

Hombre y naturaleza: la reflexión animista- vitalista en el pensamiento griego arcaico. (La recreación filosófica del mito)

Francisco Piñón Gaytán*

I

En los orígenes del pensamiento griego el concepto de *filosofía* encerraba un sentido eminentemente práctico y vital. Desde Homero, pasando por los *siete sabios de Grecia*, la “sabiduría”, que era el inicio, por lo menos, de la reflexión filosófica, indicaba la *ciencia práctica* de la vida, es decir ese deseo innato por conocer *todas* las cosas o *muchas cosas* de las que ya nos había hablado el filósofo Heráclito.¹ Era el deseo o intento por *saber*, la curiosidad continua por *conocer* todo lo conocible en un mundo, aún inexplorado, tal y como lo atestiguaba Herodoto al referirse a los viajes de Solón o el mismo Aristóteles en su *metafísica*.² No es de extrañar, pues, que en el círculo socrático el concepto de *filosofía* sea equiparable al concepto de *ciencia* y que en el pensamiento platónico el *filósofo* sea el *amante* de la *sabiduría*.³ En otras palabras, es el *ser curioso* por excelencia el que se *interesa* en su mundo, en las cosas que se le *aparecen* fenomenológica-



IZTAPALAPA 40

JULIO-DICIEMBRE DE 1996
pp. 15-30

* Profesor investigador titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

camente, en ese *logos* de las cosas, en *todas las cosas*, que ya se habían manifestado en Heráclito y que se hace patente en esa *razón* que gobierna en y por las cosas.⁴ Es esa misma *sabiduría* que, según el mismo Heráclito, “consiste en decir y practicar la verdad según la naturaleza, escuchando la misma naturaleza”: *kat sofín aletzéa légein kai poiéin. Katá fisin epaíontas*.⁵ Se trata de la misma *sabiduría* que era la *admiración* ante los fenómenos de la naturaleza y que, para Platón y Aristóteles, constituía el principio de la filosofía. Más aún, era la filosofía misma como lo expresaba Platón en el *Teeteto*: “Es característica del filósofo el estado de ánimo de la admiración pues no es otro el principio de la filosofía. Y aquél que dijo que *Iris* (la filosofía) es hija de *Thaumante* (la admiración) no estableció mal la genealogía”.⁶

Pero el sentido de *admiración* para los griegos, no es fruto de una racionalidad desnuda, sino de un *sentimiento* y una *conciencia* de un estar en el mundo; mutable, en perpetuo cambio, como en un organismo vivo. Se esconde, pues, una visión eminentemente vitalista y problemática, sobre todo esta última a partir de la ética socrática. Por eso en la filosofía de los griegos y posteriormente la de los medievales, se preguntaban por la *última causa* de las cosas, que era al mismo tiempo el “principio”. Por esta razón, la filosofía era *problema*

para San Agustín y también para Santo Tomás era “admiración de las cosas que se ven”.⁷ Esta misma *actitud* vitalista y animista, como *admiración* y *reflexión*, recorrerá toda la historia de la filosofía, como ya en el siglo pasado lo sostenía V. Cousin.⁸

Los filósofos griegos nos legaron no sólo el sentido del *equilibrio* sino también ese intento por *integrar* todas las ciencias, dentro de una *totalidad*. El sentido de la primera noción de ciencia, que se lograba con la unión de conocimiento sensitivo e intelectual, estaba dirigido al estudio y conocimiento de una naturaleza que no era ajena al hombre griego porque era ella su misma realidad y espacio vital. El saber griego, en su concepto de *ciencia*, englobaba no solamente la *física* (que era el estudio de la naturaleza y, al mismo tiempo, el problema del conocimiento del hombre mismo), sino también, como lo hacían los pitagóricos y los sofistas se incluían la geometría, la aritmética, la medicina, la gramática y la retórica. Todo, además, encerrado en una visión unitaria universalista, a partir de un principio (*logos, arjé, nomos*), nada dicotómica, al menos en la interpretación estoica.

La filosofía griega nos ofrecía una lección eminentemente vitalista: el hombre era, también, *naturaleza*. Participaba, como los otros seres, en un común origen y destino cosmológicos. La labor de

la filosofía y de la ciencia no era otra sino descifrar, estudiar y, posteriormente, sistematizar esos "misterios" de la naturaleza. El hombre se definía, descifraba y estudiaba a sí mismo al asomarse a su mundo natural. La división del saber en la escuela de Platón, o sea, la física, las matemáticas y la dialéctica, nos daba la globalidad y universalidad del saber en donde la realidad era escindida sólo desde el punto de vista metodológico. El mundo terrestre, los números ideales, los seres trascendentes, conformaban una *visión totalitaria* que el genio griego no intentó fragmentar o dividir. El *liceo*, la sede de la filosofía aristotélica, no hizo otra cosa sino continuar ese ideal unitario. El *corpus aristotelicum*, buscando en el orden lógico, no ontológico (como lo pretendía Platón), la estabilidad de los objetos, y aplicando el método socrático, llegaba a la formación de conceptos universales, capaces de constituir *objetos de ciencia*. Aristóteles no dissociaba, en su *corpus*, la filosofía primera (la física), de las ciencias de la naturaleza (la biología, la psicología, la zoología). Inclusive la política y la ética no estaban separadas ni entre sí, ni mucho menos de su visión "científica" universalista, en lo que tiene de tradición estoica, en donde la *teología*, que sustituye a la *dialéctica* platónica, ocupa el lugar supremo de las ciencias.

La visión universalista-unitaria grie-

ga sería el esquema, sustancialmente hablando, que ocupará la reflexión y sistematización de los futuros filósofos medievales. Los discípulos de Aristóteles, los de Atenas y los de Alejandría, nunca separarán ciencia de filosofía. Una pregunta sobre el cosmos era, al mismo tiempo, una pregunta sobre el hombre, sobre la naturaleza. La filosofía era la *botánica* para Teofrasto, como la *astronomía* y la *geometría* para un Aristarco de Samos o un Euclides. Sostenían un único *saber*, con distinciones según sus aspectos, pero englobándolo en una totalidad jerárquica, sí, pero al mismo tiempo orgánica y vital. Era el caso de Platón para quien el universo constituía algo viviente y animalesco.

La herencia helénica será recogida por la visión filosófica medieval. Sólo así se explica la jerarquización armónica de los seres que leemos en la filosofía tomista: un sentimiento profundo de pluralidad y variabilidad dentro de una organización jerárquica "en donde todos los seres, según sus grados, reciben su perfección del principio que es dios".⁹ El hombre mismo no es la excepción: todas las obras del universo tienden al mismo fin y con las cosas el hombre "que se ordena a la perfección del universo como parte del mismo".¹⁰ La herencia griega, con acentos emanatistas y neoplatónicos, matizados con el concepto de trascendencia cristiana, iluminarán muchos temas post-tomis-

tas, sobre todo los de Cusa y Bruno: el universo como un *deus creatus* y el hombre como un *imago dei*.

Ciencia y filosofía, en unidad vitalista y universal será rota posteriormente con el advenimiento del método mecánico-matemático aplicado a una naturaleza que se *estudiaba, ya fragmentada*, parcializada y, por lo tanto, *extraña* ya al hombre mismo. Esa realidad, así entendida, será sólo *objeto de ciencia*. Ahí empezarán sus límites.

II

La especulación filosófica de los griegos no nace *en y por* la racionalidad que conocieron los siglos de la madurez helénica sobre todo en el siglo IV a.C. El famoso "genio griego" se fue preparando, ya desde el siglo VII anterior, con la aparición del *orfismo* en el terreno religioso. La poesía de Hesíodo, sobre todo en *Los trabajos y los días*, en los albores de la cultura de occidente, marca ya una temática fuertemente ético-humanista. La desnuda racionalización le es ajena, pero no el núcleo filosófico altamente racional. Su gran tema no son las "ideas", pero sí la eticidad, la obligatoriedad, el fenómeno del poder. No son *ideas*, pues, abstractas, metafísicas, sino auténticamente vitales, aunque revestidas con el mito. Distingue los actores del drama universal: lo que "Zeus ha ordenado a los hombres" (la observancia de la jus-

ticia, "el más alto de los bienes"), de lo que los peces y demás animales pueden hacer sus instintos naturales.¹¹

Los trabajos y los días de Hesíodo, aún en un ropaje mitológico, ya es un código ético, un principio ordenador y significativo que ofrece una determinada *identidad* en donde cabe ya una antropología filosófica. Ciertamente que todavía no aparece la *trama* agustiniana del *devenir* de la historia universal dentro de un *tiempo* que es "un número en movimiento" en la contingencia de la conciencia que se creía desgarrada.¹² Pero ya están todos los ingredientes, no racionalísticos pero sí racionales, del acontecer humano. Es la visión mundana de la primera burguesía campesina en donde ya exalta el valor del trabajo, el aprovechamiento de la oportunidad, la importancia de las normas, la utilidad del castigo. El equilibrio de la naturaleza por el esfuerzo del hombre, el *deber* y el *derecho* para exigir pan y justicia.¹³ Es, pues, todo un mundo ya animado por muchas "ideas-fuerzas" (que al fin de cuentas estos son los mitos, según George Sorel), que recreaban las "instituciones" griegas. Era el amanecer de la cultura de occidente, pero, como lo afirma Geffcken, es el *ora et labora* de la mentalidad griega.¹⁴

Es la *areté* (virtud) helénica, pero ya desde entonces traducida en la obtención del *resultado* y del *éxito*.

Ciertamente que la poesía de Hesíodo no

conformaba una *forma mentis* racionalista. Ciertamente era una mirada *animista*, pero no fetichista ni mecánica. A Hesíodo le seguirán las contribuciones de un Arquíloco y un Thaletas de Gortyna en ese mismo siglo, prosiguiendo Hiponacte, Safo de Lesbos y Anacreonte en el posterior. No dudamos que todos ellos, con sus mitos y las viejas creencias de Egea, Creta y Egipto, hayan contribuido a la formación del *espíritu filosófico* de la primera cultura de occidente. Sabemos que, por ejemplo, la religión cretense fue influida por los mitos y visiones agrarias del antiguo Egipto en donde la *naturaleza* se prestaba como la *madre fecunda y creadora*. Tampoco podemos olvidar que, en la misma Creta, el animismo y el fetichismo existían a sus anchas, en donde piedras, plantas y animales estaban dotadas de divinidad. El árbol de Zeus era la *encina* como el *laurel* y el *olivo* lo eran de Apolo y Atena. El *águila* y la *paloma* se la disputaban Zeus y Afrodita. El culto a los muertos y la creencia en la inmortalidad, de tradiciones egipcias, propiciaría esa variedad de ritos orgiásticos, de misterios de formas culturales, con los que antiguos griegos revestían sus visiones del universo. Iris, Osiris, en Egipto; los adonis y los mitra en Siria y Persia, son los dioses que avivaron y fecundaron *las religiones de los misterios* en donde se nutrirá la fantasía de las mentalidades griegas, medievales y renacentistas. Piénsese, por ejemplo,

en Giordano Bruno y los posteriores movimientos románticos en donde estos últimos tienen en la poesía de Homero y Hesíodo notables antecedentes.¹⁵

En la filosofía de la religión, en lo que respecta a la tradición griega, el *orfismo* ocupa un lugar principal.¹⁶ Aun dentro de su innegable imprecisión en cuanto al hombre, origen y escritos órficos, es indudable que los escritos y acomodaciones de Onomácritos ayudaron a conformar el clima espiritual-intelectual de las cosmogonías y teogonías de la magna Grecia.¹⁷ Testigos de lo anterior podemos citar a Herodoto, Eurípides, Aristófanes, Empédocles, los pitagóricos y al filósofo Platón.¹⁸ Orfeo, independientemente de la autenticidad de los *fragmentos y escritos órficos*, es un real mito, de leyenda totemica, y, por lo tanto, de auténtica influencia cultural. Recordemos lo que G. Sorel nos escribía de los mitos: son los que mueven, animan y jalonan la historia, son "sistemas de imágenes", "expresiones de voluntad" que, precisamente por su contenido emocional no racional, se preparan y empujan a los hombres a la lucha.¹⁹ El orfismo moldeó, en este sentido, las creencias griegas y le dio a la primera filosofía de occidente una dirección que no podemos negar.²⁰

No es extraño, por consiguiente que el mito era ya, para el filósofo Aristóteles, un principio de filosofar y las cosmogonías no eran solamente un intento de jerarquizar a los dioses sino también de explicar el *significado* y el *lugar* del

hombre en el cosmos.²¹ No se detenían en la pregunta del mero *ser físico*, sino que lo extendían al *porqué* y al *cómo*. Existía, pues, un principio de verdadera ontología, no necesariamente espiritual pero al menos inmaterial.²² Por ejemplo, como los *milesios* que sostenían un *principio* del ser que era *intrínseco* a las cosas mismas, motor del movimiento y de la vida, capaz de originar, ya con acentos brunianos, “infinitos mundos”.²³ El *logos* y el *arjé* de los griegos no eran, por lo tanto, ajenos o extraños al universo. Eran *lo viviente* del cosmos. Éste no era sino su prolongación.

Por algo los presocráticos concibieron el mundo de la siguiente manera: “como un gran animal viviente.” (*tó zeión períjei ólen ten físis*).²⁴

El mundo presocrático era, por consiguiente, antropomórfico, residuo y síntesis de viejos poemas cosmogónicos, donde se personificaban y entremezclaban dioses y hombres, elementos naturales y problemas humanos.²⁵ Mileto, es cierto, inauguraba la explicación *animista* del universo, creyendo, como lo atestiguan Aristóteles y Diógenes Laercio, que todas las cosas estaban llenas de dioses y demonios.²⁶ Pero, al mismo tiempo, con su filosofía de *admiración* por el cosmos, iniciaba una reflexión filosófico-teológica sumamente importante. Lo mismo dígase de Anaximandro, el iniciador de una astronomía y cosmología griegas, que con su concep-

to de *apeirón* (principio), era ya un anticipo de esa *unidad* totalizadora que usaría posteriormente la filosofía medieval y, en particular, G. Bruno.²⁷ Para Anaximandro el alma era también *pnéuma* cósmico y de él todas las cosas *son* y *se mueven*. Como nos lo recordaba Séneca, para Anaximandro todo se resuelve, al fin de cuentas, en el *espíritu*. Ese mismo *espíritu* que recorrerá toda la filosofía griega.

El pitagorismo, por otra parte, independientemente de la figura y autoría del Pitágoras histórico, que se presentaba como “jefe y padre de la filosofía divina” y que “no se sabía si era un dios o un demonio”, al decir de Jámblico, originaría todo un sistema de reconocida influencia ética y moral. La relación entre la unidad y multiplicidad, el ser y el no ser, lo ilimitado y lo limitado, ciencia y música, cualidad y cantidad, orden y armonía, vacío e infinito, serán ideas fecundas para el pensamiento del occidente europeo.²⁸ Sobre todo será una herencia valiosa para la filosofía posterior a la discusión y a la reflexión del pitagorismo sobre el origen y el fundamento último del cosmos.²⁹ Cosmos, que para el pitagorismo, influenciado por Anaximandro y Anaxímedes, era una *esfera viviente*, dotada de respiración.³⁰ Todo recogido por el *número* y la *armonía* que eran los fundamentos del cosmos.³¹ Por eso todo el universo no es sino un *número* y *escala musical* donde

se debe incluir al mismo hombre, a la naturaleza como tal, y Dios sería “el más grande de los números”.³² Por algo los pitagóricos posteriores nos hablarán de esa *masa ignea* (hestia) que era “la casa de Zeus”, “la madre de los dioses”, “medida de la naturaleza”, “la habitación del todo” y el centro del mundo.³³ Al pitagorismo sólo le faltó el concepto de “emanación” para anticiparse casi por entero al pensamiento de Avicena y Averroes, y posteriormente, al renacentista G. Bruno. Su concepción de los “contrarios” y su conciliación en la “armonía” pasarán a la herencia cultural de Heráclito y Empédocles y de allí al pensamiento dialéctico posterior.

Con la herencia anterior, es lógico que Heráclito, el más representativo de los filósofos presocráticos, resumiera en una *unidad* la pluralidad de los seres: en armonía universal, a pesar de todas las contradicciones, todo regido por una ley universal, que es el *logos*, la *razón eterna*, rigiendo y gobernando todas las cosas.³⁴ *Razón que es medida* del universo y por ella existe un *orden racional*.³⁵ Orden racional que es conforme al pensamiento del mismo dios o sea, del *principio que es Zeus*.³⁶

Dentro de este orden universal Heráclito ubica al hombre, le designa su *lugar* y su *eticidad*. Escribe el amante de los oráculos de Delfos y Sibila: “la sabiduría consiste en decir y practicar la verdad según la naturaleza, escuchando la misma naturaleza”: *kaí softn aletzéa*

légein kaí poiéin katá flsin epálon-tas.³⁷ Unidad, pluralidad, mutación, movimiento, son las preocupaciones de Heráclito. Sobre todo, tomando el sentido de *dinamicidad* de Anaximandro, le llama la atención el *movimiento*: todo fluye, todo está en un *continuo hacerse*, nada permanece y en eso hace consistir la esencialidad del universo.³⁸ Será ya la filosofía de la historia, en el tiempo, mudable y cambiante, de un San Agustín, o también el *continuum mobile* del matemático Galileo. Para Heráclito, el cosmos no es sino un fuego viviente, compuesto de dioses, genios y demonios, “que se enciende conforme a medida y se extingue conforme a medida”.³⁹ En un “universo que siempre está de viaje” y en donde “las cosas corren como barcos”.⁴⁰ El universo se recompone y se armoniza por dos fuerzas antagónicas en continua lucha: la *discordia* o la *guerra* (*pólemon kaí érin*) y la *concordia* o la *paz* (*omologían kaí cirénen*) que son la causa de la pluralidad o la unidad en el cosmos. Pero es en la *guerra* en donde Heráclito ubica el motor de la historia. Por eso la *guerra* es “madre y rey de todas las cosas”: *pólemos pánton mén patér estí, pánton dé basileús*.⁴¹ Un universo, pues, en *tensión* continua entre la vida y la muerte, la juventud y la vejez, “entre la vigilia y el sueño,” que “son, en el fondo, uno y lo mismo”, en un continuo “proceso”, cambio; trueque, en donde es *lo mismo* morir que nacer.⁴² La ar-

monía de los *contrarios* tiene en Heráclito un símbolo: el arco y la lira. Las cosas del universo *viven* la muerte de otras cosas, son vida y muerte entrelazadas.⁴³

Sin embargo, encontramos en Heráclito una *antropología filosófica* bastante definida, rodeada de los otros círculos concéntricos como el cosmológico y el teológico, en unidad completa. En su mundo se forman incesantemente las almas de los hombres en eterno retorno, en un perfeccionamiento progresivo, sin alcanzar totalmente su *logos* y sin sospechar lo que les espera después de la muerte.⁴⁴ En el universo de Heráclito, el *logos* es ya "palabra y acción" y "el *ethos* es el demonio del hombre". Es ya, pues, este *logos* que es *conocimiento* y *vida*, o sea, el conocimiento del *ser* y conocimiento de los *valores*: *Phronesis* y *sofia*, al mismo tiempo. Pero, sobre todo, es ya conocimiento del hombre mismo, visto como *problema*. Su profunda sentencia lo evidencia: "me he investigado a mi mismo".⁴⁵ Es ya el problema agustiniano de la filosofía.

III

Pero los mitos, por otra parte, no son ajenos a la filosofía. Ni son la antifilosofía. En cuanto su *contenido*, como *arte* y *religión*, son un profundo pensar filosófico. Al menos en la interpretación hegeliana en donde arte, religión y

filosofía tienen el mismo *contenido* con diferente *representación*. La antigua afirmación radical, propugnada, primero por Zeller, el autor de *la filosofía de los griegos*, seguida posteriormente por Lessing, Goethe y Schiller, de la contraposición entre mito y racionalidad, entre mito y filosofía, hoy no puede ser sostenida.⁴⁶ En el mito podemos encontrar, piensa E. Cassirer, un mensaje eminentemente racional, y hoy igual "que en los tiempos de Homero".⁴⁷

Por lo demás, en ese tiempo homérico, los poetas tenían un profundo pensamiento filosófico. Recordemos tres grandes ejemplos: Hesíodo, prototipo del pensamiento arcaico; Alceo, representante de la nobleza y aristócrata puro; Arquíloco, el pario y genial testigo de la ya incipiente *decadencia* griega. Decadente aun en su grandeza, por lo menos como lo piensa E. R. Dood.⁴⁸ Su literatura la revestían con vestimenta mitológica, aun la animista, pero ya expresaban un drama humano, mundano, a veces terriblemente terrenal y doloroso. Recordemos, por ejemplo, a *Zeus*, al "indo-europeo" y al "Helénico". En el primero encontramos la idea de divinidad, de principio unitario, dador y benefactor. Es el *dyaus piter*, el *dius pater*, el *Júpiter* de los romanos, el que indicaría el "cielo padre" o sea, el autor de la luz, manifestado en el sol, la lluvia y el fuego, elementos para producir fecundidad en la naturaleza.⁴⁹ Vi-

sión profundamente *animista* del universo.

Afrodita, la diosa de la fecundidad, del amor y de la belleza, del partenón griego, completaría el cuadro: era, además, la diosa de la vegetación, de la marina, acompañada de palomas y gorriones, entretejidas vida y obras con mitos, leyendas, formas mentales, tradiciones culturales, ligadas al occidente europeo.⁵⁰

Si se trata de tradiciones culturales, en el pensamiento greco-latino, el mito de la primera personificación del *derecho* es importantísimo: *Dike*, hija de *Themistes*, mandada a la tierra a combatir con *Eris* (la rebeldía), con *Bía* (la fuerza) y con *Hybris* (la indolencia). Toda esta lucha a fin de conseguir la *justicia*. Ya están puestos, por lo tanto, casi todos los elementos (*sujetos y finalidades*) para una *teoría ética* sobre el universo. Poesía, cierto, pero que ya indica un *orden*, un *destino*, una *eticidad*. Es el *ius* de *Zeus* en la poesía de Homero. Es, también, el *criterio* o *norma* que prefigura un *derecho*, en la literatura de Hesíodo: "¡Oh Perses!, quieras tú conservar esto en tu corazón:

escucha siempre a *dike* y no emplees nunca la fuerza. Perses, tiende a *dike* y evita a *hybris*.⁵¹

Con razón, pues, el filósofo Aristóteles consignaba que la filosofía griega,

en su esplendor, siempre estaba acompañada por "lo maravilloso del mito".⁵² En los siglos posteriores, los románticos F. Schlegel, G. B. Vico y otros poetas, no se sentirían extraños a esa mitología. Tal vez esa misma riqueza mitológica, variadísima y a veces anárquica, haya podido causar, en esos siglos presocráticos, ese "retorno a lo irracional" o ese "cansancio de la libertad" del que nos hablaba E. R. Doods en su libro *Los griegos y la irracionalidad*.⁵³

Pero esa "irracionalidad" o "no-racionalidad" no es "decadente". O mejor, no es la negación de *todo elemento* que conduzca, o contenga, ingredientes o contenidos *racionales*. Las formas y los métodos serán diversos. Pero los fundamentos histórico-sitemánticos, estarán ahí, bien puestos, en la filosofía de los presocráticos. No olvidemos que en época presocrática, como lo recuerda W. Jaeger, "la función de guía de la educación nacional se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas, a los cuales se asociaban el legislador y el hombre de estado".⁵⁴ El "filósofo" era, ante todo, un *educador*. Al preguntar, al inquirir, al formular conceptos y clarificarlos, elaboraba al mismo tiempo una "paideia". Pero también al poeta, sin género de duda, enlazaba su "pensamiento mítico" con el "elemento racional". La *epopeya griega*, por otra parte, también empezaba a penetrar en el mito. Filosofía, es decir, el elemento racional, se

mezclaba con el mito y lo empezaba a influir. El *océano* de los poetas homéricos seguramente influenció el concepto de *agua*, como principio del universo, en la concepción de Tales de Mileto. En la *teogonía* de Hesíodo reina ese sentido de construcción mental y adecuación racional con el "orden" del universo que se prolongaría mucho más adelante en la *física* o en la filosofía "científica". El "amor" y el "odio", las dos fuerzas antagónicas del filósofo Empédocles, ya se hallarían, *in nuce*, en el "eros" cosmológico de Hesíodo, de la misma manera que "una auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y Aristóteles".⁵⁵ Si para el *estagirita* el filósofo Tales "es el fundador de la filosofía de la naturaleza" no es menos cierto que esa filosofía la bebió de fuentes presocráticas.⁵⁶

Por consiguiente, nada más ajeno a una "decadencia, *tout court*, que el principio cultural griego. En todo caso, exuberancia de pensamiento mitológico arracional, por lo menos según el sentido posterior de "racionalidad". Acordémosnos que, inclusive esa misma "crisis" griega del siglo VI, de la cual se ha hablado, vio surgir no sólo los sueños, "democráticos" de Otones, sino también la *isonomía*, "el más bello de los nombres", la idea del *gobierno del pueblo* ("plézos arjón") y la *igualdad de los derechos* ("tó isón"). Aristóteles con-

signaría esta importante tradición helénica.⁵⁷ *La Helena* de Teodecto valoraría esa misma línea de pensamiento tradicional de la cultura griega al afirmar: "fruto de dos raíces divinas, ¿quién se atreverá a llamarse sierva?".⁵⁸ Al igual que el personaje de Atossa, en *Los persas* de Esquilo, se vanagloriaba de las proezas y méritos de los atenienses que, independientemente de su ejército, se sentían *dueños* y *señores* obedeciendo solamente la ley.⁵⁹ Pero este proceso, altamente educativo, fue progresivo por medio de una evolución intelectual en donde el mito era el *medio* y el *instrumento*. La misma historia de la filosofía griega, nos dice Jaeger, no es sino "el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos".⁶⁰ Sin el mito, como figura y representación, el principio de *logos* hubiera caído en el vacío. El poeta o el literato *mitizaban*, es cierto, pero creaban imágenes, elaboraban *ideas-fuerza*, visualizaban y adornaban escenarios, le ponían personajes y, sobre todo, ya inventaban o leían una *trama*, un *drama*, unas *pasiones*. Por medio del *mito* teorizaron la *physis* (origen), intuyeron la *techné* (ciencia) y descubrieron el *espíritu*.

IV

Por consiguiente, Grecia "creía" en sus poetas. O mejor, sus poetas diseñaban

ban, con su literatura y poesía, la fisonomía de la mentalidad helénica. Por ejemplo, Alceo, el poeta del "club" de los aristócratas, prototipo de los *esloi*, no escribía cosas abstractas sino que ya cerraba las puertas de su grupo al vulgo y a las clases medias. Su poesía es mítica y arcaica, pero bien sabe el *valor* del

dinero y lo que con él se puede conseguir. Leemos en uno de sus *fragmentos*: "cuentan que antaño, dijo en Esparta Aristodamo aquellas palabras nada triviales: *el dinero es el hombre*, y en efecto no hay ningún pobre que sea hombre de calidad ni persona decente".⁶¹ Al poeta griego Alceo, la pobreza le era ingrata



Agamenón contra Aquiles y Menelao, a lápiz.

e insoportable, muy lejos ya de la "justicia" de Arístides y del equilibrio y magnanidad de Pericles.⁶² Todavía más lejos de la frase que Tucídides pone en labios de Pericles: "nosotros amamos lo bello con moderación y filosofamos sin timidez", que encierra precisamente la actitud del hombre griego frente al saber. Para Alceo no habría ya oposición entre la opinión y la ciencia, entre el amor a la opinión y el amor a la ciencia, de la cual nos hablaría Platón.⁶³ La visión que Alceo nos ofrece de la vida, aun en su mitología, es ya la vida burguesa, refinada y acabada, adornada con la música íntima, la conversación elegante, impregnada de vino, en donde éste es medicina, verdad y remedio a las penas de la existencia.⁶⁴ Sin embargo, el poeta Alceo, que dialoga todavía con Zeus, con la lluvia que golpea a los esclavos, es el mismo que no se resigna a la simple *dolce vita*, sino que impele, empuja al trabajo, a la lucha, a la belicosidad, al amor a los instrumentos bélicos.⁶⁵ Añora la ciudad, su fragor y su espíritu vital, aun teniendo la dulzura de la vida campesina. La poesía de Alceo, a veces, puede ser la expresión de un amor "decadente", pero genuinamente humano. No es otra la intención de la siguiente sentencia: "bebamos y embriaguémonos que ha muerto Mirsilo."⁶⁶ De todas maneras este humanismo o anti-humanismo" de Alceo, donde los principios éticos se tambalean o simplemente casi desaparecen, no es sino

la sombra en el cuadro que hace resaltar más la luz del pensamiento helénico. Grecia ofrecía un vasto panorama en donde diferentes y aun opuestas visiones del hombre y del mundo se encontraban. Su *apeiron*, como principio de todo el universo, re-creaba diferentes actitudes vitales.

Arquíloco, casi contemporáneo de Alceo, tendrá una visión diversa y aun opuesta. Es el poeta de isla pobre, de pueblo migrante y perseguido, nacido bastardo, en una isla en donde se han dado cita todas las calamidades. Nos presentará otro escenario de vida: ya que no será el vitalismo agresivo de la poesía de Alceo, no el banquete elegante, ni el coro alegre de las amigas de Safo o el bello ritual de las lesbianas.⁶⁷ Su vitalismo es diferente: es de cara a una vida difícil, precaria, llena de coraje, incapaz de llorar como mujer ante los infortunios, lejos de los gemidos y lamentos que no alivian las penas.⁶⁸ Su mirada es estoica, fatalista, pero llena de otra vitalidad ante la desgracia y con un sentido del premio y del castigo que llegará al fondo espiritual del pensamiento ético del futuro. Su mensaje y testimonio son importantes: "todo depende de los dioses. Ellos son quienes muchas veces levantan de sus calamidades a los hombres que nacen en la negra tierra; ellos son también quienes con frecuencia hacen caer boca arriba a los que han vivido bien."⁶⁹

Mitología animista, ciertamente. Los dioses ya se mezclan con los hombres. Pero ya existe un *orden*, un *destino*, incipiente *trama* en el devenir. Todavía no se da el sentido del *tiempo histórico* agustiniano, pero ya constatamos un *vértigo* en la existencia, una conciencia de vacío, una orfandad cuando los dioses abandonan.

El genio griego ya tiene conciencia de la *suerte* (tijé) o el *destino* (moira) que les viene del Olimpo. Es la *providencia* de Zeus, el padre de los olímpicos, el que puede evitar lo inesperado, lo increíble, el pesimismo contra las derrotas.⁷⁰ Se da un cierto sentido de *dependencia*, pero también de deseo de desligarse de ataduras. Por eso el poeta exclama: "Ea, pues, goza cuando haya que gozar y duélete de los males, pero no demasiado: date cuenta, en fin, cuál es el ritmo que gobierna a los hombres".⁷¹ Arquíloco nos pintará las virtudes anti-burguesas como el paradigma del buen vivir castrense: la resistencia *guerrera* (la *tlemostíne*), aquélla que Homero alababa en Ayante Telamón. El poeta ya tiene claridad en la distribución de los males:

Porque los dioses, amigo mío, nos dieron un remedio contra los males incurables, la robusta Tlemostíne. Cada vez le llegan estas cosas a uno de diferente manera: ahora nos ha caído a nosotros y estamos llorando ante una sangrienta llaga. Pero luego les tocará, a su vez, a otras personas.⁷²

Los dioses metidos con los hombres. Cierto. ¿Poesía solamente *fantástica*? ¿Sólo nos podrían ofrecer "una creación estética de la fantasía humana", como lo propugnaba R. Chase?⁷³ Creemos, por el contrario, que los mitos griegos nos dieron algo más que pura "fantasía", como lo piensan Christina Gottlob Heyne (1729-1812) y Johann Gottfried Herder (1744-1803). Los mitos (que no las fábulas o leyendas) nos dan un intento de explicación del hombre, un estudio de la naturaleza, un conjunto doctrinario del comportamiento ético.⁷⁴ Heyne, por ejemplo, que distingue el mito (*mythus*) de las fábulas (*fabulae, fables*) para indicar que precisamente por el mito conocemos la juventud de la humanidad, concede a los mitos una fuerte carga histórica, específicamente en el terreno de la etnología.⁷⁵ Herder, por otra parte, quien hace coincidir mito, poesía y religión (que para Heyne no se identificaban), cree que los mitos son *símbolos*, medios o instrumentos, por los cuales el hombre primitivo *reaccionaba* y *re-creaba* la naturaleza.⁷⁶

Los griegos *mitizaban* su mundo. No tenían, por lo tanto, otro lenguaje. Pero *retrataban* su realidad e *inquirían* por su naturaleza *en y a través* del mito. Éstos no eran meros "sueños absurdos", como lo pensaba Pierre Bayle, en 1697, en su *Dictionnaire historique et critique*.⁷⁷ Más bien, por los mitos hemos podido conocer los *orígenes* de la humanidad y la

mentalidad primitiva, tal y como lo pensaban Bernard de Fontenelle,⁷⁸ Andrew Lang y Lucien-Lévy-Bruhl.⁷⁹ Eran, pues, la *materia prima* con la cual trabajaría posteriormente la filosofía. Sin el mito, la filosofía hubiera caído en el vacío, la religión no hubiera podido recrearse con los ritos, la literatura no nos podría haber ofrecido esa gama inmensa de pensamiento sobre la *condición humana*.

La filosofía griega, precisamente con el apoyo de la literatura mítica, vitalista y animista, de aquí en adelante ya podría ir elaborando sus conceptos, su sistematicidad, sus horizontes universales, sus anhelos de cientificidad. Pero la *paideia* griega no hubiera sido lo que fue si no tuviera, en el origen de la cultura arcaica, el esplendor de los mitos.

Cierto que los mitos no pudieron explicar o abarcar todas las esferas de la existencia humana de los griegos. En todo caso ésta será la misión de la filosofía. Serán, precisamente, los filósofos quienes recogerán su herencia y quienes, inclusive, empezarán a criticar y señalar sus límites. Pero la Magna Grecia ya no podrá olvidar o marginar a un Homero o a un Hesíodo. Los dioses griegos ya habían formado la gran tradición cultural helénica.

NOTAS

- 1 Platón, *Crátilo*, 402, A. Aristóteles, *Metafísica* IV, 5: 1010, A 12.
- 2 Aristóteles, *Meth.*, 1,1., *Protéptico*, 43, 20.
- 3 Platón, *Fedro*, 270, D.
- 4 Diels, Herman, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlín, 1901. de W. Kranz, Berlín, 1903 y 1952. cf. Diels 22 B 41.
- 5 Diels, H., 22 B 112.
- 6 Platón, *Teeteto*, 155D.
- 7 S. Th., *Contra Gent.*, 1110. M 25; de *Trinitate* v. 10.
- 8 V. Cousin, *Introduction a l'histoire de la philosophie*, lect. 1, p. 15, París, 1861.
- 9 S. Th., *IV sent.* D. 44 Q. 1 A 2.
- 10 S. Th., *De pot.* Q. 5 A. 10.
- 11 Hesíodo, *La teogonía*, SHAPIRE, Buenos Aires, 1943, p. 78.
- 12 S. Agustín, *De civ. dei* XI, 6. *De lib. arb.*, 111, 7, 21., en *Obras de San Agustín* Bac., Madrid, 1946, México, Porrúa, 1958.
- 13 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v. 694, pp. 287- 289.
- 14 Geffcken, *Escritos de literatura griega*, 1, Heidelberg, 1926, p. 61.
- 15 Krakowski, E., *Plotín et le paganisme religieux*, París, 1934, p. 56.
- 16 M. J. Lagrange, *Les mystères: l'orphisme*, de Gabalda, París, 1937, p. 227.
- 17 *Idem*, pág. 4.
- 18 Platón *Rep.*, 363., *Banquete*, 21, 8B; *Crátilo*, 402 B; *Leyes*, 357, 872.
- 19 G. Sorel, *Reflexions sur la violence*, París, 1908, p. IX.
- 20 Platón, *Crátilo*, 42B; Filebo, 66C. Aristóteles, *Meth.*, 1,3: 983B.
- 21 Aristóteles, *Meth.*, 1,2,98 2B.
- 22 *Idem*, *Meth.*, 1,8 : 989 A7.
- 23 Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1932, p.188 .

- 24 Aristóteles, *Meth.*, 12, 7 : 1074B2.
- 25 R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Lozada, 1945, pág. 16.
- 26 Aristóteles *De anima*, 1,5: 411 A7.1, 2:405 A19.
- 27 *Idem*, *Meth.*, XII, 2:1069 B20. *Phys.* 111, 4:203 B13.
- 28 Aristóteles, *Meth.*, 1,5: 986 22A.
- 29 Aristóteles, *De anima*, 1, 4: 407 B32.
- 30 Aristóteles, *Phys.* IV, 5: 212 A30.
- 31 Aristóteles, *Meth.*, 1, 5, 986 A15. *De caelo*, 1, 1: 268A.
- 32 Aristóteles, *De anima*, 1, 2: 404 A20. *Meth.* 1, 5: 985 B31.
- 33 Aristóteles, *De coelo*, 1, 1: 268 A.
- 34 Diels, G., 22B41.
- 35 Diels, 22B94 Y 22B31.
- 36 Diels, 22B32.
- 37 Diels, H. *Zu Anaximandrus kosmos*, A.G.P., 5, 1893, 22B112.
- 38 Platón, *Crátilo*, 402A. Aristóteles, *Meth.* 4, 5: 1010A2.
- 39 Diels, 22B30.
- 40 Platón, *Crátilo*, 412D.
- 41 Diels, H., 22B53.
- 42 Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957, pág.179.
- 43 Diels, 22B62.
- 44 *Idem*, 22B63, B115 y B27.
- 45 Jaeger, W., *op. cit.*, pág. 76.
- 46 Cristina Ciocca, *Le origini della filosofia tra mito e razionalità*, en *Scienzeasocieta*, núm. 53, Roma, 1992.
- 47 E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milán, 1968, p.10.
- 48 H. Holton, "Modernità e antisienza", núm. 56, 1993, pág. 9. Roma.
- 49 Hesíodo, *Teogonía*, 433; Homero, *Iliada*, IX, 407.
- 50 Homero, *Odisea*, VIII, 256; Hesíodo, *Teogonía*, 203.
- 51 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 274.
- 52 Aristóteles, *Meth.*, 1, 2, 982B, 17-19.
- 53 H. Holton, *op.cit.*, en *Scienzeasocieta*, 1993, Roma, núm. 56, p. 9.
- 54 W. Jaeger, *op.cit.*, p.150.
- 55 *Idem*, p.151.
- 56 Aristóteles, *Meth.*, 1.3. *De anima*, 1, 5; 1, 2.
- 57 Aristóteles, *La política*, 5, 1254B, 1255A, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, pp. 9-10.
- 58 *Idem*, 1255 A. p. 10.
- 59 Esquilo, *Los persas*, 472.
- 60 W. Jaeger, *op.cit.*, p.151.
- 61 Alceo, *Fragmento 37*, Gavallotti.
- 62 *Idem*, *Fragmento 41*.
- 63 Platón, *República*, V, 480A.
- 64 Alceo, *Frag.* 9, 11, 43, Gallavotti.
- 65 *Idem*, *Frag.* B, 10, 34, y A, 1, Gall.
- 66 Alceo, *Frag.* 8, Gall.
- 67 *Idem*, *Frag.* 54D y *Frag.* A3, Gall.
- 68 *Idem*, *Frag.* 60, 22, 7D.
- 69 *Idem*, *Frag.* 58D.
- 70 *Idem*, *Frag.* 8,74D.
- 71 *Frag.* 67AD.
- 72 *Frag.* 7D.
- 73 R. Chase, *Quest for myth*, Louisiana, Baton Rouge, 1949, p. 73.
- 74 Fritz Graf, *Il mito in grecia*, De Laterza, Roma, 1987, p. 6-11.
- 75 C. G. Heyne, *Quaestio de caussis fabularum seu mythorum veterum physicis*, en *Opuscula Académica*, vol. 1, Gottingen, 1785, p. 184.

Del mismo autor: *Vita antiquissimorum hominum, graeciae maxime, aserum et barbarorum populorum comparatione illustrata*, Opusc. Acad., vol. II, Gottingen, 1788, pp. 1-16.

76 V. Vera, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G Herder e nel suo tempo*, Milano, 1966.

77 R. Cabrini, *Preistoria delle teorie etnologiche*, Bologna, 1978, cap. 3.

78 J. R. Carré, *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1981.

79 A. Lang, *Myth, Ritual and religion*, London, 1906. L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1981.