel que desempeña el término en cuestión y cada postura puede contar con elementos suficientes para demostrar que es una interpretación correcta al respecto; sin embargo, a mi juicio resultaría limitante conceder la lectura del término sólo a una u otra estipulación, ya que considero que el mito cuenta, efectivamente, con elementos verdaderos<sup>14</sup> pero, al mismo tiempo, contiene otro tipo de datos que no pueden ser comprobables<sup>15</sup>; sino que es en la combinación de ambos elementos donde se encuentra su riqueza y es también por ellos que no estimo pertinente adoptar una u otra postura eliminando o cancelando, completamente, la existencia o seriedad de la otra. Sirva el siguiente recorrido para ampliar el abanico de posibilidades en cuanto a la interpretación que del mito se ha proporcionado, así como su función desde diversas ópticas.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>14</sup> Al mencionar la expresión “elementos verdaderos” me refiero a ciertos puntos o datos que pueden tener una conexión con algún posible acontecimiento histórico y, a su vez, estos datos pueden orientar al historiador o arqueólogo para encontrar yacimientos que se creían inexistentes o dar explicaciones de ciertos sucesos o procesos.

<sup>15</sup> Como la existencia de los dioses y otros seres que se describen y son partícipes en esos relatos, lo que sería considerado como el empleo de un lenguaje metafórico.

### I.1.Nociones del mito a través de la historia

La mitología, considerada como el conjunto de narraciones que denominamos como mitos<sup>16</sup>, así como el estudio de éstos, ha sido tema de estudio e interpretación a través del tiempo dada su importancia para el ser humano<sup>17</sup>. Sin embargo, este estudio ha significado también una enorme cantidad de críticas, no sólo al mito como objeto de estudio, sino a quienes han presentado una o varias formas de entenderlo, interpretarlo y también a quienes pretenden descifrar lo que sus líneas y personajes quieren decirnos *realmente*.<sup>18</sup> Sirvan los siguientes apartados como un breve recorrido a través de algunas de ellas.

#### I.1.1 El Simbolismo o Alegorismo

El primer *personaje* de quien se tiene registro, que se ocupa no sólo de escribir sobre Homero, sino de realizar un estudio sobre lo que el mito significa, fue un comentarista llamado Teágenes de Regio en el siglo VI a. C., quien es

---

<sup>16</sup> El término mitología cuenta también con una interpretación sesgada puesto que se llega a entender de la forma en que lo he mencionado anteriormente. Así pues, en Hammond, N. G. L. and H. H. Scullard ed. *The Oxford Classical Dictionary*. Second Edition. At the Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 718. se lee respecto de la mitología lo siguiente: “*Although etymologically the word means no more than telling of tales, it is used in modern languages to signify a systematic examination of the traditional narratives of any people, or all peoples, with the object of understanding how they came to be told and to what extent they were or are believed, also of solving various other problems connected with them, such as their connection with religion, their origin (popular or literary), the relations, if any, to similar stories told elsewhere and their chronology, relative or absolute. (...)*”

<sup>17</sup> Recuérdese aquí lo que he mencionado páginas anteriores, refiriéndome a las dos principales maneras de ver el mito; una como aquel relato fantástico, del cual no se puede ver más que a un hombre primitivo que a falta de un lenguaje y razonamiento más avanzado, se ve en la necesidad de explicar su mundo de manera alegórica y / o poética. La otra postura sería aquella que toma al mito como un relato, no sólo absolutamente verdadero, sino como aquel que muestra, además, las inquietudes del hombre.

<sup>18</sup> Dada la importancia capital que representa un término como éste en esta investigación, es necesario tener en cuenta todas las formas en que se ha entendido el mito a lo largo de la historia para, de este modo, poder presentar una propia interpretación o adherirme a una postura ya establecida.

considerado fundador de la llamada escuela simbolista o alegorista; además de ser *el iniciador de la práctica de buscar el sentido profundo* (hypónoia) *que se encuentra oculto en los mitos*.<sup>19</sup>

Teágenes sostenía que las fuerzas de la naturaleza o cualidades, capacidades, actitudes morales y sentimientos del hombre eran representados por Homero de manera *alegórica o simbólica*, es decir, de un modo especial y muy distinto del lenguaje común.

Así, pues, estas cualidades o elementos eran expresados con los nombres de las deidades que eran familiares para los griegos por ser empleados en su mitología, a saber: Apolo, Helio y Hefesto como tres formas de nombrar al fuego; en el caso del agua se utiliza el nombre y la representación de Posidón; a la luna le corresponde Ártemis; al aire Hera; a la inteligencia Atenea; a la estulticia Ares; al deseo Afrodita y al lenguaje Hermes.<sup>20</sup>

Otros seguidores de esta escuela interpretativa en la Antigüedad son: Metrodoro de Lámpsaco, Estesíbroto de Tasos y Glaucón<sup>21</sup>; los estoicos Crisipo y Cornuto; el cínico Dión de Prusa o Crisóstomo y el neoplatónico Porfirio; el sofista Máximo de Tiro.

En la Edad Media se pueden mencionar a Alberico, Remigio de Auxerre, Juan de Salisbury, Pierre Berçuire, Boccaccio, Coluccio Salutati y los bizantinos Eustacio y Tzetzes<sup>22</sup>; en los siglos XVI al XVIII Conti, Dolce, Francis Bacon de Verulamius, Pérez de Moya, Fréret, Vico y Bergier; en el XIX Creuzer y los astralistas<sup>23</sup> Max Müller, Kuhn y Husson; y en el siglo XX, Nilsson, Kerényi y Diel.<sup>24</sup> <sup>25</sup>

<sup>19</sup> López Férez (Ed.) *Historia de la Literatura Griega*. Ed. Cátedra, segunda edición, Madrid, 1988. p. 570.

<sup>20</sup> Véase, Ruiz de Elvira, Antonio. *Mitología Clásica*. Segunda edición corregida, Ed. Gredos. p. 14.

<sup>21</sup> De estos tres personajes poseemos pocos fragmentos o referencias; uno de ellos lo encontramos en el *Ión* de Platón en 530 c-d al mencionar que Ión es quien dice las cosas más hermosas sobre Homero y que ninguno de los tres (Metrodoro, Estesíbroto y Glaucón) podría hacerlo mejor. En el caso de Estesíbroto de Tasos, se sabe que fue un rapsoda del siglo V que se ocupó, no sólo de la vida de Homero, sino de algunos aspectos problemáticos de la poesía de éste; además, “[...] la obra de Estesíbroto *Sobre los ritos de iniciación en los Misterios* seguía una tradición órfica; un fragmento conservado hace mención de los Misterios de los Cabiros, cuyo centro de irradiación se encontraba en Samotracia.” López Férez, *op. cit.* p. 570. Sobre Glaucón es posible encontrar dos referencias de Aristóteles en la *Poética* 1461b 1 y en la *Retórica* en 1403b 26 que, a decir de Quintín Racionero, A. Rostagni “[...] lo ha identificado con Glaucón de Regio, autor de uno de los más antiguos tratados de crítica poética de que tenemos noticia: *Acerca de los poetas y músicos de la antigüedad*.” Aunque no se tiene certeza de esto. En el caso de Metrodoro de Lámpsaco, se sabe que fue discípulo de Anaxágoras (Núm. 61 Diels-Kranz) y que explicaba la poesía de Homero de forma alegórica, “[...] amplió a los héroes la interpretación «física» que Teágenes había dado de los dioses, y explicó a ambos unas veces como elementos naturales, otras como órganos del cuerpo humano.” López Férez, *op. cit.* p. 570.

<sup>22</sup> Gramático bizantino.

<sup>23</sup> La cuarta clasificación que Antonio Ruiz de Elvira presenta sobre las escuelas interpretativas del mito. Dicha escuela sería parecida al alegorismo; sin embargo, como su nombre lo especifica, en el mito y en

## I.1.2. El Evemerismo

**S**i bien se le ha considerado a Dioniso Escitobraquón un pseudo-racionalista, es necesario precisar que la razón principal de este hecho reside en la suposición de que la escuela interpretativa que estoy por exponer, posee rasgos similares a los que he mencionado líneas anteriores; sin embargo, no considero que se les pueda igualar de manera total puesto que el *evemerismo* es considerado como una pseudo-historización de la mitología y no posee pretensiones de justificar o hablar de la vida cotidiana.

El fundador de esta escuela interpretativa es conocido bajo el nombre de Evémero de Mesene, de quien no se está completamente cierto si era originario de Mesenia del Peloponeso o de la Mesina siciliana; fue, además, autor de la *Descripción sagrada*<sup>26</sup> (única obra reconocida como suya).

Evémero fue diplomático al servicio de Casandro y es gracias a esta actividad que viajó por diversos lugares, uno de ellos la llamada *Panquea* (un grupo de tres islas al sur de la Arabia Feliz)<sup>27</sup>, es gracias a este viaje que posteriormente se le recordará.

---

los personajes al interior de éste, se aludiría a los astros y en general a los cuerpos celestes dándoles nombre de deidades.

<sup>24</sup> Una referencia más profunda sobre estos autores se puede encontrar en *Mitología Clásica* de Antonio Ruiz de Elvira. p. 14 y ss.

<sup>25</sup> Antes de comenzar con la descripción de la siguiente escuela interpretativa es necesario mencionar la denominada *pseudo-racionalización* ya que esta forma de interpretar los mitos no tuvo tanto éxito como la del simbolismo puesto que se han encontrado grandes fallas en ella, tanto así que algunos la han denominado como una racionalización ingenua. La razón de esto reside en el hecho de que esta corriente pretende encontrar en los mitos hechos de la vida cotidiana. “[...] pretende descubrir en los mitos, también por pura adivinación, hechos triviales de la vida corriente, transformados en prodigios o en rarezas por confusión de nombres, o por cualquier otro tipo de alteración o mal entendimiento producido en la transmisión del hecho o del relato originario.” Ruiz de Elvira, *op. cit.* p. 16.

Este tipo de interpretación llegó a nosotros por medio de una compilación bizantina bajo el nombre de Paléfato; dicha compilación contiene materiales del periodo clásico, aproximadamente del siglo IV a. C. Según los registros de los estudiosos de la literatura griega antigua, Paléfato fue *un personaje célebre y proverbial, casi tanto como Esopo* (López Férrez *op. cit.* p. 591) aunque se cree también que pudo ser simplemente un pseudónimo. Posterior a Paléfato, aproximadamente en el siglo II a. C., se puede contar como pseudo-racionalizadores a Dioniso Escitobraquón y Hegesianacte (Cefalón de Gergis).

<sup>26</sup> El título de esta obra se entiende como la descripción de las cosas sagradas. El porqué de esto se explicará a continuación.

<sup>27</sup> De acuerdo con los datos que señala Antonio Ruiz de Elvira, *op. cit.* p. 17, la localización es compleja: “(...) *Panquea, supuesta isla remota en medio del Océano (parece referirse al Índico; no dice Evémero en qué parte del Océano estaba la isla, pero sí que llegó a ella navegando desde la Arabia Feliz) (...)*”

[...] el influjo de Evémero sobre la posteridad se debió sobre todo a su afirmación de que en Panquea había leído una estela antiquísima del templo de Zeus trifilio que mostraba que los dioses habían sido reyes benefactores de la humanidad.<sup>28</sup>

Al parecer, en Panquea no sólo vio la tumba de Zeus, sino también la de otros reyes, por lo que Evémero hablaba de la existencia de hombres extraordinarios que posteriormente fueron considerados como divinidades, ya que gracias a sus distinciones y actitud, se les veneró de tal manera que no se podía esperar otra cosa que su inmortalidad.

Dichos reyes fueron: Urano, Crono, Zeus, Apolo y Afrodita; el hecho de que se especifiquen estos nombres se debe a que Evémero había escuchado de sacerdotes pangeos las numerosas hazañas que, en vida, habían realizado proporcionándoles de esa manera su futura inmortalidad como seres divinos. El hecho de que se pueda hablar del culto a esos personajes se debe a que Zeus, el rey humano, instauró esa veneración hacia su propia persona cuando aún vivía conservándose el culto a su muerte.

El evemerismo no sobrevivió hasta nuestros días, aunque sí por mucho tiempo. Se tiene registro de él hasta finales del siglo XIX; Antonio Ruiz de Elvira manifiesta que si subsiste el evemerismo hasta ese siglo es porque se encuentra *más o menos amalgamado con el simbolismo y con la pseudo-racionalización adivinatoria, sobretudo en la forma de evemerismo inverso, que sostiene que los héroes son el resultado de una degradación en el concepto o culto de antiguos dioses, sobretudo dioses de la vegetación o fertilidad, dotados de simbólicos ciclos de marcha y retorno, todo lo cual se habría olvidado o malentendido con el paso del tiempo, dando lugar a que se tuviese por mortales a quienes antes eran tenidos por dioses.*<sup>29</sup>

Entre los seguidores del everismo [...] que no son raros, aunque sí menos numerosos, desde luego, que los alegoristas y que los palefatistas, podemos mencionar como más distinguidos, aparte de Lactancio y demás apologistas, a Diodoro, Sexto Empírico y Servio en la Antigüedad; Anio de Viterbo, Aventino y Tritemio en los siglos XV y XVI; G. J. Vossius y Samuel Bochart en el XVII; Tournemine, Banier y J. Fr. Plessing en el XVIII, y Bottiger, Clavier y Hug en el primer tercio del XIX.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> López Férez, J. A. *Historia de la Literatura Griega*. Ed. Cátedra, Madrid, 1988, p. 950.

<sup>29</sup> Ruiz de Elvira, Antonio. *Mitología Clásica...* p. 18.

<sup>30</sup> Ruiz de Elvira, *loc. cit.*



### I.1.3. El Ritualismo

**E**l ritualismo, como escuela interpretativa, nace en las postrimerías del siglo XIX. Antes de este momento no se tienen registros de estudios orientados a la comprensión del mito relacionado íntimamente con el ritual.

El nombre con el que es conocida esta escuela puede darnos ciertas pautas o llevarnos a intuir a qué se refiere; así, pues, el ritualismo es una interpretación donde se concibe al mito gracias a la profunda relación que guarda con el ritual y en la que, en muchas ocasiones, ambos se encuentran íntimamente e indisolublemente vinculados. Sin embargo, sería demasiado fácil e incluso imprudente describir en tan pocas líneas esta forma de entender un término tan complejo.

Los pioneros de esta innovadora forma de comprender el papel del mito y su relación con el ritual son William Robertson Smith con su obra *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) y James C. Frazer *The Golden Bough* (1900).

Desde la visión de Smith, el mito se deriva del ritual y no es a partir de éste que nace el mito, por lo que el primero es de mucha más importancia que el segundo; el mito es, a decir de Smith, secundario.<sup>31</sup>

He [Smith] proposes the myth-ritualist theory to explain myth not ritual. Myth depends on ritual, even if ritual comes to depend on myth. Without ritual there would be no myth, whether or not without myth there would cease to be ritual.<sup>32</sup>

Un seguidor de Smith es Edward Tylor, quien además de estar de acuerdo con esta postura, sostiene que el mito tendría la función de una ciencia primitiva, es decir, el mito sirve como una primera intención de explicar el mundo y lo que ocurre en él, y al no tener otra forma de dar razón de ciertos fenómenos, el hombre primitivo se sirve de historias fantásticas para proporcionar justificaciones coherentes.

Para Frazer, quien va más lejos que su amigo Smith, el mito describe a los dioses, es por ello que el papel del ritual reside en la obtención de ciertos favores divinos. Al ser los mitos relatos que describen a los dioses, es posible saber lo que les

---

<sup>31</sup> William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, First Series, 1<sup>st</sup> edn. (Edinburgh: Black, 1889), p. 20.

<sup>32</sup> Segal, Robert A (Ed.). *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Blackwell Publishers. 1998, p. 3

place o no y, de esta forma, el hombre puede realizar ritos o actividades que sean efectivas y agraden a los seres superiores con la finalidad de conseguir lo que es solicitado por el mortal.

Myth for Frazer, as for Tylor, serves to explain the World, but for Frazer explanation is only a means to an end: controlling the world. Myth for Frazer, no less than for Tylor, is the ancient and primitive counterpart to modern science, but for Frazer it is the counterpart to applied science and not primarily, as for Tylor, to scientific theory.<sup>33</sup>

Dos seguidores de la escuela ritualista, y principalmente de Tylor y Frazer, son S. H. Hooke, quien analiza el papel del mito y el ritual en Egipto y Mesopotamia principalmente y Jane Ellen Harrison, quien se enfoca en la Grecia Antigua<sup>34</sup>. Para ambos, el mito es la forma arcaica de la ciencia (Tylor) y es ésta quien viene a suplantar tanto al mito como al ritual (Frazer). Ambos, mito y ritual, se enfocarían en la figura del dios de la vegetación<sup>35</sup>, quien muere y renace trayendo consigo el cambio del mundo natural, por lo que es necesario practicar los rituales necesarios que traigan consigo el renacimiento del dios y todas las ventajas que éste traerá consigo.

El camino trazado hasta ese momento con el trabajo de Hooke y Harrison es seguido por el antropólogo Clyde Kluckhohn, para quien el mito y el ritual son inseparables y que, operando juntos o separados, poseen una función psicológica que hará más ligera la ansiedad del individuo.

No es que mediante el ritual el hombre pueda manipular la naturaleza, sino que es gracias al rito que el fiel se aproxima al dios agradándole, obteniendo como consecuencia que la divinidad acceda a su petición y manipule, ahora sí, a la naturaleza, es decir, el mortal ofrece un presente al dios y éste, en agradecimiento, accede a su petición.

Existe la posibilidad de que esta actividad se desenvuelva posteriormente para realizar, no sólo rituales cuya finalidad sea la manipulación de la naturaleza, sino que se pretenda una búsqueda de favores divinos en caso de guerra o la protección de la ciudad.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 5.

<sup>34</sup> Además de la influencia de Frazer en Harrison, se puede encontrar la de Henri Bergson, Emile Durkheim y Lévi-Bruhl. Estos estudiosos del mito no sólo influyen en Harrison, sino también en Murray y Cornford.

<sup>35</sup> Mito que se consideraría como el mito originario y que devendrá en un ritual cíclico.

Hasta ahora he hablado del papel del mito y el ritual como una forma de explicación de los fenómenos que acontecen en el mundo; esto desde un punto estrictamente religioso<sup>36</sup>. Sin embargo, también existen estudios al interior de la escuela ritualista que explican la importancia, tanto del mito como del ritual, desde otra perspectiva. A continuación mencionaré brevemente a autores ritualistas y, en términos generales, el área a la que apunta su comprensión del mito.<sup>37</sup>

- ❖ Gilbert Murray en Oxford<sup>38</sup>, F. M. Cornford<sup>39</sup> y A. B. Cook en Cambridge aplican la teoría de Harrison<sup>40</sup>, pero enfocándose en otras formas de expresión griegas como las representaciones dramáticas, a saber, la comedia, la tragedia, los juegos Olímpicos, la ciencia y la filosofía.
- ❖ Estudiosos de la Biblia como Ivan Engnell<sup>41</sup>, Aubrey Janson y Sigmund Mowinckel quienes retoman el camino que había planteado Hooke.
- ❖ El antropólogo inglés A. M. Hocart y el historiador de la religión E. O. James, quienes aplican la teoría ritualista a diferentes culturas alrededor del mundo. El antropólogo polaco Bronislaw Malinowski<sup>42</sup> se enfoca en las culturas nativas alrededor del mundo y el historiador Mircea Eliade, quien aplica la teoría a todas las culturas.

---

<sup>36</sup> Debemos tener en cuenta que al hablar del mito y de la forma en que éste se desenvuelve, no podemos disociarlo de la religión, aunque no sólo en ésta se inscribe su importancia sino también en la literatura secular.

<sup>37</sup> Dado que la escuela ritualista es muy extensa y rica, como el lector podrá percibir, no es posible mencionar con todo detalle todos los matices que encierra, sin embargo, menciono a los autores más destacados en cada una de las áreas que se han estudiado desde esta interpretación. También es posible ver en la bibliografía algunas referencias de los textos mencionados.

<sup>38</sup> Con su obra titulada *Zeus* que a decir de Kirk, *emulaba el vasto saber de Frazer sin manifestar su agudeza (El Mito, Paidós, p. 17.)* y con otro texto titulado *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903).

<sup>39</sup> Enfocado en la relación entre la religión y la ciencia. “Cornford argued that Greek science did not arise *ex nihilo* but instead grew out of Greek religion and only subsequently served its ties to religion and became empirical science [see *From Religion to Philosophy* [London: Arnold, 1912] ... Cornford simultaneously argued that Greek myth grew out of ritual and only subsequently lost its ties to ritual and became an explanation of the world, as Smith, Harrison, and Hooke also maintain” Segal, Robert. *The Myth ...* p. 118.

<sup>40</sup> Que desde un punto de vista se puede considerar como una postura antropologista, conocida como antropología comparada, enfocada al papel que desempeña el mito.

<sup>41</sup> Miembro de la escuela ritualista escandinava.

<sup>42</sup> Fundador del funcionalismo moderno en la antropología junto con Alfred Reginald Radcliffe-Brown.

Otra interpretación del ritualismo se aplicó a la literatura secular donde, a decir de estos interpretes, el mito se convierte en arte.

- ❖ Jessie Weston, que aplica el ritualismo a la leyenda, concretamente a la del Santo Grial. C. L. Barber en la comedia de Shakespeare y Herbert Wiesinger en la tragedia. Francis Ferguson en la tragedia en general, el folklorista inglés Lord Reglan en los mitos que envuelven a los héroes, C. M. Bowra en las canciones primitivas y Stanley Edgar Hyman y Northrop Frye en la literatura en general.<sup>43</sup>

#### I.1.4. El Psicologismo<sup>44</sup>

Desde nuestro propio marco educativo, histórico y conceptual, podemos leer la historia de las diversas interpretaciones que se han dado respecto al mito y, gracias a este acervo cultural, podemos percatarnos de que, en cierto sentido, el evemerismo y el alegorismo manifestarían una tendencia “psicologizante” en el tratamiento del término *Mito*; sin embargo, es necesario aclarar que la psicología se desarrolló de forma conceptual y metodológica a principios del siglo pasado y, aunque podríamos vernos inclinados a ver tendencias psicológicas en otros tiempos, resultaría anacrónico hacerlo.

A decir de Lluís Duch, este desarrollo metodológico y conceptual de la psicología abre la posibilidad de dar una correcta *aproximación psicológica en profundidad a la realidad del ser humano y de su entorno vital*.<sup>45</sup> De esta manera considero que, desde el punto de vista psicológico, el ser humano tiende a manifestar determinadas actitudes ante distintas situaciones en su vida cotidiana las cuales pueden

---

<sup>43</sup> Véase, Segal. *op. cit.* p. 7-10.

<sup>44</sup> Para comprender cabalmente lo que la psicología tiene que decir respecto a este tema se requiere un estudio amplio sobre el tema. Sin embargo, a mi juicio, el realizar un estudio de esa naturaleza resultaría contraproducente, puesto que correría el peligro de desviar la mirada del lector hacia otros puertos que, por el momento, no son necesarios en esta investigación. Así, pues, me enfocaré principalmente, aunque no sólo, en dos figuras emblemáticas de esta disciplina: Sigmund Freud y Carl Gustav Jung.

<sup>45</sup> Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Tr. Francesca Babí i Poca, Domingo Cía Lamana. Ed. Herder, Barcelona, 2002. p. 292. En esta misma página, Lluís Duch manifiesta que un elemento importante para que el estudio psicológico adquiera tanta fuerza es el *descubrimiento de la subjetividad que, como consecuencia más o menos inmediata de la distinción cartesiana entre el sujeto y el objeto, ha sacado a la luz, en el transcurso de estos dos últimos siglos, el complejo e incluso con frecuencia caótico mundo de la interioridad del ser humano*.

encontrar una razón de ser, por una parte en la historia personal del individuo así como en su entorno social, familiar, etc., y por otra, en productos culturales que han sobrevivido hasta ahora. El papel del mito a este respecto es fundamental dado que el psicologismo, desde ciertas áreas de estudio, ve en el mito una manifestación de ciertos deseos inconscientes de los individuos y es por ello que el término que estoy presentando en este trabajo es considerado de suma importancia, quizá fundamental.<sup>46</sup>

Podemos observar que en *El Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche habla de dos figuras fundamentales en el imaginario griego: Apolo y Dioniso, a quienes describe como divinidades o potencias artísticas:

Para poner más a nuestro alcance esos dos instintos imaginémoslos, por el momento, como los mundos artísticos separados del sueño y de la embriaguez; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco.<sup>47</sup>

Para Nietzsche, las figuras de Dioniso y Apolo constituyen dos polos fundamentales para los griegos, puesto que ambos se necesitan y proporcionan una sublimación que se ve reflejada en el arte: en la tragedia concretamente.

Esta sublimación es necesaria en tanto que para el hombre, en última instancia, sólo existe el vacío y la desesperanza; desesperanza que se ve reflejada en un mito antiguo que cuenta que el rey Midas, después de pasar largo tiempo en busca de un acompañante de Dioniso llamado Sileno, logra atraparlo preguntándole aquello que es *lo mejor y más preferible para el hombre*<sup>48</sup>, a lo que Sileno responde:

«Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar para ti –morir pronto».<sup>49</sup>

La pregunta que se formula Nietzsche en ese momento es ¿qué quiere decir o, más apropiadamente, qué nos muestra este relato respecto al desarrollo artístico del pueblo

---

<sup>46</sup> Con la explicación que presentaré a continuación no quiero sugerir que Nietzsche pertenece a esta escuela interpretativa; sin embargo, rescataré elementos desde la filosofía que presentan similitudes con esta forma de entender el mito, las cuales servirán para proporcionar al lector una visión más completa.

<sup>47</sup> Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid 2001, p. 42.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>49</sup> *Ídem.*

griego?, y reconoce que el pueblo griego, al conocer y sentir *los horrores de la existencia*, necesita crear y hacer más llevadera su estancia en el mundo, dando como resultado la creación de dioses, relatos y, concretamente, la tragedia.<sup>50</sup>

En este mismo sentido se manifiesta, varios años después, María Zambrano en su texto *El hombre y lo divino*, donde expresa lo siguiente:

(...) la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. (...) Es, sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia que es vivir humanamente. Pues antes de entrar en lucha con otro hombre y más allá de esa lucha con ese algo que más tarde, después de un largo y fatigoso trabajo, se llamarán dioses.<sup>51</sup>

Podemos ver que es necesario para el hombre crear dioses para dar una explicación, no sólo de las fuerzas de la naturaleza que lo sobrepasan y no puede comprender, sino que “*Los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto, al ocupar una situación impar*”<sup>52</sup>.

Por ello, una de las funciones de estos dioses y las historias en torno a ellos es la de una especie de *placebo*, una medicina *psicológica más que fisiológica*<sup>53</sup>, cuya función es aliviar una ansiedad creciente en el individuo dando una primera explicación a aquello que no puede comprender. Sin embargo, esa no sería únicamente su función, ya que –relacionado con el ritualismo y la antropología –, el mito es la historia detrás de cultos o ceremonias, algunas veces religiosos, pero no siempre, en los que se pueden encontrar respuestas a nuestras más calladas inquietudes, comportamientos y temores.

Si tomáramos una postura un tanto incrédula, podríamos pensar que este tipo de recursos mitológicos se encuentran muy apartados de nosotros, ya que vivimos en un tiempo en el que esas “*historias de niños*”, “*recursos primitivos propios de culturas en vías de desarrollo*” o “*cuentitos de hadas*” nada tienen que ver con nuestra nueva forma de interpretar el mundo puesto que nuestra razón nos ha ayudado a discernir entre lo que no es acorde con la *realidad* y lo que sí es; sin embargo, *nuestros sentidos pueden*

---

<sup>50</sup> La interpretación de Duch en el texto citado pág. 299 refiere que “*Lo dionisiaco como fundamento objetivo del ser, como Uno primordial de la vida que se encuentra en la base de todas las manifestaciones, constituye para Nietzsche uno de los polos esenciales del mito griego. El otro, el apolíneo, ha de ser explicado psicológicamente, ya que no es sino un sueño que permite la aparición de figuras de los dioses olímpicos en el horizonte humano.*”

<sup>51</sup> Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, Ed. F. C. E. 2ª ed., 3ª reimpresión, México 2001, p. 28.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>53</sup> *Ídem.* p. 28.

*engañarnos, nuestra razón no es infalible* y la psicología se percató de que esos “*cuentitos*” tienen, en pleno siglo XX, una influencia significativa en el actuar humano.<sup>54</sup>

#### I.1.4.1. Sigmund Freud

Cuando se menciona el nombre de Sigmund Freud, se puede pensar inmediatamente en el apelativo que lo denomina como el padre del psicoanálisis; sin embargo, sus teorías han pasado al lenguaje común lo que provoca que se le relacione inmediatamente con el llamado *Complejo de Edipo*, término que suele ser empleado indiscriminadamente puesto que sólo se conoce en términos muy generales sin que se haga un profundo análisis del tema, salvo por aquellos que se interesan por el estudio de la psicología.<sup>55</sup>

Una pregunta que es factible formular al iniciar con la lectura de Freud es cómo se relacionaban las narraciones míticas con una teoría psicoanalítica y a decir de Laurence Coupe, *El mito de Eros y Psyche* fue fundamental, ya que este mito arrojó luz a ciertas inquietudes a las que Freud no había podido responder basándose en la postura interpretativa que ofrece el ritualismo.

En dicho relato, el padre del psicoanálisis pudo ver reflejada la identificación del alma con la sexualidad, así como la sexualidad con el conflicto<sup>56</sup> lo que provocó la ruptura con Frazer, su maestro intelectual, haciéndolo abandonar la idea de que el mito es una especie de error útil de la humanidad.

Cuando Freud nos habla en *Tótem y tabú* sobre el comportamiento de algunas tribus, abre la puerta que nos lleva a comprender la relación que se hace entre el papel que desempeña el mito en los sueños y la sexualidad, no sólo del individuo, sino de la humanidad, puesto que al estudiar los diversos comportamientos de los “*llamados*

---

<sup>54</sup> Fuera del ámbito filosófico que presenté, de manera más que sintetizada en el caso de Nietzsche y María Zambrano, una de las primeras interpretaciones del mito como función psicológica amortiguadora fue la del antropólogo Clyde Kluckhohn, de quien haré referencia en el siguiente apartado y para quien el mito y el ritual constituyen la tan ansiada respuesta a lo desconocido, a lo inexplicable, que ante la constante repetición del rito y la historia el hombre puede hacer más llevadera su propia existencia.

<sup>55</sup> Para ver una crítica más profunda sobre este punto, ver Durand, Gilbert. *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Tr. Sylvie Nante. Ed. Biblos, Colección DAIMON, Buenos Aires, 2003. p. 18.

<sup>56</sup> Ver Coupe, Laurence. *Myth*. Ed. Routledge London and New York, London, 1997. p. 125 ss.

*pueblos salvajes y semisalvajes, y la vida psíquica de estos pueblos adquiere para nosotros un interés particular cuando vemos en ella una fase anterior, bien conservada, de nuestro propio desarrollo.*”<sup>57</sup>

El análisis de ciertos problemas o alteraciones psicológicas se puede realizar a través de un estudio basado en los sueños del paciente, ya que en sus representaciones oníricas se manifiestan sus deseos ocultos. Llegar a esta conclusión fue un trabajo importante por parte de la psicología y por Freud, quien se percató de que la realización de mitos se debe a que se manifiestan los deseos ocultos, los deseos inconscientes de la comunidad y que los mitos representan ese deseo materializado en relatos, sin violar los estatutos de la sociedad.<sup>58</sup>

El ejemplo más conocido es el texto de Sófocles *Edipo rey* en el que es posible ver el deseo inconsciente de todo hijo por su madre (aunque también puede darse ese deseo con la figura de la hermana), y al ser el padre un elemento que impide que ese deseo se realice, debido a su propia desventaja física, se produce otra necesidad, la de la muerte *natural* del padre o el asesinato del propio progenitor.

Tanto los mitos como los sueños pueden reflejar esos tabúes que van quedando en un cierto olvido y que surgen mediante representaciones oníricas. Estos deseos deben ser expresados de una u otra forma y al manifestarlos, a decir no sólo de Freud, tendrán una función terapéutica.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Freud, Sigmund. *Tótem y Tabú*. Alianza Editorial, Madrid, 2007. p. 7.

<sup>58</sup> Una explicación de mayor amplitud puede ser localizada en el texto freudiano *Tótem y Tabú*. Tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Ed. Alianza, 7ma. reimpresión, 2007. Es en ese escrito donde se explicita la forma en que ciertas culturas, que consideran que la práctica sexual con miembros del mismo tótem (línea sanguínea) debe estar prohibida y absolutamente censurada, proporcionan la posibilidad de celebrar orgías, en tiempos específicos y bajo ciertas normas. Dichas expresiones, en las cuales se manifiestan los deseos sexuales reprimidos, dejan de ser señaladas como impropias ya que se encuentran dentro de un formato distinto, es decir, es un periodo especial en el que la cotidianidad y las normas establecidas en ella son canceladas.

<sup>59</sup> La postura interpretativa freudiana cuenta con una cantidad enorme de ejemplos y bibliografía dado que el mito y la interpretación de los sueños resultó fundamental en su tiempo. Y aunque considero que este análisis es insuficiente, dada la cantidad de trabajos que versan sobre el tema, no creo conveniente extender más las referencias y ejemplificaciones, no sólo del mito de Edipo, sino de otros que son igualmente importantes y significativos aunque no tan divulgados, porque correría el riesgo de desviar al lector del punto que quiero tratar. Así pues, sólo presentaré algunas referencias acerca de las influencias que la escuela freudiana ha vertido sobre algunos intelectuales, para terminar de puntualizar.

Otto Rank, colega de Freud, también ve en el mito una especie de sueño colectivo. A decir de Duch, *op. cit.*, p. 306, el mito sería concebido por Otto como: «*un sueño de la masa*» (*Massentraum*). También resulta enriquecedora la visión e interpretación que realiza sobre la figura del héroe basándose en técnicas del psicoanálisis, interpretación que será retomada por Jung en su propia teoría psicológico-arquetípica.

Una de las críticas que menciona Kirk (*op. cit.* p. 283) ante la postura interpretativa de la psicología, se dirige a un texto de J. A. Mac-Culloch: *The Childhood of Fiction*, que es considerada por Kirk como *un poco menos ingenua* que la postura psicologista en conjunto cuando cita: « “¡Cuéntame un



### I.1.4.2. Carl Gustav Jung

**E**l psicólogo y doctor de almas, como fuera caracterizado Carl Gustav Jung por Kerényi, considera que la interpretación de Freud respecto al papel que desempeña el mito en la joven humanidad, es decir, como los sueños de toda una comunidad, no está del todo fuera de lugar. Ahora bien, de ahí a aceptar la interpretación en la cual se sostiene que el mito representa los deseos sexuales reprimidos, que a su vez se manifiestan en una especie de sublimación artística, cosa que para el padre del psicoanálisis es muy clara, hay una gran distancia.

Tanto para Freud como para Jung, la humanidad se encuentra en una constante transición y es por ello que muchas de las costumbres arcaicas del hombre han quedado aparentemente en el olvido; sin embargo, aún conservamos en nosotros restos de aquellas experiencias, el inconsciente.

Podría intuirse que si un paciente padece algún trastorno que puede resolverse mediante la interpretación de sus sueños, el especialista debe enfocarse en la historia personal de quien está solicitando su ayuda; sin embargo, para Jung esto no es así.

(...) Si lo inconsciente fuese solamente personal, sería posible teóricamente atribuir todas las fantasías de un enfermo mental a vivencias e impresiones individuales. No cabe duda de que gran parte de ese material puede atribuirse a la biografía personal, pero existen conjuntos de fantasías cuyas raíces inútilmente se buscarían en la historia previa individual. ¿Y qué clase de fantasías son éstas? Son –por decirlo en una palabra– fantasías mitológicas: Son conjuntos que no están relacionados con ninguna vivencia personal, sino sencillamente con los mitos.<sup>60</sup>

El llamado *inconsciente colectivo* es, para Jung, de gran importancia dado que el ser humano no puede asimilar directamente toda la carga histórica que le precede, su

---

*cuento!*», grita un niño; y en la infancia de la raza se oía el mismo grito». El resultado era, naturalmente, un mito (!).

Por último, Jane Harrison retoma la idea de esta escuela y Kirk hace referencia a ella (p. 281) cuando cita su *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1921): «El mito es un fragmento de la vida anímica, el pensamiento onírico de los pueblos, lo mismo que el sueño es el mito del individuo».

<sup>60</sup> Jung, Carl Gustav. *Civilización en transición*. Obra completa Vol. 10, Ed. Trotta, Madrid 2001. p. 9.

herencia psicológica, y ésta surge gracias a diversas manifestaciones artísticas con patrones similares en todas las culturas: los *arquetipos*.<sup>61</sup>

### I.1.5. El Funcionalismo

**D**iversas posturas respecto del mito se han dado a través de la historia y una de ellas ha sido la antropológica, de donde se desprende el *Funcionalismo*, tema central de este apartado; no obstante, considero importante dedicar unas palabras a la disciplina madre de esta postura interpretativa<sup>62</sup>.

La antropología constituye una especie de summa de los saberes de la modernidad sobre el ser humano. Este concepto, sin embargo, ha recibido contenidos muy variados a partir del siglo XIX, en los diversos ámbitos culturales donde se le ha empleado (...) La posteridad (...) convirtió los viajes en base fundamental para la práctica de la social anthropology.<sup>63</sup>

En términos generales, un estudio antropológico del mito se enfocaría en la manera en que estos relatos se desarrollan al interior de una determinada comunidad. Sin embargo, es Bronislaw Malinowski quien se percata de que un estudio antropológico no es completo si se deja de lado el trato directo con los integrantes de esa tribu o comunidad,

---

<sup>61</sup> Los diferentes tipos de arquetipos se presentan en el arte religioso y en muchas de las manifestaciones literarias de la humanidad. Gracias a esta forma de interpretar la importancia, no sólo de los sueños, sino también de los mitos, es que los especialistas pueden encontrar algunas respuestas a ciertos padecimientos. Uno de los bastos ejemplos que se pueden encontrar en el texto titulado *El hombre y sus símbolos*, concretamente en el apartado titulado: *Los mitos antiguos y el hombre moderno*, explica o proporciona una interpretación de diferentes relatos respecto al comportamiento del ser humano y de los papeles sociales que cada uno desempeña en su propia cultura. Así, pues, un papel importante es el del mito del héroe, en el cual se pueden explorar diversos comportamientos que implicarían un ritual de transición, en el que el niño pasa a ser un hombre más de su comunidad.

Gracias a la interpretación psicologista y concretamente al legado de C. G. Jung, se presentaron interpretaciones acerca del papel del héroe y su relación con un proceso de transición clasificado mediante ciclos: Trickster [granuja], Hare [liebre], Red Horn [cuerno rojo] y Twin [gemelo]. Ver *El Hombre y sus símbolos*. Ed. Paidós, España, 1997. p. 112.

<sup>62</sup> Para un análisis más profundo del tema, aunque de manera resumida, véase Lluís Duch, *op. cit.*, p. 141 ss. en el capítulo *Mito y Antropología*, donde se da un repaso general de las escuelas interpretativas enfocadas en la antropología que se formaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos.

<sup>63</sup> Duch, Lluís. *Mito interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Ed. Herder, Barcelona, 2002. p. 142, 143. El Fundador de el término *Antropología Social* fue James G. Frazer para quien la *social anthropology* es la *lectura de narraciones de viajes*; una narración que, además, se encuentra vinculada con la etnografía y la etnología.

puesto que el estudio directo siempre será más acertado que uno en el cual simplemente se enfoque en la consulta bibliográfica.

El representante emblemático del *Funcionalismo*, no por haber fundado esta innovadora comprensión del mito, sino por haber sido quien puso en práctica esta interpretación, es Bronislaw Malinowski. En su texto titulado *Estudios de psicología primitiva*, Malinowski realiza una crítica a la escuela naturalista y a la histórica, ya que considera que estas interpretaciones sólo se enfocan en un estudio o en un examen de los textos o bien, en el caso de la escuela naturalista, sólo se ocupa de la relevancia que tienen los fenómenos naturales para el hombre, fenómenos que llevarían a interpretar los relatos míticos mediante una explicación de corte meteorológico de las manifestaciones naturales que resultan inexplicables para el ser humano.

Concretamente, el autor de *Estudios de psicología primitiva* lanza esta crítica a la Sociedad de Estudios Comparados del Mito, haciendo un seguimiento de las tendencias interpretativas de algunos de sus representantes no carente, ciertamente, de cierta ironía.

La Sociedad de Estudios Comparados del Mito, fundada en Berlín en 1906, que cuenta entre sus miembros hombres de ciencia tan famosos como EHRENREICH, SIECKE, WINCKLER y muchos otros, lleva a cabo sus tareas bajo el signo de la Luna. Otros, como FROBENIUS, consideran al Sol como tema único para la urdimbre de los relatos simbólicos del hombre primitivo. Luego está la escuela que todo lo interpretan por la meteorología, y que ve la esencia del mito en el viento, en el estado del tiempo y en el aspecto del cielo. A ella pertenecen autores de la vieja generación tan conocidos como MAX MÜLLER y KUHN.<sup>64</sup>

Las numerosas críticas que realiza Malinowski se enfocan fuertemente a varias de las interpretaciones que he presentado en esta investigación. Dichas críticas pueden ser enumeradas de la siguiente manera<sup>65</sup>:

- ❖ La interpretación de corte histórico y la naturalista confunden diversos tipos de relatos siendo lo mismo, para ellos, un mito o relato sagrado, el cuento de hadas, la saga y la leyenda.

---

<sup>64</sup> Malinowski, Bronislaw. *Estudios de psicología primitiva*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1949. p. 26.

<sup>65</sup> El orden de estas críticas, aunque no de forma textual, puede encontrarse en el texto citado de Malinowski, p. 11 y ss.

- ❖ Ambas escuelas pasan por alto la función cultural del mito.
- ❖ La *Escuela Histórica* ve en toda mitología una crónica.
- ❖ La *Escuela Naturalista* ve en el mito una especie de *meditación* del hombre primitivo.
- ❖ Para la psicología, el mito se convirtió en un *soñar despierto de la raza* y pasó por alto completamente la importancia de la naturaleza, la historia y la cultura.

Malinowski hace un especial énfasis en que su estudio se refiere únicamente a la forma en que los pueblos salvajes ven el mito, así como lo que significa para ellos y no en los pueblos cultos. Teniendo esto en cuenta, se rescata que el mito no es simplemente un relato, sino una *realidad viviente*, ya que los habitantes de la tribu ven en esa narración, no sólo una historia, ni una novela, sino algo que se cree, firmemente, sucedió en algún tiempo pasado.

El mito resulta así para el salvaje lo que para el cristiano piadoso la historia bíblica de la Creación, la Caída y la Redención por el Sacrificio en la Cruz de Jesucristo. Y al igual que nuestra historia sagrada vive en nuestros ritos y moral, y rige nuestra fe y conducta, así está presente el mito en los actos y creencias del salvaje.<sup>66</sup>

La importancia del relato mítico es la satisfacción de *profundas necesidades religiosas*, así como necesidades morales y también necesidades prácticas; al mito no le interesa satisfacer intereses científicos y no es tampoco un símbolo.

El nombre de esta escuela se forma gracias a la interpretación que establece, como rasgo primordial, la función del mito en la vida cotidiana del *salvaje*. Por ello no puede ser limitado a una simple fantasía artística, a una crónica, a un *sueño de la raza*, a una *meditación del hombre primitivo*, etc.; el mito desempeñará una *función*, un papel fundamental que no puede ser menospreciada.

---

<sup>66</sup> Malinowski, Bronislaw. *op. cit.*, p. 29.

En resumen, la función del mito consiste en fortalecer la tradición y dotarla de mayor valor y prestigio remontándola a una remota primera realidad más elevada, mejor y más sobrenatural.

El mito es, por ello, ingrediente indispensable de toda cultura. Constantemente se regenera; cada cambio histórico crea su mitología, que está, sin embargo, sólo indirectamente relacionada con el hecho histórico. El mito es un residuo constante de la fe viviente, necesitada de milagros; del status sociológico que demanda precedentes, y de las reglas morales, que requieren sanción.<sup>67</sup>

### I.1.6. El Estructuralismo

**E**l estructuralismo es una escuela interpretativa que ve su nacimiento, a decir del antropólogo francés Claude Lévi – Strauss<sup>68</sup>, en el momento en que sir James Frazer da inicio a una cátedra cuyo nombre fue *Antropología Social*. A partir de ese momento, el estudio de esta disciplina arrojó resultados sobre muchas interrogantes que se abrieron paso en el estudio de tribus, sociedades etc. Sin embargo, es el antropólogo Clyde Kluckhohn uno de los primeros en tratar el mito desde un punto de vista psicológico y fue a partir de sus deducciones que abrió las puertas para otro tipo de interpretación: la estructuralista.

Para Kluckhohn, el mito tiene una función paliativa para cierto tipo de enfermedades en las comunidades un tanto más primitivas; es decir, el relato mítico que en ciertos casos pueden ser narraciones en las que se cuenta sobre algunas curas milagrosas, al ser repetido en tantas ocasiones provoca en los individuos una sensación de alivio a sus propios males.<sup>69</sup>

A decir de Antonio Ruiz de Elvira, los elementos que conforman la postura estructuralista son muy claros ya que esta interpretación ve en los mitos diversos aspectos; en primer lugar, su contenido; en segundo, si es que poseen estos relatos un

---

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 92.

<sup>68</sup> Ver Lévi – Strauss C., *Antropología estructural*. Tr. Eliseo Verón. EUDEBA, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1968. p. XXI.

<sup>69</sup> Kluckhohn menciona que este comportamiento es común, basándose en su propia experiencia al convivir con los Indios Navajos.

esquema funcional identificable<sup>70</sup>; finalmente, se obtiene como resultado una norma a seguir, lo que significa un modelo abstracto *que puede aplicarse a la resolución de determinados conflictos concretos de la vida*.<sup>71</sup>

Lévi – Strauss, quien desarrollara y fuera gran representante de esta escuela interpretativa, realiza un estudio detallado haciendo referencia al mito y su función al interior de las diversas tribus. Este trabajo es de carácter antropológico y muestra que los relatos míticos van transformándose de tribu a tribu, de sociedad a sociedad a través del tiempo y esta transformación puede conllevar un fin, que sería el de legitimar ciertas conductas sociales e incluso una justificación con fines de legitimación histórica.

Esta historia, a su vez, puede ser de dos tipos: retrospectiva, para fundar un orden tradicional en un lejano pasado, o prospectiva, para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse.<sup>72</sup>

A diferencia de la interpretación psicologista, el estructuralismo no apela a la idea de ver en este tipo de narraciones una fuente de sentimientos como el amor, odio etc., que se han reprimido por generaciones enteras, ya que este tipo de conclusiones resultarían en una explicación demasiado sencilla; ni siquiera servirían para explicar fenómenos *astrológicos o meteorológicos* que causen conflicto en quienes los padecen y no encuentran una explicación satisfactoria a este tipo de sucesos. De esta manera, Lévi-Strauss lanza una fuerte crítica a quienes piensan de esta manera:

[...] las cosas se vuelven demasiado fáciles. Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos a una abuela malévola, se nos dirá que tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos es el de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos. [...] <sup>73</sup>

Ante el ataque que se da a los sociólogos y los psicólogos, Lévi-Strauss menciona que el mito siempre refiere a un tiempo anterior, llámese “*antes de la creación del mundo*”,

---

<sup>70</sup> En dicho elemento, por lo general, se pueden observar la existencia de diversas fuerzas opositoras que se neutralizan mutuamente en el transcurso de la narración.

<sup>71</sup> Ruiz de Elvira, Antonio. *op. cit.* p. 19.

<sup>72</sup> Lévi – Strauss Claude. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Tr. J. Almela. Siglo XXI, 2ª. Ed. México 1981. p. 253.

<sup>73</sup> Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Tr. Eliseo Verón. EUDEBA, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1968. p. 187, 188.

“*las primeras edades*” etc., y es ahí donde el relato se desarrolla manteniendo una estructura que se pierde en el tiempo, es decir, hace referencia al pasado, presente y futuro a la vez. En este punto, el autor de *Antropología estructural* supone que el mito o, más propiamente dicho, el pensamiento mítico, tendría su símil en la ideología política de las sociedades contemporáneas.<sup>74</sup>

## I.2. Comentario sobre el marco histórico – conceptual.

Un tema tan complejo como lo es el mito, no ha sido estudiado solamente por una serie de escuelas interpretativas como las que he presentado en páginas anteriores, y aunque esas visiones han abarcado gran parte de la historia y comprensión del tema, existen diversas glosas al respecto y cada una de las divisiones, ya sean temáticas<sup>75</sup> o cronológicas, toman en consideración aristas que, por ahora, no son el tema fundamental de esta investigación.<sup>76</sup>

Después de este recorrido parcial de carácter cronológico, queda una pregunta fundamental: ¿por qué se presentaron tantas posturas referentes a un concepto, aparentemente, tan claro? Frente a una pregunta de este tipo, nunca será sencillo proporcionar una única interpretación bajo la cual se pueda permanecer conforme; sin embargo, a pesar de ser consciente de este hecho, debo mencionar que, a mi juicio, cada una de las nuevas posturas que vieron la luz a lo largo de la historia se presentaron sólo como una crítica o una negación de interpretaciones, ya sean anteriores u opuestas a la nueva exégesis en pos de proporcionar *la lectura o la interpretación* (la única posible o acertada) del tema.

Teniendo en cuenta que aún queda en el aire ese porqué, considero que se ha tomado el mito como un concepto tan evidente que no es necesario problematizar una existencia que pertenece a un ámbito inferior. *Es sólo un mito ¿para qué pedimos más?*, yo creo que se puede pedir más. Sin caer sólo en la alegoría, analizar esa alegoría, sin pedir sólo rigurosidad, ver en el mito algo de rigurosidad; sólo en la medida que nos

---

<sup>74</sup> Ver Lévi Strauss... *Antropología estructural. op. cit.* p. 189.

<sup>75</sup> Es el caso de Malinowski, para quien existen dos vertientes, las denominadas: escuela naturalista y escuela histórica.

<sup>76</sup> Bien se podría realizar un estudio desde el punto de vista estrictamente religioso, social, ritual, histórico, etc.

atrevernos a valorarlo y pensarlo nuevamente, podremos apreciar su importancia y dar una nueva lectura al papel o la función que posee en la literatura filosófica.

En el caso de la interpretación simbólica o alegorista, Teágenes de Regio pretende encontrar el sentido profundo que se manifiesta oculto en los mitos, dándole salida mediante un lenguaje alegórico; es decir, humanizando aquellas fuerzas naturales, cualidades, capacidades, actitudes morales y sentimientos del hombre; es decir, si el hombre se encuentra ante fuerzas sobrehumanas, entonces humaniza y a emplea ese lenguaje alegórico para referirse a ellas; pero aunque el razonamiento de Teágenes pudiera ser válido puesto que sus postulados pueden perfectamente encontrar un asidero en el mundo, no es necesariamente sólido ya que hacer una deducción con esas características implicaría una pobreza léxica tanto de Homero como de Hesíodo, quienes ante la inmensidad y la fuerza que muestra la naturaleza, no ven otra forma de aproximarse a ella que presentándola con un lenguaje asequible.

Teágenes representa el primer escalafón en el cual se ha sustentado una interpretación que hace del mito un elemento primitivo de la explicación del mundo. A partir de ese momento, el empleo de este recurso no será más que una forma distinta y poética de hablar; es decir, no será más que una expresión primaria y primitiva ante la carencia de terminología más precisa y rigurosa. Es con Teágenes que el mito comienza a perder terreno como una explicación seria del mundo.

A partir de este hecho, se eliminarían, por supuesto, posturas interpretativas como la Evemerista ya que el pensar esta escuela como una pseudo-historización, dado que se pretende ver en reyes extraordinarios el inicio de una veneración que lleva a la deificación de éstos, minimiza la importancia que pudo tener la escuela. Consiento el hecho de que ciertos casos se carezca de fundamento o sean incluso sobreinterpretaciones, sin embargo, deben ser consideradas las expediciones arqueológicas basadas en relatos *ficticios* que condujeron a descubrimientos arqueológicos importantes como los de Heinrich Schliemann en el siglo XIX<sup>77</sup>. El Evemerismo apuntaría a repensar aquellos sucesos o relatos ficticios en pos de encontrar algo que sea acorde con la realidad, es decir, que tenga un fundamento no ficticio.

---

<sup>77</sup> Importante arqueólogo alemán a quien se le atribuye el descubrimiento de la ciudad de Troya, así como tumbas de reyes micénicos. Dichos descubrimientos datan del siglo XIX cuando Schliemann decide hacer excavaciones con la intención de encontrar la Troya descrita por Homero. Gracias a esta expedición se encontraron tesoros como la llamada *Máscara de Agamenón* en una tumba micénica y el *Tesoro de Troya*.



Tanto la postura ritualista como la psicologista, funcionalista y estructuralista cierran caminos al considerar el mito únicamente desde sus propios campos de estudio; por un lado, el entender en la dualidad mito-rito la justificación de la existencia de cada elemento; es decir, la dependencia del relato mítico del ritual, así como el hecho de considerar al mito como *una forma arcaica de la ciencia*, apelaría nuevamente a una visión en la cual el hombre no es capaz de explicar el mundo desde los parámetros que la ciencia ha marcado; es decir, que el hombre no fue capaz, en una época, de entender el mundo, de manipularlo o hacerlo accesible, y es por ello que recurriría a los dioses quienes realizarán por él esa tarea.

Para la postura psicologista el mito representaría *el sueño inconsciente de la humanidad*; el hecho de que la infancia marca el destino del hombre y sus deseos se manifiestan a través de sueños y de aquellas creaciones culturales que transforma y a su vez lo transforman a él mismo. Bajo esta mirada, la creación del mito es un *placebo* del terror primero, *una medicina psicológica* con la cual se pueden llegar a cubrir deseos inconscientes, una sublimación artística que nos permite vivir y estar en el mundo. Aquí rescato una crítica que hace Malinowski a la postura psicologista, ya que, efectivamente: *Para la psicología, el mito se convirtió en un soñar despierto de la raza y pasó por alto completamente la importancia de la naturaleza, la historia y la cultura.*<sup>78</sup>

Dos posturas que son más abiertas respecto del estudio del mito son la Funcionalista y la Estructuralista, ya que en ambas se considera que no es posible dar una única interpretación. Así, el funcionalismo apela a que la verdadera importancia del relato mítico reside en la *satisfacción de profundas necesidades religiosas, así como necesidades morales y también necesidades prácticas; al mito no le interesa satisfacer intereses científicos y no es tampoco un símbolo.*<sup>79</sup> El Estructuralismo, por su parte, toma en consideración las variantes que se presentan de tribu en tribu, así como que no es idéntico el uso del mito en culturas llamadas *primitivas* como en las *cultas*.

Sin embargo, en ambos casos se parte de hacer la dicotomía entre las llamadas culturas primitivas y las culturas cultas, aspecto que, a mi juicio, resulta limitante y discriminador puesto que cada cultura presenta variadas características y no considero que por el hecho de carecer de ciertos parámetros presentes en otra comunidad resulte ser una más sofisticada, perfeccionada o culta que la otra, son distintas sólo eso.

---

<sup>78</sup> *Supra. El Funcionalismo.*

<sup>79</sup> *Supra. El Funcionalismo.*

Así, también es notorio el supuesto bajo el cual se establecen ambas interpretaciones: el hecho de que un investigador pueda comprender el funcionamiento, la finalidad o la estructura de ciertos relatos míticos sólo si éste se encuentra inserto en la tribu o comunidad y la estudia por largo tiempo. Dicho supuesto trae consigo limitantes importantes ya que no se podría realizar un estudio sin poseer la experiencia de vivir el fenómeno en la cotidianidad de la comunidad y en el caso de aquellas culturas que han desaparecido, sería imposible aprehender la riqueza de sus relatos.

Si bien cada interpretación pretende cerrar filas ante su propia visión del mundo, se debe reconocer que cada postura ha proporcionado elementos valiosos para conformar el mosaico de posibilidades en las que se manifiesta y transforma un relato mítico. No podemos cancelar por completo la posibilidad de que el mito pueda apelar a una explicación del mundo a falta de elementos para hacer comprensible el entorno, ni que mediante él se manifiesten expresiones profundas del hombre o sea utilizado como una legitimación histórica.

Para Gadamer, el ideal de la Ilustración, es decir, la plena confianza en el progreso y el uso adecuado de la razón, es factor de una interpretación que degrada el pensamiento mítico, puesto que la relación entre mito y razón o la plena disociación entre ellos, era fundamental para que ese progreso se legitimara en las bases sólidas que sólo la razón puede proporcionar.

Uno de los temas en que especialmente se expresa esta bipolaridad del pensamiento moderno es la relación entre mito y razón. Pues es de suyo un tema ilustrado, una formulación de la clásica crítica que el racionalismo moderno hizo a la tradición religiosa del cristianismo. El mito está concebido en ese contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo. Ahora bien, para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante la experiencia metódica.<sup>80</sup>

No es extraño que veamos la historia de la filosofía como aquella historia en la que se presenta y describe el camino y la estructura del pensamiento que siguieron los filósofos

---

<sup>80</sup> Gadamer, Hans – Georg. *Mito y razón*. Tr. José Francisco Zúñiga García, Ed. Paidós, Barcelona, 1997. p. 14. Para llegar a esta interpretación, se debería tener en cuenta que el mito sufre una transformación importante ya que, en un principio, la forma en que era comunicado fue oral, después la palabra se expresó de forma escrita. Fue en ese momento cuando la filosofía desmitificó, haciendo del mito algo que debía ser descifrado; se debía hablar del *lógos* no de *mythos*; fue, en última instancia, ver en él un mensaje oculto.

al separarse de los poetas en pos de la búsqueda de la *arche* o principio de todas las cosas. Dicha dicotomía acontece dada la necesidad de encontrar una manera de explicar el mundo natural tanto en forma como en términos objetivos; tampoco es extraño que se hable de cierta sofisticación de pensamiento y lenguaje al dejar atrás una herencia bella pero que no es verdadera. A pesar de esto, dentro del grupo conocido como el de los filósofos pre-socráticos, se encuentra Parménides de Elea, el Padre de la Metafísica, quien retornó a la forma en que los poetas se expresaban y su tesis sobre lo que es, es manifestada por una diosa.

Este caso particular es el que comentaré en el siguiente capítulo para tratar de comprender por qué, si es creencia común el que la filosofía deba separarse del *mythos* para encontrar la verdad, Parménides retoma esta forma de expresión dándole, en el fragmento B1 de su poema, un peso fundamental: El hecho de que una diosa, después de que un viajero ha concluido un largo viaje, sea la garantía de verdad de un discurso filosófico.

## II. Unión Mito – Filosofía en el Fragmento B1 del Poema de Parménides de Elea.

---

**E**n este capítulo pretendo analizar la unión que se presenta entre mito y filosofía en el fragmento B1 del poema de Parménides, ya que, a mi juicio, este fragmento representa un ejemplo claro de la unión que el mito y la filosofía tuvieron para, de ese modo, abrir no sólo el discurso de un poema que será fundamental para la historia de la filosofía, sino que, además, el empleo de un lenguaje alegórico, propio del mito, será lo que permitirá que el texto se muestre como absolutamente verdadero.

### II.1 Parménides de Elea.

**L**a historia de la filosofía ha reconocido en Parménides de Elea a un filósofo que tiene una relevancia capital en la forma en que se concibe el mundo, puesto que se considera un parteaguas en el contexto de los filósofos presocráticos. La herencia que procede de éstos era de tendencias hilozoístas, es decir, atribuían el origen de todas las cosas o su *arché* a diversos principios naturales; sin embargo, a la llegada de Parménides se da una transición, ya que para el eléata, antes de hablar de la *arché* del mundo, era preciso hablar de las cosas que son, así como desechar las falsas opiniones.

La primera fuente que es preciso consultar es el texto de Diógenes Laercio titulado *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, que en su libro IX hace referencia al *Florecimiento* de Parménides hacia la Olimpíada LXIX<sup>1</sup>, lo que dataría su *ἄκμῆ*; su punto culminante o momento de madurez, 40 años

---

<sup>1</sup> Sanz Romanillos, Antonio (...). *Biógrafos griegos*. Traducciones del griego y notas por Antonio Romanillos, José Ortiz y José M. Riaño. Ed. Aguilar. Madrid, 1973. p. 1335.

aproximadamente, hacia el año 504 – 501 a. C., llevándonos a suponer su nacimiento hacia el año 540 – 539 a. C.<sup>2</sup> o entre el 544 – 541 a. C.<sup>3</sup>

La disparidad de estos datos se basa en que Diógenes Laercio se basa, presumiblemente, en un texto de Apolodoro, un gramático ateniense que, a decir de Gómez-Lobo, se basa en un *rígido método cronométrico* [que] *consistía en suponer un intervalo de aproximadamente cuarenta años entre los diversos filósofos, ordenándolos a éstos en series continuas de maestros y discípulos.*<sup>4</sup> Y es por esta razón que, a pesar de ser los datos más confiables que poseemos, pueden resultar dudosos dada la arbitrariedad con la que fueron proporcionados. Sin embargo, Diógenes Laercio no es el único que nos comparte una fecha aproximada del nacimiento de Parménides o de su posible *ἄκμῆ*. Existe diversas posibilidades para obtener ciertos datos biográficos sobre Parménides y una referencia obligada para este caso es Platón quien, en un diálogo titulado *Parménides*, nos dice lo siguiente.

Refirió Antifonte que pitodoro contaba que, en una ocasión, para asistir a las grandes Panateneas, llegaron Zenón y Parménides. «Parménides, por cierto, era ya entonces muy anciano; de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble, podía tener unos sesenta y cinco años.»<sup>5</sup>

Así mismo, es posible encontrar otra referencia respecto de este encuentro entre el joven Sócrates y Parménides en el diálogo *Teeteto*:

Sóc. – (...) Yo conocí, efectivamente a este hombre [Parménides] siendo muy joven y él muy viejo, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza.<sup>6</sup>

Una última referencia de ese encuentro está en el *Sofista*:

Sóc. – (...) ¿es más grato para ti explayarte en un largo discurso, o prefieres avanzar mediante preguntas, como solía hacer Parménides al desarrollar sus

---

<sup>2</sup> Esto, de acuerdo con Leonardo Tarán en su texto titulado *Parménides*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1965. p.3, 4.

<sup>3</sup> Gómez-Lobo, Alfonso. *Parménides*. Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985. p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>5</sup> Platón. *Diálogos V*. Tr. M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luís Cordero, Ed. Gredos, Madrid, 2000. p. 27, 28. *Par.* 183e – 184a.

<sup>6</sup> *Ibid.* *Teet.* 183e – 184a.

excelentes razonamientos, hace ya mucho tiempo, cuando yo era joven y él era ya una persona de edad avanzada.<sup>7</sup>

En estos tres pasajes de la obra platónica, que apuntaban hacia el posible encuentro entre Parménides y el joven Sócrates resultan, a decir de Gómez-Lobo, poco probables ya que en el diálogo *Parménides* se ve a un Sócrates defendiendo una postura platónica respecto de la *Teoría de las formas* que Platón desarrolló posteriormente, *alrededor de 70 años después de la fecha en que habría ocurrido el encuentro*.

En efecto, si la indicación de que “Sócrates era entonces muy joven” significa que tenía, digamos, 20 años, Platón estaría sugiriendo como fecha dramática del *Parménides* más o menos el año 450 puesto que Sócrates murió el 399 a los 70 años.<sup>8</sup>

Así, desde la perspectiva de Gómez-Lobo, el encuentro seguramente fue ficticio. Sin embargo, las fechas podrían aproximarse con mayor fidelidad al acontecimiento histórico, por lo que Platón consideraría que el nacimiento de Parménides se ubica alrededor del 515 a. C. y, dado que Platón es más próximo a Parménides que Apolodoro, sus datos podrían ser más confiables.<sup>9</sup>

Los datos que he presentado sobre el nacimiento y la aparición de Parménides en la filosofía, tiene por objetivo tener claro el tiempo en que se desarrolló su pensamiento y poder hacer una conexión entre el contexto histórico en el cual está ubicado y el uso que del mito hace en el proemio de su poema; así, dada la falta de documentación al respecto y las distintas glosas que en historias de la filosofía, así como en estudios introductorios sobre Parménides y su obra existen, me parece que la aclaración y el texto que sobre este hecho describe Alfonso Gómez-Lobo es la más concisa y, a la vez, completa respecto del contexto en el que se desarrolló el *eléata*:

En resumen, nuestras escasas fuentes sólo nos permiten esbozar a grandes rasgos el siguiente retrato de nuestro filósofo: nace hacia fines del siglo V a. C., siendo en su juventud testigo distante del gran conflicto con Persia en que se vieron envueltas las ciudades helénicas de Asia Menor y de Grecia propiamente dicha. Dada su alta posición social y sus medios, no es imposible que haya visitado Atenas en los instantes en que ésta ascendía

---

<sup>7</sup> *Ídem. Sof.* 217 c.

<sup>8</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 18, 19.

<sup>9</sup> Descripción que Alfonso Gómez-Lobo acepta, no sin cierta gracia, a pesar de ser consciente de la fragilidad de esa decisión.

hacia su máximo esplendor. Gracias a las reformas de Efialtes y de Pericles se consolidaba por entonces la democracia, Esquilo y Sófocles estrenaban sus tragedias y se proyectaba la construcción de los templos de Sounion y de la acrópolis ateniense. Parménides es, con todo, un hombre de la periferia del mundo griego. Hijo de colonos de Focea, pertenece a una ciudad situada en los confines de un mundo que concebía el santuario de Delfos como su centro. En este sentido Parménides es uno de los últimos representantes de la Grecia arcaica en los momentos en que se inicia lo que los historiadores del arte llaman la revolución clásica. Su pensamiento, (...) tiene más afinidad con la rigidez de la escultura del siglo VII que con las formas graciosas y flexibles del arte de la segunda mitad del siglo V, su estilo, deliberadamente arcaizante, está mucho más cerca de Homero que de Platón.<sup>10</sup>

## II.2. Las Musas, el recuerdo y el poeta.

Las Musas representan en la literatura griega un papel muy importante, ya que son ellas las que, al brindar sus dones, hacen recordar u olvidar al poeta; éste, gracias a ellas, es el receptáculo y transmisor de lo que las diosas desean comunicar. Tanto Marcel Detienne como Alberto Bernabé sostienen que es importante hacer notar la etimología del término *Musa*, ya que en éste es posible ubicar la remembranza de la que es preso el poeta.

Aunque es tema bastante debatido, parece verosímil retomar la etimología de la palabra *Musa* a *mon-sa*, derivada de la raíz *men-* ‘recordar’. Hijas como son de Mnemósine, la Memoria, serán las diosas que facilitan al recitador el recuerdo del poema. La inspiración se concibe efectivamente en la antigüedad como un *enthousiasmós*, una posesión por la divinidad que supera al poeta por su mayor capacidad de conocer.<sup>11</sup>

In the Hesiodic tradition, the Muses are the daughters of *Mnēmosynē*. In Chios they were called the “remembrances” (*mneiai*), since they made the poet “remember”.<sup>12</sup>

(...) olímpicas Musas, de Zeus que la égida lleva  
hijas, recordarais cuántos vinieron a Ilión;

<sup>10</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 20, 21.

<sup>11</sup> Himnos Homéricos. La “Batracomioaquia”. Tr. Alberto Bernabé Pajares, Ed. Gredos, Madrid, 1988. p. 279.

<sup>12</sup> Detienne, Marcel. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Zone Books, New York, 1996. p.41.

pero a los jefes de las naves narraré, y todas las naves.<sup>13</sup>

Sin embargo, no sólo hacen recordar ya que, en la *Iliada*, Homero señala en algunos pasajes, otra capacidad, la del olvido:

(...) *aun si las mismas*

Musas cantaran, jóvenes de Zeus que la égida lleva;

y ellas, airándose, lo dejaron mutilado, y el canto

divino se llevaron, e hicieron que olvidara la cítara (...).<sup>14</sup>

En el caso de Homero no se encuentran pasajes en los que se hable de las Musas diferenciadamente, sino que se les reconoce y llama en su conjunto. También es importante hacer notar que el culto a estas deidades fue muy conocido en la antigua Grecia, siendo su lugar común las inmediaciones de las zonas montañosas.<sup>15</sup>

Hesíodo, por su parte, presenta en sus textos un cambio significativo, ya que para él las Musas se distinguen unas de otras; sin embargo, a pesar de este elemento original, se conserva el lugar de culto, que en el caso de la *Teogonía* será al pie del monte Helicón en Beocia<sup>16</sup> y en *Trabajos y Días*, en Tracia, en Pieria.<sup>17</sup>

Para el autor de la *Teogonía*, las diosas Heliconiadas tendrán un papel de mayor significación que en Homero, puesto que antes de iniciar con su poema describe su encuentro con las Musas y es gracias al canto que le enseñaron que podrá realizar todo un desglose que versa sobre la genealogía de los dioses.

Ellas precisamente enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Este mensaje a mí en primer lugar me dirigieron las diosas, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus portador de la égida:

---

<sup>13</sup> Homero. *Iliada*. Tr. Rubén Bonifaz Nuño, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm Et Romanorvm Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. 2.492 – 494. 2. 492 – 494

<sup>14</sup> *Ibid*, 2.597 – 600.

<sup>15</sup> “Quizás en su origen las Musas fueran espíritus del agua, pues originalmente se las asocia a regiones montañosas, lugares apropiados para rendir culto a divinidades acuáticas” Gallardo López, Ma. Dolores. *Manual de Mitología Clásica*. Ediciones clásicas Madrid, Madrid, 1995. p. 203.

<sup>16</sup> Hesíodo, *Obras y Fragmentos*. Tr. y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Ed. Gredos. *Teog.* 1 – 9. p. 8

<sup>17</sup> *Ibid*. *Trabajos y Días*. 1 – 4. p. 61.



«¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad»<sup>18</sup>

Es en este pasaje en donde se aprecia con mayor detalle la labor de las Musas dándole al poeta no únicamente el poder de recordar u olvidar, sino el de ser el receptáculo de una verdad; el poeta se convirtió en un elemento central, ya que por su boca hablarán las diosas y será presa de la divinidad. A través de la boca del poeta las hijas de Zeus se harán presentes.

Con Hesíodo empieza el dominio y el gobierno del espíritu que presta su sello al mundo griego. Es el “espíritu”, en su sentido original, el verdadero *spiritus*, el aliento de los dioses que él mismo pinta como una verdadera experiencia religiosa y que recibe, mediante una inspiración personal, de las musas, al pie del Helicón. Las musas mismas explican su fuerza inspiradora cuando Hesíodo las invoca como poeta.<sup>19</sup>

También, a decir de Jaeger, se da un paso muy importante en relación con Homero, puesto que las diosas transmitirán a Hesíodo un mensaje relevante ya que, desde ese momento, se sabrá *la verdad acerca de aquellos seres de que más difícil es saber algo, de los dioses mismos*<sup>20 21</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ídem. Teog.* 21 – 30.

<sup>19</sup> Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Ed. F. C. E., México, 2000. p. 83.

<sup>20</sup> Jaeger, Werner. *La Teología de los primeros filósofos griegos*. Tr. José Gaos. Ed. F. C. E., México, 2003. p.17.

<sup>21</sup> Otra referencia sobre este cambio por parte de Hesíodo con respecto a Homero se puede encontrar en Jaeger, *Paideia*, op. cit. p. 83, donde el autor hace hincapié en que una pretensión de revelar la verdad al hermano de Hesíodo se encuentra localizada en el preludio de los *Erga* [10]. Esto se da ya que el poeta pretende *guiar al hombre errado por el camino justo*.

### II.3. Unión Mito y Filosofía.

**S**i bien me he referido en líneas anteriores al recuento de algunas escuelas interpretativas del mito a través de la historia y he dedicado un breve espacio a la importancia que significó para la literatura griega arcaica la presencia de las Musas en los textos de Homero y Hesíodo, así como su interacción con los hombres, es necesario explicitar el rumbo por el cual considero más pertinente llevar esta investigación y por qué considero más apropiado hablar de la unión mito – filosofía, antes que hablar de su disgregación.

El hecho de que se hayan presentado diversas escuelas interpretativas del mito, ha dejado abierta una puerta por la cual asoma una pregunta fundamental: ¿a qué se debe que esas interpretaciones siguieran rumbos tan disímiles a través de la historia?

Algunos estudiosos como Gadamer atribuyen este alejamiento y estilo de interpretación, a la visión ilustrada y positivista del mundo<sup>22</sup>, gracias a la cual es absolutamente necesario guiarse por el camino que la razón ha trazado dejando fuera todo aquello que no puede ser comprobado, es decir, todo aquello que no puede ser verificado empíricamente; así, el mito y los textos que hemos heredado y en los cuales leemos parte de la tradición griega, al carecer de los elementos necesarios que la ilustración maneja, también han sido desterrados y clasificados con diferentes etiquetas.

Una de las máscaras con las cuales se ha cubierto el papel del mito en la cultura es una carencia de lenguaje apropiado para proporcionar una explicación del mundo y los fenómenos que se presentan en él, lo que llevaría al hombre a utilizar símiles al alcance de su propio entendimiento y es por ello que en el mito se explica el nacimiento del mundo de forma poética, ilusoria, no acorde con la realidad al cien por ciento, sino mediante la metáfora. Ante una explicación de este tipo, se busca una justificación en textos arcaicos como la *Teogonía*, donde, a partir del abismo, se despliegan Gea, Tártaro y Eros; también aparecen Érebo y la Noche; el Éter y el Día y a partir de Gea nace el estrellado Urano, las Montañas, las Ninfas y Ponto.<sup>23</sup> O el mito de Prometeo y Pandora, así como el de las edades donde se narra el origen del hombre en *Trabajos y Días*.

<sup>22</sup> Cf. *Mito y razón*. Ed. Paidós, especialmente los apartados “Mito y razón”, “Mito y logos” y “El mito en la época de la ciencia”.

<sup>23</sup> Hesíodo. *op. cit. Teog. Cosmogonía*. 116 y ss.

Con este tipo de ejemplos, no sólo en la *Teogonía*, *Trabajos y Días* de Hesíodo, sino en la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, se pretende ver los inicios y balbuceos de una parte de la humanidad que irá perfeccionando su manera de comprender el mundo cancelando sus primeras explicaciones en pos de otras con mejor sustento teórico.

El papel que desempeñará Tales de Mileto para este propósito será fundamental puesto que este filósofo será uno de los primeros que intenta desmitificar el mundo, proporcionando una explicación no alegórica de lo que acontece en él; nace un modo distinto de percibir a la naturaleza y bajo estos parámetros se buscará descifrar el código que los mitos encierran, desentrañar a lo poético con el fin de eliminar todo rastro alegórico y convertir al mito en una reflexión. La *arché* será el agua, no el conjunto de dioses que mencionan los poetas.

Sin embargo, ¿realmente se hace una división entre el mito y otras formas de trato con la realidad, dejando al primero detrás de lo que, posteriormente, lo relegará al olvido (en tanto que explicación *seria* del mundo)? Considero que esto no es factible ya que, como elemento cultural, el mito no puede ser desechado tan a la ligera.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Si bien ya Jenófanes de Colofón era un crítico voraz de las diversas formas de expresión poética de su tiempo, en las que veía cosas absurdas que desencadenaban sus constantes mofas hacia los creadores de estas imágenes y hacia quienes veían en la divinidad lo que Homero y Hesíodo habían escrito sobre ellas (Crítica a Homero y Hesíodo: B11, B12; crítica al antropomorfismo: B14, B15, B16), esta crítica no impidió que el eléata empleara diversos mitos para la explicación de su propio discurso filosófico.

### II.3.1. Fragmento B1: Una remembranza de la tradición.

Diversos análisis se han realizado sobre el Proemio del Poema de Parménides y lo que, presumiblemente, éste significa. Sexto Empírico es el primero en proporcionar una interpretación de corte simbólico<sup>25</sup>; en ella, afirma que cada elemento del proemio hace referencia a elementos muy claros respecto de lo que se quiere comunicar:

Afirma, en efecto, que los caballos representan las pasiones y apetitos irracionales, el camino el método filosófico, las Heliades simbolizan la vista, las ruedas los oídos y la Justicia que vigila las puertas del Día y la Noche es la imagen del pensamiento infalible.<sup>26</sup>

For Sextus the horses are the irrational impulses and appetites of the soul; the resounding road of the goddess is the senses, the wheels are the ears; the Ἡλιόδες are sight; Dike is reason, and it is this reason that teaches Parmenides the truth and the opinions of mortals.<sup>27</sup>

Sin embargo, ¿de verdad será Parménides consciente de todos estos elementos, así como de la combinación exacta que permitirá al oyente comprender el camino filosófico y la verdad a la que se encamina de mano de la diosa? Como ya he mencionado, en líneas anteriores, la forma en que el alegorismo se aproxima a textos de corte mitológico, así como a narraciones heredadas de forma oral, pueden llegar a ser una sobre-interpretación.

La exégesis que propongo para el análisis del Proemio no se basa en la postura alegórica del mito sino en la funcionalista y para exponer de mejor manera esta interpretación, es preciso tomar en consideración diversos factores. El primero, es el hecho de que Parménides decide escribir su texto *bajo la forma de un poema épico*,

---

<sup>25</sup> Aunque, a decir de Fernando Montero, esta interpretación puede proceder de algún neoplatónico, *acaso de Posidonio*.

<sup>26</sup> Montero Moliner, Fernando. *Parménides*. Ed. Gredos, Madrid, 1960. p. 31.

<sup>27</sup> Tarán, Leonardo. *Parmenides*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1965. p. 17, 18.

rechazando la prosa, que fue la manera en que se había expresado lo que, posteriormente, será llamado filosofía.<sup>28</sup>

Este factor puede encontrar una justificación si se toma en cuenta la propia tradición en la que se desarrolla el texto y de la cual un estudioso de la métrica puede dar razón; es decir, que el poema se vio influenciado por la forma en que se utilizaba el hexámetro épico en los textos que se conservan bajo el nombre tanto de Homero como de Hesíodo. Hexámetros que se reproducen en el poema de Parménides<sup>29</sup>. Otro punto al respecto y que bien apunta Néstor L. Cordero es que: “(...) *si bien el autor es de estirpe jonia y la mayor parte de los habitantes de la región de Elea son dorios, el poema está escrito en el dialecto panhelénico de los poemas homéricos.*”<sup>30</sup>; y esto apunta a preguntarse ¿por qué?

Una de las posibles motivaciones por la cual Parménides decide escribir como lo hizo y que, a mi juicio, resulta más apegada al contexto en el que el eléata se desarrolló, es que ante la familiaridad que provoca un poema con las características con las que se presenta, puede ser más accesible que al usar una árida prosa. Sin embargo, no considero que esta disposición fuera utilizada por Parménides con la finalidad de ser gentil con el lector, sino que es factible encontrar otras motivaciones:

(...) el uso de hexámetro épico manifiesta un deseo evidente de acercarse didácticamente a oyentes o, eventualmente (pues poca gente sabe leer), a lectores que no forzosamente han sido ya atraídos por la naciente aventura filosófica. Sin dudas por esta razón el Poema comienza con una suerte de introducción que abunda en imágenes hesiódicas fácilmente reconocibles (camino del día y de la noche, puertas etéreas, carros alados, amables Hijas del Sol, etc.). Gracias a este recurso, una vez que el oyente/lector se encuentra en un ambiente conocido, la aridez del discurso filosófico que comienza al final de esta introducción resulta casi familiar.<sup>31</sup>

Siguiendo esta misma línea, es posible decir que Parménides busca llegar con esto a un *público más amplio* ya que ha encontrado una *verdad esencial, básica y fundamental*,

<sup>28</sup> Para una lectura más amplia de este tema, sobre todo sobre el abierto rechazo por parte de Parménides al uso de la prosa, introducida por Anaximandro, ver *La teogonía de los primeros filósofos griegos* de Werner Jaeger, con la traducción de José Gaos en la editorial F. C. E., p. 95.

<sup>29</sup> Aspecto que también menciona David Gallop: “*The poem is couched in the archaic hexameters of Greek epic tradition, and contains numerous thematic and stylistic echoes of the Odyssey, which are unquestionably deliberate*”. *Parmenides of Elea. University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1984. p. 4.*

<sup>30</sup> Cordero, Néstor Luis. *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005. p. 29.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 35.

[por lo que] *quiere transmitir su hallazgo*<sup>32</sup>. Lo que hace pensar que el uso del mito y las imágenes que en el proemio se presentan son únicamente con una finalidad retórica y, acaso, didáctica; influenciadas, además, por un uso de sobra conocido. Sin embargo, no considero que el mito, en este fragmento, se limite a esa interpretación, sino que puede ofrecer una mayor cantidad de aristas.

### II.3.1.1. Fragmento B1, 1-12.<sup>33</sup>

<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance</li> <li>2. me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron al camino, abundante en signos,</li> <li>3. de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe.</li> <li>4. Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras,</li> <li>5. tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino.</li> <li>6. Los ejes en los cubos &lt;de las ruedas&gt; despedían un sonido silbante</li> <li>7. agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas bien</li> <li>8. redondas por ambos lados), cuando con prisa me condujeron</li> </ol>	<p style="text-align: center;">The mares that carry me, as far as impulse might reach,</p> <p style="text-align: center;">Were taking me when they brought and placed me upon the much-speaking</p> <p style="text-align: center;">Of the goddess, that carries everywhere unscathed the man who knows;</p> <p style="text-align: center;">Thereon was I carried for thereon the much-guided mares were carrying me,</p> <p><b>5</b> Straining to pull the chariot, and maidens were leading the way</p> <p style="text-align: center;">The axle, glowing in its naves, gave forth the shrill sound of a pipe,</p> <p style="text-align: center;">(For it was urged on by two rounded Wheels at either end), even while</p> <p style="text-align: center;">maidens, Daughters of the Sun, were hastening</p>
--	--

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>33</sup> Para este apartado, me basaré, principalmente, en la traducción que presenta Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá en el texto: *Los filósofos presocráticos I.*, Ed. Gredos, Madrid, 1978. p. 475, 476. Así como en la de Gallop, David. *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction by David Gallop.* University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1984. 48 – 53. Ocasionalmente haré referencia al texto de Néstor L. Cordero. *Siendo, se es. La tesis de Parménides.* Ed. Biblos, Buenos Aires 2005., y al de Tarán, Leonardo. *Parmenides.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1965.

A pesar de haber revisado la traducción de Juan García Bacca, no la presentaré en este apartado ya que como él mismo lo menciona es un *atentado de hermenéutica histórico-vital*, que puede ocasionar más complicaciones que claridad sobre el trabajo que estoy desarrollando en este texto.

<p>9. las doncellas Heliades, tras abandonar la morada de la Noche,</p>	<p>to escort me, after leaving the House of Night for the light,</p>
<p>10. hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos.</p>	<p><b>10</b> Having pushed back with their hands the veils from their heads.</p>
<p>11. Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día,</p>	<p>There are the gates of the paths of Night and Day,</p>
<p>12. y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.<sup>34</sup></p>	<p>And a lintel and a threshold of stone surround them,<sup>35</sup></p>

**E**n la primera parte del fragmento B1, Parménides describe el recorrido que un viandante, tal vez él, puesto que no se especifica su identidad, está llevando a cabo a través de un camino; el viajero se encuentra en un carro jalado por caballos conocedores de la ruta que se está siguiendo, la cual es *abundante en signos* (B1, 1-5). Sin embargo, dicho recorrido no sólo se sigue gracias a los caballos, sino a unas doncellas (Heliades (B1, 8-9)) que van delante de él.

Esta remembranza de los caballos en la primera parte del fragmento de Parménides no es novedosa, ya que de ella se pueden apreciar ciertas semejanzas en algunas odas de Píndaro, contemporáneo de Parménides. Fernando Montero hace notar estas similitudes al mencionar la posibilidad de que el eléata se viera arrastrado por la fuerza literaria de Píndaro al hablar y ensalzar a los caballos en *Píticas*, X, 64-66; *Nemeas*, I, 4, pero sobretodo en la *Olímpica*, VI, 22-27.

(...) pues lo que ha de ocurrir en un año, oscuro es de prever.

Confío en la hospitalidad bondadosa de Tórax, quien anhelando mi gracia aparejó, de las Piérides, este carro de cuatro caballos, amando a quien lo ama, llevando a quien lo lleva benévolamente,<sup>36</sup>

(...) el himno surge, por poner

la grande loa de los caballos pies de tormenta, gracia de Zeus Etneo;

<sup>34</sup> Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá en el texto: *Los filósofos presocráticos I.*, Ed. Gredos, Madrid, 1978. p. 475 - 476.

<sup>35</sup> Gallop, David. *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction* by David Gallop. University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1984. 48 – 53.

<sup>36</sup> Píndaro. *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. Ed. BIBLOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. *Pítica*, X, 64-66. p. 134.

pues el carro de Cromio y Nemea me excitan a reunir, por  
[sus victoriosos trabajos, un canto encomiástico.<sup>37</sup>

Pero oh Fintis, únceme la robustez de las mulas  
lo más de prisa, porque en una vía sin tacha  
hagamos ir el carro, y que llegue incluso al origen  
de los hombres. Pues éstas más que otras, por este camino  
saben conducir, porque las coronas de Olimpia  
recibieron; hay, pues, que abrirles de los himnos las puertas  
hacia Pitane, y cabe el curso del Eurotas me es preciso venir hoy a  
tiempo.<sup>38 39</sup>

Las similitudes entre Píndaro y Parménides no son casuales ya que la tradición en la que ambos autores se desenvuelven es similar y es gracias a ello que adoptan imágenes parecidas en sus obras. No pretendo presentar un estudio exhaustivo sobre las similitudes entre el eléata y Píndaro; sin embargo, con este pequeño vistazo podremos apreciar que si bien tendemos a marcar fuertemente la dicotomía entre poetas y filósofos, ésta es más bien ilusoria en el contexto que estoy tratando.

Otro ejemplo de lo que ya he hecho mención es la aparición de unas misteriosas doncellas (B1, 5) que tendrán nombre a partir de la línea 9; estas doncellas que van delante del carro son las Heliades y representan un papel muy importante ya que además de ser las hijas del dios Helios proporcionan al viajero una ruta que lo conduce de los caminos de la Noche a los del Día<sup>40</sup>.

Así como es posible reconocer figuras poéticas en Píndaro respecto de los caballos, se reconoce también una similitud en cuanto a la percepción de las Heliades. Son ambos, caballos y las hijas d Helios, las figuras principales del fragmento, ya que sin su ayuda no le sería posible al viajero llegar a su destino; serán ellos una guía divina que abrirá paso hasta el dintel y el umbral de piedra.

---

<sup>37</sup> *Ibid.* Nemeas, I, 4-9. p. 142.

<sup>38</sup> *Ídem.*, Olímpica, VI, 22-27. p. 24.

<sup>39</sup> Es en esta parte donde Fernando Motero hace notar el significado que tienen las hijas del Dios Helios y su relevancia en este primer fragmento del poema de Parménides: “*En efecto, Píndaro ensalza a los caballos en esa Olimpiada por la victoria obtenida afirmando que son capaces de enseñar el camino que han de recorrer; la gloria que han alcanzado recaerá sobre su estirpe y su patria.*” Montero Moliner, Fernando. *Parménides*. Ed. Gredos, Madrid, 1960. p. 38.

<sup>40</sup> Los cuales, si se conciente la interpretación alegórica, representarían el paso de la ignorancia hacia el conocimiento que se manifestará más claramente cuando la diosa revele éste al viajero.



Hace notar [Fränkel] que esa concepción tiene un curioso paralelo en Píndaro (Ol. VII, 70), en la que los rayos del Sol son no sólo las hijas del Dios Helios, sino también las madres de nuestros ojos (cfr. Igualmente Paian, IX, 2). Mientras Helios se halla en el firmamento sus hijas conducen a los mortales; al iluminar nuestro mundo confieren al mismo tiempo a nuestros ojos los rayos luminosos que éstos proyectan sobre las cosas al ver.<sup>41 42</sup>

Finalmente, estas primeras referencias parmenídeas en las que el autor da una importancia vital a los caballos, en tanto conocedores de la ruta, así como a las Heliades, las conductoras de los mortales, van más allá de un simple manejo retórico del lenguaje o estructuras comunes empleadas regularmente por los poetas sino que, como hace notar acertadamente Néstor Cordero, antes de que el poeta pueda llegar a su destino, es decir, a la presencia de la diosa y obtener lo que ella le obsequiará, es absolutamente necesario que se complete un camino, camino que requiere de una guía, así como de ayuda divina:

(...) para Parménides el conocimiento se obtiene luego de un “recorrido”, de un “viaje”, de un transcurso conceptual, es decir, gracias a un método. En efecto, ya vimos que ‘método’ deriva de *metà hodón*, ‘estar encaminado’, ‘estar dentro de un camino’.<sup>43</sup>

Servirse del uso de alegorías, propias de la época, no impide que el texto de Parménides presente una seriedad y una importancia notable, dado que lo que el viajero obtendrá al recibir las palabras de la diosa tendrá una importancia capital.

---

<sup>41</sup> Montero Moliner, *op. cit.*, p. 37.

<sup>42</sup> Sin embargo, aunque en la Olímpica VII se habla del papel de las hijas de Helios, cabe mencionar que en la Olímpica IX, 80 se retoma también la importancia que para el poeta tienen, no sólo el carro, sino las Musas: “*Que, fácil de palabra, yo pueda dignamente en el carro avanzar de las Musas, y la audacia e ingente una fuerza me sigan. (...)*”.

Píndaro, *op. cit.*, Olímpica IX, 80-83. p. 45.

<sup>43</sup> Cordero, Néstor. *op. cit.*, p. 31.

II.3.1.2. Fragmento B1, 13-32.

<p>13. Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes hojas,</p> <p>14. de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las llaves de usos alternos;</p> <p>15. hablándole con dulces palabras, las doncellas</p> <p>16. la persuadieron sabiamente para que el cerrojo asegurado</p> <p>17. quitara pronto de las puertas; entonces éstas abrieron sus</p> <p>18. hojas en gigantesco bostezo, con lo cual las jambas,</p> <p>19. muy labradas en bronce, una tras otra giraron en los goznes,</p> <p>20. provistas de bisagras y pernos. Allí, a través de ellas,</p> <p>21. las doncellas, siguiendo la ruta, derecho guiaron al carro y las yeguas.</p> <p>22. Y la diosa me recibió benévola, tomo mi mano</p> <p>23. derecha entre la suya, y me habló con estas palabras:</p> <p>24. «¡Oh joven, que en compañía de inmortales aurigas</p> <p>25. y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra morada,</p> <p>26. bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar</p> <p>27. por este camino (está apartado, en efecto, del paso de los hombres),</p>	<p>And the aetherial gates themselves are filled with great doors;</p> <p>And for these Justice, much-avenging, holds the keys of retribution.</p> <p>15 Coaxing her with gentle words, the maidens</p> <p>Did cunningly persuade her that she should push back the bolted bar for them</p> <p>Swiftly from the gates; and these made of the doors</p> <p>A gaping gap as they were opened wide,</p> <p>Swinging in turn in their sockets the brazen posts</p> <p>20 Fitted with rivets and pins; straight through them at that point</p> <p>Did the maidens drive the chariot and mares along the broad way.</p> <p>And the goddess received me kindly, and took my right hand with her hand,</p> <p>And uttered speech and thus addressed me:</p> <p>‘Youth attended by immortal charioteers,</p> <p>25 Who come to our House with mares that carry you,</p> <p>Welcome; for it is no ill fortune that sent you forth to travel</p> <p>This route (for its lies far indeed from the beaten track of men),</p>
---	---

<sup>44</sup> Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá en el texto: *Los filósofos presocráticos I.*, Ed. Gredos, Madrid, 1978. p. 475 - 476.

<p>28. sino Temis y Dike. Y ahora es necesario que te enteres de todo:</p>	<p>But right and justice. And it is right that you should learn all things,</p>
<p>29. por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;</p>	<p>Both the steadfast heart of persuasive truth,</p>
<p>30. por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera.</p>	<p>30 And the beliefs of mortals, in which there is no true trust.</p>
<p>31. Pero igualmente aprenderás también tales cosas; como lo que se les aparece</p>	<p>But nevertheless you shall learn these things as well, how the things which seem</p>
<p>32. al penetrar todo, debe existir admisiblemente.»<sup>44</sup></p>	<p>Had to have genuine existence, permeating all things completely.<sup>45</sup></p>

La segunda parte del fragmento B1 se puede dividir en dos partes; por un lado, en B1, 13-21 se confirma el papel protagónico de las hijas de Helios quienes, al encontrarse frente la puerta que está bajo la custodia de Dike, logan persuadirla para que les permita el paso. Por otro, al concluir este viaje, el protagonista del poema se encuentra ante la presencia de la diosa, de quien no se menciona el nombre, y es ella quien cordialmente se dirige al recién llegado haciéndole notar que es un buen hado quien lo ha guiado (B1, 26). Su presencia en ese lugar es privilegiada ya que ese sitio se encuentra apartado *del paso de los hombres* (B1, 27) y fue guiado hasta ese lugar porque le será revelada *la verdad bien redonda*, así como *las opiniones de los mortales* (B1, 29-30).

Del mismo modo que en las primeras doce líneas, éstas también poseen un referente claro en la tradición literaria de la época. Sin embargo, el símil más fuerte se da con Hesíodo ya que, efectivamente, la forma en que Parménides presenta su poema tiene una gran similitud con las primeras líneas de la *Teogonía*.

La estructura en la que Hesíodo presenta su poema está basada en el encuentro con las Musas quienes se presentan ante él para comunicarle una verdad, verdad que consistirá en la revelación de la estructura bajo la cual está conformada la comunidad divina y dicha revelación sólo se da después de la invocación pertinente por parte del poeta:

---

<sup>45</sup> Gallop, David. *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction by David Gallop*. University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1984. 48 – 53.

¡Tan sagrado es el  
don de las Musas para los hombres!  
De las Musas y del flechador Apolo descienden los aedos y citaristas  
que hay sobre la tierra; y de Zeus, los reyes. ¡Dichoso aquel de quien  
se prendan las Musas! Dulce le brota la voz de la boca.<sup>46</sup>

Después de esta invocación inicial, comienza el relato que refiere el nacimiento de los dioses, la tierra, los ríos, punto de agitadas olas, los relucientes astros y el cielo (Teog. 108-110).

Una invocación similar se puede encontrar en el Himno Homérico XXV:

A las Musas y a Apolo  
Debo comenzar por las Musas, por Apolo y por Zeus.  
Pues merced a las Musas y a Apolo, el Certero Flechador, existen  
sobre la tierra los aedos y los citaristas. Y merced a Zeus, los reyes.  
Feliz aquel a quien aman las Musas. Dulce fluye de su boca la  
palabra.  
¡Salve, hijas de Zeus, y honrad mi canto, que yo me acordaré de otro  
canto y de vosotras!<sup>47, 48</sup>

Si bien Parménides no inicia su poema con una invocación tradicional, el fragmento B1 funcionaría como tal, es decir, Parménides presenta una alegoría en la cual, gracias al viaje que el protagonista experimenta, se encontrará con la diosa. Sin embargo, no sólo se dará un encuentro entre un mortal y la divinidad, sino que, a partir de éste, Parménides añadirá un elemento extra: el hecho de que será esa diosa quien brindará el sustento necesario a la argumentación parmenídea, tal y como serán las Musas quienes tendrán esa función en la *Teogonía*.

---

<sup>46</sup> Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Tr. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Ed. Gredos, Madrid, 1990. Teog. 93-97. p. 75.

<sup>47</sup> *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Tr. Alberto Bernabé Pajares, Ed. Gredos, Madrid, 1988. p. 281.

<sup>48</sup> En el análisis de este Himno, Alberto Bernabé refiere que Hesíodo pudo haber realizado una imitación de este texto. Sin embargo, "(...) hoy se tiende a creer que el himno es un centón, formado su verso 1 a imitación del 104 de la misma obra, utilizado por el rapsodo como un comodín en cualquier momento para afirmar la dignidad de su arte." *Ibid.* p. 279, 280.

Algunos especialistas han querido ver en el caso de Hesíodo y su propia participación en la *Teogonía*, una especie de profeta quien, a partir de lo que las Musas le revelan, lo comunicará de forma poética.<sup>49</sup>

La función del poeta como receptáculo de la divinidad es común, y así como Hesíodo ha tenido contacto con las Musas y “(...) *de modo parecido Safo vio a Afrodita y Píndaro a Alcmeón*”<sup>50</sup>, el viajero del proemio del poema de Parménides escuchará a la diosa. Un punto importante en este momento sería: ¿qué elemento permite denominar a Hesíodo y Píndaro como poetas y a Parménides como filósofo?

En principio, el paralelismo que existe entre estos tres personajes es que en cada caso serán receptáculo del mensaje de una divinidad, pero con Parménides se da un cambio importante: El Padre de la Metafísica llevará su encuentro con la deidad más allá, puesto que no se limitará a la simple narración del encuentro y a la reproducción del mensaje que recibió directamente de la deidad, sino que proclamará la verdad aprendida.

No sucede en el caso de Parménides lo que en Hesíodo o Píndaro, quienes se limitan a narrar una descripción ya sea del orden de las cosas y genealogía divina o a cantar la gloria del héroe sino que el Padre de la Metafísica establecerá un discurso distinto, el de la verdad bien redonda alejado de las falsas opiniones o la tradición poética que le precede.

Parménides recibirá al final del fragmento la oportunidad de abrir otra puerta, ya que de primera mano le serán proporcionados dos *dominios*: por una parte la verdad, pero también las opiniones falsas de los hombres, opiniones que, inevitablemente, tienen aquellos que no han sido conducidos por el mismo camino que él ha recorrido.<sup>51</sup>

Y es que lo que escucha el poeta sobrepasa el saber humano. Él se halla ya en el camino divino de Helios y es una diosa la que tiene que decirle una

<sup>49</sup> Esta concepción la presenta ampliamente Pietro Pucci, para quien Hesíodo recibe un regalo de la divinidad convirtiéndolo en el portavoz de las Musas, ellas serán las que hablarán por su boca. Ver el texto de Pietro Pucci, titulado *Hesiod and the Language of Poetry*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997. p. 1-29.

<sup>50</sup> Montero Moliner, Fernando. *op. cit.* p. 48.

<sup>51</sup> Es por esta razón que se ha querido ver en el fragmento una suerte de recorrido de iniciación similar a ciertos textos órficos, denominados también como restos de una épica primitiva. “El hecho de que en el Proemio (1,14) se hable de *Δίκη πολύποινος* y de que ‘*Πολύποινος* es un término usado tradicionalmente para aludir en los textos órficos a aquellas sacerdotisas que actuaban de guardianes o porteras en los santuarios y templos (...) tenían la misión de permitir el paso solamente a aquellos que, por ser iniciados en los misterios, poseyeran la adecuada pureza como para estar en presencia de la divinidad’. Montero Moliner, Fernando. Parménides. Ed. Gredos, Madrid, 1960. p. 43

verdad que los hombres no pueden encontrar porque se hallan presos de la opinión.

¿Qué quiere decir todo este viaje? (...) El camino de la noche a la luz es el camino de la opinión del hombre hacia la verdad que está en la divinidad. La luz del día es al mismo tiempo el reino de la verdad. Este símil se halla ya apuntado en la imagen épica de Helios, que lo ve y lo oye todo y que por cuya omnisciencia se jura.<sup>52</sup>

Parménides es consciente de que el camino que recorrerá y la verdad que posee, gracias a la divinidad, no pudo ser posible sin su ayuda; después de un fatigoso viaje y gracias a la disposición del viajero, se obtendrá la recompensa: un conocimiento que aunque al parecer es evidente, no pudo obtenerse sin haber andado por la ruta difícil y predestinada.

#### II.4. Comentario sobre el apartado Unión Mito – Filosofía en el Fragmento B1 del Poema de Parménides de Elea.

**H**asta este punto sólo he señalado ciertas similitudes entre el fragmento B1 del Poema de Parménides con algunos fragmentos de los poemas de Píndaro, así como la *Teogonía* de Hesíodo, sin embargo, dedicaré este espacio para realizar un pequeño análisis de estas similitudes en virtud de no dejar sin trabajar elementos fundamentales que me conducirán a la conclusión temporal de esta investigación.

Si me he referido a ciertos textos y poetas en el segundo capítulo es porque considero que la relación entre ellos y Parménides es fundamental. Si bien se tiende a marcar la dicotomía entre filósofos y poetas, esto no limita o cancela la posibilidad de que los primeros empleen un lenguaje que se ha encasillado para el uso exclusivo de los segundos.

1) El primer punto es el manejo del lenguaje y las similitudes entre Homero y Parménides.

---

<sup>52</sup> Gigón, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Tr. Manuel Carrión Gútiez. Ed. Gredos, Madrid, 1980. p. 277.

Dichas similitudes son de carácter fraseológico, es decir, ciertas fórmulas y vocablos comunes que han sido rastreados por filólogos tanto en *La Ilíada*, como en la *Odisea* y el poema de Parménides.<sup>53</sup>

En el poema de Parménides los vocablos tradicionales de la época se encuentran aplicados a un argumento expresivo completamente distinto. Parménides toma prestadas las palabras, el metro e incluso los motivos de la épica, y los utiliza para expresar un contenido radicalmente nuevo y original.<sup>54</sup>

2) El segundo punto versa sobre la importancia de las diosas reveladoras de la verdad.

Así como sucede en los textos de Homero, las similitudes entre Hesíodo y Parménides son notables no sólo en el empleo de ciertas formas retóricas sino en la auto-proclamación de portadores de verdad en ambos discursos.

En la *Teogonía* (22-34) se narra el encuentro entre el poeta y las Musas y aunque éstas hacen hincapié en que pueden y saben “*decir muchas mentiras a verdad parecidas*”, también pueden, si así lo desean, “*cantar la verdad*” (27, 28). Este elemento puede ser factor de duda sobre el discurso que Hesíodo establece pues ¿cómo saber que lo que él dice es verdadero?, ¿cómo saber que las Musas no le han mentado? Diversos estudiosos han tratado el tema y Robert Lamberton lo señala de la siguiente forma:

---

<sup>53</sup> Bernardo Berruecos muestra, en su acercamiento filológico al poema de Parménides, una tabla de Mourelatos en la que se aprecian lo que él denomina paralelos “fraseológicos” tanto en el poema como en la *Ilíada* y la *Odisea*, esto con la intención de mostrar la herencia que retoma el Padre de la Metafísica y que no resultaba extraña e incluso era obligada para los rapsodas: “*Los bardos o rapsodas utilizaban este sistema formular para improvisar y componer sus cantos.*” *El poema de Parménides. Un acercamiento filológico*. Tesis de Licenciatura, México, 2007. p. 32.

Algunos ejemplos de estas similitudes, señaladas por Bernardo Berruecos, son: ἀλλ’ ἔμπης (B1.31) está presente dos veces en la *Ilíada* y cinco en la *Odisea*, ἄρμα καὶ ἵππους (B1.21) sólo tres veces en la *Ilíada*, εἰσὶ κελεύθων (B1.11) una ocasión en cada texto, ἰκάνων ἡμέτερον δῶ (B1.25) dos veces en la *Ilíada* y una en la *Odisea*, κατ’ ἀμαξιτόν sólo una ocasión en la *Ilíada*, λάινος οὐδός (B1.12) una vez en la *Ilíada* y cinco en la *Odisea*, ὀδὸν ἡγεμόνευον (B1.5) sólo cuatro ocasiones en la *Odisea* y finalmente ὅτε σπερχοίατο que aparece una vez en cada texto. Ver Berruecos Bernardo, *Ibid.* p. 32, 33 y n. 69. En este apartado sólo he señalado los paralelos fraseológicos que se refieren al Fr. B1, sin embargo, en el texto citado se hace mención a más pasajes.

<sup>54</sup> *Ídem.* p. 140. En este punto, Bernardo Berruecos apunta hacia la importancia de “*volver la mirada a los versos de Homero e implantarlos como guías obligados para el entendimiento del poema de Parménides ya que así quizá podría ser detectable una transposición del vocabulario épico al filosófico*” *Ídem.* p. 140.

(...) *why* do they [*Muses*] call themselves liars? Of a number of traditional explanations perhaps the most frequently reiterated is the claim that these Muses want to discredit heroic (Homer) epic as ‘lies that resemble truth’ while exalting the rival Hesiodic wisdom poetry as the ‘authentic’ article.<sup>55</sup>

La Dra. Paola Vianello sostiene algo similar cuando señala que, en el mismo poema, Hesíodo ha sido promovido de pastor a poeta-profeta por las Musas:

El joven Hesíodo oye el canto de las Musas mientras paca a sus corderos al pie del monte, y en seguida ellas le hablan manifestándole su poder de cantar la verdad de lo que existe en el mundo, además de poéticas mentiras, y le entregan el bastón apolíneo del vate, promoviéndolo de pastor a poeta-profeta de verdades. Inspirado él cantará el pasado y el futuro y, de ahora en adelante, su voz será la misma, verídica de las Musas.<sup>56 57</sup>

Las Musas han dicho la verdad a Hesíodo y éste cantará lo que de las hijas de Zeus ha escuchado; Parménides hará lo mismo al cantar lo que la Diosa le ha revelado después de su fatigoso viaje.

3) El tercer punto radica en el manejo del lenguaje que Píndaro quien, como Parménides, es heredero de una misma tradición la cual se manifiesta en sus palabras.

Píndaro emplea también los elementos que su tradición le ha heredado, es decir, las invocaciones a las Musas que han sido empleadas constantemente en los textos de Homero y Hesíodo, lo que lo conduce a seguir su propia labor estando ésta *enmarcada por un ambiente mántico*.<sup>58</sup> Sin embargo, la labor del poeta no queda reducida sólo a ese aspecto sino que ejerce un papel muy importante:

<sup>55</sup> Lamberton, Robert. *Hesiod*. Yale University Press. New Haven and London, 1988. p. 59.

<sup>56</sup> Hesíodo. *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, BSG&RM, México, UNAM, 1978. p. CXIII y CXIV.

<sup>57</sup> En el texto traducido por la Dra. Vianello se lee lo siguiente:

“Así dijeron, del grande Zeus las hijas verídicas,  
y me dieron por cetro una rama de laurel muy frondoso  
que había cogido, admirable; y la voz me inspiraron  
divina, para que celebrara futuro y pasado,  
y me mandaron honrar de los beatos siempre existentes  
la estirpe, y a ellas cantarlas siempre, primero y al último” (Teog. 29-34). *Ibid.* p. 1,2.

<sup>58</sup> Corona Torres, Carlos Fernando. *ὁ ὑπεταύχρονία. Relaciones entre virtud y poesía en la Pítica III de Píndaro*. Tesis de Licenciatura, UNAM, FFyL, México, 2005. p. 10



Los vencedores demuestran con su hazaña unas cualidades que no son aprendidas (...) Pero la victoria que no es cantada carece de valor, cae al suelo y se pierde en el silencio. La gloria de la hazaña se completa y tiene razón de ser si es llevada de boca en boca por los hombres, y a ello contribuye el canto de alabanza que compone el poeta.<sup>59</sup>

El papel del poeta era también el cantar las hazañas del hombre virtuoso, el aristócrata y es gracias al poder mántico, bajo el cual se encuentra, que su palabra y su canto se convertirán en *garantía de verdad frente a la palabra desviada del envidioso*.<sup>60</sup>

Si he mencionado estos tres puntos es porque quiero enfatizar que la postura que he sostenido hasta el momento se enfoca en una interpretación funcionalista del mito, aunque esto no quiere decir que acepto los postulados de dicha escuela en su totalidad. Soy consciente y apoyo la visión de que el mito debe ser considerado en el contexto en el cual se encuentra inscrito, pero me separo de esta interpretación cuando se considera que es absolutamente necesario convivir con la comunidad para poder comprender lo que encierra en su totalidad el papel de ciertos relatos en ciertas comunidades.

Una vez establecido este matiz, es preciso enfatizar que el empleo de ciertas figuras míticas en el Poema de Parménides, así como la revelación de la Diosa no deben ser tomadas de forma literal ya que esta postura nos conduciría a cuestionar el hecho de que el Poema no es de Parménides sino que éste es sólo una suerte de escriba presa de una revelación y que sólo se limita a comunicar lo que ha escuchado de la divinidad, de igual forma que en los textos de Hesíodo.

En el caso de Hesíodo, la *Teogonía* comienza a gestarse en el Medievo griego en Beocia y la composición de este texto no representa sólo la idea de una revelación sino que su autor pretende dar a conocer un mensaje complejo y sumamente importante:

Hesíodo quiere dar a conocer a los hombres, en su complejidad y con sus leyes, el mundo que los rodea y los contiene, todo poblado de dioses; en el desorden de las tradiciones, de los rituales y de los cultos, él quiere ofrecer la verdad de las cosas, la verdadera tradición, aclarando las relaciones genealógicas divinas (...) <sup>61</sup>

Tanto Hesíodo como Píndaro y Parménides pertenecen a una tradición y las distintas formas en que sus textos están estructurados responden a necesidades diferentes, así

---

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>60</sup> *Ídem.*

<sup>61</sup> Hesíodo. *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, BSG&RM, México, UNAM, 1978. p. LXVII – LXVIII.

pues, lo que refiere la Dra. Vianello sobre Hesíodo<sup>62</sup>, aplicaría también para Parménides. Éste se desprende de la tradición que le precede, es decir, de la tradición que apela a una descripción del mundo en términos divinos yendo un paso atrás al preguntarse por las cosas que son; sin embargo, una ruptura de tales dimensiones requeriría para su comprensión un lenguaje asequible y familiar por lo que el uso del mito posee una función determinada: la de presentar un discurso no descriptivo impregnado de la tradición sino uno disruptivo valiéndose de los mismos elementos que la tradición posee.

Otro elemento del cual se vale Parménides es del peso e importancia que el poeta establece en el imaginario griego puesto que si éste es reconocido como garantía de verdad es gracias al ambiente mántico en el que se desarrolla. Éste sería, a mi juicio, el punto donde poetas y filósofos se distancian; Parménides emplea los elementos comunes a su época para transformarlos y adecuarlos a su propio discurso, Hesíodo y Píndaro apelarían, por el contrario, a la defensa de la tradición.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> “Hesíodo quien hereda de la tradición poética continental genealogías, mitos, pequeños poemas didascálicos, catálogos de máximas morales, etcétera, utiliza este material relaborándolo [sic.], poniéndolo al servicio de sus propios intereses y con ello perneándolo con una fuerza y coherencia personales. Hesíodo. *op. cit.* p. XXXIII y XXXIV.

<sup>63</sup> Si me he referido a una descripción impregnada de la tradición en el caso de Hesíodo y Píndaro es porque en cada caso se responde a parámetros establecidos. No considero que la intención de estos poetas sea la de desacreditar la presencia de los dioses y su influencia en el mundo natural así como en el mundo de los hombres, sino, al contrario, establecerlo o defenderlo:

En el caso de Hesíodo los elementos comunes tanto en la *Teogonía* como en los *Erga* muestran que no se pretende desacreditar la tradición sino dar y explicitar un cierto orden tanto en el mundo natural, como en el divino y en el del hombre. Dichos elementos serían:

- 1) *Una clara voluntad didáctica (...)*
- 2) *Un carácter fuertemente moral (...)*
- 3) *Un alto concepto de la divinidad (...)*
- 4) *Una primacía absoluta de Zeus entre los dioses, y una fe segura en su omnipotencia, omnividencia y justicia, (...)*
- 5) *La concepción del mundo ordenado, en el nivel de los dioses y de la naturaleza y en el nivel de los hombres, que responde a la necesidad del poeta de establecer un punto de referencia estable y válido para todo. (...)*
- 6) *Una visión realista del mundo (...)*
- 7) *Un interés hacia la vida de los hombres, que se manifiesta directamente en los *Erga* e indirecta y circunstancialmente en la *Teogonía*. (...)*
- 8) *La conciencia de su originalidad, por parte del poeta. (...)*
- 9) *La presencia constante de un pensamiento reflexivo sobre el material del canto. (...)*
- 10) *Una complacencia hacia los motivos populares (...).*

Hesíodo. *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, BSG&RM, México, UNAM, 1978. p. LXXI – LXXXIII.

Fernando Corona apunta también a la idea de la defensa de la tradición en la cual Píndaro se encuentra inscrito:

“Hay unanimidad en reconocer en Píndaro a un sincero y destacado defensor de la religión olímpica en su sentido más tradicional (...) Píndaro insiste en la pequeñez de los mortales frente al poder de los dioses; nada podría hacer el hombre sin aquellos, mientras que con su ayuda todo es posible si el hombre quiere y tiene cualidades”.

Finalmente, considero que la unión Mito – Filosofía se da precisamente cuando el filósofo de Elea decide incluir la fuerza del mito en su discurso y emplear el fragmento B1 como una suerte de invocación que presentará su tesis. No hay estrictamente hablando una ruptura entre el mito y la naciente filosofía sino una unión cuya función será la de dar fuerza y sustento a un argumento que, dadas sus características, podría haber sido irrelevante o carente de interés en un momento.

Parménides no escribe para una élite de filósofos consagrados, ni para un *grupo selecto de lectores intelectuales* quienes serán capaces de entender lo que desea expresar sea cual fuere el lenguaje que emplee, ni pretende mostrar un discurso que sea asequible por quien merezca o pueda hacer suyo el mensaje. El padre de la metafísica, al igual que los rapsodas, escribe y canta para audiencias populares. Así, el mito no es sólo un elemento sin importancia que tendrá como función embellecer el discurso sino que en este fragmento el hecho de que sea una Diosa quien hable y haga depositario al poeta de su mensaje validará las tesis que en él se desarrollen.

## CONSIDERACIONES FINALES

---

**L**a intención de presentar en esta investigación un breve recorrido a través de algunas de las escuelas interpretativas del mito, tuvo la finalidad de tomar en cuenta ciertas posturas que permitieran clarificar, de alguna manera, el porqué tendemos a dar un sentido determinado a esa palabra, así como vislumbrar una de las posibles razones por la que este término ha sido poco valorado al interior del discurso filosófico.

Si bien cada interpretación, o mejor dicho, cada escuela interpretativa presentada responde a una necesidad específica de comprender lo que el mito encierra o incluso significa, algunas de las formas de aprehenderlo pueden arribar a conclusiones excesivas o degradantes, no sólo de culturas que son estudiadas con esa finalidad, sino de la palabra misma.

Después de haber presentado estas observaciones, debo reparar en el hecho de que mi propia postura se dirige más hacia la interpretación funcionalista del mito, no sin tomar una distancia al respecto, puesto que considero es importante tomar en cuenta que si bien esas narraciones pueden mostrarnos ciertas conductas del hombre o pueden manifestar una motivación con vistas hacia una justificación religiosa, social, psicológica etc., no se debe pasar por alto que en cada narración se puede encontrar una función determinada que, además, no es permanente sino que va mutando conforme las sociedades, a través del tiempo, hacen lo mismo.

Es por ello que no podemos calificar con los mismos parámetros un mito oriental que uno griego, germano, etcétera. Así, un mito puede, efectivamente, mostrar ciertos deseos ocultos, o ser un relato cuya finalidad sea la de una legitimación histórica, política, etcétera, pero a mi juicio, es absolutamente necesario tomar en cuenta factores como el momento histórico y cultural en el cual se desarrollan, para evitar proporcionar etiquetas que descalifiquen una creación tan basta y compleja como ésta sólo por no pertenecer a parámetros o tendencias específicas.

El caso de Parménides muestra que la filosofía presocrática ha llegado a un punto culminante, puesto que ya no será mediante explicaciones dirigidas a responder la

pregunta que se enfoca en la *arché* del mundo, que el filósofo se aproximará a la amplitud de un conocimiento o búsqueda de la verdad. Parménides inicia una ruta distinta que se enfoca en el estudio de lo que es.

Ante esta cuestión fue absolutamente necesario indagar por qué, si en cierto sentido la filosofía se había separado de la interpretación mítica del mundo, Parménides regresa a él para justificar la respuesta a una pregunta que es por mucho, no mejor, pero sí distinta a las anteriores que habían sido proyectadas por otros filósofos presocráticos.

Con esto no quiero insinuar que la investigación que he presentado sea absolutamente innovadora, pero sí responde a una necesidad que considero fundamental: la de preguntar por la forma en que el mito es rescatado y sigue de la mano del pensamiento filosófico, siendo no una disgregación de ambas formas de ver y entender el mundo sino que fueron dos visiones que se mezclaron para que el discurso filosófico adquiriera una fuerza que en un principio podría no haber poseído; se dio pues, no un paso del *mythos* al *lógos*, sino un recorrido del *mythos* con el *lógos*.

Si esto fue así, entonces ¿a qué se debe la visión que nos habla de una ruptura entre ambos?, se puede considerar que la visión de una ruptura inicial entre el mito y el *lógos* se da cuando se presenta también la ruptura entre la poesía y la prosa.

A la poesía corresponde, pues, esquemáticamente el mito; a la poesía y mito corresponden una ejecución oral y una recepción auditiva. A la prosa, en cambio, corresponden el *lógos* y la realidad; a prosa, *lógos* y realidad corresponden la transmisión escrita y la recepción por medio de la lectura.<sup>1</sup>

Parménides rompe con dos tradiciones, por un lado, la de la naciente filosofía ya que lo poco que conservamos nos señala que los primeros filósofos optaron por la prosa para la elaboración de sus discursos y por el otro, con la tradición poética heredada de Homero y Hesíodo al manejar su propio lenguaje, fraseología, mitos, etcétera, para darles un nuevo sentido.

En el fragmento B1 se aprecian las influencias de la poesía de su propio tiempo, donde se presenta también un cambio fundamental respecto al papel que tendrá el poeta en su propia obra. De este modo, la presencia de Píndaro se vuelve fundamental ya que son, tanto el poeta como el filósofo, herederos de una tradición para la cual la poesía se transmite gracias a un intermediario divino. Sin embargo, son también representantes de

---

<sup>1</sup> López, Férrez, J. A. (Ed.). *Historia de la Literatura Griega*. Ed. Cátedra, segunda edición, Madrid, 1988. p. 13.

una época en la que el mundo aristocrático de los héroes fue fundamental; llevando a sus espaldas, además, un proceso de transición, a saber, el hecho de que el papel del poeta se verá modificado, siendo no sólo un receptáculo y transmisor sino un codificador, lo cual implicaría “*una autoafirmación suya como vate y profeta, puesto que ya a estas alturas el poeta no es sólo el receptáculo del mensaje de las Musas, sino un portavoz que codifica tal mensaje y lo formula.*”<sup>2</sup>.

Para acceder a este secreto [lo que la diosa ha de revelar] el viajero debe avanzar según una dirección (¿método?) precisa. Pero la empresa será difícil, pues aparecerán obstáculos que deberán ser franqueados, si bien, finalmente, la tarea será coronada por el éxito. Cuando mire hacia atrás, el viajero verá que ha pasado de un camino oscuro a uno luminoso, pero que, sin el primero, nunca habría podido llegar al segundo. El resto del poema desarrolla estos elementos.<sup>3</sup>

En el poema de Parménides el mito adquiere una importancia capital siendo, no un mero adorno con *finalidad simplemente estética*, sino una composición que validará su propio discurso y argumento, ubicándose en la posición central del tratado.

Su valor funcional [del mito] es evidente (lo que no se opone a una consideración estética paralela). El mito configura estructuras narrativas de comunicación básicas en la sociedad griega, acumula valores culturales, configura (y es configurada por) la mentalidad de esa comunidad; y, sobre todo, hace tangibles modelos (personales, de conducta, etc.) de esa sociedad. La integración poética del mito es básica para la labor del poeta, y su articulación en el conjunto de la oda algo esencial para la misma.<sup>4</sup>

La tradición en la que se encuentra el eléata es un factor que no puede ser pasado por alto; si se concede el hecho de que el mito *configura y es configurado por la mentalidad de la comunidad*, griega en este caso, no es de sorprenderse que se hable de diosas y se pretenda dar un peso importante a la argumentación basándose en una invocación como la que se realiza en el fragmento B1. Tampoco sería de extrañar que sean Temis y Dike quienes guían al viajero, puesto que en la tradición griega la titánide que sobrevive de

---

<sup>2</sup> Corona Torres, Carlos Fernando. *ἡ ἀπεταχρονία. Relaciones entre virtud y poesía en la Pítica III de Píndaro*. Tesis de Licenciatura, UNAM, FFyL, México, 2005. p. 10.

<sup>3</sup> Cordero, Néstor. *op. cit.* p. 38.

<sup>4</sup> López Férez, *op. cit.* p. 221.

entre sus hermanos al nuevo orden que Zeus impondrá es Temis, junto con Mnemósine, la memoria.<sup>5</sup>

No consideraría descabellada la idea de utilizar la misma analogía de la tradición en el caso del poema y su importancia, ya que Temis y Dike guiarán al viajero hacia un nuevo orden al interior de la naciente filosofía; guiarán a Parménides por un sendero nuevo, distinto al que habían seguido filósofos anteriores, un sendero que hará la diferencia entre él y sus antecesores. Heredándonos un problema filosófico presentado poéticamente que se encuentra en continua revisión y es considerado filosófico, a pesar de hacer uso del mito y de las formas poéticas que se han llegado a desprestigiar al interior del discurso plenamente justificado y verificable empíricamente.

Es necesario ser cuidadoso con lo que he planteado en este texto ya que el hecho de que no desee desterrar el mito de la naciente filosofía no quiere decir que ponga en igualdad de circunstancias a ambas formas de expresión ya que si bien no cualquiera puede ser poeta, tampoco cualquiera puede ser filósofo; no porque uno sea mejor que el otro sino porque son dos formas de apreciar la realidad. La poesía pretendió hablar bellamente de lo que el mundo presenta ante la mirada del hombre e incluso fue una legitimadora de la tradición; por el contrario, la filosofía decidió cuestionarse por los cimientos en los cuales se funda una explicación del mundo presentando nuevas formas de aproximación a éste. La poesía tuvo en cierto sentido el papel de dadora de sentido, la filosofía lo quitó impulsada por buscar algo más, por buscar otro tipo de respuesta.

Parménides es un parteaguas dentro de la misma historia de la filosofía ya que rompe con sus antecesores impulsado por proporcionar una explicación distinta y ante este nuevo camino, el eléata, al igual que el viajero en el fragmento B1, debe andar por una ruta *abundante en signos, de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe* (2,3). Parménides ha descubierto algo importante y distinto, no sólo de lo que los poetas han establecido sino de lo que algunos filósofos se han cuestionado y esto debe ser comunicado. La filosofía se unió al mito y caminaron de la mano por la ruta establecida por Parménides cuando las características retóricas del mito, su belleza y su legitimidad dieron sustento a una interpretación disruptiva que no hablará de dioses como fundamento ni de elementos que sean el principio de todas las cosas. Es gracias a la importancia del mito que la filosofía no pudo desprenderse completamente de él

---

<sup>5</sup> Ambas diosas poseen en este punto una referencia fundamental en la tradición y en los textos de, por una parte, Hesíodo ya que son las Musas hijas de la memoria y por otra parte, Temis, la del buen consejo, que apoyará el nuevo orden.

optando por una visión certera y una ruta *firme* para la obtención de nuevos conocimientos y aproximación a la verdad. El *mythos* fue un apoyo fundamental para el *lógos*.

No considero que debamos quemar todo aquello que no proporciona *algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes* o aquello que no contenga *algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número* o que se condene a los llamados *enunciados metafísicos no por ser emotivos sino por disfrazarse de algo que no son*. El mito no sólo tiene mérito poético; apuesto por cuestionar, sospechar y revisar aquellos relatos que han sido poco valorados al interior de la filosofía y tratar de comprender la importancia que poseen antes de decir que no poseen ningún valor.

Si bien *nada puedo aportar que sea susceptible de decidir la solución de este problema*, sirvan estas observaciones para dar a la concepción que guardamos del mito un enfoque distinto y sirvan también para lanzar una pequeña luz a otro sendero que no será fácil de seguir por estar lleno de signos y que, sin embargo, estoy convencida rendirá frutos a pesar de que hoy, debido a mi propio contexto histórico, no pueda hablar de una guía divina.



# *Apéndice*

## Fragmento B1

Traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá<sup>1</sup>

- Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance
- me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron al camino, abundante en signos,
- de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe.
- Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras,
- tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino.
- Los ejes en los cubos <de las ruedas> despedían un sonido silbante
- agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas bien
- redondas por ambos lados), cuando con prisa me condujeron
- las doncellas Heliades, tras abandonar la morada de la Noche,
- hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos.
- Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día,
- y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
- Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes hojas,
- de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las llaves de usos alternos;
- hablándole con dulces palabras, las doncellas
- la persuadieron sabiamente para que el cerrojo asegurado
- quitara pronto de las puertas; entonces éstas abrieron sus
- hojas en gigantesco bostezo, con lo cual las jambas,
- muy labradas en bronce, una tras otra giraron en los goznes,
- provistas de bisagras y pernos. Allí, a través de ellas,
- las doncellas, siguiendo la ruta, derecho guiaron al carro y las yeguas.
- Y la diosa me recibió benévola, tomo mi mano
- derecha entre la suya, y me habló con estas palabras:
- «¡Oh joven, que en compañía de inmortales aurigas
- y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra morada,
- bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha enviado a andar
- por este camino (estás apartado, en efecto, del paso de los hombres),
- sino Temis y Dike. Y ahora es necesario que te enteres de todo:
- por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;
- por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera.
- Pero igualmente aprenderás también tales cosas; como lo que se les aparece
- al penetrar todo, debe existir admisiblemente.»

---

<sup>1</sup> *Los filósofos presocráticos I*. Ed. Gredos, Madrid, 1978. p. 475, 476.

PARMENIDES' ON NATURE <sup>2</sup>

## Fragment 1

The mares that carry me, as far as impulse might reach,  
 Were taking me when they brought and placed me upon the much-speaking  
route

Of the goddess, that carries everywhere unscathed the man who knows;  
 Thereon was I carried for thereon the much-guided mares were carrying me,  
 5 Straining to pull the chariot, and maidens were leading the way  
 The axle, glowing in its naves, gave forth the shrill sound of a pipe,  
 (For it was urged on by two rounded  
 Wheels at either end), even while maidens, Daughters of the Sun, were hastening  
 To escort me, after leaving the House of Night for the light,  
 10 Having pushed back with their hands the veils from their heads.  
 There are the gates of the paths of Night and Day,  
 And a lintel and a threshold of stone surround them,  
 And the aetherial gates themselves are filled with great doors;  
 And for these Justice, much-avenging, holds the keys of retribution.  
 15 Coaxing her with gentle words, the maidens  
 Did cunningly persuade her that she should push back the bolted bar for them  
 Swiftly from the gates; and these made of the doors  
 A gaping gap as they were opened wide,  
 Swinging in turn in their sockets the brazen posts  
 20 Fitted with rivets and pins; straight through them at that point  
 Did the maidens drive the chariot and mares along the broad way.  
 And the goddess received me kindly, and took my right hand with her hand,  
 And uttered speech and thus addressed me:  
 'Youth attended by immortal charioteers,  
 25 Who come to our House with mares that carry you,  
 Welcome; for it is no ill fortune that sent you forth to travel  
 This route (for its lies far indeed from the beaten track of men),  
 But right and justice. And it is right that you should learn all things,  
 Both the steadfast heart of persuasive truth,  
 30 And the beliefs of mortals, in which there is no true trust.  
 But nevertheless you shall learn these things as well, how the things which seem  
 Had to have genuine existence, permeating all things completely.

---

<sup>2</sup> Gallop, David. *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction* by David Gallop. University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1984. 48 - 53



y, a través de ellas,  
veloz y holgadamente,  
carro y caballos las doncellas dirigieron.

**VII.**        Recibióme la Diosa propicia;  
y con su diestra mano  
tomando la mía,  
a mí se dirigió y habló de esta manera:

**VIII.**        Doncel,  
de inmortales guías compañero,  
que, por tales caballos conducido,  
a nuestro propio alcázar llegas,  
¡Salve!,  
que mal hado no ha sido  
quien a seguir te indujo este camino  
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.  
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

**IX.**        Preciso es, pues, ahora  
que conozcas todas las cosas:  
de la Verdad, tan brillantemente circular, la incommovible entraña  
tanto como opiniones de mortales  
en quien fe verdadera no descansa.  
Has de aprender, con todo, aun éstas;  
porque el que todo debe investigar  
                  y de toda manera  
preciso es que conozca en pareceres aun la propia apariencia.

El Poema de Parménides<sup>4</sup>

## Fragmento 1

**1** Las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo, me impulsaron, pues, guiándome, me llevaron hacia el camino de la diosa, lleno de signos, la cual, <respecto de todo> conduce <ahí> al hombre que sabe.

**4** Ahí fui llevado, pues ahí me condujeron las muy conocedoras yeguas, tirando del carro, mientras las doncellas mostraban el camino.

**6** El eje, que echaba chispas en los cubos, producía un silbido (pues estaba presionando a ambos lados por ruedas circulares) cuando las Hijas del Sol, que abandonaban la morada de la noche, se apresuraban a impulsarme hacia la luz, quitándose con las manos los velos de sus cabezas.

**11** Ahí se encuentran las puertas de los caminos de la noche y del día, enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra. Etéreas, ambas están enmarcadas por grandes hojas, cuyas llaves, que se alternan, pertenecen a Dike, la pródiga en castigos.

**15** Las doncellas, calmándola, la persuadieron sagazmente con palabras acariciantes para que de inmediato quitara de las puertas las trabas que las clausuraban. Las hojas, al abrirse, produjeron un gran abismo, haciendo girar unos después de otros los bronceados ejes en los cubos, fijados con clavijas y bulones. Ahí, en medio de ellas, las doncellas dirigieron al carro y a las yeguas directamente por el gran camino.

**22** La diosa me recibió amablemente, tomó con su mano mi mano derecha, y, dirigiéndose a mí, pronunció estas palabras:

**24** ¡Oh, joven, acompañado por guías inmortales y por las yeguas que te conducen al llegar a mi morada, salud!, pues no es un destino funesto el que te ha empujado a tomar este camino (que, en efecto, se encuentra fuera y separado del sendero de los hombres), sino Themis y Dike. Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción.

**31** Pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiése sido necesario que lo que parece existente realmente, abarcando todo incesantemente.

---

<sup>4</sup> Cordero, Néstor Luis. *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005. p. 218.

Le poème de Parménide<sup>5</sup>

I

Ἴπποισι ταῖ με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
 δαίμονος, ἧ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·  
 τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποισι  
 [5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.  
 Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν  
 αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν  
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν  
 Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,  
 [10] εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.  
 Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μέγαλοισι θυρέτροις·  
 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
 [15] Τὴν δὲ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
 πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
 χάσμι' ἀχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
 ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
 [20] γόμοφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι' αὐτέων

<sup>5</sup> Hacia la parte final de esta investigación retomé la traducción de la página: <http://philoctetes.free.fr/parmenides.htm> , en el enlace: <http://philoctetes.free.fr/parmenides.pdf> . Original Greek text : Diels; English translation : John Burnet (1892).

ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ

δεξιτερὴν ἔλεν, ὣδε δ' ἔτος φάτο καὶ με προσηύδα·

ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,

[25] ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,

χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι

τήνδ' ὁδόν - ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν-,

ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι

ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ

[30] ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.

Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσαιο, ὡς τὰ δοκοῦντα

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.



**Poem of Parmenides: on nature (Translation by John Burnet)****I**

The steeds that bear me carried me as far as ever my heart  
Desired, since they brought me and set me on the renowned  
Way of the goddess, who with her own hands conducts the man  
who knows through all things. On what way was I borne  
**5** along; for on it did the wise steeds carry me, drawing my car,  
and maidens showed the way. And the axle, glowing in the socket  
– for it was urged round by the whirling wheels at each  
end - gave forth a sound as of a pipe, when the daughters of the  
Sun, hasting to convey me into the light, threw back their veils  
**10** from off their faces and left the abode of Night.

There are the gates of the ways of Night and Day, fitted  
above with a lintel and below with a threshold of stone. They  
themselves, high in the air, are closed by mighty doors, and  
Avenging Justice keeps the keys that open them. Her did  
**15** the maidens entreat with gentle words and skilfully  
persuade to unfasten without demur the bolted bars from the  
gates. Then, when the doors were thrown back,  
they disclosed a wide opening, when their brazen  
hinges swung backwards in the  
**20** sockets fastened with rivets and nails. Straight through them,  
on the broad way, did the maidens guide the horses and the car,  
and the goddess greeted me kindly, and took my right hand  
in hers, and spake to me these words: -

Welcome, noble youth, that comest to my abode on the car  
**25** that bears thee tended by immortal charioteers! It is no ill  
chance, but justice and right that has sent thee forth to travel  
on this way. Far, indeed, does it lie from the beaten track of  
men ! Meet it is that thou shouldst learn all things, as well  
the unshaken heart of persuasive truth, as the opinions of  
**30** mortals in which is no true belief at all. Yet none the less

shalt thou learn of these things also, since thou must judge approvedly of the things that seem to men as thou goest through all things in thy journey.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Ayer, A. J. (Comp.). *El positivismo lógico*. Tr. L. Aldama, C. N. Molina, F. C. E., Madrid, 1993.
2. Bernabé, Alberto. *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Alianza Editorial, Madrid, 1988.
3. Berruecos Frank, Bernardo. *El poema de Parménides. Un acercamiento filológico*. Tesis de Licenciatura, México, 2007.
4. Blumenberg, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Tr. Carlota Rubies. Ed. Herder, Barcelona, 2004.
5. Bowra, Cecil Maurice. *La Atenas de Pericles*. Tr. Alicia Yllera. Alianza Editorial, Madrid, 1998.
6. Cordero, Néstor Luis. *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.
7. Corona Torres, Carlos Fernando. *ἡ ἀρετὴ ἀγαθὴ. Relaciones entre virtud y poesía en la Pítica III de Píndaro*. Tesis de Licenciatura, UNAM, FFyL, México, 2005.
8. Coupe, Laurence. *Myth*. Ed. Routledge London and New York, London, 1997.
9. Detienne, Marcel. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Zone Books, New Cork, 1996.
10. Duch, Lluís. *Antropología de la religión*. Tr. Isabel Torras, Ed. Herder, Barcelona, 2001.
11. \_\_\_\_\_. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Tr. Francesca Babí i Poca, Domingo Cía Lamana. Ed. Herder, Barcelona, 2002.
12. Durand, Gilbert. *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Tr. Sylvie Nante. Ed. Biblos, Colección DAIMON, Buenos Aires, 2003.
13. Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños, 1*. Tr. Luís López-Ballesteros y de Torres. Alianza editorial, 3ª reimpresión, Madrid, 2001.
14. \_\_\_\_\_. *La interpretación de los sueños, 3*. Tr. Luís López-Ballesteros y de Torres. Alianza editorial, 2ª reimpresión, Madrid, 2001.
15. \_\_\_\_\_. *Tótem y tabú*. Tr. Luís López-Ballesteros y de Torres. Alianza editorial, Madrid, 2007.
16. Gadamer, Hans – Georg. *Mito y razón*. Tr. José Francisco Zúñiga García, Ed. Paidós, Barcelona 1997.
17. Gallardo López, Ma. Dolores. *Manual de Mitología Clásica*. Ediciones clásicas Madrid, Madrid, 1995.

18. Gallop, David. *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction by David Gallop*. University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1984.
19. García Bacca, Juan. *El Poema de Parménides. (Atentado de hermenéutica histórico-vital)*. Imprenta universitaria, México, 1942.
20. García Gual, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Alianza editorial, Madrid, 1992.
21. Gigón, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Versión española de Manuel Carrión Gútiéz, Ed. Gredos, Madrid, 1980.
22. Gómez – Lobo, Alfonso. *Parménides*. Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985.
23. Guichot y Sierra, Alejandro. *Ciencia de la mitología. El gran mito ctónico - solar*. Ed. Alta Fulla, Barcelona, 1989.
24. Hammond, N. G. L. and H. H. Scullard ed. *The Oxford Classical Dictionary*. Second Edition. At the Clarendon Press, Oxford, 1979.
25. Henry George Liddell and Robert Scott (Comp.). *A Greek- English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1996.
26. Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Tr. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Ed. Gredos, Madrid, 1990.
27. \_\_\_\_\_. *Teogonía*. Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, BSG&RM, México, UNAM, 1978.
28. Himnos Homéricos. La “Batracomiomaquia”. Tr. Alberto Bernabé Pajares, Ed. Gredos, Madrid, 1988.
29. Homero. *Ilíada*. Tr. Rubén Bonifaz Nuño, BSG&RM, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
30. Hübner, Kurt. *La verdad del mito*. Tr. Luís Marquet. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1996.
31. Jaeger, Werner. *La Teología de los primeros Filósofos griegos*. Tr. José Gaos. Ed. F. C. E., México, 2003.
32. \_\_\_\_\_. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Ed. F. C. E., México, 2000.
33. Jamme, Christoph. *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Paidós, Barcelona, 1999.
34. Jung, C. G. y Karl Kerényi. *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Tr. Brigitte Kiemann y Carmen Gauger. Ediciones Siruela. Madrid, 2003.
35. Jung, Carl Gustav. *Civilización en transición*. Obra completa Vol. 10, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

36. \_\_\_\_\_. Símbolos de transformación (Edición revisada y aumentada de Transformaciones y Símbolos de la Libido). Supervisión y notas de Enrique Butelman. Ed. Paidós. Barcelona, 1982.
37. Jung, Carl Gustav. *El hombre y sus símbolos*. Tr. Luís Escolar Barenó. Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
38. Kirk, G. S. *El Mito*. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas. Tr. Teofilo de Lozoya. Ed. Paidós, Barcelona, España, 1985.
39. Kitcher, Philip. *El avance de la ciencia*. Tr. Héctor Islas y Laura Manríquez, IIF, UNAM ed., México, 2001.
40. Kraft, Victor. *El círculo de Viena*. Tr. Francisco García, Ed. Taurus, Madrid, 1986.
41. Lamberton, Robert. *Hesiod*. Yale University Press. New Haven and London, 1988.
42. Lévi – Strauss Claude. *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Tr. J Almela. Siglo XXI, 2ª. Ed. México 1979.
43. \_\_\_\_\_. *Antropología estructural*. Tr. Eliseo Verón. 7a ed. EUDEBA, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1968.
44. Liddell, Henry G. and Robert Scott. *Greek – English Lexicon*. Oxford, 1996.
45. López Férez, J. A. (Ed.). *Historia de la Literatura Griega*. Ed. Cátedra, segunda edición, Madrid, 1988.
46. Los filósofos presocráticos I. Tr. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Ed. Gredos, Madrid, 1978.
47. Lurker, Manfred. *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*. Ed. Herder, Barcelona, 1992.
48. Malinowski, Bronislaw. *Estudios de psicología primitiva*. Tr. Isabel Stramman y Héctor Rosenvasser. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1949.
49. Miguez, José Antonio. *Fragmentos. Parménides - Zenón - Meliso (Escuela de Elea)*, Ed. Aguilar, Argentina, 1975.
50. Montero Moliner, Fernando. Parménides. Ed. Gredos, Madrid, 1960.
51. Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid, 2001.
52. Píndaro. Obras y Fragmentos. Tr. Alfonso Ortega, Ed. Gredos, Madrid, 1984.
53. \_\_\_\_\_. *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. Ed. BSG&RM, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
54. Platón. *Diálogos V*. Tr. M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luís Cordero, Ed. Gredos, Madrid, 2000.
55. Pucci, Pietro. *Hesiod and the Language of Poetry*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1997.

56. Rhee, Rush. *In Dialogue with the Greeks. Volume 1. The Presocratics and Reality*. Ed. ASHGATE, England, 2004.
57. Ruiz de Elvira, Antonio. *Mitología Clásica*. 2a. ed. Ed. Gredos, Madrid, 1988.
58. Sanz Romanillos, Antonio; José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. *Biógrafos Griegos*. Traducciones del griego y notas por Antonio Romanillos, José Ortiz y José M. Riaño. Ed. Aguilar. Madrid, 1973.
59. Segal, Robert A (Ed.). *The Myth and Ritual Theory. An Anthology*. Blackwell Publishers. 1998.
60. Tarán, Leonardo. *Parmenides*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1965.
61. Villoro, Luís. *Crear, saber, conocer*. Ed. Siglo XXI, 12ª ed., México, 2000.
62. Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, Ed. F. C. E. 2ª ed., 3ª reimpresión, México, 2001.

### **Páginas electrónicas**

1. <http://philoctetes.free.fr/parmenides.htm>