

# VALOR NORMATIVO DEL MITO EN LA ANTIGUA GRECIA

Por Jaime Marchán

## I

ME PROPONGO EXPONER en este trabajo, muy someramente desde luego, la importancia del mito en la primera época de la Antigüedad Clásica -la época heroica de Grecia-, como valor cultural y norma de conducta del hombre helénico. Conozco las obvias limitaciones de tal propósito y el riesgo que significa aprisionar en breve síntesis lo que sería objeto de un estudio más profundo y complejo. Es un riesgo, empero, que vale la pena correr, sobre todo ahora en que la ciencia histórica parece empeñada en devolver a ese pasado su primitiva e indiscutible importancia como formador del "espíritu del mundo".

En el trasfondo de esta exposición me referiré, implícitamente, a dos puntos especialmente importantes. El primero -una regresión histórica- consiste en la persecución de un criterio que nos permita indagar cómo actuó el mito en los tiempos heroicos -la época prehomérica- y cuándo fue sustituido por la razón humana, relegándolo, aparentemente al menos, a un plano de inferioridad. El segundo aspecto -ya una progresión, siempre inevitable cuando apreciamos un hecho histórico metidos en nuestra propia piel contemporánea- pretende llegar al punto en que, en virtud de esa escisión entre el factor mítico y el racional, el espíritu griego comprendió que la aprehensión de esos valores, que la conciencia de su posesión, significaban "un progreso hacia sí mismo" (1).

Para esto, seguiremos el planteo de la cuestión relacionando el mito con la religión primero, y con la filosofía y el hombre después.

Sin embargo, antes de entrar en materia, estimo que vale la pena añadir algo más, a manera de justificación personal. Lo que me movió a preparar este ensayo -mejor ubicado quizás en las cuartillas de una publicación especializada- fue mi admiración siempre profunda por los antiguos forjadores de nuestra cultura occidental. Han de guardarse de ver en ella, no obstante, un simple apego al *humanismo*, en el sentido que acuñó esta palabra en el Renacimiento; se trata más bien de una inquietud espiritual -no mitigada hasta ahora completamente- por comprender el presente histórico, en todas sus vicisitudes cotidianas, a través del pasado trascendente. Así, acaso, la vida tenga mejor sentido. Y es que me resulta sobremanera reconfortante saber que el hombre de los tiempos homéricos y hesiódicos estuvo, como nosotros ahora, empeñado en descifrar los símbolos de su propia existencia, frente a un destino tortuoso e incierto, modelado antojadizamente por las divinidades del Olimpo, "ese magnífico nido de bandidos", según expresión de Toynbee (2). Me parece, pues, que la frase de Heráclito de Efeso resuena aún como un oráculo terrible por donde se abra el cuaderno de nuestra vida: "Entrad, también aquí hay dioses" (3).

(1) Aristóteles, *TRATADO DEL ALMA*, II, 5, 417 b, 5

(2) Arnold Toynbee, *LA CIVILIZACION HELENICA*, Emecé Editores, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 25

## II

EL MITO NACE entre los griegos de la edad heroica como una premiosa necesidad por explicarse, de modo inteligible, el origen de su propia existencia y de interpretarla de manera coherente. Por lo demás, fue ésta necesidad universal, que trató de ser satisfecha por todos los pueblos y culturas de la Antigüedad.

En el orden lógico de la vida, el enfrentamiento del hombre con la realidad exterior conduce al espíritu a plantearse, inevitablemente, una primera pregunta: ¿Cómo se originó el mundo? . Y luego otras similares: ¿Qué fuerza superior es la que rige el destino de las cosas? . ¿Qué sentido tiene la realidad que *aparece* inmersa dentro de un proceso de continuos cambios y mutaciones sobre el trasfondo de una naturaleza (*physis*) que, por el contrario, permanece inmutable? El planteo y replanteo de estas cuestiones brota espontáneamente del sentimiento más íntimo del hombre desde los orígenes de la historia. Es una actitud "contemplativa", prelógica, originada en la natural admiración del sujeto ante lo observado (4). El hombre *pre-siente* que la respuesta a esa primera pregunta dará sentido a su tránsito vital y le aclarará más de un misterio del mundo que le rodea. La religión, intérprete de lo esotérico y *sobre-natural*, se encargará de contarle el primer mito para sosegar esa primera inquietud existencial. Entre los griegos, la teogonía hesíodica de Caos y la Noche -los dioses hacedores del Universo- será la que satisfaga esa inquietud original.

El mito fue para los griegos, en primer término, una forma de aprehender la realidad a través de ciertas imágenes y símbolos religiosos, que suplen su capacidad primitiva para llegar a conclusiones abstractas que aún no conocen y que, por consiguiente, no son fruto de una elaboración empírico-racionalista. El aspecto religioso otorga a esas creaciones un sello de permanencia y universalidad por medio de las representaciones míticas que las informan y porque hay en ellas un carácter dogmático que las torna impositivas, normativas. Este marcado sentido de religiosidad, que interviene en todas las esferas de la vida primitiva, no será sustituido sino siglos después, incluso luego del florecimiento de la primera filosofía helénica, que apareció en Mileto, la más rica y próspera de las ciudades de la Hélade asiática, en el siglo VI antes de Jesucristo. El primer pensador milesio, Tales, cede todavía a la profunda sugestión psicológica de los mitos *teológicos* (5), y un franco apego a la versión mítica del mundo aparece muy claramente en ambas de sus sentencias guardadas por la tradición. En la primera, donde afirma que el principio (*arqué*) del mundo es el agua (6), alude a la idea mítica, recogida por Homero, según la cual el dios marítimo Océano originó la Tierra (7). En la segunda, que afirma la presencia de innumerables dioses en las cosas (*hylozoísmo*), existe una referencia todavía más expresa de la cosmogonía mítica.

Mas, a diferencia de lo que ocurrió en los demás pueblos de la Antigüedad, el mito se introdujo en la cultura de los griegos a través de la poesía, en su forma más elevada: la epopeya. Los poemas homéricos y hesíodicos confirman de modo absoluto esta aserción. Y del alto valor que atribuyeron los helénicos a la poesía épica, deducimos nosotros la importancia del mito en la formación del espíritu helénico. Este aspecto, seguido en el curso de sus más amplias consecuencias, nos conduce a la comprensión de sus creaciones literarias. Los cuadros que pinta la *Iliada*, para citar sólo un ejemplo, nos introduce al plano hermosamente trágico y humano en donde se desenvuelve su existencia. Hay un sentido del más profundo dramatismo en la concepción que surge de aquellas páginas bellamente estructuradas. El acercamiento a ese escenario vital hace inteligible para nosotros los límites reales de su destino humano, determinado del modo más absoluto por la

(3) Heráclito, frag. A. 9. Citado por Rodolfo Mondolfo, *HERACLITO, TEXTOS Y PROBLEMAS DE SU INTERPRETACION*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1966, p. 73. Ver también Aristóteles, *DE LAS PARTES DE LOS ANIMALES*. I, 5, 645 a, 17.

(4) Aristóteles, *METAFISICA*, I, 2, 982 a.

(5) Utilizo este término en su sentido estrictamente originario, empleado por Aristóteles (*MET.*, I, 3, 983 b) para designar la forma de pensamiento de sus predecesores jonios. No tiene, pues, la acepción escolástica actual.

(6) Aristóteles, *METAFISICA*, I, 3, 983 b.

(7) W. Jaeger, *PAIDEIA, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, I, p. 151*

voluntad y el capricho de los dioses. Pero las divinidades no eran, ni mucho menos, la encarnación ideal de la virtud. Si estos dioses caen en las mismas fallas humanas, si su eternidad se desenvuelve en un panteón de contornos sórdidos, ¿cómo explicar que el culto a estos seres deificados no haya sido desacreditado sino sólo en el siglo VI antes de Jesucristo, en que el filósofo Jenófanes de Colofón lo repudió, indignadísimo? Una respuesta histórica es la única que cabe a la cuestión que se ha formulado. Hasta la época en que Sócrates enseñaba en Atenas, lo que el griego entendía como la más alta virtud humana apenas si tenía implicaciones ético-religiosas. Esta virtud se hallaba encarnada, más bien, en la *árate*, es decir, en la posesión del ideal caballeresco junto a la nobleza y al heroísmo guerrero. La *árate* era para el griego de los tiempos heroicos lo que para Sócrates será luego la virtud encarnada en la sabiduría y en el conocimiento de la propia persona para la consecución de "lo bueno". La virtud heroica y caballeresca se estimaba en tal grado que quien la ostentaba no rehuía incluso un enfrentamiento combativo con los propios dioses. Abundan en las creaciones homéricas escenas que demostrarían suficientemente esta opinión. En los tabúes y ritos *culturales* míticos originados en las religiones orientales (el orfismo, por ejemplo, que tanta influencia tuvo entre los griegos de la escuela pitagórica de la Magna Grecia), este aspecto no se encuentra vigente en absoluto. Allí hemos de partir, por el contrario, de la concepción del cuerpo como un serio obstáculo para la liberación del espíritu.

### III

VEREMOS AHORA EL enfrentamiento del mito con la filosofía antigua, pues desde este ángulo de visión deduciremos el lento proceso de la razón humana por sustituir la fuerza de la imaginación por la ciencia (8). No intentaremos demostrar aquí, sin embargo, el triunfo ruidoso de la filosofía sobre el mito, cosa que a más de resultar inútil para los efectos de este trabajo, es hoy en día una cuestión harto discutible. Interesa probar sólo cómo el mito fue para el hombre griego en su forma "contemplativa", base de una "especulación" ulterior y como, en cierto sentido, fue también una suerte de filosofía, en el alcance que esta palabra tuvo en el propio lenguaje primitivo de los griegos; es decir, una forma rudimentaria de "sabiduría" respecto al afán humano por aprehender el significado de la circunstancia exterior.

El paso de la imaginación, contenida primordialmente en las fábulas o leyendas de los tiempos heroicos, a la abstracción filosófica en su primera forma -la forma milesia-, no fue brusco. La más temprana filosofía presocrática que se inicia con Tales, Anaximandro, y Anaxímenes, no descubre el Cosmos. Este existía ya en la mente griega a la luz de los más remotos e inmemoriales mitos. Lo que la primera filosofía hizo a este respecto fue plantear la cuestión en términos "racionales", apartándose de la fe del vulgo, de la tradición popular transmitida de generación en generación, de un modo irreflexivo, crédula y ciegamente. Pero es esta tradición, evidentemente, el punto de partida "preconstituido" de donde arranca la especulación milesia, en forma muy lenta. Por ello, en la filosofía y en el mito, como afirma Hirschberger (9), "hay una cierta comunidad de temas y problemas".

Los ojos del poeta han visto ya lo que ahora ven los ojos de los primeros filósofos. Lo que varía es la *forma* en que ambos pares de ojos captan esa realidad. La captación del primero es imaginativa, en tanto que la del segundo es reflexiva. Pero incluso esta primera reflexión no fue absolutamente pura; hay en ella todavía rezagos de la tradición mítica. Una rápida lectura de los milesios -en lo escasos que son-, basta para demostrarnos que su pensamiento partió de esa tradi

---

(8) La ciencia fue, para los griegos antiguos, un quehacer humano que perseguía, ante todo, el conocimiento de los fenómenos naturales. La filosofía no se hallaba todavía diferenciada de ella, hecho que ocurre con Pitágoras de Samos (570-496 A. C.).

(9) J. Hirschberger, *HISTORIA DE LA FILOSOFIA*, Editorial Herder, 3a. edición, Barcelona, 1968, I, p. 43.

ción y que no pocas veces la contenía. Así, la Tierra es para Tales y Anaxíandro un disco plano que flota sobre el agua y, para Anaxímenes, en el aire. Tampoco estamos plenamente seguros, por otra parte, de que estos pensadores hayan tenido consciencia de que su movimiento de ideas en torno a los problemas de la naturaleza constituía una "filosofía". Según Brehier (10), es Aristóteles quien plantea esta cuestión en el lenguaje de su propia doctrina. De ahí que no tengamos prueba alguna de que los milesios, por sí mismos, se hayan preocupado de este problema, cuya solución se busca en ellos. Se puede ir incluso un poco más lejos y encontrar todavía auténtica mitología en el centro del pensamiento platónico.

Recurrió éste a muchos mitos transmitidos por el orfismo y, en *La República*, por ejemplo, enseña que el alma se encuentra prisionera en el cuerpo como en una tumba, de la que se saldrá después de la muerte para participar en el banquete eterno.

En cuanto a la temática, la filosofía milesia no varía un ápice con respecto a las antiguas cosmogonías. Unas y otras fijarán su atención en la naturaleza cambiante del mundo con el afán de buscar sus orígenes. Hasta la aparición de Sócrates (470 a. C.), el hombre no será todavía objeto de su consideración. Poco a poco, por consiguiente, el mito va cediendo lugar a la filosofía y despojándola de su primitiva influencia.

El mérito y valor de los milesios reside en el humano e imperecedero afán por descubrir "racionalmente" de qué están formadas las cosas que rodean la existencia humana. Por primera vez esta pregunta obtiene una respuesta que se aparta del punto de vista teológico-mítico que pretendió resolver el problema exclusivamente a través de la suprema acción de las divinidades. Lo que verdaderamente produjeron ellos es una metafísica de la razón y el origen del mundo.

Mirada esta posición comparativamente con el periodo mítico anterior, advertimos un progreso notable: el mundo no ha nacido de los dioses como un huevo incubado en el Olimpo, sino que tiene una razón más profunda y singular. Por lo demás, el hecho de que los filósofos de Mileto hayan fijado su atención en los problemas de la Naturaleza, no es título suficiente para apellidarlos con el mote genérico de "físicos", como hace Aristóteles en sus múltiples referencias históricas. Por más apegados que haya estado a la misma temática que preocupó a la mitología anterior, de la que tomó base y orientación, el movimiento de ideas que se originó en Mileto ha de significar para nosotros el primer intento serio de reflexión científica, sin menospreciar por ello la influencia que ejerció el mito para este progreso del espíritu humano.

#### IV

A MAS DE su poderoso influjo sobre la religión y la filosofía, el mito desempeñó un papel no menos importante en la formación del espíritu griego de los tiempos homéricos. Este tercer aspecto de su influencia rebasó a los otros en extensión temporal. En los días en que vivió Platón -es decir, cuando ya la filosofía ática empezó a vislumbrar su más alta cumbre, Homero seguía siendo reconocido como el gran educador de la Hélade. Y antes de los días de Platón, pero después del surgimiento de la filosofía milesia, encontramos en Onomácritos y Helánico, principalmente, un serio esfuerzo por restaurar la interpretación del Universo a través de cosmogonías míticas.

Esta tercera esfera de influencia -acaso la de mayor importancia- recae sobre el individuo y la comunidad, para intervenir como una norma de conducta, apegada al ideal de su propia cultura (*árate*) Este hecho tiene para nosotros un interés muy significativo, si consideramos que el aspecto religioso -portador del mito- fue el único factor realmente común a todo el mundo helénico.

(10) Emile Brehier, *HISTORIA DE LA FILOSOFIA*, Editorial Sudamericana, 5a, edición, Buenos Aires, 1962, I, p. 248.

Sabido es que, desde el punto de vista político, Grecia Antigua no llegó nunca a consolidar un Estado unitario. Las disensiones continuas entre los estados-ciudades eran graves y desastrosas, interrumpidas parcial y momentáneamente sólo cuando un peligro exterior -como la amenaza persa- ponía en riesgo su independencia e integridad territorial. Esta característica política de la civilización helénica no sólo se hizo patente en el siglo III antes de Jesucristo, sino que "este mal hábito se remontaba a los comienzos de su historia documentada" (11). Por consiguiente, un único factor, el mítico-religioso, mantenía unidos espiritualmente a los estados locales independientes y soberanos. De ello se sigue, pues, que la esfera de acción del mito como valor normativo tuvo un ámbito espacial y temporal sumamente amplio.

Nos serviremos nuevamente de las epopeyas homéricas para arribar a conclusiones más concretas sobre la cuestión que se ha planteado. La *Iliada*, la primera de dichas epopeyas en cuanto al tiempo, es un poema que se refiere a una época de guerra. Es fácil advertir que ninguna de las figuras que aparecen en ella fueron reales, existencialmente. La epopeya recoge y crea ella misma personajes imaginarios, amén de un batallón de dioses que poseen en el más alto grado la *árate*, el ideal de aquella época. Implícito en el afán estético del poeta está el propósito de incitar a los ciudadanos a imitar, en la vida privada y en la comunitaria, las virtudes más nobles de los héroes. Para quien escuchaba de boca del trovador los versos de la *Iliada*, que se refieren a las cualidades físicas e intelectuales de Aquiles y Néstor -la valentía y la prudencia, la heroicidad y el arte retórico-, estos personajes y sus hechos de gloria habrían sido un vivo mensaje y norma moral de conducta. Nadie que lea el discurso del anciano Félix dejará de advertir su valor didáctico-moral. Para una época en estado de guerra y en la que la vida del hombre transcurría casi por entero en el campo de batalla, el mito de los grandes héroes, recogido por la literatura épica, constituyó, sin duda, norma de conducta digna de encomio.

En la *Odisea* el escenario cambia notablemente. Este cambio obedece a su composición posterior. Habla el poema de los tiempos de paz y trae una visión más tranquila y humana de la vida. Asistimos aquí al aspecto doméstico del mundo familiar griego y por ello podemos percibir con mayor intensidad su propósito pedagógico. La heroicidad ya no se refiere únicamente al arrojo incondicional en la batalla, sino, sobre todo, a la valentía para enfrentar lo cotidiano de la vida, es decir, el peregrinaje del hombre por el mundo -representado en el largo retorno de Ulises a Itaca- y el problema de la búsqueda -encarnado en el penoso rastreo de Telémaco. "La introducción de estos nuevos elementos -realismo vital y descripciones tiernas de un período de paz- no resulta del nuevo material, sino que la elección misma del material resultó del gusto de una edad más contemplativa y dada al goce pacífico" (12).

Sabemos bien que la época de paz es propicia para el desarrollo vigoroso de la personalidad histórica y cultural. La filosofía nació en Jonia porque en el siglo VI a.C. los estados-ciudades griegos de la Hélade asiática atravesaban tiempos de seguridad política, lo que no ocurría con sus compatriotas del otro lado del Mar Egeo, entregados a guerras fratricidas en los días en que en Atenas el tirano Pisístrato urdía contra Solón. Mas los temas tratados en la *Odisea* son ajenos a los problemas de una nación en estado bélico y por ello tiene, en el campo formativo un valor pedagógico mucho más elevado que el que podemos encontrar en la *Iliada*. Los consejos de Penélope a su hijo único, la actitud digna de la esposa asediada que guarda fidelidad absoluta al marido ausente, el concepto de educación como "la formación de la personalidad humana mediante el consejo constructivo y la dirección espiritual", nos muestran suficientemente este valor normativo.

De ahí que sería estrechar muchas perspectivas el considerar a la *Odisea* como una simple "Telemaquia", pues es en esa concepción general de la vida, mucho más profunda y extensa, en

(11) Arnold Toynbee, *EL EXPERIMENTO CONTEMPORANEO DE LA CIVILIZACION OCCIDENTAL*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1964, p. 24.

(12) W. Jaeger, op. cit., p. 33.

donde radica el verdadero valor de la epopeya -creadora de un mito, asimismo, mucho más cercano y humano que el de las sagas predecesoras. "Los mitos que menos fracasan en el intento de ser universales y eternos son los inspirados por experiencias primordiales de la vida humana" (13).

(13) *Arnold Toynbee, EL HISTORIADOR Y LA RELIGION, Emecé Editores, Buenos Aires, 1960, p. 283.*

