

El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía

Ricardo López Pérez¹

Resumen:

Suele aceptarse que la racionalidad filosófica aparece repentinamente clausurando un período oscuro. Sin embargo, una mirada más reflexiva muestra un paisaje diferente. Es efectivo que en algún momento surgió una tensión fundamental entre mito y logos: la lógica de la ambigüedad en tensión con la lógica de la no contradicción. Una oposición insostenible cuando se reconoce que los poetas no están aislados de los asuntos humanos; y que hay razón también en el mito, en la medida en que proporciona las grandes categorías para pensar la existencia. Con Homero y Hesíodo a la cabeza, el mito nos enfrenta inicialmente con el problema de la verdad. Representa un conocimiento, una interpretación y un acercamiento al mundo, que teniendo a dioses y héroes como protagonistas centrales, no desembocó nunca en una sacralización. Más todavía, su evidente aprecio por la palabra y su expresión, a su modo, anticipan el pensamiento filosófico.

Palabras claves:

Filosofía, racionalidad, mito, logos.

¹ Doctor en Filosofía. Académico del Departamento de Educación en Ciencias de la Salud (DECSA). Facultad de Medicina. Universidad de Chile.

1.- Uno

Fue Aristóteles quien consagró una fórmula para establecer el certificado de nacimiento de la filosofía: se refirió a Tales, Anaximandro y Anaxímenes como los primeros en filosofar (*Metafísica*, I, 3). Con el tiempo, despojada de sus matices, esta fórmula permitió construir la imagen de un origen nítido, un salto sin contratiempos, una ruptura clara respecto de cualquier período anterior. Un paso decisivo a favor de la razón y, sucesivamente, de la racionalidad filosófica y científica. Una concepción lineal que terminó por desdibujar la textura fina de un proceso evidentemente más complejo, que culmina en un modo esquemático de reconocer el desarrollo de la filosofía.

Un modo de observar y de narrar de resonancias duraderas. La forma más tradicional de presentar y enseñar la filosofía en nuestro medio universitario, no siempre incluye la idea de proceso. Demasiado centrado en el texto, el esfuerzo por recoger los aportes de la filosofía, ha olvidado el valor de las fuentes históricas y literarias; y la importancia de buscar puntos de articulación y encuentro. La filosofía y la historia han vivido tensiones mayores, pero una disputa excluyente entre el texto y el contexto no tiene justificación. Es preciso distinguir; Aristóteles únicamente se refiere al punto de partida de una historia oficial, no al inicio de la razón. Porque, como ha dicho Hegel, la razón “no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano” (1996, Vol. I: 9).

Las formas de la racionalidad propias de los relatos del *mito*, son con seguridad un antecedente de la filosofía, en un sentido no meramente cronológico. Para los griegos, la experiencia del *mito* se desarrolló en dos planos distintos, pero siempre articulados en forma estrecha. El rito cotidiano, por una parte; y su nivel de sentido y de inteligibilidad, su aprecio por la verdad, por el otro. En la vida social e individual, el conjunto de las narraciones expresa una garantía consistente de orden y de sentido, es portador de una verdad propia. El *mito* revela el tejido de la existencia y, a su manera, la explica, recurriendo a una especial capacidad para organizar y comunicar la experiencia en forma narrativa. Relata los grandes sucesos y los orígenes de todo lo que se conoce de una manera conectada. Pone al descubierto la presencia de las fuerzas divinas, detrás de un presente inevitablemente cambiante. Con el paso del tiempo la reiteración de estas narraciones ayudará a construir una comunidad, una historia común, y un sentido de pertenencia; se inventa un ayer y un futuro. Las narraciones del *mito* modelan una realidad común, unas creencias, unas formas de pensar.

Así se encuentra expresado en la interpretación de Walter Otto, quien observa en los poemas de Homero una cosmovisión amplia, clara y armoniosa, presente en cada verso; y responsable de mostrar el fondo último de todo lo que existe y sucede. Sin necesidad de instalar dogmas, dan respuestas explícitas a las preguntas sobre la vida y la muerte, el hombre y dios, la libertad y el destino. En su opinión, una idea determinante de la naturaleza de lo divino y lo humano, está aquí de manifiesto (2003). Pero esta situación no será inmortal como los dioses; a partir de un momento la naciente racionalidad filosófica se esforzará por desmontar la estructura del *mito*, rebajando su credibilidad y abriendo un espacio exclusivo para el ejercicio del *logos*.

El respeto y observancia del rito exige creer en la verdad del *mito*, pero esta creencia se inscribe en un ambiente intelectual que se vuelve cada vez más complejo, desafiante y problemático. Su condición de relato verdadero, su despliegue bajo la

condición de un registro autónomo de verdad, independiente de una dimensión histórica, comienza a plantear sensibles dificultades; desde luego, narrar no es de modo inmediato demostrar, probar establecer una proposición en forma segura. Nunca fue necesario hacerlo; el *mito* es una historia que circula con la fuerza de su propio despliegue, y no requiere precisar su origen ni establecer confirmación alguna.

Mito y *logos*, en el comienzo palabra y palabra, aparecen enfrentados cuando se plantea el problema de la verdad, en el contexto preciso, y más estrecho, de las exigencias abiertas por la distinción verdadero y falso. El *mito* escasamente convirtió la verdad en un problema explícito; nunca existió esa necesidad, nunca sintió tal confianza en sus recursos. Por otro lado, siempre admitió una cuota de verdad para cada cosa, aun frente a elementos de naturaleza claramente opuesta. Fue Platón el primero que planteó la oposición, en el sentido en que hoy es usual.

La crisis del *mito*, el comienzo de una tensión con la racionalidad filosófica, se puede observar cuando la segunda interviene en el espacio de la primera, pretendiendo con otro lenguaje y con otra actitud intelectual resolver cuestiones ya definidas. La racionalidad filosófica, forzada por su creciente capacidad de abstracción, comienza a invadir el espacio indiscutido, por mucho tiempo, del *mito*. En este certamen asimétrico, queda a la vista que la imagen antropomórfica del *mito*, su naturaleza poética, su expresión ingenua, carece de suficiente competencia intelectual para este enfrentamiento.

Inversamente, esta nueva racionalidad es más limitada en contenidos narrativos, pero notablemente más exigente en obligaciones normativas, que tocan a la coherencia y a la conformidad con unos principios lógicos; y paradójicamente más impositiva y más dogmática. Experimentará la obligación de establecer aparatos de control, a fin de garantizar la ortodoxia y todavía de castigar la trasgresión. Para su *polis* ideal, Platón ha proyectado mecanismos de censura, rigurosamente definidos y justificados, que afectan en particular a los poetas (*República*).

Impensadamente, la nueva racionalidad se vuelve contra sus raíces. No reconoce antecedentes, ni experimenta deuda de gratitud siquiera respecto del *mito*, como si hubiese nacido por generación espontánea; a diferencia de la poesía que sin mirada despectiva recoge distintas tradiciones y se alimenta de ellas. Ningún juicio sobre los griegos resiste demasiado si se ignora el lugar de la poesía y esto vale, especialmente, para el desenvolvimiento de la filosofía. Resulta evidente que los griegos no reservaron la poesía sólo para las ocasiones ceremoniales o lúdicas; muy por el contrario, su presencia fue permanente en todos los aspectos de la vida cotidiana. Por largo tiempo, el pensamiento poético permitió a los griegos expresar sus convicciones y sus dudas; sus visiones de mundo y sus preocupaciones más inmediatas, como ocurre en la tragedia.

Es cierto que los dioses son inmortales y no envejecen, pero no son eternos, ni omnipotentes, ni omniscientes; una idea básica de Hesíodo es que todo ha tenido un origen y sigue un proceso. Los dioses ejercen su poder en un ámbito limitado, y jamás han sido responsables de todo cuanto ocurre en el mundo humano; representan formas específicas de saber y de acción, que se manifiestan en medio de tensiones, rivalidades y conflictos. La existencia de panteones variados y diversificados, aunque sujetos siempre al número doce, es expresión de lo mismo. La libertad dominante permitía a los griegos emprender un examen sin temor de sus tradiciones, catalogando su patrimonio legendario o bien confrontándolo con algún criterio externo. Esta libertad de acción y de pensamiento, aun cuando no era absoluta, dejaba un amplio margen para la especulación y la creatividad intelectual.

El núcleo de la relación entre los hombres y los dioses, fue la observancia de los cultos y de los ritos establecidos desde antiguo; pero no hay base para suponer el

desarrollo de una ritualización obsesiva, invasora y, por extensión, sofocadora de la libertad. Los principales ritos sagrados no requieren de intermediarios. No existe un texto único, ni un grupo privilegiado de intérpretes o unos guardianes de la fe. No hay escritura sagrada, ni revelación, ni dogma, ni iglesia, ni sacerdotes, ni milagros. No existe el equivalente de un profeta, que en un momento privilegiado de la historia haya revelado ciertas verdades o reglas de conducta; unos dogmas con estabilidad en el tiempo y con capacidad para señalar a los creyentes las coordenadas para trazar sus vidas: “Ningún dogma anuncia en nombre de esos dioses cómo han de ser considerados, cuál es su posición frente al hombre y qué les debe éste. Ninguna escritura sagrada registra lo que es indispensable saber o creer. Que cada cual piense a su manera sobre los dioses, con tal de que no deje de rendirles homenaje según las usanzas del pasado. Por tanto, no necesitan ninguna Revelación autoritaria como aquella en que se apoyan otras religiones. Se manifiestan en todo ser y acontecer, y con tal evidencia, que los siglos de grandeza, haciendo excepción de contados casos, la incredulidad no existe siquiera” (Snell, 2008: 38-39).

Esta libertad, garantizada por la condición de los dioses y la misma estructura ritual, es también en parte responsable del surgimiento de una fuerte amenaza para el *mito*. Una religiosidad en extremo opresiva para la elaboración intelectual, difícilmente habría permitido el surgimiento y desarrollo de una discursividad filosófica. El nacimiento de la filosofía es solidario con numerosos factores que se entrecruzan y se extienden en forma compleja. Efectivamente, el *mito* es confrontado, después de un largo período en que no tiene oposición, como parte indiscutida de la cotidianidad. Su textura narrativa, perfectamente adaptada para una cultura oral, entra gradualmente en un difícil conflicto con un discurso poderoso de tipo argumentativo y explicativo. Sin saber cómo defenderse, el *mito* queda arrinconado, incapaz de superar la prueba de una doble acusación: estar alejado de la realidad, estar cercano al absurdo.

Los mismos poetas sometieron el *mito* a revisión, sin embargo nada de eso se volvió en su contra; pero cuando la reflexión logra conocimientos que ya no son conciliables con el sentido último del *mito*, porque se le niega su valor de verdad, las relaciones con él están destinadas a cambiar. La nueva racionalidad nace devorando una parte de sus raíces. La misma libertad que la hizo posible, ahora le permite descalificar y desplazar una narrativa, que no responde a las exigencias de una racionalidad sometida a una lógica más rigurosa; pero una cuestión crucial es saber si el *mito* puede ser considerado realmente como un antecedente del pensamiento filosófico, de modo no estrictamente cronológico. La declinación del *mito* es un hecho evidente, pero no lo es el proceso que siguió, ni la deuda que la nueva racionalidad contrajo con él. Marcel Detienne se pregunta: “¿Cómo se efectúa el tránsito desde un pensamiento marcado por la ambigüedad y su lógica, a otro que parece inaugurar un nuevo régimen intelectual, el de la argumentación, el principio de no-contradicción, así como el del diálogo con el sentido, con el objeto de un enunciado y de su referencia” (2004:11).

En este contexto, se puede sostener que hasta el siglo V aC, la reflexión filosófica se encuentra profundamente enraizada en antiguas narraciones, que recogieron los ambientes y los pensamientos y acciones de dioses, héroes y hombres.

Un autor de especial perspicacia para tratar estos temas, como Jean-Pierre Vernant, comete la osadía, en un texto inicial, de fijar el punto en el cual aparecen los primeros signos claros de esta fractura, atribuyendo una responsabilidad cierta a los siete sabios de Grecia, ya en el siglo VI aC: “La declinación del mito data del día en que los primeros Sabios pusieron en discusión el orden humano, trataron de definirlo en sí mismo, de traducirlo a fórmulas accesibles a la inteligencia y de aplicarle la norma del número y de la medida” (1998: 144). En esto hay un exceso, mirando hacia atrás es

posible rastrear los antecedentes de un proceso complejo todo lo que se quiera, pero es difícil sostener que tuvo una definición tan precisa. Los siete sabios, cualesquiera que sean sus nombres, según las distintas versiones disponibles, nunca llegaron a expresar sus ideas discursivamente, y dejaron sus consejos en mayor medida de manera poética y metafórica. Son hombres útiles que aportan su experiencia y su consejo oportuno; representan un conocimiento vital de expresión accesible. Su sabiduría está plasmada en sentencias breves, referidas a la vida personal y a la actividad política, en una época anterior a la fijación del saber a través de la escritura. Es cierto que su contribución busca aproximar a los hombres a su propia determinación, pero no puede afirmarse que esté reñida con el ambiente del *mito*.

Con claridad, a lo menos hasta el siglo V aC, no existe todavía un ambiente cultural e intelectual que permita observar un desplazamiento preciso del *mito*. El mismo Vernant en un texto posterior corrige su interpretación, situando sin dudas el episodio crítico de la separación en tiempos de Platón, durante el siglo IV aC: “Entre *mythos* y *logos* la separación es ahora tal que la comunicación ya no existe; el diálogo es imposible, la ruptura está consumada. Incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar en la misma dirección, los dos géneros de discurso permanecen mutuamente impermeables. Escoger un tipo de lenguaje es desde ahora despedirse del otro” (2003: 177).

Nunca se verificó un corte brusco entre *mito* y *logos*, y si esto terminó por ocurrir, el escenario no fue el siglo V aC. Más todavía, aceptando que un desplazamiento definido no se verifica hasta ese período, tampoco se sigue necesariamente que hubiese un espacio de tránsito, caracterizado por una convivencia circunstancial y efímera. La realidad es que *mito* y *logos* forman hasta el siglo V aC una articulación poderosa, fértil y de recíprocos beneficios. El *mito* en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción intelectual distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y que contiene un enorme potencial de creatividad.

La concepción de la poesía como algo directamente inspirado por la divinidad, nunca entró en contradicción con el hecho de que fuese también un oficio, para el cual era imperiosa una esforzada y paciente preparación. Del mismo modo, las invocaciones a la Musa tampoco hicieron que se perdiera el sentido y el valor de la creación intelectual, que encarnaba cada poeta; ni el origen colectivo y extraviado en el tiempo de las narraciones, impidieron la manifestación de las primeras expresiones de una incipiente conciencia individual. La palabra *rapsoda* (*rapsodós*), que se utilizaba para nombrar a un recitador oral, significa más precisamente ajustador, pasador de hilo o zurcidor de canto; esto es, alguien que toma distintos cantos ya disponibles y los ofrece en un conjunto. *Aedo* (*aoidós*), por su parte, es el nombre para un recitador que es a la vez un creador de nuevas versiones. En ambos casos, aunque de diferente manera, se trata de creadores; en uno porque reúne de un nuevo modo lo que se conoce y, en otro, porque produce una historia modificada o una nueva narración.

Según Pausanias, en su origen remoto, las Musas son sólo tres, y tienen por padre a Urano (Otto, 2005: 27-28). Esto ocurría mucho antes de que Homero hablara de “las nueve Musas” (*Odisea*, XXIV, 60), y Hesíodo las hiciera nacer de Zeus en unión con la Memoria, subiendo una y otra vez a su lecho durante nueve noches (*Teogonía*, 53 y ss). Es atractivo observar en esa versión, en principio más antigua, que las dos primeras Musas se ocupan precisamente del aprendizaje del poeta, del proceso y de las habilidades que le otorgan a un hombre esa condición, y sólo la última al producto que hace manifiesta su maestría: Meleté representa la atención, la concentración y el

ejercicio, esto es, la disciplina intelectual que hace al poeta; Mnemé nombra la función psíquica que le permite retener y lo habilita para improvisar y recitar; y Aoidé expresa el canto épico que es resultado de su acción.

La Musa es garante de la palabra verdadera; ella permite el acceso al conocimiento sobre el pasado, el presente y el futuro. La palabra poética se afirma en la memoria, convertida en un arte, si bien será la Musa quien se lleve los mayores reconocimientos. La memoria permite descifrar las claves de lo verdadero, vencer el olvido, ver lo invisible para la mirada común; tiene la misión de rescatar y preservar el pasado, y de inmortalizar a los que han partido. Permite penetrar en el pasado y descifrarlo, para luego exponerlo de manera comprensible. La relación entre memoria y verdad es deliberada y sólida: la verdad se opone al olvido y en esa oposición se vuelve cómplice de la memoria.

Los poetas están profundamente interesados en la verdad; su misión está muy por encima de la simple entretención y la conservación. Este interés por la palabra verdadera, ubica al poeta en una posición intermedia entre el mundo divino y el mundo humano; como un mediador entre dioses y hombres. Esta rica relación queda reflejada en la poesía griega con la palabra *alétheia*, que expresa la noción de verdad como aquello que se preserva, lo que no se olvida, *a-léthe*.

La verdad se asocia de manera precisa con la memoria; no existe todavía una demanda de coherencia, experimentación, ni menos de verificación. La memoria permite preservar el pasado, en primer lugar, pero especialmente quiere desentrañar su sentido profundo, y con ello también conocer el sentido del presente. El poeta es depositario de una centenaria tradición en el cultivo de la memoria, que lo convierte para su época en un maestro de la verdad. La memoria tiene una centralidad de tremenda resonancia, como inversamente la tiene el olvido, para la propia identidad personal y social. Así se refleja en Odiseo, presentado como un hombre que recuerda, gracias a lo cual su vida se mantiene en un plano de sentido; son sus recuerdos los que le dan fuerza para resistir la seducción divina que quiere arrancarlo de su eje. La tenacidad que pone en defender su memoria y su proyecto de vida, expresa un poderoso deseo de defenderse a sí mismo; su pasado, su futuro, su identidad fundamental. Un héroe de la memoria, con fuerza para mantenerse enraizado en un destino singular de simple mortal, atravesado con dolores y alegrías, separaciones y reencuentros. Si es un héroe de la memoria, lo es también de la verdad.

2.- Dos

De manera complementaria, una forma de abordar esta problemática, ha consistido en argumentar que la filosofía aparece apropiándose de los contenidos fundamentales del *mito*; y traduciéndolos a un nuevo formato discursivo. Lo que podría llamarse un ejercicio de intertextualidad, que toma una doble dirección: incorporando un cambio en el lenguaje para recoger un saber disponible, e interpelando a los griegos respecto de asuntos familiares para ellos.

Característicamente, por ejemplo, se entiende que Tales al explicar que el agua está en el origen de todos los seres y cosas, ha conservado con ello el sentido profundo de las sentencias del *mito*. El agua, para el sentir mitológico, es el elemento en que habitan los secretos primigenios de la vida: el nacimiento y la muerte, el pasado, el presente y el futuro, encuentran en el agua su origen. Allí están los orígenes del devenir, la profecía y la belleza. Afrodita surge del mar, después de la emasculación de Urano y cuando su semen se confunde con la espuma, como también las Erinias, creadas cuando el líquido de su sangre es recogido por Gea (*Teogonía*, 183-193). Alimento y vida,

derramados en el agua y extendidos por toda la creación. En la *Iliada*, Océano es el origen de los dioses, el padre supremo (XIV, 302); del cual nacieron todos los ríos y corrientes de agua fresca. En la *Teogonía*, Nereo, el viejo del mar, el más anciano y el más venerable, da origen a numerosas divinidades: "... cincuenta muchachas, concedoras de las obras perfectas, nacieron del irreprochable Nereo" (240-264). Las Ninfas son hijas de la humedad y se encuentran, al igual que las Musas, unidas al elemento puro y fértil del agua; los poetas obtenían inspiración con un trago de agua de la fuente de las Musas. Esta idea esencial del *mito* se mantiene en las primeras reflexiones de la filosofía.

También en algunos detalles se puede observar cómo las temáticas del *mito* están presentes en la filosofía y en otras disciplinas. Tucídides hace dialogar a melios y atenienses, poniendo en boca de estos últimos las siguientes frases: "En el cálculo humano la justicia sólo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden" (*Historia*, V, 89). "Ya que por una ley natural inexorable, dioses y hombres dominan a quienes superan en poder" (*Historia*, V, 105). Tiempo después, el sofista Calicles, surgido de la imaginación literaria de Platón, expone: "La misma naturaleza, creo yo, se encarga de demostrarnos que es justo que el superior tenga más que el inferior y el poderoso más que el incapaz" (*Gorgias*, 483 d). Una reflexión abierta sobre el poder y la política, asumida de manera descarnada, que sin embargo ya se encuentra bosquejada en los poemas de Homero y Hesíodo.

En el intercambio producido entre Odiseo y Polifemo, este último hace una defensa directa del valor de la fuerza, afirmando que no se cuidan de Zeus ni de los dioses felices, porque los Cíclopes son "mucho más fuertes"; y sólo llegan a respetar a otros cuando a ello les invita el ánimo (*Odisea*, IX, 275-278). En forma más explícita, encontramos en la fábula del halcón y el ruiseñor de Hesíodo un anticipo de esta interpretación sobre el problema de la fuerza. Así habla el halcón al atribulado ruiseñor: "Infeliz, ¿por qué estás chillando? Ahora te tiene uno mucho más fuerte, de esta manera irás por donde yo te lleve, por muy cantor que seas, y te comeré, si quiero, o te soltaré. ¡Insensato quien quiera compararse a los más poderosos! Se priva de la victoria y además de infamias sufre dolores" (*Trabajos*, 207-213).

Estos análisis críticos son interesantes, y muestran una relación de continuidad entre *mito* y filosofía; han sido realizados con rigor y perspicacia intelectual, desde la época en que Francis Cornfort publicó su texto *De la Religión a la Filosofía* (1984). Sin embargo, estas interpretaciones no siempre establecen con fuerza la grandeza del *mito*. Cornfort, en particular, muestra el origen de la filosofía enraizado en los contenidos del *mito*, aun cuando en el marco de una nueva actitud, no ya ligada a la acción y la emoción sino a la reflexión y al intelecto (1984:9). Presupone, por tanto, una filosofía en evidente estado de inmadurez, con capacidad para evolucionar y adquirir autonomía con rapidez, sin necesidad de dejar un testimonio sobre la riqueza y profundidad del *mito*, ni admitir que su propia condición se encontraba prefigurada en esas antiguas narraciones.

Pero, sin duda, un foco prioritario de la construcción intelectual que representa el *mito*, es su tratamiento de las oposiciones. El pensamiento y el lenguaje del *mito* griego reposan en la ambigüedad; en el trasfondo de todo cuanto se piensa y se dice está la ambigüedad como categoría básica. Se trata de una forma del pensar en la que los extremos siempre actúan sin que se consiga un equilibrio, una integración, se verifique una exclusión, ni aparezca diseñada una contradicción. Todo el tiempo en el *mito* griego hay dos polos que, como tales, constituyen en conjunto una totalidad.

“Sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades, pero sabemos, cuando lo deseamos, cantar verdades”, se lee en la *Teogonía* (28-29). En la versión de Hesíodo, las Musas conocen la verdad y pueden expresarla, pero también saben mentir; y son capaces de encubrir esas mentiras con el ropaje de la verdad. Desde el comienzo, el poeta introduce de modo explícito la categoría de la ambigüedad: ¿Cuándo la Musa dice la verdad y cuándo miente? Si alguien afirma “estoy mintiendo”, enfrenta de lleno a su interlocutor con una paradoja; claramente desde una perspectiva lógica, éste sería arrojado en medio de una circularidad viciosa e inacabable. Pero en el *mito* esto no ocurre así; verdad y engaño están tan cerca como es posible, sin que lleguen a constituir una paradoja o una contradicción: “A nivel del pensamiento mítico, la ambigüedad no presenta problemas, ya que todo este pensamiento obedece a una lógica de la contrariedad cuya ambigüedad es un mecanismo esencial” (Detienne, 2004: 134).

Desde el principio toda narración contiene la categoría de la ambigüedad: “En primer lugar existió, realmente el Caos. Luego Gea, de ancho pecho, sede siempre firme de todos los inmortales que ocupan la cima del nevado Olimpo”, nos dice Hesíodo en la *Teogonía* (118-120); a estas entidades se suma Eros, como un impulso fundamental del universo. Así, por una parte está el Caos, un vacío negro, la abertura, lo ilimitado, indefinido, confuso e inasible; y por otra, está Gea, como expresión de lo nítido, preciso, definido, compacto, estable, sólido, visible y firme. Luego Gea alumbró a Urano, y desde aquí emergen otras oposiciones: femenino, receptivo, abajo; enfrentados con masculino, activo, arriba. También de Gea ha nacido Ponto y con él la oposición entre lo sólido y estable, respecto de lo líquido y el movimiento. El mismo Ponto encierra la tensión entre la superficie y la luz, con la profundidad y la oscuridad.

El lenguaje del *mito* está íntegramente dominado por un aspecto doble y ambivalente; cualquier ganancia o ventaja tendrá su contrapartida, todo bien esconde algún mal. Día y noche se apoyan, se cruzan, se oponen, se intercambian, sin anularse jamás, no puede haber uno sin el otro. El sutil Prometeo, padre de los hombres, previsor y prudente, está en contraste con su torpe hermano Epimeteo, que llegó a representar para los griegos al que no reflexiona antes de actuar (*Teogonía*, 511-512). Los hermanos gemelos encarnan la presencia y la ausencia de *metis*, se oponen y se complementan, son la expresión de la condición humana; él mismo Prometeo es benefactor, pero a la vez responsable de muchos males y dolores para los mortales. También Eris (Discordia), hija de la noche, es doble: está la Eris buena que procura trabajo y riqueza, y la Eris mala que genera odio, violencia, pobreza (*Trabajos*, 10-25). Por su parte, las Musas pueden ser tres o nueve, pero generalmente se las designa en singular; sin problemas de identidad la Musa es una y es múltiple a la vez. Como pasa igualmente con las Erinias, que con frecuencia aparecen como “la Erinia”. Lo mismo que ocurre con el culto de los dioses, que se desarrolla multiplicando sus perfiles y ofreciendo una enorme pluralidad, agregando nombres distintos para cada uno de ellos: Atenea llegó a tener cincuenta epítetos, entre los que se cuentan Atenea Apaturia, Atenea Bulea, Atenea Calcioco, Atenea Ergane, Atenea Partenos, Atenea Políada, y Palas Atenea, como la conocían los atenienses (Bruit y Schmitt, 2002: 153).

Al hilo de esta lógica de la ambigüedad, es comprensible que puedan coexistir al interior del *mito*, y sus formas de religiosidad, una profunda convicción sobre la presencia y participación de los dioses en todos los actos humanos, con un sentimiento simultáneo, igualmente profundo, que lleva a experimentar la vida como algo que requiere de la voluntad y del esfuerzo. Precisamente como ocurre en la travesía de Odiseo, en la que se suceden las intervenciones divinas, sin que jamás el héroe renuncie al convencimiento de que el empeño personal es una de las claves del éxito.

Esta tensión fundamental y permanente del *mito*, aparece en su dimensión más señalada con la figura de Dioniso, el único auténtico dios griego hijo de una mortal. Por su cuerpo circulaba sangre divina y sangre humana, en parte era un dios, en parte era un hombre; aún así, “Dioniso no es inferior a ningún dios” (*Bacantes*, 777). Desde el comienzo representó la unidad de lo distinto, lo que difícilmente está relacionado para la mirada común. Hijo de Semele, princesa de Tebas, y de Zeus, señor del Olimpo y dueño del rayo. Su nacimiento ocurre varias veces y en cada ocasión es todo un triunfo; en dos oportunidades es despedazado, para luego ser reconstituido: Dioniso es también la superación de la fragmentación.

Dominado por un amor incontenible, Zeus tomó la apariencia de un mortal para acercarse con naturalidad a Semele. La bella princesa correspondió su sentimiento, y pronto espera un hijo: “La cadmea Semele, en amorosa unión con él, dio a luz un hijo ilustre, Dioniso, que causa gran alegría, un inmortal siendo ella mortal.” (*Teogonía*, 940-943). Pero Hera, la primera de las diosas, esposa de Zeus, se entera de lo sucedido y trama su venganza. Con engaños consigue que el propio Zeus fulmine a su amada, utilizando involuntariamente el tremendo poder de su rayo. Presa del más indescriptible dolor, el gran dios reúne las cenizas del pequeño cuerpo esparcidas por doquier, les da forma, y las pone en su muslo para completar la gestación. De este modo, el nacimiento ocurre finalmente de una de las extremidades de su padre. Hera ha fracasado en su intento, pero no está derrotada, y ordena a los poderosos Titanes raptar al pequeño. Al primer descuido lo toman y lo destrozan con sus gigantescas manos. Zeus elimina a los cobardes Titanes; y más adelante Gea, la madre tierra, recoge los restos desmembrados de Dioniso dándoles nueva vida.

Dos veces fue destrozado y dos veces renació; la vida y la muerte cruzan su experiencia. Dioniso representa la inevitable dualidad, con todos sus conflictos. Nada en él excluye el juego de las oposiciones; con Ariadna conoció la inmensidad del encuentro, pero también la pérdida y el dolor. Descubrió la vid y el vino; y de allí en adelante nadie pudo ya desconocer la relación sutil en que se encuentran permanentemente los opuestos: desde el moderado placer, al exceso y la locura.

Apariencia y realidad se confunden, pierden sus límites; Dioniso mezcla las fronteras que separan lo fantástico y lo concreto. Está en todas partes, se encuentra siempre presente, en este lugar, en cualquier otro, y en ninguno. Es el menos sedentario de los dioses, en ningún sitio se encuentra como en su casa. En cuanto el dios aparece las categorías tajantes se desvanecen, los opuestos pierden su identidad. Es el espíritu salvaje de la contradicción y los opuestos; en él se articulan el cielo y la tierra, la plenitud vital y el poder de la muerte, lo masculino y lo femenino, lo joven y lo viejo, lo salvaje y lo civilizado, lo lejano y lo próximo, el mayor ruido y el silencio mortal. Eurípides reconoce en Dioniso al dios que concilia lo opuesto; a la vez el más terrible y el más dulce: “Dioniso, ha nacido dios, terribleísimo en parte, pero de suprema benevolencia para los hombres” (*Bacantes*, 860-861).

Dioniso habita en el Olimpo, pero su mundo es siempre la tierra firme: tan intensa es su presencia que Apolo, dios de la luz, de brillante lucidez, advierte que la única forma de ofrecer a los hombres una orientación suficiente es con Dioniso a su lado. Comparte su templo con él; así, durante los meses de invierno, en Delfos se entona el ditirambo dionisiaco en lugar del peán. En conjunto, ambos tocan las más profundas y dispares aspiraciones de la naturaleza humana. En uno, domina el ideal de la claridad y la búsqueda de lo inmutable y lo eterno; para el otro, importa la embriaguez, el amor encendido y la profundidad encerrada en sí mismo. El dios distante no se sintió completo hasta no tener a su lado al dios verdadero, que representaba la totalidad de un mundo humano amplio y diverso: “La locura llamada Dioniso no es una enfermedad, ni

degradación de la vida, sino el elemento que acompaña su grado máximo de salud, la tormenta que estalla en su interior cuando sale de sí. Es la locura del regazo materno, en la que habita toda fuerza creadora, la que introduce el caos en las vidas ordenadas, la que inspira la beatitud primigenia y el dolor primero, y, en ambos, el salvajismo originario del Ser. Por eso, a pesar de su parentesco con los espíritus del submundo, con las Erinias, la Esfinge y el Hades, Dioniso es un gran dios, un dios verdadero, es decir, la unidad y totalidad de un mundo infinitamente plural que abarca todo lo vivo” (Otto, 2001: 107).

En la figura de Odiseo encontramos igualmente esta unidad de lo diferente, no sólo por lo que hace, sino por el modo como conviven y se integran en él tendencias muy diferentes. Así como el héroe está constantemente dispuesto para la aventura y abierto al misterio del mundo que lo rodea, está simultáneamente apegado a la estabilidad de unas relaciones básicas, con algunas personas y con un territorio. Odiseo es especialmente dependiente de sus afectos, pero esto no entra jamás en contradicción con su deseo de saber y recorrer. Une igualmente su condición de hombre noble, rico y poderoso, con la de experto y bien dispuesto artesano; asume los altos privilegios del poder y las manualidades corrientes. Es un hombre que con la misma intensidad recuerda el pasado, vive el presente y piensa el futuro.

También en la tragedia se encuentra el lenguaje de la ambigüedad. La lógica trágica frecuentemente lleva al espectador en un sentido y en el otro; pero sin desentenderse de ninguno de ellos, sin romper la continuidad, sin crear disonancias: “Lógica ambigua podría decirse, pero no se trata, como en el mito, de una ambigüedad ingenua que todavía no se cuestiona a sí misma. La tragedia, por el contrario, en el momento en que pasa de un plano a otro, marca fuertemente las distancias, subraya las contradicciones. Sin embargo, incluso en Esquilo no llega jamás a una solución que haría desaparecer los conflictos, por conciliación o bien por superación de los contrarios. Y esta tensión, nunca aceptada por completo ni enteramente suprimida, hace de la tragedia una interrogación que no comporta respuesta. En la perspectiva trágica, el hombre y la acción humana se perfilan no como realidades que podrían definirse o describirse, sino como problemas. Se presentan como enigmas cuyo doble sentido no puede fijarse ni agotarse” (Vernant y Vidal-Naquet, 2002, Vol. I: 33).

En la tragedia tanto el universo divino como el humano, son presentados como un gran conjunto permanentemente en conflicto; en continua tensión, sin posibilidad alguna de alcanzar un reposo o una quietud que sea la manifestación de una conciliación o una elevación que recoge y supera el estado anterior. Tensión y conflicto que expresan la realidad de la *polis*; el deseo de hacerse cargo de sus dilemas y no de encubrirlos, de recoger sus disputas, problemas, necesidades, lenguajes. Pero lo que quizá defina de manera central a la tragedia, agregan Vernant y Vidal-Naquet, es que la escena pone a la vista un drama que se extiende a la vez en el plano de la existencia humana, opaca y limitada; y una dimensión distinta, relativa a un tiempo divino, que abarca en todo momento el conjunto de los sucesos, ocultándolos o encubriéndolos, sin riesgo de olvido. Una unión y confrontación constantes, que cruza el tiempo de los hombres y de los dioses; es el drama que contiene la presencia manifiesta de lo divino en el curso de las acciones humanas.

La condición de la ambigüedad nunca fue extraña a los griegos. La palabra *doxa*, cuya raíz posee un antiguo origen indoeuropeo, es precisamente una forma de conocimiento bien adaptado a un mundo cambiante, hecho de movimiento, cargado de contingencia; en una palabra, hecha para un mundo de la ambigüedad. Según la definición más tradicional, consagrada desde Platón en adelante, *doxa* equivale a la opinión, a una creencia infundada y por tanto incierta, opuesta a *episteme*, que

representa el conocimiento y la certeza. Desde la perspectiva de un mundo sujeto al cambio, por el contrario, alude a un saber inexacto, pero saber inexacto de lo inexacto. Un tipo de saber que permite elegir lo que se estima mejor adaptado a una situación sujeta a variación, afectada por desplazamientos continuos: “*Doxa* transmite, pues, afirma Detienne, dos ideas solidarias: la de una elección y la de una elección que varía en función de una situación” (2004: 177).

Igual que en la acción trágica, en donde lo humano y lo divino son lo suficientemente diferentes como para oponerse, sin que lleguen a separarse jamás. En donde, fundamentalmente, la acción exige el consejo, la consideración de las consecuencias, la búsqueda de los medios; pero en un ambiente en que nada está asegurado, porque es la incertidumbre, ante todo, la que define cada situación. Aún frente a decisiones finales, suficientemente fundadas, como ocurre con la sentencia en el juicio a Orestes, se respira la sensación de que, con la misma propiedad, las cosas pudieron ser de otro modo.

3.- Tres

La poesía de Homero dio a la palabra una importancia y una centralidad muy elevadas. Todos los relatos muestran que para poder hablar es obligatorio que el heraldo ponga el cetro en manos del orador, único gesto capaz de otorgarle la autoridad para hacerlo. Tomar el cetro es el acto que permite hacer uso de la palabra; tiene un sentido material y un fuerte sentido simbólico. Esta regla es válida para todo orador; Hesíodo recibe el cetro en su primer contacto con las Musas, y cuando Telémaco desea hablar se dirige al centro de la asamblea, tomando el cetro en sus manos: “No se demoró más rato sentado, sino que se decidió a hablar y se alzó en medio de la asamblea. En su mano depositó el cetro el heraldo Pisenor, experto en sabios consejos” (*Odisea*, II, 36-38). Caminar hasta el centro de la reunión, ubicarse a la vista de todos, es un importante acto físico; pero tomar el cetro es adquirir la centralidad en toda su manifestación. Recibir el cetro es un momento de profundo significado, es ser parte de una situación de privilegio, del mayor valor. Agamenón ha recibido el cetro y las leyes de Zeus, y sólo así se puede ocupar de sus súbditos (*Iliada*, IX, 96-103). Menelao debió coger el cetro entre sus manos para poder intervenir frente Antíloco, a fin de reprocharle su comportamiento tramposo, alejado de las reglas del certamen, con ocasión de la carrera de carros en homenaje a Patroclo (*Iliada*, XXIII, 570-586).

Una manifiesta valoración de la palabra recorre la poesía de Homero. Dos de sus mayores héroes poseen relevantes cualidades en el uso de la palabra: Aquiles ha sido educado para los grandes hechos y para hablar bien; y Odiseo, como parte de su inteligencia creativa, posee destacadas habilidades narrativas y retóricas. Cuando Néstor aconseja al poderoso Agamenón, destaca el deber que tiene de exponer lo que piensa y de escuchar a los demás; y más todavía de ejecutar lo acordado (*Iliada*, IX, 96-103). Hesíodo se encuentra con las Musas, pero no las ve, sólo escucha sus voces; ellas hablan, cantan y danzan, pero es su palabra agradable, que “incansable fluye de sus bocas”, todo lo que recibe el poeta (*Teogonía*, 39).

En este sentido, como en pocos casos, la poesía heroica aparece en una línea de continuidad respecto del pensamiento filosófico posterior. De acuerdo a la interpretación de Jacqueline de Romilly, los griegos comprendieron la necesidad de presentar las cosas bajo una forma suficientemente general y coherente por la vía del lenguaje, como para que resulte accesible a todos los oyentes y válida, para el mayor número de ellos. Su conclusión apunta a mostrar a que la poesía de Homero prepara, de un modo concreto, los desarrollos del período clásico ateniense (1997: 59). El *mito*

prefigura la filosofía, pero no como una relación causal o como un balbuceo infantil. Sí, en cambio, como un esbozo dotado de elementos propios y de gran originalidad.

Pero es con la aparición de la *polis*, la suma de todas las cosas divinas y humanas, al decir de Jaeger (1967: 98), cuando la palabra adquiere su máximo despliegue; un acontecimiento de hondo impacto, reconocible desde fines del siglo VIII aC. Una estructura de tamaño restringido, que garantiza la rapidez de la información y la extensión de la comunicación a través de todo el cuerpo social, destaca Vernant (2003: 81). Un universo lo bastante estrecho como para que todos se conozcan y cada uno pueda intercambiar y discutir con los demás, en el plano ciudadano o de las ideas.

La vida social adquiere dimensiones hasta ese momento desconocidas; la *polis* encarna un sistema que afirma y hace posible la superioridad de la palabra por sobre las restantes formas del poder interpersonal, al punto que llega a ser la herramienta de influencia por excelencia, la mejor manifestación de la autoridad intelectual; y la clave para el ejercicio del poder político y los derechos ciudadanos. Los griegos pensaban que la *polis* era la unidad natural y apropiada para una buena vida en comunidad, y por eso estaban orgullosos de ella, como antes lo estuvieron Héctor y Odiseo de sus propias ciudades. Una forma de vida sometida a un orden, sujeta a una ley, y superior a todas las demás. La *polis* se origina, precisamente, más que en ningún otro factor, ha dicho Kitto, en el deseo de justicia (1993: 97-98).

No es curioso, entonces, que surgiera al interior de la *polis* de Atenas, la palabra *parresía*, destinada a representar simultáneamente la libertad y la franqueza en el lenguaje (Foucault, 2004, 2006, 2009). Una forma de actividad verbal que importa un compromiso con la verdad y su expresión sin disfraces. En el ambiente de la *polis* surge la norma, como palabra formulada, consagrada y elevada a la categoría de un acuerdo, por todo el tiempo en que las partes no decidan de otra manera. La norma como producto de un intercambio en que las posiciones han podido expresarse libremente; una libertad que ella misma a continuación tiene el deber de garantizar. Se trata de una palabra elevada al rango del mayor valor; a partir de ahora, hablar, explicarse, persuadirse unos a otros, es el ejercicio que la nascente democracia demanda con especial insistencia.

Por su propia naturaleza, la *polis* favorece la libertad de la palabra y la libertad en el trato; exponiendo a cada uno de sus habitantes a la plena observación de todos los demás. La pequeñez y autarquía de estas agrupaciones dio origen a un grado de independencia imposible de imaginar en los grandes imperios. Este es el lugar en donde se desarrolla realmente el gusto por la controversia, el debate, la retórica; aunque también la propaganda y la intriga. El lugar en donde se consolida la filosofía, el arte, la literatura y la democracia; más todavía, dentro de la religión griega, la parte fundamental de las creencias y de los ritos se estructuran a partir del nacimiento de la *polis* (Bruit y Schmitt, 2002: 7).

La *polis* favorece, ante todo, una preeminencia de la palabra sobre los restantes instrumentos del poder, convirtiéndola en la herramienta política por excelencia, una especie de llave de autoridad, distinta de la fuerza. La palabra jamás fue una fórmula cerrada, necesitada de obediencia; sino la materia prima del debate y del intercambio ciudadano, tanto en la asamblea como en el teatro. La *polis* hizo posible la máxima extensión de todos los aspectos de la vida espiritual y social. Sin duda, una transformación profunda: el conocimiento y las formas del pensar son llevados a la plaza pública. La razón es hija legítima de la *polis*, ha repetido Vernant (1998; 2001; 2002; 2003).

En estas condiciones, es Sócrates quien introduce el diálogo, incorporando la presencia activa del oyente. En palabras de Gastón Gómez Lasa, un *logos* que echa a

andar un nuevo *logos*, no forzosamente la repetición mecánica del *logos* escuchado. Un proceso en el cual los interlocutores “están dispuestos a traspasar la validez de sus propias visiones, y obtener sobre ellas un consenso mínimo, parcial o completo” (1980: 137). Un intercambio entre hombres libres a partir de preguntas y respuestas; para Sócrates es el método que permite desarrollar el pensamiento y establecer el valor de la razón. A partir de él, se despliega la reflexión filosófica desde una pregunta inicial avanzando cada vez hacia nuevos niveles de complejidad y precisión. Tal confianza tiene el maestro en los alcances de la razón, que llega a asimilar el bien con el conocimiento y el mal con la ignorancia. En su mejor sentido, por tanto, conocer el bien es de inmediato ponerlo en práctica. Inversamente, hacer el mal sólo se explica y justifica por la ignorancia. El pensamiento socrático es donde más claramente se observa la filosofía como una forma de vida guiada por la reflexión racional.

Así, la palabra que en el *mito* aparece ubicada en un lugar de relevancia, por la propia acción del *rapsoda* o del *aedo*, y por la concepción elevada que se tiene de ella, ocupa en la *polis* igualmente un lugar de privilegio. Como está dicho, si la palabra ocupa un lugar destacado, también lo ocupa el pensamiento; palabra y pensamiento no pueden ser disociados. No es casualidad que la *metis* de Odiseo se manifieste continuamente en un despliegue narrativo y retórico; una es complemento de la otra. La *metis*, como una forma del pensamiento que calcula y proyecta, que mide y relaciona, que articula y crea; ubicada siempre en el cruce del pasado, de donde proviene la experiencia, del presente, en donde están los problemas y desafíos, y del futuro, que marca la dirección (López, 2010).

Homero muestra una concepción del pensamiento extraordinariamente fecunda. Odiseo posee un gran interés por el pensamiento, y no sólo en un sentido instrumental; en su largo recorrido, errante por territorios desconocidos, vio muchas ciudades, pero se interesó en particular por “el modo de pensar de numerosas gentes” (*Odisea*, I, 4-5). Esta concepción es la misma que evidentemente tiene la filosofía, en sus inicios, en todo tiempo y lugar; la misma que encontramos en cualquier conocimiento genuino. Donde no hay palabra no hay pensamiento; donde no hay palabra no hay proyectos, ni la posibilidad de generarlos; sin palabras tampoco habría cosas ni una noción sobre ellas.

En este contexto es ineludible considerar el papel que juega la escritura, para ayudar a definir estos procesos. En la Hélade, la escritura existe desde épocas muy remotas, pero desaparece hacia el final del período Micénico, lo que genera un espacio oscuro, con escasa información disponible relativa a los siglos que siguen a la caída de Troya. Hacia el siglo VIII aC la escritura reaparece cuando los griegos adaptan el alfabeto fenicio a los requerimientos de su lenguaje, generando un sistema alfabético a partir del sistema consonántico de los fenicios. Esto abre otro período llamado Arcaico, sin embargo, persiste una situación de notoria escasez de fuentes literarias (Calvet, 2001: Caps. 6 y 7).

Sin duda, la narración oral tiene fuertes diferencias respecto de la narración escrita y, por tanto, debe entenderse que también aquí se presenta un nudo problemático. El paso de un tipo de narración a otra equivale a un cambio mayor, porque la escritura trae un nuevo ambiente, aparejado con otros modos de discurso, y una renovada relación entre el autor y su público. Se ejecuta un proceso de fragmentación y de especialización; se separan las palabras de su significado. Surge un lector distante y un desarrollo de posiciones críticas, propiciadas por una individualidad más explícita. La escritura estimula una mentalidad más cercana a lo abstracto, secuencial y lógico, de modo que lo que está en juego no es sólo una forma diferente de expresión, es correlativamente una forma peculiar de pensar y de relacionarse con el entorno, como ha sido defendido por McLuhan (1972).

Es obligatorio considerar a la escritura en prosa como un nuevo umbral, de acuerdo con Vernant, tanto en lo relativo a las formas de la comunicación como a los modos de pensar. De todas formas, es preciso tener en cuenta que respecto de este punto tampoco estamos autorizados para suponer que la aparición de la escritura es un fenómeno súbito, capaz de producir un salto cualitativo evidente. Hasta el siglo V aC, la Hélade tiene en lo fundamental todas las características de una sociedad oral, al margen de los primeros cambios incorporados por la naciente escritura. Es necesario considerar que la escritura no se impuso al mismo ritmo en todas las áreas de la creación, ni en cada *polis*, ni en todos sus miembros. Es evidente que poetas, filósofos, artesanos, comerciantes, guerreros o simples ciudadanos, no estaban situados de manera simétrica frente a la nueva tecnología.

Estamos frente a un problema mayor. La confrontación entre relato oral y escritura debe hacerse sin eludir la complejidad implicada, para lo cual se requiere un espacio de reflexión específico. Provisoriamente, se puede decir que la aparición de la escritura se agrega como un elemento problemático ineludible en el contexto de las tensiones entre *mito* y *logos*, pero sin que tenga un peso determinante todavía hasta el siglo V aC; como lo tendrá de manera creciente en los siglos posteriores para el desarrollo de la filosofía.

Con todo, un rasgo que preliminarmente vincula la aparición de la escritura con esta problemática, y en particular con el surgimiento de la figura del filósofo, está dado a través del fenómeno de la individualidad. Aunque la utilización y popularización de la palabra filósofo ha sido objeto de alguna controversia, resulta claro que ésta aparece por primera vez en un texto escrito con Heródoto, específicamente para nombrar a Solón: “Huésped de Atenas: como es grande la fama que de ti me ha llegado, a causa de tu sabiduría y de tu peregrinaje, ya que como filósofo has recorrido muchas tierras para contemplar el mundo, por eso se ha apoderado de mi el deseo de interrogarte...” (*Historias*, I, 30). Sin embargo, su uso más extendido entre los griegos estaba reservado para quienes mantenían una conducta inquieta y, por sobre todo, interrogante y de apertura frente al mundo de la experiencia. Es coherente, por tanto, que fuera en el círculo socrático en donde tuviera su consagración (Tovar, 1966: 19 y 429). Todo esto hacia el término del siglo V aC; antes de esa fecha no fue necesaria un vocablo para diferenciar a determinadas personas o grupos dedicados al ejercicio del pensamiento, distintos de los poetas.

Cualquiera que sean los elementos puntuales de este recorrido, la figura del filósofo está asociada a una afirmación de la individualidad, dado que éstos no siguen el camino fácil de repetir lo que ya está dicho, sino que aspiran a escapar de la servidumbre, haciendo del ejercicio del pensamiento y de la búsqueda una forma de vida. Se distinguen porque se hacen responsables de lo que dicen, suscribiendo con su nombre aquello que afirman. La discrepancia que naturalmente surge entre lo que cada cual estima verdadero, hace válido el diálogo y la argumentación de un modo inmediato. “La filosofía, afirma Millas, consiste, sin duda, en el esfuerzo de ejercitar el pensamiento en los límites de su posibilidad, de pensar radicalmente las cosas y aun el propio pensamiento que las piensa” (1970, Vol. I: 37). Ciertamente, el ejercicio de la razón, considerando desde luego la distancia característica de la contemplación, tanto como la auténtica búsqueda del conocimiento y de la verdad, implica obligatoriamente el compromiso de un sujeto individual. “Quien juzga, compara, concluye, agrega Millas, buscando la intelección adecuada de las cosas es, en efecto, la persona. El pensar racional es también el pensar responsable: junto con un sujeto psicológico, supone un sujeto moral correspondiente” (1960: 54).

Este sentido de la individualidad se encuentra ya, si bien de manera débil y muy preliminar, en Homero y particularmente en Hesíodo. Sabemos que la valoración de la palabra y su libertad, expresada con claridad en los poemas homéricos, no estimuló el desarrollo correlativo de la noción de individuo, en el sentido estricto del término; como un espacio definido de privacidad. De todas formas, algunas manifestaciones de la individualidad que serán propias del pensar filosófico, se encuentran ya en la poesía. En la *Odisea*, Homero hace hablar a su héroe en primera persona en numerosos pasajes, en un interesante testimonio de afirmación del sentido propio que posee el relato, asociado a una subjetividad determinada: “Conque ahora voy a contarte mi dolorido retorno, al que Zeus me lanzó al alejarme de Troya” (IX, 37-38). La narración de Odiseo se extiende por cuatro Cantos, del IX al XII, a lo largo de más de dos mil versos. Homero modifica su estilo; el poeta que no quiso siquiera dejar su nombre, permite ahora que sea el mismo Odiseo quien asuma la responsabilidad de transmitir las aventuras que ha protagonizado. Sólo él, que ha estado allí, que conoce lo ocurrido, que ha deseado y sufrido, puede dar un testimonio fiel de las cosas. Odiseo se convierte en un *aedo*, un creador de canto y un relator confiable de lo sucedido; adquiere esta condición en el momento en que ofrece a la audiencia su narración, a partir de lo que conoce.

Pero es en la obra de Hesíodo en donde se encuentra una expresión más clara de individualidad. Tanto en la *Teogonía* como en *Trabajos y Días*, el autor se presenta a sí mismo, ya sea dando cuenta de su nombre o bien arrancando de un episodio personal que lo enfrenta con su hermano Perses, a causa de una herencia. Así se lee en los primeros versos de la *Teogonía*, cuando se relata que las Musas “en cierta ocasión enseñaron un bello canto a Hesíodo mientras apacentaba sus corderos al pie del divino Helicón” (22-24); o bien en *Trabajos y Días*, cuando interpela a su hermano: “Tú que ves y escuchas, óyeme y restablece con justicia las leyes, que yo contaré a Perses cosas verdaderas” (9-10); “Perses grábate esto en tu corazón, presta atención a la justicia y olvida por completo la violencia” (275-276); “Gran insensato Perses, te hablaré tomando en consideración cosas nobles; es posible elegir con facilidad miseria, incluso en tropel; el camino es llano y habita muy cerca; en cambio, delante de la prosperidad los dioses inmortales pusieron sudor y largo y empinado es el camino hacia ella, incluso arduo al principio, pero cuando se llega a la cima, después es fácil, aunque sea duro” (286-289).

Esta forma de asumir la creación poética, desde una subjetividad sin ocultamientos, permitió a Eduard Schwartz decir que en Hesíodo encontramos al “primer poeta griego, que fue un verdadero individuo y que sintió con bastante intensidad su propio yo para presentárselo al mundo” (1966: 15). Aferrado a las formas tradicionales, sin renunciar al tipo de verso y al lenguaje heredados, el poeta introduce un nuevo sentido de la individualidad generando, según el autor, un extraño contraste. También Werner Jaeger destaca este rasgo, diciendo que Hesíodo es “el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad, por razón de la superioridad de su conocimiento” (1967: 82). Vernant ve en la obra de Hesíodo un primer perfil del pensamiento filosófico. Hay en el poeta una “mitología erudita”, el equivalente de una elaboración realizada con amplitud y propiedad, que tiene el rigor de un sistema filosófico; pero todavía inmerso en el lenguaje y el modo de pensamiento propios del *mito* (2003: 182).

Por su parte, Jorge Millas, sin negarse a reconocer el giro decisivo que opera en la poesía de Hesíodo, expresa su pensamiento de manera más cautelosa y reflexiva: “Estamos, sí, en presencia del primer asomo de individualidad al mundo literario occidental; pero es sólo el primero y, como tal, todavía incierto. El poeta habla de sí mismo, más no con el acento y la hondura de una conciencia verdaderamente iniciada

en la experiencia y en la expresión de la subjetividad” (1955: 8). El pensamiento filosófico no aparece aún; no basta para ello la sola expresión de la individualidad, pero se encuentra de alguna manera anunciado; el poeta se ha acercado al ideal filosófico por la vía de manifestar una espiritualidad autónoma que se afirma en ciertos valores superiores, entre los que se cuenta el valor de la verdad: “Hesíodo deja así, entrevistas, afirma Millas, las protoformas decisivas del futuro pensamiento racional” (1955: 19).

El primer intento de carácter individual para formular una doctrina filosófica, corresponde a Tales, natural de Mileto, ciudad ubicada en la entonces próspera Jonia, zona costera del Asia Menor. La historia que sigue es bien conocida; si bien Tales encabeza normalmente las historias de la filosofía, que tienden a elaborarse siguiendo un orden cronológico, muchos otros nombres se suceden a continuación. Es claro, sin embargo, que la filosofía no apareció de pronto y, por el contrario, desde sus primeros días, donde sea que los ubiquemos, estaba ya en deuda con los siglos anteriores, que diseñaron preliminarmente un camino para el desarrollo de la filosofía. La libertad de pensamiento y de palabra, propias de la cultura griega desde tiempos muy remotos, no puede ser tenida como un hecho marginal. Tampoco su concepción de la verdad y los mecanismos para construirla. Lo mismo que la tremenda valoración de la palabra contenida en el *mito*, su profundo sesgo humanista, así como las ricas formas de pensamiento que ofrecen sus narraciones, y su incipiente sentido de la individualidad.

Sin duda, Tales introduce una diferenciación, que tendrá progresivamente un perfil más acentuado, pero el punto crítico es reconocer que no se trata de un corte brusco. La filosofía surge como una extensión del *mito* hasta alcanzar una plena identidad. Hasta el siglo V aC, en lo fundamental, no hay simplemente una zona de tránsito, sino una unidad de fecundas posibilidades para la expresión y desarrollo de la racionalidad.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES (1997). *Metafísica*. Madrid: Espasa Calpe.
2. BRUIT, L. Y SCHMITT, P. (2002). *La Religión Griega en la Polis de la Época Clásica*. Madrid: Akal.
3. CALVET, LOUIS-JEAN (2001). *Historia de la Escritura*. Barcelona: Paidós.
4. CORNFORT, FRANCIS (1984). *De la Religión a la Filosofía*. Barcelona: Ariel.
5. DE ROMILLY, JACQUELINE (1997). *¿Por Qué Grecia?* Madrid: Debate.
6. DETIENNE, MARCEL (1985). *La Invención de la Mitología*. Barcelona: Península.
7. ----- (2004). *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*. México D. F.: Sextopiso.
8. FOUCAULT, MICHEL (2004). *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
9. ----- (2006). *La Hermenéutica del Sujeto*. México D. F.: FCE.
10. ----- (2009). *El Gobierno de Sí y de los Otros*. México D. F.: FCE.
11. GÓMEZ LASA, GASTÓN (1980). *La Institución del Diálogo Filosófico*. Valdivia: Universidad Austral.
12. HERÓDOTO (1999). *Los Nueve Libros de la Historia*. Barcelona: Océano.
13. HESÍODO (2003). *Teogonía. Trabajos y Días*. Madrid: Alianza.
14. HOMERO (2002). *Odisea*. Madrid: Gredos.
15. ----- (2006). *Iliada*. Barcelona: Gredos.
16. JAEGER, WERNER (1967). *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*. México, D. F.: FCE.

17. HEGEL G. W. F. (1996). *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*. México, D. F.: FCE.
18. KIRK, G. S., RAVEN J. E. Y SCHOFIELD, M. (2003). *Los Filósofos Presocráticos. Historia Crítica con Selección de Textos*. Madrid: Gredos.
19. KITTO, H. D. F. (1993). *Los Griegos*. Buenos Aires: Eudeba.
20. LÓPEZ, RICARDO (2010). "Odiseo Creativo. Un Capítulo de la Historia Remota de la Creatividad". *Revista Chilena de Literatura*. N° 76 (ISI). Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. (www.scielo.cl/pdf/rchilite/n76/art08.pdf)
21. McLuhan, Marshall (1972). *La Galaxia Gutenberg*. Madrid: Aguilar.
22. MILLAS, JORGE (1955). "Las Primeras Formas del Filosofar en la Poesía de Hesíodo de Beocia". *Revista Anales*. Año CXIII. N° 100. Universidad de Chile: 6-32.
23. ----- (1960). *Ensayos Sobre la Historia Espiritual de Occidente*. Santiago: Universitaria.
24. ----- (1970). *Idea de la Filosofía*. Santiago: Universitaria.
25. OTTO, WALTER (2001). *Dioniso. Mito y Culto*. Madrid: Siruela.
26. ----- (2003). *Los Dioses Griegos*. Madrid: Siruela.
27. ----- (2005). *Las Musas y el Origen Divino del Canto y del Habla*. Madrid: Siruela.
28. PLATÓN (1982). *Gorgias*. Santiago: Andrés Bello.
29. SCHWARTZ, EDUARD (1966). *Figuras del Mundo Antiguo*. Madrid: Revista de Occidente.
30. SNELL, BRUNO (2008). *El Descubrimiento del Espíritu*. Barcelona: Acantilado.
31. TOVAR, ANTONIO (1966). *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente.
32. TUCÍDIDES (1989). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
33. VERNANT, JEAN-PIERRE (1998). *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Barcelona: Paidós.
34. ----- (2001). *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.
35. ----- (2002). *Entre Mito y Política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
36. ----- (2003). *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI.
37. VERNANT, J. P. Y OTROS (1995). *El Hombre Griego*. Madrid: Alianza.
38. VERNANT, J. P. Y VIDAL-NAQUET, P. (2002). *Mito y Tragedia en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.