

UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

RECTORADO

CENTRO DE INVESTIGACIÓN

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y LENGUAS
MODERNAS**

**CREENCIAS, RELIIGIOSIDAD Y FILOSOFÍA
EN LA GRECIA ANTIGUA**

**INFORME FINAL DE INVESTIGACIÓN
AÑO ACADÉMICO 2015**

DRA. MARTA ZOLEZZI DE CASANOVA DE ROJAS

DICIEMBRE 2015

RESUMEN (ABSTRACT)

La presente investigación aborda los problemas principales que para el estudio de la filosofía antigua constituye el pasaje del pensamiento mítico y religioso al teórico y riguroso de la filosofía.

Para ello, se analizan mitos, creencias, cultos religiosos oficiales y no oficiales de la ciudad griega, culminando en la interpretación y comentario de textos filosóficos fundamentales del período en estudio que hemos seleccionado.

Palabras clave – mito – leyenda – creencia – religiosidad – teoría – filosofía.

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPITULO PRIMERO: PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO	6
1.1. EL PROBLEMA	6
1.2. OBJETIVOS	7
1.2.1. Objetivos generales.....	7
1.2.2. Objetivos específicos.....	8
1.3. ANTECEDENTES DEL ESTUDIO:	8
1.4. METODOLOGÍA:	8
CAPITULO SEGUNDO: MITOS Y CREENCIAS.....	9
2.1. MITO SOBRE LOS ORÍGENES DE ATENAS.....	10
2.2. EL MITO DE MELEAGRO	13
2.2.1. Interpretación del Mito (Detienne, M. 1990)	14
2.3. LA PLANTA DE LA LECHUGA.-	17
2.3.1. El Mito	17
2.4. EL CULTIVO CE LOS CEREALES.....	20
2.4.1. El mito	20
2.4.2. Diferencias entre la lechuga y el cultivo de los cereales.....	22
CAPÍTULO TERCERO: LOS CULTOS NO OFICIALES	24
3.1. EL ORFISMO	24
3.1.1. El Mito	24
3.1.2. Los Misterios Órficos	26
3.1.3. Orfeo y sus escritos	28
3.1.4. La Teogonía Órfica	30

3.1.5. Dioniso	32
3.1.6. Diferencias entre la Teogonía órfica y la de Hesíodo.....	33
3.1.7. Dioniso y Apolo.....	36
3.1.8. Muerte de Orfeo	36
3.2. EL PITAGORISMO	37
3.2.1. Los sacrificios a los dioses: las prácticas alimenticias.....	43
3.2.2. El buey de labor	48
3.3. La religión dionisiaca	50
3.3.1. Dioniso	51
3.3.2. La Manía.....	52
3.3.3. Dioniso: Dios itinerante	54
CAPITULO CUARTO: LA FILOSOFÍA PRE – SOCRÁTICA.....	55
4.1. Anaximandro de Mileto	56
4.2. Heraclito de Éfeso	58
4.2.1. Vida.....	58
4.2.2. Significado de Logos.....	61
4.2.3. Significado del logos en Heráclito.....	61
4.2.4. Logos: Ley Universal.....	62
4.2.5. Logos: Ley Divina	63
4.2.6. Unidad de los Contrarios – La Armonía.....	64
4.2.7. La concepción del cosmos como expresión de ley divina.....	65
4.3. Parménides de Elea	67
4.3.1. Vida.....	67
4.3.2. La Doctrina	68
4.3.3. El Poema.....	68

4.3.4. El Ser	71
4.4. Empédocles de Agrigento.....	73
4.4.1. Vida.....	73
4.4.2. Doctrina.....	74
4.4.3. Purificaciones	78
CONCLUSIONES	79
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

INTRODUCCIÓN

El problema de investigación que en esta oportunidad hemos tratado está directamente relacionado con la mitología y religiosidad en el universo de la Grecia antigua y el paso a otras formas más teóricas y rigurosas de pensamiento representadas por la filosofía de los primeros físicos, más conocidos como filósofos pre – socráticos.

Entre sus muchos y valiosas formas de expresión, el mundo griego nos ha capturado por sus leyendas. Como afirma George Dumezil (1990) el pueblo que no tiene mitos está muerto, puesto que la función particular de estos es expresar dramáticamente la ideología de una sociedad, mantener los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación. El mito expresa el vínculo entre el hombre y sus dioses, las tensiones creadas entre dos mundos lejanos pero a la vez cercanos, y cómo las prácticas para disminuir esas tensiones se dibujan a través de sus historias.

Nosotros hemos seleccionado algunos mitos cuyos alcances están vinculados a las creencias, el culto oficial de la ciudad y sus prácticas político- religioso. Igualmente hemos profundizado en aspectos de gran trascendencia en la cultura que analizamos, como son los cultos no oficiales que paralelamente se dieron en la *polis*, indagando su naturaleza, dimensiones y representaciones.

Lo anterior nos llevó al tratamiento de los albores de la filosofía griega y del complejo pasaje de la leyenda y la teología a formas más teóricas de pensamiento, cumpliendo así con el objetivo de la presente investigación, cual es identificar mediante la exégesis e interpretación de un conjunto de textos filosóficos, el enlace existente entre teología y filosofía del periodo en estudio.

Para ello se ha sometido a descripción y análisis un *corpus* específico de textos procedentes de Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea y Empédocles de Agrigento, cuyas formulaciones ponemos a consideración de nuestros lectores.

Una vez más expresamos nuestro mayor reconocimiento a las autoridades de la Universidad Ricardo Palma por haber brindado su apoyo a la ejecución del presente trabajo.

CAPITULO PRIMERO: PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO

1.1. EL PROBLEMA

La cultura griega antigua enfrenta al estudioso a una serie de problemas sobre sus expresiones filosóficas y religiosas de no fácil resolución.

Algunas perspectivas de investigación la analizan desde el conjunto de sus leyendas, mitos y creencias, mientras que por oposición, otras la presentan como expresión de la racionalidad más extrema, lo que plantea un campo de estudio inagotable y una de las mayores dificultades cuando se tiene el atrevimiento de internarse en la búsqueda de respuestas al problema y descubrir el posible enlace de dos formas aparentemente antagónicas de esta cultura.

A través de este informe nosotros analizamos algunas de sus creencias, mitos y formas religiosas advirtiendo como paulatinamente se fueron consolidando expresiones nuevas de pensamiento más teoréticas e intelectualizadas que se manifestaron en una visión unitaria del misticismo tradicional unido al simbolismo abstracto y a conceptualizaciones altamente depuradas de la filosofía antigua griega.

La investigación está guiada por la idea de que se sigue considerando- la mayoría de las veces - a la filosofía como si ella se desprendiera en un momento de su evolución de toda noción mítica o religiosa. Se pretende inexplicablemente que existe una ruptura abrupta entre dos formas de contemplar la realidad opuestas y contrarias.

En este trabajo presentamos un corpus debidamente seleccionado de textos que desde una dedicada interpretación reflejan la visión unitaria que los griegos tuvieron de sus formas de pensamiento, y cómo se produjo el hecho de gradualmente internarse en el logos, en la razón, muchas veces volviendo a mirar sus leyendas y dioses originales. Se trata de mostrar el largo proceso por el que se pasó para lo que posteriormente se denominó la civilización creadora de la racionalidad más pura.

Y es que con frecuencia surge la pregunta de cómo esta civilización considerada por excelencia "racional" rompe con la religión y el mito para en un determinado momento de su historia pasar a cultivar la ciencia y la filosofía. Sin embargo es necesario reflexionar que los filósofos - sobre todo los pre-socráticos - no mantuvieron su religión y su ciencia en compartimientos separados e incluso fueron considerados como seres divinos tal como es el caso de Pitágoras, figura legendaria, ya desde antes de su muerte. Los griegos consideraron el término divino para quien está inspirado "divinamente" y siguiendo a Cornford (1987) se trata de una clase de hombres "cuya sabiduría no se adhiere a partir de la experiencia cotidiana que tiene lugar a la luz común del día, sino por un acceso a un mundo de dioses y espíritus o a una realidad situada fuera del alcance del tiempo, cualquiera sea la forma en que esto se conciba". Se trata de una visión unitaria donde no hay ciencias que sustituyen a doctrinas religiosas o religiosidad concebida como algo que se añade al pensar filosófico. Esta visión unitaria abarca todo lo que se cree sobre la realidad, todo lo que se considera sabiduría.

Esta es la gran lección que debemos rescatar del pensamiento griego y que pretendemos diferenciar de la mentalidad del hombre contemporáneo donde las diversas partes del conocimiento y la reflexión están completamente sectorizadas y que en nuestra posición de formadores de materias humanísticas debemos hacer inteligible y comprensible en las mentes jóvenes.

1.2. OBJETIVOS

1.2.1. Objetivos generales

- Analizar los avances más recientes de los estudios sobre los mitos, creencias y religiosidad de la Grecia antigua.
- Establecer el enlace de los aspectos religiosos y filosóficos en el pensamiento de los primeros filósofos griegos.

1.2.2. Objetivos específicos

- Identificar la concepción del sabio como el ser "inspirado divinamente" en la historia de la Grecia antigua.
- Aplicar los resultados del informe final a la enseñanza de las materias de iniciación filosófica y afines.

1.3. ANTECEDENTES DEL ESTUDIO:

Los antecedentes al respecto son vastos dada la índole del tema. En el caso del análisis de mitos, creencias y religión, hemos considerado (aparte de los estudios clásicos Hesíodo – Homero – Apolodoro – Diógenes Laercio, etc) los trabajos de Detienne, M (1985, 1990, 1997, 1998); Dodds, E.R. (2003); Dumézil, G (1987, 1990, 1992); Gernet, L (1982); Rees, B (2003); Sorel, R (1995); Vernant, J.P (1991, 1992, 1996, 2001, 2008, 2012); Loraux, N (2003); Vidal Naquett, P (2001)

Para el estudio de la filosofía griega del periodo pre – socrático hemos acudido a Aristóteles (1967); Platón (1968); Cornford, F.M (1987, 1989); Heidegger, M (1958, 1994); Li Carrillo, V (2008); Parménides (1975); Heráclito (1973); Russo Delgado, J.A. (2000), Jaeger, W (2013); Dumont, J.P (1991).

1.4. METODOLOGÍA:

Se trata de una investigación bibliográfica donde la exégesis y el comentario de los textos son elementos fundamentales del informe. Los documentos analizados revelan las concepciones míticas, las creencias religiosas, las formas mismas de la sociedad griega y como estas dotaron de esquemas mentales a la filosofía que se iniciaba. Las primeras elaboraciones filosóficas se construyeron con conceptos tomados de la vida religiosa y política de la comunidad reconstituyéndolos con un sentido plenamente filosófico. Las representaciones simbólicas que dan cuenta del cosmos y de la vida parten de interpretaciones filosóficas donde se han refundido mitos y creencias muy antiguas. El análisis de los textos de Anaximandro de Mileto, Heráclito de Efeso, Parménides de Elea y Empédocles de Agrigento nos han permitido observar esta visión unitaria de teología y filosofía.

CAPITULO SEGUNDO: MITOS Y CREENCIAS

Entendemos por creencia el comportamiento que un hombre asume para con sus ancestros o sus dioses y que en muchas oportunidades se transforma en culto y ritual. Las creencias hacia dioses, héroes y semidioses se convirtieron en parte de la vida misma del hombre griego, donde a pesar de no existir una religión del libro ni una casta sacerdotal como sí las hubo en otras regiones (Egipto, India), la religiosidad tuvo caracteres muy intensos.

Para Louis Gernet (1982), si bien el hombre griego fue creador de las técnicas que le ayudaron a su supervivencia, se encontró con un límite representado por su propia muerte, barrera infranqueable. Si es cierto que hay dioses de quienes los hombres toman la justicia, se les puede considerar como directamente limitados y su acción no es autónoma, es Zeus quien otorga a los hombres la justicia sin la cual no hay mundo humano organizado.

La ciudad trasciende a sus ciudadanos, los dioses trascienden al hombre. La condena que los dioses hacen a la desmesura, al exceso del poder y al vértigo que engendra es un llamado a la moderación. El “conocimiento de sí mismo” y las limitaciones humanas contienen un sentido profundamente religioso, es el reconocimiento de las restricciones y de la sumisión debida a los dioses.

Desde su templo en Delfos y a través de su oráculo, Apolo – uno de los dioses más elevados – administra el destino del hombre.

Se trata de una representación optimista de un mundo ordenado, la idea de un cosmos que ha sido expresado a través de diferentes formas artísticas y que siendo percibido de esta manera permitió que el pensamiento humano entrara en relación con el mundo divino. La comunicación, la concepción de conjunto de dos mundos, pero también de dos razas impermeables la una de la otra.

Las creencias en el mundo griego estuvieron siempre ligadas a los mitos forjados alrededor de sus dioses y las costumbres de la ciudad, expresadas en sus rituales.

Ahora bien, partiendo de la certeza de que el mito no es sólo una leyenda narrada y transmitida a lo largo de la historia de una civilización, sino que su lectura e interpretación constituye la manera de llegar al conocimiento de las bases sociales, políticas, culturales sobre las que se levantó dicha civilización, estaremos en capacidad de comprender las creencias, la religión de la antigüedad griega, y cómo esa cultura apasionante fue capaz de trascender desde el mito y la leyenda a la filosofía, la ciencia, las artes, la política, la creación histórica.

Desde los trabajos de Georges Dumézil y de Claude Lévi – Strauss, sobre el mito, se dejan de lado explicaciones unilaterales o intencionadas que no atienden a su construcción y lógica interna. Ya no se trata de ubicar al mito como una narración fantasiosa, sino de analizar aquello que se oculta tras su arquitectura conceptual. El relato misterioso del mito contiene su propia lógica interior donde se suceden una red de asociaciones, oposiciones y homologías, todas ellas encargadas de organizar la estructura particular que es el mito.

Marcel Detienne, estudioso de la mitología griega, (véase: La invención de la mitología: 1985), expresa que hablar sobre mitología nos lleva, por una parte, al conjunto de narraciones, relatos e historias por todos conocidos. Por otro lado, corresponde al discurso sobre los mitos, a “un saber que se propone hablar de los mitos en general, de su origen, su naturaleza, su esencia; un saber que pretende transformarse en ciencia, tanto hoy como ayer, mediante los procedimientos usuales, esto es, estructurar algunos de sus temas, sistematizar diferentes enunciados del saber que recubre, formalizar conceptos y estrategias”.

2.1. MITO SOBRE LOS ORÍGENES DE ATENAS

El olivo aparece como un presente de los dioses, en el mito sobre los orígenes de Atenas. En el transcurso de la disputa entre Atenea y Poseidón por el dominio de Atica, ésta hace surgir del suelo el primer olivo. El mito narrado por Apolodoro (III 1,4) agrega que Zeus separa a estas divinidades situando como árbitros del litigio a los doce dioses quienes adjudican la región a Atenea basándose en el testimonio de Lécrope, primer rey del Atica, quien sostiene que la diosa había sido la primera en plantar el olivo. Ella llama Atenas a la

ciudad, a partir de su propio nombre. El olivo contiene el significado de la llegada de la vida culta, por un lado, y por otro la constitución del grupo social en una tierra que en adelante le procurará su subsistencia.

Detienne, M (1990) reconoce la configuración político religiosa del olivo, puesto que es una planta de origen sobrenatural, con un follaje perenne, un aspecto a la vez guerrero y nutritivo y de privilegiadas relaciones con Zeus y Atenea. Es de remarcar que el olivo es el único vegetal que nunca pierde las hojas. En todas las estaciones sus hojas son verdes y el follaje conserva su vitalidad.

Es Plutarco (723, F) quien destaca el alcance de esta planta en el orden político. Sin cesar el olivo reemplaza las hojas que caen, por otras nuevas. Permanece, dice Plutarco, como la ciudad, eternamente vivo.

En un coro de Edipo en Colono, (Sófocles. 1996), se lee:

“Hay aquí una planta tan magnífica como no he oído que en la tierra asiática ni en la vasta Península doria de Pélope haya brotado nunca, nacida espontáneamente, sin intervención humana.

¡Terror de las lanzas enemigas! Que crece altísima en este lugar: Es la planta del brillante olivo, crianza de los niños.

Este árbol, nadie, ni el joven ni el significado por su vejez lo aniquilará destruyéndolo con su brazo,

Pues la órbita visual siempre observadora de Zeus Olivarero tiene sus ojos puestos en él, y también Atenea la de ojos brillantes”.

En los trabajos de E. Will (Actas de la Segunda Conferencia Internacional de historia económica, París 1965) se muestra que la olivicultura se desarrolló a expensas de otros cultivos de alimentación y que el aceite sirvió como moneda de cambio para obtener el trigo que la Antigüedad requería. Una cierta cantidad de medidas solonianas parecen indicar una suerte de promoción del cultivo del olivo. Se trata en primer lugar de la reglamentación de las plantaciones de olivo: los olivos deben ser plantados en hileras a igual distancia uno de otro y

respetando un intervalo de nueve pies. Se prohibía arrancar un olivo en ningún sitio del territorio de Atenas, a no ser para el servicio de un santuario de la ciudad o de un demo o incluso para el uso personal de un ciudadano hasta dos olivos por año. (citado por Detienne, M. 1990).

André, J. (1962) anota que durante la época antigua existía la certidumbre de una longevidad extrema del árbol del olivo que iba desde los doscientos a los mil años (citado por Detienne, M. 1990).

El mismo Detienne, acudiendo el libro XVIII, 129 de la Historia Natural de Plinio, el Viejo, se detiene en algunas técnicas de multiplicación del olivo que explicarían esta suerte de inmortalidad de la planta. *“se hace brotar el retoño que merece más ser adoptado y de esta manera, el antiguo árbol revive en el nuevo. Siempre que haga falta el procedimiento vuelve a aplicarse de manera que las mismas plantaciones de olivos duran siglos”*. A través de esta técnica, aún cuando el tronco muera, la cepa se conserva toda la vida. Los botánicos modernos, a su vez, han descrito muchas veces el asombroso espectáculo de una brote joven y vigoroso que surge de un amasijo de raíces ennegrecidas, del corazón de una cepa de apariencia mineral.

Los antiguos asumieron que el desastre e incendio del árbol de olivo de la Acrópolis por el ejercito persa, el que al día siguiente del desastre presentaba un brote de un codo en la cepa del árbol destruido se debía a la protección de Zeus y de Atenea.

Las instituciones de la ciudad atenienses protegieron a la planta del olivo y se beneficiaron con sus virtudes. El grupo político se identificó con este cultivo. Los doce retoños del olivo sagrado de Atenas estaban colocados bajo el control directo del Areópago que representaba un consejo tradicionalmente encargado de reprimir los delitos públicos y religiosos, las faltas que pudieran amenazar más directamente a la colectividad. En la época arcaica, cortar uno de los olivos sagrados era un crimen de lesa majestad, susceptible de pena capital, tomando el Areópago a su cargo, la cosecha del aceite y de los olivos sagrados, que se trataba de una cosecha ritual reglamentada por

prescripciones muy estrictas y cuyo producto sólo se reservaba a los ganadores de los juegos en las Panateneas, o sea los juegos en honor a la diosa Atenea, quien victoriosa sobre los Gigantes, con ayuda de los dioses instituye en el marco de la ciudad, el mundo organizado, el cosmos para dioses y hombres.

La condición política del olivo se revela en la relación de esta especie vegetal con los diferentes grupos masculinos según la edad en que se distribuye el cuerpo social. Los vencedores de los juegos (hombres adultos) recibían una corona de olivo. Los ancianos portaban ramos de olivo, por oposición a los ramos de encina – árbol de frutos silvestres – que en la misma fiesta llevaban los libertos y otros “barbaros” de la ciudad.

En el extremo opuesto a la ancianidad, todo varón recién nacido recibe un ramo de olivo que se coloca en la puerta de la casa. En las tres edades de la vida, el ciudadano de Atenas confirma su solidaridad con el olivo, llamado explícitamente “olivo de la ciudad”, árbol de todos los ciudadanos. El olivo es representación religiosa, política y de unión con la tierra cultivada (Detienne, M. 1990).

2.2. EL MITO DE MELEAGRO

La epopeya de Meleagro está unida a la arboricultura. Hijo de Eneo – rey de Calidón – según Apolodoro (I, 8, 2) “... fue el primero en recibir de Dioniso la planta de la vid”. Eneo casó con Altea, y tuvieron como hijo a Meleagro. Algunos afirman, expresa Apolodoro, que Altea lo concibió de Ares. Cuando el niño cumplió siete días, se presentaron las Moiras (Parcas) y anunciaron que Meleagro moriría cuando se consumiera por completo el tizón que ardía en el hogar. En cuanto Altea oyó esto, recogió el tizón y lo guardó un arcón.

En una segunda versión sobre el nacimiento de Meleagro conocida por Taetes y Malalas se dice: la suerte de Meleagro está unida a una planta de olivo que nace de la misma madre y al mismo tiempo que el hijo regio (citado por Detienne, M. 1990 P. 58)

La tercera versión procede de Plutarco (Vidas Paralelas, 26) donde el doble de Meleagro es una madera arrojadiza o un venablo de caza.

El mito de Meleagro se interpreta desde la figura del hijo de un rey, planta joven de olivo creciendo en las tierras de su padre Eneo, el hombre de la vid, recibida de Dioniso. Meleagro representa al olivo que cubre con su follaje la tierra de Calidón.

2.2.1. Interpretación del Mito (Detienne, M. 1990)

a) Antítesis en la personalidad de Meleagro: Por un lado, el niño nacido de la llama del hogar, hijo de reyes, por oposición un Meleagro de lanza, cazador y guerrero. El venablo o lanza, su doble, está unido a la leyenda de Meleagro. En los Juegos, Meleagro será el vencedor gracias a la lanza, y como se verá más adelante, en su victoria sobre el jabalí:

Frente a la planta de olivo, unida a Meleagro, representación de la tierra cultivada, el mundo de las plantaciones, se alza el mundo de los guerreros. Las lanzas de estos últimos se fabrican de árboles no cultivados, especies de madera dura, fresnos y encinas con los que se calla la jabalina de los cazadores y la lanza de los guerreros.

Frente al olivo nutricio que brinda vida, por oposición se encuentra el fresno cuya madera es instrumento de muerte.

b) Eneo, padre de Meleagro es dueño de un esplendido huerto. Al momento de ofrecer las primicias de las cosechas a los dioses, descuida el ofrecer a la diosa Artemisa la parte que le corresponde, “quien llena de ira envía un jabalí de tamaño y fuerza extraordinarios que dejaba yerma la tierra y aniquilaba los ganados y a todo ser con el que se topaba (Apolodoro: I, 2).

Artemisa o Lafria es la gran diosa de Calidón, la tierra del rey Eneo, por lo que como es de suponer este último había caído en un grave olvido.

Artemisa ejerce su imperio sobre bosques y animales salvajes, por ello en su honor se sacrificaban bestias salvajes. Eneo únicamente hizo ofrendas de cosechas a las potencias de la tierra invocadas para confirmar la

fertilidad de los cultivos, pero por oposición no hizo los sacrificios debidos a la potencia divina que es protectora de la tierra salvaje.

De donde, se señala claramente como el mito de Meleagro y de su padre Eneo, presenta la antítesis, la oposición existente entre los comportamientos y actitudes tanto del héroe como de su progenitor (Detienne, M. 1990).

c) La Cacería

El hijo de Eneo organiza la cacería contra el destructor del huerto de su padre, el jabalí enviado por Artemisa, con la colaboración de sus tíos maternos, los Curetes, y en algunas versiones del mito, como la de Apolodoro (I, 8, 2), acompañado por una serie de héroes, y entre ellos una cazadora mujer – Atalanta – procedente de Arcadia. Esto último no deja de disgustar a los cazadores quienes se oponen a llevar una mujer entre ellos, pero Meleagro consigue persuadirlos pues estaba enamorado de Atalanta, de la cual deseaba tener un hijo, a pesar de estar casado con Cleopatra Alcione.

En Grecia, el jabalí era considerado un animal terrorífico y una bestia monstruosa. Este mito revela según Detienne, M. (1990) una prueba de iniciación, una hazaña que califica al adolescente y atestigua que posee las mismas virtudes de su adversario: Valentía y ferocidad. La cacería se ciñe a un modelo de cacería de confirmación. Sin embargo, junto a la hazaña, se va a ver la condena de Meleagro. El héroe mata al jabalí, rematándolo con una cuchillada en el flanco, lo cual le vale obtener los despojos del animal, que ofrece a Atalanta. Pero los tíos de Meleagro, los Curetes, se indignan ante este gesto, aduciendo que el trofeo les correspondía por ser los parientes más próximos. Meleagro se enfurece y da muerte a sus tíos, asegurando así a Atalanta la posesión de los disputados despojos. Indignada por este asesinato, Altea, madre de Meleagro, echa el tizón mágico al fuego y su hijo expira (Grimal, Pierre, 2012).

En otra versión del mito (Malalos, citado por Detienne, M.), es el propio Eneo quien destruye la planta del olivo que lleva en sí la vida de Meleagro.

Meleagro representa el conflicto entre la tierra cultivada y la tierra salvaje, en su mayor expresión, puesto que para defender a los cultivos del ataque de las bestias feroces, el debe convertirse en cazador, negando así los valores de la tierra cultivada. En la versión más extrema, Eneo, llevado por la furia guerrera destruye la planta de olivo, ligada a la vida de Meleagro.

Conclusiones:

El mito de Meleagro, y de su padre Eneo, está muy ligado al sistema de las instituciones políticas de la ciudad, unido al papel que juega la arboricultura, en la ciudad griega.

Recurrimos nuevamente a Detienne quien lo explica de la siguiente forma (1990, p.63 y ss):

“Por un lado, (se encuentran) las relaciones privilegiadas del efebo y el retoño del olivo, y por otro, a la vez complementariedad y oposición entre dos tipos de espacio; tierra de cultivo arbustivo y tierras yermas abiertas a la caza”.

La interpretación del mito descubre cómo se representó la ciudad al efebo y su posición en el espacio político de las instituciones atenienses.

Antes de que el efebo esté en condiciones de integrarse a la ciudad, e incorporarse a la falange de los hoplitas, debe ser guardia de frontera localizado en zonas limítrofes, en la periferia del territorio donde las tierras yermas amenazan las tierras para el cultivo. Se ubica en los linderos de dos ciudades en las tierras de conflicto.

Finalizado este período de prueba, el nuevo ciudadano se instala en el territorio de la ciudad, coincidente con el espacio cultivado, prestando el juramento que lo compromete a defender el suelo de la ciudad, los dioses y los hombres de la ciudad, en su nueva condición de hoplita.

“Toda joven ateniense invoca junto a Hestia y a diversas potencias guerreras los límites de la Patria, los trigos, las cebadas, los olivos, las higueras... serie de

potencias que proyectan de un modo inseparable una imagen de la ciudad como tierra cultivada y como tierra política”. (ob. cit)

2.3. LA PLANTA DE LA LECHUGA.-

2.3.1. El Mito

En Apolodoro (Biblioteca Mitológica: III, 14, 4) se lee: “... Hesíodo dice que Adonis era hijo de Fénix y de Alfesibea, mientras que Paniasis afirma que lo era de Tías, rey de los asirios, que tenía una hija, Esmirna. Ella, debido a la ira de Afrodita, pues no la veneraba, concibió una pasión por su padre y con la complicidad de su nodriza se acostó con este, sin que él lo supiera, durante doce Noches. Pero cuando lo supo emprendió su persecución con la espada desenvainada; ella al verse cercada, suplicó a los dioses tornarse invisible y los dioses, compadecidos de ella, la transformaron en el árbol que ahora llaman esmirna*. Diez meses después reventó y nació el llamado Adonis; siendo aún un niño pequeño, a causa de su belleza, Afrodita lo ocultó dentro de un arca escondidas de los dioses y se lo confió a Perséfone; pero una vez que ésta lo contempló no estaba dispuesta a devolvérselo.

Llevada el caso ante Zeus, dividió el año en tres partes y ordenó que Adonis permaneciera una parte a su gusto, otra al lado de Perséfone y la restante al lado de Afrodita, pero Adonis le asignó también a Afrodita su propia parte; más adelante Adonis resultó herido por un jabalí, mientras cazaba y murió”.

Cómo se puede observar Adonis, un mortal seduce o dos divinidades, y tiene como amante a una diosa de lo Alto, Afrodita, y una amante de lo Bajo, Perséfone.

Nicandro de Colofón (Frag. 20: Glosario – cit por Detienne, M. 1996), sostuvo que Adonis fue muerto por el jabalí cuando se escondía en una planta de lechuga. Según Calímaco, Afrodita lo habría escondido en una lechuga para protegerlo del ataque del jabalí.

* Esmirna o mirra – planta aromática de la fam. de las Burseráceas cultivadas en Yemén y Abisinia

Según este mito, Adonis es completamente opuesto a la visión que del héroe cazador tenían los antiguos griegos. La fuerza guerrera y viril la encarnó el jabalí, animal terrible, monstruoso que simbolizaba el poder y el furor guerreros. Cuando el cazador triunfa sobre este adversario de muestra que tiene la audacia y el valor del furioso jabalí.

“Adonis no corresponde al mundo de la guerra, ni del cazador, el es un seductor, orientado al placer, a sus amantes. Por ello, esta parte del mito lo muestra como la víctima, mientras que el Jabalí es el cazador”. (Detienne M. 1996).

La juventud y la vitalidad de Adonis está asociada a la mirra, mientras que su muerte se asocia a otra especie vegetal, la lechuga, planta fría y húmeda. Adonis, vencido en la caza, está en el lugar de la impotencia de la que la lechuga es un símbolo reconocido, pues entre los antiguos estaba muy difundida la creencia que el hombre debía abstenerse de comer lechuga, pues de hacerlo se condenaría a dejar de tener acceso a las mujeres y privarse del goce amoroso. Salvo los pitagóricos, quienes sí acostumbraba alimentarse de ensaladas.

En el caso de las mujeres se confiaba en las virtudes de la lechuga para el buen funcionamiento de su organismo, sobre todo en el periodo de la menstruación.

“Si se quiebra la división no hace falta preguntarse demasiado por el silencio del placer del que las mujeres a su vez, se ven frustradas por la triste hortaliza. La desigualdad entre masculino y femenino subyace al sistema institucional en su conjunto: el goce sexual pertenece por derecho sólo a los varones que lo obtienen entre ellos y con las cortesanas, mientras que a las mujeres legítimas les corresponde producir hijos que se parezcan lo más posible al esposo” (Detienne, M. 1990).

Paralela a esta creencia, existe aquella que advierte a las mujeres no comer el corazón de la lechuga, la parte de la planta donde se concentra el jugo (Plutarco, Cuestiones de mesa. IV, 10, 672c citado por Detienne M. 1990).

¿Por qué esta precaución? Acudamos al mito:

Hera, enfurecida porque Zeus ha engendrado en solitario a Atenea, negándole su soberanía sobre el tálamo nupcial, decide engendrar sin perder la castidad, engendrar sin el contacto con su esposo. Para ello al alimentarse de una lechuga engendra a Hebe o Juventud. “En el jugo lechosa de la hortaliza Hera encontrará un semen tanto más fecundo para ella cuanto que la misma legumbre significa, para los hombres, impotencia y muerte sexual” (Detienne, M. 1990).

En el ritual de las Adonías, practicado a fines del siglo V en Atenas, se reúnen al igual que en el mito de Adonis, los aromas y las relaciones de seducción. Se trataba de una fiesta de carácter privado en la estación de verano. La ciudad la toleraba, pero nunca la oficializó, puesto que se encontraba al margen de los cultos oficiales y las ceremonias públicas. La ciudad no intervenía en la financiación u organización de estas fiestas, que se desarrollaban en domicilios particulares y los participantes, hombres y mujeres procedían de las cortesanas y sus clientes, o de parejas de amantes. A los ojos de los ciudadanos atenienses se trataba de un derroche de desenfreno y libertinaje femenino. Las adonias rememoraban el mito y la unión entre Afrodita y Adonis llevando el signo del erotismo.

Las seguidoras del culto de Adonis hacían crecer en macetas plantas que se marchitaban prematuramente, los llamados Jardines de Adonis (Detienne, M. 1996). Estas plantas sin raíces, símbolo de lo que no está maduro, lo pasajero, o que no posee virilidad y muere antes de tiempo. Los Jardines de Adonis duraban los días de la fiestas y recordaban lo efímero de sus placeres. La siembra en macetas, vasos de arcilla, cestas, canastos, se colocaba sobre los tejados donde se celebraba la fiesta, entre el cielo y la tierra. Por la violencia de la canícula en pleno verano las plantas crecen rápidamente, pero su exposición cercana al Sol apresura su marchitamiento. En las macetas que contienen lechuga e hinojo se descubre el signo vegetal de la muerte y la impotencia (lechuga) y del hinojo cuyo condimento y aroma posee virtudes afrodisíacas. Las plantas marchitas se arrojaban a las fuentes o al mar. Las fuentes tienen la

connotación de muerte y de esterilización al igual que las lechugas (Detienne, M. 1996).

“Desde Platón hasta Simplicio, toda una tradición no ha dejado de ver en los Jardines de Adonis, cultivos sin fruto y estériles. Representa lo superficial, sin madurez, sin raíces, es como un jardín de piedra frío y opaco como la muerte. Sobre el aspecto seductor de Adonis, los griegos lo consideraban como un ser no viril, ni un esposo. Sólo un amante y un afeminado, cuyos fieles, según Plutarco, se reclutan entre las mujeres o los andrógimos. Es la figura inversa al matrimonio y a la unión sexual fecunda. Este amante precoz es lo inverso a la madurez, es la unión sexual antes de la edad y que va pareja a la siembra estéril. Destinadas a caer en un jardín de piedra, las semillas de Adonis jamás podrán transformarse en raíz como la buena semilla legítima” (Detienne, M 1999 en Bonnefoy D’yves – Dictionnaire des Mythologies pp.1-5).

2.4. EL CULTIVO CE LOS CEREALES

2.4.1. El mito

Apodoro (I, 5) narra el mito de la diosa Demeter y de su hija Perséfone, quien raptada por Hades y transportada a los Infiernos, causó un gran pesar a su madre. “Deméter recorrió en su búsqueda día y Noche toda la tierra con antorchas. Cuando supo por los hermonienses (naturales de Hermión donde existía un santuario consagrado a Deméter y en el que existía una hendidura que se creía comunicaba con los Infiernos (Pausanías II, 35,4-8) que Hades la había raptado se indignó con los dioses, abandonó el cielo y tomando la apariencia de una mujer, llegó a Eleusis. Primero se sentó en la roca que en su memoria se llamó Agélasto, junto al pozo Calícoro. Luego se fue a casa de Céleo, que en aquel entonces reinaba sobre los cleusinos. Las mujeres que había dentro de la casa le dijeron que se sentara en su compañía y una anciana Yambe, hizo sonreír a la diosa con sus bromas. Por esto se dice que las mujeres bromean en las Tesmoforias”.

Apolodoro se refiere a las fiestas de la siembra dedicadas a Deméter Tesmófora (diosa de las leyes justas que regulan la vida social, el matrimonio, la vida sexual y la fecundidad de las mujeres).

En este ritual, las mujeres que toman parte, son esposas castas y fieles a sus maridos, fecundas madres de hijos legítimos que con su comportamiento imitan al de la diosa, madre dedicada plenamente a su hija.

Durante el ritual las mujeres se asocian al duelo de Deméter y durante tres días se mantienen en ayuno, y se abstienen de algún tipo de relación sexual con sus maridos. Cuando Deméter encuentra a su hija, las mujeres participan de su alegría ofreciendo a las diosas lo mejor de la cosecha de cereales.

En esta ceremonia está excluido al sexo masculino, incluso los maridos de las mujeres que participan. Estas deben ser esposas legítimas de los ciudadanos atenienses, siendo una prueba válida ante la ley de haber contraído matrimonio legítimo con un ateniense que posee todos sus derechos políticos. Por consiguiente, a estas fiestas no concurrían las esclavas, mujeres de metecos y extranjeros, concubinas y hetairas.

En el ritual de las Tesmoforias la prohibición de las relaciones sexuales estuvo vinculada a la planta llamada sauzgatillo. En la botánica contemporánea, su denominación científica es *vitex agnus castus*. Uno de sus componentes es la vitexina o vitexinina, de efectos sedantes, soporíferos y estupefacientes. Se bebían en una infusión - durante el ritual - por las mujeres que recibían el título de abejas de Deméter (Mélissai). La abeja simbolizó a la mujer virtuosa, cuya virtud es el alejamiento más radical de los perfumes de los seductores y libertinos (Detienne, M. 1996).

Las ramas del sauzgatillo se usaban para confeccionar los jergones sobre los cuales dormían las mujeres, a cubierto de toda presencia masculina y bajo el patronato de Deméter Tesmófora.

Se pensaba que el sauzgatillo procuraba la continencia de las mujeres y su alejamiento de toda actividad sexual durante el tiempo impuesto por el ritual en el que permanecerían separadas de sus esposos.

Por otro lado, tenía fama de facilitar el flujo de las menstruaciones y la subida de la leche.

“El cuadro ritual de la fiesta centrado en la reproducción de la ciudad por sí misma, lleva a explicitar los dos términos que delimitan la relación de la ciudad de las mujeres con el sauzgatillo, pues este priva al cuerpo de todo deseo y lo prepara para la función única de la reproducción”. (Detienne, M. 1990).

2.4.2. Diferencias entre la lechuga y el cultivo de los cereales

- a) La lechuga, vegetal asociado al mito de Adonis, verdura fría y húmeda es el signo de la muerte y la impotencia. Mientras que el trigo y la cebada que corresponden al mundo de los cereales están asociados a Deméter, diosa de la agricultura, y protectora del matrimonio.
- b) Los cultivos de las fiestas de las Adonías duran unos pocos días, vegetales sin raíces que simbolizan lo efímero de los placeres mientras que la agricultura que preside Deméter releva la acción del campesino que va desde labrar el surco, colocar la semilla fuerte y fértil y luego de ocho meses cosechar la cebada, el trigo.
- c) Las fiestas de las Adonías conmemoran el aspecto seductor de Adonis, considerado como un ser no viril, una víctima del jabalí, lo opuesto al guerrero griego que es capaz de derrotar a este ser monstruoso.
- d) Las fiestas de las Tesmoforias conmemoran la relación de la ciudad con las mujeres, esposas legítimas que se colocan bajo la protección de Deméter. Vinculadas al sauzgatillo las mujeres tienen como función primordial la de la reproducción.
- e) Las fiestas de las Adonías se encontraban al margen de los cultos oficiales y de las ceremonias públicas. Se desarrollaban en domicilios particulares y sus participantes, de ambos sexos, procedían de cortesanas y sus clientes

o de parejas de amantes. Los excesos y el libertinaje femenino imperaban en un ambiente de fuertes aromas, erotismo y seducción.

- f) Las Tesmoforias correspondía a rituales y ceremonias oficiales de la ciudad, donde las mujeres legítimamente casadas rendían culto a Deméter, protectora del matrimonio. Sin la presencia masculina se promovía la continencia.

CAPÍTULO TERCERO: LOS CULTOS NO OFICIALES

El sistema político – religioso y el culto oficial de la Grecia clásica estuvo organizado alrededor de los olímpicos y de la distancia que separa a los hombres de los dioses. En la “Teogonía” de Hesíodo el verdadero discurso sobre el ser son los dioses, sus dominios respectivos, su historia hasta la victoria definitiva de Zeus. En el pensamiento griego la diferencia se inicia y se designa por el sacrificio prometéico que señaló las partes de la víctima animal reservada para los unos y los otros: para los dioses, el humo y los olores que se satisfacen de aspirar, para los hombres la carne que requieren para vivir y que es el signo de su condición mortal. El reparto trazado por este sacrificio funda sobre el plano del mito el orden definido por los poderes divinos.

No podemos dejar de señalar que con el advenimiento de la ciudad, de la *polis* y al margen de esta aparecen formas de culto, asociaciones basadas en el secreto, sectas, cofradías y misterios. Se mantienen apartadas del culto oficial de la ciudad y se comportan como grupos cerrados, jerarquizados que implican escalas y grados. Sus elegidos son puros, emparentados con lo divino, consagrados a un destino excepcional que solo ellos conocerán en el más allá. Un ejemplo lo constituye la religión de los Misterios practicada a comienzos del siglo VI a.c. De esta forma algunos cultos no oficiales como el orfismo y el pitagorismo mantuvieron sus prácticas como cultos privados y entre su comunidad de fieles.

3.1. EL ORFISMO

3.1.1. El Mito

Orfeo es el representante del culto de los misterios. El mito que lo rodea se caracteriza por su oscuridad y simbolismo. El conocimiento de Orfeo, dentro de la mitología helénica corresponde a una época muy remota. Es considerado como hijo de Eagro, a quien algunas tradiciones describen como hijo de Ares, sin embargo los mitos y leyendas no se ponen de acuerdo acerca del nombre de su madre, siendo lo más corriente hacerlo pasar por hijo de Calíope, la más elevada en dignidad de las nueve Musas. Orfeo es de

origen tracio y como las Musas, vecino del Olimpo, donde con frecuencia es representado cantando. Para los mitógrafos fue un rey de esta región: de los Bistones, los Odrisos, los Macedonios, etc. Es el cantor por excelencia, músico y poeta. Toca la lira y la cítara, atribuyéndosele – la mayoría de las veces – su invento.

Otros dicen, que si no inventó la cítara, si aumentó el número de cuerdas del instrumento, que de ser siete pasaron a ser nueve. Orfeo sabía entonar cantos tal dulces que las fieras lo seguían, las plantas y los árboles se inclinaban hacia él y suavizaba el carácter de los hombres más ariscos.

El mito más célebre y conocido sobre Orfeo es el del descenso a los Infiernos por el amor de su esposa Eurídice. Según Grimal, P. (2012) es en el libro cuarto de las Geórgicas de Virgilio, donde se encuentra la versión más rica y acabada de este mito.

Eurídice, esposa de Orfeo, es una ninfa según algunas tradiciones. Otras la reconocen como hija de Apolo, a quien Aristeo, hijo de la ninfa Cirene intenta violar. En su huída, Eurídice es mordida por una serpiente, lo que le ocasiona la muerte. Orfeo, inconsolable, desciende al Hades en busca de su esposa y mediante los tonos de su lira encanta a los monstruos del Tártaro y a los dioses del Infierno. Hades y Perséfone, dioses supremos, acceden a restituirle su esposa con una condición. Orfeo puede retornar a la luz del día, seguido por Eurídice, pero sin volverse a mirarla antes de haber dejado los Infiernos. Emprenden el viaje y ya a punto de llegar a la luz del Sol Orfeo se pregunta si su esposa lo estará siguiendo realmente, o si sólo se trataría de una burla de los dioses. Se vuelve a mirarla y es entonces que Eurídice se desvanece y muere por segunda vez. Orfeo trata de regresar al Infierno pero Caronte le impide la entrada. (Grimal, P. 2012). Tradiciones conexas expresan que al descender a los Infiernos Orfeo fue instruido por la divinidad Hécate en los llamados misterios Órficos.

3.1.2. Los Misterios Órficos

Se considera que Orfeo instituyó unos misterios basados en experiencias recogidas en el mundo subterráneo, pasando al lado de Dioniso a ser el fundador de los misterios de Eleusis.

Estos misterios reservados a los iniciados constituyen una serie de reglas por las que el espíritu del difunto elude terminar en el Tártaro y puede acceder, por el contrario, a los Campos Elíseos, suerte de jardín donde habitan los héroes.

Fundando sus prácticas en el mito de Dioniso consideraban que la humanidad tenía por origen los vapores surgidos de la calcinación de los Titanes por mandato de Zeus, un castigo debido al asesinato de Dioniso. Al tener por origen a estos seres que habían asimilado parte de una divinidad, los hombres tenían una parte divina. Los órficos buscaban a través de prácticas purificadoras recuperar el carácter divino original de la humanidad que habría tenido por punto de partida el cuerpo de Dioniso. Esto se lograría a través de la *Eskeasis* (Escatología), prácticas purificadoras a ser seguidas a lo largo de la vida y que permitirían el acceso a los misterios de esta comunidad de creyentes. Estas prácticas comprendían la no alimentación de carne de animales, lo que era considerado como alimento impuro, alusión a la muerte de Dioniso a manos de los Titanes. Asimismo, por razones similares evitaban las vestimentas con lana de animales, lo que también consideraban impuro. Estas prácticas implicaban un apartamiento de la *polis* puesto que se excluían a sí mismos de los rituales de los que tomaba parte todo ciudadano en tanto tal, ya que el sacrificio de animales dedicado a los dioses era muy importante en los ritos y costumbres de la ciudad griega. Los seguidores de Orfeo se abstenían de la carne, no degustaban del buey, ni ofrecían a los dioses otra cosa que pasteles o frutas con miel, puesto que comer carne y manchar de sangre los altares reservados a los dioses se consideraba impío e impuro.

No pudiendo transformar el ritual público, los órficos mantuvieron sus prácticas como culto privado y entre su comunidad de fieles. Ellos deseaban

una sólo cosa esencial, la salvación, y para ello tenían que apartarse del mundo. Eran ascetas que se ejercitaban en la santidad y cultivaban técnicas de purificación para separarse de los demás.

En tanto que iniciados, tenían acceso a la serie de indicaciones para eludir el Tártaro y llegar a los campos Elíseos. En tumbas de los seguidores de estas creencias se han encontrado pequeñas láminas de oro con tales indicaciones, (láminas de oro Pelinna / Petroporos de fines del siglo IV a.c. descubiertas en Diciembre de 1985) – (Sorel, R. 1995).

Este mismo autor presenta el siguiente texto hallado en una sepultura.

*“Encontrarás a la izquierda del sitio de Hades una fuente
Y luego un ciprés blanco
No te acerques a esa fuente
Encontrarás otra fuente que hace correr su agua fresca
Del lago de Mnemosine unos guardianes montan guardia ante ella
Diles: Yo soy hijo de la tierra y del cielo estrellado
Pero mi raza es celeste, ustedes lo saben
Yo estoy sediento y me muero
Denme pronto del agua fresca que corre del lago de Mnemosine
Y ellos te dejarán beber de la fuente divina
Y tu reinaras entonces entre los demás héroes”.*

Por el origen divino de su alma el hombre puede errar o puede gozar de su naturaleza divina.

Igualmente el tema de la metempsicosis y la transmigración de las almas se encuentra presente en el orfismo. El mensaje de Orfeo afirma la inmortalidad del alma al mismo tiempo que descubre su reverso, la sumisión del alma al ciclo de nacimientos ligados a la dispersión de los miembros divinos de Dioniso.

La máxima, en primer lugar, es que las almas pasan de una vida a la otra según ciertas revoluciones y que a menudo entran a los cuerpos humanos, a tal cuerpo o a tal otro.

La inmortalidad del alma implica la metempsicosis, el aliento de un nuevo cuerpo cuando ella no pudo encontrar por accesus la pureza original. (Sorel, R. 1995).

El sistema de creencias del orfismo se mantuvo presente en el conglomerado mediterráneo hasta el siglo II d.c.

3.1.3. Orfeo y sus escritos

En la obra “La escritura de Orfeo”, Marcel Detienne (1990), se ocupa de los mitos y leyendas alrededor de Orfeo y el culto del orfismo aplicando la rigurosidad del etnógrafo, así como la belleza de la exposición.

Describe las diversas formas iconográficas en las que el místico ha sido representado, no sólo como músico y cantor, sino como escritor, legando a sus discípulos las prácticas del culto unidas a la prescripción de conductas y comportamientos. Los iniciados en estas prácticas seguirían divulgando, a través de los siglos, los principios del culto.

Importantes descubrimientos realizados desde 1960, permiten identificar ciertas dimensiones de Orfeo y el orfismo en tanto sistema de representaciones, discurso teológico y conjunto de prácticas y conductas. En la iconografía de los siglos V y IV a.c. es donde se descubren rasgos inéditos del culto. El descubrimiento de un vaso apuliano que se dió a conocer en 1976, presenta a Orfeo en los Infiernos. Tañe la lira de pie ante un muerto convertido en héroe y sentado en una especie de nicho. El difunto, cuyo rostro está pintado como si llevara una máscara, sostiene en su mano izquierda un rollo de papiro, un libro de Orfeo, como el encontrado materialmente en 1962, cerca de una tumba de la primera mitad del siglo IV a.c. en Derveni, en los alrededores de Tesalónica.

Pero, al decir de Detienne, un hecho que atestigua a Orfeo como escritor, es un debate abierto a mitad del siglo IV a.c., donde un intelectual ateniense de nombre Androtión, narrador de la historia primitiva del Atica afirmó que los libros atribuidos a Orfeo no le pertenecían, puesto que los habitantes de Tracia, región natal de éste, eran iletrados y además analfabetos que no valoraban la escritura.

Por lo tanto concluyó Androtión, los libros que circulaban bajo el nombre de Orfeo eran “mitos”, ficciones en las que se reconocía la obra de un falsario. Detienne observa que esta acusación fue muy grave porque en esta misma época los tracios pasaban por ser los más salvajes y sanguinarios de los bárbaros. Pero, es posible anotar, como a través de esta discusión promovida en el siglo IV, Orfeo ya es reconocido como autor.

Por otro lado, (Detienne M. 1999), señala que dentro de la tradición figurativa, en una Hidria de Palermo (Fundazione I. Mormino, 385), se ve a Orfeo vestido a la usanza tracia, sentado con una lira en la mano, flanqueado por dos mujeres, Musas, una de las cuales le tiende un libro abierto, rollo de papiro bajo el cual el pintor ha dibujado un cofre de libros, entreabierto. Detienne lo llama “Orfeo en su biblioteca”. Otro caso, también citado por Detienne, es un espejo etrusco del siglo IV que se halla en Boston. Orfeo canta entre animales, mientras que a sus pies, una caja redonda deja desbordar los rollos de papiro. Aún en el círculo de animales encantados por la música del poeta, Orfeo tiene la escritura, donde se conjugan la voz y los libros.

En la escritura de Orfeo se ordenan prácticas, se prescriben conductas y comportamientos como el del régimen vegetariano, opuesto a los usos y costumbres de la *polis* griega. Igualmente, se prescriben ceremonias llamadas iniciaciones. Se escriben himnos y encantamientos sin olvidar las cosmogonías, como veremos más adelante. Los iniciados en el culto elaborarán comentarios e interpretaciones al discurso órfico, convirtiéndolos en parte integrante del mismo, pero al mismo tiempo renunciando al mundo de la ciudad, de los otros, y a los valores políticos y religiosos de la *polis*. Orfeo no es olvidado, ni a través de las leyendas y los mitos, ni a través de

una literatura, de una escritura. “Pero también la salvación que se cultiva en el ámbito de los puros y de los intelectuales se produce a través de una literatura, se conquista por medio de la escritura que habla del triunfo de Orfeo sobre la muerte y el olvido” (Detienne, M. 1999).

3.1.4. La Teogonía Órfica

Es a través de poemas que en el plano cosmoteogónico, el orfismo narra el devenir de los dioses. En el comienzo se encuentra el dios típicamente órfico, Fanes, el primer nacido, ordenador de todas las cosas. Es el dios que revela, brilla, ha hecho aparecer todas las cosas. Es lo primero visible dentro del éter. En el libro de Derveni, ya citado, se le conoce como Protogonos y también Erikepaios. También fue conocido como Eros, Metis o Dioniso. En tanto Protogonos es el primer engendrado, el primer nacido, surgido del desgarramiento del huevo primordial. Este mito manifiesta que es el primer viviente, el primero en revelar el orden, el cosmos, donador de vida en referencia a su doble naturaleza: Primer Genitor y Primera Genitora. Tiene dos pares de ojos, alas de oro, la voz del león y del toro y dos sexos, uno los cuales decora la parte alta de sus nalgas. (Sorel, R. 1995; Detienne, M. 1990).

Fanes cederá el cetro a Nyx, a la vez su madre, su esposa y su hija. Un pasaje de Hermias se inclina por la hipótesis del antecedente de Nyx.

El primer nacido no tiene la visión de su ojo, sólo Nyx es santa. No hay allí ni contradicción ni absurdo, sólo es posible explicarlo a partir de la afirmación del poder englobante de Fanes que es triplemente la figura femenina primordial. Estando todas las cosas y poseyendo los dos sexos, es con la parte femenina de él mismo que Fanes se encuentra en relación de todas las formas posibles. Un fragmento (of. 112) presenta a Nyx y Fanes como las entidades que están más unidas. El brillo de Fanes no tiene efecto sin la oscuridad, (Nyx significa Noche) como la oscuridad, no tiene nombre sin su opuesto, el brillo: la demiurgidad obra en el vacío oculto de esta unión primordial de los nombres. El imperativo cosmogónico está bien respetado (Sorel, R. 1995).

En la tradición homérico – hesíodoca, Nyx es una divinidad tan temida que Zeus mismo no osará disgustarse con ella: También es llamada tenebrosa, domadora, temida, sombría, oscura.

Nyx produce en el vacío el huevo de donde surgirá Fanes – Eros, el dios cuyo androgismo borra las connotaciones incestuosas que las diferentes versiones tomadas separadamente parecen esbozar, proclamando tanto su antecedente como su filiación.

El libro de Derveni ubica a Nyx al costado de Protogonos. Esta posición original es de hecho aquella de la que emanan todos los oráculos. Zeus la consulta y aprende los secretos que ella profiere. Todo lo que le estaba permitido a Zeus para acceder a la soberanía suprema. Es en razón de esta ayuda ofrecida al futuro soberano que Nyx, la temida, recibe de los órficos el nombre eufemístico de la “Benevolente”.

Otros testimonios sobre el orfismo confirman su poder mántico (of. 103), y recuerdan su posición primordial. Aristóteles en la Metafísica (L1. 6, 1071b) señala la posición que Nyx tuvo en la teología órfica. Madre de Gea y de Urano, Nyx transmite el cetro a su vástago varón (Sorel, R. 1995).

Zeus, por consejo de la Noche, resuelve a poner al Primer Nacido en el hueco de su vientre, con lo que se convierte en matriz, en cáscara del huevo del tamaño del todo. “Originariamente en el comienzo una totalidad, la unidad del Todo. La plenitud de Fanes – Metis en el orbe perfecto de la Noche Primordial. A lo largo de cinco reinos, la bella unidad conocerá la prueba de la separación, y de la parcelación por los caminos de la diferenciación. Cinco reinos de Fanes a Zeus, pasando por la Noche, tan próxima a Fanes, Urano y Gea, Cronos y Rea; y por último Zeus, nacido de Rea – Deméter que se casa con Deméter “segunda” antes de ser nuevamente esposo de Deméter “tercera”, la Deméter – Core de la que nacerá el niño Dioniso. Un Dioniso ya presente en el Primer Nacido y que inaugura la sexta y última generación de los dioses “(Detienne, M. 1990)”.

En el mito órfico Dioniso es hijo de Zeus y da su hija Perséfone o Deméter Core.

A este punto es sumamente importante anotar parte del comentario que Detienne realiza respecto a la Teogonía órfica, donde Zeus, por consejo de la Noche inaugura la segunda creación del mundo con el hundimiento del Primer Nacido en sus entrañas. “Zeus es el dios preñado que realiza en sí mismo la unidad de todas las cosas y la distinción de cada una de ellas”. Se encuentra un proceso de diferenciación que el libro de Derveni confirma en el origen de las palabras y de las cosas, entrañando un vocabulario filosófico, el de Anaxágoras y la separación: “Todas las cosas existían ya antes, pero sólo recibieron su nombre cuando se separaron”.

Separación, diferenciación que los lleva al dios Dioniso, aquel que según los órficos – Zeus lleva en sus entrañas, al mismo tiempo el último soberano y el primero, el último al que Zeus concede su realeza (Detienne, M. 1990).

3.1.5. Dioniso

El mito no sólo narra el asesinato del joven Dioniso, sino también el castigo de los culpables, los Titanes que el rayo de Zeus redujo a cenizas y de donde va a surgir la especie humana.

Este mito ocupa una posición central en el pensamiento órfico con una antigüedad que deviene del siglo VI a.c. El mito de Dioniso asesinado por los Titanes en sus diversas secuencias, da lugar a una serie de preguntas sobre el sacrificio sangriento de tipo alimentario, sobre las modalidades, su status dentro de la sociedad y el pensamiento griego. Preguntas que nacen del doble enigma, propuesto por el aspecto insólito y las características monstruosas de la muerte sacrificial cumplida por los Titanes.

Para atraer al niño Dioniso los Titanes se valen de la peonza, el rombo como una caja de sorpresas, las manzanas, el espejo. Mientras Dioniso se inclina para contemplar su imagen captada por el resplandor del metal los Titanes lo

hieren, lo descuartizan y se libran a una cocina de tal modo extraña con relación a la tradición culinaria de Grecia.

Los miembros de la víctima son echados dentro de un caldero donde son puestos a hervir. Después, los Titanes lo colocan en el asador, lo ponen a azar, lo pasan por una parrilla y es el momento de engullir, salvo el corazón que es despreciado, se salva de la destrucción que el rayo de Zeus inflige a los verdugos (Detienne, M. 1998).

Algunas versiones sostienen que es la divina Atenea quien rescata el corazón de Dioniso. Según la versión délfica el corazón es inhumado en el santuario de Apolo (Clemente de Alejandría, citado por Sorel, R. 1995 p. 65).

Para Detienne este sacrificio humano no sólo es enigmático por los procedimientos que utiliza sino más aún singular por la posición central que le está reservada en el movimiento órfico, donde se rechaza obstinadamente la práctica alimentaria basada en comer la carne, es decir la refutación de una religiosidad y culto donde se ofrecen a los dioses sacrificios sangrientos. De donde el contraste entre el mito del asesinato de Dioniso y la práctica ritual que el orfismo formula y prescribe, a partir de este mito se vuelve ostensible.

3.1.6. Diferencias entre la Teogonía órfica y la de Hesíodo.

El orfismo es un movimiento de protesta religiosa que se define por una actitud de rechazo (Detienne, M. 1990; 1998). Rechazo de todo el sistema político religioso organizado alrededor de los olímpicos y de la distancia que separa a los hombres y los dioses. En el pensamiento griego la diferencia parte y se designa por el sacrificio prometeico que ha señalado las partes de la víctima animal reservada para los unos y los otros: para los dioses, el humo y los olores que se satisfacen de aspirar, para los hombres, la carne que necesitan para vivir y que es el signo de su condición mortal. Cambiar de régimen alimentario es poner en cuestión el conjunto de relaciones entre los dioses, los hombres y las bestias sobre las que reposa todo el sistema político – religioso de la ciudad griega.

Para los discípulos de Orfeo, el rechazo es en el plano religioso. Es una secta que pone radicalmente en cuestión la religión oficial de la ciudad, a dos niveles en particular. Uno de pensamiento teológico, otro de las prácticas y el comportamiento. Fundamentalmente, el orfismo es una religión del libro donde los textos no cesan de engendrar las cosmogonías, las Teogonías y sus interpretaciones. Toda esa literatura se construye esencialmente contra la teología dominante de Grecia, como la de Hesíodo y su Teogonía. Detienne, M. (1998) destaca tres ejemplos para marcar los contrastes entre el orfismo y el hesiodismo.

El primero es la oposición entre el Caos de Hesíodo y el huevo primordial de los órficos. En el origen de todas las cosas, la Teogonía hesiódica sitúa una fuerza de lo inorganizado, el Caos, a partir del cual por etapas sucesivas las potencias constitutivas del cosmos se distinguirán, tomarán forma y se definirán las unas con relación a las otras. La soberanía de Zeus marcará el final de un proceso que parte del no ser para desembocar en el ser.

En las cosmogonías órficas la marcha es inversa. En el origen de todo está el Huevo, símbolo de la vida, imagen del viviente perfecto.

Y el huevo que representa la plenitud original del ser va a degradarse poco a poco hasta el no ser de la existencia individual.

En el segundo ejemplo, Eros, el amor juega dentro de la Teogonía órfica un rol capital, mientras que Hesíodo, poco lo considera. Entre los primeros, Eros aparece bajo los nombres de Primer Nacido, Protogonos, el que hace brillar a Fanos. Poder que integra, concilia los opuestos y los contrarios, Amor es la fuerza primordial que permite unificar los aspectos diferenciados de un mundo desgarrado por la acción de Neikos, la Querrela. En la Teogonía de Hesíodo Eros es sólo el principio de la generación por acoplamiento cuya mediación permite la diferenciación de poderes distintos. Esta divergencia de orientación entre los dos sistemas de pensamiento aparece más netamente en el lugar que uno y otro reservan al hombre y el problema de la antropogénesis. Para Hesíodo el verdadero discurso sobre el ser son los dioses, sus partes

respectivas, su historia hasta la victoria definitiva de Zeus. El reparto trazado por el sacrificio prometeico funda sobre el plano del mito el orden definido por los poderes divinos. A la inversa, en el pensamiento órfico la antropogenia es un capítulo capital que trata de explicar a la vez como los primeros hombres han hecho su aparición en un mundo originalmente perfecto y por qué fueron condenados a una existencia individual, aunque guardando en ellos una parcela de origen divino.

El tercer ejemplo marca la diferencia entre ambas Teogonías y es la confrontación del sacrificio sangriento cometido en los orígenes y que define un comportamiento alimentario y un tipo de relación entre dioses y hombres.

El orfismo, como ya se ha visto, es inseparable de un género de vida que consiste en la ruptura con el pensamiento oficial por sus grandes diferencias en prácticas y comportamientos. El seguidor órfico es un errante que va de ciudad en ciudad, paseando por el mundo como los demiurgos de antaño. Deliberadamente se evade del mundo de la *polis* y marca su separación en el plano de sus prácticas, pues sólo viste de color blanco, rechaza ser amortajado en mantos de lana, puesto que ésta es también parte de lo viviente. Se abstiene de alimentarse de lo “asesinado”, puesto que se considera “asociado” a lo que está animado, a la destrucción de lo viviente.

Para todo el pensamiento sectario del siglo VI mantenerse apartado del asesinato es esencialmente rechazar el sacrificio sangriento y el tipo de alimentación cárnica que le es solidario, acción vista como altamente subversiva por la ciudad griega.

Este es el marco cultural y religioso del mito de la muerte de Dioniso, para el orfismo. “Un mito de sacrificio sangriento y alimentario, situado en el centro de un sistema de pensamiento que rechaza este tipo de sacrificio y se constituye en oposición declarada a la posición oficial representada por “Hesíodo”. Hesíodo, por el contrario, narra la participación alimentaria decisiva del primer sacrificio animal por el cual Prometeo asignó a cada uno de los participantes, dioses y hombres su lugar definitivo (Detienne, M. 1998).

3.1.7. Dioniso y Apolo

Como se ha venido diciendo, en la tradición órfica la gran potencia oracular es la Noche, la que posee el saber mántico más elevado, y también, según las tradiciones délficas, soberana - en los orígenes - del santuario de Apolo.

La presencia de Apolo después del asesinato de Dioniso procede de varias versiones. Según Calimaco, Apolo recibe los miembros de Dioniso de manos de sus asesinos, porque es el hermano de la víctima (Detienne, M. 1990).

Apolo debe depositar los miembros en un caldero, de acuerdo a una modalidad de la sepultura antigua destinada a los héroes y lo instala al lado del trípode de las profecías al centro del templo.

Según Clemente de Alejandría, Zeus ordena enterrar los trozos de Dioniso, a Apolo, quien lo deposita al pie del Parnaso, donde según las tradiciones existe un santuario con una tumba de Dioniso.

Según el neoplatonismo, Apolo recompone el cuerpo disperso del dios, al pie del Parnaso, (Detienne, M. 1990).

3.1.8. Muerte de Orfeo

Sin embargo, la relación del dios Apolo con la cosmogonía órfica, como una potencia tutelar aparece cuando Orfeo invoca a Apolo, llamándolo dios Sol, Helios. Esta invocación: “ya es la duodécima vez que oigo tu voz profética; eres tú quien ha hablado; eres tú mismo de quien invoco el testimonio” (F. 62: citado por Detienne, M. 1990), prueba que Orfeo coloca toda su teología bajo el signo de un dios primero, primordial, al igual que la Noche. Orfeo es conquistado por el amor hacia un dios más grande que los otros. Esquilo lo expone en el argumento de Bassarai, donde al amanecer de cada día Orfeo escala el Pangeo, la montaña más alta de Tracia para saludar al Sol cuando se levanta, al cual le da también el nombre de Apolo, el más grande los dioses.

Dioniso, resentido, le envía las *bassarai*, mujeres bárbaras quienes lo persiguen hasta cogerlo y lo descuartizan. El cuerpo de Orfeo es fragmentado y diseminado. Las Musas llegan al Pangeo, recogen los trozos para darle sepultura.

A este punto se presenta la interpretación de Detienne: que merece considerarse como muy pertinente: “El más grande de los dioses”: semejante epíteto, se ha observado, no es habitual ni en el culto ni en los rituales políticos... Además el Sol, Helios, es en Grecia un dios fuera de cuadro: muy antiguo y al mismo tiempo ausente de los altares habituales del espacio público. Orfeo, con el fin de apropiarse mejor de él, le confiere otro nombre: lo llama Apolo “(Detienne, M. 1990 p. 104)”.

Es de advertir que Orfeo es asesinado en la montaña Pangeo, territorio de Dioniso, un Dioniso resentido porque Orfeo le ha privado del honor que tenía de ser un dios con una posición tan elevada en el orfismo, invocando a Apolo para dar un sobrenombre al Sol.

También debe advertirse la semejanza entre la muerte de Orfeo y del niño Dioniso en la Teogonía. Cuerpo mutilado, miembros dispersos, en lugar de Apolo, las Musas para recogerlos y darles sepultura. En el caso de Dioniso, se salva el corazón, en el caso de Orfeo, la cabeza que rueda al mar, y que según algunas versiones, es Dioniso quien la recibe en la isla de Lesbos.

En Lesbos, Apolo tiene un santuario junto al de Dioniso, con el que comparte los despojos de Orfeo: El Apolo Lésbico recibe la lira de su cantor (Detienne, M. 1990 p. 105).

3.2. EL PITAGORISMO

Es en el pitagorismo y sus representantes donde es posible observar una estrecha relación entre el saber teórico –filosófico, a la búsqueda de interpretaciones racionales del universo, unido a la vez a una profunda religiosidad que se encuentra en el desarrollo de este pensamiento.

El pitagorismo constituyó una comunidad filosófica, religiosa y política con una forma de culto diferente al culto oficial de la ciudad griega antigua.

Su fundador, Pitágoras de Samos, era considerado como el principal representante y custodio de una sabiduría que le fuera encomendada por la divinidad. Sus discípulos no debían modificar la doctrina en ningún aspecto, antes bien debían conservarla en el mayor secreto, lo que creó en esta comunidad un ambiente cerrado y hermético, rodeado de símbolos cuya significación era prohibida para los no iniciados. Entre estos se encuentra Filolao, Lysis, Simias, Cebes, Arquitas de Tarento, Empédocles.

No es tarea sencilla diferenciar al personaje histórico del creado por la leyenda. Cuando Aristóteles se refiere a esta doctrina lo hace de una manera impersonal, llamándola, de los pitagóricos (c.f. Metafísica I,5 986 a). Pitágoras nacido en Samos, probablemente en el 571 – 570 a.c, según se dice, fue discípulo del teólogo Ferécides, habiendo viajado mucho por Egipto y el Oriente antes de enunciar su doctrina. Abandona Samos dirigiéndose a la Magna Grecia (sur de Italia y Sicilia), y se instala en Crotona. En esta ciudad funda la Escuela o Liga Pitagórica .La intervención del pitagorismo en la política interna provoca una reacción adversa, siendo muchos de sus adeptos perseguidos y muertos. Parece ser, que el fundador logra huir, estableciéndose en Metaponto. Su muerte se supone acaece en 497-496 a. c

Aristóteles se refiere a esta doctrina de la siguiente manera:

“Los llamados pitagóricos fueron los primeros que dedicados a la matemática impulsaron esta ciencia. Absorbidos por los estudios de matemática, llegaron a creer que los principios de los números eran los principios de todos los seres. Y esto por las siguiente razones: porque los números son anteriores a los seres por su naturaleza, porque en los números parecía haber más puntos de semejanza que en el fuego, la tierra y el agua respecto a la existencia de los seres y de las cosas que están en formación y así les parecía una simple combinación de números la justicia, el alma y la inteligencia, las circunstancias temporales de las cosas” (Aristóteles. Metafísica, I,5 , 968a)

Diógenes Laercio en (Vidas, de los filósofos, VIII) amplía estas afirmaciones.

“24. En las “sucesiones de los filósofos” Alejandro Polistor afirma haber hecho este descubrimiento en unas “Memorias Pitagóricas”

“25. La Mónada es el principio de todas las cosas; producida por la Mónada, la diada indefinida existe en tanto que substrato material para la Mónada, de la que es causa, es la Mónada y la diada indefinida las que originan (engendran) los números, pues los números que originan (engendran) los puntos, luego los puntos originan (engendran) las líneas. A su turno estas produjeron las figuras planas, las cuales producen las figuras en tres dimensiones, las que producen los cuerpos sensibles cuyos elementos son precisamente en número de cuatro: el fuego, el agua, la tierra y el aire que cambian y se transforman enteramente los unos en los otros; son ellos los que dan nacimiento a un mundo animado, inteligente y esférico en el centro del cual se encuentra la tierra, ella misma esférica y habitada sobre toda su superficie”

Igualmente estas Memorias Pitagóricas afirman:

“27. El Sol, la Luna y todos los astros son dioses, porque lo caliente predomina en ellos y es causa de la vida. La Luna recibe su luz del Sol. Los hombres también tienen un parentesco con los dioses en la medida en que el hombre participa del calor. Es por eso que dios ejerce sobre nosotros su providencia”

El pitagorismo contempló a los astros del universo como dioses. Igualmente en el culto órfico, Orfeo invoca al Sol, pero asimilándolo a la figura del dios Apolo (c.f Detienne, M, la escritura de Orfeo. 1990. p 103).

En relación con el alma y su atributo de inmortalidad, no son escasas las reflexiones que se hacen al respecto, asimismo como la condición humana, y el sentido de la armonía.

“28 Pues posee vida todo lo que participa de lo caliente: es eso lo que hace que las plantas estén vivas. Pero no se debe creer que todo posee un alma. El alma (vegetativa) es en efecto una parcela separada, a la vez, del éter

caliente y del éter frío, ella difiere de la vida (animal) porque en ella se encuentra también mezclado el éter frío. Además el alma es inmortal, en tanto que es una parcela de lo que es inmortal. En cuanto a los seres vivos, se engendran mutuamente por medio de semillas, pues la generación espontánea a partir de la tierra no existe...”

El ser humano enteramente constituido y colocado en el mundo:

“29... Posee en él todas las relaciones vitales que constituyen una serie continua regida por las relaciones con la armonía y se manifiesta sucesivamente desde ese momento cuando la oportunidad fijada lo ordene...”

El pitagorismo interpretó al ser humano, desde su nacimiento, en sus relaciones con la armonía, puesto que en esta concepción filosófica la lucha entre opuestos se concilia gracias a la armonía. En el fragmento citado la llegada del hombre al mundo se rige por sus relaciones con la armonía universal. En otros escritos se señala que la naturaleza de la armonía se revela en la música, las relaciones musicales, afirman, son expresión de la armonía universal.

Sobre la condición del alma humana abundan las referencias en estas Memorias Pitagóricas descubiertas por Alejandro Polistor y citadas por Diógenes Laercio.

“30. El alma humana se divide en tres partes: el intelecto, la conciencia y las pasiones. El intelecto y las pasiones se encuentran igualmente en todos los seres vivos, más la conciencia sólo existe en el hombre. El principio del alma se extiende del corazón al cerebro; las pasiones se asientan en el corazón, mientras que el intelecto y la conciencia residen en el cerebro. En cuanto a los sentidos son las gotas que de él provienen. Sólo la parte consciente es inmortal, mientras que el resto es mortal. El alma se nutre de sangre y las palabras son los soplos del alma. Ellas no son visibles sino para sí mismas, como el éter nunca más es visible”.

“31. Las venas, las arterias y los nervios son los lazos del alma. A esto se añade que es firme y reside inmóvil en ella misma, las palabras y actos devienen para ella lazos. Una vez arrojada de su estadía terrestre ella vagabundea en el aire con la apariencia del cuerpo. Es Hermes, el intendente de las almas y si se le llama el conductor, el mensajero y el subterráneo es precisamente porque él es quien a su salida del cuerpo conduce a las almas al Hades, fuera de la estadía terrestre y profundidades marinas. Y si las almas puras son conducidas en la región más que elevada, las almas impuras no se les acercan ni se frecuentan entre ellas, pero son encadenadas por las Erinias, con lazos que no se pueden romper”

Es un hecho conocido que en el círculo cerrado del pitagorismo se tenía como cierta la concepción de la inmortalidad del alma, así como la idea de la metempsicosis o la transmigración de ésta. Es decir que a su salida del cuerpo que había estado habitando, el alma podía ocupar el cuerpo de otro ser viviente. Este pensamiento fundamentó prescripciones y prácticas, que los iniciados deberían cumplir para mantener la pureza de su alma y mantenerla alejada de otras almas impuras. Prescripciones manifestadas en una forma de vida diferente a las costumbres y cultos oficiales de la ciudad griega. Entre estos se encontraba la oposición al sacrificio sangriento a los dioses inspirado en el mito prometeico, así como la observancia de un régimen alimentario antitético al que mantenía el resto del grupo social, como se verá más adelante.

En relación con las Erinias, tienen la misión moral de hacer cumplir un destino. Por ello se lee en Heráclito, (Fr. 94 - Diels) que las Erinias castigarían al Sol, si éste “traspasara sus medidas” excediendo la misión que le ha sido asignada. Es este el sentido que las “Memorias Pitagóricas” dan al rol de las Erinias en el fragmento 31, citado por Diógenes Laercio.

Del mismo modo cuando se trata del cumplimiento del destino y del rol de las Erinias, el pitagorismo alude a mitologías muy antiguas presentes en la obra de Homero tanto en la Ilíada como en la Odisea (c.f. Dodds, E.R. 2003); son

descritas por Hesíodo en la Teogonía (156-190); por Apolodoro (Biblioteca I – 1,4).

“32. Por lo demás, el aire está lleno de almas: se piensa que se trata de demonios y de héroes. Son ellos quienes envían a los hombres los sueños y los presagios de enfermedades como de buena salud, concerniendo no sólo a los hombres sino también a los hatos de ganado y a las bestias. Es a ellos que se dirigen las purificaciones y los sacrificios destinados a rodear los ríos, así como la adivinación en todas sus formas, las invocaciones y todos los ritos del mismo género. Se dice incluso que lo que cuenta más en la vida de los hombres es incitar al alma al bien más que al mal. Bienaventurados sean los hombres cuando un alma valerosa les es conferida, sino no están jamás en reposo ni pueden jamás mantener una línea de acción”.

Es de destacar que cuando en el fragmento 32 se afirma que “el aire está lleno de almas” se está estableciendo una aproximación más cercana entre los vivos y los muertos, que aquella que únicamente confinaba a éstos últimos al Hades. En esta afirmación los muertos están en todas partes y son ellos los encargados de enviar a los hombres, los sueños,.

La obtención por los vivos de sueños mánticos adquirió en los círculos pitagóricos gran importancia, sobre todo por los presagios, consejos, prescripciones que los muertos podían dar a los vivos.

“... en los tiempos históricos se practicaba la incubación (sueños asociados al culto de los muertos) en los santuarios de héroes – fueran éstos hombres fallecidos o demonios ctónicos – y en determinadas grietas o desfiladeros tenidos por entradas al mundo de los muertos... en la época histórica la vemos empleada para dos clases de fines concretos: para obtener de los muertos sueños mánticos, o para fines médicos...Entre las leyendas pitagóricas figuran aquellas en las que Pitágoras se retiraba a una cueva sagrada para comunicarse con los dioses” (Dodds, E.R. 2003, pp. 110 - 111).

En la última parte del fragmento 32 se afirma “Bienaventurados sean los hombres cuando un alma valerosa les es conferida”. Es posible observar la concepción de la reencarnación y la transmigración de las almas, inscrita en el pitagorismo. Algunos autores expresan que una regla de vida de esta comunidad se sostenía en la esperanza de vidas venideras.

“Según esta doctrina, ningún alma humana era inocente: todas estaban pagando, en varios grados, por crímenes de diversa atrocidad cometidos en vidas anteriores. Y toda esa masa escuálida de sufrimientos, en este mundo, o en el otro, no era sino una parte de la larga educación del alma, educación que culminaría al fin en su liberación del ciclo del nacimiento y en su regreso a su origen divino... el cuerpo era concebido como una tumba en que el alma yace muerta, esperando su resurrección a la vida verdadera que es la vida sin cuerpo (Dodds, E.R. 2003. pp. 145 y ss)”.

“33. Por lo demás el derecho garantiza los juramentos, es por eso que Zeus es llamado Dios de los Juramentos. La excelencia es armonía como la salud, el bien en general y Dios; ello explica que para él la armonía general preside la constitución del mundo. La amistad, ella es una igualdad perfectamente armoniosa. No se debe honrar a dioses y héroes igualmente: para los dioses, en todo momento se debe observar un silencio respetuoso, usar vestimentas blancas y estar purificado, pero no se prodiga estas señales de respeto a los héroes, sino después de la hora del mediodía. La purificación comporta sacrificios expiatorios, las lustraciones, aspersiones e implica descartar deshonras cualquiera que éstas sean; ella exige también que se abstengan de tocar y de comer las carnes de animales muertos así como de los huevos de los animales ovíparos, habas y otros frutos hedónidos y todas las otras cosas de las que se deben abstener finalmente quienes celebran ceremonias en los santuarios”.

3.2.1. Los sacrificios a los dioses: las prácticas alimenticias.

Las prácticas alimenticias del círculo patagórico y los sacrificios que hacen a los dioses, difieren en gran medida del tipo de sacrificio que oficialmente la

ciudad brindaba a las divinidades. Frente a este último, de carácter sangriento puesto que se sacrificaban bueyes, corderos, cochinitos, los pitagóricos ofrecían, no ofrendas animales, sino cereales y plantas aromáticas a sus dioses (cf. Sorel, R. 1995).

Pitágoras y sus discípulos elaboraron una serie de teorías sobre los alimentos, a los que distinguían entre especies comestibles y especies severamente prohibidas. Según Timeo de Tauromenio Historiador de Sicilia y la Magna Grecia, Pitágoras y sus discípulos no consumían carne, ni participaban de los sacrificios sangrientos. Esta versión se une a la de que Pitágoras veneraba el altar de Apolo Genetor en Delos, donde no era posible el sacrificio de alguna víctima animal (Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos VIII, 13).

Por consiguiente, para el pitagorismo comer carne equivalía a un asesinato, puesto que el animal es un ser vivo, en un triple rechazo: no comer carne animal, no ofrecer sacrificios sangrientos, ni derramar sangre de seres vivos. A los dioses se les hacía ofrendas puras: miel, incienso, trigo, cebada.

Plutarco (Banquete de los Siete Sabios) afirma que sobre el altar de Apolo Genetor, Pitágoras había depositado cebada, trigo, pasteles de pasta, ofrendas “simples y naturales” y de acuerdo al ritual como “ejemplo y recuerdo de la alimentación primitiva”. Al lado de estos alimentos se depositaban la malva y el asfodelo, plantas de virtudes excepcionales para los pitagóricos y además pertenecientes a la primitiva alimentación. Estas ofrendas tenían el valor de un modelo o paradigma, puesto que representaban la alimentación que los hombres, en tiempos remotos, consumían al igual que los dioses. Una auténtica comensalidad con los dioses, no una separación entre hombres y divinidades. Ofrendas de cereales y aromas (incienso y mirra) que consumidos por el fuego eran reservados a los poderes divinos. Cuando los hombres dejan subir el aroma del incienso y la mirra hacia lo alto, en el momento sacrificial, están devolviendo a los dioses, los que más se asemeja a éstos: perfumes, néctar, ambrosía.

Mientras que en el sacrificio sangriento, el olor de las carnes asadas denuncia la separación entre dioses y hombres, la distancia radical entre dos mundos: Inferior y Superior, la fumigación del incienso y mirra, por el contrario, “no marca la diferencia entre mortales e inmortales, sino que instaura la comunicación más segura entre los hombres y los dioses en esa comensalidad reencontrada”. (Detienne, M. 1996).

En relación con la malva y el asfodelo, se constituyeron en los alimentos más adecuados para suprimir el hambre y la sed. Personajes como Pitágoras, Epiménides y Abaris los consumían. Epiménides no quería comer como los hombres, y pretendía comer como los dioses.

Detienne M. (1996) extrae de Plutarco (Banquete de los Siete Sabios) datos excepcionales: “El célebre purificador se contentaba con comer diariamente una especie de píldora que le permitía no tener ni hambre ni sed. Pero este chocante alimento se componía de malva y asfodelo, dos plantas cuyas virtudes maravillosas había descubierto Epiménides al asistir al igual que había hecho Pitágoras, al sacrificio en honor de Apolo Genétor... aparecen como sucedáneos de la alimentación humana revelados por los mismos dioses. La poderosa nodriza Deméter, los habría inventado para permitir a Heracles atravesar el desierto y alcanzar Libia (Porfirio: V). Aunque la preparación de estas sustancias parezca en esta ocasión mucho más compleja y en ella se haga uso de diversos tipos de granos (adormidera, sésamo, pepino) y de cereales (cebada y trigo) e incluso de un queso indígena. Sin embargo, las hojas de la malva y el asfodelo continúan jugando un papel muy importante en la composición de estos alimentos que suprimen el hambre y hacen desaparecer la sed. Se decía que Pitágoras se alimentaba de ellos, sobre todo durante sus largas estancias con los dioses en los antros y las cavernas”. Detienne agrega que en la obra citada, Plutarco insiste en el carácter de droga de estos alimentos.

En las últimas líneas del fragmento 33 de estas “Memorias Pitagóricas” se observa la prohibición de comer “habas y otros frutos hediondos”. En efecto, los pitagóricos sentían verdadero horror por este alimento por toda una serie

de razones que convergen entre sí y que se desarrollan dentro de las tradiciones de esta secta. Una de estas razones corresponde al orden botánico, dado que el haba es la única planta que posee un tallo sin nudos, lo que la convierte en un medio de comunicación privilegiado entre el Hades y el mundo de los hombres. Las habas con su tallo hueco son el lugar de paso en el que tiene lugar continuamente el intercambio entre los vivos y los muertos. Son el instrumento de la metemempsis y del ciclo de los nacimientos (Detienne, M. 1996). En el haba, encontraron los pitagóricos la mezcla de la vida y la muerte y algunos miembros de esta secta realizaban experimentos, donde encerraban un haba en una caja o en una olla bien tapada, luego la enterraban bajo una capa de estiércol. Pasado un tiempo, cuarenta o noventa días, de acuerdo a las distintas versiones, se desenterraba el recipiente y en lugar del haba se encontraba, o bien la cabeza de un niño ya formada, o bien un sexo femenino, o bien una cabeza de hombre o por último sangre. Aristóteles señala (Diógenes Laercio Vidas... VIII, 34) que para los discípulos de Pitágoras las habas son parecidas a los órganos sexuales. Por medio de estos experimentos se trataba de demostrar la identidad del haba y la generación.

Las representaciones cosmogónicas del Pitagorismo, hacen del haba el primer ser vivo que nace de la putrefacción original al mismo tiempo que los hombres. “En la confusión que reinaba al comienzo y en los orígenes de todas las cosas, cuando todas las cosas estaban mezcladas en la tierra en germinación y putrefacción, cuando se producía poco a poco el nacimiento y la diferenciación de los animales y las plantas que germinaban. En ese momento se formó el hombre y creció el haba a partir de la misma descomposición” (Antonio Diógenes en Porfirio. V). citado por Detienne, M. 1996). “El haba pertenece al nivel de lo fermentado y lo podrido, evoca la podredumbre, la mezcla de sangre y sexo y representa en el sistema de valores de los pitagóricos, el polo de la muerte, de la muerte con sus necesarios renacimiento, totalmente opuesta a la verdadera vida, reservada a los dioses inmortales, cuyo cuerpo no es de carne y hueso, sino que permanece incorruptible como los aromas y las sustancias perfumadas.

Además, dentro de la cosmogonía pitagórica, se considera el haba con su tallo como la planta humana, un doble del hombre, su hermano gemelo. Si se expone a la acción de la luz solar durante algunos instantes a un haba roída o ligeramente triturada entre los dientes, se la encontrará un poco más tarde exhalando el olor del semen humano, o según otra versión, el olor de la sangre humana derramada en un asesinato. Comer el haba es como derramar sangre humana. En la literatura de esta secta, un precepto pitagórico expresaba que “el mismo crimen es comer habas o la cabeza de sus propios padres”. Comer un haba es devorar carne humana, comportarse como un animal salvaje, entregarse a un género de vida, que es lo más opuesto al de la edad de oro”. (Detienne, M. 1997; 1996). Estos escritos antiguos testimonian la existencia de una tradición que justifica la existencia del vegetarianismo de Pitágoras por su intención de separar a los hombres de la antropofagia”.

En relación a la abstención de comer carnes de animales muertos, nos remitimos a Ovidio (*Métamorfosis* Libro XV) quien atribuye a Pitágoras el siguiente esquema de la historia de la Humanidad (citado por Detienne, M. 1996).

Tras una edad de Oro en la cual los hombres no necesitaban otros alimentos, aparte de los cereales, los frutos y las plantas producidos espontáneamente por la tierra, se vertió por primera vez la sangre de los animales salvajes, bestias dañinas a las que se podía matar, pero no era preciso comer. Luego, llega una segunda etapa: el sacrificio de los animales salvajes, estableciéndose una distinción tajante entre víctimas culpables y animales inocentes.

Las primeras víctimas animales sacrificadas fueron el cerdo y el chivo. El cerdo por ser enemigo de Deméter pues desentierra las semillas, arruina los campos. El chivo ha ofendido a Dioniso porque ha comido la viña y ha destruido los racimos. Frente a estas dos víctimas culpables, Pitágoras opone dos totalmente inocentes, que jamás deben ser ofrecidas en sacrificio: el cordero y el buey de labor. El primero ofrece su lana y da su leche con la

misma generosidad que demuestra la tierra al producir la cosecha. El segundo, es el compañero de trabajo del hombre. Según Pitágoras matar al buey es “degollar al labrador” (Ovidio).

Los pitagóricos tenían como un precepto, el de procurar no herir ni destruir al animal que no causa ningún daño a la especie humana, y de respetarlo de la misma forma que se respeta a una planta cultivada o a un árbol frutal (Diógenes Laercio. L. VIII, 23).

En la edad de oro no se mataba a los animales, salvo cuando se convirtieron en animales salvajes y el Oráculo de Delfos lo permitió, puesto que los primeros animales sacrificados fueron culpables de injusticia para la especie humana ya que se comían las viñas, semillas y cosechas.

3.2.2. El buey de labor

Para el pitagorismo los animales que se acercan más al hombre, por su nivel de domesticación, como los corderos y el buey de labor no deben ser víctimas sacrificiales. Esta posición se diferencia del pensamiento religioso oficial y político de la ciudad griega. En la celebración del ritual de las Bufonías (asesinato del buey) es donde se expresa la visión que de su sacrificio tuvo la ciudad, recreándose este sacrificio dramático. Un buey de labor se acerca al altar de Zeus y se pone a comer las ofrendas de cereales reservadas al dios. Ante este sacrilegio el sacerdote de Zeus, encolerizado, coge un hacha dando muerte al animal. Asustado por el crimen cometido, el “asesino del buey” huye, dejando tras de sí, el arma homicida. Se juzga el delito en el Pritaneo, ante un tribunal competente en los casos de crímenes sangrientos, se condena al hacha y se la expulsa del territorio. La ciudad come ritualmente la carne de la víctima mientras que la piel del buey, rellena con paja se levanta uncida a un arado, como un simulacro de labranza (Detienne, M. 1996; Sorel, R. 1995).

Este ritual se desarrolla en torno al carácter sacrílego del sacrificio sangriento. Ofrecer a los dioses una víctima animal es verter sangre, cometer un auténtico asesinato. El sacrificio aparece para la ciudad como una mancha,

pero una mancha necesaria e inevitable, porque matar un buey es un acto esencial para fundar las relaciones de la ciudad con las divinidades. La ciudad supera esta angustia ante la muerte de un animal y el derramamiento de su sangre que destaca las ambigüedades de la víctima con el fin de superarlas. El buey de labor, animal inocente, es también culpable puesto que siendo el garante de la alimentación cerealícola, se come los cereales, condenándose de esa forma a ser a su vez comido. Al aproximarse al altar y comer los alimentos consagrados, el buey se configura a sí mismo como víctima del sacrificio.

La actitud del pitagorismo frente al buey de labor debe observarse dentro del contexto de este ritual y de estas representaciones religiosas del culto oficial de la ciudad, pues cuando el pitagorismo prohíbe el sacrificio de esta víctima está asumiendo por su propia cuenta toda la angustia de la ciudad, que se origina por el sacrificio sangriento. El misticismo pitagórico se orienta hacia una existencia pura, alejada de este tipo de sacrificio, representación de antropofagia y de vida animal, aún cuando los pitagóricos se enmarcan en el sistema político, se niegan a comer la carne de este tipo de víctimas. Matar al buey en el sacrificio en un modo de vida completamente opuesto al género de vida pitagórica.

Otras restricciones se imponen respecto al consumo de las carnes del sacrificio. Una es no comer sino la carne de los animales que son dañinos y la otra es abstenerse de comer el corazón, la matriz y el cerebro, partes consideradas “la sede de la vida”.

Según una leyenda narrada por Ateneo (I, 3E), Empedócles, discípulo de Pitágoras se abstenía de toda alimentación carnívora. Tras una victoria olímpica y para cumplir el requisito que obligaba a los vencedores de los juegos ofrecer el sacrificio de un buey Empédeces hizo modelar a un buey en mirra, incienso y aromas de los mejores y lo repartió entre todos los asistentes conforme a los usos rituales (Detienne, M. 1996).

La secta pitagórica fue una secta religiosa y abierta a la vida política, que por un lado confrontó a la ciudad por su comportamiento religioso, y por otro expresó a través de sus acciones de grupo político la aspiración a la ciudad reformada. El pitagorismo fue la expresión de un pensamiento teórico, que dio cuenta de la realidad, pero sin embargo, impregnado de concepciones míticas y religiosas.

3.3. La religión dionisiaca

Otra expresión religiosa en la Grecia clásica fue el culto otorgado al dios Dioniso, divinidad considerada de la segunda generación por ser hijo de Zeus. En la religión dionisiaca existieron asociaciones de fieles que practicaron este culto que – sobre todo – estuvo centrado en la homofagia, es decir la devoración de un animal crudo que no ha sido llevado ante el altar para ser degollado, despedazado, asado y cocido según las normas sacrificales de la ciudad (Vernant, Jean Pierre (1996) Int a “Los Jardines de adonis”).

Como bien advierte este autor, este animal será capturado “en plena naturaleza, despedazado, desmenuzado en vivo y consumido todavía palpitante”.

No hay límites entre el hombre y la naturaleza, ni barreras que separan la humanidad de la bestialidad. No se consumen alimentos puros, sino que se come carne cruda como lo hacen los animales salvajes, el hombre ha retornado al salvajismo.

Otros aspectos de este culto se pueden observar, en la presencia de Dioniso, cazador salvaje, que dirige a mujeres – llevadas por la manía - que abandonando sus familias, se dedican a viajar apartándose de las ciudades, de sus santuarios y de los campos cultivados. Estas mujeres, en plena naturaleza, en bosques y en montañas acorralan a los animales salvajes (leones – tigres – cervatillos) y a los animales domésticos (vacas – cabritos), borrándose la diferencia entre estas especies, puesto que en el sacrificio solo se inmolan animales domésticos, mientras que en la cacería se persigue a los animales salvajes.

La homofagía puede conducir a la alelofagia, dado que al eliminarse las fronteras entre los hombres y los animales ya no se respeta ninguna diferencia. Las ménades “acosan a las fieras hasta en sus guaridas, identificándose como las zorras, con las ciervas y las panteras a las que van a chupar la sangre... víctimas de sus delirios, creen ser los feroces habitantes de los bosques al encontrarse con su propia raza, con su propia familia, con los seres más afines y semejantes a ellas, con sus hijos, sus padres y sus hermanos, los devoran sin saberlo, siendo así el hombre un devorador de hombres del mismo modo que las aves que comen a sus semejantes” (Vernant, J. P: 1996).

3.3.1. Dioniso

Del mismo modo, Dioniso se constituye en la época clásica como el dios de la viña, del vino y del delirio místico. Es conveniente señalar que en el dionisismo se han asimilado cultos análogos procedentes del Asia Menor (Grimal p. 2012)

Marcel Detienne (1997) explora el origen y destino del vino puro, compañero de Dioniso. Siguiendo a Pausanías (I, 2,5) este autor describe como este “vino puro con rostro del delirio” es moderado por el dios, cuando es huésped del rey Anfición en el Atica. Es, pues, a Dioniso a quien corresponde el derecho de civilizar el vino, arrancarlo de su estado salvaje, provocador del delirio, para ser usado en las mesas de los banquetes y apoyar las buenas maneras. El dios hace la mezcla en la crátera para después de alimentarse con carnes y pan escansiar de ese vino bien mezclado, que ya no es fuego devorador, sino remedio saludable, sin peligro para los mortales. El dios determina así la oposición entre la salvaje y lo civilizado. “el vino bien temperado inaugura el género de vida” “cultivada”, al igual que la comida a base de trigo molido de Deméter... un arte de vivir bajo la protección de las divinidades “(Detienne, M. 1997). En Eurípides, (Las Bacantes), el adivino Tiresias es el profeta de los poderes de las potencias divinas. “*Dos dioses son los principales entre los hombres. Deméter, que les da alimentos secos y en segundo lugar y distinto de ella, el hijo de Sémele – (Dioniso) – que inventó el*

llamado licor de la uva y quiere divulgarlo entre los mortales, librándolos de dolores en sus infinitas miserias cuando de él se hartan y entregándolos al sueño, olvido de los males cotidianos. Ningún otro filtro es tan poderoso para desterrar sus cuidados”.

El desconocimiento del carácter divino de Dioniso, para aquellos que lo desdeñan y no aceptan su culto, determina que se convierta en un dios violento y vengativo. Ya mayor, siendo el descubridor la vid, la celosa Hera le provoca la locura y el dios deambula por Egipto y Siria. Con Proteo, rey de los egipcios, permanece un tiempo y más adelante llega a Fricia donde es acogido por Rea, madre de los dioses. Esta pone fin a la locura de su nieto, iniciándolo en los ritos de su culto y al purificarlo lo libra de la manía (Apolodoro: Biblioteca, III, 5) ya curado Dioniso se traslada a Tracia, lugar de los orígenes no griegos del dios, donde es mal acogido por el rey Licurgo. Nuevamente recurrimos a Apolodoro para narrar la historia: “Licurgo, rey de los Edones que habitaban junto al Estrimón fue el primero en injurarlo y expulsarlo. Dioniso se refugió en el mar junto a Tetis, la hija de Nereo, pero fueron hechas prisioneras las Bacantes y la muchedumbre de sátiros que lo seguían. Sin embargo, posteriormente los Bacantes quedaron de improviso libres y Dioniso causó a Licurgo la locura. Este en su locura, creyendo cortar un sarmiento de vid, mató a su hijo Driante de un hachazo y recobró la razón una vez que le hubo cortado las extremidades. Como la tierra permaneciera estéril, el dios vaticinó que daría frutos si Licurgo moría. En cuanto los Edones lo oyeron, lo condujeron al monte Pangeo y lo encadenaron, y allí murió según el deseo de Dioniso, destrozado por unos caballos” (Biblioteca III, 5).

3.3.2. La Manía

Como ya se ha visto, según Apolodoro, fue Rea quien cura a Dioniso de la locura, lo purifica y lo libera de la manía. Libre de la demencia Dioniso aprende los ritos y ceremonias de su culto. Rea le obsequia con la vestidura de bacante, vestidura requerida por los fieles en las ceremonias. También llevan el Tirso que es una especie de lanza envuelta en hiedra y que portaban las bacantes en la fiesta del dios. A esto se suma la hiedra, la larga túnica, la

mitra, vestidura de mujer, quien la usa adolece de manía o locura. También es la vestimenta del dios. Cuando Dioniso desciende a los Infiernos en busca de la sombra de su madre Sêmele para devolverla a la vida, cede a Hades, a cambio de la libertad de Sêmele, la planta del mirto. De donde procede la costumbre que tenían los iniciados en los misterios dionisiacos de coronarse la frente con mirto. (Grimal, P, 2012).

La manía dionisiaca es impura, la persona afectada está fuera de sí, ya no es la misma, ni igual a los otros de quienes está separada.

Hay una impureza en la locura, en la manía que sólo puede librarse por los cuidados de la purificación. “La purificación se hace en el trance y es en Tebas donde se le llama dios que libera, Lisios o Katharsios. Preside las ceremonias que liberan y purifican. La purificación en la locura, conocimiento de la impureza en la violencia de un delirio que pide nuevamente ser purificado” (Detienne, M. 1997).

Pausanías (III, 2,6-7) citado por Detienne, M. señala la existencia de dos estatuas idénticas hechas en madera y adoradas en Corinto. Una es llamada Lisios y la otra Baqueios, ilustrando al dios en sus dos formas de potencia divina. Por un lado, el dios apaciguador (Lisios) por el otro el dios que lleva a la locura, al delirio.

La locura dionisiaca lleva en si el poder del contagio, con la apariencia de una “epidemia”. Este es un término - expresa Marcel Detienne – perteneciente al vocabulario de la Teofanía, es decir, trata sobre los dioses. Cuando las divinidades llegan a un país, se les ofrece sacrificios, se las entrega a un santuario, están presentes en un sacrificio, o en una fiesta religiosa. Si las epidemias responden al arribo de los dioses, las apodemias corresponden a los sacrificios de la partida. Dioniso es un dios viajero, un dios epífano, itinerante, aparece, se manifiesta, viene a hacerse reconocer por los hombres quienes lo reconocen como una potencia divina.

3.3.3. Dioniso: Dios itinerante

En los relatos de Pausanías – citado por Marcel Detienne (1997) – se recuerda las llegadas indirectas de Dioniso, siendo su efigie llevada por diversos embajadores. Así, en Elis, una mujer de nombre Fiscoa y su hijo fundan las ceremonias de su culto; en Sicione, un tebano llamado Fanés, trae desde su ciudad natal una estatua de Dioniso, Lisios, muy recomendada por el oráculo Delfos. Finalmente, un rey llevado por la manía transporta en su cofre una estatua aterradora del dios, con destino a Patrás en Aquea. Este rey había perdido la razón contemplando la estatua de Dioniso, quien desde ese momento lo posee y hace su voluntad.

Pausanías (X, 19,3) narra: “Pescadores de Metimna recogieron en sus redes, en pleno mar una máscara (prosopon) en madera de olivo. Su aspecto ofrecía algo de divino, pero también de extraño, de extranjero y que no convenía a ninguno de los dioses griegos. Los metimneos preguntaron a la Pitia, a quien, dios o héroe, representaba esta figura. Ella les ordenó adorarla bajo el nombre de Dioniso Esfaleno. A continuación de lo cual, las gentes de Metimna guardaron en sus casas la xoana retirada del mar, honrándola con sacrificios y plegarias, mientras que enviaban una copia de bronce a Delfos” (Detienne, M. 1997).

Es conveniente aclarar el sentido del término “extranjero”, que no es identificable con el bárbaro que habla otra lengua, sino con el ciudadano de una comunidad vecina. Según Herodoto (Hist. VIII) se trata del conjunto de hombres que tienen “la misma sangre, la misma lengua, santuarios y sacrificios comunes” (citado por Detienne, M. 1997).

Dioniso aparece en los frisos griegos tras la máscara que a la vez lo oculta y lo revela. Este dios, cuya vocación es la de aparecer enmascarado, cuya epifanía oscila entre la presencia y la ausencia reúne a su alrededor al grupo de hombres y mujeres que llevados por la situación del trance están al servicio de su culto.

CAPITULO CUARTO: LA FILOSOFÍA PRE – SOCRÁTICA

A fines del siglo VII y siguientes se presencia en la Grecia Antigua otras formas de concebir la naturaleza y el mundo, un pensamiento que desprendiéndose de las concepciones míticas se renueva en modos originales de expresión de la razón humana.

Estas formas de pensamiento recibieron, en su origen, el nombre de teoría. Y de acuerdo a Li Carrillo, V (2008 pp. 57 y ss), los griegos no encontraron vocablo más apropiado para designar a la filosofía. La razón se encuentra en la significación de la palabra teoría, en griego: visión. Una visión que se desencadena en el asombro o la curiosidad y culmina unas veces en el éxtasis y otras en el saber.

Teoría, afirma Li Carrillo, es en primer lugar, la visión como información. Por ejemplo, es lo que se produce cuando se visita un país observando a sus hombres, asistiendo a sus acontecimientos, admirando sus maravillas. Visión asociada a la curiosidad, al deseo de instruirse y de lo que se puede dar testimonio.

Además, teoría significa visión como consideración. Es el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos naturales. Bajo el nombre de teoría se designa la observación y la explicación del curso de los planetas, de la sucesión de las estaciones, del origen de las lluvias, de las crecientes de los ríos o de las apariciones del sol. La visión de la teoría se consume en el saber, en el conocer y es la forma más lejana y remota de la ciencia.

Por último, nos dice Li Carrillo, teoría quiere decir visión como contemplación, con una significación de índole religiosa. Teoría es la contemplación de una estatua divina, pero es también la asistencia a una fiesta del culto. Expresa la contemplación como estado del espíritu del que asiste a un acto litúrgico y da testimonio de su piedad con su presencia y su recogimiento.

Por consiguiente, por su significado mismo, la palabra designa “aquello que constituye el dominio universal de la filosofía, la información acerca de la experiencia humana, la consideración de la naturaleza y la contemplación de lo divino. Teoría es

la ética y la política; teoría es la física y la metafísica; teoría es la religión y la teología. Teoría es también la historia. La visión específica en que consiste la teoría caracteriza a los actos fundamentales del espíritu”.

Esta conceptualización de teoría se manifestó, plenamente, en la vida y conducta de los filósofos pre-socráticos. Hombres dedicados a los primeros análisis rigurosos del universo, en la Gracia de su tiempo, y que en esta actividad se fueron alejando de los asuntos de la ciudad, exclusivamente dedicados a la vida contemplativa, excluyendo todo interés material, y en los casos más extremos, como el de Heráclito llegando hasta el rechazo de toda acción. La existencia del filósofo griego estuvo unida al aislamiento y a la soledad.

De esta manera el ejercicio de la teoría se convirtió en la misión de la filosofía y como afirma Li Carrillo “... su destino se ha confundido con el destino del pensamiento... La teoría representa la más alta posibilidad de la inteligencia humana. Por que el saber es teoría, la filosofía es en su origen también ciencia, también historia, también ética y política, también teología” (p; 63).

4.1. Anaximandro de Mileto – según Simplicio (Física 24, 13), este filósofo jonio as sucesor y discípulo de Tales. Nació probablemente en el año 610 o 609 a.c. Su muerte acaece en el año 547 o 546 a.c. De él sólo se conserva un fragmento: “En torno a la Naturaleza”, recogido por Simplicio y algunas frases que ha dejado Aristóteles.

Para Simplicio, es Anaximandro el primer filósofo que se refiere a un principio: “Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de “principio” (arché). Afirma que este no es el agua ni ninguno de los otros que llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos” (Simplicio. Física 24,13).

La reflexión filosófica de Anaximandro está muy alejada de lo propuesto por Tales de Mileto quien consideraba a la naturaleza emergiendo del agua. Para

el primero, una sustancia sólo y particular no sería capaz de originar otras cosas de tan diferente índole como la tierra o el fuego.

Por el contrario acudiendo nuevamente a Simplicio encontramos la respuesta al problema: *“Anaximandro dice que los contrarios inherentes a la sustancia que es un cuerpo infinito, se separan, llamando él, por primera vez, a la sustancia con el nombre de principio. Y los contrarios son: calor y frío, seco y húmedo y otros semejantes”* (Simplicio. Física, 150, 20, D).

El principio del cosmos, de la naturaleza no es igual a ninguna de las sustancias (tierra, aire, fuego, agua), pero, si da origen a todas ellas. “La propiedad distintiva de este algo tiene que ser por tanto el hecho de ser de suyo ilimitado, por eso lo llama Anaximandro con ese nombre: apeiron” (Jaeger. W. 2013).

Esta afirmación la encontramos en Aristóteles: *“No hay un principio primordial de lo infinito: pues sería un límite. Como principio es inengendrado e indestructible; pues, lo que es engendrado, es necesario que tenga un fin, y hay un término para cada destrucción. Por ello, como decimos, no parece que de esto haya principio, sino, por el contrario, que esto es el principio de las otras cosas y las contiene y rige a todas, como dicen todos los que no suponen otras causas (tales como la inteligencia y la amistad), fuera del infinito. Y piensan que éste es lo divino: inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayor parte de los naturalistas”* (Aristóteles. Física, III, 4).

Cuando Aristóteles se refiere a otras causas: Inteligencia – amistad, está deslindando el pensamiento de Anaximandro del de otros filósofos como Anaxágoras y Empédocles. En el texto aristotélico destaca como muy relevante la afirmación de que el primer principio es inmortal, sin principio. No solo es infinito, sino eterno y divino. Además, “es el principio de las otras cosas y las contiene y rige a todas..., es decir, está haciendo de lo ilimitado, de lo infinito “el sujeto del sumo poder y dominio” (Jaeger W.). Lo ilimitado es lo inmortal, sólo el puede ser llamado Divino.

Según Jaeger (2013) “en la argumentación de Anaximandro (y en la de sus sucesores en esta línea), el predicado Dios o más bien lo Divino está transferido de las deidades tradicionales al primer principio del Ser al que llegaron mediante una investigación racional... Anaximandro no puede comenzar con el concepto de Dios o lo Divino, sino que parte de la experiencia y las conclusiones racionales basadas en ella. Habiendo llegado por este camino al concepto de una primera causa cuyos predicados son iguales, a los que la antigua fe religiosa solía atribuir a los dioses, da el último paso, que es el la identificación del sumo principio con lo divino...”.

4.2. Heraclito de Éfeso

4.2.1. Vida

Natural de la ciudad de Éfeso, “antigua ciudad griega de la Jonia Asiática situada sobre el mar Egeo, que debía gran parte de su prosperidad a un comercio muy activo que aumentó después de la caída de Mileto, así como al célebre templo de Artemisa levantado en el año 620 a.c., uno de los mayores templos griegos, decorado más tarde, con esculturas de Praxiteles y pinturas de Apeles Panasio, una gran obra del arte jónica. (Cuidaban este templo sacerdotes castrados (megabisos) y sacerdotisas.

En el mes de la diosa se celebraban las efesiacas o efesias “que no sólo comprendían sacrificios, procesión solemne, juegos deportivos y concursos literarios, sino que durante ellas había jueces que fallaban sobre las disputas entre *polis*. Al templo de Artemisa se retiraría Heráclito, desencantado del comercio de los hombres “(Russo Delgado, J.A. 2000)”.

Heráclito pertenecía por nacimiento a la familia real que había gobernado su patria, habiendo renunciado a la condición de rey nominal a favor de su hermano. En tiempos del filósofo se trataba de un título honorífico que confería ciertos privilegios como usar púrpura real, un bastón especial en lugar de cetro, disfrutar de lugares privilegiados en los juegos y en los ritos sagrados de Deméter. Es conveniente recordar que en su época de esplendor Éfeso pertenecía a los dominios del rey de Persia, en contra de la voluntad de la mayoría de sus moradores.

Su apogeo se remonta entre el 504 y el 501 a.c., esto es en la Olimpiada 69, hacia la mitad del reinado de Darío, según Diógenes Laercio (*Vitae Philosophorum*, 1X – 1).

Se han planteado delicadas interpretaciones cronológicas en relación con Jenófanes, Parménides y Heráclito, siendo aproximadamente contemporáneos, sin haberse producido influencias teóricas entre los dos últimos al decir de estudiosos como Burner y Spengler (Russo Delgado, J.A. 2000).

Del mismo modo algunos señalan como improbable que Heráclito fuera discípulo de Jenófanes, quien enseñó en Jonia, pues a pesar de que el primero estuvo familiarizado con su poema no pudo conocerlo personalmente puesto que Jenófanes dejó el Asia Menor antes que naciera Heráclito según la fecha de nacimiento indicada por Diógenes Laercio (Farré, Luis, 1973).

Heráclito fue un hombre culto, conocedor del pensamiento de sus antecesores y contemporáneos, aunque, aunque discrepara de sus obras, y más aún los criticará abiertamente, como se observa en el fragmento 40 *“El aprendizaje de muchas cosas no enseña a comprender, de lo contrario hubiera adoctrinado a Hesíodo y Pitágoras, y luego también a Jenófanes y Hecateo”*. Antes que la extremada crudición nuestro filósofo prefiere la profundidad de pensamiento que remite a la sabiduría. Si se ha considerado a Aristóteles como el primer historiador de la filosofía es posible advertir que el filósofo de Éfeso se constituye en su antecesor dado que en sus fragmentos se mencionan poetas, sabios y pensadores estableciendo una relación bastante crítica con la cultura y filosofía que le precedió.

El estilo de sus escritos es a veces simbólico, otras místico y sentencioso. Gran parte no es de fácil interpretación, por lo cual se le ha calificado como el oscuro. Para Nietzsche y Diels no es así, contrariamente a la tradición procedente de Aristóteles que lo considera de esta manera.

Russo Delgado (2000), opina que la supuesta o efectiva oscuridad del filósofo consiste, por lo menos en parte, en que la brevedad de los aforismos se

acompañada de brillantes metáforas y desconcertantes paradojas y en general por el amor hacia los enigmas que caracterizan sus sentencias. Concluye con la siguiente cita de Plotino (Ennéadas IV, 8,1): *“Heráclito... parece enseñar metáforas no preocupándose de aclararnos su doctrina y probablemente con la idea de que nos toca buscar dentro de nosotros mismos, como el buscó por cuenta propia y encontró”*. Cornford, F. M. (1987) La califica de autodidacta pues afirmaba ser el profeta de una sabiduría que había descubierto el mismo en su interior y que expresaba la única verdad sobre el mundo. Russo expresa que según Diels el tono profético era usado por quienes dirigían el pensamiento de esa época y que Heráclito por su admiración a la Sibila y al Oráculo de Delfos tuvo conciencia de su estilo oracular:

“F.92: Y la Sibila con labios delirantes, diciendo cosas melancólicas, carentes de adorno y sin unción, con su voz se hace oír miles de años, gracias al dios que está en ella”.

Nietzsche sostiene que Heráclito es oscuro “sólo para quienes están descontentos de su descripción del mundo y del hombre” (citado por Russo Delgado 2000).

Diógenes Laercio (IX, 1) lo consideró de todo de sentimientos elevados, aunque también orgulloso, altivo y desdeñoso. Un ejemplo del temperamento del filósofo lo presenta Diógenes Laercio (IX, 3) cuando narra cómo Heráclito prefirió jugar a los dados con los niños cerca del templo de Diana, donde se había retirado, antes que intervenir en la vida pública. Interrogado por sus conciudadanos, el filósofo habría contestado: “¿De qué os asombráis hombres perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar el Estado con vosotros?”.

Es este mismo autor quien narra que al final de su vida, disgustado de los hombres, el filósofo se retiró a la montaña. Allí vivía y no tenía por alimentos sino hierbas y legumbres (IX,3). También le atribuye el haber escrito El Libro De la Naturaleza, divididos en discursos sobre el universo, la política y la teología. Sin embargo G.S. Kirk, estudioso de los fragmentos heraclitianos

sostiene que el filósofo no escribió tratado alguno, antes bien, mantuvo una enseñanza oral que luego sus discípulos reunieron en un conjunto de sentencias donde se encuentra lo mejor de su sistema (Farré, Luis 1973).

4.2.2. Significado de Logos

Desde Aristóteles se consideraba que Heráclito, al igual que sus antecesores milesios, era un filósofo preocupado por el problema del principio y origen de la naturaleza y que al respecto había dado como respuesta al fuego.

Actualmente, es considerado como el filósofo del logos y según Russo Delgado (2000) el fuego pasa a ser uno de los sinónimos de logos a partir del cual debe interpretarse, como lo piensa Heidegger, o bien interpretarse como su expresión en el universos físico.

El sustantivo logos () procedente del verbo griego () quiere decir reunir y derivó en escoger, recoger, entresacar, enumerar. Es de resaltar que el sentido originario de unidad es el de mayor significación filosófica. El mismo Russo Delgado señala los principales significados del término, dados en el siglo V a.c, y aún antes. Uno de ellos es palabra, tanto hablada como escrita. Lo hablado, proposición, discurso. También aquello de que se habla, el sujeto de la proposición. Por consiguiente también contiene el significado de dicho, máxima, proverbio; afirmación, promesa; resolución; condición; orden; discurso, conversación; lenguaje; historia, verdadera o falsa.

Otro significado muy importante es el de razón “en el sentido de causa y fundamento... y de relación y proporción pero en el sentido de facultad o función que diferencia al hombre de los animales... También tiene la significación de principio o norma general, significación más tardía, aristotélica”. (Russo Delgado, J.A. 2000).

4.2.3. Significado del logos en Heráclito

A partir del filósofo de Éfeso la palabra adquirió un sentido relevante, encomiástico, convirtiéndose en expresión notable no solo en la filosofía griega sino en la historia universal. Heráclito le otorgó una revaloración tan

alta que según Mondolfo (1966) intentó formular con su escrito una especie de discurso sagrado y por ello lo depositó en el templo de Diana.

En el fragmento 1, con el que Heráclito habría comenzado su obra se encuentra, según los estudiosos del filósofo, el significado netamente heracliteano del logos:

“Más de este logos que es siempre los hombres resultan sin inteligencia tanto antes de haberlo escuchado como una vez que lo oyeron,. Pues aunque se hacen todas las cosas según este logos parecen inexpertos y tantean las palabras y obras ahí donde yo expongo separando cada cosa según su naturaleza. En cuanto a los demás hombres se les oculta cuanto hacen despiertos así como se olvidan de lo que hicieron dormidos”.

Según Gomperz, (citado por Russo Delgado. 2000) logos en este contexto significó todo discurso, pero también y sobre todo la doctrina que expresa, la heracliteana.

Para Cornford, F.M. (1987), cuando Heráclito expresa que sus lectores no lo escuchan a él, sino al logos: *“Escuchando no a mí, sino al logos, es sabio convenir que todas las cosas son una”* (F.50), es evidente que el logos quiere decir algo más que “un discurso: significa más bien “la verdad” que expresa el discurso, una verdad que “permanece para siempre” como una realidad objetiva que gobierna todas las cosas que ocurren. El logos es, en efecto, algo más concreto que lo que sugieren nuestros términos modernos: Todo el pensamiento y la inteligencia de los humanos es una parte del pensamiento... que guía todas las cosas, y este pensamiento mismo puede ser dicho como “fuego”, una cosa móvil, viva y consciente (p. 142).

4.2.4. Logos: Ley Universal

“... pues aunque se hacen todas las cosas según este Logos...”

Muchos estudiosos del pensamiento heracliteano consideran que logos sería ley universal. Frenkian expresa que el proceso cósmico ocurre “según el logos”, pero no por él como si fuera su causa eficiente pues no lo es. Kirk lo caracteriza como “fórmula de las cosas”. Russo Delgado, atendiendo a este

criterio lo interpreta como fórmula o elemento de ordenación común a todas las cosas y que Heráclito concibió este concepto a priori por la exigencia de unidad en el mundo. Kirk, contrariamente a los estoicos quienes interpretaron a logos, no solo como ley sino como razón universal en la que los hombres participan, considera que en la doctrina del filósofo no existe indicio alguno para interpretarlo como pensamiento humano.

Heidegger, M. en su Introducción a la Metafísica pone de relieve el significado etimológico de logos como reunión: “logos significa en este caso la totalidad reunida que reúne... lo que ocurre originalmente. Logos no significa pues ni sentido, ni palabra, ni teoría, ni siquiera el sentido de una teoría. Logos es la reunión constante, la totalidad reunida y en si estante del ente, es decir el Ser... Bajo la multiplicidad de diversos nombres physis, fuego, logos, armonía, lucha, discordia (amistad), uno, Heraclito piensa la plenitud del Ser de lo Mismo” (cit. Por Rssó Delgado, J.A. 2000).

4.2.5. Logos: Ley Divina

Algunos autores consideran que Heráclito concibió Logos como ley divina. Para Werner Jaeger (2013) el concepto de ley se resume en este filósofo, como una ley cósmica, gobernadora de todo a la que llama ley divina a diferencia de la humana. Como fundamento de esta interpretación remite a su lector al f. 114: *“Aquellos que hablan con la mente no pueden sino hacerse fuertes con lo común a todos, justo como una ciudad se hace fuerte con su ley y muchos más fuertemente que ella. Pues todas las leyes humanas se nutren de la divina y una, ya que esta impera hasta donde quiere, y basta a todos y prevalece en cada cosa”*.

Para Jaeger, el libro de Heráclito que empezaba con la idea de logos, lo definía con mayor precisión como aquello que es común a todos y como el conocimiento de la ley divina. Considera que Heráclito se presenta a sí mismo como un profeta, y los términos usados en el fragmento citado justifican plenamente su calidad de tal. Más aún, el logos, de acuerdo al cual ocurren todas las cosas, aunque permanezca oculto a la humanidad, es la ley divina

misma y es el filósofo Heráclito quien llama a los hombres a despertar y obrar como manda esta ley divina.

Para Jaeger, los aspectos teológicos inmersos en el pensamiento de Heráclito no se pueden confundir con una “ley de la naturaleza”, pues esta es simplemente una fórmula general para describir un complejo específico de hechos observados, mientras que la ley divina de Heráclito es algo auténticamente normativo.

Es la más alta norma del proceso cósmico y lo que da a este proceso su significación y valor.

Como se recuerda, Diógenes Laercio se refirió a la obra de Heráclito, unificada por el tema de la teoría de la naturaleza, de donde había recibido el título con el que se la ha conocido, añadiendo, que el escrito encerraba consideraciones sobre tres asuntos: el universo, la política y la teología. Para Jaeger, cuando Diógenes se refiere a estas tres consideraciones podría tratarse de una forma tosca de observar el problema. O bien se está limitando a presentar tres tipos de afirmaciones que pueden distinguirse en la obra del filósofo, aunque estén apretadamente entretregidas. De lo que se infiere que no existe razón alguna para considerar la teología de Heráclito como una parte separada de sus enseñanzas, sino – antes bien – concebirla como formando con la cosmología un todo indivisible. Tres aspectos vinculados por uno y el mismo principio.

4.2.6. Unidad de los Contrarios – La Armonía

La Doctrina de la unidad de los contrarios ocupa un lugar primordial en la doctrina del filósofo de Éfeso.

Para expresarla mostraremos fragmentos sobre la naturaleza y la vida del hombre. También, siempre en el estilo simbólico que le es tan propio, Heráclito explica el proceso cósmico en experiencias que son por esencia humanas.

f.57: "Hesíodo es el maestro de los más. Creen que sabía mucho, cuando no conocía ni el día ni la noche. Estos son uno"

Si bien se encuentra una crítica a Hesíodo, quien como poeta solo afectado por las apariencias, no contempla la íntima armonía en que todo se reduce a la unidad, Heráclito experimenta la armonía que se esconde en el logos, en la ley divina: Todo es uno.

En el fragmento 62, se lee:

"Los inmortales son mortales y los mortales inmortales, viviendo aquellos la muerte de los otros, y muriendo los otros la vida de aquellos".

Para Luis Farré (1973) en este fragmento no sólo se encuentra oposición de contrarios, sino que en un mismo ser coexiste lo aparentemente opuesto. Para este autor el fragmento citado se complementa con el fragmento 77: *"El convertirse en agua para las almas es gozo o muerte. Cada uno de nosotros vive de la muerte de aquellas (las almas) y estas viven nuestra propia muerte".*

Así como a la vigilia sucede el sueño, también la vida a la muerte y la muerte a la vida.

Otro fragmento donde se evidencia la unidad de los opuestos es el fragmento 126: *"Lo frío se calienta, lo cálido se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece", y en el fragmento 8: Lo contrario se pone de acuerdo, y de lo diverso lo más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia".* Si bien las cosas tienen su origen en la guerra, en la discordia, hallan la conciliación en la hermosa armonía.

4.2.7. La concepción del cosmos como expresión de ley divina

Jaeger interpreta la transición de la esfera cósmica a la humana basándose en el fragmento 67: *"Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre; pero adopta diversas formas, al igual que el fuego, cuando se mezcla con especias, que toman el nombre de acuerdo a la fragancia de cada una de ellas".*

Según Luis Farré, se han dado varias interpretaciones a este fragmento: Para Spengler, Dios, naturaleza, mundo y hasta logos se identifican. Kirk sólo identifica Dios y logos para justificar y explicar los pares de opuestos y el cambio. Mondolfo ve en este fragmento la relación entre el Uno (Dios) y la multiplicidad (la serie de los opuestos) apuntando a Dios como la fuente de la cual proceden todas las oposiciones, y al mismo tiempo, el centro en el cual todas convergen en unidad y se identifican mutuamente.

Werner Jaeger, dentro de esta última posición de búsqueda de un pensamiento teológico en la filosofía de Heráclito, encuentra que el fragmento 67 y el fragmento 53 se complementan, en la afirmación de que *“la guerra es la madre y reina todo”* (F.53).

En este último fragmento, según Jaeger, se descubre el contenido de aquella ley divina que para Heráclito es el fundamento de todas las leyes humanas y de la sociedad que actúa de acuerdo a ellas. Por guerra, entiende Jaeger un alto sentido simbólico que expresa el constante intercambio y lucha de los contrarios en el mundo, abarcando incluso la guerra y la paz. Es más, en todas estas parejas enunciadas en el fragmento 67 hay un común denominador – Jaeger lo llama “algo singular que les sirve de base”. Este “algo singular” se presenta bajo diferentes formas y recibe – por consiguiente – diversos nombres entre los hombres. Esto único que Heráclito afirma permanentemente en medio de la lucha y el cambio es, desde la interpretación de Jaeger, lo que el filósofo llama Dios.

Dios se encuentra en el día como en la noche, en el invierno como en el verano, en la guerra y en la paz, incluso en la hartura y el hambre. En Heráclito “la imagen de la transformación recíproca es un recurso para mostrar cómo se mantiene la unidad en medio de los contrarios que por seguirse el uno al otro en directa sucesión temporal nos parecen distintos estados” (Jaeger, W. 2013).

Heráclito sería el mediador entre el hombre y el verdadero conocimiento de lo divino y Jaeger va más lejos que Cornford al interpretar el fragmento 50:

“Sabio es para aquellos que han escuchado, no a mi, sino al logos, el conceder que todas las cosas son una”. Para el primero, la concepción del cosmos es una revelación de la ley divina y única que rige todas las cosas y sobre las cuales el hombre debe actuar. En Heráclito se encuentra el punto de partida para una nueva forma de interpretar al mundo y a la existencia humana. Es el filósofo que impulsa a los hombres a aceptar esa ley divina en cada palabra y en cada acción. *“solo hay una sabiduría”: conocer aquella inteligencia que lo gobierna todo por medio de todo”* (F. 41)

4.3. Parménides de Elea

4.3.1. Vida

Nacido hacia 516 – 511 a.c. en Elea, proveniente de una familia muy considerada en su ciudad. Intervino en la vida pública como legislador, dejando útiles leyes a sus conciudadanos.

Platón rindió merecido homenaje a este filósofo cuando Sócrates elogía su obra. “A mi parecer, Parménides, como el héroe de Homero, es “venerable” a la vez que “temible”. Tuve contacto con este hombre cuando yo todavía era joven y él viejo; y justamente me pareció que tenía pensamientos muy profundos” (Platón. Teeteto, 183 e).

La doctrina de Parménides ha tenido, el decir de algunos estudiosos del filósofo, la influencia de Jenófanes, los milesios y el pitagorismo. No obstante sus elaboraciones adquirieron una nueva dimensión que las distancia de los anteriormente citados.

Aristóteles lo coloca en un lugar privilegiado, cuando reconoce a Parménides como el filósofo que por primera vez explicita la *“unidad racional”* del ser.

“Parménides parece haber hablado con una mayor claridad de las cosas. Juzgando que fuera del ser, el no –ser es nada, cree que necesariamente el ser es uno, y que no hay cosa alguna fuera del ser” (Metafísica I,5, 986b, 987b).

4.3.2. La Doctrina

Este filósofo enuncia su doctrina mediante un poema épico – didáctico, que de alguna manera recuerda la forma en verso con la que Hesíodo presenta su Teogonía. Para Jaeger, Parménides, concientemente adopta esta forma poética de expresión al querer competir con el místico en su propio terreno – aún cuando el contraste entre la teorización y deducción conceptual del filósofo con la mitología de Hesíodo sean evidentes. No es posible olvidar que la filosofía del ser único de Parménides es una de las más abstractas que se puede pensar.

En el proemio al Poema Parménides proclama la “verdad” que recibió de la diosa misma, pues está señalando que su discurso es el discurso directo de la diosa a él. El filósofo es beneficiado por la gracia de la divinidad, es el elegido a quien se le revela la “verdad”. “... La verdad sobre el Ser, que es eterna y sin principio, opuesta a la apariencia y a todas las engañosas opiniones de los mortales... la verdad de Parménides es de origen divino y refuerza esto en forma plenamente explícita con su invención poética de la diosa que le revela el mensaje a él, el único mortal destinado a ser favorecido de ese modo” (Jaeger W. 2013).

4.3.3. El Poema. Debemos a Sexto Empírico (VII, 111) los pasajes que han quedado de la obra de Parménides. El título del Poema, Sobre la Naturaleza, aparece en Simplicio, pero no es seguro que así lo hubiera denominado el propio Parménides (Miguez, José Antonio. 1975).

SOBRE LA NATURALEZA

- 1. Los caballos que me llevan consigo cumplen, al hacerlo, toda la plenitud de mi deseo,
pues no hay duda que son ellos, mis verdaderos guías, los que me condujeron por la famosísima ruta
de la diosa, que encamina al hombre en posesión de las luces del saber a través de todas las ciudades.*

Por esta ruta me veía llevado, y, ciertamente, los caballos a cuyo impulso marchaba eran muy diestros,

5 ya que tiraban del carro y permitían a la vez que jóvenes doncellas nos mostrasen el camino.

El eje se desplazaba sobre el buje de las ruedas, haciéndolo enrojecer con un agudo chirrido

—dos círculos torneados lo empujaban velozmente a uno y otro extremo—,

cuando ya nuestra carrera hacia la luz era espoleada

por las jóvenes hijas del sol que, habiendo abandonado la mansión de la Noche,

10 recogían con sus manos los velos que cubrían sus cabezas.

Allí se encuentran las puertas que guardan los caminos de la Noche y el Día; un dintel y un umbral de piedra las mantienen separadas,

en tanto ellas mismas, allá, en la pureza del éter, se materializan en dos grandes jambas.

En poder de la severa Justicia se hallan las llaves compensatorias;

15 y he aquí que las jóvenes doncellas le dirigen palabras melifluas

persuadiéndola solícitamente de que descorra en un vuelo los cerrojos que sujetan las puertas. En ellas, en efecto, produjeron una gran abertura tras su rápido ascenso por los aires,

haciendo girar alternativamente sobre sus goznes las ricas jambas de cobre,

20 sembradas aquí y allá de clavos y de broches. Así, pues, a través de éstas las jóvenes doncellas llevaron rectamente por el arduo camino el carro y los caballos.

Y la diosa me recibió con benevolencia, tomó mi mano derecha entre las suyas y, dirigiéndose a mí, me habló de esta manera:

¡Oh, joven, compañero de las inmortales conductoras!,

25 Bienvenido seas, tú, que llegas a nuestra mansión con los caballos que te traen;

pues no es un hado infausto el que te movió a recorrer este camino —bien alejado por cierto de la ruta trillada por los hombres—, sino la ley divina y la justicia. Es necesario que conozcas toda mi revelación, y que se halle a tu alcance el intrépido corazón de la Verdad, de hermoso cerco,

30 tanto como las opiniones de los mortales, que no encierran creencia verdadera.

No obstante, a ti te será dado aprender todo esto, y cómo las apariencias tendrían que aparecerse para siempre como la realidad total.

En este Proemio al Poema se destaca como el poeta es guiado hacia una meta por poderes superiores y por un camino desconocido para el resto de los mortales. Únicamente las hijas del Sol, las doncellas que acompañan al filósofo pueden mostrarle ese camino retirando los velos que cubren sus cabezas cuando pasan del mundo de las tinieblas al mundo de la luz. Pero para que el filósofo ingrese a ese mundo de luz las doncellas deben interceder ante Dike, la justicia, para que ésta acceda a favorecerlo con la visión y la palabra de la Diosa. Este favor especial, más que humano, produce la revelación que la Diosa hace a Parménides y que debe ser proclamada a los demás hombres como una verdad divina.

La revelación de la diosa implica combatir las opiniones de los mortales ("*opiniones de los mortales que no encierran creencias verdadera*"). Parménides es el elegido de la Diosa, el solitario, convencido de esa verdad que debe llevar a los demás hombres.

Se ha discutido mucho acerca de la religiosidad que desborda este Preludio de la obra de Parménides, que pareciera se aparta estrictamente de la

doctrina filosófica. Sin embargo, y de acuerdo a Jaeger, lo que hizo Parménides fue tomar la forma religiosa de expresión y transponerla a la esfera de la filosofía, con un resultado tan valioso como el de “dar forma a todo un nuevo mundo intelectual”.

Para Gernet, L (1982) la percepción de la verdad filosófica está representada en la forma de una revelación, revelación que se produce al término de un viaje místico.

No es posible olvidar que las concepciones míticas, las prácticas religiosas, las formas mismas de la sociedad han provisto de esquemas a la filosofía que se iniciaba. Las doctrinas filosóficas se construyen con conceptos tomados de la vida religiosa y política de la comunidad, reconstituyéndolas con un sentido netamente filosófico. Las representaciones simbólicas que dan cuenta del cosmos y de la vida parten de interpretaciones filosóficas donde se han refundido mitos y creencias muy antiguas.

4.3.4. El Ser

Parménides, en esta visión profundamente religiosa de su mensaje está preparando a los hombres para una de las mayores revelaciones, la naturaleza de lo que verdaderamente es, del Ser.

II “Voy a decírtelo ahora mismo, pero presta atención a mis palabras, las únicas que se ofrecen al pensamiento de entre los caminos que reviste la búsqueda.

*Aquella que afirma que el Ser es y el No – Ser no es,
Significa la vía de la persuasión –puesto que acompaña a la Verdad-,*

5 y la que dice que el No – ser existe y que su existencia es necesaria, ésta, no tengo reparo en enunciártelo, resulta un camino totalmente negado para el conocimiento.

Porque no podrías jamás llegar a conocer el No – ser – cosa imposible- y mi siquiera expresarlo en palabras

III ... porque el pensar y el Ser son una y la misma cosa”

Según Werner Jaeger (2013) la doctrina de las dos vías, de los dos caminos ya era familiar desde tiempos muy antiguos, en los “Trabajos y Días” de Hesíodo y además en las doctrinas acerca del otro mundo de Píndaro, caminos por los que el alma viaja después de la muerte, si el hombre ha llevado una vida recta y centrada en la bienaventuranza. También afirma que las dos vías, la vía recta y la vía del error, a parecen de nuevo en el simbolismo religioso del pitagorismo posterior, sirviendo de emblema a la elección que ha de afrontar todo hombre en cuanto agente moral. De donde se deduce, que la imagen de las dos vías de Parménides está probablemente basada, como el restante contenido de su proemio, en una transferencia del simbolismo religioso a los procesos intelectuales de la filosofía.

A pesar que Parménides había de dos vías, la del Ser y la del No – Ser, en otro pasaje se reconoce una tercera vía, por la que marchan errantes los ignorantes quienes creen que el Ser como el No – Ser poseen existencia real. Es el mundo visto por ojos humanos que se opone al mundo del Ser tan como lo ve la Diosa de la Verdad

VI Hay que decir y pensar que el Ser, existe, ya que es a El a quien corresponde la existencia, en tanto es negada a lo que no es. Te invito a que consideres todo esto, pero a la vez quiero prevenirte acerca de esta vía de la búsqueda. Y en cuanto a aquella otra por la que se lanzan los mortales ayunos de saber

5 que marchan errantes en todas direcciones, cual si de monstruos bicéfalos se tratase. Por que es la perplejidad. la que en el pecho de estos dirige su espíritu vacilante. Y así se ven llevados de aquí para allá. Sordos, ciegos y llenos de asombro, como turba indecisa. Para la cual ser y no ser parecen algo idéntico y diferente, en un caminar en pos de todo que es un andar y un desandar continuo.

Esta tercera vía a la que Parménides se refiere, aquella de los hombres que peregrinan en medio del error, hombres de dos cabezas, sordos y ciegos, es la vía por la cual los hombres esperan llegar a una conciliación considerando la misma cosa primero como existente y luego como no existente y que suponen que al tratar con algo que existe pueden primero seguir una vía y luego volver y seguir la otra. "... la tercera vía no es, pues, propiamente un camino distinto de las otras dos (la vía explorable y la vía que no puede explorarse), sino que es simplemente una inadmisibles combinación de las dos que no tiene en cuenta su recíproca exclusión. Esta imposible unificación es, sin embargo, la principal cosa contra la que combate Parménides, pues las ilusiones de los hombres le prestan invariablemente cierta plausibilidad induciéndoles a seguirlas, mientras que no hay hombres que se aventuren tan ligeramente a emprender la sola vía del No – Ser. Esta es la única y exclusiva razón por la que habla Parménides de una tercera vía" (Jaeger, Werner 2013 p. 103).

Para Parménides no hay nada en común entre el verdadero Ser y el No – Ser. Tampoco el ser es múltiple, sino que es uno solo, dado que todo lo múltiple se sujeta al cambio y al movimiento, todo lo contrario a la permanencia que es la realidad del Ser, su verdadera naturaleza. Si esta percepción no concuerda con lo que los sentidos dicen a los hombres, es porque los sentidos engañan y sólo puede sacarlos de su engaño el esfuerzo teórico y crítico del rigor intelectual filosófico.

4.4. Empédocles de Agrigento

4.4.1. Vida

Natural de Agrigento, nació hacia el año 491 a.c. y murió alrededor de los sesenta años. Ocupó lugares destacados en el gobierno democrático de su ciudad y ha sido considerado médico, taumaturgo y hombre de ciencia.

Escribió dos Poemas. Uno "Sobre la Naturaleza" donde expuso su teoría cosmológica y otro denominado "Purificaciones" donde se revelan sus ideas religiosas ligadas al orfismo y al pitagorismo. En especial la doctrina de la preexistencia y la metempsicosis.

Sobre este último aspecto los estudiosos de la filosofía se han preguntado cómo es posible la combinación de una filosofía naturalista con las ideas teológicas expresadas, sobre todo, en el segundo poema. Para algunos se trata de dos períodos de diferente desarrollo intelectual del autor. Para otros, el filósofo no estuvo satisfecho con la primera explicación del mundo, y por ello pasó a una tendencia religiosa de carácter órfico, en la que manifiesta sus creencias en la expiación y salvación de las almas.

Para Warner Jaeger (2013) en la filosofía la Empédocles “se refleja en forma especialmente impresionante los muchos estratos internos de la cultura de Sicilia y Magna Grecia al mismo tiempo que prueba la solidaridad intelectual y espiritual de estos dos centros vecinos de la colonización helénica en occidente... De aquí que si encontramos en la persona de Empédocles ideas órficas dándose la mano con los conceptos más precisos de la filosofía natural de su tiempo, no debemos sorprendernos más de lo que nos sorprendemos al tropezar con un racionalismo puramente científico mezclado al espíritu religioso del cristianismo en un hombre de nuestros propios días”.

4.4.2. Doctrina

Para Empédocles, el conocimiento humano está limitado por los poderes cognoscitivos del hombre, quien ve sólo una pequeña parte de su vida, una vida que el filósofo no considera vida porque se desvanece pronto, conociendo sólo aquello que casualmente se encuentra. Esta situación determina que el hombre no pueda ni deba renunciar a ninguno de sus poderes cognitivos, sirviéndose de todos sus sentidos y de su intelecto para ver con claridad.

En el fragmento 2, conservado del Poema “Sobre la Naturaleza” se lee:

“Reducidos son los poderes difundidos por las partes del cuerpo, y muchos males vienen a turbar sus pensamientos. Los hombres ven sólo una pequeña parte de una vida que no es vida; condenados a temprana muerte, son raptados y se diluyen como humo. Cada uno de ellos está persuadido sólo de lo que encuentra por azar y, arrastrado en todas las direcciones se jacta de

descubrir el todo. Tan difícil es que estas cosas sean vistas o escuchadas por los hombres o comprendidas por sus inteligencias. Tú, pues, que han llegado hasta aquí, sabrás no más de lo que a la inteligencia humana le es posible”.

Sin embargo en el fragmento 117, el filósofo expresa: “La mente se amplía con el conocimiento” y el fragmento 118 es aún más esperanzador pues “y a los hombres se les ofrecen siempre distintas cosas para pensar en la medida en que ellos se transforman”.

Existe en nuestro pensamiento la exigencia de experimentar con los sentidos y estimular la reflexión del intelecto, cuando afirma:

“... considera entonces con toda tu capacidad como es clara cada cosa. No debes tener mayor confianza en la vista que en el oído, ni fiarte más en el oído rumoreante que en los claros testimonios del gusto, y no rehúses la fe a algunos de los otros órganos, por los cuales hay un medio de conocimiento, sino considera como resulta clara así, cada cosa” (Frag. 4).

Y en el fragmento 17 se lee: “Contempla cada cosa con el intelecto; no permanezcas inerte, con los ojos atontados”.

Si Parménides había desechado por entero los datos sensibles y en lugar de estos colocaba en primer lugar a la razón, Empédocles rescata el valor de la experiencia sensible cuando ella es total, sin dejar de lado al intelecto dado que hay cosas que pueden escapar a la experiencia sensible y que solamente el intelecto puede captar.

Sin embargo, al igual que Parménides sostiene que el ser no puede nacer ni perecer:

“¡Insensatos!, pues no tienen pensamientos de largo alcance; creen que puede nacer lo que antes no era o que alguna cosa puede parecer y ser destruida por completo” (Fragmento 11).

Sigue afirmando:

“Pues no hay ninguna posibilidad de que nada nazca de lo que no existe de algún modo, y es imposible e inexpressable que lo que es, pueda perecer, porque siempre el ser estará ahí donde encontramos siempre un punto firme” (Frag. 12).

No obstante, su pensamiento difiere del de Parménides porque explica la apariencia del nacimiento y de la muerte recurriendo a la mescolanza y a la disolución de las cosas mezcladas. El mezclarse de los elementos que componen las cosas es el nacimiento, su disolverse es la muerte:

“Y otra cosa te diré: no hay nacimiento de ninguna de todas las cosas mortales, ni ningún fin de muerte funesta, sino sólo mezcla y cambio de cosas entremezcladas y se llama nacimiento entre los hombres” (Frag. 8).

“Y cuando los elementos de las cosas, surgen mezclados a la luz éterea o en forma de hombre, o en forma de bestias salvajes o de arbustos entonces los hombres lo llaman a esto nacer; cuando después de disgregar; llaman a esto, en cambio, muerte infausta; pero no hablan justamente” (Frag. 9)

Frente al sacrificio del mundo del Devenir hecho por Parménides, Empédocles salva la multiplicidad y el movimiento que los eleatas declararon irreales. El mundo sería un conjunto donde se da el proceso de mezcla de elementos que componen las cosas pero que en un momento dado se disgregan, se diluyen del compuesto formado, dando lugar a lo que los hombres llaman nacimiento y muerte.

Para Empédocles, el ser inmutable no es una sustancia única, sino el resultado de elementos, que son cuatro: fuego, agua, tierra y aire. *“Sabe que cuatro son las raíces de cada cosa: Zeus brillante, Hera Nutricia, Edoneus y Nestis que nutre con sus lágrimas las fuentes de vida para los mortales” (Frag. 6).* Estos principios o elementos son eternos e indestructibles y todas las cosas nacen y perecen por unión y separación de los mismos, por esto la cualidad de cada objeto reside en la proporción en que cada uno de los elementos entra en la mezcla. Lo que hace que los elementos se mezclen y separen son dos fuerzas externas. El Amor que tiende a unirlos y la Discordia

que tiende a separarlos, representando el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, la Construcción y la Destrucción*. Lo que había en el comienzo era el Bien y el Orden, el absoluto predominio del Amor por el que existía una mezcla completa de los cuatro elementos en la unidad orgánica de una esfera (sphairos). Todos los elementos están perfectamente unificados y ligados en la más completa armonía. En esta fase no hay el sol ni la tierra ni el mar porque no hay más que un todo uniforme, una divinidad que goza de su soledad.

“No hay discordia ni infausta contenida en sus elementos” (fra. 27a). “No se distinguen más en él, los ágiles miembros del sol, ni la fuerza vellosa de la tierra, ni el mar, tan fuertemente ligado se halla en el secreto cerrado de la Armonía, en todas partes igual e infinito en todo. Sphairos redondo que goza de su soledad circular” (Frag. 27 - 28).

Por acción del Odio se rompe esta unidad y se introduce gradualmente la separación entre los elementos. Separación que no es solo destrucción sino que determina la formación de las cosas como son en nuestro mundo dado que separa a los elementos, unos de otros. Esta separación se alterna porque el odio y el amor son causa de la destrucción o de la formación del mundo.

“Pero cuando la Discordia creció en los elementos y se sublevó por sus prerrogativas al cumplimiento del tiempo que les está fijado a ellas, sucesivamente por poderoso juramento (Frag. 30) todos los miembros del Dios sucesivamente fueron agitados” (Frag. 31).

La intervención del odio corresponde al origen de las cosas de los seres individuales, de la diversificación y la separación. La vida individual depende de las etapas del proceso cósmico en el que se pasa de la consumación del dominio del Amor al dominio de la lucha y el Odio.

De acuerdo a Jaeger (2003), Empédocles revive la especulación de Hesíodo respecto a las diversas edades por las que ha pasado el mundo. La doctrina del eterno retorno y la convicción que tenía Hesíodo de vivir en la decadente

* Se puede observar la influencia del orfismo en estas proposiciones.

edad de Hierro. En Empédocles significa reconocer que la existencia humana está arrinconada entre una pasada edad de Oro, donde prevaleció el Amor y un brillante futuro en que retornaría aquella edad, solo para ser vencida por el reino del Odio.

Tales convicciones explicarían las creencias religiosas órficas, sostenidas por Empédocles en relación con el pecado y la metempsicosis.

4.4.3. Purificaciones

Es en el Poema Las Purificaciones donde el filósofo sostiene la existencia de una ley necesaria de justicia que hace expiar a los hombres, a través de una serie sucesiva de nacimientos y de muertes, los pecados con los que se mancharon.

“Hay un antiguo oráculo del Hado, antiguo decreto de los dioses, sellado por amplios juramentos. Si alguno de los demonios (almas) que tuvieron en suerte una larga vida (inmortalidad) mancha sus miembros con sangre culpable o, siguiendo a la Discordia, impiamente perjura, irá errando tres veces diez mil años, lejos de los bienaventurados, naciendo en el curso del tiempo bajo todas las formas mortales, permutando los penosos senderos de la vida. Pues la fuerza del aire lo sumerge en el mar, y el mar lo arroja sobre árida tierra, la tierra en las llamas del sol brillante que lo lanza en los torbellinos del aire. El uno lo recibe de los otros y todos lo rechazan. Yo también soy uno de ellos, fugitivo de los dioses y errante, porque confié en las locuras de la discordia” (frag. 115)

Igualmente, se encuentra su pensamiento unido a las creencias órficas y pitagóricas de la transmigración cuando se lee:

“Porque yo ya fuí en un tiempo niño y niña, y árbol y ave y mudo pez en el mar” (frag. 117)

CONCLUSIONES

1. El sistema político – religioso y el culto oficial de la Grecia clásica estuvo organizado alrededor de los olímpicos y de la distancia que separa a los hombres de los dioses. En la Teogonía de Hesíodo el verdadero discurso sobre el ser son los dioses, sus dominios respectivos, su historia hasta la victoria definitiva de Zeus. En el pensamiento griego la diferencia se inicia y se designa por el sacrificio prometeico que señaló las partes de la víctima animal reservadas para los unos y los otros: para los dioses, el humo y los olores que se satisfacen de aspirar, para los hombres la carne que requieren para vivir y que es el signo de sus condición moral. El reparto trazado por este sacrificio funda sobre el plano del mito el orden definido por los poderes divinos.

El ritual cumplió la función de integrar al grupo familiar y cívico en la *polis*, definiendo el lugar ocupado por los hombres de acuerdo al orden del universo dispuesto por los dioses y era indispensable para dar validez a las prácticas sociales: la apertura de una asamblea; la investidura al cargo por un magistrado.

2. No obstante, con el advenimiento de la ciudad y al margen de ésta, aparecen formas de culto, asociaciones basadas en el secreto, sectas, cofradías y misterios, como por ejemplo, el orfismo y el pitagorismo. Se mantuvieron apartadas del culto oficial de la *polis* comportándose como grupos cerrados jerarquizados que implicaban escalas y grados. Sus elegidos eran puros, emparentados con lo divino, consagrados a un destino excepcional que sólo ellos conocerían en el más allá, ejercitándose en la santidad y cultivando técnicas de purificación esenciales a la propia salvación y que los impelía al apartamiento del resto del mundo. Aspecto principal de estos cultos lo constituyeron le metempsicosis y la transmigración de las almas que conducía a la inmortalidad.
3. Sin embargo, frente a la realidad mística – religiosa constituida por cultos oficiales y no oficiales, surgió un pensamiento teórico que trascendiendo al mito y el ritual indagó por la explicación del origen del mundo y de las cosas, explicación enraizada en aquello que los griegos llamaron logos interpretado como dar

cuenta de, dar razón de, en el sentido intelectual del término. No solo afirmar, sino demostrar las causas y origen del cosmos.

Esta fue la obra de los primeros filósofos, de los llamados físicos o presocráticos, cuyas doctrinas y teorías ya lejos del mito y la liturgia, llevados por la indagación racional, aún conservaron una reserva de memoria religiosa que permite observar en ciertos movimientos de su reflexión y argumentación el latir de antiguas teologías, presentados a través de conceptualizaciones teóricas, refrendadas por demostraciones rigurosas.

Ya no se trata de las leyendas de Hesíodo o Homero. Antes bien, se trata de investigaciones reforzadas por teorías filosóficas, formulaciones abstractas donde la expresión simbólica y laicizante se ocupa de organizar un conjunto de explicaciones que den cuenta de, que permitan interpretar por que las cosas ocurren de determinada manera.

Las concepciones míticas, las prácticas religiosas, las formas mismas de la sociedad han provisto de esquemas a la filosofía que se iniciaba. Las doctrinas filosóficas se construyeron con conceptos tomados de la vida religiosa y política de la comunidad, reconstituyéndolas con un sentido netamente filosófica. Las representaciones simbólicas que racionalmente explican el cosmos y la vida son interpretaciones filosóficas donde se han refundido mitos y creencias muy antiguas.

Así, Anaximandro se esfuerza por revelar el sentido del “apeiron”; Heráclito se pronuncia por el logos, ley divina que los hombres deben escuchar, Empédocles refuerza su doctrina con elementos órficos; mientras que Parménides, el más abstracto de los filósofos presocráticos, en el proemio su poema Sobre la Naturaleza remarca como la diosa lo ha elegido para ser el portador de la verdad del ser y la inconsistencia del no Ser.

Y es que el encadenamiento de argumentos en el despliegue de doctrinas explicativas de la realidad, ha permitido considerarlos – muy justamente – filósofos porque fueron capaces de crear un mundo intelectual donde se puso de manifiesto el ejercicio crítico y riguroso de la razón humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apolodoro. (1993). *Biblioteca Mitológica*. Madrid: Alianza Editorial. S.A. 320 p.
- Aristóteles. (1967). *Obras*. Madrid: Ed. Aguilar. 1634p.
- Brisson, Luc. (2003). Eros. En Bonnefoy, D´Yves (ed). *Dictionnaire des Mithologies*. Tomo I. Paris: Flammarion.
- Cornford, F.M. (1989). *Platón y Parménides*. Madrid: La balsa de la Medusa, 14. 348 p.
- Cornford, F.M. (1987). *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: la balsa de la Medusa, 6. 318 p.
- Detienne, Marcel. (1999). *Adonis et les adonies – en Bonnefoy, D´Yves (ed). Dictionnaire des Mithologies*. Tomo I. Paris: Flammarion.
- Detienne, Marcel. (1999). Démeter en Bonnefoy, D´Yves (ed). *Dictionnaire des Mithologies*. Tomo I. Paris: Flammarion.
- Detienne, Marcel. (1998). *Dionysos mis á mort*. Paris: Gallimard. 245 p.
- Detienne, Marcel. (1997). *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: edit. Gedisa. 127 p.
- Detienne, Marcel. (1990). *La escritura de Orfeo*. Barcelona: ed. Península. 189 p.
- Detienne, Marcel. (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Edit. Península. 197 p.
- Detienne, Marcel. et Vernant Jean Pierre (1979). *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris Editions Gallimard.
- Dodds, E.R. (2003). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial. 292 p.
- Dumézil, Georges (1992). *Mythes et Dieux des Indo-Européens*. Francia: Flammarion. 319 p.
- Dumézil, Georges. (1990). *El destino del guerrero*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores. 200 p.
- Dumézil, Georges. (1987). *Esquisses de Mythologie*. Francia: Cuarto Gallimard. 1204 p.
- Dumont, Jean Paul (1991) *Les Écoles presocratiques*. Paris editions Gallimard.
- Gernet, Louis. (1982). *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion. 282 p.
- Gigon, O. (1971). *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Grimal, Pierre (2012) *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona: paidós.

- Guthrie, W.K. (1970). *Los filósofos griegos*. México: FCE.
- Finley. M.I (2014) *El mundo de Odiseo*. México: F.C.M.
- Heidegger, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin. (1958). *¿Qué es esto, la filosofía?*. Lima: UNMSM.
- Heráclito. (1973). *Fragmentos*. Argentina: Edit. Aguilar.
- Herodoto. (1977). *Históricas*. México: Edit. Cumbre S.A. 548 p.
- Hesíodo. (1995). *Teogonía- Trabajos y días- Escudo-Certamen*. Madrid: Alianza Editorial. 187 p.
- Homero. (1965). *Obras completas*. Argentina: Ateneo. 856 p.
- Jaeger, W. (2013) *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E.
- Kirk y Raven. (1969). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Li Carrillo, Víctor. (2008). *La enseñanza de la filosofía*. Lima: Fondo Editorial de la U.I.G.V.
- Li Carrillo, Víctor. (1979). *Las relaciones en el pensamiento griego: época arcaica, retórica y sofística*. Caracas: U.C.V.
- Loroux, Nicole. (2003). La cité Grecque. Le mythe dans la cité politique Ataenienne du mythe. Bonnefoy, D'Yves (ed). *Dictionnaire des Mithologies*. Tomo II. Paris: Flammarion.
- Parménides- Zenón-Meliso. Escuela de Elea. (1975). *Fragmentos*. Argentina: Ed. Aguilar.
- Platón. (1968). *Diálogos*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Russo Delgado, José Antonio. (2000). *Los Presocráticos II. El logos- Heráclito*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Saffrey, Henri-Dominique. (2003). Néoplatoniciens et les mythes grecs. En Bonnefoy, D'Yves (ed). *Dictionnaire des Mithologies*. Tomo II. Paris: Flammarion.
- Sorel, R. (1995). *Orphée et l'Orphisme*. Paris: PUF.
- Universidad Complutense de Madrid. (2013). *Estudios griegos e indoeuropeos*. Madrid: Cuadernos de filología. Vol. 23.
- Vernant, J.P. (2012). *Érase una vez...El universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires: FCE.
- Vernant, J.P. (2008). *Atravesar fronteras. Entre mito y política. II*. Buenos Aires: FCE.

- Vernant, J.P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J.P. (1996). *La muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa.
- Vernant, J.P. (1992). *Los orígenes del pensamiento Griego*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J.P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vidal- Naquet, P. (2001). *El mundo de Homero*. Argentina:FCE. 122 p.
- Vidal- Naquet, P. (1983). *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Ed. Península.
- Zolezzi de Rojas, M. (2014). *Concepciones de la Filosofía*. Lima: Qellca. Com (1ª. Edición digital).
- Zolezzi de Rojas, M. (2010). *La teoría estructuralista y el mito griego. Informe final de investigación*. Lima: CIURP.
- Zubiri, Xavier. (1970). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: editorial Moneda y crédito.