

# Interpretación y crítica del mito en los primeros filósofos griegos<sup>(1)</sup>

*En este trabajo el autor toma como punto de partida su convicción personal de que mito y religión entre los griegos estaban tan estrechamente relacionados que no podemos entenderlos por separado.*

*Sobre la base de este presupuesto Hesíodo es estudiado como el primer interprete filósofo del mito, ya que persigue la verdad de su doctrina, se pregunta por el principio filosófico y por la estructura del universo. Tras estudiar a los filósofos de Mileto, el autor analiza la violenta crítica de Jenófanes a los dioses del mito en Homero y Hesíodo. Los orígenes de la interpretación alegórica en Grecia y las teorías de Empédocles ocupan la parte central del trabajo, que termina con un epílogo sobre las críticas de los dioses del mito y la religión en los sofistas.*

1. En el mismo pórtico de una reflexión o acercamiento al problema del mito en Grecia, en cualesquiera de los aspectos y épocas en los que se aborde esta interesante faceta de la cultura griega, se revela como necesario y ineludible el intento de situar el mundo del mito griego en las coordenadas que le son propias en el marco más amplio de la civilización helena. Y decimos esto convencidos como estamos de que el pueblo griego, a todos los niveles sociales, supo y quiso mantener íntimamente relacionados entre sí campos de la vida, cuya trabazón no siempre se nos descubre

---

(1) Conferencia leída en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo el día 16 de julio de 1984, en el Seminario "Interpretaciones de la Mitología", dirigido por el Catedrático Dr. D. Carlos García Gual.

con suficiente nitidez. Nos estamos refiriendo, claro está, a la importancia que, por ejemplo, tenían para un griego los avatares políticos y sociales en la creación de los mejores ejemplos de su producción literaria o, en este mismo aspecto, las creencias religiosas y la formación de un abigarrado, a la vez que atrayente, mundo mitológico, quizá único en el mundo.

Señalamos y destacamos este aspecto unitario de la cultura griega porque todos sabemos que esos campos distintos y también cercanos de la vida, al estimular la reflexión de los pensadores griegos, motivaron en ellos la interpretación unas veces y la crítica, en ocasiones despiadada, otras, del mito tradicional, que en Grecia fue sin lugar a dudas, en la época en que vamos a situar nuestro análisis, portador máximo de creencias y cultos religiosos. Este aspecto debe ser asumido y, en todo caso, debe ser sometido a revisión en cualquier estudio del mito griego. Así nosotros, que no podemos detenernos ahora en un examen detallado de la amplia problemática en la que se ha visto inmersa la narración mítica en los distintos pueblos, entre los que ocupa un lugar ciertamente preeminente el pueblo griego, partimos de la propia convicción de que el mito en Grecia es una *verdad real*, como dice Cassirer, siguiendo a Schelling (2), o si se quiere formular de otra forma con Vico (3) es una *palabra verdadera*, pretensión sola ella que explicaría tanto su desarrollo y mantenimiento a través de la historia griega, como la crítica y constante reinterpretación a la que se vio sometida la narración mítica entre los pensadores griegos.

El mito divino en Grecia y en parte el mito heroico pertenecen al mundo de la religión y los encontramos como una realidad de indudable importancia en las principales manifestaciones de culto griegas. En general, a los dioses más importantes de la religión griega, no sólo la oficial sino también la popular, se refieren una serie muy destacada de mitos y, además, y esto es lo que a nosotros nos parece más relevante, son muchas las fiestas y muchos los actos del culto griego que serían difíciles de comprender sin la presencia en ellos de la correspondiente narración mítica. Un examen, aunque fuera muy rápido y superficial de las cultos y mitos en torno a

---

(2) Cf. JAN DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburgo. Munich, 1961, pp. 172-173, de donde está tomada esta noticia y en las que el autor estudia la doctrina de Schelling sobre el mito y la opinión de Cassirer al respecto.

(3) En "Von der poetischen Logik" recogido parcialmente en *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, ed. por K. Kerényi. Darmstadt, 1967. Cf. también JAN DE VRIES, *Ob. cit.*, 366 ss., en donde recoge las teorías de R. Pettazzoni sobre la "verdad del mito", en la p. 197, donde se lee: "Los dioses no eran símbolos y personificaciones o figuras puramente especulativas; eran realidades en las que el hombre antiguo creía" y en la última página de esta misma obra (368) donde dice: "El mito es historia verdadera. porque es historia sagrada, no sólo por su contenido, sino por sus fuerzas concretas sagradas, que él pone en movimiento".

dioses como Deméter, Apolo y Dionisio, por ejemplo, corroborarían, creemos que sin dificultad, estas afirmaciones que acabamos de hacer (4).

Pero, además, se debe tener en cuenta que el mito griego, formado a través de siglos desde al menos la remota época micénica, recibe su primer espaldarazo por obra y gracia de la gran épica homérica, que se convertirá muy pronto en la referencia obligada de todos aquellos pensadores griegos que de un modo o de otro se sientan atraídos por la evidente religiosidad de su pueblo. Por ello debemos recordar ahora que Homero, intérprete que fue a su vez de toda una tradición mítica anterior a él, nos presenta un Olimpo poblado de dioses, que se encuentran ya muy desvinculados de la vida terrestre y de su región natural, prácticamente antropomórficos y que abandonan sus dominios "para formar una comunidad propia en la cumbre de una montaña, para finalmente abandonar ese Olimpo terrenal y desvanecerse en el firmamento. Así la naturaleza, abandonada por los dioses, quedó expedita para la ciencia" (5).

Homero, decimos, o, quizá mejor, la visión y reelaboración que sin duda él realizó del mito tradicional, se convirtieron para las generaciones sucesivas en obligado punto de referencia, y esto seguramente ya desde Hesíodo, en la formación y desarrollo del mito griego. Los dioses homéricos se hallan jerarquizados y relacionados entre sí por lazos familiares, siendo Zeus el centro y cumbre de todos ellos, "padre de dioses y hombres". Se mueven por sentimientos y pasiones de carácter del todo humano y su forma antropomórfica sólo la abandonan en muy contadas ocasiones, en las que un recuerdo de su quizá antiguo teriomorfismo aflora aquí y allá en los poemas homéricos. Naturalmente estos dioses son los mismos que reciben los principales actos de culto por parte de los hombres y de las ciudades, actos, por otra parte, cuya explicación sería imposible sin el mito que los acampañaba y que no siempre nos ha sido conservado.

A partir de este estado de cosas, ciertamente muy elaborado, pero nunca dogmático, los filósofos griegos estimulados, como decíamos al principio, por unos problemas aparentemente no relacionados con la religión y el mito,

---

(4) Sobre la relación entre mito y ritual y, en general, entre mito y religión en Grecia se puede consultar, entre otros, el capítulo que a este aspecto dedica G. S. KIRK, titulado: "Mitos y rituales" en su libro *La naturaleza de los mitos griegos*, trad. cast. Barcelona, 1984, pp. 181-205. En general son útiles los trabajos de Lord RAGLAN, "Myth and Ritual" y de STANLEY EDGAR HYMAN, "The ritual View of Myth and the Mythic", publicados los dos en la obra *Myth. A symposium*. Ed. por Thomas A. Sebeok. Bloomington y Londres. 1965, en las pp. 123 a 135 y 136 a 153 respectivamente. Por último cf. lo que dice W. JAGER en su libro *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. cast. México, 1978, p. 20: "Ocioso me parece discutir si la verdadera religión griega está en el mito o en el culto", al hablar del mito hesiódico, pues cree que "Hesíodo tiene motivos auténticamente religiosos para tratar los mitos teológicamente".

(5) F. M. CORNFORD, *De la religión a la filosofía*. Trad. cast. Barcelona, 1984, p. 138.

continúan la investigación del mundo que les rodea, desarrollando poco a poco y por lo general sin grandes rupturas traumáticas una reflexión que con el tiempo se convierte en la misma Grecia en algo diferente, donde se va imponiendo el uso del *logos* frente al *mythos*, que pierde así su significación más primitiva y de una validez histórica y científica innegable.

2. Tenemos que decir ya desde ahora que nuestra reflexión en torno al mito en los pensadores griegos tiene una frontera muy clara en la cima del pensamiento griego que representa la filosofía platónica. Es evidente que ésta no puede entrar en el campo de nuestras consideraciones por motivos obvios: ella supone el principio de un pensar y la construcción de un sistema filosófico, que teniendo en cuenta el pasado, crea nuevos modos de entender y plantear los problemas con los que el hombre se enfrenta en su deambular por la vida. Si esto es así y creemos que delimita con claridad nuestra exposición en su término, la duda se puede plantear, y de hecho así ha ocurrido en los estudios que de una u otra forma han abordado el problema, al intentar señalar un punto de partida para los inicios de una reflexión filosófica propiamente dicha en Grecia.

Conscientes de este hecho y tomando a la vez posiciones muy definitivas, habrán advertido Vds. que al describir brevemente el mito griego en sus comienzos no mencionamos, junto a Homero, a Hesíodo, en contra de Heródoto, como fundador de la mitología griega. Es que Hesíodo es el primer filósofo griego y las razones de esta afirmación pensamos que han sido expuestas de forma convincente por O. Gigon en su libro sobre *Los orígenes de la filosofía griega* (6). En general se reconoce la independencia de Hesíodo frente a Homero, definiéndolo como más primitivo y simple en sus creencias, pero Gigon resume en tres puntos capitales el elemento filosófico en Hesíodo, los cuales representan, frente a Homero y por tanto frente al mito tradicional, la primera interpretación del mito. Resumiendo mucho el razonamiento del autor suizo, diremos que aquellas rasgos que sitúan a Hesíodo en el umbral mismo de la filosofía griega son los siguientes: su pretensión de enseñar la verdad sobre los dioses y de exponerla, rasgo que tiene su paralelo en el pensamiento de filósofos como Jenófanes, Parménides, Empédocles y Heráclito, preocupados todos por la verdad de las cosas que anuncian. En segundo lugar, al preguntarse Hesíodo por el principio de todo lo que existe, está realizando una pregunta por el principio filosófico, que desde entonces no dejará de seguir siendo planteada. Su *Teogonía* se sitúa así en los comienzos de un arte, el de construir teogonías, arte, que como dice W. Jäger (7), nunca murió en la religión griega. Por

(6) En el capítulo titulado *Hesíodo*, pp. 13-44 de las trad. cast. Madrid, 1971.

(7) *Ob. cit.*, p. 75.

último, como lo harán más tarde y de forma expresa filósofos como Jenófanes y Demócrito, Hesíodo habla de la Totalidad, del Todo; desea exponer una visión global del mundo en forma de una genealogía de los dioses, ofreciéndonos un cuadro de un orden universal en el que todo está exactamente repartido. En efecto, en *Teogonía* y en *Trabajos y Dias* Hesíodo intenta, en un gran esfuerzo de síntesis, exponer la organización gradual y progresiva del mundo, clasificando, ordenando y combinando el Todo. Comienza, como otros pensadores posteriores, por una realidad, que para él es el Caos, al que se unen Tierra y Eros, como las tres únicas realidades que existen desde el principio. El problema para Hesíodo es, por tanto, también de orígenes, de ἀρχή, o quizá mejor de φύσις. Además, si al principio en Hesíodo, frente a Homero, las primeras generaciones de dioses surgen solas, no por parejas, más tarde Eros se convierte en el principio dinámico del cosmos hesiódico, la fuerza que provoca el devenir por el que se van realizando matrimonios y nacimientos continuamente: Tierra y Cielo, Crono y Rea, Zeus y Deméter, Zeus y Latona, etc., que a nivel humano encontramos en el mundo de la épica homérica, donde Eros juega un papel de primer orden. La filosofía posterior, con Parménides, Empédocles y Platón, como último eslabón, concederá a esta fuerza primordial un verdadero valor conformador del cosmos.

Pero Hesíodo se encuentra al comienzo y aunque su quehacer se puede catalogar como un σοφισεσθαι, es decir, “un promulgar ciertas doctrinas”, como dice W. Jäger, pareciéndose en esto a los filósofos, sin embargo ha elegido todavía para la exposición de su doctrina el lenguaje del mito, presentando las cosas como personas divinas. Lo son para él el mar, los montes, la tierra, el cielo, el hambre, la muerte, etc. Hesíodo así intenta, como el mito tradicional, explicar e iluminar lo incomprensible, aquellas cosas que no están bajo el poder del hombre, por medio de la analogía con el sujeto humano, manteniéndose en una interpretación personal que poco a poco será abandonada por el pensamiento posterior, aun cuando queden huellas de la misma en las doctrinas de Heráclito y Parménides.

Por último y en términos generales podemos añadir a estas breves noticias sobre Hesíodo que en él sólo encontramos desarrollados unos pocos mitos y no siempre los más atractivos (mito de Urano, Crono y Zeus, mitos de Prometeo y Pandora, etc.), sino aquellos que pueden tener mayor significación y son más relevantes para el montaje de su estructura del mundo divino y humano, mundo que él, como los filósofos, considera en su totalidad como un Todo.

De este modo Hesíodo se convierte en el primer intérprete del mito tradicional. Poeta como Homero ante todo, es, sin embargo, un poeta que más que agradar intenta enseñar la verdad sobre los dioses y marcar el camino de la justicia de Zeus. Su mito, por tanto, más que poético se puede llamar teológico o filosófico, cuyas características confiamos que hayan quedado suficientemente destacadas en las consideraciones que acabamos de hacer.

3. Hesíodo, sin duda, ha marcado unas diferencias respecto a Homero en su interpretación del mito, pero formando un eslabón de continuidad, no de ruptura en el desarrollo de la reflexión sobre el mito entre los griegos y empleando las mismas formas que el autor de la *Iliada*: la poesía hexamétrica y el lenguaje mítico. La verdadera ruptura se iba a producir poco tiempo después y en otro lugar de Grecia, en la Jonia, una de cuyas ciudades, Mileto, se convirtió a finales del siglo VII antes de Cristo en la cuna de tres grandes filósofos: Tales, Anaximandro y Anaxímenes, creadores de un modo de pensamiento cuyo objeto único es la naturaleza. Desgraciadamente sólo nos ha llegado, y siempre de forma indirecta, una mínima parte de su doctrina, que, no obstante, permite el que se pueda afirmar que si a manos de la filosofía murieron los dioses olímpicos del mito griego, como ha escrito algún autor moderno (9), esa destrucción comenzó sin lugar a dudas con estos primeros pensadores. Toda la doctrina del principio filosófico, que hemos visto ya formulada por Hesíodo, se desviste aquí de todo ropaje mítico y la ciencia se dispone a apoderarse de la naturaleza abandonada por unos dioses antropomórficos, alejados ya de sus elementos de origen.

Estos filósofos jonios eligen además la prosa y no el verso como medio de expresión, marcando también formalmente el nuevo camino emprendido. Los dioses primigenios Océano y Tetis de Homero son sustituidos a manos de Tales por un elemento físico, el agua, principio de todas las cosas y sobre él, y no abrazado por él, como ocurre en el poema homérico, descansa la tierra. Y si también el agua subterránea es la causante de los terremotos, otro dios, Posidón, pierde al menos uno de sus atributos clásicos en el mito griego: ἐννοσίγαιος, “que conmueve la tierra”. La formulación mítica es así abandonada por este pensador, que, sin embargo, y según el testimonio de Aristóteles (10), creía que “todo está lleno de dioses”, una expresión de claras resonancias hesiódicas y aún diríamos que homéricas, pero que sin duda debe ser interpretada en el sentido de que

(9) B. SNELL, *Las fuentes del pensamiento europeo*. Trad. cast. Madrid, 1965, p. 63.

(10) *De anima* A5, 411a7.

Tales por su observación de los seres de la naturaleza, incluso de los aparentemente muertos, como las piedras de Magnesia, pensó que todos en su conjunto estaban completamente penetrados de cierto principio de vida, que él consideró como algo divino.

Un paso más en la crítica al pensamiento mítico, representado por Homero, lo dan los otros dos filósofos de Mileto, Anaximandro y Anáximedes, que siguen buscando, como Tales, soluciones científicas a los fenómenos físicos. El primero intenta conocer la magnitud del sol y de la luna, que son para él sólo cuerpos celestes, con lo que ya no hay lugar para personajes como Helios y Selene, cuyas historias míticas destruye sin piedad. Algo parecido le sucede a Zeus tonante, dispensador de lluvias, al dar Anaximandro una explicación física a los fenómenos del trueno y la lluvia. Su principio filosófico, el *ἄπειρον*, lo ilimitado, es divino e inmortal, pero los astros, a los que él llama dioses, son personajes divinos sometidos al proceso del devenir y el perecer, circunstancia que no se acomoda a la concepción mítico-religiosa de los dioses de la tradición. Anáximenes, por su parte, ve, como todos Vdes. saben, en el aire el primer principio, anterior al agua. Este elemento es infinito, frente a lo finito de las cosas que en él se originan, como la tierra, el agua, el fuego y, a partir de esto, todas las demás. Como para Anaximandro, también este principio filosófico es divino, es dios.

Si por los datos que de ellos disponemos, podemos pensar que las ideas desarrolladas por estos filósofos jonios, que sólo hemos analizado brevemente en aquellos rasgos que nos han parecido más relevantes en relación con el tema que ahora nos ocupa, fueron la base de una posición crítica ante el mito tradicional, herido de muerte desde entonces, también es necesario señalar que estos pensadores no fueron ateos y sí buscadores incansables de una idea más pura de dios. Sus teorías, además, al llegar sólo hasta círculos muy reducidos, no llegaron a influir en las creencias populares que continuaron una existencia paralela sin ser en absoluto perturbadas por las nuevas corrientes.

4. Las bases pues, para una posición crítica ante el mito aparecen así creadas en este lugar fronterizo de Grecia, hontanar siempre de progreso en todos los aspectos de la civilización griega. Sin embargo, será en el otro polo de la geografía helena, en la Magna Grecia, concretamente en Sicilia, donde otro pensador, Jenófanes, desarrolle posiblemente la más dura crítica que se haya hecho en la Antigüedad a los dioses del mito griego y, en cualquier caso, su influencia negativa para el mito tradicional se puede seguir hasta el pensamiento de los sofistas.

Este sabio jonio, exiliado en Sicilia, poeta y cantor de sus propios poemas, declaró abiertamente la guerra al mito tradicional, al mito de los dioses antropomórficos, que, según él, habían creado los poetas Homero y Hesíodo. La crítica de Jenófanes, el filósofo de Colofón, se desarrolla a partir de dos posiciones claramente diferenciadas. Por un lado nos encontramos que realiza sus ataques contra Homero y Hesíodo en nombre de la moral, en el reino por tanto de la ética, adelantándose con ello a Platón y sirviendo en bandeja a los Padres de la Iglesia las bases de su polémica contra la religión y el mito griegos. En efecto, este rapsoda, dispuesto a aplicar su inteligencia a casi todos los problemas, dice en uno de sus fragmentos:

“Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros” (11).

Estos dioses, afectados por flaquezas morales que incluso los hombres consideran censurables, no se avienen con la idea que Jenófanes tiene de la divinidad, por lo que son atacados en términos parecidos en otro fragmento que no vamos a citar por su gran semejanza con el citado anteriormente (12). Por otra parte, Jenófanes ni siquiera se le ocurre insinuar que Dios pueda carecer de forma, pero, desde luego, lo que no está dispuesto a aceptar es la forma que el mito ha atribuido a los dioses. Es el otro aspecto principal de su crítica a Homero y Hesíodo, causantes ambos, según él, del antropomorfismo divino. La crítica ahora se dirige a la raíz misma de las teogonías épicas, pues protesta diciendo:

“Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos” (13).

Otros dos pasajes suyos rezuman un relativismo a ultranza, que se tronca con el más agrio escepticismo de pensadores posteriores. El νόμος la costumbre, comienza así a ser invocada como fuerza opuesta a la naturaleza. Los conocidos fragmentos dicen así:

---

(11) *Fr.* 11. Los fragmentos de los filósofos presocráticos los citamos por la edición de DIELS-KRANZ y la traducción generalmente sigue la de la edición castellana de Gredos. Madrid, 1978.

(12) *Fr.* 12.

(13) *Fr.* 14.

“Pero si los bueyes, [caballos] y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno” (14).

y

“Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros, los tracios que tiene ojos azules y pelo rojizo” (15).

Las figuras teriomórficas de los dioses egipcios, que Jenófanes no parece conocer, no sabemos si hubieran hecho cambiar esta formulación. Personalmente no lo creemos.

De todas formas, Jenófanes, como hemos dicho anteriormente, no niega toda forma a la divinidad, problema que acompañó siempre a los filósofos griegos preocupados por estos temas, pero, en su afán por borrar todo rastro de antropomorfismo, escribe en otra ocasión :

“La esencia de Dios es esférica ; no posee nada semejante a los hombres ; todo Dios ve y todo Dios escucha, si bien no respira. Es todo mente y sabiduría, y eterno” (16).

Es un dios desde luego personal, que se distingue de lo que los filósofos milesios llamaron lo Divino, pero es un Dios sin sentidos a la manera humana y homérica. Pero, además, en su propósito por purificar la idea de la divinidad, Jenófanes abre el camino a la creencia en un monoteísmo, cuando dice :

“Un único dios, el supremo entre dioses y hombres ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales” (17).

Un dios, que él eleva sobre el dios homérico :

“Pero sin trabajo, con la sola fuerza de la mente hace vibrar las cosas” (18).

---

(14) *Fr.* 15.

(15) *Fr.* 16.

(16) *Fr.* A1.

(17) *Fr.* 23.

(18) *Fr.* 25.

El Zeus homérico tenía que hacer, al menos, un leve movimiento con sus cejas.

Por último, esta supremacía de su dios frente a los dioses homéricos la encontramos proclamada al concebir a su dios como algo inmóvil:

“Permanece siempre en el mismo lugar sin moverse, ni es propio de él emigrar de un lado al otro” (19).

De este modo, la velocidad de los dioses, resaltada por Homero como nota destacada de su poder frente a los humanos, se ve privada de todo su valor en la concepción que Jenófanes tiene de la divinidad. La pluralidad de los dioses no aparece negada en sus escritos, pero, por ejemplo, la diosa Iris de Homero es sólo una nube de color púrpura, rojo y verde y los Dioscuros son pequeñas nubes que brillan momentáneamente en virtud de un cierto movimiento.

5. Por la misma época en la que Jenófanes desarrollaba esta crítica demoledora contra los dioses del mito homérico, otro personaje singular, también exiliado en Italia, procedente de la Jonia, Pitágoras de Samos, lanzaba un ataque feroz contra las dos grandes personalidades del mundo de la épica: Homero y Hesíodo, lo cual nos hace pensar en una actitud crítica por parte de Pitágoras ante los antiguos mitos. La noticia nos la ha conservado Diógenes Laercio, quien en su *Vida de los filósofos* (20) escribe que “Jerónimo cuenta que Pitágoras en el transcurso de una bajada al Hades había visto el alma de Hesíodo aullando y atada a una columna de bronce, y la de Homero colgando de un árbol con serpientes a su alrededor, por lo que ellos habían dicho en torno a los dioses”.

El cuadro descrito es tan elocuente que apenas si necesitaría de comentario alguno. Seguramente se enmarca dentro de los intentos de dignificación de la religión popular en el círculo pitagórico y responde igualmente a la corriente crítica, que tanto en el Oriente como en el Occidente griegos se estaba desarrollando frente al mito y a la religión tradicionales.

En efecto, si esto ocurría en el círculo italiano de los pitagóricos, poco después, de nuevo en Jonia, otro filósofo, Heráclito de Efeso, no era indulgente con Hesíodo. La crítica no va dirigida, como en Jenófanes y Pitágoras, a la inmoralidad de los mitos, sino a la incapacidad intelectual del poeta:

(19) Fr. 26.

(20) VIII 1, 21.

“Una vasta erudición no enseña comprensión, si no se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y a su vez tanto a Jenófanes como a Hecateo” (21).

o

“Maestro de muchos es Hesíodo: consideran (sus discípulos) que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, pues son una sola cosa” (22).

y

“Heráclito ha reprobado correctamente a Hesíodo por haber considerado algunos días buenos, otros malos, desconociendo que la naturaleza de cada día es única” (23).

Homero, a su vez, no fue mejor tratado por Heráclito si hemos de creer en la opinión sobre el gran poeta épico que se desprende de los siguientes fragmentos:

“Heráclito decía que Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado; y Arquíloco de modo similar” (24).

y

“Se equivocan, dice (Heráclito), los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como con Homero, quien pasó por el más sabio de todos los griegos; a éste, en efecto, lo engañaron unos niños, que mataban piojos, diciéndole: “cuantos vimos y cogimos, a éstos los dejamos, cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos” (25).

---

(21) *Fr.* 40.

(22) *Fr.* 57.

(23) *Fr.* 106.

(24) *Fr.* 42.

(25) *Fr.* 56. En la nota 80 de la trad. cast. de los frs. de los filósofos presocráticos mencionada en la nota 11 se puede leer con relación al significado de este fr. lo siguiente: “La anécdota es sin duda una invención de Heráclito. Según P. FRIEDLANDER, en *DK*, I, 493, apéndice a, p. 163, el sentido es: “los niños comprenden mejor que Homero la estructura antitética del Logos. Al menos, el lenguaje de la supuesta adivinanza se parece mucho al de algunas frases de Heráclito”.

Por lo que acabamos de ver, Heráclito no tenía una opinión muy elevada sobre Homero y Hesíodo; en algún otro fragmento (26) critica también el proceder de sus antecesores que apelan y acuden a Homero, y en general a los poetas y mitógrafos para defender sus propias teorías. No obstante, el filósofo de Efeso, en términos generales, trató de purificar la idea tradicional sobre el principio divino. El, a pesar de sus severas críticas a Homero y Hesíodo, no niega los dioses y héroes de la tradición, ni fue infiel al sentimiento de piedad de su familia, ligada entre otros privilegios a la presidencia de los Misterios de Eleusis. No ataca el antropomorfismo, pero sí la superstición de su tiempo, los ritos de purificación con sangre de las víctimas y la adoración de imágenes (27).

Antes de abandonar a Heráclito pensamos que es importante señalar, antes de pasar al siguiente punto de nuestro análisis, que este filósofo gustó y empleó la expresión ambigua en su obra, quizá para, como dice Diógenes Laercio (28), hacerla comprensible sólo a los sabios, pero también porque su estilo oracular y oscuro estaba apoyado en la forma de expresarse del gran dios délfico, Apolo, del que en un fragmento conservado por Plutarco dice:

“El maestro cuyo oráculo está en Delfos no dice nada, ni oculta nada, él no hace más que indicar” (29).

Por su parte Pitágoras, cuyos ataques a Homero y Hesíodo señalábamos hace un momento, admitía en su enseñanza, según cuenta Porfirio, junto a la exposición limpia el recurso al simbolismo:

“Cuando hablaba con su familia los exhortaba bien desarrollando su pensamiento, ya usando símbolos” (30).

6. De esta manera, tanto Heráclito como Pitágoras, el primero por su teoría de la expresión ambigua y el segundo por el carácter secreto que quiso dar en ocasiones a su mensaje, estimularon sin duda y de un modo un tanto paradójico, debido a sus críticas a Homero, la aparición de una corriente de interpretación del mito alegórica, cuyo objeto único y primor-

(26) *Fr. A 23.*

(27) *Cf. Frs. 5, 14, 15. 68 y 69.*

(28) *Vida de los filósofos IX, 1, 16.*

(29) *Fr. 93.*

(30) PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 36 (Nauck).

dial era la defensa del mito homérico contra los ataques (31), que, como hemos señalado, estaba sufriendo por parte del naciente pensamiento filosófico.

Esta interpretación parte del supuesto de que los mitos homéricos sobre los dioses, criticados duramente, sobre todo por su falta de moralidad, por filósofos como Jenófanes, son defendibles, ya que quieren decir algo distinto de aquello que sus enemigos vieron en ellos. De donde el término ἀλλυγορία (32), que en griego significa que con él se remite a otra cosa distinta de ella misma.

La interpretación alegórica tiene sus máximos representantes entre los filósofos, sin embargo debemos detenernos por un momento en la figura de un gramático e historiador de la literatura homérica del siglo VI a. de V., llamado Teágenes de Regio, quien, en su intento por salvar los mitos de Homero y Hesíodo y enamorado de su sabiduría e inspiración, se convirtió con su obra *Sobre Homero* en el verdadero fundador de la interpretación alegórica de los mitos. Su doctrina nos ha sido transmitida a través de un valioso Escolio a la *Iliada* (33) en el pasaje que trata del combate de los dioses y dice así:

“La doctrina (de Homero) sobre los dioses se fija generalmente en lo inútil y también en lo indecoroso, pues los mitos que él narra sobre los

(31) En contra de esta opinión sobre las causas que motivaron en Grecia la aparición de la interpretación alegórica J. TATE en “On the History of Allegorism”, *The Classical Quarterly*, 28. 1934. pp. 105-114, piensa que no es la defensa de Homero y Hesíodo contra los ataques de filósofos como Jenófanes, sino más bien el deseo de filósofos, como Heráclito y Parménides, que conocían muy bien a Homero y Hesíodo y cuya sabiduría reconocían, quienes, al desear adentrarse más profundamente en el significado de sus obras, usaron la alegoría para explicarlas a los estudiantes de esos poetas, a la vez que iban sustituyendo poco a poco el lenguaje mítico, que ellos mismos emplean, por uno más científico y preciso. Así la interpretación alegórica tendría un origen positivo o de exégesis y nunca negativo o de defensa. Además, escribe también Tate, toda la interpretación alegórica anterior a Platón pertenece a una clase de alegoría que podríamos llamar pseudo-histórica, como cuando Diógenes de Apolonia dice que Homero dice Zeus para significar el aire.

(32) Sobre este término de aparición tardía en la lengua griega (CICERON, *Att.* 2, 20, 3; PLUTARCO, 2. 19 e y LONGINO 9, 7) y sobre ὑπόνοια más antiguo (JENOFONTE, *Banquete*, 3, 6, PLATÓN, *República*, 378d, etc.) y que se encuadra dentro del mismo campo de significación, así como para todo lo relativo al mito y a la alegoría en sus orígenes griegos, cf. la obra de JEAN PEPIN, *Mythe et Allégorie*. Les origines grecques et las contestations judéo-chrétiennes. París, 1976, pp. 85 ss. Nuestra exposición sobre la alegoría en Grecia ha seguido la doctrina, pensamos que muy completa, de la obra de Pépin. en sus pp. 93 a 104. De todas formas fuera del trabajo ya antiguo de A. BATES HERSMAN, *Studies in Greek Allegorical Interpretation*. Diss. Chicago, 1906 y del artículo de J. GEFFECKEN, “Allegory, allegorical Interpretatio” en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings I pp. 327-331, no teníamos un trabajo de conjunto sobre la interpretación alegórica en Grecia. La obra de Pépin creemos que ha venido a suplir esta falta actualizando el problema. Cf. también Fr. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*. Diss. Basilea Berna-Leipzig, 1928.

(33) XX 67. Se trata de un escolio a este verso de la *Iliada*, conservado por PORFIRIO I 240 (= Diels-Kranz I, p. 51, 26-52, 14).

dioses son censurables. Contra este ataque algunos, invocando la manera de hablar, intentan una solución a la dificultad, pensando que todo ha sido dicho alegóricamente y se refiere a la naturaleza de los elementos, como, por ejemplo, en el caso de las desavenencias entre los dioses. Así, según ellos, también lo seco combate a lo húmedo, lo caliente a lo frío y lo ligero a lo pesado. El agua puede apagar el fuego, pero el fuego puede a su vez secar el agua. E igualmente sucede a todos los elementos de que se compone el universo; existe una oposición fundamental entre ellos y en parte todo perece, pero en su totalidad, sin embargo, permanece toda la eternidad. Estos son los combates de los que habla Homero, cuando da el nombre de Apolo y Helios o de Hefesto al fuego y al agua el nombre de Posidón y Escamandro, a la luna el de Artemis, al aire el de Hera, etc. De la misma forma da a veces el nombre de dioses a principios y circunstancias espirituales; así a la inteligencia la llama Palas Atenea, a la irreflexión Ares, al deseo Afrodita, a la razón Hermes. Esta forma de justificación del poeta, termina el escoliasta, es muy antigua; procede de Teágenes de Regio, que fue el primero en escribir sobre Homero. Se trata, pues, de tomar en consideración la manera de hablar”.

Teágenes, según este precioso documento, crea, por una parte, la explicación alegórica física, de unas repercusiones históricas muy importantes, y por otra la explicación alegórica psicológica, que vemos continuada, por ejemplo, en la escuela de Anaxágoras, cuyos discípulos, al someter a interpretación a los dioses tal y como los presentan los mitos, extraen de ella una enseñanza de orden psicológica por cuanto para ellos, por ejemplo, Zeus es la inteligencia ( νοῦς ) y Atenea la habilidad. El propio Anaxágoras, sin embargo empleó sólo la exégesis alegórica de tipo ético: “Anaxágoras” nos dice Favorinus “parece ser el primero en haber declarado que la poesía de Homero se refería a la virtud y a la justicia” (34).

Aunque tengamos que saltar cronológicamente en nuestra exposición, creemos que es interesante el que nos detengamos en la noticia que a continuación nos proporciona el mismo Favorinus (35), quien escribe: “esta tesis (de Anaxágoras) ha sido difundida principalmente por su discípulo Metrodoro de Lámpasco, que fue el primero que se ocupó de la doctrina naturalista del poeta”. Es decir, Metrodoro, a diferencia de su maestro, practicó sobre todo la alegoría física de tipo estoico, confirmando esto Taciano que nos dice: “Metrodoro de Lámpasco en su libro *Sobre Homero* razona muy ingenuamente cuando reduce todo a la alegoría. Pues

(34) FAVORINUS, en Diógenes Laercio. II 3. 11, en su obra *Historia Universal* fr. 26 (Müller).

(35) Cf. *ob. cit.* en nota anterior.

él dice que ni Hera, ni Zeus son aquellos que creen los que les han consagrado recintos y templos, sino que son sustancias de la naturaleza y fuerzas organizadoras de los elementos. Y lo mismo se podría decir de Héctor, Aquiles, Agamenón, de todos los griegos o troyanos en una palabra, con Helena y Paris, que son de la misma naturaleza, que han sido imaginados por el poeta y que ninguno de ellos ha vivido realmente" (36). Taciano se apoya en esta interpretación de Metrodoro para confirmar el juicio severo que él tenía de los héroes del paganismo como símbolos de elementos físicos del universo en lugar de ver en ellos la glorificación de hombres valerosos. Hesíquio y Filodemo aportan más ejemplos sobre la alegoría física de Metrodoro: "El habría hecho a Agamenón la expresión concreta del éter, Aquiles habría sido el sol, Atenea la tierra, Alejandro el aire, Héctor la luna, etc.; esto en cuanto a los héroes, en cuanto a los dioses es más bien una significación fisiológica la que les habría asignado, Deméter representa el hígado, Dioniso el bazo, Apolo la hiel" (37).

Otro discípulo de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, aplica la misma alegoría física, que le permitía descubrir bajo los mitos de Homero la verdadera teología. Para él, por ejemplo, el Zeus de Homero, que lo sabe todo, representa al aire, principio filosófico, al que, reavivando la doctrina de Anaxímenes, dota de inteligencia, carácter divino y de todo poder (38).

Muy cercano a esta postura de Diógenes de Apolonia hallamos a Demócrito de Abdera, fundador con Leucipo de la teoría atomista. Como él piensa que Zeus es una denominación del aire: "Demócrito no se equivoca cuando dice que algunos hombres sensatos, elevando sus manos, llamaban Zeus a todo lo que ahora nosotros, griegos, llamamos aire: El lo sabe todo, da y quita todo, es rey de todo" (39). Pero Demócrito emplea también la alegoría psicológica de Teágenes y de la escuela de Anaxágoras, por cuanto que escribió una obra titulada *Tritogeneia* (40), adjetivo aplicado a Pallas Atenea de difícil interpretación, pero que Demócrito pensaba que era aplicado a Atenea porque por esta diosa son engendradas las tres cosas que abarcan todo lo que es humano, ya que Atenea representa, en efecto, la razón, que es la madre de tres operaciones esenciales del espíritu: la reflexión, la palabra y la acción.

7. Si volvemos ahora de nuevo nuestra mirada al Occidente griego, nos encontramos, en una época más o menos cercana a aquella en la que

(36) TACIANO 21. Testim. 3 Diels-Kranz, p. 49, 15-21.

(37) Testim. 4 Diels-Kranz, p. 49, 22-27.

(38) FILODEMO, *περὶ εὐσεβείας*, cap. 6b. Cf. nota 31.

(39) En Dión Crisóstomo, 36, 1 (= Diels-Kranz fr. 30).

(40) *Fr.* 1b Diels-Kranz p. 131, 20.

Anaxágoras desarrollaba su filosofía en Atenas, a un personaje singular y de fama legendaria, cuyas ideas sobre el mito y la religión tradicionales se enmarcan en los dos aspectos de nuestro análisis, que hemos tratado en último lugar, esto es: la crítica al mito y los dioses tradicionales y la interpretación alegórica. Nos referimos, claro está, a Empédocles. De este poeta, filósofo, orador, taumaturgo y, según él mismo, digno de unos honores semejantes a los que los hombres conceden a los dioses, nos han llegado fragmentos de dos obras: *Sobre la naturaleza* y las *Purificaciones*, en las que podemos encontrar reflejado, además de sus relaciones con las doctrinas de los milesios, de Parménides y del Pitagorismo, sobre las que obviamente no vamos a tratar aquí, su pensamiento mítico-religioso, de gran fuerza en toda su obra.

Filosóficamente sabemos que Empédocles supone la primera respuesta pluralista a Parménides, al negar la unidad y la inmovilidad del ser. Frente a la doctrina de los eleatas él propone, conservando la forma mítica tradicional y en desarrollo verdaderamente teogónico, la existencia en el comienzo de cuatro principios o raíces de todas las cosas, a los que llama dioses, con los nombres de Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis. Si, como sabemos, estos dioses representan al Fuego, Aire, Tierra y Agua, la interpretación alegórica física vuelve a aparecer aquí, acompañada como veremos de una crítica al antropomorfismo de los dioses.

Pero, además, estos cuatro elementos no son suficientes por sí solos para la creación de todo aquello que existe en el universo, por lo que junto a ellos ha puesto Empédocles a otros dos poderes creadores, encargados de efectuar la mezcla y la separación de las cuatro sustancias elementales. Fiel al empleo que está haciendo del lenguaje del mito, les da nombres míticos, los declara igualmente dioses y los coloca en el mismo rango que a aquéllos. Estos dos nuevos elementos son Amor (*Philia* o Afrodita) y Lucha (*Neikós*). Ambos se van a repartir, por así decirlo, el reinado en el mundo. Frente a la jerarquización de los dioses en el mito tradicional, que tiene en cuenta el rango, la edad y la genealogía de los distintos seres divinos, “ninguno de estos dioses es más primordial, ni más venerado que los otros: todos ellos son iguales, pero cada uno tiene su propio *ethos* y en el ciclo del tiempo prevalece cada uno a su vez”, escribe Jäger (41).

Empédocles, que lucha por la democracia en su ciudad de Acragas, defiende esta igualdad también entre los primeros elementos, raíz de todas las cosas del mundo. Todos ellos han existido desde un principio y ni la

---

(41) *Ob. cit.*, p. 139.

Tierra y el Amor, que en Hesíodo y Platón gozan de cierto privilegio, son más esenciales que el Aire, el Agua, el Fuego y la Lucha.

Empédocles se sitúa al lado de los filósofos que, como Jenófanes, atacan explícitamente el antropomorfismo de los dioses. Así sobre la divinidad, especialmente del dios Apolo, escribe :

“No está provista o no se jacta de tener cabeza humana en su cuerpo, ni brotan de su tronco dos manos, ni pies, ni rápidas rodillas, ni velludos órganos genitales, sino que fue sólo una sagrada e inefable mente que hiere al mundo con las flechas de sus rápidos pensamientos” (42).

Doctrina que podríamos completar con lo que se lee en otro de sus fragmentos :

“No es posible acercarse a la divinidad y ponerla ante nuestros ojos, ni asirla con nuestras manos” (43),

en concordancia en unos casos y en clara contradicción en otros con lo que leemos sobre los dioses en los poemas homéricos.

Para finalizar con este rápido recorrido por el pensamiento mítico-religioso del gran pensador de Acragas, podemos leer un trozo del fragmento 21, en el que veremos cómo para Empédocles los dioses no son los primeros en su mundo ni ocupan los primeros puestos ni nacen de forma diferente a los árboles, a los hombres o a las bestias salvajes. El poeta está hablando de la unión de los cuatro elementos por *Philia* o *Amor* y dice :

“De ellos procede, pues, todo lo que fue, es y será, brotaron los árboles, los hombres y las mujeres, las fieras, los pájaros y los peces que se nutren del agua, y también los dioses de larga vida, superiores en dignidad” (44).

Frente a los dioses homéricos de vida eterna, estos dioses de Empédocles sólo son de larga vida, aunque como aquéllos, superiores en dignidad a las otras criaturas. Seguramente para Empédocles, aun cuando no encontramos esta idea en los fragmentos conservados, estos dioses, como todas las cosas

---

(42) *Fr.* 134. Cf. *Fr.* 29, en donde se expresa en términos parecidos sobre la forma de la esfera.

(43) *Fr.* 133.

(44) *Fr.* 21.

que componen el mundo, volverán al estado confuso de la Esfera primitiva, aunque tarden más tiempo que aquéllas, por ser, como dice, “de larga vida”.

Un pensador, pues, Empédocles que se mueve claramente en el marco de reflexión filosófica que venimos analizando. Nuestro acercamiento en este caso, como en los estudiados anteriormente, no ha pretendido ser exhaustivo por razones obvias, pero sí hemos intentado extraer y analizar aquellos fragmentos de su obra que nos presentaban a un hombre preocupado como sus antecesores por una explicación científica del origen del mundo, la cual realiza a través de una interpretación alegórica de las seis divinidades que él coloca al principio de todas las cosas, cuyos nombres coinciden en algunos casos (Hera y Zeus) con los del mito tradicional. Todo ello lo hace desde un espíritu crítico, que siguiendo los pasos de Jenófanes, se pregunta por la forma de lo divino y la respuesta no lo encuentra en el antropomorfismo del mito tradicional.

8. Llegamos al epílogo de nuestra exposición que los vamos a dedicar a hacer una breve referencia a aquellas doctrinas del pensamiento sofístico que de alguna manera toquen el tema que ahora nos ocupa.

En primer lugar recordaremos que la Sofística en vez de seguir a los viejos filósofos de la naturaleza, que parten de la realidad de lo divino, se plantean el problema de la religión en el sujeto religioso, es decir, en el hombre. En este aspecto, como en los otros de su filosofía, los sofistas toman al hombre como objeto y centro casi exclusivo de su investigación. El humanismo científico desborda y desbanca así al naturalismo científico.

El giro radical de estos pensadores viajeros y polifacéticos imprimen al pensamiento griego con su doctrina en torno a aquellas cosas que pertenecen al mundo de la ley ( νόμος ) y el mundo de la naturaleza ( φύσις ), origina en ellos una postura escéptica y un relativismo, que aplicado al mundo religioso los lleva a posturas muy crítica respecto a los dioses de la tradición mítico-religiosa. Así, frente a la sabiduría que en torno a los dioses despliegan en sus obras Homero y Hesíodo, el sofista Protágoras nos dice al empezar su obra *Acerca de los dioses*: “No puedo saber de los dioses ni si existen ni cuál es su forma y naturaleza. Pues hay muchos obstáculos en esta investigación: tanto la oscuridad del asunto cuanto la brevedad de la vida humana” (45). Así, agnóstico respecto a los dioses, realiza posiblemente la mayor crítica contra ellos que podamos encontrar en la Antigüedad, al suprimirlos completamente de sus escritos.

Pero el relativismo que la Sofística aplica a las creencias religiosas alcanza quizás su cota más elevada en al obra satírica titulada *Sísifo*, escrita

---

(45) Fr. 4.

por Critias, político ateniense, seguidor tanto de Sócrates como de los sofistas. Recogiendo algunas de las ideas de Demócrito sobre el origen de la religión, escribe lo siguiente:

“Entonces, me parece, un hombre astuto y prudente inventó para los mortales el temor a los dioses. Tenía que haber un terror para el malo, aunque la acción, la palabra y el pensamiento fueran secretos. Así, pues, introdujo aquel hombre la religión: “Hay un ser feliz en vida eterna, cuyo espíritu oye, ve y está lleno de sabiduría, atiende a todo y es divino por naturaleza. Oye toda palabra que hablan los hombres y ninguna acción se esconde a su mirada. Aunque pienses el mal sólo en el silencio, los dioses lo observan; pues su sabiduría es superior”. Con estos discursos introdujo la más fina de todas las doctrinas, encubriendo la verdad con la mentira de las palabras. Y luego indicó, como vivienda de los dioses, el lugar cuyo nombre más tenía que aterrar a los hombres. Pues desde allí, así lo decía él, llega lo que más les asusta y lo que también favorece su pobre vida: de la alta bóveda —así lo vio— tiembla hasta la tierra el rayo y suena tremendamente el trueno, allí está la tienda del cielo, bordada de estrellas, obra magnífica del tiempo, el sabio maestro. Allí camina claro el sol cegador. De allí fluye a la tierra la humedad. Con estos temores supo subyugar el ánimo de los hombres; astuta y oportunamente distribuyó a la divinidad aquella habitación. Y así pudo imponerse la ley. Tal es, creo, cómo el hombre astuto y prudente aportó una vez al mundo la creencia en los dioses” (46).

La crítica a toda la tradición del mito teogónico es obvia en este famoso pasaje de Critias. Los dioses no son el producto de una genealogía divina con orígenes cosmogónicos, sino la invención de un hombre astuto que no encuentra medio mejor para que los hombres cumplan las leyes que infundirles el temor a unos seres que lo ven todo, aun aquello que el hombre realiza en secreto. El reparto del mundo en el mito se encuentra igualmente trivializado al convertirse la morada olímpica de los dioses en una simple atalaya, la más alta, desde donde la divinidad inspectora vigila el cumplimiento de las leyes por parte de los hombres.

Por último, en otro representante destacado de la Sofística hallamos aplicada la interpretación alegórica física para explicar el origen de los dioses y de la religión en general. Un fragmento atribuido al sofista Pródico de Ceos y conservado por Sexto Empírico dice así:

“Pródico de Ceos dice: “El sol, la luna, los ríos, las fuentes y, en general, todo aquello que es útil a nuestras vidas, fue considerado por los

antiguos, a consecuencia de su utilidad misma, como dioses, que es lo que los egipcios han hecho con el Nilo”, él añade que es por esta razón por la que el pan se convierte en Deméter, el vino en Dioniso, el agua en Posidón, el fuego en Hefesto y así cada una de las sustancias útiles” (47).

Junto a esta alegoría física aplicada al origen de los dioses, que entronca con toda la tradición naturalista de la filosofía griega, en Pródico tenemos una alegoría ética que enlaza con la que vimos en Anaxágoras. Su obra *Las estaciones* ( Ὁρατα ) incluía el célebre *Apólogo de Heracles*, del que Jenofonte en sus *Memorables* (48) nos ha dejado una extensa paráfrasis: Pródico, dice Jenofonte, en su composición en torno a Heracles se expresa más o menos así en torno a la virtud. Dice que a Heracles, que estaba sumido en la duda por cuál de los dos caminos tiraría, por el de la virtud o por el del mal, se le aparecieron dos mujeres hermosas que, diciendo llamarse Virtud y Felicidad o Maldad, según sus enemigos, intentaron llevárselo cada una por su camino. Al final Heracles se decidió por el camino que le presentaba la Virtud. Es decir, según este relato, Pródico veía en el mito de Heracles una alegoría de la condición humana, que se muestra dudosa en la vida a la hora de elegir entre el vicio y la virtud (49).

Ponemos así punto final a nuestra reflexión en torno a las interpretaciones y las críticas del mito en los primeros filósofos griegos. La meta a alcanzar, teniendo en cuenta el título de nuestra conferencia, podría parecer demasiado ambiciosa y prácticamente inalcanzable en tan corto espacio de tiempo. Sin embargo nuestro propósito era desde un principio más modesto, al ser conscientes de las limitaciones de todo tipo, no sólo de tiempo, que un análisis como el propuesto llevaba consigo. Nosotros deseábamos sólo exponerles un panorama vivo del quehacer crítico e interpretativo entre los griegos desde Hesíodo hasta Platón, fijándonos sólo en aquellos autores y doctrinas más relevantes, aunque ello supusiera, como así ha sido, tener que dejar de lado muchos problemas sólo insinuados y otros sin poder llevar hasta sus últimas consecuencias en el análisis sobre ellos realizado. No obstante, si Vds. me lo permiten, la estructura de nuestro análisis creemos que en un breve resumen se podría describir en los siguientes términos, con el que terminamos nuestra intervención:

En un primer momento hemos intentado un rápido acercamiento a las peculiaridades a tener en cuenta en cualquier análisis del mito griego y

(47) Fr. Sexto Empírico. *Adv. Math.* IX 18 (= Diels-Kranz, *Fr.* 5).

(48) II 1, 21-34.

(49) La interpretación alegórica, que continuó su desarrollo en Grecia con Antístenes, Evémero, los Estoicos, etc., y siguió en autores latinos, como Lucrecio, tuvo también sus detractores, entre los que se destacaron los filólogos alejandrinos, los filósofos de la escuela de Epicuro y los Escépticos. Cf. K. MÜLLER en *RE*, art. *Allegorische Dichtererklärung*.

sobre todo si se trata, como era nuestro caso, de su estudio en los mismos orígenes y en autores generalmente pertenecientes a la época de la cultura griega llamada arcaica. En esos momentos las fronteras entre los distintos aspectos de la vida griega son difíciles de precisar, dado que la influencia e interrelación entre ellos es constante. Este hecho en el caso del mito y de la religión puede y debe examinarse a partir de una identificación que nos atreveríamos a calificar de total. Con esta premisa y tras una breve alusión a las características del mito en Homero, punto obligado de referencia en la reflexión filosófica posterior, hemos pasado a examinar la interpretación y la crítica en los pensadores griegos desde Hesíodo a la Sofística.

La interpretación del mito en Hesíodo se ha basado en la constatación de sus diferencias con Homero, al proponerse aquél la exposición de la verdad en torno a los dioses, el origen de los mismos y la contemplación en su obra del Todo, como único objeto de estudio. No obstante hemos observado en él una continuidad progresista más que una ruptura con respecto al mito tradicional. Esta ruptura se dará en los filósofos de Mileto, autores que hemos analizado a continuación, los cuales, al centrar su investigación en la búsqueda de las causas y explicaciones naturales a los fenómenos físicos, abren el camino a la crítica posterior. Después la doctrina de Jenófanes nos ha puesto ante la crítica más despiadada del mito tradicional, representado para él por Homero y Hesíodo. Pitágoras y Heráclito se unen a Jenófanes en esas críticas a los poetas épicos, que también para ellos, y quizá muy a su pesar, representaban toda la sabiduría y toda la *παιδεία*, formadora del pueblo griego. A raíz de estos ataques y posiblemente a partir también del deseo de profundizar en el conocimiento de esas fuentes del saber, reconocidas ampliamente por la tradición, surge la interpretación alegórica, en la que se ha centrado entonces nuestro análisis y que nos ha acompañado ya prácticamente hasta el final del mismo. En Teágenes de Regio, un gramático e historiador de Homero, hemos visto los comienzos de una alegoría física y psicológica. Esta última la hemos hallado desarrollada en la filosofía por los discípulos de Anaxágoras, mientras que este filósofo aplica una alegoría ética, que volveremos a encontrar en el sofista Pródico de Ceos. Un discípulo de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, así como Demócrito aplican la alegoría física. Por ser un destacado representante de la interpretación alegórica en general y de la física en particular nos hemos detenido también en el estudio de la doctrina de Metrodoro de Lámpaseo, también discípulo de Anaxágoras, quien no sólo veía en los dioses representaciones de fuerzas y fenómenos naturales, sino también en los héroes de la epopeya homérica como Héctor, Aquiles, Agamenón, etc.

En el pensamiento de Empédocles hemos examinado su postura crítica ante la forma que la tradición mítica otorga a los dioses y también su interpretación alegórico física, de modo parecido al de los teogonías tradicionales, de los seis elementos primigenios, elevados por él a la categoría de divinos y a un nivel de igualdad verdaderamente democrático.

Al final, y ya como epílogo a nuestro estudio, hemos analizado brevemente la postura de la Sofística en relación con los dioses del mito y la religión tradicionales. El escepticismo y el silencio de Protágoras son, junto con la explicación del origen de los dioses en el *Sísifo* de Critias, las dos posturas críticas que invalidan las explicaciones teogónicas de la tradición tanto hesiódica como órfica, además de someter también a la religión al relativismo con que son examinados por ellos otros aspectos de la vida humana. Nuestro análisis llega a su fin con la constatación de que un sofista, Pródico de Ceos, emplea también la alegoría, tanto física como ética, al explicar, por un lado el origen de los dioses por la divinización de las cosas que son útiles al hombre y por otro, al interpretar como un mito de Heracles la situación en la que se encuentra el hombre en la vida al tener que elegir entre el camino del vicio y el de la virtud.

JOSE GARCIA LOPEZ