

Als die Götter menschlicher noch waren  
Waren Menschen göttlicher.

Schiller

## La transición del mito al logos

por Salvador de Brocà

El pensamiento filosófico, que comienza en Grecia con la tradición de los llamados presocráticos, aparece con signos claramente diferenciados con respecto a las anteriores formas de cultura, centradas en lo que denominamos «pensamiento mítico». J.P. Vernant ha cifrado las diferencias en la positividad o inteligibilidad (aquella causa de ésta) de las nuevas explicaciones filosóficas a los hechos para los cuales el viejo pensamiento mítico también apuntaba su explicación:

«En los físicos (de Jonia), la positividad ha invadido de un golpe la totalidad del ser, comprendido allí el hombre y los dioses. No existe realidad alguna que no sea Naturaleza. Y esta Naturaleza, cortada de su pasado mítico, deviene ella misma problema, objeto de una discusión racional. Naturaleza, physis, es poder de vida y de movimiento. En tanto persistían confundidos los dos sentidos de φύειν : producir y alumbrar, con los dos sentidos de γένεσις : origen y nacimiento, la explicación del devenir descansaba sobre la imagen mítica de la unión sexual. Comprender era encontrar el padre y la madre, establecer el árbol genealógico. Pero entre los jonios, los elementos naturales, advenidos abstractos, ya no pueden vincularse por matrimonio a la manera de los hombres. La cosmología, por ello, no solamente modifica su lenguaje; cambia de contenido. En lugar de narrar los nacimientos sucesivos, define los primeros principios constitutivos del ser. De relato histórico se transforma en un sistema que expone la estructura profunda de lo real. El problema de la γένεσις, del devenir, se transmuta en una búsqueda, por encima del cambio, de lo estable, de lo permanente, de lo idéntico.»<sup>1</sup>

1. VERNANT, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 342, Ariel, Barcelona, 1973.

No hay más que una sola physis, que excluye la noción de sobrenaturalidad, no hay más que una sola temporalidad. Lo originario, lo primordial, pierde su majestad y su misterio, para descender a la tranquilizadora vulgaridad de los fenómenos familiares. Si para el pensamiento mítico la experiencia cotidiana se ilumina y adquiere sentido en relación con los actos llevados a cabo por los dioses en el origen, entre los jonios los acontecimientos primitivos, las fuerzas que produjeron el cosmos, se conciben a imagen de los hechos que se observan actualmente y tienen una explicación análoga. No es lo original lo que aclara y transfigura lo cotidiano. Es lo cotidiano lo que hace inteligible lo original, ofreciendo modelos para comprender cómo se formó y ordenó el mundo.

Para O. Gigon, la distinción importante se da entre dos formas de explicaciones analógicas: la explicación mítica consiste «en que lo insólito se traduzca a categorías personales y que las cosas que están por encima del hombre sean entendidas por analogía con el sujeto humano», mientras que la explicación racional parte de una «analogía esclarecedora no tomada del ser personal del hombre mismo, sino de los acontecimientos de su entorno próximo y de su vida cotidiana». No obstante, Gigon está interesado en destacar que ambas posibilidades de explicación tienen un primer tramo mítico, una conexión común:

«...las dos posibilidades pueden ser limpiadas de su forma mítica predilecta y sometidas al molde de la reflexión. La analogía personal, para la que todas las cosas se presentan como una voluntad quiere que sean, es susceptible de una ulterior elaboración dentro de una teología en la que todo se convierte en obra, plena de significado, de una única voluntad. La analogía objetiva, según la cual todo se comporta como si estuviera regido por leyes que se encarga de descubrir, por una analogía, una experiencia ulterior, puede desembocar en una ciencia de la naturaleza, en la que todo se convierte en objetos obedientes a leyes determinadas y únicas.»<sup>2</sup>

En todo caso, y pese a las discutibles reservas continuistas de Gigon, ambas caracterizaciones pueden hacerse coincidir. A fin de cuentas, la sustitución de las analogías personales por las objetivas constituye lo que Vernant denomina «positividad», aunque al propio Gigon tan inteligibles le parecen unas como otras. Y estas reservas se cimentan en las críticas que Cornford y Jaeger habían dirigido a interpretaciones como la de Burnet, quien hacía de los milesios de Jonia científicos positivistas –o poco menos– en la línea de Bacon, Comte y el primer Carnap. Efectivamente, ni el mito racionalizado que encontramos en Hesíodo es tan poco «inteligible» o «positivo» como se pretende, ni la metafísica presocrática es tan naturalista y materialista como se afirma. Por otra parte, poner el acento en la «inteligibilidad» es un recurso peligroso, aún sin hacer ostentación de relativismo extremo. Probablemente, a un babilonio le parecería mu-

2. GIGON, O. *Los orígenes de la filosofía griega*, p. 41 y ss., Madrid, Gredos, 1971.

cho más comprensible la explicación que del origen le proporcionaba el Enuma Elis y su rito asociado que la que pudiera ofrecerle Anaximandro.

Por esta razón, creemos más acertado poner el acento en un rasgo que sí diferencia plenamente al pensamiento mítico, tal como lo conocemos, y al racional: desde su aparición, éste se supone refutable, objeto de controversia y crítica, y en función de ello se comportan quienes participan de su despliegue. Evidentemente, tal refutabilidad sería imposible sin el nuevo talante de las explicaciones y en tal sentido cabría decir que ni Vernant ni Gigon están equivocados. Si Anaximandro puede criticar a Tales es porque éste había presentado una teoría «positiva» e «inteligible». Pero no sólo por eso: también porque las nuevas instituciones en las que se ha rodado el nuevo pensamiento lo estimulan. Y ello nos acerca a una explicación plausible del tránsito del mito al logos.

En cualquier caso, esta discusión nos pone de relieve que, si es importante señalar la diferencia existente entre las nuevas explicaciones y las arcaicas, no lo es menos atender a las líneas de contacto. A fin de cuentas, 1/El pensamiento mítico nos proporciona al pensamiento racional el tema, lo que ha de explicar.

2/La función (la estabilización psicológica y social) con que el logos ha de reemplazar al mito, según parece no con demasiado éxito al principio, si hemos de aceptar los indicios de una «cultura de la culpa» en la Grecia arcaica que cree descubrir Dodds.

3/Algunos conceptos e ideas: los denominados mitos de origen o de «soberanía», como la Teogonía de Hesíodo –cuyo más lejano antecedente parece ser el Enuma Elis babilónico– proporcionan a los «físicos» milesios las ideas de origen común, movimiento eterno y la visión dinámica de la physis como una lucha de opuestos por alcanzar su porción –μοῖρα– en el cosmos. Los mitos de «renovación», indudablemente asociados a los misterios de Eleusis y a los ritos báquicos y órficos, cuyos precedentes se encuentran en todas las civilizaciones agrarias neolíticas relacionados con la figura de la diosa–madre (Da–mater, Demeter de Eleusis) y los ritos de fecundidad anuales, proveen más tarde a la metafísica pitagórica de las nociones de transmigración e inmortalidad.

Según correcta proposición de M. Detienne «en una historia conflictiva, sometida a las alternancias de lo cotidiano continuo y discontinuo, jamás opera un cambio mediante la dinámica propia del sistema»<sup>3</sup>. Para dar cuenta del cambio en este sistema de explicaciones, cual es nuestra finalidad, deberemos atender a los factores económicos, sociales, políticos y culturales que podrían arrojar luz sobre él.

Tradicionalmente se fecha la aparición del pensamiento racional en el 585 a.C., año en el que según se cree, Tales de Mileto predijo un eclipse apoyándose, con toda probabilidad, en las tablas babilónicas. Pues bien. Desde fines del siglo VIII a.C. se habían producido en las poleis griegas

3. DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, p. 146, Madrid, Taurus, 1981.

una serie de cambios que nos permitirán comprender –aunque no explicar causalmente– la aparición del nuevo género de explicaciones que denominamos «racionales». En primer lugar, parece existir constancia arqueológica de un gran aumento demográfico entre 750 y 700 a.C. en casi todas las ciudades helenas importantes. Este aumento de las fuentes productivas desestabilizó las sociedades y produjo la situación de «stásis» a la que aluden los poetas. El remedio buscado fue diverso. En la mayoría de las poleis se recurrió a la colonización, la segunda, pues en los siglos XI–X a.C. se había producido la colonización jonia bajo presión de las invasiones dorias. Los individuos libres desposeídos –hijos segundos, etc.– buscaron nuevos asentamientos en Tracia, en la costa del Mar Negro y en el Oeste. Tales colonias no eran legaciones imperialistas vinculadas a una metrópolis, sino nuevos asentamientos independientes, nuevas poleis de economía fundamentalmente agrícola. Sin embargo, indirectamente, la segunda colonización favorecerá el comercio en gran escala, apenas practicado en la época homérica (la edad oscura) y, con ello, la aparición en las poleis –madre (y posteriormente también en las nuevas colonias como Siracusa) de una nueva clase social, intermedia entre la aristocracia terrateniente homérica, detentadora del poder, y el demos desposeído: una clase de artesanos especialistas, pequeños industriales y comerciantes. La introducción de la moneda y de la escritura alfabética de origen lidio y fenicio respectivamente, son consecuencia de ello. La transformación operada se observa con claridad si se compara la estructura social, en el VI a.C., de las poleis que recurrieron a la colonización con la de las que, como Esparta, resolvieron el problema demográfico mediante la expansión guerrera de su territorio, como la conquista de Mesenia. Aquí nunca apareció esa clase –ni se introdujo la moneda, al menos entre los ciudadanos, ni apenas la alfabetización–, manteniéndose la antigua estructura social adaptada a las nuevas circunstancias. De hecho, el sostenimiento de la opresión de unos 100.000 individuos por poco más de 5.000, según estimaciones recientes, obligó a introducir reformas como la educación por el Estado, los nuevos deberes y derechos de los «iguales», que les diferenciaban como clase de los aristócratas homéricos, la nueva concepción de la ἀρετή que la hace consistir no en el prestigio personal, sino en el servicio a la comunidad, etc.

Lejos, pues, de enmendar la crisis de la antigua sociedad homérica, la colonización la acentúa. A ello contribuye, sin duda, un nuevo elemento: el cambio en las tácticas de guerra, la adopción de la falange hoplita como sistema de lucha en lugar de los desafíos entre caballeros propios de la época homérica. Siguiendo la práctica usual en la antigüedad, los objetos para la guerra debía adquirirlos el propio individuo. Pero con la innovación táctica, esa nueva clase social (la «clase hoplita», según acertada denominación de O. Murray) puede acceder al poder militar, tanto por su propio ascenso como por el abaratamiento del nuevo material. Del poder militar se pasa al poder político. El poder ejecutivo no podía seguir estando en manos del «primus inter pares» y de éstos, ni el judicial en manos

del consejo de ancianos pertenecientes a las «mejores» familias. Ello explica la aparición de dos figuras prototípicas en las poleis griegas a lo largo de los siglos VII–VI a.C., según su grado de desarrollo: el legislador, que intenta redistribuir el poder político entre las nuevas clases sociales –la pauta para ello nos viene dada a través de la democracia censitaria pretendida por Solón en la que el fundamento de un mayor o menor poder no será ya la casta, sino el dinero–, y el tirano, un hombre generalmente perteneciente a alguna familia aristocrática que, aupado por la nueva clase ascendente se hace con el poder para, en un principio, institucionalizar las reformas teóricas propuestas por el legislador. La ausencia de la figura del tirano en Esparta y su presencia en las poleis progresivamente enriquecidas por el comercio –Corinto, Syción, Focea, Samos, Mileto, Atenas, etc.– muestra que semejante esquema es algo más que una vaga generalización.

Tres nuevas reformas culturales, a las que hemos aludido, terminan de proporcionarnos una pintura de la situación griega a comienzo del s. VII a.C.: la introducción de la escritura, importada de Fenicia por los mercaderes, la cual extiende su ámbito disponible de la casta de los escribas a toda la nueva clase «hoplita», y la reforma del calendario, con la racionalización de la vida que supone la sustitución del calendario lunar por el solar (sustitución que excluye a su vez la existencia de una casta de expertos astrónomos sacerdotales, como la existente en la civilización mesopotámica), y finalmente, la introducción de la moneda (según la tradición, desde el reino lidio).

Todos estos factores permiten comprender mejor el paso del mito al logos. Pues el mito es un pensamiento totalizante, que no sólo proporciona «explicaciones» religiosas del orden cósmico, sino también de la estructura social, del papel político de cada clase, del código moral tradicionalmente admitido, etc., precisamente mediante la proyección de tales instituciones sociales sobre la naturaleza, haciendo de ellas representaciones del orden natural. Ya E. Durkheim había insistido en ello a comienzos de este siglo. La creación de nuevas poleis desde la nada exige su estructuración por el hombre, la reforma legislativa de las viejas tradiciones, con la introducción de un código legislativo escrito, el nomos, que las pretende ordenar racionalmente para evitar el caos a que ha dado lugar el choque entre las viejas realidades «naturales» y la nueva realidad «social», todo ello, en fin, derrumba definitivamente la creencia ciega en las explicaciones míticas, al menos a ese nivel. Y para acabar, la progresiva desvinculación de la administración de la justicia de las tradiciones religiosas, mediante la introducción de tribunales populares para dirimir ciertos litigios (no los de sangre, que permanecerán en manos de la tradición) permea la vida cotidiana con el debate y la crítica racional.

Este desarrollo, que cuestiona primero y acaba rechazando después las explicaciones míticas de la estructura social substituyéndolas por otras que se sabe han sido elaboradas por la razón humana, debe conducir a la

propia puesta en cuestión de las narraciones míticas más superestructurales, pero en todo caso, fuertemente vinculadas a las anteriores: las referidas al orden cósmico que como las de Homero y Hesíodo lo presentan como la sucesiva asignación de porciones –μοῖραι– de la naturaleza a distintas fuerzas divinas antropomorfizadas, regidas por Zeus.

Así como el orden natural que el mito establece para la sociedad ha sido sustituido por un orden convencional –nomos– que, en cuanto tal, ya no es sagrado y es, por lo mismo, debatible, de la misma forma el orden que el mito asigna a la physis, deberá ser explicado ahora según el nuevo paradigma de comprensión, según las nuevas categorías. Con ello, estas nuevas explicaciones perderán su carácter sacro y ambivalente –son propuestas humanas, que no precisan tomar en consideración la arbitrariedad suprahumana de los dioses– y serán refutables, objeto de controversia y argumentación. El λόγος, como el γόμος es un producto que se sabe humano: he ahí la diferencia esencial con el μῦθος. No será, pues, accidental, que los filósofos milesios recurran a categorías jurídicas, como las de «equilibrio de opuestos», «orden nómico», etc. Por otro lado, la necesidad de que hablan (ἀνάγκη) Anaximandro y Parménides, no es ya la necesidad (el destino) prefijada en la asignación de μοῖραι a los diferentes dioses. Empleando categorías modernas, aunque aquí pertinentes, es una necesidad conceptual, racional, instituida por el discurso humano, por el λόγος. En este mismo sentido se dice en el vocabulario de los legisladores que un nomos justo es producto de la ἀνάγκη. El destino, en cambio, supone una necesidad trascendente, no reconocida como humana. Pues λόγος significa también «determinación» o «definición».

Por último, este proceso culmina en la modificación de la moral. E.R. Dodds lo ha definido como «transición de la moral de la vergüenza (homérica) a la moral de la culpa»<sup>4</sup>. La ἀρετή, una característica externa, social, se internaliza al hacerse, con Solón, ἀρετή del ciudadano. Y el castigo para el hombre falto de excelencia no es ya la vergüenza o el deshonor, sino la culpa que se siente internamente.<sup>5</sup> Ante ello, el consejo para evitar la ὑβρις, la transgresión por desmesura o soberbia, consiste en practicar la σωφροσύνη, la moderación. El origen de una nueva moral en las condiciones sociales y políticas innovadas es obvio, sin que haya que olvidar por ello factores culturales independientes, como la creciente introducción del orfismo con su correlato de ideas puritanas.

Como explica J.P. Vernant:

«El nacimiento de la filosofía aparece pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluya toda forma de sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja la realidad de este poder de mutación que le

4. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Universidad, 1980.

5. RHODE, E. *Psique*, Barcelona, Labor, 1973.

prestaba el mito y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad.»<sup>6</sup>

Paralelamente hay que saber leer el lenguaje mitológico que todavía aparece en el poema de Parménides, donde tiene lugar una significativa evolución del concepto mítico del destino –δικη– a cuyo orden está sujeta la permanencia del ser. El destino, más que la expresión de un poder extraño, es visto por el pensador eléata como la manifestación de la necesidad interna del propio pensamiento, intemporal como la misma verdad en cuyo nombre Parménides juzga el mundo del devenir como un mundo de apariencia.

«El ser yace inmóvil dentro de los límites de fuertes lazos, sin comienzo ni final; pues el generarse y el perecer han sido arrojados muy lejos, rechazados por la convicción verdadera. Y permaneciendo idéntico en el mismo lugar, descansa en sí mismo y permanece fijo donde está, pues la fuerte necesidad lo retiene dentro de los límites que lo circundan... Por ello, todo lo que los mortales en su lenguaje han afirmado, convencidos de que es verdad, es un mero nombre: el generarse y el perecer, el ser y el no ser, el cambio de lugar y la variación de color brillante.»<sup>7</sup>

En semejante exclusión de todas las determinaciones temporales tiene lugar la transformación del concepto mítico de destino en el concepto lógico de necesidad. Δίκη se convierte en ανάγκη. Pero al ir avanzando la filosofía griega, los pensadores que sucedieron a Parménides no se contentaron con la neutralización del devenir, con la negación del mundo del cambio. Este debía ser salvado, y el medio más idóneo para ello consistía en proporcionarle un firme sustrato racional, que, por caminos opuestos, desembocó en el mundo del átomo en Demócrito y en el de la idea en Platón. En todos ellos, el camino del logos se convirtió en instancia decisiva para conocer el ser y el no ser. Y junto a este nuevo concepto lógico de la necesidad –ούδε χροῖμα μᾶτην γίνεται ἀλλὰ πάντα εκ λόγου τε και ὑπ'ἀνάγκης– surge en la cultura griega un nuevo concepto ético de la misma. Desde Anaximandro a Platón, pasando por Heráclito –para quien el carácter del hombre es su destino y su demonio (frag. 119)– a la idea de culpa y de la fatalidad mitológicas se contraponen crecientemente la noción de autorresponsabilidad ética. El sentido profundo de la vida del hombre, aquello que constituye su propio destino, es situado en el fuero interno, como se aprecia ya claramente en Sócrates. Del mismo modo que en Parménides el puro pensamiento supera al tiempo y al destino, aquí éstos han sido dominados por la voluntad moral.

Frente al mito emerge, pues, una nueva conciencia de libertad interna. El yo verdadero del hombre se conquista y consolida a través de la

6. VERNANT J-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 345, Barcelona, Ariel, 1973.

7. PARMÉNIDES *Poema*, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, frag. 9, V, p. 21 y ss., Berlin, Weidmann, 1952. (DIELS-KRANZ).

idea de autorresponsabilidad. Ejemplarmente, podemos verlo cuando en el libro X de la *República* Platón describe el juicio de los muertos con el lenguaje del mito, pero extrayendo una nueva consecuencia que implica el paso del yo mítico al yo moral:

«Este es el discurso de la virgen Láquesis, hija de la necesidad. Almas efímeras, un nuevo ciclo comienza para vosotros en condición mortal. No obtendréis por sorteo vuestro demonio, sino que cada una de vosotros escogerá el suyo... La virtud no tiene dueño; se une a quien le honra y huye de quien la desprecia. Cada cual es responsable de su elección, porque Dios es inocente.»<sup>8</sup>

El alma deja de ser mera potencia natural y se convierte y concibe a sí misma como sujeto moral. Pero no nos engañemos. La evolución posterior del concepto de alma en el conjunto del pensamiento griego patentiza la dificultad real de permanecer en ese nuevo significado que entraña una dimensión de autonomía, de libertad espiritual. Desde las doctrinas de la Stoa al neoplatonismo vamos viendo como la antigua concepción mítica del demonio del alma reaparece gradualmente y llega incluso a adquirir preponderancia. Como apunta E. Cassirer, entre las obras de Plotino se encuentra un tratado que expresamente trata, una vez más, «del demonio que nos ha tocado en suerte».<sup>9</sup>

Resumiendo, lo que en el contexto del mito aparece como la expresión de una verdad esencial, como el modelo de la realidad por excelencia, en el ámbito del pensamiento racional (el mito) pasa a ser la imagen del auténtico saber y su objeto, una simple imitación del modelo, el Ser idéntico consigo mismo, inmutable y eterno. El mito pasa a definir el dominio de lo verosímil, de aquello que podemos creer, mientras el principio mismo del pensamiento racional, objetivado bajo la forma del logos, acota el ámbito de la certeza de la ciencia. Sin embargo, la arquitectónica del mundo mitológico de imágenes trae consigo un esfuerzo por sobrepasarlo, de tal manera que tanto la afirmación como la negación pertenecen a la forma de la conciencia mítico-religiosa y en ella se funden en un solo acto indivisible.

8. PLATÓN *República*, libro X, 616 C y ss., *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972.

9. CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas II, El pensamiento mítico*, p. 217, México, F.C.E., 1971.