

## Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del *Mythos* y del *Logos*

CARLOS GARCÍA GUAL

**Resumen:** Desde el mito hasta la filosofía. Dos formas de pensamiento que, al mismo tiempo que se oponen por sus fundamentos, sus estructuras y sus procedimientos, se entrelazan permanentemente en ese tejido multiforme que caracteriza la cultura griega clásica. Este artículo presenta el horizonte de verdad de ambas formas de pensamiento, y cómo el esfuerzo por distinguirlos es immanente a los procesos que marcan los grandes ejes del pensamiento griego: la polis, la socialización de la escritura, la libertad de la palabra pública, la aporía ante lo evidente, la lógica como orden del pensar común, la historia como relato de hechos humanos.

**Palabras clave:** Mito, logos, religión, verdad, razón, filosofía, polis, escritura, historia.

**Résumé:** Du mythe à la philosophie. Il s'agit de deux formes de pensée qui, en même temps qu'elles s'opposent par leurs fondements, structures et procédures, s'entremêlent continuellement dans ce tissu multiforme qui constitue la culture classique grecque. Cet article présente l'horizon de vérité de ces deux formes de pensée, et comment l'effort même pour les distinguer est immanent aux processus qui marquent les grands apports des grecs: la polis, la socialisation de l'écriture, la liberté de la parole publique, l'aporie face à l'évident, la logique comme ordre du penser commun, l'histoire en tant que récit des faits humains.

**Mots clefs:** Mythe, logos, religion, vérité, raison, philosophie, polis, écriture, histoire.

### 1

Sin entrar en distinciones y definiciones problemáticas podemos decir —acaso simplificando un tanto la cuestión, pero con el fin de abreviar el tema— que el tantas veces llamado «pensamiento mítico» se caracteriza por servirse de los «mitos» para explicar y comprender el universo, el entorno tanto físico como social, y justificar con esas narraciones míticas las normas e instituciones tradicionales de la sociedad. No vamos a determinar o discutir ahora si esa representación imaginaria del mundo supone una mentalidad con categorías propias, esencialmente primitivas y arcaicas, o si se trata de un sistema expresivo o un código simbólico diverso del lógico, otro lenguaje más plástico e imaginativo, un «pensamiento salvaje», como han señalado, en conocidos estudios, divergentes entre sí, E. Cassirer y Cl. Lévi Strauss. Usaremos de un recurso tan elemental como el de señalar que ese «pensamiento mítico» recurre a los mitos y se contenta con sus explicaciones para sostener su explicación del mundo. De modo funcional definiremos el mito —como hemos justificado en otros ensayos— como un «relato tradicional y memorable que cuenta la actuación decisiva y paradigmática de unos seres extraordinarios (dioses y héroes en el mundo griego) en un tiempo pasado prestigioso y originario».

Los «mitos» (*mythoi*, un término griego no relacionado con ninguno de otras lenguas indoeuropeas) son narraciones de carácter generalmente dramático, trascendentes y protagonizadas por seres divinos o semidivinos, personajes en todo caso extraordinarios y singulares, cuya actuación ha marcado la realidad posterior. Los mitos explican el presente como resultado del pasado, revelan lo oculto y desvelan el sentido de la existencia humana en un mundo que, gracias a ellos, reviste un sentido humanizado. Trascienden lo que se nos muestra en la apariencia inmediata. Ofrecen, como señalaba agudamente Blumenberg, «significatividad» a la naturaleza. Característica fundamental de los mitos es su vinculación a una tradición narrativa; es decir, los mitos se heredan, están ahí desde antes, y así nos encontramos ya con un mundo explicado por ellos. Como diría Ortega, pertenecen al mundo de las creencias, previo al de las ideas. Vienen siempre del pasado y están autorizados por su prestigio tradicional.

Es importante resaltar que los mitos forman un conjunto de relatos y se conectan entre sí en lo que llamamos una mitología. Mitología es, pues, en este sentido primero, un repertorio de mitos, determinado en una cultura, y todo gran mito se encuadra en este ámbito mitológico. La mitología está radicalmente imbricada en el imaginario colectivo, perdura en bloque en la memoria colectiva del pueblo, y suele estar íntimamente unida a la religión como conjunto de creencias y ritos. Esa pervivencia de los mitos en una cultura está sometida, sin embargo, a algunas variaciones. También los mitos tienen su propia historia, sobre todo, cuando la cultura que los alberga sufre cambios importantes. Por ejemplo, cuando se hace histórica, es decir, cuando se pasa de una cultura oral a una civilización marcada por la aparición y difusión de la escritura, y, entonces, los mitos pasan a una literatura escrita (Como sucedió ejemplarmente en Grecia).

La mitología implica una cierta concepción del mundo, y más importante que la variación de algunos mitos es la variación que sucede cuando es la propia estructura mitológica la que entra en crisis, o en competencia con otro sistema de explicación del mundo. Pero una mitología puede estar también sometida a revisiones internas; una mitología tradicional puede expresarse de modo más sistemático y en un orden más explícito en una determinada obra mitológica, como sucede, como es bien sabido, con la griega en la obra de Hesíodo, la *Teogonía*. (Por ello algunos estudiosos, como O. Gigon, han considerado al aedo beocio el primer pensador filosófico).

## 2

Los grandes poetas épicos —Homero y Hesíodo— fijaron los grandes mitos y proclamaron la mitología tradicional griega, como bien señaló Heródoto, con una difusión y alcance panhelénico. La *Teogonía* de Hesíodo (a fines del siglo VIII o comienzos del VII) representa un excepcional intento de ofrecer, en un ensamblaje narrativo bien trabado mediante sus esquemas genealógicos, no sólo una teología sino también una cosmogonía esencial. Justamente por ese intento de ordenar todo el repertorio de seres divinos y potencias cósmicas en una estructura coherente Hesíodo merece ser considerado el primer pensador y teólogo, y un iniciador de los caminos del saber cósmico. (Tiene buenas razones, pues, Gigon para situarlo en el primer capítulo de su libro *Los orígenes de la filosofía griega*, algo ya sugerido por Cornford y otros estudiosos).

Es bien sabido que en Grecia fueron los poetas, inspirados por las memoriosas Musas, los guardianes de los mitos, y así se alzaron orgullosos de su peculiar sabiduría —los épicos primero y luego los líricos y los trágicos— como los primeros «maestros de la verdad», como ha subrayado muy bien M. Detienne. La crítica a los mitos tradicionales es, a la vez, una crítica a ese magisterio arcaico de los poetas, tradicionales educadores del pueblo griego. Cuando en su *Politeia* Platón propone el exi-

lio de su ciudad ideal de los poetas épicos y trágicos, como embaucadores y falsos educadores, culmina ese rechazo del saber mítico, una tendencia ya iniciada en los presocráticos y en los sofistas, que en el extremado moralista y tenaz discípulo del escéptico Sócrates alcanza máxima intolerancia.

«Mucho mienten los poetas» escribió lapidariamente Solón. Aristóteles en su *Metafísica* repite con satisfacción la escueta frase: *pollà pseúdontai aidoí*. Ciertamente ya Hesíodo contaba que las Musas mismas le dijeron, —cuando se le aparecieron en el Citerón—, que sabían «contar la verdad, pero también mentiras semejantes a lo verosímil». De modo que ya éste se plantea la cuestión de la veracidad, una cuestión a la que el texto mítico no puede dar una respuesta satisfactoria, porque no hay un criterio que permita discernir en su mensaje la verdad y la falsedad. El relato del mito fabuloso se ofrece arropado en su prestigio a la fe del pueblo, pero no puede justificar la creencia que reclama de sus oyentes. Como bien señala W. Nestle (HEG., p. 22): «En cuanto se planteó, en efecto, al mito la cuestión de la verdad, tuvo que quedar de manifiesto que su fantasía gráfica e imaginativa no coincidía con la realidad». Pues sólo mediante el pensar razonado y la trabazón lógica se puede argumentar convincentemente lo que está sometido a dudas, sólo así —con un método extraño al mero fabuloso mitologizar— se puede «dar razón» o «rendir cuentas»: *lógon didónai*, según la clásica expresión griega.

## 3

El rechazo de las explicaciones míticas y el progresivo conflicto de *mythos* y *logos* alborea en algunos pensadores de la Jonia del siglo VI a. C. En esa etapa del pensamiento griego que se ha llamado «la aurora de la filosofía» se busca un nuevo tipo de saber, que va sustituyendo al mito. El acervo mítico heredado del pasado y vehiculado por los poetas va siendo descartado ante una nueva sabiduría que se va descubriendo mediante el razonamiento y la razón, mediante el uso del *logos*, instrumental y sujeto a crítica y experiencia. Los nuevos maestros de la verdad no son ya los poetas, sino los pensadores y sabios, viajeros y legisladores, gentes de las ciudades progresistas de Jonia y la Magna Grecia. Aunque algunos escriban en verso, como Solón, Jenófanes y Parménides, son escritores de talante crítico, de afán intelectual, que no fundan su mensaje en una revelación mística ni en un saber mitológico, sino en su propia investigación de la realidad.

Descubrir la *alétheia* velada por la tradición es una ardua empresa que obliga, en primer lugar, a prescindir de la explicación mítica y a adoptar un rigor lógico en la indagación de la *physis* y sus principios, que tal es la cuestión fundamental para los primeros *physiólogoi*. También los filósofos se preguntan por la explicación última y no evidente de la realidad, pero por otros caminos que los *mythólogoi*. Buscan la escondida *arché* del *kósmos*, disfrazada bajo las apariencias múltiples y fugaces, un único, profundo y sustancial principio en esa naturaleza «que gusta de esconderse» (*Physis philei kryptesthai*, como dirá Heráclito). Pero no por los caminos embaucadores y religiosos de la mitología, sino con la luz de la razón y la lógica. Por debajo de la multiplicidad de las apariencias, hay que hallar un principio armónico (pues «la armonía invisible es mayor que la visible», advierte de nuevo Heráclito) y, a partir de él una explicación de los fenómenos que permita luego «salvar las apariencias» (*sozein tà phainómena*, según la frase de Anaxágoras).

Pero el *mythos* rechazado no desaparece de la escena, sino que se repliega. Cede ante el *lógos*, pero persiste en el trasfondo. Algunos presocráticos le conceden un margen importante (así Pitágoras, Empédocles, y el mismo Parménides en su *Proemio*). Desde ese margen volverá el mito, rearmado y renovado, a irrumpir con seducción inquietante en los textos de Platón. La marcha del mito al *logos* es una travesía larga y de raros vericuetos, como destacaron Cornford y Untersteiner, entre



otros. El mito griego preparó en Hesíodo, como ya dijimos, el camino soleado del Logos. Pero la razón tal vez no resulta tan autosuficiente para explicar el mundo como postulaban algunos ilustrados radicales. La historia del pensamiento griego verá reaparecer luego los fantasmas del mito.

Al tratar de explicar los comienzos de la ruptura con lo mítico en la famosa aurora del filosofar, en el contexto de la Jonia de fines del siglo VI, queremos destacar tres factores que nos parecen decisivos, si bien tal vez no los únicos, en ese fenómeno histórico. Esos tres factores que, desde mi punto de vista, propiciaron la eclosión de un modo crítico de enfrentarse al mundo, y afirmaron luego la vigencia del nuevo método, son: el marco de la ciudad, la escritura alfabética, y el prestigio social de los «sabios».

No vamos ahora a resumir los muchos estudios acerca de este tema. Burnet, Cornford, Thomson, Farrington, Schuhl, Jaeger, y otros ilustres historiadores del pensamiento griego han señalado los rasgos más notables de ese ámbito en el que comienza la filosofía, en las ciudades costeras y comerciales de la próspera Jonia. Para su aparición parece primordial, en efecto, el ambiente libre y el horizonte abierto y las muchas influencias externas que propician la actitud inquisitiva y metódica de esos pensadores que se permiten dejar de lado las creencias ancestrales para buscar, mediante la crítica y nuevas ideas, una explicación de la naturaleza mediante el ejercicio de la razón, prescindiendo de los mitos, vistos ya como fantasiosas y poéticas ficciones de los antepasados, *plásmata tón protérón*, según la expresión desdeñosa de Jenófanes.

## 4

Todo comenzó, al parecer, por el asombro y la admiración. Así lo pensaban Platón (cf. *Teeteto* 155b) y Aristóteles (*Metafísica* 982b 12), que vieron en el fenómeno del *thaumazein*, «admirarse» o «preguntarse extrañados por lo asombroso», el comienzo del teorizar filosófico. Intentemos situar ese proceso psicológico en su contexto histórico pertinente, meditando qué significa como experiencia radical ese extrañamiento como vivencia determinada por un cierto nivel cultural. Recordemos cómo el narrar «grandes hechos que suscitan admiración y asombro» —*érge megála kai thomastá*— era para Heródoto motivo básico de su investigación o *historié* (Cf. *Historia* I, 1). Y que también Heráclito señala el admirarse como una etapa previa, aunque no suficiente, del conocimiento: «muchos se admiran, pocos conocen» (*Polloì thomázousin, oligoì ginóskousin*, dice su fragmento 12 DK).

Por otra parte ese admirarse o extrañarse es algo activo, frente al mero pasmo, que suspende el ánimo ante el fulgor de la maravilla. (Podemos recordar, a ese efecto, la expresión griega: «el asombro me domina»: *thaûma m'échei*, expresión arcaica, aplicada al pasmo ante algo divino, que todavía se encuentra en Platón, *Filebo* 36 e). El *thaumázein* fuente del filosofar es algo activo, es el intento de hallar respuesta y solución a la inquietud provocada por algo que no se entiende y que aparece ante nosotros como sorprendente y problemático. En ese sentido el *thaumázein* presupone la *athambíe* (negación del pasmo) de la que habla Demócrito como un presupuesto del lanzarse a filosofar (Frg. 4 DK). *Extrañarse* significa, por lo pronto, tomar distancia crítica, y eso sucede cuando uno no se deja paralizar por el asombro de lo inefable, lo prodigioso y divino, y tampoco puede conformarse con aceptar una explicación habitual. El asombro del filósofo no es el mero maravillarse del primitivo ante un mundo natural inexplicado, sino más bien el caer en la cuenta de que las explicaciones habituales (pues siempre el hombre se encuentra viviendo en un mundo ya explicado de alguna manera por la tradición) no valen para entender la realidad, y esto sucede en un cierto nivel histórico.

Viene al caso, pienso, recordar aquí unas conocidas líneas de Aristóteles (*Metafísica* 982 b 12 y ss. Cito la versión de T. Calvo): «Que (la filosofía) no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el princi-

pio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito (*philomythos*) sea, a su modo, amante de la sabiduría (*philosophos*); y es que el mito se compone de maravillas). Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos (la filosofía) por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin».

El énfasis que, al final del recién citado párrafo, Aristóteles pone en la inutilidad y la plena libertad de la filosofía nos interesa menos que su insistencia en que el *thaumázein* origen del filosofar aparece sólo en un momento especial de la cultura, cuando ya están cubiertas ciertas necesidades e incluso ciertos lujos de la existencia. Interesa, en cambio, subrayar, como él ha hecho en las líneas iniciales de su tratado, que el ser humano siente apetencia de saber. (*Toû eidénai pántes ánthropoi orégontai tei physei*: «por naturaleza todos los seres tiene una apetencia natural de saber») Lo que impulsa a los hombres al saber es un impulso natural, una especie de instinto, *órexis*. Y sobre esto se extendía en su libro para nosotros perdido *Acerca de la filosofía*, aclarando los diversos sentidos del «saber» y del término «sabio» (*sophós*) según el momento histórico. Pero volvamos al «asombro» en los comienzos de la filosofía, es decir en el contexto de la Jonia del siglo VI a.C.

En esa época inicial de la filosofía griega surge una radical extrañeza ante el mundo natural, cuando la explicación mítica no satisface al asombrado sujeto humano que se cuestiona el enigma natural del universo. La realidad global se presenta ante esos inquietos pensadores como algo que requiere una explicación distinta a la que dan las narraciones míticas. Se tuvo entonces la sensación de que los mitos tradicionales no proporcionaban con sus narraciones poéticas una imagen veraz, a la altura de los tiempos, y que los mitos fabulosos no ofrecían garantías de su veracidad. Ya señalamos que el mito, por su propia naturaleza, no puede explicitar sus datos ni verificar lo que cuenta. Su testimonio puede ser creído o descreído, pero no probado, su prestigio se funda en la tradición, y cuando la fe en los mitos se cuarteja no cabe dar razón suficiente de su verdad.

## 5

Me parece que podemos analizar esa experiencia personal del asombro en un ejemplo muy notable, suministrado por un poema del elegíaco Teognis de Mégara (I, versos 373 y ss). Que dice así:

«¡Querido Zeus, me asombras! Pues tú reinas sobre todos los seres con gloria y gran poder, y conoces bien el pensamiento y la voluntad de todos los hombres. Tu fuerza está sobre todas, ¡oh Rey! ¿Cómo, pues, tu designio, Crónida, se atreve a confundir en el mismo destino a los malvados y al justo, lo mismo si la razón de los hombres se orienta a la obediencia como si se entrega a la violencia, emprendiendo acciones injustas?».

El breve poema comienza manifestando el asombro que la fría indiferencia de Zeus suscita en el poeta, a la vez sorprendido e inquieto. *Zeû phíle, thaumázō se* es una expresión curiosa, y un tanto coloquial. No era corriente llamar *phílos* («querido», «amigo») al dios supremo. Tal vez la queja



encierra una cierta ironía. Porque lo que suscita el asombro no es una situación rara, sino la constatación de algo que sucede siempre: en ninguna parte puede verse clara la voluntad justiciera de Zeus, el dios de la justicia. Tratemos de explicarnos este *thaumázein* del poeta analizando sus motivos. Aparece porque chocan en su mente dos creencias: la de la omnipotencia y la de la providencia justiciera de Zeus. La actitud del dios, constatada en la realidad, aguijonea la pregunta: ¿Cómo el dios omnividente, todopoderoso y justo —recordemos que Hesíodo había insistido en su asociación de Zeus con la *Díke* cósmica— no se preocupa de retribuir la conducta humana, y da arbitrariamente buena fortuna al injusto y dolores al justo? ¿Acaso Zeus no debe justificarse ante la razón humana que le pide cuentas de esa negligencia en su papel de señor de la Justicia?

La misma queja va resonando en diversos textos hasta los sofistas y Eurípides. La creencia que ve en Zeus el dios que actúa en todo —*panaítios, panergetés*— y la que lo presenta como el patrón de la justicia, el garantizador del orden moral, parecen chocar con la realidad, según la experiencia humana, la del poeta Teognis y otros muchos. En la realidad Zeus no parece coherente con la idea tradicional y esa contradicción entre lo que se esperaba de él y lo que se ve en el mundo despierta la angustiada admiración del poeta. A esa cuestión intenta responder luego la teodicea, una rama de la teología filosófica, que andaba todavía muy en ciernes en esta época. (Aunque podríamos recordar que ya en unas líneas del comienzo de la *Odisea* Zeus se quejaba de las acusaciones de los humanos al respecto de su providencia).

Lo que me interesa destacar con este ejemplo es que el asombro surge al no hallar a mano una explicación válida de un conflicto moral suscitado por un choque de las creencias tradicionales y al experiencia personal del poeta. Esa carencia de explicación —de un *lógos* bien ajustado— viene a dejar en evidencia lo insuficiente de la creencia y la urgencia de un nuevo saber, no basado en ningún *mythos*, sino en un razonamiento bien trabado.

Los poetas estaban, en principio, al servicio del *mythos*. Pero incluso un poeta tan piadoso y conservador como Píndaro admite que los mitos mienten fácilmente. Cuando Píndaro se encuentra con un relato mítico que le escandaliza —como el de que Deméter le pegó un mordisco al troceado Pélope cuando su padre se lo sirvió, en un impío asado, a los dioses en un banquete sacrílego—, no tiene reparos en advertir que: «más allá del relato verdadero, los mitos recamados con pintorescos embustes forjan totales engaños». Una expresión que me parece memorable por lo rotundo de sus términos: *hypèr tòn alathè lógon dedaidalménoi pseúdessi poikílois exapatonti mythoi*. Lo dice en la *Olímpica* I, versos 28-29).

Píndaro, que no tenía mucho de filósofo, se contenta para remediar el engaño mítico con retocar, e inventa una variante que a él le parece menos violenta. Refiere que no fue Pélope troceado y servido por su padre a los dioses, en el famoso banquete de Tántalo, sino que desapareció porque el dios Poseidón se enamoró del bello muchacho y lo raptó a escondidas de todos; y luego surgió el falso rumor acerca del festín antropofágico y el mordisco de Deméter). Pero la solución de Píndaro de sustituir un mito por otro más conveniente, menos escandaloso, es a todas luces un pobre parche. Si el mito falla la solución está en buscar una verdadera razón, es decir, un *lógos alethés*, como intentan los pensadores ilustrados.

## 6

Sólo el *lógos* sirve, en definitiva, para hallar una salida a la *aporía* suscitada por el asombro. Conviene un previo reflexionar sobre ese apuro, un *diaporêsai kalôs*, como escribe Aristóteles, para marchar decididamente por el nuevo camino, metódicamente en pos de la verdad. Cuando las cre-

encias fallan hay que recurrir a las ideas para salvarse del naufragio. Cuando se suscita el asombro y el extrañamiento de lo tradicional se advierte que ya no valen los mitos para salvar las apariencias, y surge la crítica racional. La autoridad de la tradición narrativa, con sus dioses y sus prodigios, no resulta ya suficiente para explicar la naturaleza. Conviene recurrir a los razonamientos objetivos, a esa razón o *logos* que es *común*, según subrayará Heráclito. En el momento en que el *thaumázein* se refiere no sólo a temas sueltos, sino al asombro frente al Todo, como decía Aristóteles (en el texto antes citado) para explicar la *physis* y el cosmos hay que descartar los mitos y buscar un nuevo tipo de saber, el de la inquisición filosófica.

Como escribió Ortega (en *La idea de principio en Leibniz*, pág. 362): «La filosofía sólo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en su nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder de los conceptos o razón. La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una vía novísima que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o *aporía* y *eupóreia* o camino seguro, *méthodos*, integran la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar». (Ver también sobre este mismo tema otras páginas de Ortega, *Ideas y creencias*, cap. IV).

A la nueva inquietud suscitada por el asombro responde el progreso de la razón en su cuestionar los principios de las cosas. Este proceso se presenta en ese agitado y creativo período de fines del siglo VI. Fue entonces cuando algunos pensadores de la ciudad de Mileto inauguraron la tradición filosófica, avanzando ágilmente en pos de un saber no mítico sobre la realidad. Advirtiendo «el fracaso de sus primitivas representaciones del mundo y sus reglas tradicionales de vida» —como dijo J. Burnet— experimentaron la necesidad de conquistar con sus razonamientos una nueva *alétheia*.

Recordemos que, en griego, «verdad» se dice *alétheia*, es decir «desocultamiento», «eliminación del olvido», de esa *léthe* que cubre como un velo de niebla lo real. La etimología del término, ya subrayada por Heidegger, debe complementarse con el estudio arqueológico sobre sus sentidos a lo largo de la historia cultural, como hizo M. Detienne, en su libro *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*. En un momento preciso —hacia mediados del siglo VI a.C.— los sabios se erigen, frente a los poetas, como los nuevos *maestros de la verdad*, y esos pensadores y legisladores, razonables y prosaicos, traen consigo un nuevo concepto de la sabiduría. Frente a las dudas y aporías que suscitaba la comprensión del mundo y sus principios ya no responden narrando los viejos mitos, sentidos por ellos como incongruentes y fantasiosos, sino que utilizan sólo su inteligencia para descubrir la verdad velada por los falsos y bellos relatos tradicionales.

Quiere dar razón de su *alétheia* con su joven y riguroso *logos*. La crisis del mito en la Jonia del siglo VI se acompaña de una audaz confianza en la razón como instrumento para avanzar hacia la verdad más profunda. Los primeros filósofos inquietan el *arché* o principio sustancial de la realidad dejando a un lado la mitología. Diversos presocráticos no vacilan en criticar a Homero y Hesíodo, es decir, a los mitos y sus venerables pregoneros. Lo hacen Solón, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes y Hecateo, que se sienten orgullosos de sus progresos en la investigación de la naturaleza real.

## 7

Esa confianza en la razón viene apoyada por ciertos logros de la cultura griega arcaica. Quiero destacar sólo tres: la constitución de la polis y sus leyes; la escritura alfabética y su difusión; y el prestigio social de los *sophoí*, los sabios de nuevo cuño. A mi parecer estos tres factores establecen una referencia para el desarrollo de la nueva mentalidad. (Confluyen otros más: el desarrollo del comercio, la invención de la moneda, la conciencia profesional de los *technítai*, la libertad de opinión y la



pluralidad de creencias en las colonias minorasiáticas, los influjos orientales, etc. Sin duda podríamos evocar un cuadro más complejo; pero, para abreviar, voy a insistir en esos tres rasgos recién aludidos).

Comenzaremos por aludir al orden realizado en la *polis*. Ya W. Jaeger insistió en cómo la idea del orden cósmico está relacionada con la del orden cívico. Y J. P. Vernant lo resalta muy bien en *Los orígenes del pensamiento griego*, cap. IV, cuando escribe:

«El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez».

Notemos además las metáforas políticas usadas para fenómenos naturales; en términos como *kósmos*, *nómos*, *díke*, etc., late una nota política. El famoso fragmento de Anaximandro que dice que «Las cosas se pagan mutuamente el castigo y la pena de su injusticia según el orden del tiempo» es, a tal respecto, muy significativo. La palabra cívica, la mantenida en el comercio, la que se usa para la comunicación de lo justo y lo injusto, está al margen de los mitos, y el *zoon politikón* aplica esa razón estricta a su interpretación del universo como un orden, es decir, un *kósmos* del que los filósofos indagan el *arché*.

La escritura es, al efecto, un instrumento esencial para fijar con precisión las nuevas ideas. Para el pensamiento filosófico, no menos que para la indagación histórica, el poder de registrar por escrito lo averiguado, más allá de la tradición épica formularia y oral, es decisivo. No es necesario llegar a los asertos de Tucídides para advertir la preferencia por un testimonio escrito. «Los ojos son testigos mejores —es decir, más exactos— que los oídos» afirman Heráclito (frg. 15) y Heródoto (*Hist.* I, 8, 2). Burnet interpretaba acertadamente la frase, creo, al suponer que significa «la investigación personal vale más que la tradición». La escritura permite la perduración del testimonio personal, de la *autopsia*, de la idea original del pensador arriesgado. La escritura fomenta el diálogo con los sabios del pasado y con ello la crítica que es esencial para el progreso intelectual.

La oralidad persistió largo tiempo, después de la introducción de la escritura alfabética en Grecia, como han estudiado E. A. Havelock y luego otros. Pasan varios siglos desde la aparición del alfabeto griego hasta la victoria total de «la civilización de escritura», en tiempos de Platón. Pero la derrota del *mythos* —narración tradicional y memorable, repetitiva y fundamentalmente oral— ante el *logos*, documental, prosaico y argumentador, viene ya proclamada en los avances del alfabeto, que induce a un modo de pensar más objetivo y crítico (Havelock, Detienne, Harrison, Thomas, etc.) Acerca de la revolución mental que supone la adopción de la escritura como instrumento de comunicación y base de una transmisión precisa frente a la memoria ligada a la oralidad han insistido Havelock, J. Goody, por un lado, y Vernant, Detienne, Svembro, y otros, que han comentado muy bien cómo el hogar del *mythos* es esencialmente «el país de la memoria»; mientras que tanto la historia como la filosofía requieren desde sus comienzos la precisión del *lógos* fijado en la escritura.

Como escribió J. P. Vernant: «En y por la literatura escrita se instaura este tipo de discurso donde el *logos* no es ya solamente la palabra; donde él ha tomado valor de racionalidad demostrativa y se opone, en ese plano, tanto por las formas como por el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone en cuanto a la forma por la distancia entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en cuanto al fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y los poderes divinos de los que el mito recuenta las aventuras dramáticas».

El texto escrito da pie a la consulta repetida y la lectura crítica, al fijar una versión exacta de lo pensado, testimonio que persiste más allá de la memoria versátil y la audición placentera. Pero, además, el escrito permite agregar variantes sin borrar lo anterior, mientras que los cambios en la tradi-



ción oral sustituyen lo anterior, que condenan al olvido. Las Musas, por su lado, intentan repetirse, pero sus palabras aladas y poéticas no se mantienen del todo fiables.

Si bien la tradición mítica ofrece sus temas con variaciones, como ha visto bien H. Blumenberg, estas versiones quedan un tanto borrosas en la tradición oral, mientras que la escritura facilita la conservación de las variantes, al mismo tiempo que las críticas y las disidencias, junto a la forma más canónica de un relato. Cuando la *Iliada* de Homero queda fijada por escrito, el texto pone a salvo su forma definitiva, a resguardo de interpolaciones y recreaciones como las que de continuo suponía la repetición de la memoria oral. Con la escritura queda ya para siempre a salvo la versión personal, original, y luego firmada, del poema, como de un texto histórico. Los historiadores, en contraste con el anonimato de los aedos, dan su nombre al comienzo de sus obras como testimonio y garantía personal de la veracidad de lo escrito. Y es también la conciencia de todas esas ventajas de lo escrito lo que permite que algunos líricos se lancen a dar su propia versión de un mito. (Como hace, por ejemplo, Estesícoro, en su *Palinodia*, corrigiendo la versión mítica del rapto de Helena por Paris).

Por cierto que el mito no es, en sí mismo, irracional, sino que, como Blumenberg ha visto, camina en la senda de la razón, y ha surgido para ayudar al hombre arcaico a superar la extrañeza radical del mundo, dándole sentido humano y significatividad. Pero su antropomorfismo y su dramatismo no resultan aceptables ya en un determinado nivel de la cultura griega, porque los mitos se parecen a los cuentos infantiles, y el comportamiento de los dioses resulta frívolo y escandaloso, y de deficiente rigor conceptual. Para esta mentalidad más crítica e ilustrada, la que alborea en la Jonia presocrática, el relato sobre el fundamento cósmico debe hacerse distinto, lógico y claro, y va a apoyarse para ello en la escritura.

## 8

El prestigio de los sabios en la sociedad griega arcaica queda evidente en el ejemplo de los famosos Siete Sabios, que fueron legisladores y jueces, moralistas y matemáticos, inventores de aparatos de medir y sentenciosos, con algún que otro poeta y algún audaz tirano entre ellos. Fomentaron el equilibrio y la armonía en sus ciudades, y gozaron del respeto y al admiración de sus conciudadanos por ese empeño de lograr una sociedad mejor. (He estudiado sus figuras en mi libro *Los siete sabios y tres más*, y no voy a repetirlo aquí).

Los filósofos posteriores no llegarán a estar tan bien integrados en sus ciudades como estos respetables *sophoi*. Fueron figuras emblemáticas de una sabiduría bien temperada al servicio del nuevo orden político y ético, y su saber recibió el apoyo del oráculo de Delfos, gran autoridad religiosa y política en su tiempo. Pero los filósofos intentan, como ya ellos lo hicieron, guiar a los ciudadanos por los caminos de la verdad y el bien común. Pero los filósofos, al plantear la cuestión de la *alétheia* con mayor profundidad, se exponen a ser más impopulares que estos sabios arcaicos. (Tal vez podría rastrearse en el viejo Platón una nostalgia de ese prestigio sapiencial de otros tiempos. Los viejos de las *Leyes* son, en cierto modo, una vaga copia de esos sabios legisladores de antaño).

En el mismo ambiente que alberga a los primeros filósofos habían surgido unos decenios antes los elegíacos y yambógrafos, y allí aparecerán algo después los primeros logógrafos e historiadores. En todos esos casos se acentúa la nota personal en la valoración del presente y la crítica de la tradición. La aparición de la historiografía como género literario es algo posterior a la de la filosofía presocrática; pero parece estar impulsada por el mismo aire de libertad y crítica del mito.

Pensemos en el ánimo que impulsa la creación de la historia, tan bien reflejado en el jonio Heródoto. La *historié* jónica —palabra que significa algo así como «investigación personal»— trata de

ofrecer la verdad con un rigor objetivo, con una narración escrita en prosa, basada en la propia experiencia, en lo que el narrador ha visto por sí mismo, en la *autopsia*, o bien en lo que sabe por testigos fiables. La obra histórica se presenta como una demostración de la investigación personal, como *apódexis historíes*, según los términos de Heródoto. Y el historiador estampa su nombre al comenzar su escrito, como haría un testigo para acreditar personalmente su veracidad. Sabe desdeñar los rumores que llegan del pasado y observar críticamente la tradición. Lo resalta muy bien la frase con la que Hecateo de Mileto comenzaba su crónica: «Escribo esto, según me parece que es verdad; pues los relatos de los griegos son muchos y ridículos».

El historiador es, ante todo, un sagaz testigo y un verídico informador. *Hístōr* significa «el que ha visto», como viajero curioso y experimentado, es alguien que observa el mundo, lo inspecciona y toma nota de sus maravillas, sus monumentos, sus conflictos. Como Solón, viaja para ver y observar, con afán teórico, *theoríes heíneken*. Como el poeta épico, también él lucha contra el olvido y el tiempo destructor de las glorias humanas, pero ya no tiene a su lado a ninguna Musa, que le inspire sobre asuntos divinos o heroicos. Funda su relato veraz —*lógos alethés*— en su investigación sobre la realidad. Su escrito deja a un lado las viejas leyendas sobre dioses y héroes míticos. (Aunque alguna vez, el curioso Heródoto salpimente su texto introduciendo algunos cuentos maravillosos). Si bien Heródoto admite que tras el telón de la escena histórica pueda haber algún designio divino, Tucídides hace definitiva tabla rasa de todo rastro mítico.

Después de Heródoto, el escéptico Tucídides declara su desprecio frente a cualquier referencia o alusión a lo mítico, y prescinde por completo en su riguroso escrito de *to mythôdes*. Piensa que justamente por su exactitud e indagación en lo profundo de las motivaciones humanas su narración persistirá y servirá de lección política perenne. Se empeña en explicar a fondo los hechos distinguiendo sus causas reales y los pretextos aparentes de los mismos, es decir, las *aitíai* y las *propháseis*. Con él surge la historia crítica, como vio bien Nietzsche. Por lo demás, no olvidemos que tanto Heródoto como Tucídides han escuchado con provecho, en la Atenas democrática e ilustrada, las lecciones de los sofistas, maestros en airear ideas y renovar la mirada crítica.

## 9

En ese ambiente, marcado por la ilustración sofisticada, resulta enormemente paradójico que Platón resucite el mito, incluido esporádicamente en sus diálogos, como una forma de conocimiento de lo real, como un suplemento a los discursos de la razón filosófica. No puedo sino dejar aquí esbozado este gran tema, bien conocido por lo demás. Platón usa el mito como un instrumento para dar una idea de alguna verdad que está más allá de lo sensible y empírico. No sólo apela al encanto del *mythos* como un relato seductor, de persuasión retórica o útil pedagógico, como hacían algunos sofistas. Va mucho más allá, al admitir que mediante el *mythos* pueda exponerse una verdad que sobrepasa lo demostrable mediante el *logos*. El discípulo del escéptico Sócrates acaba recurriendo a los mitos al final de algunos diálogos, y lo hace con toda seriedad, aun reconociendo que creer en ellos es, ante todo, «un bello riesgo», *kalòs ho kíndynos*, como dice en el *Fedón*. Así en los relatos que el mismo califica de *mythoi*, acerca del destino de las almas después de la muerte —en el *Gorgias*, el *Fedón*, y la *República*—, el fundador de la Academia recurre a esas bellas narraciones sobre el más allá para avanzar hacia un territorio que el *logos* no puede explorar.

Platón es un magnífico fabricante de mitos, un narrador de fantasía excepcional, y los remodela sobre pautas tradicionales. En su extensa obra encontramos mitos variados, y con muy diversas funciones, que importa distinguir. El mito como instrumento pedagógico (p. e. el de Prometeo en el *Pro-*



*tágoras* o el nacimiento de Eros en el *Simposio*) alterna con las alegorías (el llamado «mito de la Caverna» es sólo una alegoría y no un mito propio) y alguna ficción usada como lección política oportunista (el mito de las tres razas, que él mismo califica de *pseudos*, «invención», en la *República*), pero se reviste de seriedad en sus narraciones sobre el destino de las almas, que reincorporan materiales órficos y pitagóricos. Platón, que había rechazado los mitos escandalosos de los poetas y mitólogos, y los había proscrito en su *República*, se muestra luego más cauteloso en las *Leyes*, donde está dispuesto a aceptar la mitología, pero manipulada y censurada según sus propios criterios, como útil a sus propósitos de educación popular.

En esos juegos y manipulaciones con los mitos y su seductora lección Platón nos sorprende. Con singular habilidad sabe injertar esos relatos en su sistema idealista, como ventanas hacia un más allá. Tanto Aristóteles como sus sucesores parecen dejar de lado toda esa fantasía mitopoética, pero mucho después esa semilla mitológica reflorcerá en el Neoplatonismo, con un renovado esplendor y un halo místico y teológico.

## 10

Hemos resumido los pasos primeros *del mito hacia el logos*, un proceso que hay que ver como una larga y animosa marcha bien estudiada por brillantes estudiosos (Nestle, Farrington, Cornford, Untersteiner, Schuhl, Jaeger, Guthrie, Dodds, etc.), pero que no terminó con la vergonzante derrota del mito. Al final, en el crepúsculo del helenismo, en una época muy agitada, la del neoplatonismo, el neopitagorismo y el gnosticismo, en sus múltiples formas, la partida volvió a plantearse y el mito, con nuevas formas, con oscuras raíces y aromas orientales, volvió a resurgir poderoso. Tal vez el «miedo a la libertad», del que escribió Dodds agudas páginas al final de *Los griegos y lo irracional*, inclinó a su favor la balanza. El racionalismo heleno se vio zarandeado por nuevas corrientes espirituales y, a ráfagas, mitos nuevos y renovados se infiltraron en la filosofía de una época inquieta y angustiada.

Pero debemos dejar este tema aquí, apenas apuntado y muy deprisa. Seguir el rastro de esa resurrección otoñal de los mitos en su reencuentro con la filosofía helenística nos llevaría demasiado tiempo, y es hora de concluir estos apuntes.

### Bibliografía

- H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, 1979.
- J. Bremmer, ed., *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1987.
- W. Burkert, *Interpretations of Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
- F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, trad. esp. Barcelona, 1984.
- M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, 1983.
- M. Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, 1990.
- L. Duch, *El mito*. Barcelona, 1998.
- L. Edmunds, ed. *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, 1990.
- C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989.
- C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992.
- C. García Gual, ed., *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, 1997.
- O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, 1981.
- F. Graf, ed., *Mythos in einer mythenloser Gesellschaft*, Stuttgart, 1993.

- W. C. K. Guthrie, *Historia de la Filosofía griega, I*, Madrid, 1981.  
E. H. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, 1994.  
G. S. Kirk, *El mito. Su significado en la Antigüedad*, Barcelona, 1990.  
L. Kolakowski, *La presencia del mito*, Madrid, 1990.  
W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961.  
J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Bs. Aires, 1958.  
P. M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, París, 1949.  
G. Thomson, *Los primeros filósofos*, Bs. Aires, 1975.  
M. Untersteiner, *Fisiología del mito*, 2a. ed., Florencia, 1972.  
J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Bs. Aires, 1965.  
J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Barcelona, 1992.  
J. P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, 1991.

Nota final: Estas páginas reelaboran y amplían el ensayo que con el título de «Mito, historia y razón en Grecia», apareció en el volumen *Nuevo romanticismo y la actualidad del mito*, editado por la Fundación Juan March, en 1998.