

FILOSOFÍA: ¿REELABORACIÓN DEL MITO?

NORA MARÍA MATAMOROS FRANCO.

PLANTEL 6 “ANTONIO CASO”

La antigua visión griega del mundo podría ser considerada aquella donde la Moira aparece como una figura central que hace referencia a un poder terrible que, en tanto alude a la capacidad, por parte de la naturaleza, de un dominio autónomo, no puede ser, en modo alguno, vulnerado, cuestionado. Por ello, considero que esta visión del mundo puede ser caracterizada como aquella donde la repartición o distribución que ostenta tener el mundo no se antoja susceptible de explicación. Antes bien, se concibe absoluta, incommovible, necesaria, incorruptible, insoslayable, forzosa, inevitable, porque no parece cuestionable, rebatible o intercambiable y, mucho menos, injusta, pues, no es susceptible de valoración. Por ello supongo que no es absurdo conjeturar que el griego arcaico nunca se preguntó por la razón de ser de esa repartición o distribución; mucho menos por la legitimidad de su fuente. En efecto, la realidad tal y como se presentaba, es decir, inevitablemente sometida al ejercicio del oscuro e inmanente poder de distribución, era, ya, a los ojos del griego arcaico, prueba suficiente de la eficacia de ese oscuro pero, por ende, innegable poder al que nadie podía soslayar. Luego, bien puede decirse que la eficacia del “sistema de la naturaleza” permitió al griego arcaico hacer a un lado cualquier exigencia de comprobación, de justificación o, si se quiere, de legitimación de esa infranqueable potencia de distribución que se encuentra sintetizada en la noción de Moira, abrazada por la religión preolímpica.

Así, al concebir el cosmos como producto de un poder tan oculto, ciego y terrible que nada ni nadie puede comprender, ni mucho menos y, por ello mismo, frenar, la religión preolímpica, y la visión antigua del mundo con ella, se distinguen por la ausencia de la particular creencia en un creador divino. En efecto, al poner la supremacía en eso que Vernant denomina, “una ley de equilibrio y reciprocidad

constante”¹ inmanente al universo que simplemente es, sin perseguir ningún propósito, la antigua visión griega del mundo niega la presencia de una inteligencia dotada de intención.

La Moira carece del elemento decisivo de la personalidad: el propósito individual... Es una representación que establece una verdad sobre la disposición de la naturaleza.²

De esta suerte, la religión preolímpica —y, con ella, la antigua visión griega del mundo— ostenta varias características. En primer lugar, concibe el mundo como *un lugar cuyos límites están bien definidos*, pues considera que cada uno de ellos se encuentra cercado por fronteras bien precisadas e infranqueables (*nemos* o *templum*). En segundo, el mundo aparece como un lugar donde todo actúa y debe actuar según su lugar asignado. El hecho es simple, un perro, por ejemplo, no puede nunca engendrar un hombre. Por tanto, en la antigua concepción griega del mundo es impensable la *trasgresión de los interdictos*. Los territorios o regiones son, entonces, espacios dentro de los cuales pueden ejercerse sólo ciertas actividades definidas y no otras. Así, en tercer lugar, en la antigua visión griega del mundo, el orden presente en la naturaleza no se concibe en absoluto modificable. Antes bien, se antoja hermético y blindado. En él, la actividad y los alcances de cada uno de los seres están perfectamente fijados, claros, delimitados, inamovibles. El mundo, para el griego arcaico, aparece, pues, como un lugar donde es imposible e impensable abandonar o transgredir el lote asignado. Por ello, aquél es concebido como un conjunto de *nemos*, es decir, como un conjunto de cercados, de campos de acción asignados a algún poder divino para ejercer su autoridad. Por tanto, el mundo es todo él un *templum* o, lo que es lo mismo, un lugar cuyos límites están bien definidos. Luego, es posible pensar que, para el griego arcaico, toda acción humana tiene una carga religiosa, es decir, un aspecto de respeto, de precaución, de acatamiento, de consideración de los límites en que consiste el mundo. Ahora bien, así visto, no es difícil asumir

¹. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 136.

². F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía.*, p. 35.

que el mundo es, para el griego arcaico, algo absolutamente sagrado, objeto de respeto y devoción. Por ello, es fácil pensar que este último vivió todo el tiempo un estremecido respeto por el orden o, lo que es lo mismo, por el sistema de dominios y distribuciones (atribución de partes o campos de actividad y, de allí, rangos o privilegios) que, se supone, ha sido producido por el oculto, ciego y terrible poder de distribución. Entonces, según puedo ver, la observación y la observancia de los límites y alcances de los hechos del mundo es, también, característica fundamental de la visión de la antigua religión telúrica. Mas, a decir verdad, cosas muy distintas se suponen en la religión olímpica que, por ello mismo, representa una nueva visión del mundo. Enseguida explicaré porqué.

Como apunta W. Otto, los nuevos dioses, es decir, los dioses de la religión olímpica, no tienen nada que ver con la tierra, ni con los elementos ni con la muerte³. Antes bien, la religión olímpica es patriarcal y, si así se me permite decirlo, celeste. De esta suerte, mientras que la entidad telúrica de la religión preolímpica que, claro está, sin guardar respeto alguno por los estrechos intereses y deseos de los hombres, de una manera ciega y automática podía ser bondadosa y benéfica para el que permanecía fiel, pero temible para el que las despreciaba⁴, los dioses del Olimpo fueron concebidos como poseedores de previsión, propósito y designio propios y, por ende, capaces de inclinarse por o despreciar los mundanos intereses humanos. Muchos son los ejemplos en la literatura griega donde algún dios ofrece el apoyo o el desprecio a alguna empresa humana. No obstante, en tal inclinación o desprecio no media ninguna constante, ninguna razón; en fin, ninguna regla. Mas, esta caprichosa adhesión a las empresas humanas, no impide que, en la religión olímpica, la imagen de las diversas personalidades divinas esté cabalmente fijada. A cada uno de los dioses se le consideraba poseedor de un carácter particular, claramente definido en todos los rasgos. Por ello, muy probablemente, el creyente poseyera una viva visión de la existencia y del carácter de cada una de las personalidades divinas

³. Cf. W. Otto. *Los dioses griegos.*, p. 11.

⁴. Cf. *ibidem*.

que constituían el panteón⁵. Luego, la religión olímpica trae consigo una visión del mundo de órdenes y valores muy distintos a los ofrecidos por la antigua religión telúrica. Es que, a diferencia de esta última, la religión olímpica sí cuenta con una idea determinante de la naturaleza de lo divino: lo divino es figura o persona y ya no más fuerza oscura. Por ello, como apunta W. Otto, estremecidos sentimos que, entre religión preolímpica y religión olímpica, se enfrentan dos órdenes del mundo cuyo antagonismo no tiene solución⁶. En efecto, al diluirse la idea de un poder impersonal que domina y gobierna ciega e implacablemente todo por igual, *queda abierta la posibilidad de hacer valer y defender empresas y deseos personales y específicos*. Por ello, con la visión olímpica, asistimos al nacimiento no sólo de una nueva religión sino, también, de un nuevo modo de organización social que se apoya, obviamente, en una nueva visión del mundo.

Ahora bien, al preguntarnos por el proceso espiritual e histórico que dio vida a esta nueva visión del mundo que significó el paso de la religión preolímpica —fundada en la Moira— a la visión olímpica —caracterizada por un politeísmo antropomórfico— nos encontramos en mejor posición que la que, en su momento, tuvo W. Otto. Por falta absoluta de documentos necesarios, nuestro autor hubo de renunciar a la posibilidad de determinar la duración de la época decisiva que trajo consigo el nuevo modo de pensar que dio espacio a la religión Olímpica.⁷ Mas, según puedo ver, en la situación presente, un sujeto que pueda entrar en el tipo de debate que estamos teniendo, posee, gracias a Vernant, el enorme privilegio de citar la importante revolución que, en el siglo XII a. de C. tuvo lugar en la Grecia continental, “cuando el poderío micénico se quiebra bajo el avance de las tribus dóricas”⁸ y, por virtud de ello ensayar dar alcance a la época en que se dio la decisiva transición de la religión telúrica a la olímpica. Enseguida explicó por qué.

Según Vernant, la destrucción de la monarquía micénica no sólo representa la caída de una dinastía, sino de toda una forma de vida social que

⁵. Cf. W. Otto, *Op. Cit.*, p. 9.

⁶. Cf. W. Otto, *Op. Cit.*, p. 13.

⁷. Cf. W. Otto, *Op. Cit.*, p. 10.

⁸. J. P. Vernant, *Op. Cit.*, p. 24.

tenía como centro al palacio. Debido a ello, continúa nuestro autor, tal destrucción constituye la abolición definitiva de un personaje; a saber, el rey divino, que ejerce su omnipotencia sin control ni límites en el secreto de su palacio⁹.

A través del rito y del mito babilónicos se expresa una concepción particular de las relaciones de la soberanía y del orden. El rey no domina solamente la jerarquía social; interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía. Confundidas como continúan naturaleza y sociedad, el orden, en todas sus formas y en todos sus dominios, queda bajo la dependencia del soberano.¹⁰

Según lo anterior, no es difícil ver, en mi opinión, que la caída de esta figura abre la posibilidad de vislumbrar una nueva imagen del mundo. En efecto, cuando el rey que “controla y reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social”¹¹ pierde su hegemonía, la idea de un poder secreto, ciego e invulnerable, cae por tierra¹². También se derrumba un tipo de distribución e intercambio; a saber, aquél donde el palacio, y el monarca con él, son el centro o, mejor dicho, principio y fin de la red de distribución e intercambios. Surge, así, la posibilidad de un comercio privado que impide, como sucedía antaño, que todo entre y salga de palacio y que, por tanto, el mundo sea ordenado por un “poder substractor de dones” que, por lo que hasta aquí he dicho, recuerda fuertemente a la Moira: ese poder secreto y ciego que otorga, sustrae y distribuye lotes¹³.

⁹. Cf. *Ibid*, pp. 25-25.

¹⁰. *Ibid*. p. 124.

¹¹. *Ibid.*, p. 36.

¹². La arquitectura del palacio explica, según puedo ver, por qué el poder del soberano se considera oscuro, secreto. “La mansión micénica, con el *megaron* y la sala del trono en el centro, es una fortaleza rodeada de muros, una guarida de jefes que domina y vigila el llano que se extiende a sus pies. Construida para resistir un asedio, esta fortaleza resguarda, junto con la residencia principesca y sus dependencias, las casas de los familiares del rey, jefes militares y dignatarios palatinos, su función militar parece, sobre todo, defensiva.” [J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 40.]

¹³. Por una simple asociación de ideas, supongo que la dinámica del capital en el mercado, en tanto es circular, reversible y autorreferencial, se asemeja al poder del rey y, con él, al de la Moira. Ahora bien, si es verdadera la teoría —defendida, más o menos de manera análoga, por P. Bordieu, C. Castoriadis y R. Debray—, según la cual, todo

No es mi deber, ni tampoco mi intención, presentar el conjunto de circunstancias que explican por qué este tipo de soberanía, practicada por la cultura micénica, no sobrevivió en Grecia y, con ella, desapareció esa vida social centrada en torno del palacio, cuya función es religiosa, política, militar, administrativa y económica a la vez. Baste, pues, saber, para explicar el nacimiento de la religión olímpica, que la invasión dórica echó por tierra la idea de un rey que concentra y reúne en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía y que, a partir de ello, en la cima de la organización social, ya no existe más un ser soberano que lleva el título de *ánax*, sino el pa-si-re-u, el *basileus*, que “no es precisamente el rey en su palacio, sino un simple señor, dueño de un dominio rural y vasallo del *ánax*”¹⁴.

Al caer el imperio micénico, el sistema palatino se derrumba por entero; jamás volverá a levantarse. El término *ánax* desaparece del vocabulario propiamente político. Lo reemplaza en su empleo técnico, para designar la función real, la palabra *basileus*, cuyo valor estrictamente local hemos visto y que, más que una persona única que concentra en sí todas las formas del poder, designa, empleada en plural, una categoría de grandes que se sitúan, tanto unos como otros, en la cúspide de la jerarquía social.¹⁵

Es que, según puedo ver, la figura del *basileus* evoca, de manera inmediata, a los dioses Olímpicos. En efecto, todos y cada uno de ellos son dueños de un lote, de un territorio o región, de un “campo de acción” dentro del cual ejercen y tienen su poder. Mas, verdad irrefutable es que en la religión olímpica existe una figura central, a saber, Zeus, el padre de los dioses. Luego ¿cómo es que afirmo que en ella la figura del rey o *ánax* ha desaparecido? Para entender este asunto es fundamental recordar que “el supremo poder o señorío

producto cultural supone un conjunto de valores y significaciones previas, la Moira y el monarca micénico, bien pueden ser vistos como antecedente epistémicos y condiciones de posibilidad del poder del mercado tal y como lo conocemos hoy día. Con todo, no podré aportar mayores datos sobre este asunto. Así, queda simplemente señalado en vistas de un desarrollo posterior. Por otra parte, no deja de hacerse notar la posibilidad de la idea del eterno retorno encuentre en estas mismas entidades su antecedente fundamental. Así, el mercado y el eterno retorno parecen correr paralelamente en la historia de las significaciones que han dado unidad a la cultura en occidente.

¹⁴. J. P. Vernant, *Op. Cit.*, p. 44.

¹⁵. *Ibid.*, p. 48.

(κράτος) de Zeus vino a él, tras su victoria sobre los Titanes”¹⁶. Así, a su manera, el mito mismo reporta la caída de la monarquía micénica y, de una forma u otra, explica y recoge la enorme transformación que el mundo griego sufrió¹⁷. ¿En qué consiste esa innovación? Atender el relato mítico puede ser, según puedo ver, camino seguro para dar a esta cuestión una posible respuesta.

Zeus fue, de acuerdo con Hesíodo, quien subraya y ensalza particularmente los orígenes maternos de las deidades anteriores al señorío de Zeus, el hijo más joven de Rea y Kronos [...] El gran Kronos devoraba a todos sus hijos a media que éstos dejaban el vientre sagrado de su madre y caían sobre sus rodillas. Era el regente entre los hijos de Urano y no quería que ningún otro dios le sucediera en la posesión de esa jerarquía. Gea su madre, y su padre el estrellado Cielo, le habían dicho que estaba destinado a ser derribado por un hijo poderoso. Estaba por tanto de continuo en guardia y tragaba a sus hijos. Esto era para Rea una aflicción insoportable. Así cuando estuvo a punto de dar a luz a Zeus, padre futuro de los dioses y hombres, acudió ella suplicante a sus padres, la Tierra y el Cielo estrellado, buscando consejo sobre cómo traer en secreto el niño al mundo y tomar asimismo venganza por los hijos que había devorado el gran Kronos, de pensamiento torcido. Gea y Urano oyeron el ruego de su hija y le revelaron el modo como había sido decidido el futuro del rey Kronos y el de su hijo. Enviaron a Rea a Licto, en la isla de Creta, donde Gea se hizo cargo del niño recién nacido. Cuando Rea trajo el niño a Licto, en la oscuridad de la noche, lo ocultó en una caverna de la boscosa montaña Egeón. Luego ofreció al hijo de Urano, aquel primer señor de los dioses, una enorme piedra envuelta en pañales. La terrible deidad tomó la piedra y la introdujo en su estómago, sin advertir que su hijo, invencible e imperturbable, aguardaba tan sólo el momento en que pudiera derribar al padre, despojarlo de su autoridad y gobernar en su lugar. Con rapidez crecieron los miembros y el vigor de ese nuevo soberano (a quien Hesíodo llama no basileus o rey, sino áanax, «Señor» o «Padre», como se ha llamado a nuestros dioses desde el nuevo señorío), hasta que, completado el tiempo, en verdad ocurrió que Kronos fue conquistado por la fuerza y la engañosa sagacidad de Zeus; e incluso devolvió de sus entrañas la prole tragada. Zeus liberó no sólo a sus propios hermanos sino también a los de su padre, a quienes Urano aún tenía encadenados. De éstos los más importantes eran los Cíclopes, quienes, agradecidos, dieron a Zeus el trueno y el rayo,

¹⁶. Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 383 y ss. *Apud.* F. M. Cornford, *Op. Cit.*, p. 40.

¹⁷. De lo dicho aquí, se sigue que el hecho religioso coincide con el hecho social. ¿Es, entonces, que la estructura social funda la religión y, por tanto, como afirma Cornford, la representación religiosa no es más que la proyección de la conciencia colectiva? Para responder cabal y concienzudamente esta cuestión sería menester rebasar sobradamente los límites de esta disertación. Con todo, me gustaría anotar que, en mi opinión, si bien es cierto que la cultura griega encontró en la religión un proceso identificatorio o, dicho de otra forma, la posibilidad de la creación de un «sí mismo» individual-social, el carácter de «lo religioso» no ha de verse necesariamente reducido a una simple totalidad arbitraria de significaciones imaginarias sociales.

que son los emblemas e instrumentos de su poder. [...] Zeus encadenó al viejo dios a fin de llevarlo al lugar donde él, Kronos, y con él la Edad de Oro, todavía existe: en el borde más remoto de la tierra, en las islas de los Bienaventurados.¹⁸

En esta ocasión, el relato sirve para hacer resaltar la figura de Zeus como legislador, es decir, como garante y dispensador de un nuevo sistema de dominios.

La victoria de Zeus, en cada caso, es una creación del mundo. El relato de la batalla que lanza una contra otra las dos generaciones rivales de los Titanes y los Olímpicos, evoca explícitamente, el retorno del universo a un estado original de indistinción y desorden... El universo visible, en vez de afirmar su belleza permanente y ordenada entre los límites fijos que lo encuadran, abajo la tierra, residencia de los hombres, y arriba el cielo, donde sesionan los dioses, ha vuelto a tomar su aspecto primitivo de caos: un abismo oscuro y vertiginoso, una abertura sin fondo, la vorágine de un espacio sin direcciones recorrido al azar por remolinos de vientos que soplan en todo sentido. La victoria de Zeus vuelve a poner a todo en su lugar. Los Titanes, seres ctónicos, son precipitados, cargados de cadenas, al fondo del Tártaro ventoso. En adelante, en el abismo subterráneo en que la Tierra, el Cielo y el Mar hunden sus raíces comunes, las borrascas podrán agitarse sin fin en desorden. Poseidón ha sellado sobre los Titanes las puertas que cierran para siempre las moradas de la Noche. No hay peligro ya de que *khaos* resurja a la luz para sumergir al mundo visible.¹⁹

Luego, de modo contrario a lo que supone Vernant, el mito olímpico, y no la visión preolímpica, es el lugar donde el establecimiento de un poder soberano y la fundación del orden aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino, como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria.²⁰ Es que el mundo de la religión preolímpica y sus distribuciones es concebido como inmutable y necesario y su vigencia eterna o, dicho de otra forma, establecida desde y para siempre, pues su ejecución es inflexible e ineluctable. Mas, en la religión olímpica, el triunfo de Zeus contra los Titanes es condición indispensable para fundar el orden. En efecto, tras la noche de la titanomaquia, Zeus se convierte en la potestad que autoriza la distribución íntegra de todos los lotes.

¹⁸. Cf. Kerényi, *Los dioses de los griegos*, pp. 29-30

¹⁹. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, pp. 121-122.

²⁰. Cf. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 123.

Zeus declaró que ningún dios que hubiera guerreado a su lado en contra de los Titanes se vería privado de sus privilegios, sino que conservaría el rango, que había disfrutado con anterioridad. Además, todos aquellos que no gozaban de privilegio o rango bajo el dominio de Kronos, ahora habrían de tomar posesión de él. Estigia, con sus hijos, fue la primera que se presentó en el Olimpo; y Zeus la honró con dádivas que superaron a todas las demás.²¹

Mas, a decir verdad, a partir de esa nefanda noche, Zeus aparece como el usurpador del poder de Moira y, por ello, como un trasgresor de las lindes definidas (*nemos, templum*). Así, lejos de que, como quiere Vernant, la victoria de Zeus vuelva a poner todo en su lugar, ella funda un nuevo orden. Así, el mito mismo relata la historia religiosa de Grecia. Un nuevo dios vino a sustituir a Moira y, con él, una nueva visión del mundo se abrió paso en el pensamiento griego antiguo. Como afirma Cornford, el resultado primordial de la titanomaquia radica en el hecho que “la supremacía de un poder impersonal se transfirió a la voluntad de un dios personal”.²²

Sucede, entonces, que en el mito olímpico el mundo es el resultado de la obra realizada, de una vez y para siempre, de una persona de extraordinaria sabiduría. Por ello, guarda grandes diferencias con la religión preolímpica. La primera de ellas es, indudablemente, que, de modo distinto a como lo hizo la visión que la antecedió, la religión olímpica ya no supone que la actividad de ordenar, de arreglar, de colocar, de establecer, de determinar, de destinar, de tender o poner lazos (*κοσμέω*) es producto de un poder inexorable y ciego, sino resultado de una intencionalidad y una inteligencia. Por consiguiente, aunque la religión olímpica, al igual que la visión del mundo que la precedió, haya concebido al mundo como un conjunto de repartos y distribuciones bien delimitados y definidos o, mejor dicho, como un conjunto de bien aclaradas regiones, asignadas por reparto, a diferencia de su antecesora, la visión olímpica consideró que la ordenación que constituía el mundo era susceptible de explicación, de comprensión. Por ende, la razón que tal visión del mundo tuvo para, al igual que la religión preolímpica, considerar la repartición y ordenación del mundo algo

²¹. F. M. Cornford, *Op. Cit.*, p. 40.

²². *Ibidem*.

incuestionable o inamovible es de naturaleza muy distinta a la de su antecesora. En efecto, mientras que esta última supone que la repartición presente en el mundo es inamovible por virtud de la eficacia y capacidad que el poder de repartición ostenta para efectuarse, la religión olímpica cree que el conjunto de reparticiones es inamovible porque ha sido producto de una percepción omnicomprendiva de la totalidad, cuya más inmediata evidencia es la prudencia²³.

Esta distribución implicó, como vimos en Hesíodo, la confirmación de los antiguos honores y derechos que habían conformado el sistema constitucional de Cronos y, a la vez, la ampliación de tal sistema mediante la concesión de nuevos privilegios a las deidades que anteriormente no poseían ninguno. Para designar tal acto, Esquilo emplea el vocablo *nemein*, distribuir, precisamente la palabra de la que se deriva *nomos*, ley. Lo que estaba haciendo era, ni más ni menos, sentar oficio de legislador (*nomothetes*), el que establece *nomoi*.²⁴

Luego, religión olímpica y religión preolímpica son dos visiones del mundo muy distintas. En efecto, a diferencia de esta última, la primera apela a la prudencia para comprender y explicar el *lugar asignado y fijo que tiene cada una de las cosas*.

La desaparición del *ánax* parece haber dejado subsistir en forma simultánea las dos fuerzas sociales con las cuales habían tenido que transigir su poder: de una parte, las comunidades aldeanas y, de la otra, una aristocracia guerrera... Entre estas fuerzas opuestas, que pone en libertad el hundimiento del sistema palatino y que en ocasiones van a enfrentarse con violencia, la búsqueda de un equilibrio, de un acuerdo, hará nacer, en un período de turbulencias, la reflexión moral y las especulaciones políticas que definirían una primera forma de «sabiduría» humana. Esta *sophía* aparece desde el alborar del siglo VII; va unida a una pléyade de personajes bastante extraños, a quienes aureola una gloria casi legendaria y que Grecia no cesará de celebrar como sus primeros, como sus verdaderos «Sabios». No tiene por objeto el universo de la *physis* sino el mundo de los hombres: qué elementos lo componen, qué fuerzas lo dividen y lo enfrentan consigo mismo, cómo armonizarlas, unificarlas, para que de su conflicto nazca el orden humano de la ciudad. Esta sabiduría será el fruto de una larga historia, difícil y llena de altibajos, en la cual intervendrán factores múltiples, pero que, desde sus

²³. No por otra cosa, Solón fue considerado uno de los siete sabios. En efecto, fue tenido por tal en virtud de su gran prudencia al gobernar y no, ciertamente, sólo por su *sabiduría* (haber visto muchas cosas). De aquí se explica por qué la *episteme* o ciencia en Grecia tiene, ante todo, un valor y significado prácticos.

²⁴. F. M. Cornford, *Op. Cit.*, p. 43.

comienzos, se ha desviando de la concepción micénica del Soberano para orientarse por otro camino. Los problemas del poder, de sus fuerzas, de sus componentes, se han planteado de pronto en términos nuevos...esa basileia no era ya la monarquía micénica. El rey no sólo ha cambiado de nombre; ha cambiado de naturaleza.²⁵

Por su parte, la religión preolímpica supone que el orden del mundo es producto de un poder oculto, ciego e implacable cuya comprensión o explicación es imposible, la forma en que se encuentran dispuestos, arreglados, trabados, encaminados y dirigidos, unos junto a otros, los hombres y las cosas del mundo. Es que asume que las firmes propensiones que tal poder tiene de quitar a unos para donar a otros —y, en este sentido, de, a la vez, dispensar bienes y adversidades—, son simplemente lo que son y, por ende, no tienen, ni se fundan en intención ninguna; pues, según creo, la visión preolímpica se apoya claramente en la concepción de la naturaleza como ciclo, como autogeneración, en fin, como autonomía. Mas, por su parte, la visión olímpica descansa en la concepción de la naturaleza como sistema o, si se quiere, como técnica o método, es decir, como un conjunto de dispositivos hábiles y compuestos de manera propicia para lograr, alcanzar y asir lo que se desea. Es que la religión olímpica concibe el orden del mundo como producto de una inteligencia que, por su omnicomprensión, tiene el poder de conciliar y, por virtud de ello, la condición para prevalecer y dominar.

A este sumo Dios no lo llamamos mundo, porque mundo significa ornamento, compuesto de cosas.²⁶

Por ello, a diferencia de la religión que la antecedió, en la religión olímpica, el orden nunca aparece como algo simple y llanamente puesto o dado, sino como

²⁵. J. P. Vernant, Op. Cit., pp. 52-53.

²⁶. F. Marcilio. *De Amore, Comentario a "El Banquete de Platón"*. Traducción y estudio preliminar Rocío de la Villa Ardura. Madrid, Tecnos (Colcección Metrópolis), 1989; 241pp., p. 11.

algo producido, creado o, si así se me permite decirlo, superpuesto²⁷ con claros y firmes propósitos.

Los platónicos llaman caos al mundo sin forma, al mundo, caos formado.²⁸

Con todo, dado que, en la religión olímpica, el ser de quien tales propósitos emergen es concebido no sólo como poseedor de “la amplia mirada” sino, además, como el propietario de una arbitraria y caprichosa voluntad, los motivos que han dado vida al orden del mundo no logran nunca quedar claramente definidos. Dicho de otra forma, la caracterización que la religión olímpica hace de Zeus, deja abierta dos posibilidades respecto de los fundamentos que dan lugar al mundo; a saber: la caprichosa voluntad de Zeus o su *νοῦς* que, como ya he dicho, es la capacidad de alcanzar una visión omnicomprensiva de la totalidad. Así, desde el mito olímpico, no es posible determinar si la realidad es o no un sistema de dominios ideado en función de una conexión ordenada y plena de sentido. Es que, aunque asume muy claramente que el cosmos es una realidad que surge por la intervención de una inteligencia dotada de propósitos, por ser tal inteligencia propiedad del caprichoso Zeus, el mito olímpico es incapaz de determinar si lo que ocasionó el ordenamiento del mundo fue su capricho o su sabiduría y si es, por ende, o bien el terror o bien el respeto el fundamento de la sumisión de todas las criaturas a su voluntad.

Pero, al no contar nunca con elementos suficientes para considerar adecuadamente aclarada la naturaleza de los propósitos que dieron lugar al cosmos, serán siempre ambiguos los sentimientos que con respecto a este punto pueda cobijar la religión olímpica. Fluctuarán entre la confianza o la desconfianza de la influencia que el *νοῦς* pueda tener en la voluntad de Zeus²⁹. Por ello, me

²⁷. Quizá, por ello, siglos después, la cultura griega produzca un clara distinción entre naturaleza y ley (*nomos*). Con todo, la tarea de ahondar respecto a este tema queda en espera de una mejor ocasión. Trabrar compromisos con el desarrollo de esta idea, pondría a esta sección lejos de la argumentación que por el momento pretendo desarrollar.

²⁸. *Ibid.*, p. 10.

²⁹. Me parece, según los múltiples ejemplos de la literatura griega presentes en la *Ilíada* y en la *Odisea*, que la visión olímpica asume como origen último de la realidad el capricho

inclino a pensar que, en la religión olímpica, el ser humano tiene abiertas dos alternativas como forma de vida, a saber: la desesperación o la esperanza. Dicho de otra forma, los supuestos del mito olímpico son aptos para, sin distinción alguna, o bien negar o bien afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso —*νοῦς*— que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Esta es la razón por la cual, en el contexto de la religión olímpica, el ser humano se ve constantemente indeciso respecto del carácter que ha de considerar tiene la realidad y así, asumir su existencia esperanzada o desesperadamente.

Mas, según puedo ver, “ambos impulsos todavía actúan en el pensamiento actual y, a la vez, caracterizan dos conocidos tipos de temperamento humano”³⁰, a saber, «el científico» y «el místico»³¹. Así, parece que, hasta hoy, la disyuntiva abierta por el mito no ha podido ser satisfactoriamente resuelta. ¿Será, como opina Cornford, que los extremos que la componen corresponden a dos necesidades *permanentes* de la naturaleza del hombre?³² ¿O será, en cambio,

de la voluntad de Zeus y, por ende, considera la irracionalidad como el carácter último de la realidad. Algo al respecto he apuntado en el primer capítulo; cuando supuse que, al tener a la nada por fundamento, la visión mítica del mundo asume una concepción irracional del ser. Por ello, no abordaré una vez más estos temas. En vez de reiterar, me gustaría señalar algo respecto de la visión cristiana del mundo. Según puedo ver, ella, aunque bajo la idea de un dios personal, se inclinará por defender la racionalidad del mundo. Es decir, el cristianismo, en función de un dios lleno de voluntad, que no tiene otra ley que la sabiduría, asumirá la racionalidad como carácter y origen del mundo. Mas, asumir esta postura es algo tan arriesgado como novedoso. En efecto, según la tradición olímpica, sabiduría y voluntad concurren en Zeus, aunque irreconciliablemente. De otro modo, ¿cómo podría haber quedado abierto el mito olímpico el dilema arriba referido? Empero, el dios cristiano es un dios del amor, es decir, un dios en el que armonizan voluntad y sabiduría, voluntad y prudencia, voluntad y verdad. El dios cristiano es, pues, un dios muy cercano a Zeus, pero, al mismo tiempo, muy lejano. En efecto, es un dios personal y, como tal, tiene voluntad y entendimiento, pero, a diferencia del padre de los dioses del Olimpo, en él voluntad y sabiduría se han reconciliado a través de una fórmula extravagante y mágica, a saber: el amor. Pero este no es momento para hablar de estos asuntos. Ellos son materia de las secciones que concluyen este capítulo.

³⁰. F. M. Cornford, *Op. Cit.* p. 8.

³¹. Es Cornford quien, en el libro ya citado, formula esta distinción. Mas, aunque me sirvo de ella, distintos a los que este autor desarrolla y encuentra, serán los postulados y las consecuencias que en lo que sigue, bajo su auspicio, habré de presentar.

³². F. M. Cornford, *Op. Cit.*, p. 8.

que a pesar de serios intentos en la cultura por traspasarlo, este dilema es un asunto en extremo difícil de resolver?

En lo que a la primera pregunta respecta, considero inconveniente juzgar, como lo hace Cornford, que el dilema presente en el mito olímpico sea una simple encarnación simbólica de *dos necesidades permanentes de la naturaleza del hombre*. Según puedo ver, pensar así es hacer caso omiso de un hecho fundamental, a saber: la religión preolímpica nunca planteó este dilema; en virtud de sus supuestos jamás pudo producirlo. Por tanto, las necesidades a las que puede hacer referencia el dilema abierto por la religión olímpica no son permanentes sino temporales o, mejor dicho, históricas porque, precisamente, han sido despejadas y están presentes en la vida cultural de Occidente sólo a partir del mito de la religión olímpica. Luego, lo correcto es asumir que el dilema citado es un casi indócil problema abierto por —y también hacia (pues interpela, concierne y también dirige y abarca)— la historia de la cultura. Ahora bien, pensar así permite explicar varias cosas.

En primer lugar, denuncia que la resolución del dilema citado es siempre la expresión de un deseo de ser y de existir y, por tanto, la elección de una forma de vida. En segundo, deja ver que la opción de existencia, al ser incapaz de evitar la tarea de mostrar y justificar sus motivos y, por tanto, de argumentarse, se erige en una especial representación del mundo. Por ello, en tercer lugar, muestra que el surgimiento de la filosofía —y su ulterior desarrollo³³— no puede ser comprendido sin tener en cuenta este dilema. En primer término, porque, por un lado, el mito es su más básico contexto y, por otro, porque ella, a causa de la renovación orientalizante que desplegó nuevas opciones en la cultura griega, puede ser considerada resultado de la posibilidad, que para entonces quedó naturalmente abierta, de corregir las deficiencias que, al interior del mito, daban vida a este dilema.

³³. En efecto, las visiones de la vida y la naturaleza que, después del surgimiento de la filosofía, tuvieron lugar en la historia de la cultura, siempre pueden ser interpretadas como una toma de postura frente al dilema ya indicado. Lo que más adelante habré de exponer sobre el Renacimiento será, como podrá verse, un buen ejemplo para corroborar esta idea.

Si queremos levantar el acta de nacimiento de esta Razón griega, seguir el camino por donde ella ha podido desprenderse de una mentalidad religiosa, indicar lo que debe al mito y cómo lo ha superado, deberemos comparar, confrontar con el telón de fondo del pasado micénico, este viraje del siglo VIII al siglo VII en que Grecia toma una nueva orientación y explora los caminos que le son propios: época de mutación decisiva que, en el momento mismo en el que triunfa el estilo orientalizador, sienta los fundamentos del régimen de la *Polis* y asegura, mediante esta laicización del pensamiento político, el advenimiento de la filosofía.³⁴

Y, en segundo, porque es imposible negar que, en sus orígenes, la filosofía se instituye como una especial representación del mundo que encara la tarea de mostrar y justificar sus motivos y, por tanto, de argumentarse.

En todo caso, al parecer existe un punto común a todas las escuelas: con ellas aparece el concepto, la idea de filosofía, concebida, lo veremos, como cierto discurso vinculado con un modo de vida y como un modo de vida vinculado con cierto discurso.³⁵

Ahora bien, ¿cuál de las dos opciones abiertas por el mito defendió la filosofía en sus orígenes? Según puedo ver, en un primer momento la filosofía optó por afirmar la presencia en el mundo de un principio misterioso que obra siempre a favor de todos y cada uno de los seres que llegan a la existencia. Con todo, muy pronto, la opción que niega la presencia de este principio hizo en ella su aparición. Luego, si bien es correcto afirmar que el dilema ya señalado quedó abierto por la mitología olímpica, es imprescindible enfatizar que quedó vivo para la posteridad por virtud de la filosofía. Será en otra ocasión donde podré explicar por qué.

³⁴. J. P. Vernant, *Op. Cit.*, p. 25.

³⁵. P. Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 36.