

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
ESCUELA DE ESTUDIOS GENERALES

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA ESCUELA ESTUDIOS GENERALES RECEPCION	
31 JUL 2009	
HORA:	2:55
RECIBIDO POR:	<i>[Signature]</i>

0001338

Para: Dr. Gustavo Adolfo Soto, Director del Escuela de Estudios Generales

De: M. Ph. Roberto Cañas Quirós, Profesor de la Sección de Filosofía

Fecha: Viernes 31 de julio del 2009

Asunto: Entrega del proyecto de investigación

Estimado Director:

Tramitado por:	<i>[Signature]</i>
Fecha:	- 6 AGO 2009
Mediante Oficio EEG -	599.09

Me complace dirigirme, muy respetuosamente, a su persona con el fin de entregarle la elaboración por escrito del proyecto de investigación titulado "Mito y filosofía". Considero que puede resultar un material que puede publicarse en la Sección Opúsculos Filosóficos, para efectos de enriquecer la labor docente en esa área. Le agradezco su apoyo presupuestario y personal por haberme brindado un ¼ de tiempo para poder efectuar este texto.

Atentamente se suscribe,

Roberto Cañas

10-10-10

ROBERTO CAÑAS QUIRÓS

EL MITO Y LA FILOSOFÍA

«El que ama los mitos (filómito) es también amante de la sabiduría (filósofo),
pues el contenido del mito se ha originado de la admiración en las mentes humanas».
Aristóteles, *Metafísica* 982b18.

«Cómo el *mundo verdadero* acabó convirtiéndose en una fábula».
Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*.

ÍNDICE

Introducción	3
I. El comienzo y el origen de la filosofía	7
II. De la cosmogonía a la filosofía: del mito al <i>lógos</i>	14
III. Naturaleza del mito y teorías representativas	16
IV. La escuela de Mileto: La primera bifurcación entre el mito y la filosofía	25
1. Tales	25
1.1. Datos biográficos	25
1.2. Su teoría sobre el agua: componentes míticos y explicación racional	26
2. Anaximandro	31
2.1. Logros	31
2.2. Lo Ilimitado como «principio»	32
3. Anaxímenes	35
3.1. El aire como <i>arché</i>	35
V. ¿Separación o simbiosis entre el mito y la razón?	37
Notas	45
Bibliografía	51

INTRODUCCIÓN

Este escrito aborda las relaciones existentes entre el mito y la filosofía en la Grecia antigua y algunos ecos posteriores. Para estos efectos, se estudia la primera escuela filosófica: la milesia. Al lector le puede parecer que su aproximación en nuestro tiempo resulta un asunto meramente histórico. Sin embargo, la mayor parte del mundo griego tiene para Occidente un carácter fundamental y atemporal, y es como el hilo de Ariadna que nos guía en el laberinto de nuestras interrogantes. Los más antiguos filósofos no son una excepción, pues constituyen el inicio del pensamiento racional. Ellos buscaron explicaciones razonadas o científicas, aunque existe un fondo desde el cual subyacen algunos elementos míticos. Pero la grandeza de estos autores reside en que forjaron los pilares de la filosofía, la ciencia y el humanismo sobre los que nuestra cultura se sostiene.

Prevalece un sentido amplio de la palabra filosofía en este temprano período, al no existir una línea divisoria entre ésta con respecto a la teología, la cosmología y cosmogonía, la astronomía, la geografía, las matemáticas, la biología y las concepciones sobre el ser humano. Así se aplica a la especulación filosófica que nació en Mileto, una de las ciudades de Jonia, con Tales, Anaximandro y Anaxímenes, quienes por el solo hecho de querer saber y comprender, intentaron dar cuenta del porqué de las cosas, a veces de manera independiente con respecto a las creencias religiosas. Además, llegaron a preguntarse acerca de qué están hechas todas las cosas y cuál es el origen del cosmos y del ser humano. Establecieron un único principio material, no accesible al oleaje inmediato de las percepciones. La arbitrariedad y el caos que se capta en el mundo, en lugar de atribuirlo a un designio misterioso de divinidades, se canaliza hacia una sustancia material. Aun cuando su ruptura con respecto al mito no fue abrupta y radical, sus explicaciones racionales marcaron la pauta en la incipiente investigación científica.

¿Cuándo existe una mentalidad mítica? En una primera aproximación, cuando se recurre a explicar los fenómenos naturales y psíquicos apelando a fuerzas personales, voluntades y poderes divinos. La actitud mítica a la hora de elaborar mitos, tiene como facultad fundamental la imaginación, la fantasía, la ficción, que dentro de ella misma es una «lógica», una «inspiración», una «iluminación», de orden, evidentemente, sobrenatural. En ella se manifiestan tres características fundamentales: 1) Se personifican y divinizan las

fuerzas naturales: la muerte la encarna Hades, la guerra Ares, Deméter los cereales, etc. A ellos mediante oraciones, plegarias y homenajes se los puede conmover para que hagan una intervención benéfica. 2) Los sucesos del mundo y las pasiones humanas dependen de la voluntad de los seres extraordinarios: un buen parto está subordinado a Hera, los terremotos y erupciones volcánicas las ocasiona el monstruo Tifón desde el Tártaro, en las profundidades de la tierra, etc. 3) Los objetos tienen propiedades distintas a las naturales: las armas de Aquiles causan más espanto en los enemigos, en un odre de vino se encierran los vientos feroces, una moneda en la frente del muerto lo prepara para el pago en el inframundo, etc. En torno a éstos, las diversas sociedades han tendido a crear ritos, tótems, fetiches, talismanes, ídolos o tesoros sagrados.

El mito está presente desde las sociedades más primitivas hasta las más complejas, pues es la forma en que se le otorga significado a la existencia y se la faculta para poder entender la realidad, siendo entonces una metafísica primitiva. El mito es una absoluta necesidad humana, pues le resuelve la *totalidad* de las cosas. Le ofrece un camino para comprender el mundo, de dónde viene, de qué entidades está poblado su entorno, cómo se originó su especie humana y el grupo social al que pertenece, obtiene respuestas para solucionar los problemas concernientes a su vida práctica (formas de trabajo, alimentación, costumbres, etc.) y qué sucede después de su envejecimiento, enfermedad y muerte. La ignorancia y perplejidad ante nuestros orígenes, nuestro medio circundante y el futuro, hacen que el ser humano sea, esencialmente, un animal mítico. El mito representa su sobrevivencia, pues le otorga un conjunto de acciones acertadas para poder lidiar con sus problemáticas.

El mito es un fenómeno muy complejo como para darse de él una sola definición. Tanto entre comunidades arcaicas como entre sociedades más desarrolladas, los mitos tienen estas características: 1) son narraciones sobre actos sobrenaturales, cuyos protagonistas son los espíritus, dioses, semidioses, héroes, santos, etc.; 2) son un conocimiento de orden esotérico, pues su acceso depende de iniciaciones, saberes secretos y poderes mágico-religiosos; 3) los mitos se asumen como un conjunto de tradiciones verdaderas y sagradas, que no se cuestionan, a pesar de que también existe conciencia de que hay también historias falsas (leyendas, cuentos de hadas, fábulas, etc.); 3) son los modelos o paradigmas de todas las acciones acertadas, por lo que deben ser imitados; 4) los

mitos cuando se viven, son parte de una experiencia religiosa, ritual o litúrgica, distinta a la experiencia cotidiana o al tiempo cronológico; 5) los mitos se repiten, reviven o reactualizan, no siendo una simple conmemoración; 6) tienen como factor recurrente el prestigioso momento de los tiempos originales, un volver al pasado o mitos de renacimiento (edades de oro, paraísos perdidos, el retorno de los antepasados, restauración cósmica, milenarismo, etc.).

En Grecia los mitos inspiraron la poesía épica, la tragedia, la comedia, las artes plásticas, la arquitectura y hasta fue un elemento inseparable de la política. Los mitos de la *Iliada* y la *Odisea* de Homero cumplieron una función educativa, dirigida principalmente a una aristocracia militar. En otro estilo, Hesíodo en *Teogonía* narra la principal historia mítica, que es la que se refiere los comienzos, o lo que se llama *mito cosmogónico*. Es la creación del universo, la génesis de cómo surgió el mundo. Tiene la peculiaridad de efectuar una sistematización de los dioses, que es un rasgo del pensamiento racional. Los orígenes del cielo, de la tierra, de los océanos y de las regiones subterráneas son representados como el fruto de matrimonios y procreaciones debidas a seres personales. Después de la aparición de Caos y Gea, nació Eros, «el más hermoso entre los dioses inmortales». Es el Amor, el poder de la generación sexual, lo que propicia las cópulas y nacimientos de los demás dioses: las Tinieblas, la Noche, el Día, Éter, Urano (Cielo), etc. Esta idea de que la totalidad está sujeta a un orden y que se puede encontrar un «principio» generador, es algo que explotará la filosofía.

¿Cómo nació la mentalidad racional, filosófica, científica? ¿El paso del mito a la razón se dio de una vez por todas o, al contrario, constantemente hay que volverlo a hacer? No hay que asumir que la actitud mítica desapareció en el siglo VI a. C. con los primeros hombres que filosofaron, los jonios. Esa revolucionaria forma de pensar ocurrió entre unos pocos, y aún entre ellos no se extinguió del todo la presencia mítica. Es más, en filósofos de renombre posteriores ha habido una regresión. A partir de Pitágoras en el sur de Italia, la filosofía se volvió a reunificar con el pensar mítico. De la satisfacción del puro deseo de saber de los jonios, sus preocupaciones pasaron a ser sobre cómo fundamentar sobre bases teóricas un modo de vida religioso. Del estudio de la materia, se pasó a una superstición de los números, que dieran razón de la realidad. La filosofía se convirtió en un medio para purificar el alma, detener el ciclo de las múltiples encarnaciones y buscar la salvación. Los

fieles a Pitágoras compartían sus enseñanzas y, a pesar de que las fijaron en dogmas secretos, hicieron avanzar las matemáticas y la astronomía.

Esta mezcla sincrética entre mito y razón, va a ser una constante en una diversidad de pensadores en todas las épocas y, con mucho mayor peso, en las personas no ilustradas. El paso del mito a la razón se da por saltos y retrocesos, no sólo en tiempos antiguos, sino hasta el presente, pues la actitud mítica aflora en los momentos más críticos de la existencia humana, que no son solucionables racionalmente.

En el alba del pensamiento filosófico el tema más importante fue la cosmología (del griego *kósmos*, orden, belleza del universo, y de *lógos*, tratado, estudio). Se trata de una disciplina que estudia el cosmos como un todo ordenado, sus «principios», su origen (cosmogonía), sus ciclos y su finalidad. La cosmología, desde los primeros filósofos hasta Aristóteles, incluye la vida de los animales y las plantas, y los fenómenos meteorológicos. En estos comienzos la filosofía y la ciencia se deben englobar, pues en ese entonces no se cernían límites definidos entre ambas. Se trata, sin embargo, de una actitud racional en el que las cosas las comprende de acuerdo con un orden, el mundo es un cosmos y no un caos, hay leyes que pueden clarificar el porqué ocurren los fenómenos. En efecto, un cuerpo no se manifiesta primero de una forma y luego de otra completamente distinta, como pensaría una mentalidad mítica que cree que es la decisión de entidades sobrenaturales. La concepción racional busca, en cambio, una regularidad en la naturaleza, que se manifiesta a partir de principios inherentes, esencias o sustancias en el universo, las cuales se expresan en diversas formas y cuerpos. Los cambios son posibles gracias a esa materia primaria, no a un agente foráneo. A pesar de que los tempranos filósofos no llegaron a la noción de causalidad, es decir, de que hay un principio material y uno eficiente que opera o se combina con él, suscitando sus transformaciones desde un ámbito puramente natural, al menos balbucearon los primeros intentos de comprender la realidad de una manera más racional.

¿Cómo hoy en día podríamos distinguir la actitud mítica de la racional? El hombre que estructura su mundo con base en los mitos, se concibe a sí mismo como el resultado de ellos, como el diseño de un conjunto de acontecimientos sobrenaturales, que pueden ser reactualizados, donde se abandona el entorno cotidiano y se penetra en un ámbito transfigurado por la presencia de entidades divinas. La causalidad es mágica: las cosas

ocurren por los poderes supremos de la divinidad. Una actitud reflexiva, en cambio, nos haría concebirnos a nosotros mismos como producto de cierto número de acontecimientos prehistóricos e históricos, de carácter irreversible. Soy lo que soy porque mi especie *homo sapiens sapiens* evolucionó hace un poco más de 200.000 años; hace ocho o nueve mil años, durante el período neolítico, se descubrieron la agricultura y la ganadería; después apareció la metalurgia; más tarde las civilizaciones fluviales en el Oriente próximo antiguo se asentaron; los griegos antiguos desarrollaron la cultura occidental, que después fue transmitida por el Imperio romano; a partir del siglo XV en América se inicia un proceso de colonización europea; Galileo y Newton revolucionaron la ciencia y prepararon el camino para la civilización industrial; se dio la Revolución francesa a finales del siglo XVIII, que difundió la consolidación de los Estados democráticos; en el siglo XX acontecieron dos Guerras Mundiales y la posterior guerra fría entre dos superpotencias con ideologías antagónicas; los descubrimientos en biología, genética, informática, etc., cambian mi forma de vida; y así sucesivamente. Esa percepción fragmentaria y simplista de acontecimientos es un ejemplo para mostrar una cierta estructura mental no mítica, aunque con niveles de relatividad e incertidumbre, acerca del porqué estamos aquí.

I. EL COMIENZO Y EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

La ciudad de Mileto situada en la costa Occidental de Asia Menor, es la sede del despertar de la filosofía y del humanismo. Durante el siglo VII y VI a. C. era una ciudad portuaria, cuyo comercio y conexiones marítimas fueron asombrosos en su época, extendiéndose hasta el Mar Negro por el norte, Mesopotamia por el este, Egipto por el sur y las ciudades de la Grecia continental y del sur de Italia por el oeste. Su sistema aristocrático de gobierno fomentó que sus ciudadanos principales vivieran rodeados de lujo e insertos en una cultura que puede estimarse de tendencia humanística y materialista. El alto nivel de vida, la iniciativa e inventiva de sus habitantes hizo que florecieran libres pensadores. Su contacto con costumbres y códigos morales de pueblos muy diferentes, les suscitó una apertura e intercambio de ideas. La anécdota que cuenta Heródoto (III, 38), resulta ilustrativa al respecto de la historia del rey persa que enfrenta las costumbres de dos pueblos:

Pues si a todos los hombres se propusiera escoger entre todas las costumbres las más hermosas, después de examinarlas, cada cual se quedaría con las propias: a tal punto cada cual tiene por más hermosas las costumbres propias. Por lo que parece que nadie sino un loco las pondría en ridículo. Y que tal opinen acerca de sus costumbres todos los hombres, por muchas pruebas que puede juzgarse, y señaladamente por ésta: Darío, durante su reinado, llamó a los griegos que estaban con él y les preguntó cuánto querían por comerse los cadáveres de sus padres. Le respondieron que por ningún precio lo harían. Llamó después Darío a unos indios llamados calacias, los cuales comen a sus padres, y les preguntó en presencia de los griegos (que por medio de un intérprete comprendían lo que se decía) cuánto querían por quemar los cadáveres de sus padres, y ellos le suplicaron vociferando que no dijera tal blasfemia. Tanta es en estos casos la fuerza de la costumbre.

Lo interesante del relato es la concordancia en lo que se refiere al respeto que se le debe tributar a los muertos, principalmente cuando se trata de los padres, aunque mediante procedimientos distintos e irreconciliables. Además, se puede apreciar la relativización moral en el que «cada cual tiene por más hermosas las costumbres propias», a partir de «la fuerza de la costumbre». Ello desembocará después en el siglo V con los sofistas y su formulación de la relatividad de la verdad, costumbres, mitos, códigos estéticos y valores.

El abandono total o parcial de formas de pensamiento mitológicas, se vio facilitado por el hecho de que las ciudades-estado griegas no estaban sumidas por las imposiciones de las sociedades orientales de corte teocrático (es decir, donde el regente era visto igual que un dios). Los faraones en el antiguo Egipto se les designaba con el nombre «Ra», propio de la divinidad suprema, por considerarlos descendientes suyos. Estas formas de gobierno impedían la libertad de pensamiento, donde el saber era monopolizado por los lineamientos de las clases sacerdotales. La diferencia entre los pueblos helénicos y los pueblos asiáticos, en la Antigüedad, fue percibida con orgullo en Grecia a partir de la gran estimación que le tributaban a las leyes por encima de la voluntad de un rey o tirano¹.

El humanismo helénico se apoya sobre la base de la unidad indisoluble del ciudadano con la comunidad, la cual es la fuente de donde se esculpe el «animal político» (*politikòn zōon*), como denomina Aristóteles a la condición esencial del hombre (*Política* 1253a). Para él la ciudad-estado (*polis*) es un hecho natural, pues hay dos clases de seres humanos: 1) los que viven sumidos en poblaciones amorfas y salvajes o los que forman inmensos rebaños en monarquías de monstruosas proporciones, y 2) los que están

armoniosamente asociados en ciudades-estado (*polis*). El hombre no puede comenzar a desarrollarse sino en familia, pero no puede llegar a su completo desarrollo sino en la ciudad: el que vive aislado del resto de sus semejantes, o es un bruto o es un dios. El Estado surge no sólo como necesidad de protección, sino para vivir bien, que a su vez implica un conjunto de seres racionales que usan la deliberación y la persuasión, y se rigen mediante leyes. La Asamblea, que los griegos en sus inicios llamaban *ágora*, era la plaza pública donde tomaban sus decisiones libremente, constituyendo el corazón mismo de la vida en la ciudad. Su contraparte el cíclope, como símbolo de la brutalidad y el salvajismo, se distingue de los seres civilizados según Homero, porque no tienen «Asambleas para deliberar». El lazo comunitario que une al individuo griego con su *polis* es descrito por Jaeger (1944, 15) bajo la característica primordial de que «los hombres más significativos de Grecia se consideraron siempre a su servicio».

En el ámbito de los griegos jónicos del siglo VI, el humanismo aconteció a partir de la consideración de que, por una parte, el ingenio y los logros personales no son fruto exclusivo de las divinidades, y, por otro, en que los tipos de conducta y, sobre todo, la actitud mítica, que antes habían sido aceptada como absoluta y universal, era, más bien, local y relativa.

La filosofía se inicia con los llamados «presocráticos», término poco feliz que se utiliza usualmente para aplicarlo a todos los filósofos «físicos» o «physiólogos», ello es, que estudiaban la *phýsis*, la naturaleza. Éstos se ubican entre los siglos VI y V a. C., y se los suele oponer a las temáticas filosóficas de los sofistas y Sócrates. La denominación «presocrático», en el mejor de los casos, debería indicar «antes de Sócrates» y no «pre-filósofos» o «precursores de la filosofía», porque con ello se le restaría mérito a autores con notables y originales teorías. Este período fue exaltado por Nietzsche, como superior al acontecido con Sócrates y Platón, pues aquéllos eran filósofos «trágicos», en el sentido de que captaron las profundidades de la vida misma con metáforas e intuiciones geniales.

El interés más marcado de los primeros filósofos fue el mundo de la naturaleza, la cosmología (la explicación de los principios o elementos que rigen el universo) y la cosmogonía (su génesis), incluida la vida de los animales y las plantas, y los fenómenos meteorológicos. El primero en dar esta perspectiva fue Aristóteles, pero no hace justicia a las interpretaciones de los filósofos más antiguos que escrutaron el universo a fin de

vincularlo con lo humano, es decir, según la interrelación entre el macrocosmos y el microcosmos. No existe una línea divisoria entre «cosmos» y «hombre», pues los estudios científicos tienen como fin último dilucidar los misterios de la vida humana, así como sus relaciones políticas, educativas y éticas. De cualquier forma, aquí no se dan «ramas» del saber, una división tajante del conocimiento en materias o asignaturas aisladas, sino una integración del saber.

Tales de Mileto fue el primer filósofo conocido para el que no existían fronteras o divisiones del saber, dedicándose con éxito a la astronomía, las matemáticas, la meteorología, la ingeniería, la cosmología y el consejo político. Pitágoras y sus adeptos, junto con admiradores como Empédocles y Diógenes de Apolonia, escrutan el cosmos eterno, armónico y perfecto para redescubrirlo en el alma humana, siendo lo cosmológico y lo teológico el camino para llegar a la comprensión de lo humano. Heráclito asume la existencia de una naturaleza cósmica del alma, que conoce la divina sabiduría como norma del que vive de acuerdo con la filosofía. Y Demócrito fue el primero que aplicó para el hombre el término «pequeño mundo» o «microcosmos», pues los átomos del universo son semejantes a los del pequeño orden cósmico del individuo. Además, escribió extensamente sobre cuestiones éticas y sobre el arte. Difícilmente se podría argumentar que los sofistas y Sócrates rompen tajantemente con una tradición cosmológica, como si partieran de un previo vacío intelectual. Kirk, Raven y Schofield (...) sostienen que el humanismo que eclosiona explícitamente con la sofística y Sócrates tiene su génesis en un desarrollo natural, determinado, en parte, por factores sociales y, en parte también, como producto de las tendencias inherentes al movimiento presocrático mismo.

El nacimiento y origen de la filosofía griega no obedece a las exigencias materiales o utilitarias, sino a fines nobles y desinteresados. Platón y Aristóteles refieren que el origen de la filosofía se debe a que el hombre al no estar totalmente satisfecho con la provisión de las necesidades fundamentales, no sólo para la vida, sino para una vida cómoda, buscó un tipo de satisfacción intelectual por medio de la filosofía. Las condiciones de los primeros filósofos jonios fueron el «ocio» *activo* como estímulo para la investigación intelectual desinteresada, y el «asombro» o «admiración» frente al universo como disposición natural hacia el filosofar (Platón, *Teeteto* 155d; Aristóteles, *Metafísica* 982b12). El sentirse maravillado frente a los fenómenos naturales, implica reconocer la propia ignorancia y

buscar salir de ella mediante la adquisición del conocimiento como fruto de la reflexión racional. El deseo de saber por saber (sin que ello implique una utilidad), representa una necesidad humana, pues como dice Aristóteles al inicio de la *Metafísica*: «Todos los hombres desean por naturaleza saber». Quien no le interese aprender y adquirir conocimientos que le pueden ser accesibles, no desarrolla plenamente su *humanidad*.

Los primeros filósofos eran también personas activas en el seno de la vida política de sus sociedades e imbuidos en el progreso técnico de éstas; pero fue la perplejidad ante la naturaleza y no el intento de dominar sus fuerzas con el objeto de conseguir el bienestar o la destrucción humanas, lo que los movió a emprender generalizaciones racionales o «teorías». Tales, Anaximandro y Anaxímenes son los primeros filósofos y científicos, al concebir una ciencia pura que no nace de la exigencia de necesidades prácticas o conveniencias utilitarias. La ciencia de las sociedades orientales, que se dio muchos siglos antes que la griega, no tuvo un interés por la ciencia en sí misma, sino sólo en la medida en que sirviera a una finalidad práctica. Los antiguos griegos elevaron la ciencia a un rango totalmente diferente, en donde los logros técnicos son incidentales. La ciencia no es un medio para dotar al individuo de confort o de innumerables comodidades o tener poder para transformar la naturaleza, sino una forma de indagar las *causas* que subyacen detrás de los fenómenos². Se trata de *dar razón* o de explicar *el porqué* de las cosas mediante la claridad racional de los conceptos. El impulso «a dar un *lógos*», o sea, la claridad racional para verbalizar una explicación que ilumine y recoja el sentido de las cosas, fue lo que animó a los primeros filósofos para ir más allá de las creencias, fábulas y prejuicios de su época. El mérito particular de los autores milesios radica en su actitud espiritual de consagrarse de manera incondicional al conocimiento y al estudio de la realidad por sí misma. Esta actitud de tranquila indiferencia por las cosas que parecen importantes para el resto de los hombres, como el dinero, la fama, el poder político e incluso la casa y la familia, representó para muchos de sus contemporáneos y posteriores, motivo de gran admiración y un modelo a seguir. Por eso en este contexto, la coherencia entre la doctrina y la vida de un filósofo constituía la prueba más contundente de la credibilidad de su mensaje.

La primera ruptura que provocara la escuela de Mileto entre el intento por comprender el mundo mediante el uso de la razón con respecto a las tradiciones religiosas, significó un enorme salto en la cultura occidental, pues en Oriente la religión y el

pensamiento siempre han estado unidas. Por otra parte, los milesios enseñaban a otros a valerse de la propia capacidad de razonamiento y a formar su propio criterio. Es más, fueron los primeros maestros que motivaban a sus discípulos a que discrepasen de sus enseñanzas y en negarse a transmitir un conjunto de doctrinas puras e inviolables. Así lo hizo Tales con Anaximandro, y éste a su vez con Anaxímenes, propiciándose una mayor riqueza para la filosofía y no petrificándola en un listado de verdades rígidas e inamovibles.

Los primeros filósofos movidos por la indagación desinteresada hacia el conocimiento, buscaron el «principio» o *arché* de todas las cosas, una entidad primaria de naturaleza «divina», que otorga vida y movimiento a todo lo existente. Puede interpretarse como una única sustancia (material) de la que provienen y están compuestas todas las cosas. Asimismo, este elemento es inseparable de la inteligencia y la vida, haciendo posible que de un mundo primitivo y caótico de objetos surgiese un mundo ordenado y sujeto a leyes.

Con Pitágoras y sus devotos la filosofía adquiere un tinte religioso, que se transmite en el ámbito griego a muy diversos autores como Parménides, Empédocles, Platón, el estoicismo romano, Plotino, entre otros. El origen de la filosofía es el «cuidado», la «preocupación», la *cura* del alma. Se advierte, evidentemente, ya no el fondo optimista del admirarse jonio, deseoso de aprender de las maravillas de este universo, sino un pesimismo ante la ansiedad por salvar el alma e intentar conocer lo que pueda coadyuvar a ese propósito.

Otro de los orígenes de la filosofía, a diferencia de la admiración en la cosmología milesia y del esmero por el alma en el pensamiento religioso, surge en el siglo V a partir del *escepticismo* de los sofistas con la filosofía ética y política. Es la duda y el cuestionamiento frente a los valores políticos, sociales y religiosos, lo que hace demoler la moral inconsciente y plantearse una nueva orientación en el terreno de la filosofía práctica. Sus nuevas orientaciones estaban dirigidas a la defensa de los valores de la democracia, a cuestionar la desigualdad social y racial, a condenar la esclavitud, a proponer un cosmopolitismo y una unidad de la humanidad, a liberarse de la idea mítica de que el ser humano es producto de una degeneración a partir de una raza superior y a plantearse su progreso, entre otros.

El origen del filosofar como producto de la admiración y el ocio es negado por Nietzsche, quien considera que los filósofos están, sin saberlo, guiados por determinados prejuicios morales. Los valores constituyen la fuente de donde ha brotado el pensamiento racional: «Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera» (*Más allá del bien y del mal*, VII, 14). Considera que los primeros filósofos elaboraron grandes metáforas, intuiciones aparentemente cosmológicas que remiten a un fondo moral; en cambio, las elaboraciones sistemáticas de la filosofía que surgen después, empezando con la teoría de las Ideas de Platón, son la «huida a un mundo verdadero», situado más allá del mundo real, terrenal, como signo de la difamación de éste.

Existen también otras fuentes del origen del filosofar. En este sentido, Karl Jaspers hace la distinción entre el «comienzo» y el «origen» de la filosofía (1962: 15–23). El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado, mientras que el origen es la fuente de donde mana, en todo tiempo, el impulso a filosofar. También agrega que en su tiempo el origen de la filosofía es la « conmoción del hombre », el afrontar problemáticas fundamentales de la existencia que denomina «situaciones-límite», a saber: el dolor, la muerte, los conflictos sociales, la voluntad de comunicación entre los seres humanos, entre otros.

Hay, desde nuestro punto de vista, un origen oscuro, siniestro, egoísta del filosofar, que es el *deseo de poder*, los intereses propios que intentan consolidarse discursivamente. La filosofía no es una simple interpretación, intenta incrustar en los demás nuestro pensamiento para obtener beneficio. No es extraña para la filosofía la afirmación: «¡El poder de las ideas!» Los ejemplos pueden multiplicarse: Platón hizo creer que filósofos como él merecían el poder político mejor que nadie, pues de lo contrario los males del mundo nunca se extinguirían; Locke traduce en términos de filosofía política, la Revolución Gloriosa de 1688, de la que fue partidario y usufructuario; el liberalismo ilustrado y el marxismo abogan por sus intereses peculiares de burguesía y proletariado, dejando una de las improntas más profundas en la historia. Mediante disciplinas filosóficas

se «racionaliza» un orden conveniente, favorable con las propias intenciones, sean políticas, sociales, económicas o culturales. Es lo opuesto al saber desinteresado de los jonios, porque de lo que se trata es justificar teórica, conceptualmente, mis intereses de clase social, mis preferencias estéticas, mis valores, mis creencias religiosas o anti-religiosas. Tener dominio sobre una estructura de pensamiento, o ser su intérprete, su portavoz, es la fuente deliberada, consciente, de afianzar mi visión de mundo, a fin de que se imponga sobre los demás.

II. DE LA COSMOGONÍA A LA FILOSOFÍA: DEL MITO AL LÓGOS

En toda cultura es difícil sustraerse de los mitos, los cuales constituyen las creencias religiosas que dan cuenta de una totalidad de hechos. El más importante es el de los orígenes, que se conoce como *mito cosmogónico*. Este es el modelo a seguir de los demás mitos. Aquí se cuenta sobre los orígenes del universo, la génesis de todo lo existente.

Así es como el poeta Hesíodo en la *Teogonía* (116 y ss.), apelando a la aparición que le hicieron las Musas, traza la descendencia de los dioses, en una serie de descripciones de atributos, procreaciones y querellas:

Ante todo existió el Caos y después Gea, de ancho pecho, morada perenne y segura de los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo; el tenebroso Tártaro, en lo profundo de la espaciosa tierra; y Eros, el más bello de los sempiternos dioses, que libra de cuidados a todas las deidades y a todos los hombres y triunfa de su inteligencia y de sus prudentes decisiones.

Del Caos nacieron el Érebo y la negra Nix; y de la última, que quedó encinta por haber tenido amorosa compañía con el Érebo, se originaron el Éter y Hémera. Gea comenzó a producir el Urano estrellado, de igual extensión que ella, con el fin de que la cubriese toda y fuera una morada perenne y segura para los bienaventurados dioses. Dio a luz, pero sin el deseable amor, al mar rugiente de hinchadas olas, al Océano; y más tarde, ayudándose con el Urano, a Ceo, Críos, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemosine, a Febe, la de áurea corona, y a la amable Tetis. Posteriormente nació el disimulado Cronos, que fue el más terrible de los hijos de Urano y odió a su floreciente padre³.

Estas historias llenas de imaginación y poesía hasta la fecha nos siguen deleitando, y para los griegos antiguos en general constituían una verdad incuestionable. En las

explicaciones religiosas del mundo, así como en las filosóficas y aún en las científicas, se busca satisfacer necesidades estéticas, que no son tan inferiores a las puramente piadosas, racionales o explicativas.

En el relato cosmogónico de Hesíodo se introduce una sistematización, una unidad y orden jerárquico, que se enlazan armónicamente. Esta tendencia después aparecerá con la filosofía. Pero el mito no rebasa el plano de la creencia, o al menos no se entremezcla con un razonamiento científico, impidiendo postular más allá de las divinidades populares un «principio» como explicación general⁴. También en el culto órfico, en el que sus adeptos creyeron en una serie de «misterios» fundados por el personaje mítico Orfeo, hablaban del universo como surgido de un huevo cósmico, el cual, como ser vivo, se generó por medio de Eros. Después su cáscara se rompió y de la mitad superior brotaran los cielos y de la inferior la tierra (*Orph. fr. 70*).

Estas primitivas concepciones sobre el origen cósmico mediante apareamientos divinos, no fueron obstáculo para que en los primeros filósofos griegos brotara una confianza en sus capacidades humanas, a fin de buscar un *orden racional* a problemas de la naturaleza de los ya había una solución religiosa.

La palabra ciencia, que procede del griego *epistème*, conocimiento, lleva implícito que la filosofía y la ciencia en el mundo antiguo estuvieran tan íntimamente relacionadas, que, de hecho, eran la misma cosa: los filósofos buscan abarcar la totalidad del conocimiento. La ciencia occidental empezó en la escuela de Mileto, como la propuesta de hipótesis que dan cuenta del orden subyacente que se oculta al vaivén de percepciones sensibles. Se trata de un afán puramente cognoscitivo (búsqueda de causas, de leyes que expliquen los hechos y del porqué o *lógos* de todas las cosas) y no responde a necesidades prácticas o utilitarias.

Los estudios matemáticos y astronómicos entre los griegos, respondían a una educación liberal, propia de ciudadanos con ocio activo, tratándose, por tanto, de una investigación pura. En cambio, en lugares como Egipto las matemáticas eran el instrumento para medir las tierras y edificar pirámides, nunca con la pretensión de elaborar teorías, como en su oportunidad lo hicieron Tales y Pitágoras a partir de teoremas geométricos.

Los filósofos milesios fueron los primeros en sustituir las explicaciones mitológicas, que daban cuenta de todos los hechos, por explicaciones extraídas a partir del propio acto

de observar y reflexionar, colocaron la primera piedra del pensamiento racional. Ello los hizo estar hasta cierto punto un poco más arriba del contexto mítico de su civilización, para dar cuenta de las relaciones entre el cosmos y el hombre. La diferencia específica entre los griegos y Oriente es que con los primeros las explicaciones científicas se buscaron con cierta independencia de los dioses tradicionales. En Babilonia, por ejemplo, los cálculos astronómicos estaban al servicio de la religión astral, no pretendiendo hacer un uso teórico de la astronomía.

A pesar de que en el pensamiento milesio no hay un completo desprendimiento de las estructuras míticas, dan un paso decisivo hacia una dilucidación más racional de los fenómenos, en especial los meteorológicos, los cuales están más cerca de la observación. Sin embargo, se hallan más adelantados en la separación mítica con respecto a la línea de una serie de pensadores como Pitágoras y los pitagóricos, Heráclito, Parménides, Empédocles y Platón, los cuales supeditan la ciencia a los dogmas místico-religiosos.

III. NATURALEZA DEL MITO Y ALGUNAS TEORÍAS REPRESENTATIVAS

Por mito puede entenderse una «narración» de algo que «maravilla», palabras que son un tipo de encantamiento, con contenido mágico para el perceptor. El mito posee un poder *psicagógico*, que quiere decir: un impulso para conducir el ánimo embelesado de sus adeptos. Por eso estos relatos están recubiertos con una descripción fabulosa o imaginativa, en donde las palabras implican una autoridad especial que lo hace sentirse integrado con la naturaleza. El mito está más allá de la experiencia ordinaria e implica un retorno a los orígenes remotos, a un pasado casi siempre impreciso, que revive la historia venerable de los dioses y de los antepasados, puesto que son relatos significativos y ejemplares. Para quien vive inmerso en un contexto mítico éste no significa un conjunto de cuentos falsos, sino de narraciones con contenido sagrado que se respetan, veneran y no se cuestionan, es decir, que son objetos de fe. El carácter sacro de los mitos implica que no sean «cuentos de viejas», legendas o narraciones folclóricas. También la descripción de eventos que ocurren fuera del ámbito de lo cotidiano, hace que los mitos se distingan de lo que hoy en día se concibe como historia o pseudo-historia.

En esta línea el mito es la verdad misma y no habría distinción entre una concepción «objetiva», «real», y otra «mítica». Para las sociedades arcaicas el mito es una «historia verdadera» y no una «invención». Ésta ha sido transmitida desde antiguo, generalmente por vía oral, y hacen referencia a un «tiempo originario», a una «protohistoria», a algo que ha pasado *in illo tempore*. Se refieren usualmente a relatos sobre dioses y héroes, y conforman parte de una religión. Por medio del mito el mundo adquiere sentido, le proporciona al hombre seguridad y arraigo, siendo una especie de capullo que lo protege al darle una rudimentaria explicación al porqué de su frágil existencia. El ser humano, al venir al mundo, se siente protegido por narraciones sobrenaturales que versan sobre modelos de conducta eficaces, como en el caso del orden impuesto por las divinidades y por las hazañas de los héroes. Los mitos se «reviven», se reactualizan mediante rituales y prácticas, porque se considera que las potencias sagradas vuelven a operar en ese momento.

El mito al tener esa naturaleza totalizadora, ilumina muchos aspectos y preguntas sobre la realidad y la vida humana, que en cierta manera es más cómoda al dar cuenta de todas las cosas. Los estados mentales tienen causas personales: la disputa y cólera entre Agamenón y Aquiles la produjo Ate (Ofuscación), cuando caminó sobre sus cabezas; el enamoramiento frenético entre Paris y Helena, fue obra de Afrodita; el ingenio para urdir trampas contra los enemigos que tendía Ulises, tiene como gestora a Atenea; las profecías de Casandra son enviadas por Apolo; un hombre que se vuelve loco «es presa de las ninfas». Los héroes homéricos tienen una personalidad inestable y experimentan cambios violentos porque son títeres de los dioses⁵. Los fenómenos naturales, también, son operados por divinidades: los vientos son movidos por Céfiro, Bóreas y Noto; las pestes, «el signo visible de la ira de los cielos», son enviadas por las inmundas flechas de Apolo; y el relámpago, el trueno, el rayo y la lluvia son las «señales de Zeus».

Los mitos griegos influyeron e inspiraron el desarrollo de la poesía épica, la poesía lírica, la tragedia, la comedia y las artes plásticas. Pero conforme fue avanzando el pensamiento racional-conceptual y la asignación a causas naturales como forma de explicar las cosas por parte de los milesios y, con la posterior crítica lapidaria de los sofistas, el estatus del mito como «historia verdadera» fue decayendo. Cuando Tales dice que la naturaleza «está llena de dioses», no se aparta de las creencias populares politeístas. En Anaximandro lo Ilimitado tiene rasgos de divinidad, aunque no habla ni de dioses ni de

mitos. Su procedimiento es transferir características presentes en las divinidades griegas, hacia entidades cósmicas. Anaxímenes identifica el aire con dios, del cual se derivan las divinidades de los cultos populares. La escuela de Mileto no debe encasillarse como atea, a pesar de que lo mítico no es el instrumento para dilucidar el orden que subyace a los fenómenos⁶. En otros pensadores como Pitágoras y su agrupación los elementos religiosos tienen un carácter fundamental e inseparable de la filosofía, hasta el extremo de que ésta es una esclava o instrumento al servicio de sus dogmas. También el estilo poético-religioso forma parte esencial de autores posteriores como Parménides y Empédocles. Por su parte Heráclito utiliza un lenguaje muy ligado con la religión dionisiaca. Y Anaxágoras y Diógenes de Apolonia son pensadores teológicos. Con Jenófanes (hacia 565-470 a. C.), en cambio, aparece por primera vez una crítica directa contra la representación inmoral y las descripciones antropomórficas de las divinidades utilizadas por los grandes poetas:

- a) «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.» (Sexto Empírico, *Ad. Math.* IX 193).
- b) «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 bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno.» (Clemente de Alejandría, *Stromateis* V, 110).
- c) «Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen ojos azules y pelo rojizo.» (Clemente de Alejandría, *Stromateis* VIII, 22).

Un poeta tan religioso como Píndaro, pone a un lado los mitos «increíbles» (*Primera Olímpica*, 28). Los autores trágicos del siglo V, como Esquilo, Sófocles y Eurípides reinterpretan los mitos a fin de readaptarlos con las problemáticas de su sociedad⁷. Pero el golpe definitivo fue asestado por los sofistas, quienes separaron por completo el mito de la razón, la creencia o fe de lo que se puede demostrar con argumentos persuasivos. No obstante, a veces por fines didácticos o de esparcimiento, expresaban sus puntos de vista mediante una envoltura fabulosa, como Protágoras en el mito de Prometeo (Platón, *Protágoras* 320c y ss.). En todo caso, la posición sofista sobre los mitos es abiertamente agnóstica y atea. Protágoras dice no estar en disposición de saber si los dioses existen o no existen (Platón, *Teeteto* 162d). Las teorías sofistas sobre el origen de la religión son de corte racionalista, pues se fundamentan en bases antropológicas. Los mitos

son el resultado de convenciones, leyes o costumbres, y no se dan por naturaleza o realidad. En Pródico fue la «gratitud» frente a los regalos que dispensa la naturaleza para el sustento humano, lo que originó el fenómeno religioso. Mientras que un político seguidor de los sofistas como Critias, propone que las divinidades son creación de gobernantes hábiles que, con relatos impresionantes, generan en sus súbditos la supresión en su vida privada de las conductas ilícitas (fr. 25, 9 y ss. DK).

La herencia de los sofistas la recibe especialmente Eurípides, quien no se sabe hasta qué punto desarrolló su propia perspectiva mediante variados argumentos y personajes:

- a) «No creo que los dioses se complazcan en relaciones ilícitas, y nunca he pensado ni nadie me podrá convencer de que se encadenen unos a otros. Dios, si es verdaderamente dios, no carece de nada. Ésos son despreciables cuentos de poetas.» (*Heracles*, 1341 y ss.)
- b) «No hay dioses en el cielo. Es una locura creer en semejantes cuentos de viejas. No tienes más que mirar a tu alrededor. Los tiranos asesinan, roban, engañan y asolan, y son más felices que los piadosos y los pacíficos. Pequeños Estados temerosos de dios son aplastados por el poder militar de los que son mayores y más perversos.» (*Belerofonte*, fr. 286)
- c) «Si los dioses actúan con baja no son dioses.» (*Belerofonte*, fr. 292)
- d) «Sean lo que sean los dioses.» (*Orestes*, 418)

Otro que recibe influencia sofística es el historiador Tucídides (I, 21), quien se refiere a los mitos como algo «fabuloso» y «sin pruebas», en oposición a cualquier realidad.

Platón utilizó con frecuencia el mito para expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento, y sin negar la religiosidad de su época⁸. Además, siguiendo la línea de Jenófanes, acusa a los poetas de mentirosos por haber representado falsamente a los dioses (*República* 377a y ss.). Sin embargo, la poesía religiosa en Platón cumple no sólo un rol ritual o estético, sino principalmente educativo. Los mitos tienen la fuerza de mover las almas más que un sermón o un frío concepto, hasta el punto de que el término «mito» es intercambiable con «encantamiento» (*Leyes*, X 903b).

Aristóteles (*Metafísica* 1000a4) distingue a autores como Homero y Hesíodo que fueron «teólogos», de los filósofos que utilizaron métodos rigurosos de demostración⁹. Con ello intenta marcar dos épocas distintas, hasta el punto de menospreciar lo que llamó «invenciones míticas», elaboradas «para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y la utilidad» (1000a18, 1074b3).

Durante la época helenística se buscó en el mito «significaciones ocultas» o «sobrentendidos». Con los estoicos nace una interpretación «alegórica» de la mitología, como en el caso de Crisipo (siglo III a. C.), quien redujo a los dioses a principios físicos o éticos. En ese mismo siglo Evemero publicó la novela *Historia sagrada*, en donde se plantea que el origen de los dioses constituye la divinización de antiguos reyes. Los mitos representan el recuerdo transfigurado por la imaginación, de las hazañas de reyes antiquísimos.

Finalmente, con el triunfo del cristianismo se da un largo proceso de desmitización, que se extiende por toda la Edad Media y donde el mito queda mutilado de todo valor religioso. Los dos Testamentos se consolidan como verdades históricas y el mito cobra la imagen de pura ficción. Desde entonces y a lo sumo, el mito no es más que un «tesoro cultural». De cualquier modo, el cristianismo, tal como ha sido comprendido y vivido en sus más de dos milenios, no ha podido desligarse completamente de las estructuras míticas.

Durante el Renacimiento, en los siglos XV y XVI, se da un esfuerzo por restaurar lo más selecto de la Antigüedad, al incorporar la mitología en las creaciones literarias y artísticas. El siglo XVIII del Iluminismo, con su defensa de la razón, fue mitófobo. La concepción ilustrada es que la «verdadera historia», no tiene nada de mítica. La labor del historiador es depurar el pasado de mitos y leyendas. Esta herencia se trasladó al siglo XIX, donde el mito fue reputado como simple narración inventada, superchería y falsedad.

Aunque conserve un eco de los mitos de renovación en el porvenir, hay que mencionar «la ley de los tres estadios», que hacia el final de la primera mitad del siglo XIX, propuso Auguste Comte. En ella la humanidad, al igual que el alma de los individuos, atraviesa tres etapas: 1) *el estado teológico o ficticio*, donde los fenómenos son vistos como la acción directa y continua de agentes sobrenaturales; 2) *el estado metafísico o abstracto*, donde las ideas, esencias o las fuerzas abstractas, son las que explican los fenómenos; y 3) *el estado científico o positivo*, donde se emplea el método experimental y se hace un uso conjunto del razonamiento y la observación, hasta construir leyes invariables. En la historia de la humanidad esta evolución se da en su fase teológica cuando la realidad se explica a partir de los mitos, en la fase metafísica son las teorías filosóficas a partir de Platón y Aristóteles, y la fase positiva se da con el desarrollo de la física clásica. La evolución vital

o las edades de la inteligencia en los individuos es paralela: se es teólogo-mítico en la infancia, metafísico en la juventud y físico en la madurez.

Pero no es sino hasta las investigaciones en el siglo XX, en los campos de la etnología, la sociología, la psicología y la historia de las religiones, en donde se ha develado su carácter de tradición sagrada, revelación primordial o modelo a imitar. Consiste en estudiar al mito en cuanto es asumido por un grupo de buena fe, y no tomarlo como puro relato alegórico, ni tampoco desecharlo alegando que todo lo mítico es falso.

Existen diversas teorías que interpretan los mitos, en donde algunas de ellas pueden ser vistas como antagónicas o en algunos casos como complementarias. En una de ellas, Frazer (1918: 362-87) concibe a los mitos como una forma de «explicación», la cual debe ser leída literalmente, asumida como una explicación fidedigna de un determinado fenómeno. También hace ver la estrecha relación que se da entre el mito y el ritual (el conjunto de reglas o procedimientos para efectuar los cultos). En la línea explicativa del mito, Tylor (1958: 368-416) añade que las características principales de los mitos consisten en que hacen un uso del lenguaje como expresión metafórica, la cual es empleada por el hombre primitivo para *personalizar* las fuerzas del mundo natural que busca entender y controlar.

En 1923 Cassirer (1961: 94-6), emprende una extensa teorización sobre el mito, se enfoca en su dimensión poética o musical, el cual se reviste de este tipo de lenguaje para expresar propósitos mediante formas simbólicas. El pensamiento mítico es opuesto al de la ciencia y la filosofía, las cuales se dirigen hacia la aprehensión de las cosas reales, puesto que está enraizado en un tipo de percepción donde el ser humano se expresa a sí mismo en cuanto emparentado con la naturaleza, una creación mental a partir de sus propias estructuras simbólicas. En todo caso, el mito constituye un saber «precedente» al científico, más antiguo, menos maduro, más ligado con los rasgos infantiles o juveniles de la historia de la mente humana. Mucho antes de que el mundo se le presente a la conciencia como un conjunto de fenómenos empíricos, se le presenta como un conjunto de potencias sobrenaturales y acciones míticas.

Desde la línea de la psicología Sigmund Freud los mitos expresan pulsiones y conflictos reprimidos de la vida psíquica subconsciente, como sucede con los «complejos», como los de Edipo y Electra. Carl Jung propuso su teoría del inconsciente colectivo, como un sustrato que es compartido por diversos miembros de una misma raza, nación o grupo cultural; son un serie de arquetipos o modelos de influencia decisiva, que son a la vez emociones e ideas, y que se expresan en conductas e imágenes. Tanto Jung como Freud consideraron los sueños como expresiones de la estructura y mecanismos de la vida del inconsciente. El sueño se asemeja, para ambos, en muchos de sus detalles a la narración del mito en culturas en las que éste aún expresa la totalidad de la vida (Freud, 1952; Jung, 1961).

Freud, incluso, llega a asumir el mito en un ámbito más elevado, hasta el punto de trazar a partir de éste una teoría científica, como en lo que respecta a su propuesta de dos clases de pulsiones el Eros, el instinto de vida y creación, y el Thánatos, el instinto de muerte y destrucción (1981: 574-75). Ambos se manifiestan de manera conjunta y opuesta en un mismo individuo y su fuente es la mitología: Eros es el dios del amor, una divinidad creadora, «el más hermoso de los inmortales» y con poder seductivo tanto sobre dioses como sobre humanos; mientras que Thánatos es la personificación de la Muerte, hermano del Sueño e hijo de la Noche. El precedente de la teoría freudiana se localiza en el filósofo-religioso griego Empédocles, para quien el Eros o Amor y el Odio o Discordia, son las causas motrices del cosmos, bajo un predominio alternativo de ciclos cosmogónicos infinitos, así como causas del bien y del mal (*Sobre la Naturaleza*, fr. 17 y ss.). Incluso son causa de la acción tanto física como psicológica, pues el Amor ejerce un poder sobre el corazón humano colmándolo de paz y ternura, mientras que la Discordia o Rencor le induce al odio (frs. 21, 22). Inclusive en su otro poema *Purificaciones* es viable interpretar que el Amor es fuente para liberarse del ciclo de las reencarnaciones y la Discordia la que conlleva a permanecer en la «caverna techada» del mundo (fr. 115).

El sociólogo francés Émile Durkheim (1961: 419-20) se opone a la idea de que el mito acontezca de manifestaciones extraordinarias de la naturaleza, pues ésta es un modelo de regularidad. Por eso los mitos surgen como respuesta humana a la existencia social. Los mitos son parte de un sistema religioso y moral, que expresan mediante palabras y acciones

rituales una función social, al mantener y sustentar la solidaridad y unidad comunitaria. Por otra parte el antropólogo Bronislaw Malinowski (1948), elaboró concepción sociológica del mito. Desde su punto de vista el mito cumple en las comunidades primitivas un rol fundamental, al expresar, fortalecer y codificar las creencias. Ello conduce a que se resguarde la moralidad, como conjunto de reglas prácticas que iluminan las vidas de los individuos en esas culturas.

Las pervivencias del mito o su reencuentro en nuestro tiempo, ha sido abordado por diversos autores. Quizás uno de los textos menos tenidos en cuenta es el de Georges Sorel *Reflexiones sobre la violencia* (1908), donde en el capítulo IV, se pregunta ¿qué es un mito? Éste no es una «utopía», la cual es una invención intelectual de instituciones imaginarias, un ideal, un modelo social que permite, por comparación, juzgar la sociedad existente. No es tampoco una predicción más o menos aproximada del porvenir, pues nadie puede saber el futuro. Sin embargo, los seres humanos a pesar de que no pueden obrar sin salir del presente, buscan razonar siempre sobre un posible porvenir sin tener una certeza de cómo será realmente. ¿Cómo resolver esa dificultad? Justamente por el *mito*, que es un acumulado de «imágenes motrices», capaces de evocar «en bloque y por la sola intuición, antes de todo análisis reflexivo», todos los sentimientos correspondientes a una acción proyectada. El mito no se discute racionalmente, pues «es el conjunto del mito lo que importa únicamente». El mito, entonces, tiene una presencia y necesidad en política, como único agente capaz de mover a las masas. Así, por ejemplo, el mito de la huelga general, suscita imágenes susceptibles de evocar instintivamente en los proletarios todos los sentimientos de una guerra revolucionaria.

Resulta significativa la obra del etnólogo Lévi-Strauss en sus cuatro volúmenes de las *Mitologías* (*Lo crudo y lo cocido*, 1964; *De la miel a las cenizas*, 1966; *El origen de los modales de mesa*, 1968; *El hombre desnudo*, 1972). Desde una perspectiva estructuralista establece que el «pensamiento salvaje» no es en absoluto menos lógico que el del hombre civilizado. Esto se demuestra en las catalogaciones sobre los fenómenos naturales o en las clasificaciones totémicas que efectúan los individuos primitivos. El pensamiento salvaje revela un ordenamiento de la naturaleza, una racionalidad. De la misma forma, los mitos contienen una rígida lógica estructural, a pesar de que a menudo se los considere como producto de la fantasía y arbitrariedad. En esta dirección, el mito posee una estructura

lógico-formal, mediante el cual la mente ordena, clasifica y da sentido a los fenómenos. Los mitos pueden ser agrupados, ordenados, relacionados y ser contrapuestos mediante una lógica (por ejemplo, el héroe y la víctima, el amigo y el enemigo, el padre y la madre, lo crudo y lo cocido, etc.). La perspectiva ahistoricista de Lévi-Strauss lo lleva a sostener la sobrevivencia del mito en el mundo de hoy, mediante elementos y formas de experiencia que, aunque diluidas, perviven en la música y la literatura. Incluso en su *Antropología estructural* sostiene que «nada se asemeja tanto al pensamiento mítico como la ideología política; en la sociedad actual sólo ésta he venido, en cierto modo, a sustituirlo».

En una línea similar, el historiador de las religiones Mircea Eliade (1988) expone que el mito es, por un lado, una ontología primitiva, una explicación de la naturaleza del ser, que por medio de símbolos expresa un conocimiento que es completo y coherente, lógico y racional, y, por otro lado, es al mismo tiempo intuitivo e imaginativo. También ha destacado que el pensamiento mítico no sólo pertenece a comunidades arcaicas, sino que es una condición constitutiva del ser humano, hasta el punto de que los mitos siguen perviviendo en nuestro tiempo, muchas veces de manera enmascarada, ya sea mediante ideologías políticas como el marxismo y el nazismo, y religiones como el cristianismo. También los medios de comunicación colectiva mitifican a sus héroes y demonizan a sus adversarios, mientras que los rituales de adoración en torno a bienes y servicios como los automóviles, son parte de imágenes masificadas que encuentran epígonos en todas partes, siendo una parte de la transformación histórica de los mitos (2000: 155-163).

No se debe ser tan tajante y establecer una etapa pre-lógica y otra lógica, una pre-conceptual y otra conceptual, una mentalidad primitiva y otra civilizada, una mítica y otra científica en forma pura, pues se dan como mezclas. Algunos sociólogos y antropólogos han caído en esa abismal separación. Más atinente es la observación de Martin Nilsson (1974; 24), el historiador de la religión griega, para quien «mentalidad primitiva es una descripción bastante justa de la conducta mental de la mayor parte de los hombres actuales, a excepción de sus actividades técnicas o conscientemente intelectuales». En este sentido, la noción de «primitivo» cada vez ha sido más abandonada, pues es el resultado, lamentablemente, de un juicio de valor occidental etnocéntrico. En la época actual el mito está más encubierto que en la Grecia antigua, sobre todo porque se cree que el método científico y la lógica lo han borrado del mapa. Pero se sigue conservando de manera

inconsciente formas de pensamiento heredadas e irracionales, enmascaradas bajo el vocabulario de la razón, donde se da el retorno de los mitos como un camino para llenar nuestras miserias y problemáticas existenciales. El hombre ha sido a lo largo de la historia, esencialmente, un animal mítico y, el transformarlo, no será una tarea fácil.

IV. LA ESCUELA DE MILETO: LA PRIMERA BIFURCACIÓN ENTRE EL MITO Y LA FILOSOFÍA

1. TALES

1.1. Datos biográficos

Tales de Mileto, el primer filósofo conocido, nació en el 640 y murió hacia el 548–45 a. C. El nombre de Tales gozó de gran reputación en la Antigüedad, incluso fue catalogado como uno de los más destacados de los Siete Sabios de Grecia¹⁰. Por eso en aquel entonces la expresión «ser como Tales», era equivalente a alguien que podía demostrar cualidades intelectuales extraordinarias. Poseía fama de consejero político a partir de que planteó la idea de una federación común de ciudades jonias y así poderse defender ante la amenaza que implicaba el Imperio persa. También fue ingeniero y se cuenta la leyenda de que desvió el curso del río Halis, con el propósito de que el ejército del rey Creso pudiera cruzarlo¹¹. Su popularidad como astrónomo se hizo notar, cuando circuló la versión de que pudo haber sido el primer autor conocido que predijo un eclipse de sol, el cual se remonta al año 585 a. C. Aristóteles describe la siguiente historia:

Pues todas estas cosas son útiles para los que aprecian el arte de las ganancias, como por ejemplo la maniobra financiera de Tales de Mileto, que atribuyeron a su sabiduría, pero que tiene carácter universal. En efecto, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía, se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante préstamo todas las prensas de aceitunas de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo, pero que no se afanan por ello (*Política* I, 11, 1259a).

La anécdota debe interpretarse en el sentido de que Tales conocía, quizás por sabiduría popular agrícola muy propia en autores como Hesíodo, que los eclipses fomentaban el rápido crecimiento de las cosechas y, a partir del suceso astronómico, podía derivar una aplicación comercial. Aunque debe señalarse que su principal mérito estriba en desarrollar un tipo de vida especulativa o «teórica», más allá de las consideraciones prácticas y utilitarias¹².

Una noticia tardía le asigna a Tales la introducción de la geometría en Grecia, habiéndola aprendido durante su viaje a Egipto, y que, más tarde él mismo la perfeccionara (Proclo, *Eucl.* 65.3). Las matemáticas egipcias estaban orientadas hacia lo práctico o empírico, mientras que el genio de Tales dio un salto hacia la generalización, hacia una construcción teórica de teoremas.

Sus logros en el campo de la geometría han determinado que se le atribuyan los siguientes teoremas:

- 1) Un círculo es dividido en dos partes iguales por su diámetro.
- 2) Los ángulos que componen un triángulo isósceles son iguales.
- 3) Si dos líneas rectas se cortan entre sí, los ángulos opuestos son iguales.
- 4) El ángulo inscrito en un semicírculo es un ángulo recto.
- 5) Un triángulo se determina, dando su base y los ángulos relativos a la base.

1.2. Su teoría sobre el agua: componentes míticos y explicación racional

Su propuesta filosófica consiste en que el *agua* es la causa originaria de todas las cosas. Esa idea contiene precedentes en la mitología babilónica y egipcia, donde el agua es la fuente original de todas las cosas, como propio de culturas fluviales en que acontecen periódicas inundaciones y regeneraciones de la naturaleza. Por eso existe una tendencia mítica universal a buscar un origen húmedo para la vida, pues la mayor parte de las primeras civilizaciones prefirieron asentarse alrededor de las riberas de los ríos Tigris y Éufrates en Mesopotamia, y del Nilo en Egipto. Éstos dotaban a las tierras aledañas de una

extraordinaria fertilidad e invitaron a la consideración de que la vida en su totalidad podía provenir de lo húmedo.

Las mitologías del Oriente Próximo antiguo así lo atestiguan. La cosmogonía babilónica del *Enuma Elish* o «poema de la creación», que se remonta a mediados del segundo milenio antes de Cristo, establece un universo en su fase más primitiva como un caos de elementos acuosos. Se trata de un caos compuesto de tres elementos entremezclados: *Apsu*, que representa las aguas dulces; *Tiamat*, el dragón del caos, que simboliza el océano primordial; y *Marduk*, como bancos de nubes y niebla. Después se da un combate entre Marduk y Tiamat, obteniendo el primero el poder supremo. Reconocido Marduk como señor del universo, se une a Apsu, los cuales se convierten en principios masculino y femenino, engendrando y dando a luz todo lo existente. Esta evolución del cosmos, de manera semejante a la de Hesíodo, es una narración mítica en términos de uniones sexuales imaginadas en forma humana.

Otra cosmogonía que se puede recordar es la hebrea, con el conocido pasaje: «En el principio crió Dios el cielo y la tierra. La tierra, empero, estaba informe y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo: y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas» (*Génesis* 1,1). No cabe duda que los pueblos como los mesopotámicos, los egipcios y los hebreos el agua cumple una función fundamental tanto en la formación del universo como en su renovación o periódica destrucción.

No se puede probar hasta qué punto los precursores míticos influyeron en la mente de Tales. Ello a pesar de que el historiador griego Plutarco haya dicho, sin mencionar la fuente, que los sacerdotes egipcios se jactaban de que, no sólo Homero, sino también Tales, habían aprendido de Egipto a llamar al agua el principio de todas las cosas (*De Is. et Os.* 34).

Para dar mayor coherencia lógica a su teoría, Tales sostuvo que la tierra flota sobre el agua, al modo de la madera o sustancias similares, cuya naturaleza consiste en reposar sobre el agua, aunque ninguna de ellas pueda reposar en el aire (Aristóteles, *Acerca del cielo* 294a28). Es probable que un gran bloque de tierra le diera la idea de una relativa estabilidad, mientras que el agua, al ser su soporte, sirviese como explicación de la actividad sísmica.

El agua de Tales no hay que confundirla con el elemento físico-químico que bebemos. Hay que considerarla de una manera más general, como una naturaleza originaria (*phýsis*) de la que todo lo demás se origina, incluyendo el agua que bebemos, así como todo lo húmedo-vivificante: la sangre, la esperma, la savia, etc. La humedad es el elemento nutritivo por excelencia, y por eso el limo fértil, barro caliente o tierra húmeda evaporada por el sol, tienen el poder de originar la vida, como se refleja en Tales y Anaximandro¹³.

En Homero, aunque no se dice que es el origen de todas las cosas, se habla del río Océano, que circunda la tierra, y se lo cataloga como el padre de todos los dioses y origen de los ríos, el mar, las fuentes y los manantiales (*Ilíada* XIV, 200-201, 246, XVIII, 339, XXI, 196). Sin embargo, a Homero no le interesó la cosmogonía. Por eso resulta difícil determinar hasta qué punto el fundador de la escuela de Mileto abrevó de estos antecedentes, convirtiéndose en un asunto conjetural.

Aristóteles subraya la influencia de la religión tradicional sobre la elección de Tales del agua como elemento último y fuente de toda la vida y el movimiento¹⁴. En la mitología, Océano y Tetis son los padres de la generación, y al agua, bajo el nombre de la laguna Estigia, fue la que los dioses consideraron testigo de sus juramentos. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo que más se respeta (*Metafísica* 986b y ss.).

Esta asociación con la mitología homérica, parece indicar que en las antiguas formas poéticas de la religión griega se hallaba en germen una filosofía que hizo derivar el milesio. Pero la diferencia entre las afirmaciones míticas y la doctrina de Tales, es que explica fenómenos físicos a partir de causas físicas. Rompe, así, con la tendencia tradicional de ligar los sucesos de la naturaleza con poderes trascendentes. En Tales sólo aparece un elemento físico, el agua, la cual está emparentada con la vida, como atributo inherente de toda la materia.

El mérito del fundador de la filosofía no está en haber dado una respuesta idéntica a las ya presentes en las culturas míticas, sino en la forma de argumentarlo racionalmente. Su gran salto radica en haber propuesto una hipótesis, que a pesar de no ser verificable sensorialmente, podría explicar la experiencia inmediata, fundamentándose en una argumentación conceptualmente plausible. Se trata, en efecto, de una generalización, donde se desecha lo individual y accidental, y se subraya lo común y permanente en la naturaleza.

En cambio, el mito requiere de una causa particular para explicar cada hecho particular. En términos concretos, para un acontecimiento individual, sea de índole natural o psíquico, su fuente es una divinidad personal. En la mentalidad mítica el acontecimiento singular, ya sea como ritual, o inclusive como portento, prodigio o milagro que se da en la experiencia, es algo que no necesita explicación, pues él mismo es la prueba viviente. La ciencia, por el contrario, intenta comprender teóricamente una pluralidad de fenómenos mediante una ley general.

Mediante explicaciones racionales el filósofo de Mileto pudo haber destacado una relación indispensable del agua y lo húmedo con la vida, como en los casos del alimento, del semen y de todos los seres vivientes.

Más tarde, un autor del siglo I d. C., Heráclito Homérico, agrega otros argumentos del porqué el agua pudo haber sido escogida como el sustrato primario:

La naturaleza húmeda, por su facilidad para transformarse en cada cosa, suele adoptar las más variadas formas. Pues la parte de ella que se evapora se hace aire, y lo más sutil, de aire que era, se transforma en éter, mientras que el agua, comprimida y encenegada, se vuelve tierra. Por ello Tales afirmó que el principio era el agua, en la idea de que de los cuatro elementos era el más adecuado para ser una causa (*Cuestiones Homéricas* 22).

Hoy en día podemos inferir que el agua es la gran fuente de la vida, o lo que hace posible la vida. A escala biológica fue lo que en nuestro planeta engendró la vida. La mayor parte de la superficie de la tierra es agua; el mayor porcentaje en el cuerpo de los mamíferos es agua junto a otros componentes húmedos. Y los ciclos del agua, sólido, líquido, gaseoso y plasma, la convierten en un elemento universal.

A pesar de las razones que en términos contemporáneos se puedan aducir, en Tales las consideraciones científicas todavía no se desprenden por completo del mito. Ello se refleja en una referencia a su punto de vista: «Algunos afirman que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente es ése el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses» (Aristóteles, *Acerca del alma* 411a17). Para poder comprender su punto de vista debemos eliminar la distinción entre la materia viva y la materia inerte, entre los seres bióticos y los abióticos o entre la dualidad mente-cuerpo. No podría aducirse una perspectiva «materialista», porque es una palabra que a menudo se aplica a quienes niegan

deliberadamente lo espiritual dentro de los primeros principios que integran la realidad. Los filósofos milesios nunca pensaron la distinción entre lo material y lo no-material, al concebirlos como una única entidad. Esta percepción de la realidad es menos rígida que la nuestra, acostumbrada a dicotomías. La observación de Lévy-Brühl (1922: 225-226) resulta pertinente, al señalar que para la mentalidad primitiva, las potencias míticas alojan en la misma realidad lo visible y lo invisible, la naturaleza y lo sobrenatural, este mundo y el otro.

La posición sobre la naturaleza de Tales es «hilozoísta» (*hylé*, materia; *zoé*, vida), al indicar que todo lo existente posee alma o vida, entendida como capacidad de movimiento o autotransformación. Por eso dijo que los entes inanimados poseen alma (*psyché*), infiriéndolo de la observación de las propiedades del imán y el ámbar (Aristóteles, *Acerca del alma* 405a19). Se nota que aún existen ecos de una concepción religiosa naturalista y animista¹⁵. Los griegos primitivos tuvieron estas creencias, las cuales se fueron diluyendo a partir del culto a los antepasados o muertos, que se efectuaban en el seno familiar, y que más tarde derivaron el culto a los héroes en el ámbito comunitario. Sin embargo, en toda religión, como sostiene Tylor (1958: 449), ya sea arcaica o moderna, contiene huellas de un remoto animismo. Asimismo, resulta digna de tomar en cuenta la teoría de Jean Piaget (1985), según la cual la concepción del mundo en el pensamiento de los niños (de los 2 a los 7 años), no sigue un orden estrictamente lógico, su causalidad es mágica o fundamentalmente animista.

La mentalidad precientífica de Tales hace difícil establecer paralelos con respecto a los exponentes de la ciencia más reciente, a pesar de que lo podamos considerar como un agudo observador de los hechos de la naturaleza. El campo experimental no es todavía un terreno abonado por estos tempranos pensadores. Pero desmembrarlos por completo de ideas mítico-irracionales es caer en un anacronismo. Es más, cualquiera que ocupe su tiempo en estudiar la historia de la ciencia, puede percatarse que aún grandes exponentes de la física clásica como Kepler, existe una simbiosis entre la magia, la superstición y la ciencia.

El enfoque antagónico sobre Tales, ya sea como un extraordinario anticipador de la ciencia moderna, o como un continuador de las tradiciones religiosas en una escala más reflexiva, suscitan atracción hacia alguien que está en medio de dos ámbitos, el del mito y

el de la razón. El vínculo entre filosofía y mitología es destacado por Aristóteles cuando describe a los primeros autores que comenzaron a filosofar admirados por los fenómenos de la naturaleza, hasta el punto de que el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos (*Metafísica* 982b18).

2. ANAXIMANDRO

2.1. Logros

Anaximandro (610–546 a. C.) fue discípulo de Tales, en la ciudad de Mileto. Se considera el primer autor en escribir el primer libro en prosa de filosofía, cuyo título quizás fue *Sobre la naturaleza*. Dentro de las contribuciones científicas de Anaximandro se pueden mencionar con alguna duda la invención del *gnómon* o cuadrante con varilla perpendicular, que indicaba la altura y dirección del sol, y cuya aplicación como instrumento astronómico le llevó a descubrir la oblicuidad del Zodíaco, así como cuestiones relativas a los solsticios, los equinoccios, las horas y las estaciones; y el ser el primero en elaborar un mapa de la Tierra, conforme a los conocimientos geográficos de aquel entonces. También parece que fue un pionero en realizar investigaciones sobre las distancias y la magnitud relativa a los astros, es decir, de los círculos que forman las órbitas del Sol, de la Luna y del cielo de las estrellas fijas y de los planetas. Reflexionó sobre la forma y posición de la Tierra, abandonando la idea de que ésta, como la concebía Tales, era como un especie de leño que flotaba sobre el agua. Se le atribuye la hipótesis de que la Tierra pende libremente y se *mueve* alrededor del centro del universo (Teón de Esmirna, 198, 18), aunque no queda claro qué tipo de movimiento describe. Finalmente, propuso la teoría de los «mundos innumerables»²³. Ello puede interpretarse como una *sucesión* de mundos (universos), que se siguen unos a otros en el tiempo, o como una innumerable *multitud* de mundos, que coexisten en el vasto ámbito del *Ápeiron*.

2.2. Lo Ilimitado como «principio»

Anaximandro fue quien utilizó la palabra *arché* o «principio» por primera vez. En términos generales puede entenderse como: 1) fuente, causa u origen de todas las cosas, 2) fin último, término o desembocadura de todas las cosas, y 3) aquello de lo cual están hechas todas las cosas.

La *arché* va a ser una constante en el pensamiento filosófico ulterior, pues de él se van a derivar los contrarios y las sustancias orgánicas hasta llegar al hombre. En este sentido, existe un vínculo sumamente estrecho entre el «principio» con respecto a todas las formas de vida. Tan es así, que al respecto Guthrie escribió: «Es un principio general del pensamiento griego, común tanto a la tradición jonia como a la italiana, que la naturaleza primaria, la *arché* de las cosas, estaba en igual relación respecto al mundo de la experiencia que el alma respecto al cuerpo» (1991: 300).

La *arché* de Anaximandro es el *Ápeiron*, que se puede traducir como lo *ilimitado*, lo *infinito* o lo *indeterminado*¹⁶. Lo considera como una masa enorme que rodea la totalidad del universo, o como una vasta esfera que todo lo gobierna (Aristóteles, *Física* 203b11). Su carácter circular sugiere la idea de infinito, aunque no sea en sentido espacial infinito. La forma circular implica que no tenga ni principio ni fin. El *Ápeiron* es de naturaleza divina, cuyas partes y contrarios son indistinguibles. La carencia de tiempo es propio de lo indefinido: «es eterno y nunca envejece» (fr. 2) y «es inmortal e indestructible» (fr. 3). Además tiene un influjo o poder sobre todas las cosas como típico de su condición divina: «que lo abarca todo y todo lo gobierna» (fr. 6). Es el ser que pilotea el timón del universo. Aunque parezca contradictorio, el *Ápeiron* es de naturaleza material y, al mismo tiempo, no se expresa en términos de cualidades materiales, ya sea como agua, tierra, aire u otros cuerpos¹⁷ (Simplicio, *Física* 24, 13; Diógenes Laercio, 2, 1; Aecio, *Opiniones de los filósofos* 1, 3, 3).

Una de las teorías más destacadas de Anaximandro es la que se refiere al origen *natural* de la vida, incluida la vida humana. No se conforma con la fe religiosa y presenta su teoría sobre el origen físico de la vida animal y humana. La *cosmogonía* de Anaximandro, como proceso de generación evolutiva del universo, se debe a la «separación de los contrarios» a partir del *Ápeiron*¹⁸. La reflexión de Anaximandro sobre los

«contrarios» como explicación del cosmos físico y moral, así como del problema del porqué de la transformación de las cosas, será fundamental para autores de tanta envergadura como los pitagóricos, Heráclito, Parménides, Zenón, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Los contrarios y el problema del cambio es uno de los mayores enigmas de la filosofía griega, que incluso llega hasta Aristóteles en el siglo IV, quien creyó haber dado la respuesta definitiva¹⁹.

Es probable que en los milesios exista la idea de una formación y disolución alternativa del cosmos a partir de los «principios»: destrucción y regeneración de la vida por ciclos acuáticos en Tales; separación y unificación de contrarios en lo Ilimitado de acuerdo con Anaximandro; y en Anaxímenes las cosas nacen del aire y se disuelven en él, de lo que habría que suponer una formación y destrucción cósmicas alternativas por influjo del aire. El mismo tópico desde otro punto de vista se encuentra más tarde en Pitágoras con la concepción de la repetición de todo lo existente (eterno retorno), en Heráclito con la conflagración cósmica y en Empédocles con los ciclos cósmicos infinitos propiciados de la lucha entre el Amor y la Discordia.

En Anaximandro los contrarios estaban unidos e indiferenciados: su separación es lo que da origen al cosmos. En una fase posterior, se origina la vida animal y humana. Así, la separación de los contrarios a partir de la acción de lo caliente y seco sobre lo frío y húmedo, provoca que la vida surja en el elemento húmedo, debido a la evaporación producida por el calor del sol. El mar es el resto de esa humedad originaria, cuya mayor parte se había secado por influjo del calor solar (Aecio, A 27, DK). La vida se genera «espontáneamente» como producto de la acción del calor sobre la materia putrefacta. Posteriormente, la vida humana «originariamente se asemejaba a otro ser, a saber, a un pez» (Ps.-Plutarco, *Strom.* 2; Censorino, *De Die Natali* 4, 7; Hipólito, *Refutatio I*, 6, 6, A 11). El embrión humano, desde el presupuesto del milesio, se originó dentro de los cuerpos de seres primitivos semejantes a los peces, para después emerger como hombres y mujeres capaces de hallar su sustento en la tierra²⁰. Otra versión dice que, según Anaximandro, al principio, los hombres se engendraron en los peces y se alimentaron como los pequeños tiburones, y que cuando llegaron a ser capaces de auxiliarse por sí mismos, en ese momento salieron y tocaron tierra (Plutarco, *Quaestiones Naturales* 730e). Los precedentes míticos más importantes son el del monstruo marino Tritón, con forma humana hasta la cintura,

pero con la cola de un pez, y el de las Sirenas, con figura mitad de mujer y mitad de ave o de pez, aunque Anaximandro no se basa en creencias sobre seres sobrenaturales, sino en una hipótesis de índole racional. La propuesta de Anaximandro presenta diversas diferencias con respecto a la teoría evolucionista moderna, por lo que difícilmente se podría equiparar con ella²¹. Este tipo de nexos son resbalones en los que se suele caer, cuando se olvida que en los antiguos el campo experimental todavía estaba en un ámbito embrionario (como ocurre también en la comparación entre la teoría atómica antigua de Demócrito con la moderna).

Este *naturalismo evolucionista* de Anaximandro lo hace ver que también los grupos sociales y políticos están regidos por análogas leyes que imperan en el cosmos, el cual está ligado a la justicia, que es inexorable y se manifiesta como castigo para los grupos humanos que se aparten de ellas. Las *leyes morales y jurídicas* deben ajustarse a las *leyes cósmicas*, pues el universo es una totalidad viviente mutuamente interrelacionada²². Así se manifiesta en la siguiente referencia a Anaximandro de acuerdo con Simplicio (*Física* 24, 18–20):

A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la Necesidad (*Anánke*); en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con la ordenación del Tiempo (*Chrónos*).

Puede verse cómo los elementos míticos todavía juegan un papel significativo en la filosofía de Anaximandro, como en el uso de *Anánke*, diosa de la Necesidad, y de *Chrónos*, el Tiempo o el dios que devora hasta sus propios hijos²³. El que las divinidades hagan justicia, es una concepción originaria de Hesíodo como en los *Trabajos y días* donde Zeus es una divinidad de justicia, y en la *Teogonía* 38, se dice: «[Las Musas] dirán las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron». También en Solón se encuentran los versos: «Con el tiempo a todas partes llegará reparación» (fr. 3), y «en el tribunal del tiempo testimoniará estas cosas la gran madre de las deidades olímpicas, la mejor, la negra Tierra» (fr. 24).

El distanciamiento de Anaximandro con respecto a las divinidades mitológicas resulta evidente cuando se atienden sus explicaciones meteorológicas. Sin embargo, significaría perder coherencia lógica el separarlas de la providencia del *Ápeiron*. A pesar de

eso, Zeus no parece jugar ningún papel en la producción de la lluvia, el trueno o el rayo. Se explica, en su lugar, que existe un proceso de «separación» del aire, en la que ésta se convierte en viento (la parte más ligera y seca) y nube de lluvia (la pesada y húmeda). Cuando la nube se torna más densa y, por consiguiente, negruzca, el viento la oprime produciéndole una rasgadura o explosión violenta que percibimos como trueno y relámpago (Hipólito, A 11, DK).

3. ANAXÍMENES

3.1. El aire como *arché*

El tercer filósofo de la escuela de Mileto fue Anaxímenes, quien ejerció su actividad alrededor del siglo VI a. C. Se le considera discípulo y sucesor de Anaximandro. Anaxímenes eligió como *arché* el *aire*²⁴. Vuelve a la vieja idea de Tales de un elemento primigenio asequible a la experiencia y no como en Anaximandro más allá de ésta. Anaxímenes considera el aire como la materia básica del cosmos, siendo inmortal y eterno. Éste también se identifica con la divinidad y es inmenso, sin límites y siempre en movimiento (Aecio I, 7, 13; Cicerón, *De natura deorum* I, 10, 26).

La cosmogonía de Anaxímenes es explicada por Hipólito (I, 7, 1), una fuente tardía del siglo III d. C.: «Anaxímenes... dijo que el principio es aire infinito, a partir del cual se generan las cosas actuales, pasadas y futuras, y los dioses y las cosas divinas, y lo demás, de las cosas que proceden de aquél». Lo anterior también se complementa con la siguiente referencia: «Anaxímenes dijo que el aire es infinito, pero las cosas que de él se originan, finitas: la tierra, el agua, el fuego y, a partir de esto, todas las demás» (Cicerón, *Acad.* II, 37, 118).

Si del aire se generan los dioses y lo divino, hay que suponer que el aire es de su misma naturaleza. Todavía existe en el pensamiento de Anaxímenes una mezcla entre religiosidad y ciencia, entre la concepción aérea de la materia y de los dioses. En la mitología de Hesíodo, el inicial estado caótico del universo, y la amalgama entre la tierra y el cielo, derivaron mediante una fuerza sexual seres personales. En el Caos y en Gea los

demás dioses y el universo estaban latentes o en 'germen, así como en los milesios los dioses y todo lo existente brotaron de ese «principio»²⁶. En Anaxímenes al igual que en Anaximandro y Tales, esta génesis es explicada por causas naturales, pero no desligadas de lo divino. A lo que no recurren es a su expresión literaria, a su envoltura poética.

Hay dos referencias en las que el aire se identifica con lo divino o con alguna divinidad. La más antigua la refiere Aecio (I 7, 13): «Anaxímenes dice que el aire es dios». Otra más tardía y de carácter de crítica teológica es la de Cicerón (*De nat. deo*. I 10, 26): «Después Anaxímenes estableció que el aire es dios y que éste es engendrado, inmenso, infinito y siempre en movimiento, como si el aire sin forma alguna pudiera ser dios, cuando corresponde no sólo que dios tenga alguna forma, sino que debe ser la más bella, o como si no tuviera que morir todo lo que ha nacido». Puede notarse que se trata de un pensamiento cosmogónico que recuerda a Hesíodo, en el que las divinidades están sujetas a cópulas y procreaciones, aunque en el caso de Anaxímenes el aire amorfo es un dios también «engendrado», del que nacieron los dioses de los cultos y todas las cosas.

El aire es alma o vida (*psyché*) y fuente de movimiento o «soplo» (*pneûma*) de todo el universo, incluyendo lo humano²⁷. El hombre es un *microcosmos* o reproducción en menor escala del *macrocosmos*²⁸. La materia del alma humana es el mismo *arché* eterno y divino del que está hecho el universo. Anaxímenes va más allá de las historias míticas sobre los fenómenos naturales, afirmando que a partir del aire se forman los otros elementos y todas las cuerpos concretos a través del doble proceso de «rarefacción» y «condensación»: el aire enrareciéndose se convierte en fuego; condensándose en viento, luego en nube, y más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas (Aristóteles, *Física* 187a12; *Metafísica* 984a5; Simplicio, *Física* 180, 14–16 y 24, 28–31; Hermias, 7; Hipólito I, 7, 2–3).

Sobre los logros astronómicos de Anaxímenes puede citarse su tesis de que las estrellas no dan calor debido a su gran distancia, abandonando la falsa creencia de que las estrellas estaban más cerca de la Tierra de lo que está el Sol. En sus estudios sobre meteorología siguió a Anaximandro, indicando que el trueno y el relámpago eran el efecto de una nube que se partía por la fuerza del viento, desechando la creencia de que Zeus era su productor. También Anaxímenes se refirió al arco iris, dando como explicación de que era el efecto de los rayos del sol sobre el aire densamente compacto y donde los diversos

colores dependen de la intensidad de los rayos solares o de la humedad de la nube, descartando la versión mítica de la radiante diosa Iris, quien transmite los divinos mensajes a la humanidad.

En cuanto a la elección del aire como elemento, puede implicar un estancamiento en lo que respecta a la escuela de Mileto, al volver a la anterior idea de Tales de un principio material. La opción de Anaxímenes radica en que el aire, a diferencia de los demás principios, es más maleable y se adapta a todas las formas posibles, además de que está indudablemente asociado con la vida por medio de la respiración. A la hora de dilucidar el proceso de transformación de lo existente que produce el aire mediante la condensación y rarefacción, adquiere dimensiones mucho más científicas y hasta cierto punto más observables, que la explicación dada por Anaximandro, de un *Ápeiron* como unidad indiferenciada de contrarios que dieron lugar a una posterior separación. Pero no debe pensarse que la teoría de Anaxímenes tiene como fin último una aplicación práctica o un dominio sobre la naturaleza. El conocimiento por sí mismo tiene un rango superior y la prueba experimental todavía representa un terreno muy ajeno para los milesios. Por otra parte, existen referentes míticos a la hora de vincular la vida al aire y a la respiración²⁹.

Si se quiere invalidar las teorías de los jonios, no es necesario remontarse hasta los tiempos modernos. Un autor antiguo de alrededor del año 400 a. C., que compuso el tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre* (I, VI, 32), con una mentalidad empírica y no especulativa, criticó las teorías que no pudieron ser objeto de verificación por parte de los filósofos no médicos: «Ellos dicen que todo lo que existe es uno, siendo al mismo tiempo uno y todo, pero que no se ponen de acuerdo sobre su nombre. Uno de ellos llama a esta unidad universal aire, otro fuego, otro agua, otro tierra, y cada uno sustenta su propia opinión con pruebas que no poseen validez alguna»³⁰.

V. ¿SEPARACIÓN O SIMBIOSIS ENTRE EL MITO Y LA RAZÓN?

La filosofía, en su diferencia más específica con relación al mito, pretende mediante una tendencia secular, arrancar bajo la fuerza de la sola razón los secretos a la naturaleza. Pero ello acontece cuando las explicaciones de carácter sobrenatural se relegan a segundo

plano, y se indagan las causas naturales que subyacen a los hechos. El mundo griego antiguo no fue tan racionalista como usualmente se lo supone. Cuestiones como la adivinación no eran prácticas clandestinas, sino instituciones oficiales, debidamente reconocidas por los Estados. Los linderos entre religión griega y superstición son imprecisos. También las creencias irracionales, constituían elementos inseparables tanto en los hombres iletrados como cultos³¹. La importancia de los oráculos en Grecia, sobre todo el de Delfos, nunca se ha cuestionado y la adivinación era una práctica inseparable de la vida cotidiana.

La profecía está conectada, sin duda, con la creencia griega prácticamente incuestionable sobre el Destino. La diosa de la Necesidad (Anánke), y sus tres hijas las Moiras, regulaban la vida de cada mortal desde su nacimiento hasta su muerte. Son las hermanas urdidoras de los hilos de la existencia humana: Átropos se encarga de hilarlo, Cloto de tejerlo y Láquesis de cortarlo. Sus fallos son inmutables y ni el mismo Zeus puede contravenirlos. De esta manera, la adivinación se funda en interpretar, por medio de señales y presagios, la voluntad divina. Estos signos generalmente derivan dos tipos de adivinación: 1) la *ornitomanía*, de carácter inductivo y externo, que descansa en la atenta observación de los fenómenos (lo que aparece en el cielo) o «señales» que la divinidad ha producido para indicar el porvenir. Estos signos de la bóveda celeste se remontan a las aves, quienes en sus vuelos y gritos, dan lugar a los auspicios³². 2) La *oniromanía*, que se trata de un presagio figurativo e interno, donde los dioses envían sueños que avecinan hechos por venir³³.

En el siglo V un filósofo tan famoso como Sócrates tomaba muy en serio los sueños y los oráculos, y hasta decía escuchar en su interior una «voz divina» (Platón, *Apología* 33c, *Critón* 44a; Jenofonte, *Apología* 12, *Memorables* 4.8.6). Y en el siglo IV Platón nos dice que «nuestras mayores bendiciones nos vienen por medio de la locura (*manía*)» (*Fedro* 244a). Clasifica cuatro tipos de «locura divina» o «entusiasmo» (ser poseído por la divinidad), que se producen «por un cambio en nuestras normas sociales acostumbradas operado por intervención divina»: 1) locura profética, cuyo dios patrono es Apolo; 2) locura ritual, que incluye el éxtasis y la orgía, cuyo patrono es Dionisio; 3) locura poética, inspirada por las Musas; y 4) locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros (265b, 244a-245a).

El propio Aristóteles en el siglo IV a. C., quien sistematiza y clasifica el conocimiento de su época, conserva algunas huellas de pensamiento pre-racional, como su convicción de que los planetas y estrellas son seres vivos, la creencia en la perfección especial de lo circular o esférico, y la primacía del número tres.

Otros aspectos irracionales que se difundieron fueron la magia, que ofrece hechizos para dominar los elementos de la naturaleza en provecho propio, e incluso para forzar a los dioses a poner todo su poder al servicio humano (teúrgia). Los propios griegos consideraron esta práctica importada de Oriente, como en el antiguo mito de la maga Medea, oriunda de Cólquida y célebre por sus hechizos. Como Medea se estableció con Jasón en Tesalia, se creyó que había transmitido ahí sus artes. De esta manera, fueron populares desde la época clásica las magas de Tesalia, a quienes se les asignaba el poder de descender de la Luna a la Tierra, lo que permitía poder explicar los eclipses de nuestro satélite (Platón, *Gorgias* 513a). Es más, si se quería adquirir los servicios de una bruja verdaderamente poderosa había que ir a Tesalia (Aristófanes, *Nubes* 749).

En el siglo V la obra de Esquilo los *Persas* del 472 a. C., se da una escena de necromancia, donde un Coro de fieles del fallecido rey Darío, engendran la salida de su espectro de la tumba, quien profetiza grandes calamidades. El mayor desarrollo de estas prácticas mágico-teúrgicas se dará especialmente en las épocas helenística y romana, pues en el siglo V en esa especialidad aún se estaba en pañales³⁴.

Si se puede hablar de un racionalismo griego, éste estaría centrado en una minoría ilustrada, particularmente en el movimiento sofista del siglo V. Sin embargo, sus raíces más antiguas están presentes en la escuela de Mileto, Hecateo, Heráclito, Jenófanes, Anaxágoras y Demócrito. Se trata de un racionalismo no ateo, o, por lo menos, escasamente destructivo del panteón oficial. Los filósofos de Jonia explican los fenómenos meteorológicos sin apelar a las divinidades como causa de las mismas. Hecateo intentó racionalizar los mitos, como los monstruos como Cerbero, y demás horrores del Hades (fr.27). Heráclito criticó las prácticas religiosas de su tiempo como el culto a las imágenes y las purificaciones (fr. 5). Jenófanes no sólo censuró los mitos homéricos y hesiódicos desde la perspectiva moral, sino que negó la validez de la adivinación (Cicerón *De divinatione*, 1.5). Anaxágoras se opuso a la idea de que el sol y la luna fuesen divinidades, considerándolas una masa incandescente y otra tierra.

Demócrito explicó que el origen de la religión reside en el temor que sintieron los hombres antiguos ante fenómenos naturales como el relámpago, el trueno, los rayos y los eclipses, imaginando que eran efectuados por los dioses. También que las imágenes materiales o efluvios atómicos, nos llegan a los sentidos, cuando son propicias, se cree que están ligadas con los dioses. También rechaza la creencia de que los acontecimientos naturales destructivos y aterradores tengan un origen divino. No se trata tampoco de que niegue la existencia de los dioses, sino que considera que al igual que todo lo existente están hechos de átomos y, aunque sean extraordinariamente duraderos, tendrán que disolverse alguna vez. Pero ellos no provocan alucinaciones, ni ningún tipo de intervención mental. También le parece de escasa eficacia las oraciones a estos seres (frs. 30, 175, 234). Sin embargo, en Demócrito se mezcla una adhesión intelectual a un materialismo junto a una tradición religiosa que no se atreve a negar. En este sentido, cree que los dioses revelan el futuro mediante su aparición y sus palabras (fr. 166). Incluso, llegó a defender la posibilidad de establecer vaticinios por medio de la inspección de las entrañas de las aves (Cicerón, *De div.* I, 57, 131, y II, 13, 30).

El racionalismo sofístico fue el movimiento más coherente de la Época Clásica. Sus ideas de progreso moral e intelectual contrastaron con la tendencia mítica de retrotraerse a una Edad de Oro y ver a la presente como una degeneración de la misma³⁵. También los sofistas concibieron a las divinidades y la mitología como el resultado de la ley o costumbre y no conforme a la naturaleza o realidad. Sus principales exponentes como Protágoras, Gorgias, Hippias, Antifonte, Pródico, Trasímaco, entre otros, eran extranjeros (metecos) en Atenas, la ciudad-estado más desarrollada política, económica y culturalmente en ese entonces. Su influjo se produjo sobre brillantes personajes como el político Pericles, el historiador Tucídides y el dramaturgo Eurípides. Sin embargo, Atenas fue de las ciudades más intolerantes e inquisidoras frente a los intelectuales por motivos religiosos. Hacia el segundo tercio del siglo V tuvieron lugar una serie de procesos por el delito de «impiedad», que se trataba de la enseñanza antirreligiosa, de opiniones teóricas que dejaban en incertidumbre la existencia de lo sobrenatural. Las ramas del saber que eran consideradas necias y presuntuosas, era la astronomía que incluía la meteorología, cuyos practicantes eran llamados «contempladores de estrellas» o «charlatanes de las cosas del

firmamento». Las opiniones populares asociaban estas prácticas con los sofistas (Eupolis, fr. 146; Aristófanes, *Nubes* 360; Platón, *Político* 299b).

Los propulsores de un pensamiento crítico y progresista fueron blanco de juicios por herejía. Anaxágoras tuvo que exiliarse, pues cuestionó a Helios, quien atraviesa el cielo todos los días en su brillante carro y es el testigo de los más sagrados juramentos humanos. Su amigo Pericles fue sospechoso junto a su compañera Aspasia. El ateo Diágoras logró huir. Protágoras fue desterrado y sus libros quemados. Mientras que Sócrates pudo haber hecho lo mismo, pero prefirió quedarse y beber la cicuta. La paradoja es que Atenas fue considerada la «escuela de Grecia» y la «cuna de la filosofía», cuando al mismo tiempo perseguía y desterraba a los pensadores de avanzada. El racionalismo ilustrado era una amenaza contra las tradiciones que se amparaban a los temores supersticiosos y a la adivinación. La guerra entre Atenas y Esparta cambió la conducta de los individuos, por lo que Tucídides denuncia su regresión bestial o comportamientos primitivos, así como su inútil recurrencia a rezarle a Apolo, el «desviador del mal», para que aleje la peste acontecida en Atenas en el año 429. Pericles fue víctima de esa misma peste, que pronto terminaría con su vida, y «al recibir la visita de uno de sus amigos, le mostró el amuleto que las mujeres le habían puesto al cuello, como prueba de que debía estar muy enfermo para soportar esa estupidez»³⁶ (Plutarco, *Pericles* 38).

El racionalismo de Eurípides se manifiesta en dos tragedias, *Medea* e *Hipólito*, presentadas en el 431 y 428 a. C. En ellas sus protagonistas realizan una deliberación sobre los violentos actos en términos puramente humanos y no recurriendo a una enfermedad suscitada por los dioses. La conclusión es que las emociones humanas en la mayoría de los mortales sobrepasan la razón. Medea no está poseída por un demonio o entidad divina, siendo su conflicto interior la causa de la pasión violenta de matar a sus propios hijos por la infidelidad de Jasón. Medea misma dice: «Conozco la maldad que estoy a punto de cometer; pero la ira es más fuerte que mis decisiones, y la raíz de las peores acciones de la humanidad» (*Medea* 1079-80). También Fedra decide afrontar cara a cara su situación, su pasión amorosa por su hijastro, aunque el Coro cree que está posesada (*Hipólito* 377 y ss.). Eurípides, al igual que Protágoras, piensa en la responsabilidad moral, pues como racionalista establece que las escogencias humanas dependen del propio fuero interno. Si

existe una batalla entre el entendimiento y la pasión, y la mayoría se deja arrastrar por la última, ello no significa que sea el fruto de una posesión divina³⁷.

Después de un brillante período de Ilustración provocada por la primera generación de sofistas del siglo V, después proliferará desmesuradamente, como antítesis, la magia y la superstición durante los siglos siguientes. De hecho la filosofía del siglo IV, representada principalmente por Platón, es un sistema metafísico que imagina un mundo aparte del nuestro, que no es objeto de verificación y que sólo queda la esperanza de que exista.

La metafísica es una mitología disfrazada de racionalidad. Con buen tino a inicios del siglo XVII Francis Bacon, quien criticó el saber mágico-alquímico de su época y propuso la teoría de los «ídolos», que los define como «nociones falsas que han invadido el intelecto humano, echando profundas raíces, que no sólo bloquean la mente humana de un modo que dificulta el acceso a la verdad, sino que, aunque tal acceso pudiese producirse, continuarían perjudicándonos incluso durante el proceso de instauración de las ciencias, si los hombres, teniéndolo en cuenta, no se decidiesen a combatirlos con todo el desnudo posible».

La metafísica corresponde con los *ídolos del teatro*, que «entraron en el ánimo de los hombres por obra de las diversas doctrinas filosóficas y a causa de las pésimas reglas de demostración». Les denomina ídolos del teatro porque considera «todos los sistemas filosóficos que han sido acogidos o elaborados como otras tantas *fábulas* aptas para ser representadas en un escenario y útiles para construir mundos de ficción y de teatro». Ello es propio de las «sectas filosóficas» y de «muchos principios y axiomas de las ciencias que fueron afirmados por tradición, fe ciega y descuido». De hecho muchos seguidores de estas filosofías, quienes se convierten en eruditos o especialistas al modo de una «iniciación» o de «feligreses apologetas», cuyo saber adquiere una dimensión esotérica, incomprensible para el público vulgar, ajeno al círculo académico. Ya sea por medio de explicaciones orales o escritas, «reviven» acríticamente las doctrinas verdaderas y sagradas. El mito en la metafísica cumple el papel de transmitir la «Verdad», de carácter eterno y absoluto. Además, la metafísica parte, a nivel epistemológico, de grandes «intuiciones» de la realidad, que no son más que el equivalente encubierto de las «revelaciones sobrenaturales», otorgadas a los profetas y seres especiales. Corrientes de tipo empiristas o escépticas son rechazadas con fervor al modo de «doctrinas heréticas». Durante la Edad

Media el binomio teología-metafísica las hizo prácticamente inseparables, por parte de los teólogos filosofantes.

Sería exhaustivo detallar los mitos modernos filosóficos, con carácter jurídico-político, como el del contrato social, el igualitarismo, el progreso, una finalidad en la historia y pueblos elegidos a protagonizarla, y otros, que vienen a ser sucedáneos, a veces un tanto más deshidratados y abstractos que los «primitivos». Otro mito es el de los poderes de panacea de la ciencia, en el que Bacon constituye uno de sus primeros abanderados. Desde su punto de vista, la ciencia puede conquistar un conocimiento absoluto capaz de extirpar los sufrimientos humanos y abrir las puertas de la felicidad. Desde entonces, nuestra sociedad se ha revestido de un lenguaje científico, que lo que ha hecho es mitificar las ideologías, las creencias y las costumbres.

Después de la segunda parte del siglo XX, la escuela de Frankfurt a partir de la obra conjunta de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* de 1949, cuestionaron el uso de la razón en la sociedad tecnológica contemporánea. Por «ilustración» ambos autores conciben no sólo aquel movimiento que caracterizó la época de las luces, sino que piensan en el trayecto recorrido por la razón que, partiendo desde Jenófanes en la Antigüedad, intenta racionalizar el mundo, convirtiéndolo en algo manipulable y sometido a la dominación humana. La ilustración persigue convertir a los hombres en amos, quitarles el temor y que piensen por sí mismos sin la guía de otros, liberándose de los mitos y supersticiones. Sin embargo, las ideologías políticas fascistas y la «industria cultural» formada por los medios de comunicación de masas (cine, televisión, radio, prensa, revistas, *comics*, etc.), también se vuelve ideología, es decir, en fines establecidos por «otros», por el sistema de administración social. La ilustración, por tanto, se ha llegado a convertir en su opuesto; quería eliminar los mitos, pero, por el contrario, ha creado una cantidad innumerable.

El *relativismo cultural* en nuestra época viene a sostener que no existe una jerarquía ni de saberes ni de culturas, pues los principios y axiomas fundamentales que definen la racionalidad, los criterios de verdad y cualquier otro aspecto cultural, no son objeto de saber racional o de demostración. Por tanto, la racionalidad no es unívoca para juzgar de «míticas» ciertas formas de saber. La ciencia no tiene por qué erigirse en un conocimiento superior, ni mucho menos proclamarse universal.

Resulta también significativo el aporte del epistemólogo Thomas Kuhn a partir de su obra de 1963 *La estructura de las revoluciones científicas*, donde afirma que la «comunidad científica» se construye por medio de la aceptación de teorías que se constituyen en «paradigmas». Con ese término indica «conquistas científicas universalmente aceptadas, que durante un tiempo determinado brindan un modelo de problemas y soluciones aceptables a aquellos que trabajan en un campo de investigaciones». Así, por ejemplo, se pasó de la astronomía ptolemaica a la copernicana, de la dinámica aristotélica a la newtoniana, del fijismo de las especies de Linneo a la teoría de la evolución de Darwin, etc. Pero la autoridad de los nuevos paradigmas responde a diversas variables, como el hecho de que el nuevo resuelva problemas que el viejo no logra resolver, el hábito, razones estéticas o hasta la fe en ellos. La ciencia tiene un carácter provisional, su desarrollo es ateleológico, no sigue necesariamente un progreso porque nunca se conquista una verdad definitiva.

La racionalidad científica, que durante muchos siglos ha constituido un valor rector de la cultura europea, es en definitiva, un mito, una creencia ni demostrada ni demostrable. En nuestro tiempo Jean-François Lyotard en *La condición posmoderna* definió lo postmoderno como «la incredulidad ante las meta-narraciones (*grands récits*)». Los grandes relatos son el sustituto de los mitos, siendo el principal de ellos en la sociedad postindustrial la certificación de la ciencia en su capacidad emancipadora. El conocimiento moderno se justifica en relación con grandes narraciones como el que la ciencia es el conocimiento legítimo. Sin embargo, su pérdida de unidad y fragmentación en disciplinas y sub-disciplinas, hace más difícil sostener que todas forman parte de la misma empresa. Son solo formas de discurso obligadas a generar por sí mismas la autoridad que puedan. Su saber se convierte en mercancía informacional, es solo una fuente de ganancias y un medio de decidir y controlar.

NOTAS

1. Resulta interesante la anécdota que cuenta Heródoto (VII, 101-104), acerca de la conversación acontecida entre Jerjes, rey de Persia y sucesor de Darío, quien le había dado asilo a Demarato, un depuesto rey de Esparta. Antes de invadir a los griegos, Jerjes le preguntó si éstos se atreverían a enfrentar un ejército mucho más numeroso, a lo que Demarato replicó que su respeto ante la ley es lo que precisamente los ha defendido contra la tiranía y, además, añadió: «Pues aunque son libres, no son libres en todo, porque tienen por señora a la ley, ante la cual tiemblan mucho más todavía que los tuyos ante ti. Hacen lo que ella les manda, y ella manda siempre lo mismo: no les deja huir de la batalla, cualquiera sea la muchedumbre del enemigo, sino vencer o morir en su puesto». Aunque Demarato circunscribe esta característica a los lacedemonios y sugiere que su superioridad militar estriba en la no sumisión a un gobierno despótico, también se puede extender a los griegos en general como lo atestigua muy diversa literatura (Hipócrates, *De aere* 16; Tucídides, II, 37; Eurípides, *Suplicantes* 429; etc.).
2. Una interpretación anacrónica de la ciencia en el pensamiento presocrático es la de Benjamin Farrington (1979: 31-37), quien desde una perspectiva marxista la ubica como un dominio del hombre sobre la naturaleza. Además, trata de derivar las teorías filosóficas de las técnicas prácticas de la época y busca subrayar la vertiente experimental de aquéllas.
3. El Caos es la divinidad que significa el vacío abierto o la confusión anterior a la organización cósmica y es la divinidad más antigua; también es el oscuro, silencioso y desordenado abismo, de donde procede la existencia de todas las cosas; según Aristóteles (*Física* IV 8, 208b), en la *Teogonía* de Hesíodo, Caos es un «abismo» y no un «cuerpo», es decir, es un «lugar» en el que están los «cuerpos». Gea es la Tierra. El Tártaro es la región más baja del Hades o los infiernos. Eros es el dios del amor como fuerza primigenia de la naturaleza. Nix es la Noche. Érebo representa las tinieblas infernales, la región oscura e insondable donde habita la muerte. Éter equivale al cielo superior, a la luz, al aire más puro. Hémera personifica el día y es hermana de Éter. Urano es el cielo. Océano es hijo de Urano y Gea, y representa el inmenso río que fluye alrededor de la tierra y es un titán. Ceo, Críos, Hiperión y Jápeto son los titanes, hijos de Urano y Gea. Tía («la divina»), Rea (madre de los dioses y reina del Universo), Temis (personificación de la justicia y la ley), Mnemosine (representación de la memoria), Febe («la brillante») y Tetis (que simboliza la fecundidad femenina del mar), son las titánides, hijas de Urano y Gea. Cronos es un titán, también hijo de los anteriores, que representa el tiempo y que es padre de los dioses.
4. La tesis de O. Gigon (1985: 50, 64), es que Hesíodo es el predecesor de la cosmología y cosmogonía filosófica, con un planteamiento conceptual más rico que el de Tales de Mileto. Esta posición es objetable puesto que en Hesíodo no se vislumbra ningún intento por explicar racionalmente los orígenes del universo. También puede consultarse el estudio de M. C. Stokes (1962: 1-37), en el que analiza especialmente la descripción del Tártaro, donde hay un enorme abismo entre éste y la tierra (*Teogonía* 713-743), como punto de comparación con lo «ilimitado» de Anaximandro.

5. Los elementos irracionales de la conducta humana en Homero, E. R. Dodds (1986: 28, 39) los denomina «intervención psíquica», una injerencia en la vida humana por parte de agentes no humanos que ponen algo en el sujeto, influyendo así en su pensamiento y conducta.
6. Hay dos líneas contrarias de interpretación en torno a la separación entre el pensar mítico y el filosófico en los primeros filósofos. La primera es iniciada por John Burnet (1930: 14 y ss.), quien los asume a los tempranos exponentes de la filosofía como meros naturalistas, cuyas especulaciones rompen por completo con las creencias y sentimientos religiosos, y manteniendo una independencia con respecto a los cultos populares. Incluso argumenta que el término «dios» no tiene un significado religioso en los pre-socráticos y que se debe combatir el error de creer que «la ciencia se deriva de la mitología». La otra línea interpretativa es encabezada por Werner Jaeger (1992), quien por el contrario hace énfasis en que su «teología», su «reflexión sobre los dioses», es el fundamento de las consideraciones cosmológicas.
7. Este es el punto de vista de G. S. Kirk (1970: 259), quien afirma: «Por lo común, cuando se menciona la mitología griega, se piensa por un lado en Homero, pero por otro, también, en las formas que resultarían mucho más sorprendentes y precisas, si no se nos hubiera conservado tan sólo un fragmento de ella. La reinterpretación escrita de los mitos alcanzó su cumbre en el drama del siglo V, cuando se construyó una nueva versión del mundo mítico más profunda y más sutil en cuanto al pensamiento, de lo que lo fuera durante siglos».
8. Dos posiciones extremas se han ventilado sobre la inclusión del mito en Platón. La interpretación de Hegel es que el mito platónico es un obstáculo para el pensamiento, una inmadurez del *lógos* que no ha alcanzado su madurez plena. Por el contrario, Heidegger encuentra en el mito la manifestación más genuina de la filosofía platónica. Desde esta perspectiva, el *lógos* capta el ser, pero no la vida, y el mito viene a ayudar en la explicación de la vida, imposible de captar mediante el *lógos*. Por tanto, la verdad se localiza en un punto intermedio entre el mito y el *lógos*. Para mayor referencia a la función del mito en la filosofía de Platón, puede consultarse el artículo de Edelstein (1949: 463 y ss.).
9. La diferencia entre la teología griega antigua y la teología cristiana medieval, es que los griegos no tuvieron textos revelados, asumidos como «palabra de Dios», por lo que su teología no se desarrolló bajo dogmas y en la defensa de éstos por parte de una Institución oficial. Por eso al paganismo greco-romano le fueron desconocidas las guerras de religión.
10. Los Siete Sabios de Grecia florecieron en los comienzos del siglo VI a. C. y aparecen como nombres Tales de Mileto, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleobulo de Lindos (Asia Menor), Solón de Atenas, Quilón de Esparta y Periandro de Corinto. Se caracterizaron por su sensatez y sentencias breves como: «Nada en exceso», «lo mejor es la medida», «los malos son mayoría», «no llevo nada material, porque todo lo que poseo lo llevo conmigo», etc. Para este tema puede consultarse el texto de C. García Gual. Se puede añadir que se trata de una sabiduría cifrada en proverbios, que es una concepción amplia y profunda de algunos aspectos de la vida, pero que no es filosofía por el carácter sistemático y totalizante, o crítico y demoledor que ésta tiene. Menos aún en lo que posteriormente se constituyó en los refranes o «sabiduría popular», de carácter anónimo y que puede resultar en ocasiones útil, pero que es un recetario que simplifica la realidad.

11. Creso se ubica del 560 al 546 a. C. y fue el último rey de Lidia, antiguo país de Asia Menor. Sus conquistas lo hicieron adueñarse de una fortuna excepcional, tanto así que la palabra «Creso», significa el que posee grandes riquezas. Se cuenta la historia de que Creso mandó consultar al oráculo de Delfos si debía atacar a los persas gobernados por Ciro, a lo que éste con una respuesta ambigua señaló que iba a caer un gran imperio: Creso decidió atacar y perdió, cayendo un gran imperio. Por eso se cuenta también la anécdota de la visita que a su reino hiciera Solón, por lo que Creso le preguntó que a raíz de sus extraordinarias riquezas debería ser estimado como el más feliz de los mortales, a lo que Solón dijo: «no te llates feliz antes de tu muerte»; después Creso perdió a su hijo en un trágico accidente y fue derrotado en el 546 por Ciro II el Grande (600-529), incorporándose su reino al Imperio persa; Ciro lo mandó a quemar vivo, pero al oírlo en medio de las llamas decir el nombre de Solón y de conocer lo sucedido, le perdonó la vida y lo hizo su consejero (Heródoto I, 28-33, 86-88).

12. La ciencia griega antigua es eminentemente *explicativa* y no *predictiva*. El caso de la predicción del eclipse de Tales hay que matizarlo, porque éste no contaba con el instrumental necesario para hacer los cálculos precisos. De hecho no podía saber si el eclipse solar iba a ser total o parcial, pues desconocía la esfericidad de la Tierra y la reducción que había que hacer para el paralaje. Puede ser que haya obtenido algo aproximado, cuando mucho el año. Ello no significa el que después haya obtenido una aplicación comercial. De cualquier modo, el que las teorías de los primeros filósofos carezcan de un carácter predictivo no significa que no tengan un rango científico, pues sus cosmogonías evolucionistas pretenden clarificar racionalmente los orígenes remotos, el orden existente y los ciclos sucesivos, pero no los hechos futuros a corto plazo. Otro caso fantástico es el que cuenta Favorino de Anaximandro, quien supuestamente utilizó la varilla perpendicular (*gnómon*) en Esparta, donde salvó muchas vidas al prevenir a sus habitantes de un terremoto inminente y persuadirles de que pasaran la noche al sereno (Diógenes Laercio, II, I). El hecho relevante es que Anaximandro no recurre a Poseidón como la divinidad que provoca los sismos, sino a causas puramente naturales, como la excesiva sequedad o humedad de la tierra, en donde se abren grandes hendiduras y penetra desde lo alto un viento violento y abundante que estremece los cimientos (Amiano Marcelino XVII, 7, 12). La forma antigua para «predecir» terremotos, todavía arraigada hasta nuestros días, era a través de la observación de comportamientos anómalos en los animales. Por otra parte, Cicerón objeta que lo realizado por Anaximandro se tratara de un acto de adivinación y lo compara con las predicciones llevadas a cabo por médicos, marineros y agricultores, a partir de su pericia y experiencia especiales (*De divinatione* I, 50). Por otra parte, no hay que confiar mucho en el carácter histórico de estos hechos, pues el mundo antiguo griego fue dado a construir leyendas a partir de indicios y conjeturas, y a heroificar a los hombres famosos, como propio de una cultura de tradición mítica-oral.

13. En esta época existían varias creencias sobre los poderes de la humedad que se evapora. Una es que la vida se debe a que el calor solar produce vapores emanados por el agua y que son redistribuidos hacia todas partes: «[El sol] atrae el agua hacia sí y, atraída, la rechaza hacia los lugares altos, los vientos la toman y luego la esparcen y disuelven» (Heródoto II, 25). Otra es que así como las plantas se nutren de humedad, así los cuerpos celestes se nutren del proceso de la evaporación: «Que el fuego del sol, las estrellas mismas y la totalidad del cosmos se alimentan mediante exhalaciones de agua» (Aecio I, 3, 1).

14. Aun cuando Aristóteles es la fuente antigua más confiable para estudiar a los tempranos filósofos, existen una serie de limitaciones que es preciso señalar: 1) utiliza una terminología técnica que no fue empleada por los milesios como «sustancia», «atributo», «sustrato» y «elemento»; 2) cree saber mejor lo que sus predecesores quisieron decir; 3) utiliza sus doctrinas no con el afán de explicarlas por sí mismas, sino para contrastarlas e invalidarlas con su propia filosofía.

15. Émile Durkheim (2001: 43) las llama «religiones elementales», en la que el *naturalismo* «se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las fuerzas cósmicas, como los vientos, los ríos, los astros, el cielo, etc., como a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra: plantas, animales, rocas, etc.»; mientras que el *animismo* «tiene por objeto a los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que se distinguen sin embargo de éste por la naturaleza de los poderes que les son atribuidos y, de manera destacada, por la característica de que no afectan a los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a la vista humana».

16. Existen precedentes sobre el uso del *ápeiron* en poetas griegos: en Homero el término se traduce en expresiones tales como: la «vasta tierra» (*Iliada* VII, 446), el «vasto mar» (*Iliada* XXIV, 545), la «inmensa tierra» (*Odisea* XV, 79), el «pueblo incontable» (*Iliada*, XXIV, 776), un «sueño profundo» (*Odisea* VIII, 286), «impenetrables lazos» (*Odisea* VIII, 340); en Hesíodo se habla de la «tierra inmensa» (*Teogonía* 187); y en Píndaro de la «tiniebla insondable» (fr. 130). Resulta importante mencionar la tesis de R. Mondolfo (1952: 48), según la cual los griegos, desde los poetas antiguos hasta los primeros filósofos, siempre contaron con la noción de «infinito».

17. A. Finkelberg (1993: 229) dice que «el *Ápeiron* de Anaximandro es quizás la idea más oscura de la filosofía griega». Por otra parte, C. H. Kahn (1960: 33) sostiene que las fuentes doxográficas no precisan de manera suficiente para establecer la redacción original del término. Mientras que J. Barnes (1992: 40–50), dice con acierto que el *Ápeiron* de Anaximandro no tiene la sobreestimación abstracta-metafísica y propia de un raciocinio cosmogónico, sino que tiene una dimensión menor, más oriunda de la inspiración poética procedente de Homero y Hesíodo.

18. G. Vlastos (1947: 156–171), considera sobre Anaximandro tres tesis fundamentales: 1) los constituyentes básicos del mundo son poderes de opuestos iguales mutuamente balanceados en un dinámico equilibrio, 2) este equilibrio es estrictamente *intra-mundano*: es mantenido por la sola igualdad de los opuestos y, en particular, no envuelve una intervención de lo ilimitado, y 3) la noción de un mundo que se auto-regula a sí mismo en equilibrio haciendo prevalecer una justicia cósmica, de la que se deriva un orden político-social que asume la noción de *isonomía* (igualdad ante la ley). Esta interpretación es objetada por G. Freudenthal (1986: 197–228), quien hace notar que el equilibrio de los opuestos y la justicia cósmica y política prevaleciente sólo puede originarse si lo ilimitado permanece como garante, es decir, que lo ilimitado no es trascendente al mundo como en la posición de Vlastos, sino immanente.

19. De acuerdo con H. Cherniss (1991: 78), la palabra «contrarios», dondequiera que se encontraba, involucra para Aristóteles la idea de generación y alteración (*Metafísica* 1087a29–b3, *Física* 190a31–b59).

20. Para Kirk, Raven y Schofield (1983: 208) el tránsito de especies marinas a humanas puede llamarse «zoogonía» y «antropogonía».

21. En el artículo de J. H. Loenen, «Was Anaximander an evolutionist?», *Mnemosine*, VII, 3, p. 231, indica las siguientes diferencias: 1) en Anaximandro no se localiza una evolución de las especies inferiores hasta las superiores; 2) en Anaximandro no hay indicios de selección natural; 3) Anaximandro no se fundamenta con base en la biología o en la paleontología, sino que se limita a la hipótesis de que toda vida orgánica se originó del mar; 4) en Anaximandro se maneja la idea de generación espontánea, que no es una teoría evolucionista. Citado por Kahn, Ch. (1960: 70-71).
22. H. Cherniss (1951: 327) es del punto de vista poco sustentable de que el *Ápeiron* se manifiesta como una ley de toda la naturaleza, en el que debe admitirse que, con respecto a la teología, se da un completo rechazo de toda la tradición religiosa griega. Es también exigua la justificación de Vlastos (1952: 113-15) del sustancial cambio operado por Anaximandro con respecto a las cosmogonías religiosas, a pesar de que introduce algunos nuevos términos.
23. W. Jaeger, *Paideia*, I, pp. 180-182, compara el texto de Anaximandro con el de un tribunal jurídico donde la justicia se manifiesta no como la intervención de divinidades personales, sino de manera inmanente, puesto que los contrarios llevan en su seno los fines propios del *Ápeiron*.
24. Más de cien años después Demócrito retomó la teoría de «mundos innumerables». Ello relacionado con su concepción de los átomos, los cuales son infinitos en número y en variedad de formas, y que a su vez se mueven en un vacío infinito. En este sentido, la ausencia de límites para los átomos y el vacío implica muchos y variados cosmos. Su especulación científica resulta sorprendente para su época: «Existen innumerables mundos, de tamaños diferentes. En algunos de ellos no hay ni sol ni luna, en otros el sol y la luna son más grandes que los de nuestro mundo y otros tienen más de un sol y más de una luna. Las distancias entre los mundos son irregulares, más en una dirección y menos en otra; y mientras unos florecen, otros decaen. Aquí se generan y allá, al colisionar con otros, perecen y se destruyen. Varios mundos carecen de vida vegetal y animal, así como de todo tipo de agua» (Hipólito, *Refutatio* I, 13, 2, A 40).
25. También el filósofo Diógenes de Apolonia en el siglo V (frs. 4 y 5), adaptó la teoría de Anaxímenes del aire como sustrato primario, no sólo como origen de todo lo existente, sino también como el elemento del alma en el cosmos, y, por derivación, con el alma en todos los seres vivientes. Además sostuvo que «el aire que está en nosotros es una pequeña porción de la divinidad» (Teofrasto, *De Sensu* 42; Diógenes A 19). Aristófanes en su comedia las *Nubes* (230, 627) se burla de las nuevas divinidades: Aire y Respiración, así como del nexo entre el aire y la mente humana.
26. Por eso un autor presocrático como Anaxágoras llamará a su principio «semillas» (fr. 4). Mientras que durante el siglo IV Aristóteles hablará de «potencia» y «acto» (*Sobre la generación de los animales* 734b21). La potencialidad es la *dýnamis*, lo que está *en proceso* en la materia y origina la génesis y el movimiento de las cosas.
27. La expresión «soplo» es la traducción de *pneûma*, de donde procede la palabra actual neumático. Los filósofos estoicos la emplearon con el significado de «espíritu», que después influirá en el cuarto Evangelio en donde se equiparan las nociones de «Espíritu», «soplo» y «viento».

28. Un punto de vista que rechaza como algo explícito y necesario el paralelismo de Anaxímenes entre el hombre y el mundo, entre el microcosmos y el macrocosmos, es el de J. Longrigg, «A Note on Anaxímenes' Fragment 2 (Diles/Kranz)», *Phronesis*, IX, I, 1964, 1-4. De hecho fue Demócrito (fr. 34) el primero en hablar de que el hombre es un pequeño universo.

29. Homero en la *Iliada* (XVI, 145-151), narra que los caballos de Aquiles, Janto y Balio, fueron concebidos por su madre Podarga y por el viento Céfito, quien la preñó cuando ésta pacía en un prado a orillas de la corriente del Océano.

30. No hay duda que este autor se refiere a Heráclito y a sus seguidores como los defensores de que el fuego es el «principio» de todas las cosas. Mientras que fue Jenófanes quien llamó a la tierra como «único principio».

31. La indagación racionalista de causas puramente naturales se limitó en el mundo griego antiguo a una minoría intelectual e ilustrada y no a las masas. Ello se refleja más tarde cuando el historiador de influencia sofística Tucídides, cuenta que cuando sobrevino la peste que azotó Atenas hacia el 430 a. C., era totalmente inútil suplicar en los templos y recurrir a los oráculos como hacía la mayor parte de la gente, que era fiel devota a Apolo (II, 47, 4). Otro suceso aconteció con la ciudad aquea de Hélice, que fue destruida por la acción conjunta de un terremoto y maremoto en el 373 a. C., a lo que la opinión se dividió entre los que estaban inclinados a lo piadoso y lo atribuían a la ira de Poseidón, y los que se basaban en una explicación racional, atendiendo a causas exclusivas de la naturaleza (Estrabón, VII 7, 2; Diodoro, XV 48). Hoy en día innumerables personas con o sin estudios, todavía remiten las causas de los hechos a voluntades divinas benignas o malignas, en donde prevalecen concepciones inconscientes pre-rationales en medio de una sociedad tecnológica.

32. En Roma los auspicios adquieren después una enorme importancia. La propia palabra *auspicia*, viene de *avis*, el ave, y de *spicere*, ver, observar.

33. Para una mayor amplitud sobre el tema, puede revisarse el libro de Raymond Bloch (2002: 13-49).

34. La economía de este texto no favorece el extenderse en el tema durante estos períodos, aparte de que el énfasis está puesto desde los tiempos homéricos hasta los filósofos jonios del siglo VI a. C. Si el lector quiere ampliar su perspectiva en este terreno, puede consultar la obra de E. R. Dodds (1986: 221 y ss.).

35. El tema principal de la obra *Trabajos y días* (109 y ss.) de Hesíodo es la decadencia moral. Aquí se relata la historia de las razas humanas en cinco etapas, desde la edad de oro (los hombres más perfectos), la de plata, la de bronce y la del hierro (dominada por el mal).

36. Durante el siglo V la magia profiláctica o magia blanca era común, como en las referencias a anillos y amuletos mágicos (Eupolis, fr. 87; Aristófanes, *Pluto* 883). Menos lo era la magia agresiva, pues los escasos testimonios sólo se refieren a filtros de amor (Eurípides, *Hipólito* 509; *Cíclope* 646).

37. Es difícil de sustentar el punto de vista de E. R. Dodds (1986: 178), quien etiqueta a Eurípides como «irracionalista», cuando por el contrario el dramaturgo presenta la tragedia de Medea y Fedra, como la terrible percatación racional de que son ellas mismas las responsables de sus actos y no un agente divino externo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W., y Horkheimer, M., 1998. *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Aristóteles, 1990. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Bacon, F., 1984. *Novum Organum*. Barcelona: Orbis.
- Barnes, J., 1992. *Los presocráticos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bloch, R., 2002. *La adivinación en la Antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burnet, J., 1930. *Early Greek Philosophy*. London.
- Cassirer, E., 1961. *The logic of the humanities*. New Haven: Yale University Press.
- , 1972. *Filosofía de las formas analíticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Cherniss, H., 1951. «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 319–345.
- , 1991. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Comte, A., 1977. *Curso de filosofía positiva*. Madrid: Magisterio Español.
- Diles, H., 1969. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zurich: Weidmann.
- Dodds, E. R., 1986. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, É., 2001. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- Edelstein, L., 1949. «The Function of the Myth in Plato's Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, 10, 463 y ss.
- Eliade, M., (1988), *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 vols. Barcelona: Paidós.
- , 1982, *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- , 2000, *Aspectos del mito*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Farrington, B., 1979. *Ciencia griega*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Finkelberg, A., «Anaximander's conception of the *Ápeiron*», *Phronesis*, vol. XXXVIII, n° 3, 1993, 229–256.
- Freud, S., 1952. *On dreams*. London: Hogarth Press.

- _____, 1981. *La estructura de la personalidad psíquica*. Madrid, Biblioteca Nueva (Obras completas).
- Freudenthal, G., «The Theory of the Opposites and an Ordered Universe: Physics and Metaphysics in Anaximander», *Phronesis*, XXXI, 3, 1986, 197–228.
- Frazer, J. G., *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Gadamer, H. G., *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.
- García Gual, C., *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Ediciones del Prado, 1995.
- Gigon, O., 1985. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.
- Gomperz, T., *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, vol. I. Barcelona: Editorial Herder, 2000.
- Guthrie, W. K. C., 1988. *Historia de la filosofía griega*, vol. I. Madrid: Gredos, 1988.
- _____, *The Greeks and their Gods*. London, 1950.
- Heródoto, 1979. *Los nueve libros de la historia*. México: Editorial Cumbre.
- Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Hipócrates, 1965. *Opere*. Ulet: Turín.
- Homeri, (fourteenth impression, 1985). *Opere*, IV vols. Oxford University Press.
- Homero, 1991. *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____, 1993. *Odisea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Jaeger, W., 1992. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 vols, 1944. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C., 1961. *Psychological reflections: an anthology of writings*. New York: Harper.
- Kahn, Ch., 1960. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., 1987. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Kirk, G. S., 1985. *El mito. Su significado en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

- Kuhn, T., 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Laercio, Diógenes, 1952. *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Librería Perlado.
- Lévi-Strauss, C., 1987. *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós.
- _____, 1971. *Mitologías*. Madrid, Siglo XXI.
- Lévy-Brühl, L., 1922. *La mentalité primitive*. Paris: Alcan.
- Lyotard, J. F., 1996. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Los filósofos presocráticos*, 3 vols, 1994. Madrid: Editorial Gredos.
- Longrigg, J., 1964. «A Note on Anaxímenes' Fragment 2 (Diles/Kranz)», *Phronesis*, vol. IX, nº 1, 1–4.
- Malinowski, B., 1948. *Myth in primitive psychology. In magic, science and religion and other essays*. Boston: Beacon Press.
- Mondolfo, R., 1952. *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Nietzsche, F., 1988. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nilsson, Martin P., 1974, 3ª ed. *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols. Munich: Lund.
- Piaget, J., 1985. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Barcelona: Crítica.
- Pitagorici, *Testimonianze e Frammenti*. V. II. Firenze, «La nuova Italia», Editrice, 1969.
- Platonis Opera*, 5 vols. Edited by J. Burnet. Oxford, 1900–1907 (seventeenth impression 1985).
- Platón, *Diálogos*, 7 vols. Madrid: Gredos, 1985.
- Sorel, G., 1935. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Beltrán.
- Stokes, M. C., 1962. «Hesiodic and Milesian Cosmogonies», *Phronesis*, vol. VII, nº 1, 1–37.
- Taylor, E., 1958. *Primitive Culture*, vol. I. New York: Harper.
- Tucídides, 1952. *Historia de la guerra del Peloponeso*, 3 vols. Madrid: Casa Editorial Hernando.
- Vlastos, G., 1947. «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology*, 42, 156–178.

——, 1952. «Presocratic Theology and Philosophy», *Philosophical Quarterly*, n° 64, 97–123.