



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**APUNTES SOBRE LA SABIDURÍA GRIEGA:
UNA POLÉMICA ENTRE POESÍA Y
FILOSOFÍA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

MARCO ANTONIO LÓPEZ ESPINOZA

DIRECTOR DE TESIS: DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO

MÉXICO, D. F.

2010

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Ἐπόλλων οὐ παντὶ φαίνεται,
ἀλλ' ὅτις ἐσθλός
ὅς μιν ἴδῃ, μέγας οὔτος
ὅς οὐκ ἴδῃ, λιτὸς ἐκεῖνος
ὀψόμεθ', ὦ Ἐκάεργε, καὶ ἐσσομένθ' οὔποτε λιτοί

Καλλίμαχος

A Mónica
(para quién más podría ser, mi amor, sino para ti)

Agradecimientos

A mi hermana y a mi madre, por aquel día en el jardín de Jesús.

A mi padre, por su ayuda sincera.

Agradezco el apoyo de mis profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, a quienes debo mi formación académica y humana. Al Dr. Ramón Xirau y a la Dra. Elsa Cross, por ser ejemplos a seguir. A la Dra. Leticia Flores Farfán y al Dr. Antonio Marino, por su lectura atenta a esta tesis. Al Dr. Alberto Constante, por su ayuda en situaciones apremiantes, y especialmente a Dr. Crescenciano Grave por su compañía y apoyo en toda esta odisea.

Quiero agradecer profundamente a Germán, porque me ayuda a mirar siempre hacia adelante; a Ricardo, porque me recuerda que debo sonreír; a Gabriel, porque no importa qué pase, siempre será mi hermano; a Jez, porque hemos logrado recuperar el oro perdido; y a Polo, porque nunca estará lejos.

Y, por supuesto, también quiero agradecer a Vladimir, por su valiente locura; a Pablo, por ser chambelán de Maclovia; a la búsqueda primitiva de Carlos Fernando y a mi buen amigo Alí; a Paulina e Izhar; a la gitanilla Elsitá, a las rubicundas Elián, Laura y Lori; a Nely, por aquel abrazo navideño; al Pollo, Paco y Xo, a Míguel, Celene, Sahara, Doña Toña y Julián, Ea y Aleza; a Edgar (cdelm), Nutri, Lalito, al Primo, Marcela, Sheilla, Juan Manuel ... y, como siempre, quiero agradecer a dos personas cuyas enseñanzas son el escondido fundamento de este trabajo: a

mi querido maestro Ricardo Horneffer y a mi hermano Marcelo,
“extranjero, leyenda y mártir... ¡brilla!”.

ÍNDICE

Preámbulo	1
Introducción	5
I. La sabiduría contemplativa del poeta	19
1. Un par de teorías modernas sobre la épica	19
2. Poesía y antropomorfismo divino	23
Opiniones de Heródoto y Jenófanes	28
3. La experiencia contemplativa en la épica homérica	40
a) Relación entre mortales y dioses	43
b) Los dioses son contemplados	52
4. El saber contemplativo del poeta homérico	61
5. Algo más sobre Jenófanes y su crítica	67
II. Una nueva sabiduría: Platón y la reforma político-religiosa de Grecia	73
1. Crítica a la poesía tradicional	73
a) Hombre justo y educación en la <i>Polis</i>	76
b) Mito y educación falaz	89
c) Multiplicidad y transformación de los dioses en <i>Teeteto</i> y <i>Crátilo</i>	95
d) Unidad y multiplicidad	104
2. La propuesta platónica	108
a) Discurso verdadero y discurso falso en el mito de Critias	108
b) La legislación egipcia	114
c) La búsqueda de la unidad: la reforma religiosa en <i>Leyes</i>	120
d) El filósofo poeta	132
III. Poesía y filosofía: Un enfrentamiento religioso dentro de la <i>Polis</i>	139
1. El <i>Zeitgeist</i> satelital: una crítica a la tradición	139
a) Orfismo y pitagorismo	141
b) Enfrentamiento religioso	149
2. Tales o Platón: ¿sabiduría o filosofía?	151
3. Mitología, poesía y filosofía	161
IV. Bibliografía citada	169

PREÁMBULO

Lo que precede a la filosofía es para nosotros,
remotísimos descendientes, más vital que la propia filosofía
Giorgio Colli

En los primeros capítulos de un texto ya clásico, *Paideia*, Werner Jaeger estudia detenidamente varias fuentes antiguas con el fin de justificar la opinión sobre la relevancia de la épica homérica para la tradición griega. Homero, defiende Jaeger, no sólo era el poeta más insigne, también era considerado sabio y guía en gran variedad de asuntos. Homero fue, concluye el autor “el primero y el más grande creador y formador de la Humanidad griega”¹.

No son pocos los autores contemporáneos que antes y después de Jaeger han sostenido prácticamente lo mismo: él es sólo un cercano representante de tan extendida posición. Y digo “cercano”, porque recuérdese que la primera edición de la mayor parte de esa monumental obra (1945) fue realizada en México tiempo antes de aparecer en su idioma original. Joaquín Xiráu y Wenceslao Roces, encargados de traducirla al castellano, cooperaron estrecha y directamente con el autor. Ambos vieron en aquélla, una obra indispensable para el público de habla hispana interesado no sólo en la amplísima cultura griega, sino particularmente en los temas filosóficos. En México, donde Xiráu y Roces fueron catedráticos, la *Paideia* ha dejado una profunda huella. Incluso muchos años después, cuando escuché mi primera cátedra de filosofía en la Universidad, y cuando todos aquéllos insignes autores ya habían fallecido,

¹ JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. p. 49.

el profesor de Historia de la filosofía griega nos indicaba que el libro de Jaeger era una obra fundamental y que debía leerse a lo largo del curso; fue el primer libro que adquirí al iniciar mis estudios filosóficos.

Pero, ¿por qué habría de ser importante para comprender la filosofía griega un texto que pone tanto énfasis en un poeta como Homero?, ¿por qué habría de ser relevante para el estudio filosófico un libro que defiende desde un inicio que: “la poesía es más vital que el conocimiento filosófico”²?

Extraña paradoja quien, como aquel profesor, piensa exhortar al estudio filosófico demeritándolo. Parece una afrenta contundente y hasta violenta a lo que se repite *ad infinitum* a quienes estamos interesados en la filosofía: que ésta nace, precisamente, como superación y corrección de la mitología griega. Que las fantasías e imágenes poéticas de Homero, Hesíodo y otros antiguos aedos sobre la realidad circundante fueron racionalizadas y sistematizadas por los primeros pensadores griegos. Que, como conocimiento, la filosofía supera en exactitud y científicidad a cualquier versificación poética, sea la de Homero u otro cualquiera que se exprese a través de “mitos”. En fin, que la filosofía nace como “paso del mito al lógos”; como paso del mito a la razón.

Más creíble y acertado, en todo caso, dirían algunos, sería exhortar al filósofo actual a que localice sus raíces en el estudio de la filosofía griega, a que encuentre en aquellos “primitivos” pensadores una propedéutica de cómo la mente humana se revela ante la superchería de imágenes mitológicas, para arribar definitivamente a los conceptos claros y distintos

² *Ibíd.*, pp. 49-50.

desarrollados por la filosofía o por la ciencia. ¿Por qué entonces acercarse a un texto que aparentemente valora más a la poesía que al conocimiento filosófico?, ¿no es en poesías y mitos como los de Homero donde acaba la filosofía?

Para el historiador de la filosofía —tanto como para el historiador de la ciencia— es relativamente fácil iniciar su análisis en un punto específico, en un momento más o menos nítido dónde iniciar su recuento de autores y temas. Si durante siglos y siglos se nos ha dicho que la filosofía occidental comienza con el griego Tales de Mileto, ¿para qué detenernos en preguntar si esto es cierto o no?, ¿para qué detenernos si lo importante es dar cuenta clara de aquello que sostuvieron los grandes autores posteriores como Platón y Aristóteles o Kant y Hegel o, más aún, Frege y Russell?, ¿para qué retroceder si lo importante es avanzar? Bastará, pues, con refrendar lo dicho por la tradición y punto: Tales es el primer filósofo porque designó el “origen de todas las cosas” a partir de un elemento físico, el agua, un principio racional y susceptible de comprobación empírica, mientras que todos los personajes anteriores a él expusieron el origen en términos míticos, hablando de “Zeus”, “Rea”, “Caos”, “Océano” o el “huevo cósmico”; fantasías de los poetas. El historiador de la filosofía inicia así con toda tranquilidad su discurso: antes del milesio, no hay filosofía, por tanto, debemos comenzar a partir de él.

Desde esta perspectiva, asentada, como veremos, en la tradición aristotélica, podría decirse que la relación entre la mitología —creada por los poetas— y la filosofía es de separación y en ocasiones de radical exclusión: la explicación racional, el lógos, cancela y supera la

“explicación” mitológica por considerarla fantástica e ingenua. Ciertamente, a lo largo de la historia del pensamiento han existido filósofos y poetas que han vinculado estrechamente ambos quehaceres —entre otros, renacentistas y románticos son ejemplos de esa intención— pero, en todo caso, la historia de los encuentros y desencuentros entre poesía y filosofía no parece sustraerse al esquema aristotélico primigenio. Y no es ajena, porque con anterioridad al Estagirita no había sido identificado al “padre” de la filosofía, no se había formulado, con esa decisión, un antes y un después del filosofar.

Cabría preguntarse, sin embargo, si el esquema del nacimiento de la filosofía como “paso del mito a lógos” realmente nos está diciendo algo o sólo repetimos mecánicamente un útil eslogan que oscurece un problema fundamental: ¿es Tales de Mileto el primer filósofo? Y, con éste viene dado un segundo cuestionamiento: ¿se da la separación entre mito y lógos con Tales? No está demás advertir, desde ahora, que ambos cuestionamientos no serán respondidos por el presente estudio. Una investigación de semejante naturaleza demanda otras características y otra extensión —y será realizada en otro momento. Lo que sí hace es tomarlos como guía para sostener la viabilidad del problema; es decir, pretende abrir algunas condiciones históricas que nos permitan poner en duda al esquema peripatético canónico, para así plantear en otros términos la relación entre poesía y filosofía griegas; entre mito y lógos.

INTRODUCCIÓN

El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente.

Hannah Arendt

La idea de dudar y criticar el esquema peripatético tradicional no es algo novedoso, ni mucho menos. Desde que la filología clásica alemana despuntó a finales del siglo XIX, el paradigma de la interpretación aristotélica sobre el nacimiento de la filosofía comenzó a ponerse en duda. En el siglo XX y lo que va del XXI, diversas áreas y diversas escuelas de pensamiento han buscado nuevos caminos en esta dirección.

Sus intentos son múltiples e inabarcables para esta breve Introducción, por ello, a continuación sólo presento tres ejemplos más o menos reconocidos que nos permitan visualizar mejor los argumentos que justifican por qué en la actualidad es posible dudar del esquema canónico. A partir de los mismos, se hará más sencillo localizar el vínculo entre dicha crítica y una relación o polémica entre la poesía y la filosofía.

I

En los albores del siglo pasado, salió a la luz el famoso texto *Fragmente der Vorsokratier* de Hermann Diels, con la cooperación posterior de Walther Kranz. Los autores compilaron, ordenaron y analizaron detenidamente los testimonios relacionados con todos los pensadores anteriores a Sócrates; testimonios que durante siglos habían estado desperdigados en un sinnúmero de obras antiguas. El propósito era alcanzar la mayor claridad

posible sobre el comienzo del filosofar griego, resaltando aquello que los autores antiguos expresaron con sus propias palabras. Distinguieron, pues, entre los fragmentos mismos y las opiniones de eruditos posteriores como Cicerón, Plutarco o Simplicio. Todavía hoy llamamos “presocráticos” a esos autores primigenios siguiendo las tesis de Diels y Kranz.

Si atendemos más de cerca la dicotomía entre Sócrates y “antes de Sócrates”, resulta sintomático que *Fragmente der Vorsokratiker* incorpore entre los presocráticos una variedad de pensadores raramente mencionados en la tradición aristotélica. Es más, tomada tal como está la cronología realizada allí, se sugiere que el “padre” de la filosofía no es Tales de Mileto sino el mítico poeta Orfeo³. El milesio tiene reservado el onceavo puesto del listado, precedido por autores como Museo, Epiménides, Onomácrita, Ferécides o Hesíodo; personajes aparentemente más cercanos a la poesía y al mito que a la filosofía, lo cual ya nos da una pista de nuestro asunto.

Otro ejemplo. Partiendo de los fragmentos de Diels-Kranz, la investigación realizada por Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática* explica minuciosamente de qué manera Aristóteles transforma e incluso violenta el pensamiento presocrático al encasillarlo en otro horizonte filosófico totalmente distinto: el suyo. En los fragmentos de Anaximandro o Heráclito, por mencionar a los primeros, nunca se menciona nada sobre las “cuatro causas” y no obstante en la *Física* y la

³ Cfr. La cuarta edición de los *Fragmente der Vorsokratiker*, donde Diels y Kranz reformulan completamente la ordenación canónica establecida —que ellos mismos habían seguido en ediciones anteriores. La traducción que utilizo es la realizada por Kathleen Freeman, London, Basil Blackwell, 1966. Desafortunadamente, no existe traducción al castellano de esta obra indispensable.

Metafísica dichos autores fueron entendidos y estudiados bajo ese y otros supuestos peripatéticos —especialmente a través de la causa material o física y por ello fueron etiquetados como “físicos”.

A final de cuentas, defiende Cherniss, las observaciones de Aristóteles no tienen la intención de basarse en criterios históricos, pues explica, por ejemplo, el *ápeiron* de Anaximandro a través de los postulados de Anaxágoras, o la doctrina pitagórica a partir de la platónica o la eleata, haciendo una completa mezcolanza de los temas y los principios básicos de cada una de las doctrinas: “La creencia de Aristóteles, aparentemente sincera, de que cada uno de sus predecesores se dirigía a la meta representada por su propio sistema y de que daba, de hecho, una expresión parcial de ese sistema, disuelve todas las relaciones objetivas entre los mismos presocráticos; y con esta suposición, la historia del desarrollo de la filosofía prearistotélica es absurda”⁴.

Cherniss incluso llega a decirnos que parece imposible seguir manteniendo la idea de que Tales de Mileto sea el “padre” de la filosofía, pues de acuerdo con su propio análisis, y evidentemente con el de Diels y Kranz, no poseemos ningún fragmento auténtico de Tales. No estamos seguros de que el milesio afirmara que el “origen de todas las cosas” era el agua. Sólo podemos estar seguros de que Aristóteles mantuvo que eso había dicho Tales y nada más. En todo caso, continúa Cherniss, es mejor darle la estafeta de “padre” de la filosofía a otro milesio, Anaximandro, del cual poseemos un fragmento relativamente más acabado y susceptible de

⁴ CHERNISS, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, p. 397.

análisis⁵. Así, pues, sólo un estudio filológicamente agudo, escéptico de la interpretación aristotélica y la secuencia histórica establecida por esa escuela, permitirá entresacar lo genuinamente presocrático de lo condicionado por el Estagirita.

Finalmente, el propio Martin Heidegger concuerda con las perspectivas mencionadas en tanto fundamenta su aproximación hacia los presocráticos sin recurrir al horizonte demarcado por lo que él llama la "historia de la metafísica". Ésta nace, precisamente, con la estructura platónico-aristotélica cuyo edificio teórico termina por "ocultar" y "olvidar" la interrogante sobre el sentido del ser, formulada y abierta por "el pensar inicial" presocrático e indispensable de ser re-pensada. La Modernidad, heredera de ese encubrimiento platónico-aristotélico, según Heidegger, opaca al preguntar inicial, relegándolo a un segundo plano: "Cuán fácilmente se le ocurre pensar a un hombre cultivado del siglo XIX o el XX el hecho de que en relación a su saber más desarrollado, esos inicios del pensar tienen que haber sido rudimentarios o, como también se dice, «primitivos»"⁶. Este es, concluye Heidegger, un grave prejuicio que el pensamiento aristotélico —y platónico— heredó a la Modernidad y su historia metafísica ulterior.

Ahora bien, a pesar de pertenecer a distintas corrientes de pensamiento, las tres posiciones expuestas dudan de una u otra forma, y por diversas razones, de la opinión aristotélica. Sea a través de un examen estrictamente filológico, del descubrimiento de anacronismos e

⁵ *Ibíd.*, p. 417.

⁶ Heidegger. "El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro" en *Conceptos fundamentales*, p. 146.

incompatibilidades históricas o del peculiar análisis ontológico de Heidegger, la seguridad de que el “padre” y, por ende, que la filosofía nazca con las reflexiones de Tales de Mileto se tambalea; dejando un considerable hiato histórico que ha de ser llenado por otros pensadores anteriores a Sócrates.

Diels y Kranz, mencionaba más arriba, retroceden la lista de los presocráticos hasta Orfeo. Cherniss se inclina por Anaximandro igual que Heidegger, en tanto que, para este último, el “pensar inicial”, como preguntar que interroga por el sentido del ser, se inaugura con el breve pero enigmático fragmento BI de este milesio. Cada uno de los tres autores contemporáneos propone un comienzo, argumentando por vías diferentes los motivos de su decisión.

Nuestro asunto no es tomar partido por una de las tres, o por uno de otros muchos comienzos probables —por añadir uno más a la lista, O. Gigon propone a Hesíodo⁷. Lo sustantivo, más bien, se concentra en dos aspectos interrelacionados: primero, en que los tres autores dudan de la comprensión peripatética tradicional, y segundo, que esa misma duda les lleva a criticarla desde diversas perspectivas. Dicho en otros términos, una vez que se evidencia la inestabilidad del paradigma aristotélico en relación al origen del filosofar, autores como Diels, Cherniss, Heidegger y muchos otros comienzan sus análisis desde nuevos enfoques para iluminar aquello que la desaparición del paradigma dejó en tinieblas: si la opinión peripatética es insuficiente, ¿dónde podemos ubicar ahora el nacimiento de la filosofía?

⁷ GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*, pp. 13ss.

II

En este punto de nuestra Introducción el tema del método de investigación se vuelve capital. La duda sobre el paradigma aristotélico lleva a la crítica del mismo, decíamos, pero la crítica y las posibles soluciones dependen de una perspectiva específica; dependen de un horizonte especial a partir del cual se toman posiciones. Llámese “filología científica”, “filología histórica”, “hermenéutica” u “ontología fundamental”, la idea de asumir tal o cual enfoque delinea de modo importante las conclusiones de los respectivos trabajos: si Cherniss y Heidegger sugieren a Anaximandro como primer filósofo, y Diels a Orfeo, mucho tiene que ver el método que utilizan.

Lo que intento sostener es que, en la elección del método, cada posición —*v. g.* las tres mencionadas— relega naturalmente una gama de cuestiones que para las otras son fundamentales. Un enfoque exclusivamente filológico, por ejemplo, relegará aspectos ontológicos importantes, del mismo modo que un análisis basado en la “hermenéutica de la vida fáctica” también dejará de lado elementos lingüísticos indispensables. Hablar, pues, de “El” método que dé cuenta cabal y última de nuestro problema parece difícil de concebir.

En fin, el asunto aquí no es si tal o cual perspectiva es mejor que la otra, si el método idóneo para adentrarse en el tema sea el de los filólogos Diels y Kranz más que el del “metafísico” Heidegger. No. Contrariamente, pienso que cada uno aporta nuevos elementos que permiten una visión más amplia sobre el nacimiento del filosofar y, a final

de cuentas, cada una nos libera, a su modo, de repetir ciega y mecánicamente el eslogan tradicional.

De lo que se trata no es de dar respuesta cabal a si Tales de Mileto es el primer filósofo o no, o si en él se da efectivamente la separación entre mito y lógos o en quién, sino en qué medida cualquier perspectiva, la que sea, en tanto contemplación y acercamiento al problema, posibilita una relectura del comienzo del filosofar y, por tanto, de la filosofía misma.

Pienso que la relevancia del método de investigación no subyace en la viabilidad, incluso verificabilidad de sus resoluciones, sino en la posibilidad de abrir de par en par el núcleo del problema. De tal manera que la presente investigación no parte de una metodología específica en sentido estricto. No se adhiere completamente a esta o aquella línea, y mucho menos tiene la pretensión de formular una nueva metodología a partir de la corrección o ampliación de alguna ya establecida. Más que de un método articulado ordenada y sistemáticamente, la investigación parte de una idea básica que no busca otra cosa que la posibilidad de interrogarnos sobre el origen del filosofar.

Esta idea puede resumirse en las palabras del helenista F. M. Cornford, sin que ello implique la completa adhesión a las conclusiones de su postura o a ciertos presupuestos. La idea sostiene lo siguiente: "Si queremos abandonar nuestro punto de vista y recuperar el de los antiguos, no podemos descartar todos los elementos que resulten extraños a nuestras propias formas de pensar, igual que el historiador de la religión no puede descartar como «supersticiones» las creencias y prácticas que el hombre educado en el mundo civilizado ha logrado superar. Más bien deberíamos

fijar nuestra atención sobre aquellos que nos resulten extraños e inexplicables. En ellos podemos encontrar la clave que nos permita entender lo que estamos intentando recobrar”⁸.

Independientemente de los logros y fracasos de Cornford en su intento, el simple hecho de que haya proyectado desprenderse de toda comprensión y de toda perspectiva moderna, que se haya esforzado por transformar sus bases teóricas para adoptar “el punto de vista de los antiguos” resulta, a mi juicio, de la mayor valía. No sólo porque implica una revolución interna en el autor, sino porque, al final, le “llamó” más la palabra de los griegos. Esta es la idea clave que deseo subrayar. “abandonar nuestro punto de vista y recobrar el de los griegos” ... en la medida de nuestras posibilidades.

Al menos como proyecto y como apuesta, los siguientes capítulos también buscarán “ser llamados” por la palabra antigua, y en ese sentido mi trabajo sigue los pasos de Cornford. Si el intento se cumple o no, o si el método es el adecuado o no, está fuera de mis posibilidades juzgarlo. Lo único que puedo expresar aquí es mi profundo amor y admiración a la sabiduría griega, y mi intención por ser fiel a ese *Eros*. No es otro el motor de estos apuntes.



⁸ CORNFORD, Francis. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. p. 19.

La idea de Cornford ilumina el camino en más de un sentido. El esfuerzo por tomar la perspectiva de los antiguos va de la mano de otra gran aportación: plantear el problema de los “orígenes” del pensamiento griego apelando a una profunda y visible transformación en la religión griega; o dicho en términos más conocidos, que el “paso del mito al lógos” no ha de concebirse exclusivamente como un paso del mito a la razón, sino también como una transformación de la religión tradicional en otro tipo de experiencia religiosa.

Cornford mismo expone este problema de dos maneras distintas, en dos obras distintas, y el lector puede consultar cualquiera de ellas para observar detalladamente los argumentos del autor⁹. Sin embargo, para los fines que me propongo en este apartado, considero necesario incorporar otras corrientes de pensamiento que sostengan algo semejante, pero con un entendimiento del fenómeno religioso un tanto más preciso que el de Cornford.

Particularmente interesantes me parecen las formulaciones de dos especialistas en materia de religiones: el holandés Gerardus Van der Leeuw y el húngaro-suizo Karl Kerényi.

Van der Leeuw distingue dos grandes momentos históricos de la experiencia religiosa helena, a saber, la homérica y la platónica; o la “religión de la figura y el *Eros*”, como él mismo le nombra¹⁰. El holandés se basa en un método fenomenológico para señalar que la religión griega

⁹ La otra obra es *From Religion to Philosophy* de 1912. La segunda explicación, a la que, por cierto, podría denominarse la explicación “chamánica” del origen de la filosofía se encuentra en el citado *Principium sapientiae*, pp. 82ss. y, en mi opinión, resulta más amplia y convincente que la primera.

¹⁰ VAN DER LEEUW, G. *Fenomenología de la religión*. § 96.

tradicional gravita en torno a la mitología, especialmente a lo cantado acerca de los dioses en las dos grandes épicas: *Ilíada* y *Odisea*. Según Van der Leeuw, la conexión entre mitología y religión griegas se da gracias a una destreza peculiar del poeta —del homérico principalmente. A una “visión” extraordinaria que les faculta para contemplar la figura de los dioses: “Esta religión se destaca netamente de lo que la rodea y del mundo de la religión en general; lo que atrae no es la unidad que desearía disolver todo lo separado: augusta y digna, se yergue la figura, la forma pura y el hombre puede verla”¹¹.

Van der Leeuw revela cómo esta “religión de la figura” se sustenta totalmente en la agraciada visión poética de las formas divinas; en última instancia, los poetas llevan a cabo una especie de síntesis cultural que permite a los griegos de todas regiones reconocer a los mismos dioses en circunstancias y advocaciones diferentes, en tanto que ellos, los aedos, poseen la visión extraordinaria que les permite saber claramente quiénes son y cuáles son sus divinidades. Pero frente a la “religión de la figura”, se yergue otra experiencia religiosa denominada la “religión del *Eros*”. Según van der Leeuw, el fenómeno de la religión helena, en su complejidad, se constituye por **dos** momentos históricamente reconocibles y distintos pero interrelacionados. Ambos son igualmente griegos, solamente que el segundo pone mayor énfasis en la búsqueda amorosa de la divinidad. Los *Diálogos* platónicos, y esencialmente el *Simposio*, evidencian históricamente la tendencia del pueblo griego por acercarse a dios a través de la *anábasis*: el esforzarse del alma por alcanzar el mundo divino

¹¹ *Ibíd.*, pp.593, 596.

purificándose; algo imperceptible en el mundo homérico. Esa ascensión erótica, se distingue claramente de la religiosidad homérica no sólo por la completa desantropomorfización del dios llevada a cabo por el platonismo, sino también porque en Homero la noción de *psiqué*, alma-yo, no juega un papel importante¹².

Así, la tesis de Van der Leeuw nos sirve para contextualizar la transformación de la religión griega entendiéndola como un “paso del mito a la filosofía”, es decir, de la visión poética homérica a la experiencia erótico-filosófica de Platón.

Prácticamente la misma dicotomía está presente en los estudios de Kerényi. Su análisis, también fenomenológico¹³, destaca, primeramente, el carácter visual de toda religión griega; es más, si pudiésemos dar una definición que diera en el núcleo de esa experiencia religiosa deberíamos denominarla, según él, la “religión de la contemplación”: “Esta era sobre todo, y en su esencia, una experiencia visual. Sólo tiene por lo visto dos puntos culminantes. Uno consistiría en ver a los dioses cara a cara... El otro punto culminante sería: ver como los dioses. A quien le ocurriera tal visión, podría exclamar con el mismo derecho: ¡*Theós!* Los puntos culminantes —de la religión griega— no serían, de hecho, diferentes. No son diferentes estos puntos culminantes alcanzados que los griegos para los

¹² Tampoco debe confundirse a esto último con la religión cristiana. El dios cristiano ama a los seres humanos —a sus criaturas— mientras que para la religión griega, sea homérica o platónica, la divinidad manifiesta poco su amor al mortal. Cuando lo hace, el hecho es eventual y marginal; parece más lástima que otra cosa. *Ibíd.*, pp. 595ss.

¹³ Cfr. MAGRIS, Aldo. *Carlo Kerényi a la ricerca fenomenologica della religione*.

seres humanos, uno por Homero, el otro por los filósofos, sino los estados históricos que se alcanzaron en la práctica”¹⁴.

Efectivamente, para Kerényi, los dos momentos históricos de la religión helena, sus “dos puntos culminantes”, están unidos por la contemplación. En ambos, se manifiesta un profundo sentido de lo visual: “contemplar **a** los dioses” y “contemplar **como** los dioses”. Igual que para Van der Leeuw, en Kerényi el poeta homérico se caracteriza por esa facultad extraordinaria que le permite contemplar a los dioses en figuras precisas. La experiencia filosófica, por su parte, se manifiesta no como la visión de dioses o hacia los dioses, sino pretende ocupar el lugar, la perspectiva de lo divino para hablar desde ahí. Platón es un claro representante de esa intensión, aunque también lo son Anaximandro, Parménides, Anaxágoras, entre otros presocráticos.

Pero Kerényi añade un elemento sustantivo para comprender la transformación mito-lógos como fenómeno religioso: la sabiduría. A grandes rasgos, la Grecia Antigua le confería al poeta una jerarquía religiosa importante porque a través de su saber extraordinario y especial los griegos tenían noticia de la forma y figura de sus dioses. Esto los hacía verdaderos guías en materia religiosa y esa autoridad permaneció largo tiempo, hasta que los filósofos intentaron expresar lo divino bajo una nueva experiencia religiosa. Incluso antes de Platón, el filósofo ya competía por el cetro de la sabiduría con el poeta, pues, según Kerényi, la filosofía busca instalarse en el lugar de lo divino para, desde ahí, dar nombre a la totalidad de las cosas y convertirse así en guía del pueblo griego: una nueva

¹⁴ KERÉNYI, Karl. *La religión Antigua*, p. 82.

sabiduría sustentada en una nueva experiencia religiosa¹⁵. Entonces, preguntar por el nacimiento de la filosofía no es preguntar por el surgimiento espontáneo de una “razón”, por la aparición de algo sin antecedentes históricos, sino, más bien, es preguntar por una transformación **de y en** la sabiduría griega.

En mi opinión, es posible entender esta metamorfosis considerando que, para la Grecia Antigua, la poesía homérica es, como asegura Jaeger, “la más grande creadora y formadora de la Humanidad griega”. Toda formación y toda educación helena, deben pasar por los versos de Homero; sin éstos, difícilmente podría llamarse “griego” un griego, (“ser un griego era ser educado, y la base de toda educación era Homero”¹⁶), pero también sin éstos nadie podría llamarse “sabio” o, para el caso de Platón, “amante de la sabiduría”. La filosofía griega no pretende, en resumidas cuentas, una completa racionalización del aspecto mitológico y poético de la religión griega tradicional, sino el señalamiento de una experiencia religiosa distinta que apela a una nueva comprensión de la poesía, del mito y, por ende, de lo divino.

¹⁵ Para la misma idea, también confróntese, entre otros: BURKERT, *Religión griega. Arcaica y clásica*, pp. 425ss; RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. “El concepto del hombre en la edad ateniense” en *Palabras e Ideas*, p. 201; JAEGER, *Op. cit.* p. 466ss.

¹⁶ BURKERT, *Op. cit.*, p. 120.

LA SABIDURÍA CONTEMPLATIVA DEL POETA

Σωκράτης· βούλει τὰ θεῖα πράγματ' εἰδέναι
σαφῶς ἅττι' ἐστὶν ὀρθῶς;

Sócrates: ¿Quieres saber con claridad la correcta
naturaleza de los asuntos divinos?

Aristófanes

1. Un par de teorías modernas sobre la épica

Alrededor de la década de 1950 el trabajo de campo de Matias Murko trajo a la luz la existencia de cantores errantes en territorio eslavo, principalmente en la región balcánica servo-croata. El objetivo primordial de tales personajes consiste en narrar versificadamente los hechos célebres del pasado remoto.

En su gran mayoría, los cantores son individuos de bajos recursos económicos —muchos son analfabetas— y desde los ocho años recorren localidad tras localidad presentando su canto al mejor postor: “Los cantores no disponen de un texto fijo, modelan siempre de nuevo sus cantos, aunque afirman que son los mismos o que los presentan como «los han recibido» y «como los han oído»”¹⁷.

Las grabaciones realizadas por Murko demuestran la duración de las narraciones por cada individuo; todas muy extensas¹⁸. En particular una de ellas, la de Salko Voinikovic, consta de 90 cantos con más de 80,000 versos

¹⁷ En FRÄNKEL, Hermman. *Poesía y filosofía de Grecia Arcaica*, p. 31.

¹⁸ Cada canto dura aproximadamente de dos a tres horas y en ocasiones hasta siete u ocho. Algunos bardos saben más de 140 cantos. Obviamente se requieren pausas en cada canto, y una o más noches para su ejecución.

de 10 sílabas. Más o menos el doble de los versos incluidos en *Ilíada* y *Odisea* juntas.

Murko afirma que los cantores tienen esa pericia mnemotécnica gracias al aprendizaje continuo de fórmulas retóricas preestablecidas. Las fórmulas, apegadas a la modulación hexamétrica, se reelaboran consecutivamente dependiendo del tipo de acontecimiento narrado. El cantor sigue la línea base de los hechos, pero ordena las fórmulas retóricas a discreción. El mismo acontecimiento o “episodio” de un canto específico puede almacenar quinientos versos en la primera recitación, mil en la segunda y trescientos cincuenta en la tercera. Todo depende del acomodo gradual que realiza el intérprete: “En la épica de los eslavos del sur, por tanto, cada nueva recitación significa una nueva configuración del material, **y no tenemos razones para suponer que fuera de otra manera en los cantos homéricos**. Cada recitación épica era una reinterpretación activa del material adicional”¹⁹.

El estudio etnológico de Murko explica la composición de las dos grandes epopeyas de la Grecia Antigua, *Ilíada* y *Odisea*, a través del sinnúmero de transformaciones realizadas por cantores errantes, cuyos prototipos pueden rastrearse en los cantos mismos de la *Odisea*: los rapsodas Femio y Demódoco comparten en lo esencial las características del cantor errante eslavo (*Odisea*, I, 337ss y VIII, 60-65), incluso Odiseo sirve cual modelo de cantor griego: los elementos presentes en la famosa recitación ante la corte del rey Alcínoo, y el enmascaramiento antes de la venganza final son prototipos terminantes.

¹⁹ FRÄNKEL, *Op. cit.*, p. 34. El subrayado es mío.

La épica homérica sería la animosa interpretación de numerosos Femios, Demódocos y Odiseos desperdigados en territorio heleno. Y cada cual iniciaría la recitación retrotrayéndose al nivel “más primitivo”; al material preexistente que “ha recibido y ha oído” de otros.

Más reciente que la Etnología, la llamada “tecnología de la comunicación” ha explicado de modo muy distinto el contenido de las grandes epopeyas. Erick Havelock, por ejemplo, critica directamente a Murko por la “parcialización” y “falta de criterio histórico” en los cuales erige la comparación entre los “cantores errantes” eslavos y la épica griega: “El método comparativo empleado, por contrastado y científico que parezca, de hecho resulta sesgado por la aplicación de un presupuesto nada científico. Lo que se ha hecho es combinar dos situaciones poéticas enteramente diferentes: la de los campesinos balcánicos y la de la clase gobernante homérica. En la esencia de la poesía homérica está el hecho de haber representado en su época el único vehículo de comunicación importante y significativa... La experiencia helénica no tiene ningún parangón en la Europa Moderna”²⁰.

Las diferencias entre ambas situaciones históricas se presentan en varios sentidos: socialmente, culturalmente y religiosamente, pues mientras que los cantores eslavos no son reconocidos como portadores y difusores de la cultura, la poesía homérica tenía a su cargo el adoctrinamiento de la comunidad helénica en todos sentidos: “La poesía no es lo que ahora, era un adoctrinamiento que ahora se incluiría en los libros de texto y en las

²⁰ HAVELOCK, Erick. *Prefacio a Platón*, pp. 98ss.

obras de referencia —afirma Havelock”²¹. Las variaciones y formulaciones de los esclavos, tan sólo sirven como “entretenimiento” de los pobladores a quienes están dirigidos, y en ningún sentido pretenden educarlos²².

Ahora bien, las tesis anteriores pueden ser correctas, hasta cierto punto. Para los griegos antiguos, obviamente alejados de los estudios etnológicos y tecnológicos modernos, *Ilíada* y *Odisea* habían sido escritas por un solo y único poeta: Homero.

Esto no quiere decir que la información contemporánea sea irrelevante. Más bien, que para señalar elementos religiosos dentro de aquella antigua poesía, la perspectiva debe ser otra. Su relevancia sapiencial y educativa no ha de ser completamente juzgada en consonancia con las variantes de una forma hexamétrica predeterminada o con base en los efectos “psicosomáticos” que los “interpretes” produzcan en los “oyentes”. Nuestro enfoque pretende adecuarse lo mayor posible a la opinión griega, pretende insertarse en aquel momento histórico con el objetivo de contextualizar y analizar el fenómeno desde la dimensión que le es más propia.

Lo que me interesará notar a continuación es que, independientemente del manejo técnico del hexámetro o el efecto “psicosomático” que se genere al escucharlo, el poeta aporta ingredientes

²¹ *Ibíd.*, pp. 41ss.

²² Educación, por cierto, sustentada en los efectos físicos y mentales que los intérpretes producen en sus oyentes; un “placer inconsciente” generado por la melodía y la danza que acompañan al canto mismo. El autor habla de “hipnosis”, “estado erótico” y “psicosomático”. *Ibíd.*, pp. 147ss. No falta quienes, como Giovanni Reale, han criticado a su vez esta posición por considerarla “cientificista” y “reduccionista”, cfr. REALE, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. pp. 25ss y 40ss.

sustanciales al complejo de la sabiduría griega, en tanto su actividad creativa pone énfasis en un modo peculiar y específico de relacionarse con los dioses. Como veremos, el sustrato de la poesía homérica contiene un fuerte elemento religioso.

2. Poesía y antropomorfismo divino

No son pocos los autores modernos que han desarrollado la importancia de Homero para la religión griega, incluso alguno lo ha propuesto como núcleo a partir del cual han de evaluarse **todas** las manifestaciones religiosas de corte esencialmente helénico²³. Suena aventurado algo así, y podemos o no estar de acuerdo, pero, en cualquier caso, difícilmente se puede negar el hecho de que por centurias los griegos manifestaron enorme atracción ante el carácter divino y sapiencial del poeta.

Entre otros, J.P. Vernant afirma que la poesía jugó un papel central en la religión debido a que fueron los bardos quienes dotaron de unidad y hasta cierto punto orden al panteón helénico. A falta de un libro sagrado, como en el judaísmo, el cristianismo o el Islam, la poesía helena enlazó los múltiples cultos diseminados en el territorio griego a través de sus narraciones, configurando un gran complejo cultural y mítico que permaneció largo tiempo, sin necesidad de castas sacerdotales o clero: “La religión griega no conoce un libro sagrado en el que se encontrará la verdad... Si no hubieran existido las obras de la poesía épica, lírica y

²³“Después de él [Homero] –afirma Walter Otto hablando sobre la religión griega– no la encontramos ya con tanta claridad y grandeza... la idealidad natural o la naturalidad ideal que nos causa encanto y admiración es el carácter básico de esta religión nueva, auténticamente griega”. OTTO, Walter. *Los dioses de Grecia*, p. 29.

dramática, podríamos hablar de cultos griegos, en plural, pero no de una religión griega”²⁴.

Cabe destacar, no obstante, que la unidad religiosa establecida por la poesía helena está lejos de reducirse a la homogeneización del culto. Ciertamente la poesía le dotó de contornos más precisos, pero nunca al grado de establecer leyes fijas y aplicables en todos los casos. Por citar un ejemplo, un arcadio de la Grecia continental celebraba la fiesta de los *lýkaia*, consagrada al dios Apolo, incluso en Asia Menor y cualquier griego reconocía en ambas festividades, la asiática y la europea, la presencia del dios; tan griega era una como la otra²⁵.

Tampoco esta unificación cultural provocó una suerte de monoteísmo religioso exclusivista. Aquella religión se caracterizaba por el reconocimiento de sus dioses en cualquier otro mito o culto extranjero. Para Heródoto, como para Diódoro Sículo, Plutarco o Estrabón —aún con toda la diferencia temporal e ideológica entre ellos— los dioses Zeus, Apolo o Ártemis también eran venerados entre los egipcios, los escitas y otros pueblos, sólo distinguiéndose en la forma y nombre con la que eran invocados entre los no-griegos: “En este aspecto la mentalidad griega difiere de la judía, la cristiana y la mahometana, para las cuales sólo existe un dios único y verdadero que sólo puede ser reconocido mediante la conversión. Esta idea griega de la divinidad viene facilitada por el hecho de que los griegos, dispersados por diferentes regiones, veneran a sus dioses

²⁴ VERNANT, Jean. Pierre. *Mito y religión en la Grecia Antigua*. p. 15, 17.

²⁵ Sobre este aspecto de las festividades griegas, cfr. BURKERT, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*. pp. 239ss. Para algo más sobre la unificación cultural establecida por los poetas, véase BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega IV*, p. 47ss.

bajo formas y nombres distintos”²⁶, o en palabras de Walter Burkert: “El politeísmo es un sistema abierto... en la épica tanto griegos como troyanos elevan sus palabras a Zeus, Apolo y Atenea... No existe un dios celoso como en la fe judeocristiana”²⁷.

Incluso un supuesto promotor interno del monoteísmo helénico, el poeta Jenófanes, aunque enaltecedor del *μεγίστος θεός* por encima del resto de los dioses, no parece negar la existencia de esas otras divinidades que siguen influyendo en la vida de los seres humanos. Los dioses existen y se les debe tener “cuidado”, *προμεθεῖν* (BI), en el sentido de “guardarlos” y “venerarlos”, pero también de “mantenerse al margen”, por peligrosos y caprichosos²⁸.

²⁶ SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu*. p. 59.

²⁷ BURKERT, *Op. cit.*, pp. 239ss, 293ss. Esto es lo que, entre otros, Walter Otto y H. G. Gadamer nombran “religiones mitológicas” debido a la multiplicidad, mundanidad y plasticidad de sus dioses, cfr. OTTO, *Teofanía*, p. 21 y GADAMER, *Mito y razón*. p. 15. Éste último menciona incluso que la religión judeo-cristiana esta construida bajo la “renuncia a toda mitología” (*Ibid.* p. 29).

²⁸ Para el carácter no-monoteísta de Jenófanes sigo en especial la tesis de W. GUTHRIE sobre el “panteísmo” de aquel pensador, véase *History of Greek Philosophy I*, pp. 380ss; también sigo a JAEGER, quien afirma que Jenófanes “conserva el pluralismo griego” tradicional, cfr. *Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 49; a Conrado EGGERS, *Los filósofos presocráticos I*, pp. 267ss., 283ss; y a BURKERT, *Op. cit.*, p. 409. Incluso un defensor del monoteísmo de Jenófanes, como Fränkel, está muy consciente de la escasa relevancia que tuvo para la religión griega: “el monoteísmo de Jenófanes no tuvo adoradores... no tuvo repercusiones históricas”, FRÄNKEL, *Op. cit.* pp. 314-315. En algún sentido, la posición no-monoteísta frente a la divinidad es una constante histórica muy difundida en la Antigüedad. Todavía se percibe varios siglos después de Jenófanes, en el llamado henoteísmo del período ptolemaico, donde Zeus (o Amón, o el Uno) ocupa el lugar más alto e importante de entre todos los dioses inferiores (Henadas) que le acompañan, sin por ello negarles existencia y poder a éstos. Pareciera que en ningún momento de su prolongada historia, los griegos antiguos abandonaron completamente la creencia de que “Todo está lleno de dioses” (Aristóteles. *De anima*, I 5,411a). En particular BURKERT, *Ibid.*, pp. 427ss y pp. 433ss, menciona la “transposición de los dioses homéricos a la filosofía griega” en tanto que esos dioses ya no son antropomorfos, pero las Ideas platónicas, como las Henadas, guardan el mismo carácter pluralista y politeísta de la creencia griega (también cfr. HADOT, *The veil of Isis*, pp. 167ss.) En esta misma línea, la llamada “religión del cosmos y de los astros” llega a

Pero, ¿cómo lograron los poetas dicha unificación?, ¿qué les permitió establecer lazos entre cultos diseminados? Es curioso que el propio Jenófanes nos suministre bases sólidas para comprender el movimiento interno de esta tendencia sintetizadora. Su crítica a la opinión tradicional sobre las divinidades, expresada en su fragmento B11: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres...”, es ejemplo fehaciente, no sólo de una querrela fundada en diferentes apreciaciones sobre los dioses sino, más todavía, evidencia hasta qué grado poetas como los mencionados eran portavoces fiables en términos religiosos: antes de Jenófanes y su desencanto, los griegos comulgaban con Homero y Hesíodo en que los dioses actuaban como seres humanos; ellos fueron quienes establecieron la docena familiar de las deidades olímpicas²⁹.

Efectivamente, para los helenos de las primeras épocas en los nombres de Homero y Hesíodo resplandecía un aura sagrada, se percibía un aire de sabiduría y grandeza que los hacía destacar de entre todos los griegos. En ambos, la poesía se mostraba como algo más que un divertimento refinado. Y precisamente esa jerarquía y dignidad les cedía la posibilidad de establecer vínculos entre todos los griegos.

Como bien lo nota Marcel Detienne, a partir del siglo V a.c. el bardo se limitó, sin duda, a crear vínculos entre pequeños grupos de salón, se mostró lisonjero y servil frente a minorías aristocráticas, donde “el poeta no es más que un parásito, encargado de devolver su imagen a la élite que

ser predominante en las creencias ilustradas propias del período helenístico, cfr. *supra*, pp. 131ss.

²⁹ Cfr. BURKERT, *Op. cit.* p. 239ss.

le sustenta”³⁰. Pero antes de descender a esa “actividad parasitaria” ulterior: “en el siglo octavo, lo más tardar en el séptimo, la épica comenzó su marcha victoriosa por tierras griegas, una marcha que podemos ver en los vasos pintados con innumerables motivos tomados de las epopeyas”³¹.

Esa victoria de la épica, según veremos, se debe al sello religioso implantado por la poesía, es consecuencia de una “sabiduría” distintiva plasmada en el decir poético, y radicalmente opuesta a nuestra visión generalizada del poeta, pues para nuestra mentalidad moderna, quizá resulte complicado pensar que *Ilíada* o *Teogonía* sean otra cosa que pura fantasía artística, cuentos para dormir niños. Pensar eso “nos impide el acceso a la inteligencia de los mitos y de la poesía en su verdadero sentido helénico”³². Todavía para Aristóteles, cantores como Homero y Hesíodo eran considerados ποιητὰὶ οἱ ἀρχαῖοι, “los poetas originarios” (*Metafísica*, 1091b4) que con-figuraron la manera antigua de comprender a los dioses; ellos eran quienes “ordenaron e interpretaron el mundo de los dioses”³³. Homero y Hesíodo gozaron de privilegios que ningún otro poeta volvió a gozar en la Antigüedad griega, al menos no con tal magnitud: “Es verdad, por tanto, que gran parte de la religión griega posterior es sólo un desarrollo de las nociones homéricas —y hesiódicas”³⁴.

Opiniones de Heródoto y Jenófanes

³⁰DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, p. 75. También véase la primera parte del estudio de HAVELOCK, Erick *Prefacio a Platón*. p. 120.

³¹OTTO. *Los dioses de Grecia.*, p. 42.

³²JAEGER, Werner. *Paideia*, p. 48.

³³ Cfr. KERÉNYI, Karl. *La religión Antigua*, p. 94.

³⁴ GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods*, p. 117. La traducción es mía.

Lo anterior puede suscitar la duda de si en realidad la síntesis de la religión griega establecida por los poetas originarios es un supuesto más o menos difundido entre los estudiosos contemporáneos que he mencionado, supuesto que pretende fundamentar ciertas explicaciones y definiciones sobre la religiosidad helénica. Sin embargo, además de la importante crítica de Jenófanes —a la que regresaré en un momento— poseemos otro conocido testimonio arcaico; el de Heródoto.

En el segundo libro de *Historias* aparece por vez primera lo que podría denominarse la conciencia histórico-religiosa del pueblo griego³⁵. Allí, Heródoto simple y sencillamente está asentando una opinión popular sobre el carácter poético de las creencias religiosas helenas. Está compilando y presentando textualmente la comprensión griega acerca de que, cuatrocientos años antes que él, los poetas fueron quienes dieron a conocer las “propiedades” y “características” de los dioses. Algo sabido desde hacía tiempo en Hélade. Pero sólo la reflexión histórica de Heródoto la descubre total y ampliamente:

De dónde procedió cada uno de los dioses (ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν) y si siempre existían todos (εἶτε αἰεὶ ἦσαν πάντες), cuáles y quiénes, y las imágenes (ὁκοῖοί τε τινὲς τὰ εἶδεα), no lo habían sabido hasta un tiempo reciente y ayer, por decirlo en una palabra. Pues pienso que Homero y Hesíodo fueron cuatrocientos años mayores que yo en edad y no más. Y son estos quienes hicieron una teogonía para los griegos y quienes dieron (δόντες) las denominaciones a los dioses y distribuyeron (διελόντες) tanto los honores como las

³⁵ KERÉNYI, *loc. cit.*

atribuciones, y diseñaron las imágenes de los mismos. Y los poetas que se dicen haber existido antes de estos hombres, a mi parecer, existieron después (II, 53,1).

La opinión de Heródoto es clara: los poetas hicieron para los griegos cuatro cosas: 1) una teogonía, es decir, “la procedencia de cada uno de los dioses”; 2) los nombres (ἑπωνυμῖαι), los apelativos de los dioses; 3) la forma de venerarlos (τιμαί) y las funciones (τέχναι); y, finalmente, 4) sus figuras o formas (εἶδεα). En ningún momento se afirma que ambos poetas hayan inventado o creado a los dioses; contrariamente, los dioses ya estaban ahí, por así decirlo, sólo que no se conocían las cuatro propiedades que apunta Heródoto. Fueron ellos quienes las establecieron para la posteridad, de tal manera que las generaciones ulteriores los consideraron “intérpretes” de su religión³⁶.

La referencia de Heródoto es el testimonio escrito más relevante acerca de la autoridad de los poetas en materia religiosa³⁷ y a todas luces coincide, por vía contraria, con el ataque de Jenófanes: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañar”. Pero antes de seguir adelante con el análisis de esta crítica, desde ahora es necesario notar que aunque el citado fragmento 11 de Jenófanes dirija su detracción tanto a Homero como a Hesíodo, es muy probable que aquél haya considerado al beocio como seguidor de Homero. No en el sentido de que Hesíodo sea discípulo directo del primero, sino que todos los poetas griegos “han

³⁶ Para un análisis detallado de las cuatro características mencionadas por Heródoto, véase BURKERT, *Op. cit.*, p. 119.

³⁷ Cfr. JAEGER, *Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 47.

aprendido de acuerdo con Homero”, según lo confirma el mismo Jenófanes en los fragmentos B10 y B13. Lo que pretendo indicar con este paréntesis es que la dupla Homero-Hesíodo en buena medida responde a que el segundo continúa prácticamente la misma interpretación de Homero sobre los dioses. Ciertamente, tienen diferencias, pero para efectos de su interpretación sobre los dioses las diferencias se enmarcan sin problema en las cuatro propiedades mencionadas por Heródoto. Salvo pequeñas excepciones, manejan los mismos nombres, las mismas funciones, los mismos honores y, muy importante, las mismas imágenes.

De entrada, regresando al punto, la crítica jenofánica se dirige a las τέχναι, a las “atribuciones” o, mejor, a las “actividades” o “funciones” de los dioses. A Jenófanes le resulta inapropiado que los poetas originarios atribuyan a los dioses actividades como robar y engañar. Pero el problema que quiere destacar el colofonense excede este ámbito cotidiano y, en otro fragmento, señala el objeto principal de su crítica “Los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos (B14)”.

Esto no es una mera confirmación de la creencia griega, es parte sustancial de la crítica. Los mortales a los que se refiere podrían ser los poetas mismos, el pueblo griego o cualquier pueblo con creencias semejantes —como también se infiere de B15 y B16. La sentencia más bien defiende que bajo ninguna circunstancia los dioses tienen características humanas. Cualesquiera individuos que crean lo contrario están errados, como Homero y la tradición épica griega.

Si los dioses no tienen “forma” humana (δέμας-εἶδος), lo que Homero cree propio de las divinidades queda sin sustrato posible. Y el

vacío es tan grande que el mismo Jenófanes lleva a cabo toda una reinterpretación de la naturaleza divina con cánones muy distintos a los homéricos: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα, “Un solo dios, el más grande entre dioses y hombres, ni en figura ni en intelecto igual a los mortales” (B23). En efecto, como señalaré en su momento, Jenófanes representa otro tipo y otro momento de la religiosidad griega. Religiosidad crítica de la anterior, que considerará lo divino justamente en términos neutrales o, en su defecto, con forma esférica³⁸.

Pero antes observemos el problema del antropomorfismo divino desde un último matiz. En el primer tomo de su *History of Greek philosophy*, Guthrie señala dos posibles vías de la crítica jenofánica: “Jenófanes lanza su ataque con un fundamento religioso. Las acusaciones principales son dos: que ellos (los poetas) presentan a los dioses como seres inmorales y que los encierran en figuras humanas”³⁹. Como bien añade el mismo autor, la segunda acusación es más profunda y revela nítidamente las bases religiosas de este ataque. Sin embargo, en ocasiones el problema

³⁸Basándose en B23 y otros fragmentos hay quienes han comentado la cercanía del dios de Jenófanes y el propio Zeus. Por ejemplo, véase JAEGER, *Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 51, 215; y su problemática en EGGERS, *Op. cit.* p. 268. Por otra parte, sigo la traducción de Eggers del vocablo δέμας por “figura” y no por “cuerpo”, quien atinadamente compara la frase con aquellas de la *Odisea* donde se hace referencia a la εἶδος divina, cfr. EGGERS, *Ibid.* p. 285. En relación con la forma esférica, véase. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy I*, pp. 376ss y SNELL, *Op. cit.*, p.239. Aunque también podría ser un añadido de la doxografía ulterior, véanse en particular JAEGER, *Ibid.* p. 214 y EGGERS, *Ibid.* p. 282. La aparición del neutro para designar la experiencia religiosa griega es analizada por BURKERT, *Op. cit.*, p. 408ss y por GADAMER, H. G. *El inicio de la filosofía occidental*, pp. 113ss.

³⁹ GUTHRIE, *Op. cit.*, p, 371. La traducción es mía.

religioso sustancial se encuentra oscurecido por la supuesta “inmoralidad” de los dioses homéricos.

Algunos estudiosos modernos han desviado el carácter religioso de la crítica jenofánica al adjudicarle aspectos “morales”; algo totalmente desconocido para Jenófanes. Que los dioses sean “inmorales”, en buena medida supone que las nociones “morales” de Homero y Jenófanes se encuentran alejadas la una de la otra. Pero ello no implica que una sea más moral y, por tanto, “mejor” que la otra. No es posible defender aquí un concepto a priori de lo moral, como lo hacen Kirk y Raven⁴⁰, entre otros, quienes dan la razón a Jenófanes y reprueban a los dioses homéricos por “inmorales”. En mi opinión, esto es históricamente inoperante pues durante muchos siglos la cultura helena no culpó de “inmorales” a sus dioses. Las nociones “morales” o “éticas”, particularmente en la poesía homérica, son tan disímiles de la nuestra que ni siquiera podríamos darles ese calificativo⁴¹.

⁴⁰ Cfr. KIRK-RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, p. 248.

⁴¹ Un análisis detenido de los pasajes vinculados con el alcance “moral” de la actividad heroica en *Ilíada* y *Odisea* devela la ausencia de “personalidad”, “voluntad subjetiva” o “interioridad” en tanto motores de cualquier decisión que podríamos denominar libre. En pocas palabras, difícilmente podemos atribuir responsabilidad moral a decisiones y acciones de este tipo. El tema es amplio y complejo, e independiente del tema aquí expuesto. Sirvan las siguientes citas para redondear el problema —la segunda de ellas toca el asunto del [μῆνος](#) que trataré en el siguiente apartado: “El concepto Homérico no considera obligatoria la decisión humana... Pero, como tal, la decisión viene de la divinidad. El mismo hombre puede ser o no el que decide. Homero hace frente al eterno problema de la libertad y responsabilidad en este sentido piadoso y a la vez grave y libre sin utilizar sobre él de manera petulante y porfiada. El que peca debe acusarse a sí mismo y también sufrir las consecuencias de sus acciones, pero no necesita torturarse porque, a pesar de toda responsabilidad y consecuencia, su acción está guardada en el seno de los dioses (OTTO. *Los dioses de Grecia*, p. 191; también *Teofanía*, p. 57ss.). “Homero, al querer explicarlo —el [μῆμος](#)—, lo atribuye a la intervención de un dios. Son sobretodo las decisiones auténticamente humanas las que Homero todavía no conoce” (SNELL, *Op. cit.* p. 52). Por su parte, DODDS, *Los griegos y lo irracional*, pp. 15ss., aborda el problema desde la perspectiva de la ἀττί. Para un análisis

Contrariamente, pienso que si algo se le puede anexar al ataque religioso de Jenófanes es un aspecto que podríamos denominar “político”: el robo, adulterio y engaño perpetrados por los dioses, generan [ὀνειδέα καὶ ψόγος](#), “reproche y censura” entre los hombres —no necesariamente inmoralidad— porque tales acciones impiden la cohesión social, impiden que los seres humanos convivan en beneficio de la πόλις. Más que defender la “moral” griega, Jenófanes busca erradicar los elementos que desestabilicen la convivencia ciudadana⁴².

Ejemplo de ello podemos encontrarlo en los dos primeros fragmentos de su conocida elegía (B1-B2). Allí expresa que el agonismo griego, especialmente las competiciones atléticas, son corolario de la visión errónea de los poetas. Cantar sobre luchas entre los dioses olímpicos y los titanes, entre otras πλάσματα τῶν προτέρων, “invenciones de los antiguos”⁴³, genera en los ciudadanos la intención de reproducir esas hazañas divinas en el mundo humano:

(B1)Entre los varones es de alabar aquel que, tras beber, manifiesta cosas nobles, según le permiten la memoria y el esfuerzo por la virtud, pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes ni tampoco de Centauros, configuraciones de los antiguos, o de disensiones violentas (στάσεις), en las que nada útil hay: pero

más detenido sobre el problema de las supuestas acciones éticas en Homero, véase también MAS TORRES, Salvador. *Éthos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica*, p. 23ss.

⁴² Esto también parecen sugerirlo JAEGER, *Teología de los primeros filósofos griegos*, p. 54. y FRÄNKEL, *Op. cit.*, p.312.

⁴³ El verbo πλάττω utilizado por Jenófanes no indica, como podría inferirse del vocablo “invención”, una especie de creación *ex nihilo*; contrariamente, πλάσματα se apropia del sentido plástico, es decir, de lo visual y modelado inherente a la religión homérica. De ahí que sea preciso traducir πλάττω por “configurar”: πλάσματα τῶν προτέρων, “configuraciones de los antiguos”. Cfr. BRISSON. *Platón. Las palabras y los mitos*, p.56.

siempre, es un bien (ἀγαθόν) tener consideración a los dioses ... (B2) Pero si con la rapidez de los pies obtuviera alguien victoria sea en el pentatlón, donde está el templo de Zeus junto a las corrientes del Pisa en Olimpia, sea en la lucha, sea en el doloroso pugilato o bien en la terrible competencia que llaman pancracio sería más ilustre, un ejemplo, ante la mirada de sus conciudadanos... Y también si venciera con caballos, él obtendría todas esas cosas, sin merecerlo como yo. Pues más valiosa que la fuerza de varones o de caballos es **nuestra sabiduría** (σοφίη). Pero sin querer uno se acostumbra (malamente) a esto, si bien no es justo preferir la fuerza a la **verdadera sabiduría** (ἀγαθῆς σοφίης); pues aunque entre el pueblo hubiera un buen púgil, o quien prevaleciera en el pentatlón o en la lucha o en la velocidad de los pies, no por eso el Estado (πόλις) contaría con un mejor orden (εὐνομία).

Para atender adecuadamente el hondo problema que Jenófanes desea subrayar en su elegía, primero debemos considerar que la competición, el agón, formaba parte inseparable de la educación griega más antigua.

El también llamado ideal agonal de los griegos es propio de una cultura sustentada en una sociedad de corte aristocrático, donde la competencia está reservada a un grupo selecto que mide su fuerza física ante sus iguales. El agón, a diferencia de cualquier otra actividad, posee un carácter completamente lúdico y festivo ya que no persigue otra finalidad que la de destacarse ante la sociedad. Sin duda se otorgaban premios al ganador de la contienda, pero la finalidad misma del agón no era la obtención de riquezas por un trabajo o tarea remunerable. El ganador era "premiado" con un "regalo", con un "don" que la comunidad

aristocrática acordaba entregar como reconocimiento; la especie del premio era lo de menos.

La gimnasia, por ejemplo, era practicada cotidianamente, siendo una actividad que en algunas regiones griegas estaba acompañada del derecho de ciudadanía: si el individuo no destacaba en las artes gimnásticas no era un ser humano libre con plenos derechos⁴⁴. Esto era propiciado, esencialmente, por la alta significación que guardaban las competiciones pan-helénicas. Los Juegos realizados en Nemea, en Delfos y los más famosos en Olimpia, congregaban a helenos de todos lugares para presenciar o participar en el pentatlón —carrera, salto, lanzamiento de jabalina, pugilato y pancracio. La importancia era tal que en una Ciudad como Atenas el arconte Sólon promulgó en su momento una ley que condecoraba y beneficiaba de por vida a los ciudadanos atenienses triunfadores en cualesquiera de los Juegos.

En su significación más profunda, mencionaba, el ideal agonal de la cultura helena estaba estrechamente relacionado con el carácter competitivo y belicoso de sus héroes y divinidades: “un ideal de la superioridad y el triunfo propio de los héroes homéricos y fundado en la creencia de los nobles en su propia superioridad natural”⁴⁵. En la medida que las divinidades y héroes griegos se caracterizaban por ese impulso agonal, la sociedad helena pretendía emular aquéllas grandes hazañas y enfrentamientos a través de sus diversos agones tanto pan-helénicos como internos a cada Estado, y todo ello constituía un elemento educativo

⁴⁴ Cfr. BURKHARDT, Jacob. “Lo agonal como impulso” en *Historia de la cultura griega IV*, p. 138.

⁴⁵ RODRÍGUEZ ADRADOS, *Palabras e Ideas*. pp. 215ss.

sustancial de la poesía épica: “Mientras que la *Polis* por una parte educa y desarrolla al individuo obligatoriamente, lo agonal viene como una segunda fuerza propulsora que desconocen todos los demás pueblos, y tiene la misma potencialidad que aquélla”⁴⁶. Característica que la distingue absolutamente de la competencia moderna; ésta última no posee un sentido pedagógico tan preeminente⁴⁷.

Precisamente a este ideal agonal es al que se refiere Jenófanes en su elegía. La competencia y la lucha son moneda de cambio en *Ilíada* y *Odisea*, actividades que para él —y otros poetas arcaicos⁴⁸— son perjudiciales para el buen desempeño de la ciudad; no “engrandecen las arcas de la πόλις”, ni producen un “buen orden de gobierno”, εὐνομία. Si los griegos aceptan “de acuerdo con Homero” que los dioses se regocijan en el enfrentamiento, nada les impide emular sus acciones en las competencias olímpicas o en la guerra misma.

Jenófanes observa que dicha emulación trae consigo guerra, sí, pero en particular un tipo de conflicto intestino que los griegos antiguos denominaron στάσεις, “lucha de partidos” o incluso “conflicto entre hermanos”. De hecho, la στάσεις era un enfrentamiento muy común en la época, incluso más constante que la guerra entre las diversas *Poleis*⁴⁹. Es probable que Jenófanes mismo haya emigrado de su natal Colofón a causa de una guerra civil, y tan desagradable experiencia lo motivara a elucidar la raíz de semejante conflicto y su posible solución. Para anular la imagen

⁴⁶ BURKHARDT, *Op. cit.* p. 128.

⁴⁷ *Ibid.* pp. 175ss.

⁴⁸ Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Op. cit.*, p. 216ss. En particular el autor destaca la oposición a lo agonal desde el lírico Arquíloco hasta los trágicos.

⁴⁹ Cfr. MANICAS, Peter. *War, Stasis and Greek political thought*, p. 680ss.

conflictiva y degradada de los dioses, nuestro poeta exhorta a los hombres a “alabar al dios con cantos y palabras puras (B1)”, y no dejarse embaucar por las penosas narraciones de Homero y Hesíodo. Si los griegos ensalzan sobremanera la fuerza y victoria de los atletas, es porque aquellos poetas les han dado un mal ejemplo de lo que es la divinidad, han malformado generaciones enteras en *pro* de la guerra y al conflicto agonístico, en nada provechosas para la πόλις: “La comunidad —resume Hannah Arendt— estaba bajo constante amenaza debido a este espíritu agonal, que finalmente llevaría a las ciudades-Estado griegas a la ruina al hacer casi imposible las alianzas entre ellas y al envenenar la vida ciudadana dentro de la *Polis* con la envidia y el odio mutuos”⁵⁰. A mi juicio, esto era precisamente lo que diagnosticó e intento prevenir Jenófanes —y, como veremos, también Platón.

Lo que resulta imperioso aclarar desde ahora es que el ataque de Jenófanes está íntimamente relacionado con una comprensión diferente de la sabiduría poética. En otras palabras, el fondo religioso y político de la crítica responde al surgimiento de una sabiduría distinta a la usual, una σοφία que, para establecerse firmemente, requiere de nuevos cimientos religiosos acordes con tiempos distintos, donde la convivencia y comunidad políticas se convierten en el centro del mundo helénico. Históricamente, nuestro autor está inserto en un contexto donde personajes como Solón, Bías o Quílon representan el prototipo del sabio y, en esta línea, la ἀγαθὴς σοφίης “la buena sabiduría” a la que nos invita se retira cada vez más de las antiguas narraciones épicas, panegiristas de la fuerza física y la guerra, e

⁵⁰ ARENDT, H. *La promesa de la política*, p. 54ss.

inapropiadas para las leyes de las nacientes ciudades-estado. Pero, reitero, si esa “mejor sabiduría” quiere lograr su cometido, debe lanzarse sobre el núcleo de la religiosidad anterior: el antropomorfismo de las divinidades. Los dioses son belicosos y brutos, por así decirlo, **sólo porque poseen forma humana**. Cuando todos los griegos ignoren la interpretación homérica, y acepten con Jenófanes que no tienen esa forma, ninguna acción, pacífica o belicosa, civilizada o salvaje, moral o inmoral, podrán adjudicárseles.

Así, pues, podemos decir que Jenófanes es sabio, σοφός, en tanto su sabiduría recae en saber que los dioses no son en ningún sentido como los seres humanos, y también es sabio puesto que su nueva σοφία pretende guiar a sus conciudadanos lejos del enfrentamiento y la competencia inútil. Los ciudadanos han de ser devotos de un dios puro οὔλος ὄπᾱ, οὔλος δέ νοεῖ, οὔλος δέ τ’ ἀκούει, “que todo ve, todo oye, todo abarca” y ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει “sin esfuerzo estremece todo con sólo νόου φρενὶ” (B24 y B25), los ciudadanos no deben reverenciar a dioses que se atacan unos a otros permanentemente⁵¹.

⁵¹ Aquí también nos enfrentamos al complejo problema de hasta qué punto la época de Homero no está relacionada con los asuntos del Estado griego, y sí lo está la nueva sabiduría de Jenófanes, Sólon y compañía. El problema es muy amplio y los especialistas han tomado posiciones contrarias. Por ejemplo, Salvador MAS TORRES en *Ethos y Polis*, p. 67, defiende lo siguiente: “La cuestión de si en los poemas homéricos cabe detectar una sociedad política en sentido estricto ha sido discutida hasta la saciedad sin llegar a resultado alguno pues esto dependerá de lo que se entienda por *polis* (véase la amplia bibliografía citada por el autor)”. Efectivamente, el problema depende del método y las posiciones adoptadas frente a la noción de *polis*. Desde una perspectiva que podríamos denominar filológica, sostiene el mismo autor: “La palabra “*polis*” aparece 235 veces a lo largo de los poemas homéricos, pero sólo en tres ocasiones significa “ciudadela” que es el significado etimológico de la palabra... en Homero la *polis* **no puede tener este sentido político, no es todavía sujeto político**” (*Ibíd.*, pp. 22-23s/m). Esta visión también se apoya en el hecho histórico de que en la época de Homero aún no aparecen las funciones de la *polis* “propia y dicha”: “no tienen magistraturas,

3. La experiencia contemplativa en la épica homérica.

De inicio se observa que los fundamentos religiosos de la crítica jenofánica recaen en la apropiación de una σοφία peculiar; una “sabiduría” que pone especial atención en las necesidades de la πόλις.

El argumento es relativamente claro: si se cimbra el fundamento religioso de la poesía homérica, será más sencillo encaminarse hacia un estado pacífico, benéfico y útil a los ciudadanos. Pero, ¿cómo lograrlo?,

finanzas públicas, leyes en oposición a costumbres etc.”. Será únicamente hasta finales del siglo VII a. C. principios del siglo VI a. C, donde aparezca la *polis* como “sujeto político” con todas las capacidades y funciones que le corresponden; únicamente con Sólon y Clístenes aparece “lo político como entidad independiente” (*Ibid.*, pp. 72-73ss). La misma idea sobre el nacimiento de la *polis* la sugiere Leticia Flores Farfán basándose, además, en el historiador Tucídides: “Con Tucídides esta interpretación se afianza ya que asume que la ciudad y la edad histórica nacen con las primeras legislaciones, el código draconiano y las reformas de Solón, porque al poner la ley por escrito se logró paliar la arbitrariedad de los *aristoi* en el ejercicio del poder” (FLORES FARFÁN, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, p. 107; sobre la misma idea, véanse también, GÓMEZ ESPELOSÍN, F. Javier. *Introducción a la Grecia Antigua*. p. 71; PÁNIKER, Salvador. *Filosofía y mística*. p. 48). La *polis* nace, pues, como tal, sólo hasta la edad histórica, en los siglos VII y VI. Lo que más me interesa subrayar, siguiendo a Carlos García Gual, es que este período del surgimiento de la *polis* trae al centro de la experiencia griega la sabiduría política de Solón y otros sabios; sabiduría que se distingue y opone, como en Jenófanes, al agonismo heroico más tradicional: “Los siete sabios son figuras significativas de un tiempo bien marcado en el progreso de la civilización antigua: el de la emergencia de la inteligencia política, con la organización de las *poléis* en su marco institucional y legal... tal vez podemos verlos como héroes, a su manera burguesa, en un mundo más prosaico en que el triunfo no se logra ya mediante hazañas bélicas y estrépito de armas fulgurantes, sino a través de la habilidad y la inteligencia en el trato civilizado” (GARCÍA GUAL, *Los siete sabios y tres más.*, p. 14). Sin embargo, con una perspectiva distinta, también podemos considerar que en los poemas homéricos se da una especie de modelo de lo que será la *polis* histórica ulterior. Esto parecen señalarlo, por ejemplo, GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, p. 117, y más todavía Hannah Arendt quien defiende que el “modelo” de la *Polis* y “lo político” ya estaba presente en Homero y el paso de los siglos sólo se encargó de desplegar históricamente el sustrato homérico originario. De tal manera que el espacio de “lo político” no surge con las magistraturas, las finanzas públicas o las leyes escritas, sino el diálogo abierto entre los *aristoi*, los jefes poderosos como Aquiles y Odiseo o, en su caso, entre ciudadanos libres e iguales, como Sócrates y Alcibíades (Cfr. ARENDT. *Op. cit.* pp. 159; 200ss). Hay quienes afirman, por ejemplo, que: “el sistema político de Homero se puede resumir en la fórmula siguiente: el pueblo escucha, los ancianos proponen y el rey dispone” (CARLIER, Pierre. *Homero*, p. 164).

¿cómo echar por tierra la poderosa palabra de Homero? Para ello, Jenófanes debe mostrar que lo dicho por aquél no es del todo adecuado: debe mostrar en qué medida Homero y la tradición poética por él inaugurada no “saben”, no “conocen” realmente a los dioses; de otro modo, los helenos no tendrían motivos para seguir su “nueva” σοφία en vez de galardonar con laureles al atleta.

En este punto entra al juego el fragmento B34 de Jenófanes. Aquí aduce que ningún hombre, ni siquiera el poeta, sabe con **claridad** (σαφές) cuál es la forma específica de los dioses. Algo que ya ha defendido en otros fragmentos, pero el énfasis proporcionado en la falta de claridad de semejante sapiencia conjuga toda una serie de matices que reflejan el contenido mismo de la “sabiduría” anterior; Homero y Hesíodo desconocen la verdadera figura de los dioses y, por tanto, no son sabios; ellos, como todos los mortales, **opinan** que los dioses tienen determinada forma, pero no saben nada al respecto; nadie lo sabe:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς
ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων. εἰ γὰρ καὶ τὰ
μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε.
δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Ciertamente, ningún hombre ha visto ni verá claramente nada sobre los dioses, ni acerca de todo lo que menciono. Pues si atinara a decir completamente algo acabado, él mismo no se percata de ello; y la apariencia está presente en todas las cosas.

Ahora bien, el fragmento da para muchísimo y debe analizarse desde varios niveles; debe considerarse un espectro lo más amplio posible para penetrar en el sentido acorde con la problemática en cuestión.

Para empezar, lo interesante es preguntar por qué cuando Jenófanes habla sobre los dioses lo hace refiriéndose a la “visión” de los mortales (ἴδεν- εἰδῶς), ¿por qué la vista está relacionada con los dioses?

La respuesta podemos tomarla, inicialmente, desde la perspectiva lingüística. En efecto, bajo la consigna de “no de traducir a Homero a nuestra lengua, sino de traducir la nuestra a la de Homero”, el filólogo Bruno Snell ha estudiado detenidamente los rasgos primigenios de la lengua griega. Su análisis idiomático explica que para los helenos educados por la épica, los verbos que designan el “ver” y el “saber” están completamente entrelazados⁵². En la poesía homérica, por ejemplo, “saber” y, junto a éste, “conocer” carecen de todo aspecto lógico. “Saber” no significa formular un razonamiento acorde con leyes silogísticas, ni tampoco la adecuación de la cosa al “pensamiento”, como si éste fuese una facultad, un proceso interno de subsunción de lo particular a lo general. Para Homero, νοεῖν está estrechamente ligado a ἰδεῖν, toda visión es un saber y todo saber un ver: “en ningún sitio —de la poesía homérica— se alude a un proceso deductivo, más bien ocurre que el conocimiento de la verdad se produce siempre en virtud de una **súbita intuición**. La verdad es «vista» ... Las ideas vienen dadas por el nóos, y este órgano intelectual se concibe por analogía con el ojo; asimismo, εἰδέναι significa «saber», de la

⁵² Para el análisis detallado del tema, véase. SNELL. *Op. cit.*, pp. 39ss.

misma raíz que ἰδεῖν, «ver», y en realidad significa «haber visto»... quien ha visto mucho y a menudo, posee un conocimiento intensivo”⁵³.

De algún modo podemos calificar a este conocimiento de empírico, sólo si entendemos que para dicho saber la verdad es vista, contemplada de frente, y no formulada a través de un proceso inductivo.

Importante es el aspecto súbito de semejante experiencia visual. La carencia tanto de elementos deductivos como inductivos define a este modo de conocer primordialmente como una “intuición”, como una representación inmediata y repentina completamente autónoma, independiente de cualquier otro criterio de verdad que no sea ella misma. En la visión ya está dado el saber, sin mediación. Una irrupción, una aparición repentina de la verdad experimentada en la mirada, es aquello que los griegos homéricos impregnaron a voces tales como νοεῖν e ἰδεῖν: quien ha visto mucho, conoce muchas cosas.

Esta famosa tesis de Snell acerca del saber-visual griego —al que regresaremos— tiene un rango de aplicación considerable, abarca ejemplos de todo tipo en el lenguaje homérico y de manera indirecta explica las tajantes aseveraciones de Jenófanes; sin embargo, la posible conexión entre los dioses y el saber-visual esbozado por él demanda una especificidad mayor, una que no tome en consideración todos los posibles usos de ἰδεῖν y εἰδέναι en *Ilíada* y *Odisea*.

Para aclarar la especificidad de la crítica, creo entonces necesario analizar detenidamente dos aspectos que nos ayuden a ubicar adecuadamente el saber-visual sobre los dioses **antes** de Jenófanes.

⁵³ *Ibíd.* pp. 41, 49. El subrayado es mío.

Primeramente hay que establecer el tipo de relación entre los mortales y los dioses en el *épos* homérico y, segundo, en qué sentido dicha relación puede concebirse en términos visuales. Únicamente a través del esclarecimiento de ambos tópicos, el fragmento de Jenófanes logra distinguir cabalmente la “falsa” sabiduría poética propiciada en los versos homéricos —el antropomorfismo divino— y, junto a ello, proporcionar los fundamentos para una amplia reforma de la estructura política arcaica.

a) Relación entre mortales y dioses: ἀριστεία y μένος

Con una perspectiva semejante a la de Snell, el filólogo Jaeger ha formulado la solución al problema de las continuidades entre *Iliada* y *Odisea* por medio del así llamado método histórico-genético. La búsqueda de Jaeger se fundamenta en la incompatibilidad de giros ideológicos, estilísticos y dramáticos dentro de ambos textos para identificar así varios niveles de acuerdo a su aparición o desaparición⁵⁴. Por el momento no es

⁵⁴ Menciono algunos ejemplos. Primeramente, resalta a cualquiera la diferencia de contexto. Mientras que *Iliada* se desarrolla bajo la guerra perpetua entre aqueos y troyanos, la segunda epopeya no describe ninguna batalla parecida. *Odisea* dibuja una atmósfera menos violenta; engalanada con andanzas náuticas: “del gusto de una edad posterior más contemplativa y dada al goce pacífico” (JAEGER. *Paideia*, p. 33). La misma característica distintiva aparece dramáticamente en las alocuciones y acciones de los protagonistas. Aquiles, el ínclito héroe destructor de Ilión, hace caso omiso del consejo expresado por su viejo aliado Fénix, y por ello la guerra cruel cobra víctimas irreparables; la muerte de Patroclo es la más terrible. Muy distinto es Telémaco en la *Odisea* quien presta suma atención a las advertencias de Atenea encubierta en la forma del sabio Mentor (*Ibid.*, p. 42). Esta no es una teoría reciente, los gramáticos alejandrinos inauguraron la llamada “cuestión homérica”; esto es, intentaron dar razón sobre la autenticidad artística de Homero. Los “separatistas” (χωριστής) aseguraban que las epopeyas no habían sido escritas por el mismo autor, eran flagrantes las diferencias de estilo y contexto. Con el avance de la filología moderna, desde finales del siglo XVIII con F. Hedelin, las posiciones “separatistas” ganaron terreno, y hasta hace algunos años la mayor parte de los especialistas creían inviable la autoría del famoso poeta, véase BERÁRD, Víctor. *Resurrección de Homero*, pp. 43ss. Para Fränkel en los versos programáticos despuntan las “frecuentes contradicciones” de ambas obras, véase FRÄNKEL, *op. cit.*, p. 93. Y ya en las

de mi interés esclarecer este problema —que, por cierto, está fuera del objetivo actual— salvo mencionar que el método histórico-genético ambiciona traer a la luz “las diversas capas primitivas en la *Ilíada*” y así poner de relieve que dicha obra, en su totalidad, no es anterior a la *Odisea*, sino que, por el contrario, “da la impresión de mayor antigüedad”. Digamos que existen algunas capas más primitivas de la *Ilíada* que sirven como “gran modelo de toda la épica posterior”⁵⁵.

Lo que debemos guardar en mente, en todo caso, es la conclusión del alemán: “Si algo resulta definitivamente establecido sobre el origen de la epopeya, es el hecho de que los más antiguos cantos celebraban las luchas y los hechos de los héroes —y añade— esto nos hace suponer que la descripción de los combates singulares, la *aristeia*, que termina con el triunfo de un héroe famoso sobre su poderoso adversario, **ha sido la forma más antigua de los cantos épicos**”⁵⁶. Este es el punto clave.

Desde el enfoque lingüístico, la serie de combates o agones individuales como las [ἀριστεΐαι](#) —i.e. “hazañas” u “optimaciones en el combate”⁵⁷— de Diomedes, Agamnemón, Menelao y los duelos

narraciones mismas su disparidad es innegable (*Ibidem*). Bérard señala otras tantas discrepancias, sobre todo en *Odisea*. De hecho, llega al punto de dividir esta obra en tres libros escritos por tres autores diferentes: *El viaje de Telémaco*, *Los relatos en casa de Alcínoo* y *La venganza de Ulises*, cfr. BERÁRD, *Op. cit.* pp. 309ss. Por el contrario, aunque en la misma línea francesa, un autor contemporáneo como Pierre CARLIER defiende la existencia del brillante poeta, cfr. *Homero*. pp. 53ss.

⁵⁵ JAEGER. *Paideia*, p. 32. Jaeger está en contra de algunos eruditos, por ejemplo Schwartz, Wilamowitz, o el propio Bérard que defienden la creación de los últimos cantos de *Odisea* a mediados del siglo VI. Una razón importante es la inexistencia de rastros órficos o pitagóricos en *Odisea* (*Ibid.*, p. 31).

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 32, 56. El subrayado es mío.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 56. En relación con el verbo [ἀριστεύειν](#), Hannah ARENDT resalta que este vocablo condensa perfectamente el espíritu agonal de la cultura homérica (*La promesa de la política*, p. 194).

memorables entre Menelao y Paris, entre Héctor y Áyax, y, obviamente, Héctor y Aquiles, constituyen, por sí mismos, unidades autónomas, totalmente independientes de los cantos que les anteceden y preceden. Cada combate singular representa la “capa más primitiva” o “episodio estructural” que va siendo aderezado por diversos elementos suministrados en capas ulteriores.

Resulta significativo que las [ἄριστειαί](#) circunscriban situaciones donde la presencia o auxilio divino son esenciales. En **todas** las grandes hazañas heroicas **intervienen los dioses**.

Cuando, por ejemplo, Menelao y Paris se ven las caras para finiquitar el largo asedio, Afrodita rodea con densas nubes a su amado; justo antes que el atrida lo traspase con la espada. Héctor logra sortear la cólera de Áyax gracias al divino Apolo. Él mismo, Febo Apolo, repele y liquida a Patrocolo dando honores a los dánaos. ¡Y cuántas veces Atenea asiste al valeroso Diómedes, a Ulises ingenioso y al joven Telémaco! Al final de *Ilíada*, Héctor sabe su destino: la Moira retira el caro auxilio de Apolo, y la ojiglauca Atenea, enviada de Zeus y guardiana de aqueos, dispara la pértiga de Aquiles.

La relevancia del auxilio divino también muestra su alcance en el infausto desenlace del soldado Áyax. Éste solía decir que hasta hombres míseros salen triunfadores en combate cuando la divinidad les asiste: “Yo, sin ellos estoy seguro de conseguir esa fama” (Sófocles. *Áyax*, 770). Y más tarde, cuando la diosa ojiglauca se le acerca: “Señora, asiste a otros argivos, que por mi lado nunca flaqueará la lucha” (*Ibid.*, 775) —responde petulante. Áyax desprecia la ayuda, cierto, pero, como cuenta Sófocles,

será precisamente Atenea quien intervenga el espíritu del telamónida (*Ibid.*, 55) y, cubierto éste por rabia envidiosa, se arroje sobre su propia espada: su egoísmo y pedantería es una afrenta que los dioses castigan con muerte indigna⁵⁸.

Como se puede observar, las grandes obras épicas no sólo inauguran sus narraciones míticas con preámbulos en honor a los dioses, los episodios estructurales insisten en la relación entre dioses y hombres. Ningún héroe, griego o troyano, puede sobresalir en combate sin ayuda divina. Es el dios quien promueve y determina la optimación del guerrero; el mortal, por sí mismo, nada puede.

Walter Otto ha descrito con sumo cuidado cómo detrás de toda gran hazaña humana asechan las divinidades. Expone y analiza pasaje por pasaje no sólo la intervención divina en los hechos heroicos, todos los momentos épicos donde aparece la conexión entre mortales y divinos son tratados cuidadosamente: “Lo que distingue al griego es la continua consciencia de la **proximidad de lo divino** que no lo abandona ni en sus acciones planeadas ni en el pleno dominio tradicional de la fuerza heroica. Estos orgullosos e indómitos luchadores nunca olvidan que ningún tiro o golpe puede salir bien sin la intervención divina”⁵⁹. Aquiles, Diomedes, Menelao, Héctor, Odiseo, Telémaco, entre otros, forman parte de una larga lista de encuentros, a través de los cuales el autor ilumina la inseparabilidad [ἀριστεία](#)-intervención divina —y a ese estudio nos remitimos para justificar dicha inseparabilidad⁶⁰.

⁵⁸ Para este caso específico, véase OTTO. *Los dioses de Grecia*, pp. 191-192.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 192. El subrayado es mío.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 175ss.

Pero determinemos aún más esta “proximidad de lo divino”. Pasajes enteros de *Ilíada* y *Odisea* desarrollan la experiencia heroica a través de “la comunicación de poder de dios a hombre”⁶¹. Los míticos héroes experimentan la presencia del dios en el crecimiento acelerado y extraordinario de su fuerza humana (μένος), permitiéndoles realizar acciones sorprendentes.

Ejemplos significativos aparecen en la ἀριστεία de Diomedes —el quinto libro de *Ilíada*— donde el héroe llega incluso a enfrentarse con los inmortales mismos:

Diomedes —exclama Atenea—, pelea ahora con confianza ante los troyanos, pues te he infundido en el pecho el paterno μένος intrépido que tuvo el cochero Tideo (*Il.* 5,125).

O más tarde, cuando la misma diosa le ordena regresar a combate después del breve descanso: “Ya antes anhelaba en su ánimo luchar contra los troyanos; mas entonces un μένος triplicado lo invadió —dice el poeta refiriéndose al don divino (*Il.* 5,136)”⁶². Otro pasaje clave muestra al troyano Glauco herido en la arena y, mientras la sangre corre por su cuerpo, el héroe alza la vista e implora auxilio a Febo Apolo:

Así habló en su plegaria, y Febo Apolo le escuchó. Al punto hizo cesar sus dolores, de la dolorosa herida coaguló la negra sangre y le infundió μένος en el ánimo. Glauco se dio cuenta en sus mientes y se puso contento, porque el excelso dios había escuchado pronto su plegaria (*Il.* 16.529).

⁶¹ Cfr. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*, p. 20; SNELL, *El descubrimiento del espíritu*, p. 52.

⁶² καὶ πρὶν περ θυμῷ μεμαῶς Τρώεσσι μάχεσθαι: δὴ τότε μιν τρὶς τόσσον ἔλεν μένος ὥς τε λέοντα...

No sólo Atenea y Apolo favorecen a los suyos, también Posidón engendra el mismo efecto en los aqueos para continuar la lucha:

Y el dueño de la tierra y agitador del suelo con el bastón tocó a ambos y los llenó de esforzado [μένος](#) y tornó ágiles sus miembros, tanto las piernas como los brazos ([//.13.60](#)).

Hasta el propio Zeus puede aumentar o disminuir tal fuerza según le plazca ([//.20.242](#))⁶³.

En *Ilíada* la experiencia heroica es ante todo beligerante. La transfusión de [μένος](#), “furia”, “ansia”, “valor”, se constriñe a la optimización en combate directo, y al parecer no conserva otro carácter.

Por su parte la *Odisea* cumple el mismo esquema de intervención. Los personajes también reciben [μένος](#) divino; sin embargo, el tema general de ese canto ya no es la guerra troyana. Las hazañas están fuera del contexto guerrero. Son desafíos y luchas de otra clase.

En la [ἀριστεία](#) de Telémaco, la “Telemaquia”, el joven demuestra linaje heroico cuando Atenea le auxilia frente a la Asamblea de Ítaca. Él es inexperto y debe enfrentar y convencer a los aqueos de viajar en busca del padre extraviado:

Yo misma —afirma la diosa— iré en tanto a las tierras de Ítaca; allí de su hijo en el pecho pondré diligencia y [μένος](#) porque llame en el ágora a junta a los dánaos crinados y en ella haga frente a los muchos galanes que matan sin duelo sus ovejas y bueyes rollizos de pasos de rueda (*Od.1.89*) ... Tal diciendo marchóse de allá la

⁶³ [Ζεύς δ' ἀρετὴν ἀνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε ὅππως κεν ἐθέλησιν: ὁ γὰρ κάρτιστος ἀπάντων](#). También, cfr. [//.13.82](#).

ojizarca Atenea como un ave que escapa a la vista; dejóle en el alma [μένος](#) y valor y un recuerdo más vivo que antes de su padre querido (*Od.*1.321).

También Nausícaa debe contener el miedo al enfrentar a Ulises desnudo en la playa: “Firme solo quedó la nacida de Alcínoo, que Atenea [μένος](#) le puso en el alma y echó de sus miembros el temor (*Od.* 6.139)”⁶⁴.

A este nivel, la proximidad divina o vínculo divinidad-humanidad se agrupa en acontecimientos sobrehumanos donde los héroes experimentan, sienten la presencia del dios en su cuerpo y en sus acciones: “También mis inaferrables manos alrededor del asta ahora arden de ansia ([μαιμῶσιν](#)), el [μένος](#) se me ha desatado, y los pies debajo ya están lanzados —afirma Áyax oileo antes de atacar a los troyanos ([II.13.78](#))”.

Los dioses causan una sensación especial en los hombres, comunicándolos **directamente** con ellos: “Esta sensación... confirma el origen divino del *menos*. Es una experiencia anormal. Y los hombres en estado de *menos* intensificado por la divinidad se comportan, en cierta medida, anormalmente. Pueden llevar a cabo con facilidad las proezas más difíciles, lo cual es un signo tradicional del poder divino”⁶⁵.

E. R. Dodds analiza esta experiencia heroica en tanto “experiencia anormal” causada por una “intervención psíquica” o “posesión psíquica”. En términos meramente psicológicos, la sensación de [μένος](#) puede explicarse como “desviación de la conducta humana normal”⁶⁶. El sujeto —o el paciente— atribuye sus actos a “agentes sobrenaturales”

⁶⁴ Para los casos específicos de Alcínoo, cfr. *Od.*7.167; 18.34.

⁶⁵ DODDS, *Los griegos y lo irracional*, p. 21. También, cfr. SNELL, *Op. cit.*, p. 52.

⁶⁶ DODDS, *Op. cit.*, p. 24.

repentinos, y deposita toda su responsabilidad en ellos: “Se le ocurren o le vienen a uno de repente... En este caso, ¿cómo llamarlos «suyos»? Hace un momento no estaban en su mente; ahora están ahí. Algo los ha puesto allí, algo distinto de ella misma. Esto es todo lo que sabe. Por eso se refiere a ello sin comprometerse como «los dioses», o, «un dios»...”⁶⁷.

Pero independientemente del diagnóstico psicológico, el estudio de Dodds circunscribe la sensación de [μένος](#) como experiencia propiamente griega. En mi opinión, la validez del estudio psicológico no subyace en la “irracionalidad” prescrita a esta conducta sino en señalarla como una experiencia determinada, no surgida del mero artificio poético. Un héroe griego no asume el incremento de [μένος](#) como “desviación patológica”; por el contrario, éste lo experimenta cual don divino enviado por el dios o por los dioses en general.

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 22-23. Para Dodds, [μένος](#) es sólo un tipo de intervención psíquica: “Siempre que alguien tiene una idea especialmente brillante, o especialmente necia, cuando alguien reconoce de repente la identidad de una persona o ve en un relámpago la significación de un presagio... él o algún otro, suele ver en ello, si hemos de tomar literalmente las palabras, una intervención psíquica de alguno de esos anónimos seres sobrenaturales” *Ibíd.*, p. 22. Aparte de [μένος](#), el autor analiza detenidamente la experiencia de intervención designada con el término ἀτέ, “obnubilación”: “Siempre, o prácticamente siempre, la *ate* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la consciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y demoníaco”. (*Ibíd.*, p.17ss). También estudia las intervenciones oníricas. Particularmente interesante es el “sueño divino” ο χρηματισμός, donde el dios aparece en formas distintas y da órdenes o aconseja al soñador: “La literatura antigua está llena de esos sueños «enviados por los dioses» en los que, como en Homero, se presenta al durmiente una sola figura onírica y le da una profecía, un consejo o un aviso”. (*Ibíd.*, pp. 106, 108). Para observar el carácter religioso de las intervenciones oníricas en pasajes concretos de la épica homérica y la literatura griega en general, véase *Ibíd.*, pp. 105-108; KERÉNYI, *Op. cit.*, p. 93, y para la ἀτέ, cfr. JAEGER, *op. cit.*, p. 60; OTTO, *Teofanía*, pp.57ss y *Los dioses de Grecia*, pp. 189ss. Para efectos de la investigación sólo me concentraré en [μένος](#).

Con lo anterior queda suficientemente justificado no sólo que existe una proximidad entre dioses y mortales en los poemas homéricos, sino también la “intervención divina” como uno de los modos específicos de dicha relación. Gracias a este hecho se puede señalar indirectamente la sabiduría poética que critica Jenófanes: Homero, efectivamente, canta sobre hazañas heroicas e intervenciones divinas. Mas tal hecho no clarifica por qué ha de entenderse la relación en términos visuales. El puro μένος nada dice respecto de “la claridad de los dioses”, ni tampoco acerca del antropomorfismo divino como fundamento de la religión homérica. Falta, pues, el segundo tópico que permita entender cabalmente el blanco de ataque de la nueva σοφία de Jenófanes.

b) Los dioses son contemplados

El acontecimiento repentino comprendido en el vocablo μένος designa recintos particularmente internos y corporales de la experiencia heroica. Aquellos invadidos por fuerza tan descomunal lo **sienten** en sus manos, en sus pies, en su pecho, y esta sensación propicia la actividad externa. Es una experiencia, podríamos decir, que va desde dentro hacia fuera; desde el personaje agraciado hacia el entorno bélico: “Estos impulsos no nos llevan adentro, hacia un centro sentimental, una voluntad fundamental, sino afuera hacia la grandeza del mundo”⁶⁸.

Normalmente el héroe no reconoce al dios provisor del μένος, y por ello el fundamento antropomorfo de las divinidades helénicas queda en cierto sentido velado. Pero dentro de la ἀριστεία existe otro componente

⁶⁸ OTTO, *Los dioses de Grecia*, p.182.

finamente adherido. Junto al [μένος](#), la experiencia heroica ilustra la cercanía del dios en puntos que podríamos denominar externos; cuyo referente no se estaciona en el cuerpo del héroe. La aparición física o espacial de las divinidades es otra característica del *épos* homérico.

En muchas ocasiones las intervenciones están acompañadas por la **visión** del rostro o la figura del dios. El héroe de pronto reconoce y a veces intuye semejante presencia detectando un fulgor áureo alrededor del cuerpo divino o simplemente porque ve claramente al dios.

Sendos pasajes en *Ilíada* y *Odisea* narran momentos cumbre de las hazañas gloriosas acompañadas por experiencias visuales radicales. Sólo analizaré los más representativos y sugerentes.

Desde el canto inicial, *Ilíada* ilustra la presencia visible de los dioses en la disputa entre Aquiles y Agamemnón. Tras el botín de guerra Aquiles considera injusto el reparto hecho entre las huestes aqueas, y hubiese masacrado al atrida si la propia Atenea, en cuerpo y figura, no hubiese detenido su cólera:

(Atenea) Se detuvo detrás y cogió de la rubia cabellera al Pelida, a él solo apareciéndose ([φαινομένη](#)). De los demás nadie la veía ([ὄρατο](#)). Quedó estupefacto Aquiles, giró y al punto reconoció ([ἔγνω](#)) a Palas Atenea; terribles sus dos ojos refulgían ([//.1.198](#)).

En *Odisea* no faltan versos que canten este mismo proceso. Al igual que Aquiles, Odiseo reconoce claramente a Atenea. Observa su figura reluciente y le contempla admirado:

Acercóse ella (Atenea) entonces allá parecida en su cuerpo a mujer alta, hermosa, perita en brillantes labores. Se detuvo de

frente a la puerta mostrándose ([φανεῖσα](#)) a Ulises; nada, en cambio, Telémaco vio ([ἴδεν](#)) ni notó ([ἐνόησεν](#)) su presencia, pues no a todos se vienen a hacer manifiestos los dioses. Vióla ([ἴδον](#)) Ulises, los perros también, pero no le ladraron, antes bien, con gañidos de miedo se fueron al fondo del establo; frunciendo la diosa sus cejas, Ulises comprendióla ([νόησε](#)) y salió... (*Od.16.161*).

Desde mi perspectiva los fragmentos establecen la representación más alta y general de las apariciones divinas épicas. El dios se hace presente, aparece ante los ojos del héroe y éste lo reconoce inmediatamente. Las palabras [φαίνω](#), [ἴδον](#) y [γιννώσκω](#), “aparece”, “ve” y “reconoce” designan la complejidad del fenómeno, y su interrelación constituye el hecho visual propio de la experiencia heroica griega⁶⁹.

Para entenderlo resulta indispensable subrayar la nitidez, la claridad con la cual el héroe elegido contempla los dioses. Sólo él puede mirarlos plenamente. Pues, como bien declara el poeta en este pasaje: [οὐ γὰρ πῶς πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς](#), “no a todos se aparecen los dioses **plenamente**”. En efecto, la experiencia heroica suprema se distingue justamente por esa [ἐνάργεια](#), por esa luminosidad o claridad absoluta de la aparición del dios: “A la esencia de las auténticas manifestaciones griegas

⁶⁹ Como bien lo detecta Otto, este acontecimiento no se reduce a los pasajes transcritos: “La imagen homérica de Aquiles y Atenea permite reconocer con rara nitidez el carácter del influjo divino. Pero la convicción de que no sólo todo saber y todo logro nos vienen de los dioses, sino que incluso los pensamientos y las decisiones de los seres humanos son obra suya, se expresa sin lugar a dudas en toda la obra de Homero y sus sucesores (OTTO, *Teofanía*, p.55)”.

de los dioses pertenece una claridad espiritual y al mismo tiempo plástica, una *enárgeia*"⁷⁰.

H. Liddell y R. Scott traducen el vocablo *ἐναργής* por "la verdadera figura divina", "*their true shape*"⁷¹. Una aparición plena — como las anteriores— ha de entenderse entonces como mirada "plástica" de los atributos característicos del dios. Sólo Aquiles u Odiseo contemplan la figura divina tal y como es en sí misma. Y esa presencia total instaura una atmósfera, una suerte de luz, *ἐνάργεια*, un "fulgor" tan resplandeciente y prodigioso que los animales huyen al percibirlo. A ello mismo refiere la *Ilíada* cuando la diosa Hera, reprimiendo la sordera de Aquiles, le expresa a Posidón: *χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς*, "es difícil la aparición **plena** de los dioses" (*Il.* 20,131).

La fórmula *Φαίνεσθαι ἐναργεῖς*, marca, pues, la disposición básica de este fenómeno supremo: hay un aparecer y una claridad correspondiente que el héroe ve y reconoce.

Según el mismo esquema visual, la *ἀριστεία* de Diomedes condiciona la experiencia heroica suprema mediante el puro reconocimiento divino. Poco después que la diosa implanta *μένος* en su protegido, ella aparece en medio de la batalla:

En respuesta le dijo el esforzado Diomedes: te (re)conozco (*γινώσκω*) diosa, hija de Zeus, portador de la égida... Ni el exánime miedo me retiene, ni tampoco desidia alguna, sino que aún recuerdo los encargos... por eso ahora yo retrocedo y también a los demás argivos sin excepción he ordenado replegarse aquí;

⁷⁰ KERÉNYI, *La religión Antigua*, p. 93.

⁷¹ LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*.

pues he reconocido ([γινώσκω](#)) a Ares enseñoreándose en la lucha (//.5.815).

Lo mismo destaca el mencionado enfrentamiento con otros dioses, como Afrodita —a quien logra herir (//.5.650)— y con Apolo protector de Eneas, futuro patriarca de Roma:

Diomedes, valeroso en el grito de guerra, atacó a Eneas, aunque sabía ([γινώσκων](#)) que el propio Apolo tenía las manos sobre él (//.5.433)⁷².

Los fragmentos del libro V, resumen la contemplación suprema, [Φαίνεσθαι ἐναργεῖς](#), poniendo énfasis en el ajetreo del combate. Dan por sentada la aparición y detalle acerca de los atributos divinos y rápidamente describen los avatares del héroe. En medio de lanzas y espadas, no hay mucho tiempo para Diomedes. Reconoce al dios y punto. Éste es el ambiente del libro quinto. Sin embargo, aun en medio del caos su visión debe considerarse, igual a las de Aquiles y Odiseo, una contemplación suprema, una visión del dios en sí mismo. Sobre todo tomando en cuenta la presencia diáfana del dios. El héroe reconoce a Apolo, Ares y Atenea. Ni

⁷² Ya he mencionado, siguiendo a Snell, que de acuerdo a la comprensión griega manifiesta en su lengua, existe una fuerte conexión entre los verbos que designan “saber” y los verbos que designan “ver”. Vale la pena traer a colación una reflexión que se aplica perfectamente a los pasajes citados en relación con νοεῖν, ἰδεῖν y γινώσκειν: “νοεῖν significa comprender, penetrar con la mirada, pero muchas veces se puede traducir por ver, a menudo se asocia a ἰδεῖν, pero es un ver que no designa simplemente un acto visual, sino la percepción intelectual que acompaña el acto de ver. En este sentido guarda afinidad con γινώσκειν. Pero este significa «reconocer» y se usa principalmente cuando alguien identifica a una persona —a un dios en este caso; νοεῖν en cambio, se aplica a ciertas situaciones en el sentido de «hacerse una opinión clara de algo». Es una actividad que no implica esfuerzo intelectual. Γινώσκειν es en su origen un aoristo y el significado del aoristo es simplemente constatar algo: εἰδὼ quiere decir «él reconoció». Es un reconocimiento que no requiere esfuerzo alguno sino que le sobreviene a uno...” (SNELL, *Op. cit.* p. 39).

por equivocación los confunde con otras deidades. Su identidad es transparente. Para nosotros no cabe duda, Diomedes contempla la [ἐνάργεια](#) de las tres divinidades.

Existen además acontecimientos visuales menos claros; en donde [ἐναργής](#) permanece oculta. En muchos pasajes de *Ilíada* y *Odisea* el fenómeno visual de la experiencia heroica caracteriza la presencia divina en figuras de mujeres y hombres “comunes”, o incluso de cierto tipo de animales predilectos. El dios no dispersa [ἐνάργεια](#). Se enclaustra en cuerpo mortal y habla, exhorta o aconseja al héroe desde esa imagen familiar. Así ocurre cuando Apolo insta a Héctor a enfrentarse con Patroclo, ofreciéndole gloria inmortal:

(Héctor) en estas dudas estaba cuando se presentó Febo Apolo, que había tomado la figura ([εἰσάμενος](#)) de un hombre lozano y esforzado, Asio (...) Tomando su figura ([ἐεἰσάμενος](#)), le dijo Apolo hijo de Zeus: ¡Héctor! ¿Por qué suspendes la lucha? no debes hacerlo (...) Ea, guía contra Patroclo los caballos, a ver si le haces presa tuya y Apolo te otorga la Gloria (*Il.16.716*)⁷³.

La propia diosa Hera se transfigura para alentar el orgullo y fuerza de los aqueos, mermados por la caballería troyana:

Allí se detuvo Hera, la diosa de blancos brazos, y chilló tomando la figura ([εἰσαμένη](#)) del magnánimo Esténtor, de broncea voz, que gritaba tan fuerte como entre cincuenta (*Il.5.785*).

Análogos son los encuentros de Atenea con Odiseo, Telémaco, Néstor y sus acompañantes. La diosa, disfrazada de Mentor, ordena libaciones a

⁷³ Para otros ejemplos relacionados, véase *Il.* 5.845; 24.463.

Posidón, y finalmente remonta el vuelo. O más tarde, cuando Ulises sospecha que Mentor es Atenea en cuerpo humano, invitándola a combatir a los pretendientes junto a él y su hijo:

Tal diciendo marchóse de allí la ojizarca Atenea con figura ([εἰδομένη](#)) de un águila. El pasmo tomó a los aqueos, admiróse el anciano de ver ([ἴδεν](#)) cosa tal con sus ojos (*Od.3.371*) (...) Vino a lado de aquéllos Atena, retoño de Zeus, semejante en la voz a Mentor y en su cuerpo y figura ([εἰδομένη](#)), y alegrándose Ulises al verla ([ἰδών](#)), le habló de este modo: Dame ayuda en mi trance mortal, ¡oh Mentor! (*Od.22.206*)⁷⁴.

La capacidad divina de transfigurarse, [εἶδομαι](#), de tomar otra figura que no es la [ἐναργής](#) propia, caracteriza el fenómeno visual de la experiencia heroica en sus dos primeros momentos: “aparecer en figura mortal” y “ser visto” en tal figura, [εἶδομαι-εἶδον](#).

Ciertamente, Héctor no logra reconocer plenamente a Apolo. En todo caso será Patroclo en su lecho de muerte quien se lo haga ver: “a veinte como tú los hubiera derrotado” —exclama el aqueo antes de morir. Únicamente es gracias a Febo Apolo que el troyano alcanza victoria. Es entonces, hasta la muerte de Patrocolo, que se cumple el reconocimiento por parte de Héctor (*Il. 16. 845ss*). En el otro ejemplo, Néstor reconoce a Atenea una vez transformada en ave rapaz. La invitación a Telémaco y a sus propios hijos para honrarla con sacrificios es consecuencia de ese reconocimiento tardío (*Od.3.380ss*). Ulises sospecha ([ὀϊόμενος](#)) la verdadera figura de Atenea y la reconoce tiempo después (*Od. 22,210*).

⁷⁴ También cfr. *Od.13.226*.

Finalmente, las estrofas que describen el encuentro entre Posidón y los dos Ayantes representan aún mejor el fenómeno visual [εἶδομαι-εἶδον](#), al incluir el reconocimiento del dios casi de inmediato:

Pero Posidón, dueño de la tierra, agitador del suelo, salió del profundo mar e instó a los argivos, tomando la figura ([εἰσάμενος](#)) y la inquebrantable voz de Calcante ([//.13.45](#))... De los dos, lo reconoció ([ἔγνων](#)) antes el veloz Ayante, hijo de Oileo, y al punto dirigió la palabra a Ayante, hijo de Telamón: ¡Ayante! Es uno de los dioses, dueños del Olimpo, el que bajo la figura ([εἰδόμενος](#)) del adivino nos manda luchar junto a la nave, ése no es Calcante, el vaticinador de agujeros; gracias a la impronta de sus pies y pantorrillas por detrás lo he reconocido ([ἔγνων](#)) con facilidad al alejarse: bien se (re)conoce ([ἀρίγνωτοι](#)) a los dioses ([//.13.69](#)).

A diferencia del fenómeno visual supremo, este complejo [εἶδομαι-εἶδον-γινώσκειν](#) satisface la tríada aparecer-ver-reconocer sin el reconocimiento **inmediato** del dios: Atenea, Apolo o Posidón no se presentan tal y como son en sí mismos, y por ende se retarda el momento donde el héroe contempla aquella [ἐναργής](#).

El último pasaje es muy gráfico. Áyax Menor reconoce al dios por sus pies y pantorrillas. Sólo con tal evidencia “sabe” que se trata de Posidón, no de Calcante. Sólo ahí reconoce la [ἐνάργεια](#) propia del dios, pues tras el ropaje familiar y cotidiano está escondida la “verdadera” figura del dios marítimo.

Los pasajes ilustran dos grados o niveles de presencia y figura divina: una [εἶδος](#) mortal, una figura mortal, designada por el vocablo [εἶδομαι](#) y una

εἶδος más plena, [ἐναργής](#). Ambos estratos reproducen a su vez dos tipos de experiencia eidética —i.e. visual— dentro de las hazañas heroicas: una experiencia **mediata** y una experiencia **inmediata** de la figura divina. Referidas por los complejos [εἶδομαι-εἶδον](#) y [φαίνεσθαι ἐναργεῖς](#) respectivamente. Cabe acotar que tanto una como otra señalan el vínculo y proximidad divinidad-humanidad —ambas son presencias divinas. Pero el complejo [φαίνεσθαι ἐναργεῖς](#) manifiesta la visión más alta, crucial para comprender la sabiduría contemplativa del poeta homérico⁷⁵.

4. El saber contemplativo del poeta homérico

⁷⁵ Burkert afirma que los eventos visuales también están presentes en la lírica arcaica, en el culto y en la tragedia (BURKERT, *Op. cit.*, p. 253ss.). En particular la festividad eleusina es un ejemplo paradigmático del poder que los griegos conferían a lo visual en el terreno de la religión. Como lo señala el mismo autor en otro texto, los misterios de Eleusis se concentraban en “el acto de ver lo que es divino” (BURKERT. *Cultos místéricos antiguos*, p. 114). De la misma manera, el estudio de KERÉNYI, *Eleusis*. pp. 116-117, destaca el aspecto profundamente visual de los misterios, y una vez analizados los testimonios sobre la festividad concluye: “Estos testimonios muestran de manera indirecta que la gran visión, la *visio betifica* de Eleusis, era vista con los ojos corporales abiertos: no se hacía ninguna distinción entre la luz de los misterios y la luz del sol. Para el devoto esa visión era importante”. No sólo era importante, era lo más importante. La *epopteia*, la gran visión de Eleusis, que Kerényi traduce como *visio betifica*, resultaba la cúspide de toda la iniciación mística. En este sentido, a pesar de su carácter tan peculiar dentro del culto griego, Eleusis comparte la relevancia de lo visual con lo homérico, pero también con lo platónico. En efecto, como el mismo Kerényi lo subraya en el texto, los *Diálogos*, en particular *Simposio*, *República* y *Fedro*, la contemplación de las realidades más altas, la belleza en sí, el bien-sol, o el mundo de las ideas, son designados por el filósofo con terminología eleusina (*epoptika*, *mystai*, etc.) aunque, claro, la “incorporeidad” de tal visión las hará distintas. Sobre lo mismo, también véanse BURKERT, *Cultos místéricos antiguos*, p. 113ss; y COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega I*, p. 31, quien lo expresa del modo siguiente: “Resulta fácil verificar la frecuencia con la que el acto del conocimiento supremo recibe el nombre de «ver», o de «visión». Por otra parte, en los escritos de Platón, cuando el filósofo llega a describir la experiencia cognoscitiva de las ideas, se puede documentar el uso de una terminología eleusina... en Aristóteles se confirma esta misma idea y en términos bien explícitos: en uno de sus fragmentos (Arist. *Sobre la filosofía*, fg. 15) se lee que el conocimiento noético se debe relacionar con la visión eleusina”. En el mismo tono, HEIDEGGER. *Parménides*. 135ss., sugiere una interesante relación etimológica entre [τὸ θεῖον](#) y [τὸ θεῖον](#) para conectar el aspecto visual de la experiencia religiosa griega.

Gracias a los fragmentos citados, podemos advertir dos sedimentos visuales adheridos a las hazañas y ἀριστεία épicas: 1) complejo eidético inferior, técnicamente designado por εἶδομαι-εἶδον o reconocimiento mediato del dios; y 2) complejo eidético superior, φαίνεσθαι ἐναργεῖς.

Esta ordenación descansa en un hecho fundamental: el antropomorfismo de los dioses. El complejo eidético φαίνεσθαι ἐναργεῖς ocupa el lugar más alto de la jerarquía, porque es allí donde se identifica con claridad y plenitud la figura humana de las divinidades. Indudablemente, el dios es capaz de trans-formarse en cualquier entidad que desee —sobre todo en animales y en mortales— y confirma el grado de importancia visual para la tradición homérica. Pero ningún mortal común podría reconocer y, por ende, saber que tras la figura cotidiana asecha la majestad del dios. Atenea, por ejemplo, puede pasearse entre los mortales como un hombre más, cualquiera puede verla trans-figurada en Mentor, pero sólo en ocasiones extraordinarias, y cuando ella lo desea, revela su origen divino de algún modo.

Pero, ¿cómo tenemos noticia de que Atenea se trans-forma en Mentor?, ¿cómo saben los helenos que Calcante es Posidón o que Estentór es la diosa Hera?: “Esto es el privilegio y la consecuencia —responde Kerényi— de una forma especial, semidivina, de la existencia: la heroica. Pero también es privilegio y consecuencia del arte poético”⁷⁶. En efecto, hemos notado de qué modo la épica homérica retrata al héroe como el único mortal apto para contemplar plenamente la figura humana del dios,

⁷⁶ KERÉNYI, *Op. cit.* p. 76.

pero en todo momento también el poeta, que canta las guerras y viajes memorables de dichos personajes, ostenta la misma y admirable capacidad.

Es un *factum* del estilo narrativo homérico evidenciar que el poeta “sabe” perfectamente quiénes son los dioses actuantes en determinadas circunstancias. Es más, el poeta siempre sabe cuáles y quiénes son las divinidades vigilantes, mientras que los héroes alcanzan dicha experiencia sólo eventualmente. En el ajetreo de la vida cotidiana, hasta los héroes dan por sentado que el hombre frente a ellos se llama Méntor y es mortal. Contadas son las ocasiones donde la diosa o el dios les empujan fuera del ocultamiento hacia [φάινεσθαι ἐναργεῖς](#), pero el poeta jamás se aleja de esta última situación. Por eso es él quien canta las grandes hazañas y no el héroe: “Donde las víctimas de los acontecimientos perciben a lo sumo el *daímon* o un actuar divino en general, el poeta en virtud de un **saber especial** y de su conocimiento de la tradición religiosa, da nombre a esa forma especial de lo divino que está en el trasfondo. Esto se ha establecido incluso como una ley de la narrativa homérica”⁷⁷.

A ese mismo saber se refiere E.R. Dodds cuando sostiene que el griego común no tiene noticia de quién “interviene psíquicamente”, quién genera los acontecimientos extraordinarios y, por ignorancia, el mortal común, o el héroe, le nombran “el dios”, “los dioses” o “el *daímon*”, sin referirse a una figura divina en particular: “Cuando se rompe la cuerda del arco de Teucro (*Il.* I, 320), éste grita, con un estremecimiento de terror, que un demonio (*daímon*) lo está frustrando; en realidad, ha sido Zeus quien ha roto el arco, como acaba de decirnos el poeta... Y, en todo caso,

⁷⁷ *Ibidem*. El subrayado es mío.

es claro que la vaguedad con que se expresa Teucro no tiene nada que ver con el escepticismo, es simple **resultado de su ignorancia**⁷⁸. Walter Otto no piensa diferente cuando analiza el mismo asunto en *Los dioses de Grecia* y en *Teofanía*: “El poeta es el más iluminado. Mira el fondo de los acontecimientos aunque los participantes mismos sólo ven la superficie. Frecuentemente cuando siente el toque de una mano divina, conoce el nombre del dios y el misterio de su intención⁷⁹... El protagonista, por lo general, sólo sabe que intervino «un dios» o «la deidad»; aunque en muchos casos encuentra en forma palpable a la persona divina, pero siempre él solo, sin testigos. El poeta, sin embargo, enseñado por la Musa, siempre sabe decir cuál de los dioses ha obrado⁸⁰”.

Confrontados desde esta perspectiva, los giros idiomáticos estudiados por Snell inciden directamente en la sabiduría poética, y van más allá de una justificación verbal del lenguaje homérico: “La verdad es vista en una súbita intuición” asegura este autor y conecta los vocablos εἰδέναι-ιδείν con ese “conocimiento de tipo intensivo”⁸¹. Precisamente son los poetas homéricos quienes conocen, quienes “contemplan intensivamente” la claridad divina, ellos ven nítidamente la εἶδος verdadera, la figura humana de los dioses; causa de ignorancia en el resto de los mortales.

⁷⁸ DODDS, *Los griegos y lo irracional*, pp. 23-24. El subrayado es mío. También BURKERT, *Religión griega arcaica y clásica*. pp. 244ss., afirma que *daímon* no designa a un dios específico, sino a una “determinada forma de actuar”, el “rostro velado de la actividad divina”. En el arte griego, por ejemplo, no existe ninguna configuración de *daímon*, no hay ninguna imagen de él, ni tampoco se tiene noticia de cultos en su honor. Quizá sólo una excepción: se habla del “buen daímon”, en las festividades dionisiacas, pero, según Burkert, esto se debe al carácter indeterminado que en algún momento de su desarrollo se le adjudicaba al dios. En la medida que “ascendía” al Olimpo no era ni héroe ni divinidad.

⁷⁹ OTTO, *Los dioses de Grecia*, p. 197-198.

⁸⁰ OTTO, *Teofanía*. p.52. Respecto al mismo asunto, véase FRANKEL, *Op. cit.*, p. 79.

⁸¹ SNELL, *Loc. cit.*

La subitaneidad congénita al εἰδέναι desliza entonces todo posible elemento “racional” a un segundo plano. La visión del antropomorfismo divino no es consecuencia de un proceso que pudiese ser juzgado como falso de acuerdo a ciertos parámetros lógicos o empíricos. En este sentido, nadie más que el poeta está capacitado para comprobar o justificar si lo experimentado y cantado por él es verdadero. El conocimiento de la εἶδος divina está dado por una incontenible evidencia, por la irrupción de un hecho soberano e independiente al poeta mismo: el dios se presenta ante su mirada y él no hace otra cosa sino narrar lo que contempla absorto.

Gracias a semejante revelación eidética exclusiva del poeta, los demás griegos sabían, por ejemplo, que Apolo es un hermoso joven, nacido en Delos, vástago de Zeus y Leto. Amante y cuidador de zonas gélidas, de robles, cisnes, lobos, cuervos y otras aves rapaces; portador de la lira, el arco y la aljaba, y por ello denominado “musageta”, “pitio” o “flechador”. Él está en Delfos. Pero en invierno visita el país de los hiperbóreos donde “no se puede llegar ni por tierra ni por mar”. Cuando el dios se hace presente a los mortales, el mundo se determina bajo tal atmósfera. Un fresco soplo levanta hojas de su templo, se oyen graznidos en despedida, y el sol se oculta mientras la sibila grita “cosas sin unguento”. Alguien ha estado ahí. Los mortales saben que es Apolo, aunque no lo hayan visto con sus propios ojos.

El poema, el verso, es la forma idónea para hablar sobre la diafanidad divina. Los aedos antiguos la conocían y por ello Heródoto les adjudica la jerarquía religiosa más alta. Los poetas sienten, perciben un halo, un fulgor en derredor suyo no provocado por mano humana y saben

qué o quién desea hacerse presente. Entonces le llaman. Al nombrarle, aquella presencia sale del anonimato, se lanza sobre las miradas expectantes y, dando un paso atrás, le reconocen.

El antropomorfismo de los dioses homéricos se debe, ante todo, a este “saber contemplativo” del poeta y, habría que añadir, a su **permanente** contemplación de dichas formas. Invocaciones como: ὁ θεός, οἱ θεοισί, δάιμον e incluso θεός son, en este sentido, titubeos de aquellos imposibilitados para nombrar adecuadamente a la divinidad; sólo el poeta exalta al máximo la figura divina al exclamar: “Ojigláuca Atenea”, “Hera, de ojos bovinos y amplio seno”, “Rubia Deméter” o “Perséfone de hermosos tobillos”⁸².

⁸² Por el momento no penetraré en la polémica que despierta la invocación θεός sin ningún artículo específico. Considero que dicho problema está fuera de la temática planteada aquí. No obstante, el asunto no es menor y por ello presento algunas citas y comentarios que dejen ver mi posición al respecto: “(Según Kerényi, la religión griega) sólo tiene por lo visto dos puntos culminantes. Uno consistiría en ver a los dioses cara a cara. Cuando se producía tal visión, correspondía pronunciar la palabra griega *theós* en su sentido predicativo propio de la lengua, al que en latín equivaldría al *ecce deus*: totalmente en su sentido griego, imposible de traducir a algo que no sea *theós*. El otro punto culminante sería: ver como los dioses. A quien le ocurriera tal visión, podría exclamar con el mismo derecho: ¡*Theós!* Los puntos culminantes no serían, de hecho, diferentes. No son diferentes estos puntos culminantes no alcanzados, que los griegos postularon para los seres humanos –uno por Homero, el otro por los filósofos–, **sino los estados históricos que se alcanzaron en la práctica**”. (KERÉNYI, *Op. cit.* p. 82). El hecho de que el autor vincule el término θεός con el latín *ecce deus*, esclarece mejor la relación εἰδέναι- θεός, en tanto que para Virgilio (*Eneida*. V.852), por ejemplo, dicho vocablo se refiere a la presencia de un dios particular; a saber, Sueño. *Ecce deus*, θεός, dice allí, “ese dios”, “el dios”. De tal manera que, “en la práctica”, la poesía homérica aún no expresa, con el vocablo θεός, la compleja y despersonalizada experiencia que sí tendrá para los pensadores ulteriores. Señaladamente, para Homero, θεός está vinculado a *ecce deus*, “ese dios”, y si algún desconocedor, es decir, si la ignorancia del mortal o del héroe homérico les empujan a pronunciar dicha palabra, no están diciendo algo distinto de ὁ θεός, οἱ θεοισί ο δάιμον. Históricamente hablando, el θεός de la épica, solo y sin nada más, expresa la ignorancia del mortal acerca del dios. Para el “filósofo”, contrariamente, θεός enarbola la asombrada experiencia de contemplar el mundo como totalidad, como Unidad y Multiplicidad; sin resquicio de antropomorfismo: θεωρία. No es casual, pues, como lo nota el filólogo SNELL (*Op. cit.* p. 18ss.) que, históricamente, θεωρεῖν no aparezca como verbo que

A un nivel que podemos denominar “cognoscitivo” y no sólo idiomático, εἰδέναι-εἶδος se entrelazan de manera primordial, definiendo el complejo mismo de la sabiduría poética homérica: “Verbo y objeto, eidénai y eidos, constituyen un círculo del que no se pueden salir sin disolver el estilo: una unidad en la que ambas mitades se determinan mutuamente... El fenómeno griego del eidénai se debe transcribir en cualquier idioma europeo actual con la perífrasis «saber contemplante», precisamente porque para los griegos el contemplar estaba contenido en el saber”⁸³. Si se analiza el fenómeno en su conjunto y no aisladamente εἰδέναι, más que un término restringido, designa la sabiduría del aedo.

El poeta es sabio porque contempla la forma humana de los dioses. Εἰδέναι, en pocas palabras, es el conocimiento y la sabiduría propia de Homero y su tradición poética: “σοφός —afirma Carlos García Gual— es el poeta, por inspiración divina”⁸⁴.

5. Algo más sobre Jenófanes y su crítica

Regresemos, finalmente al pasaje de Jenófanes: “Ciertamente, ningún mortal ha visto, ni verá nada sobre los dioses, ni acerca de todo lo que menciono. Pues si atinara a decir completamente algo acabado, él mismo no se percata de ello; y la apariencia está en todas las cosas”.

indique una actividad visual en la poesía homérica, sino una “nueva” y “posterior” forma de hablar sobre la “facultad”, sobre el poder de mirar. Así, pues, es históricamente inviable aplicar la experiencia filosófica de θεός a la invocación homérica de este término. Aunque, claro, desde un punto de vista estructural o morfológico puede ser completamente válida.

⁸³ KERÉNYI. *Op. cit.*, p.77-78.

⁸⁴ Cfr. GARCÍA GUAL. *Los siete sabios y tres más*, p. 32.

A la luz de todo lo anterior, difícilmente podemos negar que la sentencia de Jenófanes ataque justamente al núcleo de la sabiduría contemplativa homérica. La plenitud de los dioses, aquella verdad siempre vista y cantada para beneplácito de los hombres comunes, cantada para educarlos, para sacarlos de la ignorancia con respecto a lo divino, se tambalea irremediablemente. Si nadie está capacitado para recibir la verdadera εἶδος divina, ¿por qué habrían de aceptarse las narraciones de Homero sobre los dioses?, ¿por qué habría de ser “verdadera” la titanomaquia, la Gorgona, Pegaso y otros dichos de los poetas originarios? En realidad, concluye Jenófanes, cualquier cosa que podamos afirmar acerca de los dioses es completamente vaga y oscura. Al respecto, no se posee más que un saber aparente o, mejor dicho, apariencia de sabiduría. Algún poeta, casi por casualidad, podría cantar algo adecuado sobre los dioses, pero eso no lo “sabe” puesto que nadie los ha “visto”. Toda revelación eidética, toda fiabilidad y veracidad depositada en la iluminación repentina experimentada por el aedo, es derrocada en favor de la desconfianza y recelo inaugurados por Jenófanes.

Si tomamos en cuenta que no es por “ateísmo” sino por carencia de saber, por ignorancia, que los mortales pronuncian δαίμον en lugar del epónimo adecuado al dios, entonces la reflexión de Jenófanes se torna más escéptica en relación a la figura especial y a la posibilidad de comunicarla. El mortal o el héroe homérico creen que el δαίμον acechante alrededor suyo tiene forma y forma humana, pero no los han visto y por tanto son ignorantes en **ese momento**; en todo caso, han de ser educados por el poeta iluminado.

Pero Jenófanes es aún más radical que la ignorancia momentánea del héroe y el hombre común: él mismo no está cierto de que sus invocaciones al *μεγίστος θεός* expresen algo “verdadero”, algo “completo” y “acabado”, *τετελεσμένον*.

Las oraciones del fragmento 34: “...todas las cosas que menciono. Si atinara a decir completamente algo acabado, él mismo (cualquier poeta) no se percata de ello; la apariencia está en todas las cosas” se refieren, en mi opinión, a sus propias creencias acerca de las características que le transfiere a su “gran dios” que todo estremece con el puro *νόου φρενι*. Y no sólo, en algún sentido también se aplican a su propia crítica anti-anthropomórfica. En otras palabras, Jenófanes asume hasta las últimas consecuencias su ataque al *εἰδέναι* poético y, por ende, él mismo es ignorante; él mismo comunica apariencia de sabiduría, pues nadie podrá estar completamente seguro ni del antropomorfismo divino, por supuesto, ni de que el *μεγίστος θεός* sea tal y como él lo pinta en sus hexámetros.

Aquí nos encontramos frente a una suerte de contradicción en la posición jenofánica: ¿para qué entonces postular la existencia de semejante dios? Si nadie sabe nada, si nadie ha visto nada al respecto, ¿pueden tomarse seriamente las palabras de este nuevo poeta?, ¿es fiable su opinión?, ¿qué clase de conocimiento aporta esa “recta sabiduría” de la que nos habla en su elegía?

La respuesta es por demás elegante y nuevamente se explica en clave política. Jenófanes no sabe nada “claro” acerca de los dioses, cierto, pero de su duda no se infiere que ignore lo más conveniente para la *πόλις*, no se deduce que no pueda ser *σοφός* en cuestiones políticas. En todo

momento, le es claro que la competencia y el conflicto no traen nada bueno a las ciudades. No hay εὐνομία en una sociedad emuladora del conflicto y στᾶσεις. Es el saber práctico, y no el εἰδέναι, es aquel conocimiento, y no la contemplación repentina del dios, lo que debe ser mentado con tan digno nombre: σοφία.

Dando este giro de tuerca, la crítica jenófanica manifiesta tonos pragmáticos. La duda sobre la “verdadera” figura divina, genera una especie de *epojé* mitológica —si se me permite el término— donde no importa cómo o quiénes sean los dioses, siempre y cuando los ciudadanos mantengan la paz y el orden para el buen funcionamiento de la πόλις. Jenófanes piensa que las “alabanzas y los cantos puros” en honor al “más grande dios” encajan mejor al interés común, que los conflictos narrados por los poetas originarios. Creer y efectivamente alabar al μεγίστος θεός quizá pueda funcionarles a unos cuantos ciudadanos garantes de la εὐνομία, mas sería imposible establecer la universalidad de dicha conjetura, de dicha apariencia; nadie ha contemplado al “más grande dios” tampoco.

La sabiduría de Jenófanes radica en el desplazamiento del εἰδέναι homérico proponiendo y propiciando un saber comprometido con la educación y la guía política. El “nuevo” poeta ignora lo concerniente a los dioses, y lo concerniente al μεγίστος θεός, pero conoce el bien político susceptible de realizarse a través de la ἀγαθῆς σοφίης.

La “verdad” en términos divinos, si es que podemos hablar de algo así en Jenófanes, está completamente relativizada: todo lo divino queda reducido al mundo de las “opiniones”, y en este sentido no es gratuito que

en ocasiones se haya notado en las afirmaciones del colofonense un antecedente del pensamiento sofístico, en particular del de Protágoras: “Acerca de los dioses —afirma el sofista— soy incapaz de saber (εἰδέναι) si existen o no, e incluso cuál es su figura (εἶδος). Pues hay muchas cosas que cierran el camino de esta visión (εἰδέναι), la obscuridad (ἀδηλότης) del problema y la brevedad de la vida humana” (Diógenes Laercio. IX, 51)⁸⁵.

No obstante, a pesar de la insuficiencia y, de algún modo, precariedad del saber jenofánico, precariedad de la que, por cierto, parece estar consciente el poeta, podemos decir que dicha relativización abre la puerta a la búsqueda humana por aquello que le es más adecuado, sin necesidad de ninguna intervención divina —ni siquiera la del “gran dios”. Es el ser humano, por sí mismo, quien debe encarar la realidad, ajustándose lo mejor posible al entorno:

(B18) οὔτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ’ ὑπέδειξαν, ἀλλὰ
χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Desde el principio, los dioses no han mostrado todo a los mortales;
éstos, buscando, descubren lo mejor con el tiempo.

No es el εἰδέναι poético el que obtiene la respuesta sobre el πάντα, sobre ese “todo” del que habla el fragmento. Los dioses no le han “dado luz”, ἐφευρίσκουσιν, a nadie, ni sobre la totalidad, ni sobre sus propias figuras, ni sobre el “más grande dios”. En todo caso, el ser humano ha de ir

⁸⁵ Como bien lo nota JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 188ss., muchos de los comentaristas de la sentencia protagórica eliminaron la oración “incluso cuál es su figura” por considerarla fuera de contexto; sin embargo, una vez que se analiza el fragmento de acuerdo a su marco histórico queda perfectamente justificada su inclusión.

buscando y, por ello, develando poco a poco las partes de ese todo; dando cuenta de sí mismo a través de su propia construcción.

En un sentido importante, podría interpretarse que la πόλις misma caracteriza dicha construcción y búsqueda. Aquella es la forma más alta en la que el hombre griego puede habitar la tierra, diría Jenófanes, y sería desastroso que una educación viciada, una educación basada en la supuesta contemplación de dioses antropomorfos, impida esa gran tarea humana. La “buena sabiduría” que nada sabe de los dioses, que está adecuada a “lo mejor” (ἄμεινον) en cada caso particular, a cada parte del todo descubierto, sería en este sentido una sabiduría propiamente humana; una sabiduría concentrada en aquello que el hombre sí puede ordenar y encaminar durante el tiempo que le toca vivir.

UNA NUEVA SABIDURÍA: PLATÓN Y LA REFORMA POLÍTICO-RELIGIOSA DE GRECIA

Toda la *República* puede ser leída como una disputa entre Platón y Homero.
El enemigo, Homero, no es más que el representante de un reino, el reino de la metamorfosis, y es el portador del conocimiento de la metamorfosis.
Es un grandioso intento de derrocar toda una forma de conocimiento
Roberto Calasso

I. Crítica a la poesía tradicional

Hemos visto en el capítulo anterior que para Jenófanes sólo puede darse un cambio político hacia la εὐνομία si se transforman de raíz los presupuestos religiosos sustentados en la sabiduría poética de Homero. Platón sigue muy de cerca los pasos de la tesis jenofánica: toda transformación política substancial viene de la mano de una reforma religiosa⁸⁶. No obstante, el ateniense da un paso más que Jenófanes. Éste último, sabe que en realidad no sabe nada en relación con los dioses, que todo es apariencia en ese ámbito y que la postulación de su μεγίστος θεός es tan sólo eso, una hipótesis necesaria sobre la existencia de algo divino y verdadero en el mundo. La εὐνομία, siguiendo al poeta arcaico, se logrará una vez que sus versos lleguen a todos los oídos y a todos los rincones de Grecia, el cambio en la sociedad griega se hará presente hasta que sea reconocida la voz tutelar de la nueva σοφία, predicadora del nuevo dios e interesada en disipar el conflicto interno de la πόλις.

⁸⁶ Cfr. JAEGER, *Paideia*, p. 606ss.

Para Platón, como veremos a continuación, la εὐνομία no está supeditada a lo que podríamos denominar el “agnosticismo jenofánico”, no depende de una hipótesis sobre la existencia del dios, sino, contrariamente, depende totalmente del saber eidético filosófico: sólo atravesando el largo proceso hacia la contemplación y visión de las “formas” últimas, lo que es “en sí mismo”, será posible establecer un modelo político ordenado y resistente a cualquier conflicto de intereses entre los ciudadanos.

Por dar sólo un ejemplo, en el diálogo *Fedón*, el sentido mismo de la palabra εἰδέναι ya no se circunscribe a la contemplación y reconocimiento de las figuras divinas homéricas. Εἰδέναι designa allí la visión de la cosa “en sí misma”, de la “forma”, εἶδος, en cuanto tal, que no pueden ser percibidas por ojos comunes y corrientes. Sólo la διανοία “más pura” y el νοῦς en sí, independientes del cuerpo, separados de toda percepción sensible, pueden “contemplar”, “saber” y “reconocer” (θεορεῖν, εἰδέναι, γινώσκεῖν) la verdad eidética y divina: “¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos?” (*Fed.* 65b).

Como señala Giovanni Reale, precisamente en *Fedón* se localiza de modo directo la formulación de la teoría de las Ideas y, por ende, se hace palpable el sustrato metafísico del platonismo —de hecho, según el mismo autor, el sustrato de todo el pensamiento Occidental. Pero para nosotros esta transformación semántica ejemplificada en *Fedón* se explica, además, en relación con la sabiduría poética anterior.

Que el vocablo εἰδέναι no miente la visión de las figuras antropomorfas de los dioses homéricos sino la contemplación de una εἶδος aún más plena y verdadera implica, de entrada, que la “metafísica” platónica también debe explicarse tomando en consideración que el conocimiento eidético, el “saber verdadero”, debe sustentarse en algo más que las buenas intenciones de los nuevos poetas garantes de la εὐνομία. Es decir, que el “agnosticismo jenofánico” es insuficiente para mostrar la **falsedad** de la sabiduría homérica y, por ello, es incapaz de generar las condiciones necesarias para el advenimiento del buen gobierno. Porque, en el último de los casos: ¿por qué se le habría de creer a Jenófanes si tampoco él está seguro de lo que canta?, ¿por qué habría de depender toda εὐνομία de una apariencia? vaya, ¿por qué habría de ser más sabio Jenófanes que Homero si la sabiduría de ambos se sustenta en apariencias?

El advenimiento y concreción del “buen gobierno”, según veremos, sólo será posible si todos los helenos son educados y persuadidos de dos cosas: primero, que el εἰδέναι del poeta homérico es incorrecto y, segundo, que para gobernar bien o, en términos platónicos, para gobernar de acuerdo al Bien, se requiere del “conocimiento verdadero” de las Formas divinas, no de “apariencias”, “opiniones” o “hipótesis” sobre la verdadera existencia de lo divino.

a) Hombre justo y educación en la *Polis*

En la actualidad, cualquiera que se aventure a presentar una investigación filosófica relacionada con Platón debe tomar muy en cuenta las limitaciones

de su intento. La interpretación de la obra platónica, fuente inagotable del filosofar, ha tenido un sin fin de cambios a lo largo de la historia —al menos veinticinco siglos de reflexiones— y no es este el lugar para resolver aunque sea alguno de los múltiples problemas y temas relacionados con él.

Para el siglo XX, Francisco Rodríguez Adrados considera que las interpretaciones de la obra platónica se concentran en tres grandes rubros: 1) la evolución de la doctrina platónica en relación con su biografía; 2) el descubrimiento y caracterización de temas políticos sustantivos; y 3) la importancia del elemento religioso en los *Diálogos*⁸⁷. Incluso, si vamos a los estudios más recientes, podríamos agregar un cuarto rubro: el elemento esotérico; el descubrimiento o redescubrimiento de las “doctrinas no escritas” de Platón⁸⁸. Pero por el momento dejaremos de lado ese último.

Para mi propósito, la relación existente entre los temas políticos y religiosos ilumina notablemente el problema histórico que nos ocupa. La distinción entre los dos puntos culminantes de la religión helena tiene, en Platón, una carga política innegable. Y esto porque el pensamiento del ateniense posee un núcleo político que había sido desdeñado por los eruditos de siglos pasados: “La imagen del pensamiento de Platón que ahora se establece es en sustancia la siguiente: Platón tiene, por familia y naturaleza, una vocación eminentemente política”⁸⁹ o, sencillamente, en

⁸⁷ RODRÍGUEZ ADRADOS, “La interpretación de Platón en el siglo XX” en *Palabras e Ideas*, p. 288.

⁸⁸ Ejemplo de esta línea de investigación son las ya citadas obras de REALE, Platón. *En búsqueda de la sabiduría secreta y Por una nueva interpretación de Platón*; de KRAMER, Hans. *Platón y los fundamentos de la metafísica*; de SZLÉZAK, Thomas. *Leer a Platón*, entre otros.

⁸⁹ RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Palabras e ideas*, p. 288.

palabras de Mas Torres: “Platón es un hombre esencialmente político”⁹⁰. Las siguientes líneas estarán encaminadas a destacar, en el propio ateniense, el estrecho vínculo entre sus intenciones políticas y sus nuevos presupuestos religiosos.

En *República*, diálogo que junto con *Leyes* resulta el más extenso de todo el *corpus* platónico, la crítica a la sabiduría poética homérica está enmarcada en la discusión y problemática sobre [δικαιοσύνη](#), sobre la justicia y su preeminencia en el Estado.

Ya en la *Carta VII*, Platón confiesa la pretensión de llevar sus ideas políticas a la práctica; confiesa que no desea ser tachado de un mero hablador al que le es imposible concretar sus especulaciones: “Llevando esas intenciones tan arriesgadas, partí de mi casa, no por lo que algunos creían sino por una enorme vergüenza propia, no fuera a considerarme yo a mí mismo como uno de esos que van por todas partes sin más con el mismo son, sin voluntad para emprender nada de provecho” (328c).

El juicio y muerte de Sócrates, cierto, fueron motor más que determinante para buscar derrocar la injusticia enquistada en las tiranías de la época — la siracusana sin duda— e incluso en gobiernos democráticos como el ateniense —el propio Platón lo declara con todas sus letras (*Ep. VII*, 260css). Pero la infortunada muerte del maestro también es consecuencia de la permanente guerra de intereses en Atenas. Los juicios por ἀσέβεια y

⁹⁰ MAS TORRES, Salvador, *Op. cit* p. 159ss. El rasgo político del pensamiento platónico ha sido destacado por muchos autores. En particular la escuela alemana, desde Wilamowitz, lo considera como la finalidad misma de toda la doctrina platónica. También cfr. GADAMER, Hans. *Studi Platonicí*, pp. 191ss; 219ss y HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía Antigua?* p. 70ss; entre muchos otros.

falta de [ῥοια](#), por “impiedad”, entablados en los siglos V y IV a. C., estaban íntimamente ligados a conflictos de orden político⁹¹. No sólo Sócrates, igualmente Anaxágoras y el retórico Andócides, entre otros personajes ilustres de la vida ateniense, fueron objeto de juicios político-religiosos consecuencia de las querellas entre partidos opositores.

Lo que deseo traer a colación es que la apuesta de Platón por la justicia cívica en *República* no es una mera revancha por el asesinato del “más justo y sabio de los hombres” (*Ep. VII, 224e*), sino la férrea decisión de extinguir de una buena vez y para siempre los conflictos intestinos partidistas que golpeaban y socavaban duramente los pilares de la comunidad ateniense: “De otra manera no es posible que en una ciudad con disensiones internas ([στασιόσασα](#)) llegue a poner jamás fin a sus males; antes bien, las guerras intestinas, las enemistades ([στάσεις και ἔχθραι](#)), los odios y las desconfianzas suelen surgir de seguido y de manera constante en las ciudades que se hallan en tal situación (*Ep. VII, 337b*)”. Platón, cuando apela al Estado justo, piensa también en la liberación total del conflicto doméstico, pues, en sus raíces, la vida comunitaria sometida a [στάσεις](#) es una vida esclavizada y desigual; ocupada sólo en el sometimiento del contrincante y no en el diálogo.

Desde tal perspectiva, la pregunta básica de *República* puede ser formulada del siguiente modo: “¿Cuáles son los cambios mínimos que han de hacerse en la forma más alta existente de sociedad que pongan fin a las

⁹¹ SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu*, pp. 60-61.

luchas y facciones intestinas y que armonicen los deseos en pugna de la naturaleza humana dentro de un orden estable?"⁹².

Siguiendo el hilo de esta tesis de Cornford, la búsqueda de la justicia en *República* apela a una suerte de equilibrio entre fuerzas contrapuestas. Fuerzas representadas históricamente como facciones o partidos, e individualmente como dos impulsos endémicos al ser humano. Para Platón, todo discurso sobre la justicia es, al mismo tiempo, un llamamiento al equilibrio y a la concordia ciudadana:

La injusticia es causa de distensiones, de odios y batallas de unos contra otros (στάσεις καὶ μάχας), mientras que la justicia mantiene la concordia (igualdad) y la amistad (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν) (*Rep.* 351d).

Detengámonos entonces unas líneas en esta idea.

La reflexión de que existe una búsqueda del equilibrio-justicia en *República* también es compartida por H. G. Gadamer cuando sorpresivamente señala en sus *Estudios Platónicos* el profundo "ideal estético" manifiesto en ese diálogo⁹³.

Naturalmente, resalta *ipso facto* el término "estético" utilizado por Gadamer para referirse al Estado platónico, pero ello no debe confundirnos demasiado. Él está sugiriendo, no sin razón, la cercanía del proyecto político platónico con las ideas del Clasicismo alemán, particularmente con las de Friedrich Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Para Schiller, recordemos, el ser humano

⁹² CORNFORD, "La comunidad platónica" en *La filosofía no escrita*, p. 117.

⁹³ GADAMER, *Op. cit.*, pp. 200ss.

está constituido por dos impulsos: el sensible y el racional. Mas en ninguno de éstos, por sí mismos, radica lo propio al ser humano. Sólo en su unión, en su equilibrio estético es donde se encuentra el hombre a sí mismo: el humano es un ser sensible **y** racional⁹⁴.

La teoría schilleriana de los impulsos desemboca en un nivel político cuando el poeta alemán defiende que el Estado mismo debe encargarse de formar y emancipar el equilibrio de ambas fuerzas a través de la "educación estética". En todo momento, el Estado debe tener clara y presente la idea de ese equilibrio, y suministrar a los ciudadanos las herramientas pedagógicas necesarias para lograrlo en ellos mismos y en la sociedad en general. Especialmente el teatro debe ser considerado el estamento gubernamental encargado de educar a los ciudadanos en y hacia semejante meta; la justicia y la libertad del ser humano serán, según Schiller, el corolario natural de esa educación equilibrada.

Apelando, pues, a la noción de equilibrio en el trágico alemán, Gadamer relaciona dos conceptos fundamentales para comprender la política platónica: justicia y educación. En efecto, podríamos afirmar, siguiendo los hilos de interpretación dejados por Gadamer, que la justicia platónica en su más alto grado es el "equilibrio", *ὁμόνοιαν*, logrado en el Estado, y la educación es la búsqueda de ese equilibrio a través del arte dramático como institución gubernamental. La etiqueta gadameriana de "ideal estético" al proyecto político del filósofo se explica mejor en este último sentido: el ideal y finalidad de todo Estado es la justicia y ésta es un equilibrio de fuerzas.

⁹⁴ Cfr. Mi tesis "El problema Grecia-Modernidad en Schiller".

En mi opinión, lo relevante de la interpretación gadameriana no es tanto la efectiva cercanía o lejanía de la posición Antigua y la Moderna, sino traer a la luz que la noción de justicia en el pensar platónico está íntimamente ligada al programa educativo establecido en el diálogo. La *República*, efectivamente, es una disertación sobre la justicia o, como el propio Platón lo señala en su momento, sobre la εὐνομία de la comunidad ateniense, pero ésta no será posible si antes no son educados los guardianes y filósofos con miras a ese alto objetivo⁹⁵.

En 334b, por ejemplo, el problema de la justicia estatal se concentra en la pregunta sobre quién debe ser el individuo indicado para gobernar la πόλις. La mera equiparación entre la justicia y el “hombre justo”, δικαίος ἀνὴρ, revela de manera nítida la importancia que Platón le adjudica al gobernante en materia de justicia y revela, a grandes rasgos, el suelo educativo: no puede darse la justicia en el Estado si primero no existe al menos un individuo que sea justo, ¿cómo va a lograr la Justicia el Estado si está gobernado por alguien injusto? Si los hombres a cargo del buen funcionamiento de la πόλις, los políticos, no actúan justamente y no se encargan de educar a los ciudadanos en pro de la justicia, ¿cómo se librarán la ciudad de la στάσεις?, ¿cómo se lograrán el equilibrio y ὁμόνοιαν?

La pregunta por el “hombre justo” lleva entonces a Platón a una revisión y dura crítica de la tradición griega. Ésta, le ha heredado a Atenas un sin fin de conflictos domésticos —le ha heredado incluso la muerte de Sócrates— pero lo destacable es que Platón formula la crítica en términos que la propia tradición y sus contemporáneos la entiendan. El filósofo no

⁹⁵ Cfr. HAVELOCK, *Op. cit.* p. 54; y principalmente JAEGER, *Paideia*, pp. 602ss.

puede darse el lujo de hablar sobre “la Justicia en sí misma” o el “Bien en sí mismo” como parámetros ultraterrenos que juzguen toda justicia particular. Adimanto y Glaucón, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, serían incapaces de seguir, como muchos otros helenos, argumentos que sólo un versado dialéctico podría comprender. En realidad muy pocos, poquísimos, estarían capacitados para ello. De modo que el discurso platónico no parte de la contemplación y definición de la justicia en sí misma para criticar lo anterior —al menos no en esta parte del diálogo— sino inicia mostrando en qué sentido se equivocan la mayoría de los griegos en su comprensión de la justicia.

La opinión común de los helenos sobre el “hombre justo” es presentada como una sentencia, una reflexión instituida por los grandes sabios de antaño. Nombres como los de Homero, Simónides de Ceos, Bías de Priene o el mitileno Pítaco son mencionados por el ateniense como acreedores al galardón de la σοφία.

Estos conocidos personajes reflexionaron en torno al “hombre justo” y a través de ellos los griegos de todas regiones llegaron a hacerse una idea general de lo que debe ser aquél: “debe dañar a sus enemigos y servir a sus amigos”; afirma el veredicto de los sabios.

Antes de otra cosa, nótese el vínculo esencial realizado por Platón entre opinión común y sabiduría. Los σοφοί consideran dicha sentencia como verdadera, como sabia, y el resto de los griegos, la opinión común, concuerda con la máxima.

Es importante notar lo anterior porque, desde mi perspectiva, el simple vínculo entre ambas nociones resume perfectamente los dos grandes

argumentos que subyacen en *República*: 1) la sabiduría tradicional en realidad no es ninguna σοφία; y 2) los falsos sabios han educado incorrectamente a los helenos en torno a muchas cosas. No es casual que *República* esté equiparando a Homero con Simónides, Pítaco y Bías, pues, para Platón, y esto lo iré detallando a lo largo del capítulo, prácticamente toda sabiduría anterior a él tiene sus raíces en la sabiduría homérica, en el εἰδέναι poético, y ese hecho condiciona la falsedad e insuficiencia de la sentencia sobre el δικαίος ἀνὴρ.

Cabría formular el problema a partir de los siguientes cuestionamientos: ¿bajo qué criterios Platón se da la libertad de equiparar a Homero, Simónides, Pítaco y Bías?, ¿no son personajes con actividades diferentes?, ¿no es Simónides un poeta lírico y Pítaco y Bías, gobernantes?, ¿por qué son todos “sabios” para Platón?

Prima facie, el hilo conductor se encuentra, mencionaba, en el elemento poético. Entre Homero y Simónides parece no existir mucho problema en la comparación, sin embargo, quizá el lector no tenga tan presente que también Pítaco y Bías fueron considerados poetas en un sentido peculiar. Ya Diógenes Laercio comenta que Pítaco “compuso elegías en unos setecientos versos” y que Bías “compuso un poema sobre Jonia en unos mil versos” (*Vida de los filósofos ilustres*. I, 79, 85). De hecho, el erudito helenista cita el siguiente fragmento de Pítaco:

Con un arco en las manos y el carcaj provisto de flechas
hay que salir al encuentro del hombre maligno.
Porque la lengua de su boca no expresa nada leal
Ya que su corazón alberga una intención equívoca

Y por su parte de los poemas de Bías de Priene:

Intenta agradar a todos tus conciudadanos si vives en la ciudad
Porque eso obtiene el mayor agradecimiento. En cambio, el
carácter orgulloso muchas veces produce daños y ruina.

Independientemente de su contenido, como lo señala Carlos García Gual, estos fragmentos, a diferencia de algunas sentencias o incluso cartas atribuidas a los llamados “siete sabios”, deben considerarse fragmentos auténticos, y ello confirma la vocación poética de los personajes⁹⁶. Sin duda, Bías y Pítaco pasaron a la historia griega como grandes y ejemplares gobernantes o legisladores, Diógenes Laercio (*Ibíd.*, I, 74, 83) y Heródoto (I, 27, 2) así lo expresan, incluso Bías es destacado como “hábil orador en los juicios” (D.L. *Ibíd.*, I, 84), lo asombroso es que el carácter político de ambos no se encuentra al margen de su capacidad poética, los versos citados así lo muestran.

Dentro de la forma poética en la que están presentados los dos fragmentos podemos apreciar una especie de sentencia gnómica, de invitación y consejo a otro individuo a seguir una conducta determinada: “hay que tener mucho cuidado del hombre cuyos discursos son equívocos” y “hay que ser humilde y no orgulloso frente a tus semejantes”, podría ser el núcleo gnómico y sapiencial de los versos; núcleo que no es extraño a la forma musical.

Efectivamente, en *Los trabajos y los días* de Hesíodo y por supuesto en el Aquiles de la *Ilíada*, aparece el gobernante envuelto con el halo de la

⁹⁶ Cfr. GARCÍA GUAL, Carlos. *Los siete sabios y tres más*, pp. 14ss.

μουσική, de la inspiración poética producida por la Musa o las Musas⁹⁷. Distintos autores, entre otros Havelock, sostienen que los decretos y decisiones del gobernante arcaico —equiparado paradigmáticamente con Aquiles y el “rey justo” de Hesíodo— no se reducen a la mera comunicación de una sentencia judicial. Todo gobernante, para que sus decretos sean respetados y cumplidos, debe expresarse musicalmente; con el ritmo y la cadencia que le permita hacerse escuchar por los súbditos y blandir su rango superior⁹⁸.

Por sus características, Bías y Pítaco pueden ubicarse en la misma tesitura, ambos sabios gobernantes tienen a su cargo sus respectivas ciudades y parece factible que expresaran muchos de sus consejos y sentencias de modo estrictamente poético. Se explica, al menos tentativamente, por qué Platón reúne en un solo concepto de σοφός a Homero, Simónides, Bías y Pítaco: todos se expresan poéticamente.

Empero, el ateniense todavía llevará a cabo un par de vuelcos en su reflexión para demostrar por qué dichos personajes **no** pueden ser considerados sabios.

El primer giro aparece en 335e, cuando Platón defiende que ningún σοφός que se precie de ser tal pudo haberse expresado en términos tan poco dignos. La sentencia “el hombre justo es aquel que daña a sus enemigos y sirve a sus amigos”, resulta a los ojos de Platón más propia de

⁹⁷ Cfr. OTTO, W. *Las Musas*, pp. 13ss.

⁹⁸ Cfr. HAVELOCK, *Prefacio a Platón*. pp.110ss. El autor también considera, como lo señalé anteriormente que, en esta capacidad, el poeta está siguiendo al antiguo rey inspirado musicalmente, p.112. Para Vernant, esta función puede rastrearse hasta el *Wanax* de la época micénica, cfr. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 41ss.

individuos “ensoberbecidos por el poder” como Periandro, Ismeneo de Corinto o el persa Xerxes:

Nos opondremos en común a cualquiera que diga que así lo sostuvieron Simónides, Bías, Pítaco u otro cualquiera de los sabios (σοφῶν) que reverenciamos (*Rep.* 335e).

El asunto nuevamente aparece en términos del hombre justo y el injusto, pues, a juicio de Platón, individuos como Periandro, Ismeneo y principalmente Xerxes son ejemplos fehacientes de gobernantes injustos; que traen a sus propias ciudades y a ciudades vecinas un sinnúmero de calamidades. Quien sostenga que el “hombre justo daña a sus enemigos”, en ningún sentido está cooperando con el equilibrio y la εὐνομία propias de una πόλις justa. Quien daña a sus enemigos por máxima, concluye el argumento, perpetúa indirectamente la στάσεις y el conflicto entre ciudadanos. Si Homero, Simónides, Bías y Pítaco hubiesen expresado algo semejante, poco tendrían de sabios y mucho de injustos y tiranos.

El segundo giro de la argumentación aparece en 364a, donde Adimanto presenta un razonamiento contrario al de Sócrates:

¿Qué tal si lo que nos dicen los sabios no es que hagamos y digamos cosas justas, sino que actuando injustamente aparentemos ser justos al decir cosas justas? ¿Qué tal que lo que enseñan Homero, Hesíodo, Museo, Orfeo, Simónides, Arquíloco y tantos otros personajes, es más bien aparentar ser justo y obtener sus beneficios sin serlo?... Así, pues, y ya que la apariencia (δοκεῖν) como enseñan los sabios (ὡς δηλοῦσί μοι σοφοί) hace violencia a la misma verdad (καὶ τὴν ἀλάθειαν βιάται) y es señora de la felicidad (εὐδαιμονίας), hay que volverse por completo en esa

dirección. Trazaré pues, en torno a mí, a modo de fachada o pantalla una imagen de virtud ([ἀρετῆς](#)) y por detrás llevaré la ambiciosa y taimada zorra del sapientísimo ([σοφωτάτου](#)) Arquíloco (*Rep.* 365c).

El primer cuerno de la argumentación platónica sostenía, a grandes rasgos, que un σοφός no puede ser un hombre injusto, y al menos salvaba o pretendía salvar a Homero, Simónides, Bías y Pítaco de ser hombres injustos y por ello, en cierta medida, aún podían ser llamados σοφοί. La reflexión final de Adimanto termina por dar al traste con esta opinión inicial. Sócrates, en lo que resta del diálogo, va a aceptar la tesis de su interlocutor Adimanto: la sabiduría de los antiguos es, en realidad, apariencia de sabiduría.

En el segundo giro argumentativo nuevamente se observa cómo Platón está unificando a los sabios a través del hilo conductor de la poesía. La mención de Hesíodo, Museo, Orfeo, Simónides y Arquíloco no hace sino confirmar esta interpretación. Museo y evidentemente Orfeo eran considerados por la tradición helénica más extendida dentro de los aedos posteriores a Homero y relativamente contemporáneos a Hesíodo. No se diga de Simónides y el viejo Arquíloco, la lírica coral y monódica no sería nada sin ellos⁹⁹.

La doble mención de Simónides, en una y otra lista, enlaza perfectamente los dos cauces de la argumentación. En la primera, Simónides es llamado σοφός, si y sólo si no es un “hombre injusto”, pero en la segunda es considerado, junto con Arquíloco, el promotor más vivaz

⁹⁹ Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS. *El mundo de la lírica griega antigua*, p. 172ss.

de la apariencia de sabiduría. La conclusión es que Simónides y el resto de los poetas no ejercen la σοφία, sino la “apariencia de sabiduría”; la primera tesis es sólo un juego irónico de Sócrates.

El fragmento 93 de la lírica atribuida a Simónides afirma, precisamente, lo que Platón quiere destacar: [καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται](#), “la apariencia fuerza incluso a la verdad”, dice el fragmento, o entendido de acuerdo al joven Adimanto, que los individuos no necesitan ser justos verdaderamente para obtener beneficios, es suficiente que aparenten ser justos para alcanzar su meta.

El problema aquí, según Platón, no es que los seres humanos **aparenten** ser hombres justos, son hombres y pueden estar confundidos, el problema es que sean los sabios quienes defienden esta posición completamente relativista y hasta podríamos denominar sofística¹⁰⁰.

En el siguiente apartado observaremos cómo, para Platón, los sofistas Protágoras o Pródico no se distinguen demasiado de Simónides, Arquíloco y compañía. Pero ahora lo que me interesa destacar es que la pregunta por el “hombre justo” conlleva un fuerte juicio a la tradición pedagógica de la poesía griega. En otras palabras, que si poetas como Homero, Hesíodo, Orfeo, Museo, Simónides, Arquíloco y, por ende, poetas-gobernantes como Pítaco y Bías, sostienen cosas tales como “el justo daña al enemigo” y “la apariencia es la verdad”, entonces no es posible, bajo ningún

¹⁰⁰ Cfr. DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, pp. 165ss. Detienne ha visto precisamente en el poeta Simónides la simiente más antigua del movimiento sofístico pues, para el sofista, la πειθό, la “persuasión”, resulta más útil que la verdad misma; convencer y persuadir requieren más de la apariencia que de la verdad, lo cual aproxima en varios sentidos la obra lírica tanto de Simónides como la de Jenófanes al movimiento sofístico, cfr. *infra*, p. 69 y nota correspondiente.

concepto, que dichos personajes tengan a su cargo la **educación** de los griegos y mucho menos el gobierno de las *Poleis*.

b) Mito y educación falaz

Autores como Jaeger, Gadamer e incluso Havelock insisten en la idea de que *República* y prácticamente todo el proyecto político-educativo platónico descansa en el demérito de la educación poética tradicional sustentada por personajes como Hesíodo, Simónides, Arquíloco y evidentemente Homero¹⁰¹. En *República*, el mismo Platón corrobora dicha tesis al vincular al mito con la injusticia de las ciudades: los hombres son injustos porque son educados por los mitos cantados por la “sabiduría poética”; por lo que él mismo llama los [ψεῦδοι λόγοι](#), los “discursos mentirosos” (*Rep.* 376ess).

La distinción platónica entre [ἀληθές λόγος](#), “discurso verdadero” y “discursos mentirosos” manifiesta la oposición entre dos tipos de sabiduría, la del filósofo y la del poeta¹⁰², no obstante, desde ahora hay que tener mucho cuidado con lo que entiende Platón por “discurso mentiroso”. La mentira de cualquier [λόγος](#) es relativa a quién esté dirigida, es decir, depende del auditorio circunstancial. Las narraciones míticas podrían ser verdaderas o contener alguna verdad escondida, pero la verdad incluida en éstas no debe ser escuchada por cualquier tipo de hombre. Menos por jóvenes y niños, quienes frecuentemente son los destinatarios de los mitos:

¹⁰¹ Cfr. HAVELOCK, *Op. cit.*, p. 27; GADAMER, *Op. cit.*, p. 195ss; y sobretodo JAEGER, *Op. cit.*, p. 591ss. También R. ADRADOS, *Palabras e ideas*, pp. 199ss.

¹⁰² Cfr. BRISSON, *Op.cit.*, pp.123ss. También la del filósofo y el sofista, *Ibíd.*, p.131.

Y cuando fueran necesario hablar de esto (i.e. de lo expresado en los mitos), deberían escucharlo, como en los misterios ([ἀπορρήτων](#)), los menos auditores que sea posible, y después de haber inmolado no un cerdo, sino una víctima preciosa y rara con la que se limitaría al mínimo el número de los oyentes (*Rep.* 378a).

De tal manera que las narraciones míticas son “mentiras” únicamente para aquellos que no comprenden su significado más profundo. Las “verdades” son accesibles exclusivamente para el reducido grupo de “iniciados” — Platón habla de [ἀπορρήτων](#), “cosas secretas”— y, en última instancia, esos “iniciados en los misterios del mito” son los filósofos educados desde muy temprana edad en diversas ciencias —aritmética, geometría, astronomía— y en la ciencia suprema. El filósofo dialéctico ya está capacitado para comprender la verdad contenida en los mitos, censurada al resto de la población.

Se nota aquí el problema educativo de fondo: los niños y jóvenes que aún no han sido formados de acuerdo a las nuevas condiciones establecidas por la *República* platónica, los individuos extraños al estudio dialéctico, no deben tener acceso a esas verdades míticas. De ahí que tenga razón Gadamer al defender que, en Platón, el mito no es falso por sí mismo sino en función de la educación¹⁰³.

Vale insistir en la puntualización de Gadamer porque ilumina el camino a seguir en relación con el mito platónico. Platón no deshecha completamente el mito. Cualquier persona que haya leído diálogos como *Fedón*, *Fedro*, *Banquete*, *Timeo* y la propia *República*, se percatará de

¹⁰³ GADAMER, *Op. cit.*, p. 191.

que en ellos el mito juega un papel de indiscutible preeminencia. La pregunta es por qué a cierto nivel pedagógico los mitos son considerados falsos y mentirosos y a otros verdaderos, ¿por qué los jóvenes y los niños no pueden escuchar y estar en posibilidad de comprenderlos en su significado más hondo?

La respuesta inicial del ateniense en *República* es prácticamente la misma que la de Jenófanes: porque los mitos tradicionales cantan y alaban, entre otras actividades, combates y *στάσεις* entre los héroes, entre los hombres y entre los dioses mismos; actividades completamente inapropiadas para mantener la estabilidad y *εὐνομία* del Estado. Homero y los demás poetas son los culpables de semejantes mentiras:

Son ellos —Homero, Hesíodo y los demás poetas— los que han compuesto, para entretenimiento de los hombres esos mitos mendaces que se cuentan de antiguo y aún hoy... en que nos representan a los dioses y a los héroes de mala manera y no como son... es la mayor falsedad con relación a los entes supremos (*τὸ μέγιστον*), lo que profiere Hesíodo mintiendo innoblemente, sobre los actos que, a dicho suyo cometió Urano, y la venganza que contra él tomó Cronos... Ni tampoco en absoluto que los dioses hacen la guerra a los dioses, ni que se tienden acechanzas o que combaten entre sí (*πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται*) cosas tampoco verdaderas... y mucho habrá de guardarse de representarles en mitos o en tapicerías, las gigantomaquias y las discordias innumerables (*συγγενεῖς*) y de todo género que han tenido los dioses y los héroes con sus parientes y amigos. Si queremos inculcar en ellos —i.e en los infantes— la creencia de que jamás un ciudadano ha incurrido en

el odio de otro ciudadano, y de que esto es algo impío (οὐδ' ἔστιν ὀσίον)” (*Rep.* 377d-378d).

El pasaje es nítido y completamente xenofánico en su censura: si la πόλις justa debe caracterizarse por educar a sus jóvenes y niños con “discursos verdaderos”, los poetas tradicionales no deben cantar nada acerca de enfrentamientos entre dioses o entre héroes, pues aquéllos, en su limitada edad, aún no están preparados para comprender el sentido último de las luchas y conflictos; copiando y practicando, para infortunio de su ciudad, una vida agonística, combativa y belicosa.

Los poetas entonces impiden que los ciudadanos actúen libremente, los acostumbran y encadenan a la perenne στάσεις entre facciones (387b) y, por lo tanto, obstaculizan la correcta administración de la Ciudad. Resulta forzoso impedir que la poesía mítica asuma el delicado papel educativo que la tradición pone en sus manos. Los jóvenes y los ciudadanos adultos mal formados acarrearán acciones injustas, generando odio y distensiones internas.

Para redondear y concretar la atmósfera crítica, en algún momento del diálogo Sócrates pretende dirigirse a Homero y cuestionarle su capacidad para educar a la juventud y por tanto cuestiona también su capacidad para gobernar correctamente al Estado:

Pero sobre los temas más importantes y los más bellos de que Homero se propone hablar, sobre la guerra, la estrategia, la administración de las ciudades y la educación del hombre, me parece que es justo que le preguntemos... dínos cuál de las

ciudades ha sido por tu influjo, mejor administrada, como lo fue Lacedemonia por la obra de Licurgo, y otras muchas ciudades, grandes o pequeñas por otros muchos. ¿Qué ciudad te reclama como su buen legislador ([νομοθέτην ἀγαθόν](#)) y bienhechor de sus miembros? Porque Italia y Sicilia reclaman a Carondas y nosotros a Solón ¿y a ti cuál? (*Rep.* 599d).

El pasaje resume todo lo dicho hasta el momento en relación con la crítica a los poetas. Primeramente, se observa que el problema fundamental de la correcta educación de los ciudadanos depende de las leyes estatales, de la Constitución diríamos nosotros, pero más aún depende del individuo, de la persona que promulga esas leyes. Una πόλις justa se basa en una educación justa, y ésta en un “legislador” justo y bueno.

Vemos entonces cómo la pregunta por el δικαίος ἀνὴρ, esbozada al inicio del diálogo, es la pregunta por la educación del Estado y por el encargado de la misma: hombre justo -buenas leyes -buena educación -πόλις justa, sería más o menos la ilación de conceptos pensada por Platón en *República*.

Para mostrar que la poesía de Homero no genera o no produce una buena formación en los ciudadanos, no produce una πόλις justa, Platón incorpora al “buen legislador” cual sostén del Estado; es decir, sólo el “buen legislador”, que es δικαίος ἀνὴρ, ha de tener a su cargo la educación de la πόλις, sólo el “buen legislador” sabe y conoce lo adecuado para los ciudadanos. Homero, defiende Sócrates, no es ningún [νομοθέτης](#) σοφός, no es ningún “sabio legislador”, como Licurgo o Carondas y por ello carece de toda autoridad al cantar “sobre la guerra, la

educación o la administración de las ciudades”. Ninguno de los cantos homéricos ha producido justicia en las *Poleis*.

La diferenciación que hace Platón entre Homero, Licurgo, Carondas y Solón es más amplia de lo que parece en primera instancia. Lo que está en juego es toda la supuesta sabiduría homérica. Que el antiguo poeta sea incapaz de gobernar adecuadamente cualesquiera Estados griegos indica que no es un sabio legislador y gobernante, pero también implica que Homero no es ningún tipo de sabio, pues, añade el ateniense, “tampoco se le atribuye esa multitud de invenciones propias de los hombres sabios, obra del ingenio aplicado a las artes” u otras actividades relacionadas con la educación privada (*Rep.* 600a-d)¹⁰⁴.

Según Platón, y esto es capital, Homero no “conoce” ([γινώσκειν](#)) (*Rep.* 600c) ninguna de las actividades a las que se les podría conceder el nombre de “sabiduría”, a saber, el arte del “buen legislador”, las “invenciones ingeniosas” o la “educación privada”, porque gentes como él no ven, no “contemplan” las cosas: “sino a través de los discursos (*Rep.* 601b)¹⁰⁵”. En realidad, Homero no es sabio en nada, no ha “contemplado claramente” —diría Jenófanes— aquello de lo cual supuestamente tiene un conocimiento y, consecuentemente, no puede enseñar o educar a ningún griego. Quizá si fuese sabio en algún quehacer de los tres mencionados se le podría guardar cierta autoridad pedagógica, pero no es así. En la medida en que se toman sus “discursos mentirosos” como punta

¹⁰⁴ [τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλὰ ἐπίνοια καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις.](#)

¹⁰⁵ [ὥστε ἑτέροις τοιούτοις ἐκ τῶν λόγων θεωροῦσι δοκεῖν.](#)

de lanza de la educación cívica, el resultado es la *στάσεις* en la ciudad y una atmósfera perenne de injusticia.

c) Multiplicidad y transformación de los dioses en *Teeteto* y *Crátilo*

Recordemos simplemente una cosa del capítulo anterior: la sabiduría contemplativa del poeta homérico, el *εἰδέναι* poético, se funda en la contemplación diáfana de la *εἶδος* divina.

En *República*, aquello que canta Homero sobre las “formas” y “figuras” de los dioses no es algo verdadero, sino un fantasma, una apariencia falsa de lo que verdaderamente es el dios: Proteo, Tetis y Hera transfigurada (*εἰσαγέτω Ἥραν*) en sacerdotisa mendicante son algunos de los ejemplos que allí aparecen (381d). Es claro que la sustancia de la crítica está dirigida al antropomorfismo divino; sin embargo, los argumentos esbozados en *República* son insuficientes para observar el núcleo de la misma. Principalmente porque no es tan evidente la relación entre el “discurso” y el “conocimiento” acerca de los dioses. Serán *Teeteto* y *Crátilo* quienes darán luz sobre las “mentiras” de Homero, a través de la crítica a la multiplicidad.

En *Teeteto*

De entrada, resulta asombroso que el contenido de *Teeteto* equipare los discursos de Homero con la doctrina del “sabio” Heráclito. Para el ateniense, la interpretación de que los dioses devienen y se transforman constantemente descansa en las reflexiones del efesino y sus discípulos los heraclíteos; un gran “ejército” entre los que se encuentran Empédocles,

Epicarmo, Protágoras, y otros σοφοί (*Teet.* 152e), “ejército” defensor de la transformación, la multiplicidad y la apariencia:

Lo que ocurre Sócrates, (habla Teodoro) con estos heraclíteos o, como tú les llamas, homéricos... si les preguntas algo extraen como de un carcaj unas palabrillas enigmáticas ([φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη](#)) con las que te asañean, y si entonces intentas dar con la razón de lo que han dicho, otro te acertará con una terminología nueva. No sacarás nada limpio de ninguno de ellos, pues nunca se ponen de acuerdo entre sí... entre los heraclíteos no hay uno que sea discípulo de otro sino que nacen al azar, allí donde a cada uno de ellos se le pega el entusiasmo ([τύχη ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας](#)): cada uno de ellos tiene a los demás por ignorantes ([οὐδὲν ἠγείται εἰδέναι](#)) (*Teet.* 180a,c).

En su estudio sobre *Teeteto* y *Sofista*, Cornford hace hincapié en el hecho de que, en este y otros pasajes, Platón no hace historia de la filosofía: la equiparación entre las doctrinas de Empédocles, Protágoras y Epicarmo con las de Heráclito y Homero carece de todo fundamento histórico, lo que allí aparece formulado como defendido por aquéllos es, más bien, doctrinas construidas por Platón mismo para beneficio del argumento, sin que puedan anexarse completamente a alguno de los personajes¹⁰⁶. No obstante, con independencia de la inviabilidad histórica del esquema, lo significativo es que para Platón dichas doctrinas contienen estrechos vínculos. Efectivamente, el “discurso de los sabios” ([τῶν σοφῶν λόγος](#)) (*Teet.* 157b): “de Homero, de Heráclito y de toda su tribu y del más sabio

¹⁰⁶ Cfr. CONRFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, pp. 42ss, 58ss. Véase también, GADAMER, *El nacimiento de la filosofía occidental*, p. 76.

([τὸν σοφώτατον πάντων](#)) Protágoras” (*Teet.* 160e) se fundamenta en una suerte de misterio (τά μυστήρια) cuyo principio (ἀρχή) es: “que todo se transforma y que fuera de la transformación no hay nada”.

El problema de los “heraclíteos”, continúa el ateniense, es que su sabiduría cuasi-mistérica pretende basarse en la constante transformación de los seres, [τὰ ὄντα](#), y creen que aplicando ese principio podrán conocer (εἰδέναι) algo. ¿Cómo se puede conocer lo que está en constante cambio?, pregunta Platón en *Teeteto*, ¿cómo podremos reconocer algo si primero es una cosa y luego otra?

Lo grave del “principio” heraclíteo, empero, no es tanto la incognoscibilidad de [τὰ ὄντα](#) sino que los heraclíteos pretendan utilizarlo para conocer la justicia y a los dioses mismos (*Teet.*177d).

Esto es lo más sugerente del diálogo y explica de modo general por qué Platón asemeja a los “heraclíteos” con Homero: todos ellos, supuestamente sabedores de las realidades más altas, [τὸ μέγιστον](#), mienten al asegurar que conocen a dichos seres, cometen [αῴσια](#), son “impíos” porque hablan sobre la multiplicidad de los dioses cuando no tienen ni idea de lo que en verdad son. Los verdaderos filósofos, por el contrario, saben esto debido a que se “asemejan al dios ([ὁμοίωσις θεῶ](#)) en cuanto sea posible: son píos y justos con prudencia (*Teet.*176b)”¹⁰⁷.

Ya regresaré al asunto de la [αῴσια](#) de los sabios cuando penetremos en el libro X de *Leyes*, por el momento, en *Teeteto*, la impiedad homérica subyace en considerar a lo divino como transformándose continuamente; tal cual lo canta la épica tradicional.

¹⁰⁷ [ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.](#)

Como notaremos enseguida, Platón considera que el famoso “todo fluye” de Heráclito es una suerte de uso gnoseológico del εἰδέναι homérico. Es, por así expresarlo, un refinamiento conceptual de la comprensión antropomórfica de los dioses olímpicos, y precisamente la dependencia o influencia homérica en Heráclito y “los heraclíteos” es lo que revela su “apariencia de sabiduría”; ellos, que gracias a una “suerte entusiasmada” aseguran que los demás “no saben” (μήπω εἰδέναι, οὐδὲν εἰδέναι *Teet.* 208a) en realidad son ellos quienes no saben, puesto que es imposible conocer esas transformaciones continuas de los dioses.

El argumento de *República* y *Teeteto* es prácticamente el mismo: las sabidurías aparentes hablan de la multiformidad y pluralidad de los dioses. Defender esto, es afirmar que los dioses mienten y son injustos: ningún “ejército” de Homero, de Heráclito o de cualquier poeta, es decir, ningún discurso que contenga falsedades acerca de los dioses, deberá tener en sus manos la educación de los ciudadanos.

En *Crátilo*

Con su peculiar estilo y forma dialógica, *Crátilo* explora y complementa las tesis de *República* y *Teeteto*. El personaje Crátilo, un conocido heraclíteo de la época (Aristóteles. *Metaf.* 1010a12), continúa, de acuerdo con las interrogaciones socráticas, el develamiento de los “discursos mentirosos” de Homero, Heráclito y sus secuaces (*Crat.* 385bss). La novedad en relación con *República* es que la discusión entre Sócrates y sus interlocutores se concentra en el estrato más elemental del λόγος, en el componente básico de todo discurso: el “nombre”.

Un “discurso verdadero”, obvio, se compone de “nombres verdaderos” mientras que un “discurso mentiroso”, de “nombres mentirosos o falsos” .

República sanciona los mitos homéricos en tanto “discursos mentirosos”, inapropiados para la educación de los jóvenes ciudadanos, *Teeteto* equipara la doctrina de Homero con la de Heráclito y su “ejército”. Finalmente, *Crátilo* conjuga ambas tesis en sus disquisiciones sobre los “nombres” de los dioses:

¿Piensas que quien puso el nombre de Rea y Cronos a los progenitores de los demás dioses pensaba algo distinto que Heráclito?, ¿acaso crees que aquél les impuso ambos nombres de corrientes al azar? Igual que Homero dice a su vez: “Océano de los dioses padre y madre Tetis”. Y creo que también Hesíodo y Orfeo... fíjate que todo esto concuerda y confluye con el dicho de Heráclito: “todo se mueve, nada permanece ([πάντα χωρεῖ](#) [καὶ οὐδὲν μένει](#)), comparando los seres ([τὰ ὄντα](#)) con la corriente de un río” (*Crat.* 402a-c)

Si recordamos el pasaje de Heródoto mencionado en el capítulo anterior, fueron precisamente Homero y Hesíodo quienes, entre otras tres propiedades, dotaron a los dioses helenos de sus nombres ([ὄνομα](#)).

La cita de *Crátilo* muestra que Platón sigue la misma opinión del historiador —y de muchos otros— sobre el origen de los nombres divinos, pero añade la aguda observación del *Teeteto*: Heráclito y, por tanto, “los heraclíteos” perpetúan la misma opinión de Homero.

El ateniense desea señalar que la poesía de corte homérico, incluidas nuevamente aquí las de Hesíodo y Orfeo, representa la génesis de los

dioses con vocablos que apuntan a un significado en constante flujo. El propio Sócrates cae en la cuenta de que los nombres [Ῥέαν](#), [Κρόνον](#) y [Τηθύν](#), nombres de divinidades emparentadas con el ἀρχή, con el “principio” de todos los dioses, significan también aspectos o nociones acuosas de la naturaleza. Los ríos (REA) o las fuentes (CRONOS y TETHIS) y, por supuesto, [Ὠκεανόν](#), el gran río, “generador de todos los dioses”, que circunda la tierra de acuerdo con Homero y la geografía arcaica, tienen, según Platón, un papel predominante en las teogonías de Homero, Hesíodo y Orfeo.

Cuando Heráclito anuncia su famoso [πάντα ῥεῖ](#), “todo fluye”, esto es, que todos los seres fluyen como la corriente de un río ([ποταμοῦ ῥοῆ](#)) secretamente está defendiendo la misma ἀρχή que Homero, Hesíodo y Orfeo en sus narraciones míticas, en sus “mentiras”.

De tal manera que la equiparación realizada en *Crátilo* entre Hesíodo, Orfeo y Heráclito así como la de *Teeteto* entre Empédocles, Epicarmo y Protágoras, en la misma línea de los poemas homéricos, tiene el mismo sentido de la crítica al conocimiento del devenir y, por supuesto, al conocimiento de las formas divinas. Si los “nombres” mismos en los cuales se fundamenta todo el discurso mítico del “ejército” de Homero — las teogonías y génesis de los dioses— están impregnadas de flujo constante y transformación perenne, es imposible que aquellos poetas y antiguos sabios afirmen algo verdadero sobre los dioses. Es más, en *Sofista* la doctrina de Protágoras, el “más sabio” de los “heraclíteos” es etiquetada

de mero “mito”, en el sentido peyorativo y denigrado que le está dando Platón en estos diálogos¹⁰⁸.

Tengo la impresión de que en los pasajes citados, Platón está haciendo un largo listado de los antiguos sabios cuyo “principio” está recuperando, en esencia, la opinión homérica sobre la multiplicidad y multiformidad de los dioses. Primero, el sabio Homero cantó mitos sobre Océano y Tétis y evidenció a los helenos su carácter antropomórfo y su alta jerarquía como “generadores de todos los dioses”. Hesíodo, Orfeo e incluso Museo —si hacemos caso de su mención en *República*— continuarían con el mismo falso “principio”, pasando por líricos arcaicos como Simónides y Arquíloco, quienes llevarían a cabo una gran apología de la apariencia, de la transformación perenne como fuente de toda verdad y realidad. Posteriormente, “sabios” de la talla de Heráclito asumirían esa misma posición frente a la realidad óptica y frente a los dioses, y los mitos de los “heraclíteos” Empédocles y Epicarmo no se alejarían demasiado del “principio” cambiante y acuoso de su maestro Homero. Finalmente, el sapientísimo Protágoras sería la máxima expresión de esta tradición cuando proclama a los cuatro vientos su tesis del *homo mensura*, cuyos cimientos se encuentran en que no existe nada cierto, pues todo deviene y cambia, y en que el ser humano es quien ha de juzgar sobre su entorno: si los dioses poseen forma humana, diría el de Abdera, ¿qué impide que los seres humanos sean dioses? Si los dioses no existen, ¿no es entonces el hombre el único dios sobre la tierra que juzga lo que es en tanto que es y lo que no es en tanto que no es?

¹⁰⁸ Cfr. BRISSON, *Op. cit.* p.174ss.

La hipótesis anterior sólo busca ubicar las coordenadas generales del desarrollo histórico que sugiere Platón desde Homero hasta Protágoras — y en el siguiente capítulo ampliaré un poco más esto; empero, lo rescatable de la hipótesis es que pone de manifiesto que el supuesto básico del “ejército” de Homero descansa en el antropomorfismo divino. El postulado heraclíteo de que el ἀρχή de todos los dioses y todos los seres posee un carácter móvil y cambiante depende no de cómo son los dioses “en sí mismos”, no de cómo se dan a sí mismos sus apelativos, sino más bien, en la δόξα humana (*Crat.* 401a). Los seres humanos creen que los dioses cambian y se transforman como ellos y por eso les adjudican las mismas virtudes y defectos:

Son ellos mismos — i.e. los “sabios” — los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída... que no es a partir de los nombres sino que hay que conocer (ἐγνωκέναι), buscar los seres en sí más que los nombres (*Crat.* 439b.)

Homero y todos los que admitieron los nombres acusos como “principio” no saben cómo son los dioses en sí mismos y les dan los nombres y características de los mortales; que son cambiantes y mudables, que pelean entre ellos, que roban y ultrajan: en fin, que son como los seres humanos. Si tanto el conocimiento sobre los dioses, como el conocimiento del resto de los seres, τὰ ὄντα, se fundamenta en una proyección de la humanidad múltiple y cambiante hacia aquellas realidades divinas, entonces, concluye *Crátilo*, ni siquiera podemos hablar de conocimiento en estricto sentido pues no existe ninguna contemplación o visión del dios en sí mismo: “En

realidad, nada sabemos (οὐδὲν ἴομεν) de los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos, pues es evidente que ellos se dan los verdaderos nombres (*Crat.* 400d)". Así, los "nombres" que Homero proporcionó a los dioses son "nombres falsos" y cualquier "discurso" que surja de estos será un puro mito, ψεῦδος λόγων.

d) Unidad y multiplicidad

Los estudios de Havelock y Snell detallan el rasgo múltiple y cambiante inmerso en el estilo poético homérico: "Lo característico del registro rítmico —homérico— es que sus unidades de significación estén constituidas por momentos de acción o de acontecer vividamente experimentados. Momentos que se agrupan de modo asociativo para constituir un episodio, pero teniendo en cuenta que las partes del episodio son mayores que el todo. La multiplicidad predomina sobre la unidad... ajustarlos a un sistema poniéndolos por géneros, por especies y por categorías, equivaldría a crear una unidad partiendo de la multiplicidad homérica. Tarea que quedó reservada a la mentalidad griega de los siglos V y IV a.C.". Homero, añade Havelock, "no tiene capacidad para lo abstracto"¹⁰⁹, no posee la experiencia de la unidad.

Bajo el mismo supuesto, Snell defiende que en la comprensión homérica aún no se manifiesta con claridad la noción de "unidad". En *Ilíada* y *Odisea*, por ejemplo, los héroes son incapaces de experimentar su propio cuerpo en tanto uno, el cuerpo no es uno sino una serie de extremidades y órganos separados que actúan conjuntamente pero no

¹⁰⁹ HAVELOCK, *Op. cit.*, pp. 177, 180.

unitariamente, y lo mismo sucede con el conocimiento de las entidades externas al cuerpo¹¹⁰.

Esta inmersión en lo múltiple de los poemas épicos es lo que Havelock llama “la poetización helénica de la experiencia”¹¹¹ y lo que en mi opinión Kerényi llama la “experiencia mitológica del mundo”.

Platón observa esta misma tendencia hacia la multiplicidad cambiante en Homero y la formula en términos del politeísmo antropomórfico propio de la religión griega más arcaica y su consecuencia en los primeros sabios, desde Hesíodo hasta Protágoras.

Considerando, pues, que la sabiduría contemplativa del poeta se fundamenta en el εἰδέναι, en la visión de las múltiples figuras y transfiguraciones de la εἶδος divina, la crítica platónica debe dirigir sus ataques tanto a esta “poetización de la experiencia”, como a todos aquellos individuos que fueron educados en dicha experiencia.

En esta interpretación, la crítica al devenir y la multiplicidad en Heráclito y sus cómplices tiene mucho que ver con la crítica al mito en tanto “discurso falso”. En *Ilíada*, por ejemplo, un héroe como Agamemnon ocasionalmente actúa de manera noble y digna y en otras es un truhán de la peor calaña; es y no es. Son las situaciones, las circunstancias los motores de las acciones del héroe y no él mismo como unidad consciente¹¹².

¹¹⁰ Cfr. SNELL, *Op. cit.*, pp. 27ss.

¹¹¹ HAVELOCK, *Op. cit.*, p. 220.

¹¹² Para complementar la idea, también véase la narración de *Fedro* sobre el dios Pan dividido, como el “discurso mentiroso”, en una parte verdadera (humana) y otra falsa (bestia). Para un análisis detallado, cfr. BRISSON, *Op. cit.* p. 146.

Havelock también muestra de qué manera gracias al ritmo y la cadencia sustentada en la “experiencia de la multiplicidad”, el comportamiento y las formas “bivalentes” y hasta “polivalentes” de los dioses y los héroes homéricos se hacen imitables y asimilables por los seres humanos a través de la poesía épica¹¹³: “la poesía épica imita la multiplicidad”¹¹⁴. Quien defiende, como Heráclito, que las cosas son y no son, que [τὰ ὄντα](#) fluyen como la corriente de un río no afirma, en este sentido, algo distinto de un puro mito al estilo épico; ambos parten del mismo “principio” evanescente y acuoso.

Terminemos el apartado con una reflexión sobre *Republica*. Según ésta, la poesía tradicional no puede lograr la unidad, principalmente por el carácter mimético inherente al canto. Toda poesía “se halla a triple distancia del ser” ([τριπτὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος](#), *Rep.*, 599a) ya que es “imitación” (μιμήσις) de la realidad mundana, que, a su vez, es imitación o “copia” (φαντάσματα) de la realidad en sí misma: la poesía es mimesis de la mimesis. Por eso, continúa el filósofo: “el imitador no tiene sino un conocimiento insignificante de las cosas que imita” ([μηδὲν εἰδόσιν, τοῦτο μιμήσεται](#), 602b). El canto poético es un “juego irrisorio” desprovisto de todo conocimiento sobre la verdadera realidad y parece desastroso que saber tan limitado ejerza la misión pedagógica que algunos le encomiendan. El juego poético “implanta el mal gobierno”¹¹⁵, y

¹¹³ Cfr. HAVELOCK, *Op. cit.* p.165. El aspecto “bivalente” y “polivalente” lo destaca REALE, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 64ss.

¹¹⁴ REALE, *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁵ [ἐν πόλει ὅταν τις μοχθηροὺς ἐγκρατεῖς.](#)

por ello en lugar de erigir en hombros al aedo, debería tachársele de “traidor al Estado” (*Rep.* 605b).

Como lo explica el mismo Reale, la crítica platónica a la multiplicidad contiene muchos niveles y muchos matices dependiendo del lugar y perspectiva desde la cual se analice el problema. Sin embargo, para mi propósito resulta iluminador que la crítica a la multiplicidad y el devenir se muestre en un estrato religioso. El estrecho vínculo que destaca el autor italiano entre el Uno-Bien o la Unidad-Dios como Idea suprema en *República* y el dios olímpico Apolo, en tanto lo A-pollon, lo no-múltiple, explica, pues, hasta qué grado la crítica epistemológica dirigida a la multiplicidad subyace considerablemente en una crítica al antropomorfismo politeísta de la religión homérica¹¹⁶.

Para Platón, únicamente la búsqueda de la Unidad inherente a las Ideas y, sin duda, a la Idea del Bien como **divinidad** suprema, es capaz de producir algún conocimiento de la realidad cambiante; sin la contemplación del Bien, ninguna otra cosa puede ser conocida en su verdad: “Platón —sostiene Jaeger— es el creador del concepto de la teología, y la obra en que este concepto revolucionador aparece por vez primera en la historia universal es la *República* platónica, donde con vistas a la aplicación del conocimiento de dios (concebido como el Bien) a la educación se trazan los lineamientos fundamentales de la teología... es una “nueva” religión del Bien”¹¹⁷, o en palabras de Burkert, “donde antes lo

¹¹⁶ Cfr. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 339ss. RODRÍGUEZ ADRADOS concuerda con la tesis acerca de que el Bien es un “dios filosófico”, véase *Op. cit.*, pp. 340 y 686.

¹¹⁷ JAEGER, *Paideia*, p. 698-699.

poetas tanteaban entre imagen y fórmula, se encuentra ahora una doctrina del ser que conduce directamente a dios”¹¹⁸.

¹¹⁸ BURKERT, *Op. cit.*, p. 426.

II. La propuesta platónica

a) **Discurso verdadero y discurso falso en el mito de Critias**

De acuerdo con *República*, Homero no es un “buen legislador”, ni de hecho tampoco un σοφός, porque no sabe y no conoce aquellas realidades de las que canta: no conoce verdaderamente ni [τὰ ὄντα](#) ni [τὸ μέγιστον](#) ni lo relacionado con la administración de la πόλις.

Crátilo y *Teeteto* refuerzan el argumento aducido en *República*: Homero no puede ser un “buen legislador”, pues sus λόγοι se basan en la apariencia de que los dioses y el resto de los seres se transforman como las corrientes de los ríos. Pero esta crítica, por el lado contrario, pone de manifiesto la importante función del [νομοθέτην ἀγαθόν](#). Si él es quién proporciona a [τὰ ὄντα](#) y a [τὸ μέγιστον](#), a los seres y a los dioses, los “nombres” más adecuados a su jerarquía: “no es banal la imposición de los nombres, ni obra de hombres vulgares (*Crat.* 390d)”. Él, el legislador, debe ser un individuo sumamente sabio para llevar a buen fin la gran tarea encomendada. Sólo el [νομοθέτην ἀγαθόν](#), sabe cómo son los dioses y con base en esa sabiduría promulga las leyes de la πόλις conforme al modelo de las Ideas y del la Unidad divina. Sólo él puede pronunciar discursos que comprueben que los dioses son justos, buenos y que no cambian ni se transforman... pero, en quién piensa Platón cuando habla del “buen legislador”; ¿en Licurgo? ¿en Sólon?

Parece irónico que para comprender ampliamente lo que Platón entiende por [νομοθέτην ἀγαθόν](#) se deba traer a colación el mito desarrollado en cuatro diálogos distintos, *Político*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*.

Pero la ironía es engañosa. Como veremos, y adelanto la argumentación con palabras de Reale: “Platón polemiza ásperamente contra los mitos, en particular contra los de Homero y Hesíodo, y en general contra los que podríamos llamar mitos pre-filosóficos; pero, al mismo tiempo, recupera el mito mismo, refundándolo en un plano nuevo”¹¹⁹ Veamos paso a paso esta “refundación del mito” y sus consecuencias religiosas y políticas.

En *Político* 268ess el extranjero de Elea cuenta un relato al joven Sócrates, “relato” que expresamente es caracterizado de “juego infantil” por el extranjero¹²⁰. Al principio de los tiempos, en el reinado de Cronos, narra el de Elea, el dios mismo y sus hijos personalmente guiaban y conducían la marcha y el orden cíclico del Cosmos: “todas las partes del mundo — continúa el relato— estaban distribuidas entre los dioses que las gobernaban... no existía guerra ni ningún tipo de discordia (στάσεις)... pues un dios los apacentaba dirigiéndolos personalmente, como ahora los hombres que son una especie viviente más divina apacienta otras razas que le son inferiores (*Pol.* 271e)”.

En la era de Cronos el ser humano vivía prácticamente en el paraíso, en constante convivencia con los dioses de su región: no había distensiones; el dios Cronos era pastor del mundo todo. Pero en algún momento y sin explicación, afirma el extranjero, el dios deja al Cosmos solo, dando vueltas por sí mismo en su ciclo perenne. En éstos tiempos, el Cosmos temblaba y se desquiciaba, grandes calamidades ocurrieron a los seres vivos al estar

¹¹⁹ REALE, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 25.

¹²⁰ [ἀλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες: πάντως οὐ πολλὰ ἐκφεύγεις παιδιὰς ἔτη.](#)

abandonados: “azotado por la tempestad y el desorden se hundió en la región infinita de la des- semejanza (*Pol.* 273c)”¹²¹. Todos los seres vivos perecieron en esa gran “inundación de la desemejanza”. Pero, una vez sucedidos los cataclismos, el dios pastor y piloto volvió a girar el ciclo del Universo en sentido contrario, los dioses regresaron a sus diversas regiones y los seres vivos volvieron a multiplicarse; la humanidad pisó la tierra nuevamente (*Pol.* 274c).

Ahora bien, la extensa narración que aparece en *Timeo* y *Critias* sobre la Atlántida y la era primigenia —o al menos anterior a la de Platón— se conecta en buena medida con lo desarrollado en *Político*. Los cataclismos y la “inundación de la desemejanza” derivada del abandono del dios pastor y piloto narrada en *Político*, parecen vinculadas con la destrucción por el agua o diluvio que tuvo lugar en la época anterior a la Atenas platónica. La concatenación de ambas narraciones la presento como sigue:

En efecto, antes de la gran destrucción por el agua ([μεγίστην φθοράν ὑδασιν](#)), la que es ahora la ciudad de los atenienses era la mejor en la guerra y la más absolutamente obediente de las leyes ([εὐνομοτάτη](#)). Cuentan que tuvieron lugar las hazañas más hermosas y que se dio la mejor organización política ([ἡ κάλλιστα ἔργα καὶ πολιτεῖαι](#)) de todas cuantas hemos recibido noticia bajo el cielo (*Tim*, 23b)... En aquel entonces los dioses distribuyeron entre sí las regiones de toda la tierra por medio de la suerte, sin disputa ([οὐ κατ’ ἔριν](#)), pues no sería correcto afirmar que ignoraban lo que convenía a cada uno ([οὐ γὰρ ἂν ὀρθὸν ἔχοι](#)

¹²¹ [κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ παραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα.](#)

[λόγον θεοὺς ἀγνοεῖν](#))... Una vez que cada uno obtuvo lo que le agradaba a través de las suertes de la justicia ([δίκης δὴ κλήροις τὸ φίλον](#)), poblaron las regiones y, después de poblarlas, nos criaban como a sus rebaños y animales, como los pastores hacen con el ganado... Hefesto y Atenea, por su naturaleza común ([κοινήν φύσιν](#)) recibieron ambos esta región como única parcela, apropiada y útil a la virtud y a la inteligencia ([ἀρετῇ καὶ φρονήσει](#)) por naturaleza implantaron hombres buenos, aborígenes, e introdujeron el orden constitucional en su razonamiento ([ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν](#):) (*Crit.* 109b-d)... En aquel tiempo, pues, la diosa os impuso a vosotros en primer lugar todo este orden y disposición ([διακοσμήσασα](#)) y fundó vuestra ciudad después de elegir la región en que nacisteis... vivías, pues, bajo estas leyes y, lo que es más importante aún, y superabais en virtud a todos los hombres, como es lógico, ya que erais hijos y alumnos de dioses ([ὑπερβεβληκότες ἀρετῇ, καθάπερ εἰκὸς γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας](#)) (*Tim.* 24bss).

A grandes rasgos esta es la narración del buen Critias, pariente de Platón¹²², expuesta en *Timeo* y en el diálogo inconcluso que lleva su mismo nombre. La narración parece ubicarse en la época de Cronos expuesta en *Político*, principalmente porque el dios gobierna a los hombres como un “pastor”, antes de que la originaria ciudad ateniense pereciera en la “gran inundación”, la relación entre los hombres y las divinidades era, como en la Edad de Cronos, próxima e inmediata. Sin embargo, la narración de

¹²² Para el esquema genealógico donde se observa el parentesco entre Solón, Critias y Platón, cfr. BRISSON, *Op. cit.*, p.38.

Critias se conecta mejor con la segunda vuelta, el segundo ordenamiento establecido por el dios piloto. En efecto, el relato de *Timeo-Critias* se localiza perfectamente en el segundo orden establecido por los dioses. Éste, es semejante al primero precisamente porque también los seres humanos eran gobernados por los dioses “como los pastores al ganado”.

Lo que debemos de considerar detenidamente es que ese pastoreo se define como un modo de gobierno específico, la “mejor organización política”, donde, igual que al inicio de la Era anterior, ni los dioses ni los hombres estaban sojuzgados por la *στάσεις*. El relato es muy claro al precisar que la repartición del Cosmos en la segunda vuelta fue generada por “las suertes de la justicia” y no por conflictos entre los dioses, pues sería inapropiado; sería injusto afirmar que los dioses guerrearon entre ellos para obtener un pedazo de tierra. Ellos, los dioses, y especialmente Atenea, fueron quienes proporcionaron a los atenienses una *πολιτεία*, una “República”, y consecuentemente trajeron la época “más feliz” y pacífica a la ciudad, *εὐδαιμονέστερον*, habitada, según Critias, por personajes recordados por sus nombres, aunque no por sus hechos: Cécrope, Erectéo, Erictonio, Ericción entre otros anteriores a Teseo, el más famoso legislador ateniense de aquella época (*Crit.* 110b). Hasta aquí la gran narración de Critias.

Sin duda, existen fuertes diferencias entre la narración del extranjero y la de Critias. A mi juicio, la más significativa se refiere al carácter no mítico de la segunda narración. Pues a diferencia del “juego infantil” de *Político*, el relato de Critias: “es muy extraño, pero absolutamente

verdadero (*Tim*, 20e)”¹²³, “el que no sea una fábula ficticia, sino una historia verdadera es algo muy importante (*Tim*, 23c)”, le dice Sócrates a Critias una vez terminado el relato. Parece relevante esta afirmación de *Timeo* en tanto que pone al mito de *Político* al nivel de la mera fantasía poética propia del mito tradicional. Es decir, Critias narra un λόγος verdadero y el extranjero uno mentiroso. A esto volveré en un momento.

Por otro lado, dentro del mismo *Timeo* se distingue entre la narración de Critias y la del otro protagonista del diálogo, el propio Timeo. El primer relato, mencionaba, tiene el carácter de “absolutamente verdadero”, mientras que la narración de la generación del Cosmos y la actividad del Demiurgo artesano desarrollada por Timeo es tan sólo un “relato probable” (*Tim*. 29e); no es completamente exacto ni coherente¹²⁴.

En torno a lo anterior, mi interpretación es que para el caso de la narración de Critias se habla esencialmente de la historia humana; es decir, el relato de *Timeo-Critias* cuenta el desarrollo de la humanidad desde los primeros tiempos hasta la época arcaica, pasando por la guerra contra los Atlantes y la guerra de Troya. El “relato probable” de Timeo, contrariamente, hace referencia al demiurgo y al origen del Cosmos, asuntos de los cuales no es tan fácil poseer y desarrollar un “discurso absolutamente verdadero”.

Mi hipótesis se aclarará una vez que tomemos en consideración que el λόγος de Critias se asienta, según Platón, en las verdades expresadas por los sacerdotes egipcios. La distinción, pues, entre el λόγος de Critias y

¹²³ [λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος.](#)

¹²⁴ [ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι.](#)

el del extranjero de Elea en *Político* es justamente la misma que la establecida en *República* y *Crátilo* entre “discurso verdadero” y “discurso mentiroso”.

b) La legislación egipcia

Desde los párrafos iniciales de *Timeo*, Critias asegura que la narración que va a presentar fue una narración que su bisabuelo Drópita le escuchó a Solón “el mas sabio de los siete”, [τῶν ἑπτὰ σοφώτατος](#), (*Tim*, 20e). Heródoto cuenta que Solón realizó un famoso viaje por Egipto para ejercer la θεωρία, la contemplación del mundo (Her. I, 30), y visitó a “los hombres más sabios de la tierra” (II, 160), los sacerdotes de aquel país Africano. En alguna ocasión, para tener “tema de conversación” —dice Critias— Solón les contó a los sacerdotes egipcios acerca del gran diluvio; acerca de Deucalión, Pirra, etc. e intentó calcular la cantidad de años que habían transcurrido desde aquella catástrofe hasta sus días. Los egipcios se quedaban sorprendidos no por el mito o el cálculo del sabio ateniense, sino porque aquél no tenía idea de lo que antaño había sucedido. Los sacerdotes egipcios “más sabios y antiguos” que los griegos, le explicaron que no sólo había existido un único gran diluvio, sino muchos a lo largo de la historia humana. Y como ejemplo presentaron la narración sobre la era de Cronos que escuchó el bisabuelo de Critias y nos narra Platón en sus dos últimos diálogos. Es más, fue tal el asombro que causó en Solón la sabiduría de los sacerdotes que deseó usar el relato para introducirlo en sus propias poesías: “esos documentos ([τὰ γράμματα](#)) se encontraban en

casa de mi abuelo —dice Critias— y actualmente todavía están en mi poder y me ocupé diligentemente de ellos cuando era niño” (*Crit.* 113b).

Con lo anterior se entienden las contradicciones entre el relato de *Timeo-Critias* y el de *Político*, en tanto éste último es sólo un mito “para los niños” que —recordemos el pasaje de *República*— de alguna u otra manera puede **señalar** una “verdad”, pero que no contiene una “verdad en sí misma”. Mientras que el relato de Critias tiene completo sustento en su abuelo, bisabuelo y éste en Solón y éste todavía a su vez en los sabios egipcios: “los hombres más sabios de la tierra”. Ni Critias cree que su abuelo y bisabuelo hayan mentido, ni éstos que Solón y los sacerdotes lo hayan hecho: los documentos probatorios están allí, en manos de Critias.

En un sentido importante, el relato de Critias viene a corregir el mito del extranjero eleata, éste puede contener cierta verdad, pero se ve limitada, por ejemplo, al asegurar, como lo hacía Solón ante los sacerdotes egipcios, que existió un gran diluvio y un gran cataclismo sin saber verdaderamente que el mito heleno únicamente cuenta una parte de la verdad, no la verdad toda.

La pregunta es obvia, ¿creía Platón en la verdad del relato egipcio?, ¿es este el criterio para distinguir una narración mítica de una verdadera, un “discurso mentiroso” de un “discurso verdadero”?

De acuerdo con *Leyes*, el último diálogo platónico, hay razones suficientes para pensarlo así.

La legislación egipcia, defiende Platón, inculca “justicia” y “rectitud” en sus ciudadanos, gracias a que prohíbe que el “juego musical” de los poetas sea participe de la educación en el Estado. Las

melodías que acompañan a los cantos egipcios están tan completamente reguladas que “hace diez mil años, y digo diez mil años no por decir, sino como cifra real” —asegura el propio Platón (*Leyes*, 657a)— que no cambian sustancialmente ni la poesía ni el arte egipcio en general:

En lo que toca a la música es tan verdadero como digno de reflexión el que fuera posible en esta materia establecer por ley firme las melodías que se muestran rectas por naturaleza ([περὶ τῶν τοιούτων νομοθετεῖσθαι βεβαίως θαρροῦντα μέλη τὰ τὴν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα](#)). Esto podría ser obra de un dios o alguien divino conforme a lo que allí mismo cuentan de que las melodías conservadas durante todo este largo período de tiempo —¿diez mil años? — fueron compuestas por Isis (*Leyes*, 656c-657a).

En la medida que no está permitido a los poetas egipcios expresarse “en lo que cada uno se goza”, es decir, en discursos basados en la pura artificialidad poética —en el puro ser cambiante del aedo— no hay pues ni variaciones ni transformaciones en su modo de representar artísticamente el entorno. No hay una versión de Homero, otra de Hesíodo, otra de Orfeo sobre algún asunto divino, sino todo permanece en esa homogeneidad que ha durado exactamente diez mil años.

Pareciera azaroso que, en este punto, Platón esté tomando como modelo la manera egipcia de hacer música y educar a los jóvenes bajo sus cánones. Pero, en el fondo, apelar a la melodía egipcia es oponer la unidad y homogeneidad de la poesía egipcia frente a la heterogeneidad cambiante de sus contrapartidas helénicas; encabezadas por Homero.

Frente al mito del *Político*, el relato de los sacerdotes egipcios goza de mayor verosimilitud porque su legislación no permite la variación mítica al estilo heleno, no permite la intromisión de la heterogeneidad causante de injusticias y *στάσεις*. El mito de *Político*, ese “juego infantil”, representa entonces una posible variación de aquella verdad guardada por los sacerdotes y develada hacía mucho a Solón. Es una composición dependiente de la interioridad cambiante de algún poeta griego, que quizá escuchó otra variación del relato y la asumió a su propia subjetividad.

En este sentido, el mito del *Político* es el mismo y no el mismo que el relato originario de Critias: *ψεῦδος λόγων*. En oposición a éste, el pasaje de *Leyes* sobre la educación egipcia explica el fundamento último del lógos verdadero: no descansa exclusivamente en la memoria o en el escrito guardado por los sacerdotes egipcios, sino sería, más bien, “un dios o alguien divino” quien habría impuesto la forma recta y justa de cantar: la legislación egipcia depende directamente de la ordenación homogénea e invariable, por más de diez mil años, de la divinidad. Es Ella, la diosa Isis, quien dota de verdad al lógos egipcio.

La apelación a Isis como regidora y vigilante de la educación egipcia en materia poético-musical, tiende perfectamente el puente entre *Leyes* y el relato de Critias: la *σοφία* de Isis, como la de Atenea en la Atenas originaria, otorga a los seres humanos una república lo suficientemente equilibrada para educar con justicia a sus ciudadanos, sin ceder ante las mentiras subjetivas de los poetas. Y no sólo parece manifiesto este puente, también, desde este mismo enfoque, incluso el propio *Político* evidencia

toda su profundidad cuando se explica que el extranjero de Elea cometa un “error” en su método dialéctico.

En su intención por definir y encasillar al político para diferenciarlo del sofista y del filósofo, el eleata y el joven Sócrates se percatan de que han confundido dos momentos históricos en la definición del político como “pastor y guía de los hombres”. La figura del “pastor divino es demasiado grande” (*Pol.* 275c), asegura Sócrates, para compararla con la de los políticos de la época platónica, cuyo nombre debería de ser más bien el de “tiranos” por su degradación, injusticia y corrupción. El error radica, pues, en designar la esencia del político actual con la definición correspondiente a una era anterior, una era más justa y noble.

Esclarecida la distinción epocal realizada en *Político*, el extranjero de Elea concluye que el político en su sentido más alto es aquel que, como el dios pastor y piloto —o como Atenea para los atenienses e Isis para los egipcios— gobierna con justicia a los hombres. El verdadero político es el [νομοθέτην ἀγαθόν](#), el “hombre justo” que lleva la εὐνομία a través de la buena educación a sus conciudadanos:

¿no sabemos que el político y el buen legislador ([πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην](#)) es el único al que le ha sido dado ser capaz, gracias a la musa del arte real ([βασιλικῆς μούσῃ](#)) implantar el buen gobierno (*Pol.* 309d).

Como lo señala Salvador Mass, en la medida que *Político* se refiere a una época mítica y da cuenta de que el verdadero político y [νομοθέτης ἀγαθός](#) no tiene cabida en el mundo actual, Platón “reconoce que su filósofo-rey —el “hombre justo” de *República*— es una construcción

mítica” y, al final de sus escritos, tiene que apelar al “mejor modo de gobierno en segunda instancia”, *Leyes*: la comprobación de que el mundo está completamente corrompido es precisamente el carácter mítico-ideal, ajeno a la actualidad, de *República*¹²⁵.

La definición y narración realizada en *Político* esclarece, así, que *República* no está definiendo lo que históricamente es el político, sino lo que fue en los tiempos primigenios antes de los cataclismos e inundaciones; empero, en mi opinión, *Leyes* no va a negar rotundamente —como lo cree el mismo autor¹²⁶— la relevancia del gobernante ideal de *República* en pro del “imperio de las leyes”. Si bien es cierto que el último diálogo pone énfasis en la forma adecuada de legislar, en ningún momento el νομοθέτης ἀγαθός, e incluso los ciudadanos, se transforman en seres sometidos a la ley. Más bien, siguiendo a Leo Strauss, *Leyes* establece la relación entre la ley y los ciudadanos como la relación de autoridad paternal ante sus hijos, siempre y cuando dicha autoridad no implique una obediencia incondicional a ley¹²⁷, pues, como veremos a continuación, el ciudadano también debe ser persuadido y convencido de que las leyes impuestas por el legislador son “buenas” y “justas” para el Estado. El νομοθέτης ἀγαθός es un padre, sí, pero un padre que convence a sus hijos los ciudadanos a través de la poesía.

c) La búsqueda de la unidad: la Reforma religiosa en *Leyes*

¹²⁵ Cfr. MASS TORRES, *Op. cit.*, pp.208 y 202.

¹²⁶ *Ibíd.*, pp.206ss.

¹²⁷ STRAUSS, Leo. *Estudios de filosofía política platónica*, pp. 94ss.

En relación con el “buen legislador” el último diálogo, *Leyes*, comienza con una aseveración tajante, aunque esbozada ya en *Político* y *Critias*.

Al dirigirse a un ciudadano cretense y a otro lacedemonio, el ateniense Platón, guía del diálogo, pregunta a sus compañeros:

¿Es un dios o algún hombre el reputado como ordenador de vuestras leyes ([θεὸς ἢ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὃ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;](#))? -Un dios, huésped, un dios, si hemos de hablar con entera justicia, entre nosotros, Zeus; entre los lacedemonios, de donde este procede, creo que ellos mismos dicen que fue Apolo (*Leyes*, 624a).

El verdadero legislador es entonces el dios: Zeus para Creta y Apolo para Esparta, dos de las más antiguas y renombradas constituciones —igual que para la Atenas originaria la legisladora es Atenea y para Egipto, Isis. Desde el comienzo del diálogo, el lector se enfrenta, como veremos, a que: “Todo el constructo jurídico-legal de las *Leyes* se resuelve finalmente en la divinización del Estado”¹²⁸.

La argumentación para favorecer la idea de que ha sido el dios el gran legislador de estos pueblos recae en que las Constituciones de ambos no están hechas para la protección en caso de guerra con otras ciudades, sino que el dios correspondiente tiene la mira puesta hacia la paz. Lo que siempre debe tener en mente el “buen legislador” es promulgar leyes que eviten la desdichada *στάσεις*. Ésta, y no la guerra externa, es el verdadero problema (*Leyes*, 628ss).

¹²⁸ MASS TORRES, *Op. cit.*, p. 218.

Un legislador cualquiera, un legislador no-divino, que busque proteger a su ciudad de las guerras externas está desatendiendo, debido a su falta de visión, lo más importante. Los legisladores mortales, han perdido de vista el orden y el equilibrio divino y por eso regulan conforme a la guerra externa abriendo el paso a la *στάσεις*, consecuencia del ideal agonal inherente a la visión homérica. Pero, y aquí se inserta la perspectiva histórica, el hecho de que este tipo de legisladores proclamen leyes de acuerdo con el falso principio de la guerra se debe, según el ateniense, a la época en que viven. El “error metodológico” de *Político*, decíamos, muestra que la definición del político como *νομοθέτης ἀγαθός* es “demasiado grande para la época actual”, dominada por la injusticia y la tiranía; pero, Platón no proporciona ahí mismo el diagnóstico de por qué la política se ha degradado tanto. Ese es el trabajo del libro X de *Leyes*: la época actual es injusta porque los ciudadanos son educados por seres impíos, por individuos que no presentan ningún “respeto”, *ῥοια*, a los dioses.

En este punto se observa nítidamente el fundamento religioso de la crítica a la sabiduría poética de la tradición homérica. Homero, Hesíodo, Heráclito y todo su “ejército” generan guerras intestinas dentro de las *Póleis*, debido a que a partir de su “principio” inestable y multiforme presuponen que todos los seres, pero, más penoso aún, que los dioses se multiplican y mudan como los seres humanos.

Páginas atrás presenté una relación histórica general donde explicaba cómo la visión antropomorfa de Homero se decanta en el *homo*

mesura protagónico, pasando por Heráclito, Simónides, Empédocles, entre otros antiguos sabios.

República, *Político* y sin duda *Leyes* señalan quejosamente la degradación y corrupción del Estado y combaten precisamente contra ese “ejército” de Homero al traer a la luz que tanto la tesis protagórica como sus antecedentes en la épica homérica se basan en “principios” completamente irrespetuosos de lo divino.

Protágoras, quien sostiene que “el hombre es la medida de todas las cosas” es, en este sentido, un impío declarado. En ésta tesis no hay lugar para lo divino, exista o no. Si existe, es juzgado con regla humana y si no, también. Lo mismo ocurre con el antropomorfismo de la religión homérica, origen y correlato de la tesis anterior. Los dioses, siguiendo a Homero, tienen forma y figura humana y los hombres pueden dirigirse a ellos a través de plegarias y súplicas, con el fin de adecuarlos a sus propios deseos.

Para la época de Platón, la σοφία de todos estos renombrados personajes ha cooptado la educación ciudadana y la vida pública. La corrupción y degradación de los políticos y de cualquier hombre libre se entiende porque en ninguno de ellos existe una verdadero “respeto” a los dioses, pues o cometen la “impiedad” de creer que los dioses no existen del todo, o que, si existen, no se relacionan con los asuntos humanos o, finalmente, que los dioses tienen forma humana y pueden ser sobornados como cualquier mortal.

Todo el libro X de *Leyes* se concentra en la argumentación y persuasión de los tres aspectos mencionados: 1) los dioses existen, 2) los

dioses se ocupan de los asuntos humanos y 3) que los designios divinos no pueden ser transformados con lisonjas y súplicas humanas; que los dioses “no son como aurigas que, alineados para una carrera, se dejaran sobornar por un regalo” (*Leyes*, 906e), es decir, que “no son ni en figura ni en obra como los mortales” —diría Jenófanes.

Recordando los mitos de *Político* y *Timeo-Critias*, los dioses han abandonado a los seres humanos a su suerte en el ciclo cósmico, éstos: o bien empiezan a dudar de la existencia de aquéllos y su vínculo con el hombre, o bien se dejan engañar por los “discursos mentirosos” de los poetas que encasillan a los dioses en forma mortal; con toda la mutabilidad y multiplicidad que ello implica.

De hecho, para Platón, esta última forma de impiedad es la más ofensiva de todas, pues mientras las dos primeras no dan por sentado la forma de los dioses, los poetas, aferrándose a una opinión falsa y mentirosa, “deben ser tendidos como los más malvados e impíos de todos los impíos (*Leyes*, 907b)”¹²⁹ y ser castigados consecuentemente, incluso al grado de condenarlos a la pena capital, bajo la consigna de que la muerte es la “estrategia terapéutica última”. Ellos, que están “enfermos” al dañar al Estado, deben ser curados tarde o temprano¹³⁰ —Burkert habla de la “Teocracia” contenida en *Leyes* e, igual a Cornford y Dodds, compara la lucha contra la impiedad de los poetas como un proceso inquisitorio¹³¹.

¹²⁹ [πάντων ἄν τῶν ἀσεβῶν κερῖσθαι δικαιοτάτα κάκιστός τε εἶναι καὶ ἀσεβέστατος.](#)

¹³⁰ Cfr. MASS TORRES, *Op. cit.*, p. 224.

¹³¹ BURKERT, *Op. cit.*, p. 438; DODDS, *Op. cit.* pp. 208ss. Hannah Arendt ha considerado que algunos de estos pasajes platónicos “están concebidos como narraciones para infundir miedo, es decir, en un intento de usar la violencia por medio de las palabras” (ARENDDT, *La promesa de la política*, p. 51).

En una época predominantemente impía, continúa el ateniense, el legislador no tendrá la capacidad de legislar contra la impiedad y a favor de los [ῥοιοι](#), pues no tiene casi ningún parámetro para hacerlo: toda su formación está cooptada por mitos mentirosos. Y si a caso legisla de acuerdo a la tradición religiosa que proviene de Homero, ya lo dice en *Leyes*, legislará injustamente fundándose en un principio de lucha.

El problema del momento histórico abandonado por el dios y los dioses pastores se enfrasca así en un círculo vicioso total: el legislador que defiende principios y opiniones falsas, reproduce eso mismo en los gobernados que, a su vez, cuando les llegue el turno de legislar lo harán con el mismo principio desencaminado: si la semilla no es plantada en suelo fértil, como lo expresa Platón en el libro VI de *República*, el árbol del [νομοθέτης ἀγαθός](#) crecerá inadecuadamente.

La educación, otra vez, aparece como crucial para el proyecto político del ateniense y debe quedar en manos del [νομοθέτης ἀγαθός](#). La misión es doble: primero, persuadir a los ciudadanos que los dioses existen y de que se ocupan de los asuntos humanos y, segundo, castigar a aquellos que cometen el tercer tipo de “impiedad”.

La consecuencia de esto último es, como en *República*, la expulsión y censura de Homero y su “ejército” de seguidores:

Así el buen legislador ([ὀρθός νομοθέτης](#)) persuadirá al poeta o le obligará si no le persuade a componer rectamente ([ὀρθῶς ποιεῖν](#)). (Leyes, 660a)... el poeta, cuando se sienta en el trípode de la Musa, no está ya en su juicio ([οὐκ ἔμφρων ἐστίν](#)), sino que a manera de una fuente deja correr espontáneamente cuanto viene a él ([οἶον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ρεῖν ἐτοιμῶς ἔᾶ](#))... y se ve

obligado a decir muchas cosas en contradicción consigo mismo, y no sabe (οἶδεν δὲ οὐτ') si son verdad ni las unas ni las otras cosas que dice. Al legislador en cambio no le está permitido hacer esto con la ley, el presentar dos opiniones sobre una misma cosa, antes bien, a de mostrar sólo una sobre cada una de ellas τῷ δὲ νομοθέτῃ τοῦτο οὐκ ἔστι ποιεῖν ἐν τῷ νόμῳ, δύο περὶ ἐνός, ἀλλὰ ἓνα περὶ ἐνός ἀεὶ δεῖ λόγον ἀποφαίνεσθαι (*Leyes*, 719c).

Estas líneas resumen cabalmente lo dicho hasta el momento y a pesar de que los “heraclíteos” del *Teeteto* y el *Crátilo* no son mencionados directamente en éstas, la crítica está igualmente dirigida a ellos: los heraclíteos, Empédocles, Epicarmo, Protágoras, entre muchos otros educados viciosamente por los poetas homéricos —la crítica de *Leyes* incluye también a Anaxágoras— afirman muchos mitos falsos y mentirosos, pues como el “correr de una fuente”, les parece que la realidad y los dioses son y no son, que cambian continuamente como el flujo del río. Los poetas y los “heraclíteos”, “nuestros sabios actuales” son, pues, asegura Platón, los más grandes de todos los impíos (*Leyes* 801css; 886ass).

La tarea del νομοθέτης ἀγαθός, por tanto, será erradicar esa multiplicidad cambiante y contradictoria a varios niveles interrelacionados. Primero, a un nivel social y estratégico, debe mirar hacia la paz, debe controlar la *στάσεις* interna, persuadiendo o, en su defecto, expulsando y sancionando a los soldados de Homero, a los “impíos” compenetrados en la *πόλις*. En segundo lugar, debe propiciar una reforma político-educativa de fondo que implique la reformulación de los presupuestos religiosos de la sabiduría poética tradicional: “En cualquier caso los dos lados, político y

religioso, deben ir juntos. Ninguna reforma real de la creencia y vida religiosa podría realizarse sin la correspondiente reforma en la estructura del Estado”¹³².

Pero aquí surge una pregunta fundamental: si primero no se muestra o demuestra cómo es lo divino verdaderamente, ¿de qué manera se van a educar a los jóvenes?, ¿de qué modo se les persuadirá sobre su existencia y verdaderas características?, ¿de qué manera se unirán a las filas académicas para erradicar a los sabios impíos? Así nada más, sin demostración alguna, la mayoría de los griegos no tolerará la expulsión de su fuente educativa más importante.

El nuevo legislador debe, pues, emular al dios pastor y piloto de los tiempos míticos y originarios basándose en un “lógos verdadero”, y no en las mentiras heraclíteas y homéricas. Lo que debe hacer es una ὅμοιος θεῶ; “asemejarse al dios”.

Las propuestas de *República*, *Teeteto*, *Político*, *Critias* y *Timeo* se entrelazan perfectamente en el siguiente gran pasaje de *Leyes*:

Hemos recibido una tradición acerca de aquella feliz vida (μακαρίας ζωῆς) de entonces, de cómo todo se daba abundantemente y por sí mismo... conociendo verdaderamente (γινώσκων) Crono, como nosotros lo dejamos expuesto que ninguna naturaleza humana es apta para administrar soberanamente todos los asunto de los hombres sin henchirse de insolencia e injusticia (ὑβρεώς τε καὶ ἀδικίας), puso en consecuencia como reyes y gobernantes (βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας) de nuestras ciudades, no a hombres, sino a seres de un

¹³² GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, p. 335. Sobre la misma idea, véase DODDS, *Los griegos y lo irracional*, p. 204. La traducción es mía.

linaje más divino y mejor, los genios ([δαίμονας](#)). Es lo que nosotros hacemos con los rebaños y todos los ganados mansos: no ponemos a unos bueyes a gobernar a los demás bueyes... del mismo modo, el dios, que verdaderamente amaba a los hombres, puso al frente de nosotros un linaje mejor que el nuestro, el de los genios... y actualmente el mismo razonamiento ([ὁ λόγος](#)) nos enseña, valiéndose de la verdad que para aquellas ciudades que no gobierna la divinidad, sino un mortal, no hay escape de los males ni de los trabajos; muéstranos, por el contrario, que debeos imitar ([μιμεῖσθαι](#)) por todos los medios la vida que se refiere a la época de Cronos y gobernar nuestras moradas y ciudades que obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay de nosotros de inmortal dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón ([τάς τ' οἰκίσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπινομάζοντας νόμον](#)) (*Leyes*, 713c-714a)... El dios, ciertamente ha de ser nuestra medida de todas las cosas [ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα](#); mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir. El que haya de ser amado por este dios es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él ([θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ](#)),... que para el hombre de bien el sacrificar constantemente a los dioses con invocaciones ([θύειν καὶ προσομιλεῖν](#)), con ofrendas y con toda clase de religioso culto, es lo más decoroso ([ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα](#))... vano es, pues, el mayor afán el de los impíos ([ἀκάθαρτος](#)) en torno a los dioses: y oportunísimo, en cambio, el de todos los hombres piadosos ([καθαρός](#)) (*Leyes*, 716c-e)".

El “discurso verdadero” de Critias, el pariente de Platón, enseña, pues, que los gobiernos de esta época mortal deben poner atención al ordenamiento del dios pastor de la época originaria, si quieren gobernar de acuerdo a la justicia. En mi opinión, los *daímones* que nombra *Leyes*, esos seres heroicos entre humanos y divinos, pueden identificarse en el mito de Critias con Cécrope, Erectéo, Erictonio, Ericictón y Teseo para la Atenas primigenia, Licurgo y Minos para las antiguas Lacedemonia y Creta, respectivamente (*Leyes*, 632d), e incluso también Teopompo para Esparta (*Leyes*, 692b), “de quienes se tiene memoria de sus nombres pero no de sus acciones”. Para estos seres míticos y primigenios no es el hombre la medida sino el dios; el dios pastor y piloto.

Por lo anterior, parece claro que la reforma legislativa y política comienza en el momento en que el [νομοθέτην ἀγαθόν](#) busca emular el orden y gobierno divino impuesto en la época de Crono, Atenea y el resto de las divinidades.

Aquí vienen las preguntas capitales: ¿quién es Crono?, ¿es Atenea la doncella con yelmo, lanza y escudo con el rostro de la Gorgona?, ¿por qué el nuevo legislador debe imitar lo dicho en un mito?, ¿en qué consiste la reforma religiosa si los dioses continúan siendo los mismos?, ¿qué está entendiendo Platón por lo divino? Al respecto sólo ensayaré algunas posibles respuestas a tan amplio tema.

Para mi propósito es importante subrayar de modo general el carácter puro y unitario que Platón le adjudica al dios y a lo divino en su conjunto. En oposición a la multiplicidad mudable y antropomorfa de las

divinidades homéricas: “dios es algo perfectamente simple y veraz en hechos y en palabras, que ni se muda por sí ni engaña a otros por fantasmas o discursos, ni por signos que envíe en la vigilia o en el sueño (*Rep.* 382e)”. “Es un ente simple (ἀπλοῦν) y el menos capaz de abandonar la forma que le es propia (ἑαυτοῦ ἰδέας) *Rep.* 380c)”. “Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres y no les pertenece el cuerpo (*Pol.*269d)”¹³³. “Dios es todo, y con dios la fortuna y la ocasión gobiernan todos los asuntos humanos (*Leyes*, 709b)”¹³⁴.

Además, resulta sugerente que el libro X de *Leyes*, el libro que busca persuadir a los impíos de la existencia de los dioses, se concentre en argumentar acerca de la divinidad de ψυχή, del νοῦς y de los astros, pues de algún modo todos ellos dependen de un movimiento único y perfecto: “movimiento que puede moverse a sí mismo”, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν (*Leyes*, 896a).

El alma, por ejemplo, “se mueve a sí misma”, el νοῦς es el “movimiento que se da en un solo lugar de modo y manera regular en el mismo puesto y en derredor del mismo punto y en la misma dirección y conforme a una proporción y un orden único, comparable todo a la rotación de una esfera hecha en torno (*Leyes* 898a)”¹³⁵, y como varias almas mueven a todos los astros: “habremos de convenir en que ellos son

¹³³ τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως.

¹³⁴ ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα.

¹³⁵ αἰεὶ περὶ γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρνων οὔσαν μίμημά τι κύκλων, εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν.

divinidades que ponen orden en el universo entero, ¿habrá quien conviniendo con esto soporte oír que no todo está lleno de divinidades? (*Leyes* 899b)”¹³⁶.

Con estas palabras de Platón, podemos sostener, siguiendo a Burkert, que la mención de los dioses tradicionales en *Leyes* —Zeus, Hera, Apolo, Atenea, etc. — en los cultos y festividades legislados, proyecta una “reconciliación” entre la religión tradicional de corte homérico y la religión filosófica propia de los académicos, debido a que Platón está más preocupado por mantener, de alguna manera, la *hosía* a los dioses frente al predominio de la impiedad¹³⁷. Esta reflexión se amplía en tanto consideramos que la “reconciliación” puede darse en la adoración de los “dioses visibles”, es decir, de los cuerpos celestes: “o más exactamente de las mentes divinas por las cuales esos cuerpos estaban animados o eran controlados. La gran novedad del proyecto de reforma religiosa de Platón —defiende Dodds— era el énfasis que ponía no sólo en la divinidad del sol, la luna y las estrellas, sino en su culto.”¹³⁸

En efecto, la adoración a los dioses de la mitología homérica no responde necesariamente a una “reconciliación” completa con el antropomorfismo divino, es sólo el apelativo lo que Platón mantiene, pues su interés primordial es “construir un puente entre los intelectuales y la

¹³⁶ [ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχὰι πάντων τούτων αἷτια ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα.](#)

¹³⁷ BURKERT, *Op. cit.*, pp. 441ss.

¹³⁸ DODDS, *Op. cit.*, pp. 204-205. De acuerdo con Hans Jonas, precisamente esta divinización de los astros es lo que distingue al platonismo y al neoplatonismo del gnosticismo (JONAS, *La religión gnóstica*, pp. 272ss.)

masa”¹³⁹: la adoración a Apolo, por ejemplo, es un culto al sol; sol que de acuerdo *República* es el “hijo” del Bien Supremo, de lo Uno en su sentido más alto y puro... pero todo esto es asunto de otra investigación que ponga más énfasis en la experiencia religiosa platónica.

Podemos concluir brevemente que, para Platón, lo divino es “lo que se mueve a sí mismo”, unitario e idéntico, como cada una de las “mentes” eternas, como la rotación de una “esfera bien redonda”, diría alguien como Parménides.

El asunto a subrayar es que la *πόλις* debe estar gobernada por seres humanos que imiten al dios pastor y a los *daímones* de antaño. Por su imitación podrán promover leyes justas que no se confundan con la masa múltiple, podrán distinguir lo apropiado para cada ley en su unidad, en sí misma, y en relación con el todo de la legislación, sin tener dos opiniones contrarias sobre la misma ley, como lo hacen los sofistas educados por los heraclíteos y homéricos. Por ello, se puede afirmar que: “Sólo por vía teológica —*homoiosis theo*— será posible neutralizar a los sofistas —y a todos sus precursores— ... a través de la reteologización de las leyes”¹⁴⁰.

d) El filósofo-poeta

Como mencionaba páginas atrás siguiendo a Strauss, la relación entre el [*νομοθέτην ἀγαθόν*](#) y el νόμος, la ley, es muy diferente a la relación entre el νόμος y el ciudadano. En un sentido importante, la pura ley es

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ MASS TORRES, *Op. cit.*, pp. 199ss; 211. También véase, GUTHRIE, *The Greeks and Their Gods*, p. 340.

despótica, es “señor” y “padre” al que se le debe obedecer en todo momento, so pena de ser castigado.

Para la administración y funcionamiento de la πόλις esto es prioritario, que los ciudadanos cumplan con la ley, pero para el [νομοθέτην ἀγαθόν](#) es asunto secundario, “es lo más recto y bello en segundo término” (*Pol.* 288e). Lo más bello, según Platón, es recibir del dios la “inspiración divina”, [ἐπιπνοίας θεῶν](#), para promulgar las leyes adecuadas para cada momento y en cada circunstancia¹⁴¹; la πόλις debe ser, por ende, un “Estado teónomo”¹⁴².

Los seres humanos son cambiantes y las leyes, por sí mismas inmóviles y silenciosas, como la escritura, como los escritos del *Fedro*. Si el legislador no comprende la naturaleza humana, entonces la ley se volverá un déspota que coartará la libertad de los hombres virtuosos y los esclavizará penosamente.

El arte político del “buen legislador”, por el contrario, conociendo la naturaleza humana, entresacando la unidad de la multiplicidad, puede observar en qué medida la ley resulta obsoleta y debe cambiarse. Sólo él puede hacerlo, dada su condición de pastor y piloto de la πόλις; sólo él puede hacerlo porque existe lo divino en él.

¹⁴¹ *Leyes* no es el único lugar en donde aparece esta noción de la [ἐπιπνοίας θεῶν](#), aparece en varias ocasiones a lo largo de los libros VI y VII de *República* también como la [θεῶν τυχή](#), la “suerte divina” que, por ejemplo, libera al filósofo de la caverna. El tema es complejo, pero muestra hasta qué grado el [νομοθέτην ἀγαθόν](#) depende del “auxilio divino” y de la “ayuda divina”—quizá la del dios piloto— para llevar a buen término el gobierno del Estado y, en este sentido, develar al filósofo como “instrumento de un poder superior”. Cfr. JAEGER, *Op. cit.*, pp. 666ss y MASS TORRES, *Op. cit.* p. 200ss.

¹⁴² JAEGER, *Op. cit.* p. 697.

En cambio, las leyes no son divinas en sí mismas, sino en la medida en que son creadas y ordenadas adecuadamente por el legislador. Si éste sigue la “inspiración del dios” obtendrá la sabiduría y bondad suficientes para guiar a la πόλις, sin esclavizarse completamente a la ley:

Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley [ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος](#) (Pol.297a).

Esta es, pues, la otra función principal del [νομοθέτην ἀγαθόν](#), hacer uso del arte político y aplicar la ley con una capacidad persuasiva que la englobe y le permita discernir adecuadamente sobre su conveniencia a los ciudadanos. Por ello, todas las leyes deben llevar un “proemio” o “preámbulo” incluido en el discurso del [νομοθέτην ἀγαθόν](#) para que el ciudadano pueda ser convencido de la bondad y justicia de las leyes que establece con miras a la paz y la εὐνομία.

La crítica al εἰδέναι poético homérico, basado en el antropomorfismo y la multiplicidad, tiene así un último matiz e incluye un giro de 180 grados. Los poetas homéricos y los “heraclíteos” no saben, no conocen la forma que les es propia a los dioses. Esto produce, ya lo sabemos, “discursos mentirosos”, mitos, y junto con ello injusticia y στάσεις. Pero aquel que contempla y reconoce la forma, la εἶδος verdadera de lo divino, creará entonces un λόγος verdadero, justo, bueno y todas sus características. De tal manera que, se exprese como se exprese este tipo de legislador, a través de su arte político y persuasivo, allí estará generando un nuevo estilo poético. Una poesía adecuada a las necesidades de la πόλις. Donde se

enaltezca la εὐνομία, la justicia, y sobre todo, la unicidad y simpleza de lo divino: todo aquello que se mueve a sí mismo.

La πόλις no puede quedar sin ninguna poesía, sino sólo sin aquella que perjudica al Estado. La república y el gobierno que plantea el ateniense requiere de:

Un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable pero que nos sea más provechoso, que imite el modo de hablar del hombre de bien y que cuente sus relatos ajustándose a aquellas pautas que hemos prescrito [αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελίᾳ ἕνεκα, ὅς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετησάμεθα](#) (*Rep.* 398a).

Así, pues, el buen poeta, como el buen retórico, como el buen político y legislador es precisamente el filósofo conocedor de las realidades eternas. Los “proemios” a las leyes y las leyes mismas son prueba de esa capacidad poética, más austera y menos agradable, pero más “justa” y “verdadera” que los mitos de los poetas homéricos: el filósofo también es un “narrador de mitos” pero de mitos de lo realmente divino.

No sin cierta inspiración divina ([ἐπιπνοίας θεῶν](#)) se me antoja que han sido enunciados en una forma sumamente parecida a la de una poesía... pues de las muchísimas conversaciones, incluidas en poemas o sostenidas en este estilo más suelto, que tengo aprendidas y oídas, no hay ninguna que me haya parecido más sensata ni más adecuada en grado sumo para que la escuchen los jóvenes. Por tanto, no podría, pienso yo mostrar al

guardián de las leyes y educador ningún modelo más apropiado que este (*Leyes*, 811d).

En este pasaje, Platón está hablando justamente de *Leyes*, cierto, pero si recordamos los grandes y hermosos mitos de *Protágoras*, *Fedón*, *Fedro*, *República*, entre muchos otros mencionados, cualquier lector se percatará de la importancia del mito para el ateniense.

Reale, por ejemplo, analiza detenidamente el diálogo *Simposio* para mostrar la finura poética y literaria del filósofo. La última hazaña que realiza Sócrates ante el resto de los participantes en el banquete, especialmente ante Agatón, representante de la tragedia, y ante el comediante Arsitófanes, devela que “el verdadero poeta es el filósofo”, pues es capaz de dramatizar, en sus *Diálogos*, la trágica *Apología*, así como el estupendo y cómico *Gorgias*.

Ciertamente, no es el mismo tipo de tragedia que la de Eurípides o Esquilo, ni tampoco la comedia de Aristófanes. Se trata de una nueva forma de hacer poesía, una “poesía filosófica”¹⁴³; una poesía que se manifiesta en los largos mitos sobre el alma, así como en la dramatización del diálogo mismo¹⁴⁴.

En el plano político, la “poesía filosófica” de Platón guarda la misma intención educativa que la tradición homérica había asumido por siglos, aunque, obviamente, la dirección religiosa es completamente distinta y más cercana a la propuesta jenofánica. Gadamer propone la noción de “poesía

¹⁴³ REALE, *Op. cit.*, pp. 151ss; 168ss.

¹⁴⁴ El escrupuloso artículo de Rodríguez Adrados sobre la poesía en Platón arroja resultados paralelos a los del italiano. R. ADRADOS, *Palabras e ideas.*, pp. 385ss.

purificada” para un “Estado purificado”¹⁴⁵. “Purificada” en el sentido de que ya no canta sobre batallas entre los dioses, sino está concentrada en educar a los ciudadanos en torno a la verdadera esencia de lo divino.

Incluso se puede afirmar que el nuevo legislador hace uso de la “mentira”, de la narración mítica, con el propósito llevar a buen término la formación de los ciudadanos con miras a ese “Estado purificado”¹⁴⁶, pero, como señalaba en su momento, la mentira es cosa relativa a quién sea el auditorio. El mito del alma narrado en *Fedro*, el auriga y los corceles, puede ser una mentira sólo para aquel que no ha comprendido ni contemplado la verdad sobre la inmortalidad del alma. Si los helenos no-filósofos y no-académicos son incapaces de entender y ser persuadidos por los “discursos verdaderos”, por argumentos y razonamientos dialécticos, quizá el mito, la mentira, les ayude a atisbar, aunque sea brevemente, la verdad del alma, su unidad e inmortalidad: “la distinción radical que antes se pensaba que existía en Platón entre mito y argumento no es ni remotamente tan diáfana como parecía”¹⁴⁷. Así, la “poesía filosófica” contenida en los *Diálogos* sustituye a la sabiduría homérica: “la agonizante poesía afirma una vez más su primacía en la obra de su gran acusador”¹⁴⁸.

Los modelos de la sabiduría platónica no son cantores como Homero, Hesíodo, Orfeo, Museo, Aquíloco, Simónides, Tirteo, ni tampoco personajes como Pítaco, Bías, Heráclito, Empédocles, Epicarmo, Anaxágoras, Protágoras, Gorgias, Pródico o la sofística en general. Ellos no

¹⁴⁵ GADAMER, *Op. cit.*, p. 203. Para el aspecto purificador y sanador del mito platónico, cfr. LAÍN, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. pp.117ss.

¹⁴⁶ Cfr. BRISSON, *Op. cit.*, pp.160ss.

¹⁴⁷ KINGSLEY, Peter. *Filosofía Antigua, misterios y magia*, pp.225.

¹⁴⁸ JAEGER, *Paideia*, p. 609.

son sabios pues hablan en forma mítico-homérica: logos mentiroso. Contrariamente, los modelos de sabiduría son los *daímones*: Minos, Radamantis, Licurgo, Teopompo, Cleomenes y, en última instancia, el dios mismo: Crono, Zeus, Atenea, Apolo, Isis... sólo el dios es σοφός.

POESÍA Y FILOSOFÍA: UN ENFRENTAMIENTO RELIGIOSO

DENTRO DE LA *POLIS*

La práctica de la religión griega subsistió ochocientos años después de Jenófanes y no desapareció hasta la caída de la sociedad antigua bajo la fuerte presión estatal. Evidentemente esa crítica afectó sólo a la superficie, no a las raíces.

Walter Burkert

I. El Zeitgeist satelital: una crítica a la tradición

La historia griega muestra que *República* y *Leyes* fueron discursos exigüos. Platón nunca llegó al poder. Sus coetáneos desdeñaron totalmente la exhortación hacia el Estado Ideal y prefirieron continuar la tradición oficial. Los académicos conformaban una minoría distinta y satelital frente al mundo griego ordinario; literalmente, eran considerados excéntricos. ¿Por qué?, ¿por qué la mayoría de los helenos de la época no congeniaban con las ideas platónicas? A mi juicio, la causa de semejante menosprecio ilumina de modo ejemplar un contraste, una polémica entre la poesía homérica y la naciente filosofía.

El platonismo, junto a otras doctrinas que le son próximas como el orfismo y el pitagorismo, ejemplifican una corriente política y religiosa que intentó deslindarse de algunos de los presupuestos más importantes de la creencia tradicional. Fueron la voz disonante que la mayoría de los griegos no estuvieron dispuestos a oír; al menos no lo suficiente para derrocar a la sabiduría homérica.

Comienzo con algunos ejemplos. Primero que nada basta recordar la muerte de Sócrates, el gran inspirador de Platón y “mártir fundador de la

Academia”¹⁴⁹. Los ciudadanos Ánito, Melito y Licón, irritados por el contenido de las enseñanzas socráticas, presentaron la siguiente acusación: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y **no venerando a los dioses que venera el Estado**, sino a otros seres demónicos nuevos”¹⁵⁰ (*Apología*, 24b). Sócrates, según los representantes de la política y la poesía de la ciudad, no reproducía las convicciones acostumbradas. Es más, si tomamos tal como está la acusación narrada en el diálogo, les parecía que divulgaba una nueva religión, una forma de “veneración”, νομίζει, destructora de los fundamentos de la πόλις.

Platón, por su parte, no fue juzgado con pena de muerte por sus conciudadanos; sin embargo, en la *Epístola VII* (324bss.) confiesa el engaño del que fue objeto por hombres indignos de la filosofía — específicamente Dionisio I y Dionisio II— quienes le impidieron realizar su modelo político en Siracusa y prefirieron gobernar a la usanza italiana: tiránicamente: “Yo ciudadano de Atenas, compañero de Dion y aliado suyo me fui frente al tirano Dionisio para hacer amistad de la discordia, pero me vi vencido en la lucha contra los calumniadores” (*Ep. VII*. 333d). A pesar de sus esfuerzos —dos grandes viajes a Magna Grecia lo confirman— el filósofo ateniense regresó humillado, sin lograr el ansiado cometido.

Igual que Sócrates, Platón no pudo convencer a sus conciudadanos atenienses —ni a los sicilianos— de las bondades del camino filosófico. Muy pocos les prestaron atención. El libro VI de *República* (490ess.), por

¹⁴⁹ Como le llama RODRÍGUEZ ADRADOS en *Palabras e Ideas*, p. 433.

¹⁵⁰ ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. El subrayado es mío.

ejemplo, describe la “soledad” y “encierro” destinados al alma filosófica carente del “suelo fértil”, desprovista del Estado propicio para su formación de acuerdo al Bien Supremo. Al final, alega en el mismo libro, el filósofo está huérfano en este mundo y la masa lo condena a la indigencia, la inutilidad y la depravación; su salvación sólo vendrá cuando el paradigma republicano ideal se realice en Atenas y en cada πόλις.

a) Orfismo y pitagorismo

Como señalé en su momento (cfr. *Supra*, pp. 77ss) el juicio de Sócrates y el deprecio general al proyecto platónico, revelan en sí mismos la conjunción de problemáticas religiosas y políticas al interior de la comunidad griega — especialmente en Atenas. En efecto, para la sofística ateniense, es decir, para el político “actual” de la época platónica, la nueva religión introducida en las enseñanzas socráticas es lo que provoca la rebelión de la juventud en contra de las costumbres y normas establecidas. Para Ánito, Melito y Licón, el silenciamiento de Sócrates estaría previniendo una futura στάσεις en Atenas; estaría previniendo un enfrentamiento generacional. Pues una vez que se juzga como erróneo y execrable la palabra del filósofo, los jóvenes no tendrán más remedio que retornar al culto y al comportamiento usual: el elemento corruptor en la πόλις es la “nueva” religión socrática, es ésta lo que destruye a la ciudad.

Contrariamente, para Platón el motor de los conflictos internos del Estado proviene de la religión homérica, de su antropomorfismo y exaltación de lo agonal. La πόλις ya está corrompida, y más bien son las propuestas desarrolladas en los *Diálogos* y el ejercicio dialéctico al modo

socrático lo que permitirá el arribo de la εὐνομία. El fracaso de Platón en Siracusa, en este caso, pareciera más bien una consecuencia del silenciamiento de Sócrates: sus “enseñanzas”, como las de su maestro, pueden ser igualmente sospechosas y subversivas.

Para unos, los individuos en el poder, la “nueva” religión y la “nueva” política son motor de στάσεις, para los académicos, lo es la vieja creencia, enaltecida del conflicto y la disputa.

Sócrates y Platón, mencionaba más arriba, no fueron los únicos estigmatizados por sus contemporáneos. También los pitagóricos sufrieron un destino semejante: fueron perseguidos y exiliados.

Desde el plano político, por citar un ejemplo, Jámblico, un autor del siglo II d. C., narra cómo por cuestiones partidistas los secuaces de Cilón incendiaron el lugar donde solían reunirse los discípulos del divino maestro (*Vida de Pitágoras*. XXXV, 252-258). Casi todos perecieron en el atentado —algunos afirman que hasta el propio Pitágoras. Tras el infortunio, continúa el neoplatónico, los sobrevivientes emigraron hacia Magna Grecia, y el gobierno que habían instaurado en Jonia quedó totalmente deshecho.

El suceso que narra Jámblico, por radical que sea, no es ajeno a su contexto. Desde la época clásica los griegos ya percibían con extrañeza la singularidad del “régimen pitagórico”. El mismo Platón habla de ello en *República* 600b: “llaman pitagórico al régimen de vida por el cual entienden diferenciarse de los demás hombres”. Los pitagóricos, según el testimonio, eran un grupo si no hostil, sí alejado y apartado del entorno.

No vivían a gusto dentro de la forma oficial griega. Y de ahí se justifican — en cierta medida— los ataques sociales y políticos.

Pero, ¿por qué motivo los griegos consideraban a estos grupos disidentes? ¿Por qué la sabiduría de aquellos grandes personajes no logró imponerse al modelo homérico?

Quizá la respuesta más usual al respecto es que tanto en el pitagorismo como en el platonismo existe un fuerte componente lógico que los hace distinguirse completamente de los mitos homéricos tradicionales, cantados en *Ilíada* y *Odisea*. O dicho de otro modo, que en el platonismo y el pitagorismo se hace presente un elemento racional crítico del aspecto mítico de la religión tradicional sustentada en los versos de ambas epopeyas, y por ello, bajo dicha racionalización, la configuración política debía cambiar sustantivamente —algo que el resto de los griegos no quisieron aceptar. Pero pese a dicha interpretación racionalista, podemos notar además que la reticencia de la comunidad griega para con aquellos sectores puede explicarse en términos que no necesariamente apelen al esquema “paso del mito a la razón”.

Una perspectiva religiosa puede contextualizar el problema señalando, primeramente, que tanto el pitagorismo como el platonismo revelan fuertes conexiones con el movimiento espiritual comúnmente denominado orfismo.

En sí mismo, el tema del orfismo es sumamente polémico. El carácter fragmentario en términos doxográficos y cronológicos impide definir los rasgos más propios de dicho movimiento, y penetrar en tan extenso problema requeriría de un desarrollo distinto al esbozado en estas páginas

conclusivas¹⁵¹. Lo que me interesa destacar del orfismo, en términos generales, es que su composición interna puede ser definida por: “Elementos enteramente ajenos a la religión tradicional de la Ciudad-Estado griega (...) se consideraban un grupo selecto y veían como ajeno al resto del mundo (...) una religión de especie por entero diferente del culto cívico al cual el griego común profesaba adhesión”¹⁵². Y también en el mismo sentido, Mircea Eliade sostiene que el orfismo era: “Un conjunto de mitos, creencias, comportamientos e iniciaciones que asegura la separación del órfico con respecto a sus semejantes”¹⁵³.

De acuerdo con Guthrie, Eliade y muchos otros especialistas¹⁵⁴, independientemente de la incompletud y disparidad de las fuentes antiguas, al menos puede decirse que el orfismo constituía un grupo minoritario de la sociedad griega, cuyo objetivo esencial puede ser estimado como la “reforma” del culto griego oficial¹⁵⁵: el orfismo era una secta religiosa o incluso una religión que pretendía una honda transformación en la creencia usual acerca de los dioses.

Sin embargo, y esto hay que señalarlo desde ahora, no parece del todo claro si el orfismo perseguía directamente fines políticos a través de su reforma religiosa. Si bien la dirección política de la reforma platónica, de la pitagórica y en cierta medida también de la socrática son palpables —

¹⁵¹ El orfismo es una sección de la historia religiosa griega que acarrea múltiples cuestiones. Para una visión general. Cfr. BERNABÉ, A y JIMÉNEZ, Ana I. *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*; BURKERT, Walter. *De Homero a los magos*; GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks and their Gods*, y *Orfeo y la religión griega*; MARTÍNEZ, Roxana B. *La aurora del pensamiento griego*, entre muchos otros.

¹⁵² GUTHRIE, W. K. *Orfeo y la religión griega*, pp. 264, 266.

¹⁵³ ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. pp. 228ss.

¹⁵⁴ Cfr. nota 5

¹⁵⁵ GUTHRIE, *op. cit.*, p. 253.

República, Leyes, los gobiernos itálicos pitagóricos y la acusación hecha por los sofistas a Sócrates son clave¹⁵⁶— no poseemos tratados, discursos o reflexiones políticas atribuidas exclusivamente al orfismo arcaico o clásico. Pareciera que la existencia de cofradías órficas tenía una finalidad exclusivamente cültica —iniciaciones, purificaciones, vegetarianismo, escatología— sin aspiraciones reales al poder político; aunque, por supuesto, esto no es más que una especulación.

En fin, para mi objetivo, lo relevante del orfismo es que comparte un núcleo religioso con el pitagorismo y con el platonismo y que dicho núcleo tuvo consecuencias políticas en ambas doctrinas.

La justificación de la reflexión anterior se sustenta, de entrada, en los testimonios clásicos acerca del origen extranjero de las tres doctrinas. Muchos helenos creían que aquéllas no eran de cuño estrictamente griego sino que provenían de civilizaciones distintas y lejanas. Los testimonios doxográficos antiguos preservan los viajes de Orfeo, Pitágoras y Platón a tierras egipcias. Historiadores como Estrabón, Diódoro Sículo, Diógenes Laercio y, en especial, Heródoto confirman esta visión¹⁵⁷.

¹⁵⁶ El caso socrático es menos nítido si consideramos que, según las referencias clásicas, Sócrates era partícipe de una sana distancia con respecto al ambiente político de su época; empero, como señala Arendt en un capítulo dedicado a Sócrates, esto puede deberse justamente a una escondida intención reformista del filósofo. Cfr. ARENDT, *La promesa de la política*, pp. 45ss.

¹⁵⁷ Para el caso del viaje de Pitágoras, cfr. JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras*. II,11-12; IV, 19; ESTRABÓN. XIV, 16, 637; DIÓGENES LAERCIO asegura que igualmente visitó a los magos caldeos y cretenses, VIII, 2. Según DIODORO SÍCULO, prácticamente todos los sabios griegos fueron a Egipto (I, 96, 1). Aunque, claro está, se detiene en Orfeo (I, 96, 5) y en Pitágoras (I, 98, 1-3). El viaje de Platón a Egipto también está en D. LAERCIO, III, 5. Una visión contemporánea como la de BURKERT, *Religión griega arcaica y clásica*, p. 399ss, sostiene que existen elementos históricos que justifican que Pitágoras importa sus doctrinas religiosas de Babilonia y de la región Indo-iranía.

Al respecto del orfismo y el pitagorismo traigo a colación dos de los pasajes más antiguos y significativos. El primero es del retórico clásico Isócrates quien remarca la alteridad y extranjería del pitagorismo con las siguientes palabras:

Pitágoras el samio. Éste después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una **filosofía diferente** y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a sacrificios y ritos en los santuarios (*Busiris*, 28)¹⁵⁸.

Resulta significativo que Isócrates claramente vincule esa “otra filosofía” con aspectos culturales de la religión griega. Aquí, el extranjerismo de la doctrina pitagórica no se ubica dentro del esquema de lo exclusivamente filosófico —si acaso existe algo así. Más bien, el aspecto diferenciador se manifiesta en un mejor trato con el culto y, en esta medida, podemos conjeturar, siguiendo a Isócrates, que aquello que Pitágoras aprendió de los sacerdotes egipcios no fue sólo “otra filosofía”, sino, en realidad, otra religión; otra forma de venerar a los dioses griegos.

Siguiendo la misma línea, en un famoso pasaje de la *Historia*, Heródoto declara:

(Los egipcios), no introducen ropas de lana en los santuarios ni entierran a nadie con ellas, pues supone una irreverencia. En esto coinciden con los ritos que se llaman órficos y báquicos, que son de origen egipcio, y con los pitagóricos,

¹⁵⁸ [ὤν καὶ Πυθαγόρας ὁ Σάμιός ἐστιν· ὃς ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκ εἰνων γενόμενος τὴν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν](#) El subrayado es mío.

pues a quien participa de estos cultos místicos tampoco le está permitido por un sagrado respeto, ser enterrado con vestidos de lana. Y a este respecto se cuenta una historia sagrada (II, 81)¹⁵⁹.

El historiador complementa fielmente la equiparación entre las características culturales y filosóficas de los pitagóricos: éstos, siguiendo la religión egipcia, ni ingresan a los templos ni entierran a los muertos con túnicas de lana¹⁶⁰. El testimonio es doblemente revelador porque Heródoto adjudica la misma actitud tanto a pitagóricos como a lo prescrito en los “ritos llamados órficos”.

Heródoto establece así, desde la Antigüedad, un fuerte vínculo religioso y de extranjería entre pitagorismo y orfismo.

De hecho, a los ojos del historiador griego —defiende Walter Burkert— Orfeo y Pitágoras no sólo marcan un punto de quiebra en sentido filosófico, no son meros “fundadores de una secta religiosa, sino de una nueva religión... la transformación más profunda de la religión griega

¹⁵⁹[ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλὰ σίρις· ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι. οὐ μὲντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.](#)

¹⁶⁰Aparentemente la hipótesis de Heródoto no posee base histórica. Al respecto, cfr. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, pp. 254ss. Pero esto no invalida la creencia profesada por el historiador griego. Al respecto, también véase la opinión de KINGSLEY, *Filosofía Antigua, misterio y magia*. p.345. A diferencia de GUTHRIE, Conrado Eggers cree que el *hieros logos* no se refiere a los órficos sino a los egipcios, cfr. EGGERS, *Los filósofos presocráticos I*, p. 213.

está relacionada con estos dos nombres”¹⁶¹. Quizá también por eso Kirk y Raven afirmen que: “Pitágoras no fue un filósofo, sino un líder religioso carismático”¹⁶². En última instancia, lo que me parece significativo no es tanto la comprobación histórica de que el orfismo, el pitagorismo —y en su caso el propio platonismo— tengan origen egipcio, sino señalar que **para el resto de los helenos** la procedencia de ambas doctrinas estaba fuera de la tradición religiosa homérica.

Por su parte, la filosofía platónica almacenó piezas básicas tanto del orfismo como del pitagorismo. Sendos pasajes en *República*, *Fedón*, *Timeo* y *Leyes* —por mencionar los cardinales— muestran el grado de conocimiento y de influencia que “los discípulos de Ofreo” tuvieron sobre el filósofo ateniense, y no es casual que actualmente la fuente principal para el estudio del orfismo sean precisamente los *Diálogos*¹⁶³.

La misma cercanía existe entre el pitagorismo y la Academia, sobretodo considerando el vínculo amistoso que existía entre Platón y uno de los últimos grandes pitagóricos, Arquitas de Tarento. La influencia es decisiva, por ejemplo, en el plan de estudios trazado en libro VII de *República*, donde se establece que los futuros guardianes y gobernantes de Atenas deben cursar cuatro tipos de estudios graduales, a saber, aritmética, geometría, esteronomía y astronomía-música, antes de emprender el estudio de la dialéctica. Según Cornford, salvo la esteronomía o “geometría de los sólidos”, que es una invención completamente platónica,

¹⁶¹ BURKERT, *Religión griega arcaica y clásica*. p. 393. Para una exposición más detallada en la relación entre orfismo y el pitagorismo en términos religiosos, véase *Ibíd.*, pp. 396ss.

¹⁶² KIRK-RAVEN. *Los filósofos presocráticos*, p. 345.

¹⁶³ En especial, cfr. BERNABÉ, *Hieros lógos*, p. 250ss; GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, pp. 57ss.

las otras disciplinas formaban parte de la educación integral de los pitagóricos en Tarento, y en esta medida el proyecto educativo y político de Platón estaba estrechamente vinculado a grupos pitagóricos¹⁶⁴.

b) Enfrentamiento religioso

La historia de las religiones justifica la percepción e inconformidad de la mayoría de los griegos frente a aquellos grupos selectos, explicando el choque de dos fuerzas históricas con pesos desiguales. Por un lado, el afianzado poder de la poesía homérica, y por otro las comunidades satelitales que pretenden el control religioso y gubernamental: “Se puede interpretar la pureza órfica y pitagórica como un movimiento de protesta contra la *polis* institucionalizada”¹⁶⁵.

En una cronología hipotética de la civilización griega, Mircea Eliade registra las apariciones iniciales del orfismo y el pitagorismo a finales del siglo VI y, paralelamente, la continuación de ambos movimientos en la filosofía platónica del siglo IV¹⁶⁶. Ciertamente, como él mismo sostiene: “ignoramos la protohistoria de los movimientos en la Grecia Antigua”, pero a todas luces “contrastan con la espiritualidad de la religión oficial representada por Homero”¹⁶⁷. Orfeo, Pitágoras y Platón son

¹⁶⁴ Cfr. CORNFORD, *The Republic of Plato*. p. 235-236. Sobre la relación general entre el platonismo y el pitagorismo, véase, entre muchos otros, RODRÍGUEZ ADRADOS, *Palabras e ideas*. pp. 295ss; 329ss; GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, pp. 351ss; JAEGER, *Paideia*. p. 672; HADOT, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 70; y sobre la relación entre los mitos pitagóricos y los platónicos, KINGSLEY, *Op. cit.* pp. 138ss; 159ss; 219ss.

¹⁶⁵ Cfr. BURKERT, *Op. cit.* p. 404. Ahí mismo, el autor considera el choque entre el pitagorismo y la tradición homérica como una *στάσεις*.

¹⁶⁶ Cfr. ELIADE, *Op. cit.*, p. 237.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 219.

representantes de una misma fuerza histórica opositora al culto homérico establecido.

No está de más insistir, empero, que dicha tesis no pretende anular ramplonamente las características específicas de cada doctrina. No busca demostrar que una mancha histórica amorfa intentó destronar el orden homérico; contrariamente: “es posible que cierto número de escritos órficos sean obra de pitagóricos, pero sería ingenuo imaginar que los mitos escatológicos, las creencias y los ritos órficos fueran inventados por Pitágoras y sus discípulos. Los dos movimientos religiosos se desarrollaron paralelamente como expresión de un mismo *Zeitgeist*”¹⁶⁸. Efectivamente, el término *Zeitgeist* concreta nítidamente el sentido fundamental de esta posición histórica: existe una idea, un ambiente, una raíz que comunica al orfismo y al pitagorismo, que no implica identificación en el sistema de creencias particulares.

Visto desde un primer ángulo, podemos formular, siguiendo al propio Eliade, que la república platónica es el resultado, incluso la cumbre histórica de aquella fuerza opositora al paradigma homérico; otro infortunado embate del *Zeitgeist* satelital por apoderarse de la educación y religiosidad helénica. No obstante, reflexionando un poco más sobre el significado de este enfrentamiento histórico, nos hemos percatado que ello no quiere decir que las contracorrientes ignoren ciertos elementos propios de la tradición a la cual pertenecen. En particular, la propuesta platónica mantiene, como hemos visto en el capítulo anterior, una cercanía con la mitología y la poesía cuales fundamentos de todo quehacer filosófico. En

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 233.

realidad, intentaré concluir de modo general a continuación, la filosofía en su sentido griego primigenio no se puede desligar completamente ni de la poesía ni de la mitología: la sombra de Homero siempre acecha, de alguna u otra manera, al platonismo¹⁶⁹.

2. Tales o Platón: ¿sabiduría o filosofía?

Desde el punto de vista religioso, entonces, podemos entender el nacimiento de la filosofía como un enfrentamiento religioso entre la fuerza histórica representada por la poesía homérica y la otra representada por el platonismo y sus fuentes inmediatas. La “religión de la figura y el *Eros*” de Van der Leeuw o los dos puntos culminantes de Kerényi, aludidos en la Introducción, son ejemplos de enfoques semejantes. Pero, a mi juicio, el elemento nodal en el que descansa dicha transformación religiosa es precisamente la valoración que los propios antiguos daban a la “sabiduría”. Es decir, la transformación religiosa manifestada históricamente entre la poesía homérica y el *Zeitgeist* satelital, también puede señalarse, finalmente, como el cambio de la σοφία a la φιλο-σοφία.

Me explicaré enseguida, pero antes es necesario señalar que lo anterior no es ninguna tesis novedosa. Una interpretación contemporánea semejante se encuentra en los escritos de Giorgio Colli, quien formula el problema del nacimiento de la filosofía como una “decadencia” de la sabiduría anterior a Platón.

¹⁶⁹ Para mi objetivo actual, no me concentraré en la presencia de lo homérico en el orfismo y el pitagorismo, para ello véase KINGSLEY, *op. cit.* pp. 257ss.

Partiendo del “ámbito religioso”¹⁷⁰, Colli sostiene que la filosofía aparece con todas sus fuerzas y características definitorias en los *Diálogos*. La intención capital de Platón sería recuperar las enseñanzas de los grandes sabios de antaño, esencialmente de los pensadores anteriores a Sócrates, y por ello la propuesta misma de la filosofía se determina en relación con ese pasado inmediato: “Sobre eso no hay dudas: en varias ocasiones Platón designa a la época de Heráclito, de Parménides, de Empédocles como la era de los “sabios”, frente a la cual él se presenta a sí mismo como un filósofo, es decir, como un “amante de la sabiduría”, esto es, alguien que no posee la sabiduría... Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido de verdad los “sabios” ... y, sin embargo, esta última (la filosofía) surge como un fenómeno de decadencia, ya que “el amor a la sabiduría” es inferior a la “sabiduría”. Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido”¹⁷¹.

Estas palabras de Colli muestran hasta qué grado el nacimiento de la filosofía debe analizarse en términos históricos; Platón mismo la define en esos términos: Heráclito, Parménides, Empédocles entre muchos otros presocráticos, han alcanzado la sabiduría en el más alto sentido. El filósofo Platón, ya no posee aquello que anteriormente predominaba; su actividad es búsqueda de lo perdido. Σοφία no es φιλο-σοφία.

¹⁷⁰ COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega II*, p. 10.

¹⁷¹ COLLI. *El nacimiento de la filosofía*. pp. 13-14, 115. En su estudio sobre G. Colli, Narcís Aragay sostiene que, para este autor, es el propio Platón quien define a Heráclito, Parménides y compañía como los sabios a seguir. Cfr. ARAGAY, *Origen y decadencia del lógos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. p. 170.

A grandes rasgos, la presente investigación concuerda con la tesis general de Colli; sin embargo, habría que precisar que la interpretación de los *Diálogos* en la que se fundamenta el italiano es un tanto distinta, y ello encamina nuestras conclusiones por otro sendero. Me refiero principalmente al hecho de que Platón considere a personajes como Heráclito, Parménides, Empédocles o Anaxágoras cuales σοφοί a emular. Colli, cierto, no niega que existan diferencias entre Platón y los presocráticos, no pretende una copia ciega nada más, pero si mi interpretación de los escritos platónicos se sostiene, difícilmente Platón querría **recuperar** la “sabiduría” de semejantes personajes. Por el contrario, he proporcionado varios ejemplos de cómo Platón desea no sólo separarse de la sabiduría tradicional —del “ejército” de Homero y Heráclito— sino, más aún, expulsarlos y condenarlos por impíos.

El problema es complejo y vasto y depende mucho de las posiciones adoptadas. Me parece que Colli está en lo correcto al defender que la filosofía nace como una recuperación de la σοφία anterior a Platón, pero más que ser Heráclito, Parménides o Empédocles el objeto de ese *Eros*, son más bien individuos envueltos por un halo mítico más antiguo, como Minos, Radamantis, Licurgo, Teopompo, Cleomenes, Teseo o los sabios egipcios a quienes venera Platón. Éste ama y busca la σοφία de los *daímones* primigenios porque, en última instancia, la sabiduría de dichos personajes proviene directamente del dios: no son los humanos los que poseen la σοφία, sino es la σοφία divina quien posee a aquellos seres —el renombrado *daímon* socrático sería, en este sentido, lo más cercano a la presencia del dios en aquel tiempo de “decadencia”.

La presencia de lo órfico y lo pitagórico en Platón puede leerse en la misma clave interpretativa. Una extendida tradición afirma que tanto Orfeo como Pitágoras eran hijos del dios Apolo; que el muslo de Pitágoras era de oro, que éste también poseía el poder de la bilocación y que Orfeo viajó al Hades para rescatar a su esposa y que con su sola cabeza, sin cuerpo, podía predecir el futuro. No es momento de entrar en las muchas narraciones alrededor de estos personajes, lo significativo es que la σοφία perseguida por Platón está desvinculada —o pretende estarlo— de la tradición homérica: Minos, Radamantis, Licurgo, Teopompo, Cleomenes, Teseo y los sabios egipcios son todos anteriores a Homero, mientras que Orfeo, Pitágoras y el proscrito Sócrates se destacan por su excentricidad en relación con el culto oficial¹⁷².

Ahora bien, la distinción histórica entre la σοφία y la φιλο-σοφία realizada por Platón no sólo sirve para ubicar la transformación interna de la religión griega. La distinción también presupone un aspecto fundamental: que la filosofía no nace con Tales de Mileto sino, dicho brevemente, con Platón.

¹⁷² Aquí existen al menos dos problemas que dejaré para futuras investigaciones. Primero, en qué sentido Platón recupera al orfismo —ya que en los testimonios que he presentado claramente se relaciona a Orfeo con el “ejército” de Homero; y segundo, cuál es el nivel de “sabiduría” que Platón le adjudica a Parménides. No puedo detenerme en ello. Creo que la influencia del orfismo proviene más del lado pitagórico que directamente de los órficos —cosa difícil de probar— y por ello la doctrina platónica de la inmortalidad del alma, entre otras nociones órficas, están matizadas por el lente pitagórico. Sobre la influencia de Parménides en Platón y su posible emulación del sabio eleata, habría que preguntarse entonces qué sentido tiene el “parricidio” cometido en diálogos como *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*. Para algo más sobre esto último, cfr. CORNFORD, *Platón y Parménides*, pp. 25ss.

Para empezar, resulta sorprendente notar que el término φιλοσοφία fue utilizado como tal hasta la época del ateniense: “Es casi seguro que los presocráticos de los siglos VII y VI a. C., Jenófanes o Parménides, por ejemplo y hasta quizás, a pesar de algunos testimonios antiguos pero muy discutibles, Pitágoras y Heráclito, no conocieron ni el adjetivo *philosophos* ni el verbo *philosophein* y con mayor razón la palabra *philosophia*. En efecto, estas palabras no aparecen, según toda verosimilitud, más que en el siglo V”¹⁷³. “Es más que dudoso —sostiene Adrados— que los escritores antiguos se clasificaran a sí mismos de ese modo, al menos hasta Platón”¹⁷⁴.

La incógnita todavía se discute, pues, como señala Hadot en la cita anterior, aún hay quien afirma que tanto Heráclito como Pitágoras ya se hacían llamar ellos mismos con el apelativo de “filósofos”. No obstante, el fragmento B14 en el que se basa la atribución de Heráclito como haciendo uso de un vocablo semejante al de “filosofía” es considerado por muchos eruditos como espurio, y en ningún momento se ha solucionado contundentemente la autenticidad del fragmento¹⁷⁵. De la misma manera, la referencia de que fue Pitágoras el primero en autonombrarse “filósofo” nos ha llegado a través de un tardío comentario del neoplatónico Jámblico (*Vida de Pitágoras*, I, XII), autor seis o siete siglos posterior a Pitágoras; lo que hace históricamente inviable la adjudicación. Incluso si consideramos que la fuente de Jámblico pudo haber sido el antiguo astrónomo

¹⁷³ HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 27.

¹⁷⁴ RODRÍGUEZ ADRADOS. *Palabras e ideas*. p. 5. También véase, HAVELOCK. *Prefacio a Platón*. pp. 259ss.

¹⁷⁵ Véase en especial todo el aparato crítico que presenta Colli al respecto del fragmento con la polémica entre los autores que defienden la autenticidad y quienes la ponen en duda. COLLI, Giorgio. *La sapienza greca III. Heráclito*. p. 139.

Heraclides Póntico, éste no fue anterior a Platón; se le consideraba un académico pitagorizante —por sus vínculos con Espeusipo— y discípulo de Aristóteles (Diógenes Laercio, V, 6,1).

Usos del verbo φιλοσοφείν se encuentran ocasionalmente en Jenofonte y un poco antes también en Heródoto —justo en el pasaje que ya he citado en donde el historiador narra el viaje de Solón a tierras egipcias. Pero, siguiendo nuevamente a Hadot, la utilización del término es demasiado vaga en ambos autores y muy lejana al sentido que cobrará tanto en Platón como en Aristóteles.

El tema central es que Platón y Aristóteles conformaron una noción más o menos general de la actividad filosófica y atribuyeron rasgos de esa misma actividad, su propia actividad, a personajes anteriores que desconocían completamente la noción y el vocablo φιλοσοφία. En particular, la intención “histórica” de Aristóteles por hacer un recuento de los filósofos que le antecedieron a él y a su maestro, se mantiene en ese nivel explicativo; presuponiendo una noción del filósofo, aplicable incluso a quienes no se consideraban como tales: “No debemos considerar el término “filosofía” como respondiendo a una especie de idea aislada que lo conexas con centurias futuras, pero no con el contexto circundante y con un pasado muy complejo... sólo por extensión a los demás es cuando se quiere buscar una denominación común”¹⁷⁶. Esta sería la dificultad de fijar, por ejemplo, a Tales de Mileto como el “padre” de una actividad que llegó a consumarse casi dos siglos después, pues si hacemos una breve semblanza de los testimonios acerca de la obra y vida de Tales de Mileto

¹⁷⁶ RODRÍGUEZ ADRADOS, *Op. cit.* p. 11.

con anterioridad a la opinión de Aristóteles sobre el nacimiento de la filosofía, nos percataremos que no existen indicios, al menos no indicios claros, de opiniones parecidas a las de este último.

En Platón, por ejemplo, no encontramos directamente la atribución a Tales como el primer filósofo, sino una analogía, en mi opinión muy marginal, entre el milesio y el quehacer filosófico. La analogía viene en *Teeteto* 174a donde Platón narra que Tales fue motivo de burla debido a que cayó en un pozo al estar contemplando (εἰδέναι) detenidamente los astros: “el mismo gesto le sucede a todo aquel que se mantiene en la filosofía (ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι)”, pues el filósofo parece un ser insólito que dirige su atención a cosas poco prácticas y ajenas a la vida cotidiana —recuérdese que para Platón los astros son realidades más altas, divinas.

Salvo la caída, nada más se narra de Tales en las líneas siguientes y las conclusiones que infiere Platón del accidente hacen de Tales un individuo casi idéntico al Sócrates de *Apología*. En ningún momento se dice que Tales sea un filósofo, sino más bien que la actividad filosófica —e, insisto, parece que aquí Platón está pensando en Sócrates— puede ser explicada con la anécdota del pozo; que los filósofos se **parecen** a ese individuo que contempla el movimiento de los planetas, sin percatarse del sendero que está pisando.

García Gual advierte que la anécdota “tiene todo el aire de ser un motivo chistoso típico”¹⁷⁷ muy común en la literatura de la época. En *Nubes* 171,3, Aristófanes le atribuye algo similar precisamente a Sócrates y

¹⁷⁷ GARCÍA GUAL. *Los siete sabios y tres más*, p. 59.

el Pseudo Clístenes se la adjudica al astrólogo egipcio Nectanebo en la *Vida de Alejandro* (I,14). Nada definitivo se puede afirmar al respecto, pero pareciera que Platón está usando la fama de Tales como “astrónomo” para dibujar el motivo característico del filósofo y no tanto para determinar completamente el quehacer filosófico a través de la figura del milesio. Si fue él quien cayó en el pozo por observar las estrellas, es algo completamente secundario.

La anécdota también muestra toda su debilidad histórica cuando notamos que en otro diálogo, *República*, 600a, Platón considera a Tales como un individuo versado en: “toda esa multitud de invenciones propias de los hombres sabios, obra del ingenio aplicado a las artes”, [πολλὰί ἐπίνοιαι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις](#). La frase tiene toda la intención de realzar el carácter práctico de la sabiduría de Tales y evidentemente contrasta con el juicio realizado en *Teeteto*: mientras que la primera enarbola el aspecto puramente contemplativo, la otra pone énfasis en la habilidad, incluso astucia, del sabio milesio.

La pregunta es obvia: ¿cuál es la verdadera visión de Platón acerca de Tales?, ¿la del hombre práctico o la del “filósofo” contemplativo?, ¿fue efectivamente Tales quien sufrió tan chusco percance? No sin razón, Guthrie ha señalado la “contradicción” a la que nos lleva una anécdota como la del pozo; el propio Platón, con sus ambigüedades, cancela la viabilidad del incidente¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Cfr. GUTHRIE *History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, p. 51ss.

La tensión interna explícita en ambos diálogos nos lleva a poner en entredicho la realidad histórica de la anécdota del pozo, sobretodo si consideramos que la tradición más antigua apoya la interpretación del Tales sabio en cuestiones prácticas y no tanto la del distraído pensador.

Antes de Platón, por ejemplo, son pocas las referencias sobre la vida de Tales. Sin duda las más significativas son las de Heródoto. Los testimonios aparecen en el libro primero de *Historia* y en especial una de éstas esboza a Tales compenetrado en asuntos de orden práctico y para nada un hombre objeto de mofa por su distracción. Heródoto destaca su σοφία cuando el milesio aconseja a los gobernantes jonios a que mantengan una sola sede del consejo cívico (I, 170, 3), y también le confiere cierta destreza ingeniosa cuando ayuda al rey Creso a desviar el río que impide el avance del ejército lidio (I, 75, 3).

En relación con la segunda peripecia, la del río, resulta especialmente interesante que Heródoto dude que haya sido Tales el agente de la hazaña, “esa es la versión de los helenos”, afirma, pero él cree que Tales poco o nada tuvo qué ver con el suceso. La vacilación de Heródoto revela, pues, que, independientemente de quién haya sido el autor de la táctica, para la tradición helena sólo Tales de Mileto, alguien destacado y ya famoso por su σοφία práctica, pudo haber realizado algo así. El comentario del historiador, en todo caso, estaría corroborando la opinión tradicional e intentando corregirla para la posteridad: Tales poseía una sabiduría práctica, sí, pero no fue él quien desvió el río.

En ningún otro pasaje de la obra de Heródoto —o antes— se menciona a Tales como dedicado a la filosofía y mucho menos como

“padre” de la misma. Lo más cercano a ello, sería la anécdota también narrada por el historiador antiguo de que fue aquél quien predijo el eclipse ocurrido en 585 a.C., año en que se enfrentaban el ejército lidio de Creso y el de los medos (I, 74, 2).

Esta información del eclipse de algún modo justificaría la analogía que lleva a cabo Platón en *Teeteto*: Tales era un gran observador de los astros, de entidades divinas supremas, y por tanto dicha actividad le confiere un rango filosófico innegable. No obstante, se puede formular la objeción siguiente: la reputación de Tales como astrónomo es “completamente exagerada”. Según Guthrie, un análisis de los conocimientos astronómicos de la época muestran que Tales: “no tenía el conocimiento astronómico necesario para predecir eclipses solares con exactitud para una región en particular, ni tampoco predecir su carácter, ya fuesen totales o parciales”¹⁷⁹. Lo único que hizo el milesio fue mencionar el año del eclipse, pero no porque fuese astrónomo sino porque tenía conocimiento de tablas de origen babilónico que contenían datos acerca de en cuáles años era posible que sucedieran fenómenos semejantes: los conocimientos astronómicos atribuidos a Tales por la tradición filosófica no son más que invenciones de la doxografía ulterior a Platón y Aristóteles. Si el primero lo utilizó cual motivo para designar el quehacer filosófico, ello responde más a un aspecto literario-persuasivo que histórico —y como tal debería dimensionarse el propósito de la anécdota.

Ciertamente, las fuentes arcaicas no son completamente claras acerca de la sabiduría práctica de Tales, pero menos aún lo son aquellas

¹⁷⁹ *Ibíd*, p. 47. La traducción es mía.

que intentan destacar otro tipo de actividad, sea la astronómica, la geométrica o la filosófica¹⁸⁰. Qué actividad desempeñaba Tales, cuál era la sustancia de su renombrada sabiduría, resulta por demás incierto.

3. Mitología, poesía y filosofía

Mencionaba que la primera referencia de Tales de Mileto como “padre” de la filosofía la encontramos hasta la *Metafísica* de Aristóteles; si bien no precisamente en esos términos. En 983b, el Estagirita reflexiona en torno a “los primeros filósofos”, [πρώτων φιλοσοφησάντων](#), quienes concibieron al ἀρχή de todas las cosas sólo de forma material ([ὑλης εἶδει μόνως](#)): la célebre “causa material” de la escuela física milesia. Aristóteles añade que fue precisamente Tales “el fundador de esta (clase de) filosofía”, [Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας](#) (983b-27), refiriéndose a que éste afirmó que el principio material era el agua ([ὔδωρ φησὶν εἶναι](#)).

La idea de que Tales fuera el “padre” de la filosofía únicamente se deduce de la afirmación anterior acerca de “los primeros filósofos” y, de hecho, no está completamente explicitado por el Estagirita, pues él es claro al indicar que su juicio se basa en fuentes de segunda mano y “no sabe nada más acerca del razonamiento en el cual se basa el testimonio”¹⁸¹: si Tales fue el “primero” o el “iniciador” de los primeros filósofos, él fue el primero de todos. Esta es la inferencia que toda la tradición ulterior juzga como

¹⁸⁰ La adscripción de los teoremas geométricos a Tales proviene esencialmente de Proclo, quien a su vez supuestamente se basó en Eudemo. Aparentemente es imposible saber si Tales realmente aportó algún conocimiento a la ciencia geométrica. Cfr. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy I*, p. 53ss.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 45.

verdadera, sin que Aristóteles la corrobore explícitamente en este u otro fragmento.

Sin embargo, el problema de fondo no subyace tanto en si Aristóteles concebía o no concebía a Tales como el “padre” de los filósofos, o en si la inferencia de la tradición al hacerlo “padre” tiene validez alguna, el tema central es, por el contrario, por qué era el primero de los que filosofaron.

A diferencia de Platón, Aristóteles no realiza una mera analogía entre las observaciones astronómicas de Tales y la actividad filosófica *per se*. Aristóteles parece mucho más concreto en este respecto: Tales es el primer filósofo porque estipuló que el agua era el principio material de todas las cosas. A mi juicio, este es el punto fundamental de toda la interpretación sobre el nacimiento de la filosofía. Y la pregunta que siempre deberemos hacernos al enfrentarnos a ello es si Tales formuló algo así. Los testimonios arcaicos muestran que, al menos desde la época del propio Tales hasta la de Aristóteles, aproximadamente dos siglos, nadie más afirmó nada parecido, nadie sostuvo que Tales defendiera al agua como ἀρχή.

Primeramente resulta asombroso —y para algunos desconcertante— que Platón ni siquiera insinúe algo semejante en un lugar donde, a todas luces, sería prácticamente ineludible hacerlo. Me refiero al pasaje del *Crátilo* que ya he analizado en el capítulo anterior, aquel que alude al carácter “acuoso” del ἀρχή de los dioses:

¿Piensas que quien puso el nombre de Rea y Cronos a los progenitores de los demás dioses pensaba algo distinto que Heráclito?, ¿acaso crees que aquél les impuso ambos nombres de corrientes al azar? Igual que Homero dice a su vez: “Océano de los dioses padre y madre Tetis”. Y creo que

también Hesíodo y Orfeo... fijate que todo esto concuerda y confluye con el dicho de Heráclito: "todo se mueve, nada permanece, comparando los seres con la corriente de un río"
(*Crat.* 402a-c)

El pasaje vincula a Homero, Hesíodo y Orfeo como antecedentes de la sentencia heraclíteica, es decir, para Platón, los poetas Hesíodo, Orfeo y el "sabio" Heráclito concuerdan totalmente con la opinión homérica sobre el "padre" y "Origen" de los dioses.

Lo asombroso es que Platón no haya incluido en la lista la visión de Tales sobre la ἀρχή de los seres. Le vendría como anillo al dedo afirmar que el milesio, uno de los más grandes σοφοί de Grecia, también formaba parte de ese "ejército de Homero". Que Heráclito estaba siguiendo a sabios poetas como Homero, Hesíodo y Orfeo pero también a sabios más nuevos como el propio Tales. Nada impediría que Platón pensara algo así. Principalmente considerando que Aristóteles mismo realiza la equiparación directa entre Homero y Tales cuando afirma en *Metafísica* 984a que la ἀρχή y "causa material" esbozada por este último de algún modo se basa en los versos teogónicos de *Ilíada*. Si el propio Aristóteles considera semejantes la ἀρχή de Tales y la de Homero, ¿por qué no habría de hacerlo Platón en un pasaje tan representativo?

En mi opinión, existen tres posibilidades: o bien Platón no consideraba la afirmación de Tales en la misma línea que la de Homero, Hesíodo, Orfeo y Heráclito, cosa un tanto incomprensible si consideramos la ulterior equiparación aristotélica; o bien la está negando, pues piensa que la figura del milesio debe representar otro tipo de sabiduría distinta a

la de Homero, una sabiduría no poética sino práctica o incluso filosófica, opción que nos llevaría a la contradicción adherida a la anécdota incluida en *Teeteto*; o bien, finalmente, Tales nunca afirmó semejante cosa.

Como quiera que sea, el mutismo de Platón resulta más que sorprendente y, al final del día, no hace sino dar pie a reflexiones cómo las siguientes de Kingsley y Colli respectivamente: “Ello ha supuesto aceptar, casi sin cuestionarla, la arrogante afirmación aristotélica según la cual la filosofía presocrática no fue sino un tartamudeante intento de decir lo que sólo Aristóteles, al final, fue capaz de expresar con fluidez”¹⁸², “La afirmación con respecto al agua no pertenece realmente a Tales, sino que es sencillamente una interpretación de Aristóteles... Teofrasto no ratifica la atribución a Tales de la idea de que el agua sea el primer principio de la realidad, eso es sólo una hipótesis”¹⁸³.

Planteada de esa manera, la reflexión de Colli sugiere un importante criterio de análisis en relación con el problema del nacimiento de la filosofía: que Tales de Mileto sea el “padre” o creador de la filosofía occidental es la **hipótesis** de Aristóteles y, en este sentido, cualquiera puede tener otra. Incluso Teofrasto, el gran discípulo e inmediato continuador del legado aristotélico, tenía la suya y, consecuentemente, su estudio sobre la “historia” de la filosofía, a pesar de basarse en los mismos principios teóricos de su maestro, tiene otra secuencia y otro ordenamiento¹⁸⁴. El

¹⁸² KINGLEY, *Op. cit.*, p. 17.

¹⁸³ COLLI, *La sabiduría griega II*, p. 24-25.

¹⁸⁴ “Teofrasto se aparta del planteamiento del maestro únicamente por fidelidad a su propia visión histórica corrigiendo luego la indisciplina con una acentuación aún mayor que la del maestro en la limitación de las doctrinas antiguas, reducidas a esquemas de la filosofía

problema, entonces, fue creer —como lo hizo la tradición doxográfica prácticamente hasta Hegel— que la hipótesis de trabajo inaugurada por Aristóteles era la única posible.

¿A qué nos lleva finalmente esta reflexión? De entrada, nos permite abrir el tema del nacimiento de la filosofía por otros derroteros distintos de la interpretación peripatética. Sin esta reflexión, no hubiésemos podido plantear el problema en términos de σοφία y φιλο-σοφία e incluso tampoco en términos religiosos —tal y como lo hicimos en los capítulos anteriores— pues si el inicio del filosofar se concibe, como en Aristóteles, en tanto explicación causal y material de los fenómenos, toda la dimensión religiosa quedaría completamente relegada y encasillada a los fabulosos “mitos” de Homero y los poetas.

Así, el alejamiento de la interpretación aristotélica se da justamente con la formulación de una nueva hipótesis de trabajo: que la filosofía no nace con Tales de Mileto, sino con Platón.

Toda la presente investigación ha de concebirse como el desarrollo **general** de semejante hipótesis y no como una fundamentación pormenorizada. Que Platón sea el “padre” de la filosofía depende de un método interpretativo específico, “método” que la Introducción al presente estudio resume con las palabras de F.M. Cornford, y que obviamente aún tendrá que ser pulido y trabajado. No obstante, al menos como hipótesis, la interrogante sobre el origen y nacimiento de la filosofía

aristotélica”. De acuerdo con el análisis de Colli, la cronología establecida por Teofrasto comienza con Anaximandro y no con Tales. COLLI, *La naturaleza ama esconderse*. p. 41ss.

con Platón nos permite señalar la base fundamental de la que parte todo el problema que he intentado formular en estos apuntes: ¿qué es la filosofía?

Cualquiera que haya dedicado algunos años de su vida a la “filosofía” le turba esa pregunta como ninguna otra, o al menos en mí produce alguna especie de conmoción y confusión: ¿qué es esa actividad a la que he dedicado mi vida?, ¿y si eso a lo que supuestamente me dedico no es en realidad lo que pienso que es, o no es en realidad lo que quiero que sea? Sólo a partir de estos cuestionamientos vitales cobra sentido un análisis de la hipótesis de Aristóteles sobre el nacimiento del filosofar, y creo que sólo a partir de ellos podrá esbozarse una respuesta: Aristóteles presentó la suya, y lo mismo hicieron Descartes, Hume, Locke, Kant, Hegel y muchos otros.

Qué sea la filosofía no lo sé de cierto, pero creo que mi experiencia se acerca más a las palabras de Platón que a lo dicho por Aristóteles acerca de Tales: el “amor a la sabiduría”, es un amor a los sabios de antaño, un amor a aquello perdido pero que revolotea de vez en cuando por encima de nuestros libros y de nuestras cabezas —como el *daímon* de Sócrates. Platón diría, creo, que su *Eros* va dirigido a aquellos seres mitológicos que fueron tocados por la divinidad, a aquellos héroes que cantan los poetas épicos, aunque no tal y cómo ellos los cantan, y por ello era necesaria una nueva poesía para cantar y alabar adecuadamente —diría en *Fedro*— aquello que ningún poeta anterior había logrado cantar. Pero más aún, el *Eros* de Platón busca decididamente al dios, a los dioses del mito... a los dioses de **su** propia experiencia mitológica.

En este sentido, la mitología cobra, para la filosofía, una dignidad altísima, mayor a cualquier otra actividad; incluso a la del filosofar mismo. El poeta arcaico sabe de esta dignidad, la **ve**. El filósofo no la ve tan nítidamente, se le escapa, se le esconde de continuo y tiene que esforzarse casi hasta el desfallecimiento, casi hasta la muerte, para lograr contemplar lo que tanto añora. En su intento, tiene que dar vida a esa experiencia, tiene que plasmarla en un nuevo canto, en una nueva poesía que de luz sobre la insuficiencia, sobre la precariedad de su amor, sí, pero nunca deja de amar, nunca deja de amar aquello que él, por momentos, también ve en la mitología: el rostro resplandeciente del dios. No por nada decía el mismísimo Aristóteles que [διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν](#), “aquel que ama al mito, de algún modo, es el filósofo”: amor a la sabiduría es, también, amor a la mitología.

BIBLIOGRAFÍA

(Obras citadas)

- ARAGAY, N. *Origen y decadencia del lógos. G. Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Trd. Jerome Kohn. Barcelona, Paidós, 2008.
- BÉRARD, Victor. *Resurrección de Homero*. Trd. Alfonso Alamán. México, Jus, 1945.
- BERNABÉ, A y Jiménez, A. *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid, Clásicas, 2001.
- BERNABÉ, Alberto. *Hieros lógos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003.
- BRISSON, Luc. *Platón, las palabras y los mitos*. Trd. José M. Zamora. Madrid, Abada, 2005.
- BURKERT, Walter. *Religión griega. Arcaica y Clásica*. Trd. Helena Bernabé, Madrid, Abada, 2007.
- _____, *De Homero a los magos*. Trd. Xavier Riu, Barclenoa, 2001.
- _____, *Cultos místéricos antiguos*. Trd. María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Trotta, 2005.
- BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega IV*. Trd. Germán J. Fons. Barcelona, Iberia, 1954.

- CARLIER, Pierre. *Homero*. Trd. Alfredo Iglesias. Madrid, Akal, 2005.
- COLLI, Giorgio. *La naturaleza ama esconderse*. Trd. Miguel Morey, Madrid, Siruela, 2008.
- _____, *La sabiduría griega I*. Trd. Dionisio Mínguez, Valladolid, Trotta, 1998.
- _____, *La sabiduría griega II*. Trd. Dionisio Mínguez. Madrid, Trotta, 2008.
- _____, *La sapienza greca III*. Milan, Adelphi, 2006.
- _____, *El nacimiento de la filosofía*. Trd. Miguel Morey Tusquets, Barcelona, 2000.
- CONRFORD, Francis. M. *The Republic of Plato*. London, Oxford, 1964
- _____, *Principium sapientiae*. Trd. Rafael Guardiola. Visor, Madrid, 1988.
- _____, *La teoría platónica del conocimiento*. Trd. Nestor Cordero. Barcelona, Paidós, 1991.
- _____, *Platón y Parménides*. Trd. Francisco Jiménez. Madrid, Visor, 1989.
- _____, *From Religion to philosophy*. London, Princeton University Press, 1991.
- _____, *La filosofía no escrita*. Trad. Ariel
- CHERNISS, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Trd. Conrado Eggers, UNAM, 1991.
- DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trd. Juan Herrera. México, Sexto Piso, 2004.
- DIELS, H. *Fragmente der Vorsokratiker*. Trd. Kathleen Freeman, Basil Blackwell, 1966.

- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Trd. María Araujo, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- EGGERS, Conrado. *Los filósofos presocráticos* (III Tomos). Gredos, Madrid, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Tr. J. Valiente. Barcelona, Paidós, 1999.
- FINLEY, M.I. *Early Greece. The Bronze and Archaic Ages*. New York, Norton, 1981.
- FLORES FARFÁN, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México, UNAM, 2006.
- FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Trd. Ricardo Sánchez. Madrid, Visor, 1993.
- GADAMER, Hans. G. *Estudi Platonici*. Trd. Giovanni Moretto. Genova, Marietti, 1998.
- _____, *El inicio de la filosofía occidental*. Trd. Joan J. Mussarra, Barcelona, Paidos, 1999.
- _____, *Mito y Razón*. Trd. José F. Zúñiga. Barcelona, Paidos, 1997.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Los siete sabios y tres más*. Madrid, Alianza, 2007.
- GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía Griega*. Trad. Manuel Carrión. Madrid, Gredos, 1994.
- GÓMEZ ESPELOSIN, F. Javier. *Introducción a la Grecia Antigua*. Madrid, Alianza, 2002.

- GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks And Their Gods*. Boston, Beacon, 2001.
- _____, *Orfeo y la religión griega*. Tr. Juan Valmard. Madrid, Siruela, 2003.
- _____, *A History of Greek Philosophy I. The Early Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trd. Eliane Cazenave. México, FCE, 2000.
- _____, *The viel of Isis. An essay on the history of the idea of nature*. Trd. Michael Chase. London, Harvard Univesity Press, 2006.
- HAVELOCK, Erick. *Prefacio a Platón*. Trd. Ramón Buenaventura. Madrid, Antonio Machado, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales*. Trd. Madrid, Alianza, 2006.
- _____, *Parménides*. Trd. Carlos Másmela. Madrid, Akal, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Tr. J. Xirau y W. Roces. México, FCE, 1992.
- _____, *La teología de los primeros filósofos*. Trd. José Gaos. México, FCE, 1999.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Trd. Menchú Gutiérrez. Madrid, Siruela, 2003.
- KERÉNYI, Karl. *La Religión Antigua*. Trd. Adan Kovacsis. Barcelona, Herder, 1999.
- _____, *Eleusis*. Trd. María Tabuyo. Madrid, Siruela, 2004.

- KIRK-RAVEN**, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trd. Jesús García. Madrid, Gredos, 1999.
- KINGSLEY**, Peter. *Filosofía Antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. Trd. Alejandro Coroleu. Girona, Atalanta, 2008.
- KRAMER**, Hans. *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Trd. Ángel Cappelletti. Caracas, Monte Ávila, 1996.
- LAÍN Entralgo**, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- LIDDELL**, H.G.; Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford. Clarendon Press. 1940.
- MAGRIS**, Aldo. *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*. Milano, Mursia Editore, 1975.
- MARTÍNEZ**, Roxana B. *La aurora del pensamiento griego*. Madrid, Trotta, 2000.
- MAS TORRES**, Salvador. *Éthos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia Clásica*. Madrid, Istmo, 2003.
- NILSSON**, Martin. P. *The Minoan-Mycenaean Religion And Its Survival In Greek Religion*. New York, Biblo and Tannen, 1950.
- OTTO**, Walter F. *Los dioses de Grecia*. Trd. Rodolfo Berge. Madrid, Siruela, 2003.
- _____, *Teofanía. El espíritu de la Antigua religión griega*. Trd. Juan Thomas. México, Sexto Piso, 2007.
- _____, *Las Musas*. Trd. Hugo F. Bauzá. Madrid, Siruela, 2005.

PÁNIKER, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona, Kairos, 2000.

REALE, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Trd. Roberto Heraldo. Barcelona, Herder, 2001.

_____, *Por una nueva interpretación de Platón*. Trd. María Pons. Barcelona, Herder, 2003.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Palabras e ideas*. Madrid, Ediciones clásicas, 1992.

_____, *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid, Alianza, 1981.

SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trd. Joan Fontcuberta. Barcelona, Acantilado, 2007.

STRAUSS, Leo. *Estudios sobre la filosofía política platónica*. Trd. Amelia Aguado. Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

SZLEZÁK, Thomas. *Leer a Platón*. Trd. José L. García. Madrid, Alianza, 1997.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. Trd. Ernesto de la Peña, México, FCE, 1964.

VERMEULE, Emily. *Grecia en la Edad del Bronce*. Trd. Carlos Villegas. México, FCE, 1996.

VERNANT, Jean. *Mito y religión en la Grecia antigua*. Trd. Salvador M. del Carril. Barcelona, Ariel, 2001.

_____, *Los orígenes del pensamiento griego*. Trd. Mariano Ayerra. Barcelona, Paidós, 1992.

Fuentes Clásicas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1990.

_____, *Metafísica*. Trd. Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000.

_____, *Física*. Trd. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001.

_____, *Física*. Trd. Guillermo R. Echandía. Madrid, Gredos, 2002.

_____, *Fragmentos*. Trd. Álvaro Vallejo. Madrid, Gredos, 2005.

_____, *Política*. Trd. Manuela García. Madrid, Gredos, 2000.

_____, *Acerca del alma*. Trd. Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000.

_____, *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Trd. Miguel Candel. Madrid, Gredos, 1996.

ARISTÓFANES. *Comedias*. Trd. Luis Gil. Madrid, Gredos, 2000.

DIODORO SÍCULO. *The library of history III*. Trd. Oldfather. London, Harvard University Press, 2000.

_____, *Biblioteca histórica*. Trd. Francisco Parreu. Madrid, Gredos, 2001.

DIÓGENES LARECIO. *Vidas de los filósofos ilustres*. Trd. Carlos Garía Gual. Madrid, Alianza, 2008.

ESTRABÓN. *Geografía (IV tomos)*. Trd. J.L García. Madrid, Gredos, 2002.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Trd. Ruben Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1998.

_____, *Tragedias I*. Trd. Alberto Medina y Juan A. López. Madrid, Gredos, 2001.

HERÓDOTO. *Historia* (V tomos). Trd. Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 2001.

_____, *Historias* (III tomos). Trd. Arturo Ramírez. México, UNAM, 1976.

HESÍODO. *Teogonía*. Trd. Paola Vianello. México, UNAM, 1986.

_____, *Obras y fragmentos*. Trd. Aurelio Pérez. Madrid, Gredos, 2000.

HOMERO. *Ilíada*. Trd. Emilio Crespo. Madrid, Gredos, 2001.

_____, *Ilíada* Trd. Ruben Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1996.

_____, *Odisea*. Trd. José M. Pabón. Madrid, Gredos, 2000.

_____, *l'Odyssee*. Trd. Victor Bérard. Paris, Les Belles Lettres, 1962.

ISÓCRATES. *Discursos*. Trd. Juan M. Guzmán. Madrid, Gredos, 2002.

Líricos griegos arcaicos. Trd. Juan Ferraté. Barcelona, Acantilado, 2000.

Lírica griega arcaica. Trd. Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos, 2001.

PLATÓN. *Diálogos* (VIII tomos). Madrid, Gredos, 2000.

_____, *República*. Trd. Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2000.

_____, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*. Trd. Javier Martínez. Madrid, Alianza, 1998.

_____, *Las leyes*. Trd. Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid, Alianza, 2002.

_____, *Crátilo*. Trd. Ute Schmidt. México, UNAM, 1998.

_____, *Teeteto*. Trd. Manuel Balasch. Barcelona, Anthropos, 1990.

SÓFOCLES. *Tragedias*. Trd. Assela Alamillo. Madrid, Gredos, 2001.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trd. Juan J. Torres.
Madrid, Gredos, 2001.

VIRGILIO. *Eneida*. Trd. Javier Echave. Madrid, Gredos, 2000.

_____, *Eneida*. Trd. Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 2006.