

## CAPÍTULO VII COSMOGONIAS Y MITOS DE SOBERANIA

En la historia del hombre, los comienzos suelen pasar inadvertidos. Sin embargo, si el advenimiento de la filosofía en Grecia señala la declinación del pensamiento mítico y los comienzos de un saber de tipo racional, se puede fijar la fecha y el lugar de nacimiento de la razón griega y establecer su estado civil. Fue a principios del siglo VI, en la Mileto jónica, donde hombres como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, inauguran un nuevo modo de reflexión acerca de la naturaleza a la que toman por objeto de una investigación sistemática y desinteresada, de una *historía*, y de la cual presentan un cuadro de conjunto, una *theōria*. Del origen del mundo, de su composición, de su ordenamiento, de los fenómenos meteorológicos, proponen explicaciones desembarazadas de toda la imaginería dramática de las teogonías y cosmogonías antiguas: las grandes figuras de las Potencias primordiales ya se han esfumado; nada de agentes sobrenaturales, cuyas aventuras, luchas y hazañas formaban la trama de los mitos de génesis que narraban la aparición del mundo y la instauración del orden; ninguna alusión siquiera a los dioses que la

religión oficial asociaba, tanto en las creencias como en el culto, a las fuerzas de la naturaleza. Entre los «físicos» de Jonia, el carácter positivo ha invadido de pronto la totalidad del ser. Nada existe que no sea naturaleza, *physis*. Los hombres, la divinidad, el mundo, forman un universo unificado, homogéneo, todo él en el mismo plano; son las partes o los aspectos de una sola y misma *physis* que pone en juego por doquier las mismas fuerzas, manifiesta la misma potencia vital. Las vías por donde ha nacido —se ha diversificado y organizado esa *physis*— son perfectamente accesibles a la inteligencia humana: la naturaleza no ha operado «en el comienzo» de modo distinto de como lo hace todavía, día tras día, cuando el fuego seca un vestido mojado o cuando en una criba que se agita las partes más gruesas se aíslan y se reúnen. Como no hay más que una sola *physis*, que excluye la noción misma de lo sobrenatural, no hay tampoco más que una sola temporalidad. Lo originario, lo primordial, se despoja de su majestad y su misterio; todo tiene la vulgaridad tranquilizadora de los fenómenos familiares. Para el pensamiento mítico, la experiencia cotidiana se aclara y adquiere sentido en relación con los actos ejemplares llevados a cabo por los dioses «en el origen». El valor de la comparación se invierte en los jonios. Los acontecimientos primitivos, las fuerzas que produjeron el cosmos, se conciben a imagen de los hechos que se observan actualmente y tienen una explicación análoga. No es lo original lo que ilumina y trasfigura lo cotidiano; es lo cotidiano lo que hace inteligible lo original, ofreciendo modelos para comprender cómo se formó y ordenó el mundo.

Esta revolución intelectual aparece tan súbita y profunda, que se la ha creído inexplicable en términos de causalidad histórica: se ha hablado de un milagro griego. Sobre la tierra de Jonia, el logos se habría desprendido bruscamente del mito

como las cataratas caen de los ojos del ciego. Y la luz de esta razón, una vez revelada para siempre, no habría dejado ya de iluminar los progresos del espíritu humano. «Los filósofos jonios —escribe Burnet—, han abierto el camino que la ciencia después sólo ha tenido que seguir.»<sup>1</sup> Y precisa todavía: «Sería enteramente falso buscar los orígenes de la ciencia jónica en una concepción mítica cualquiera».

A esta interpretación se opone punto por punto la de F. M. Cornford. Según él, la primera filosofía se acerca más a una construcción mítica que a una teoría científica. La física jónica nada tiene de común, ni en su inspiración ni en sus métodos, con lo que nosotros denominamos ciencia; en particular ignora todo acerca de la experimentación. No es tampoco producto de una reflexión ingenua y espontánea de la razón acerca de la naturaleza. Traspone, en una forma laica y con un vocabulario más abstracto, la concepción del mundo elaborada por la religión. Las cosmogonías reanudan y prolongan los temas esenciales de los mitos cosmogónicos. Aportan una respuesta al mismo tipo de cuestión; no buscan, como la ciencia, leyes de la naturaleza; se preguntan, con el mito, cómo se ha establecido el orden, cómo ha podido el cosmos surgir del caos. De los mitos de génesis, los milesios toman no sólo una imagen del universo, sino también todo un material conceptual y esquemas explicativos: tras de los «elementos» de la *physis* se perfilan antiguas divinidades mitológicas. Al hacerse naturaleza, los elementos han perdido el aspecto de dioses individualizados; pero continúan siendo potencias activas y animadas, que se sienten como divinas; la *physis*, cuando opera, está toda compenetrada de aquella sabiduría y aquella justicia que eran los atributos de Zeus. El mundo de Homero se ordenaba mediante una dis-

1. J. BURNET, *Early greek philosophy*, 3ª ed., Londres, 1920, p. v.

tribución de los dominios y las funciones entre grandes dioses: a Zeus corresponde la luz deslumbrante del cielo (*aithér*); a Hades, la sombra brumosa (*aér*); a Poseidón, el elemento líquido; a los tres en común, *Gaia*, la tierra, en la que viven, con los hombres, todas las criaturas mortales resultado de la mezcla. El cosmos de los jonios se organiza mediante una división de provincias, de las estaciones, entre potencias elementales que se oponen, se equilibran o se combinan. No se trata de una vaga analogía. Entre la Teogonía de Hesíodo y la filosofía de un Anaximandro, el análisis de Cornford descubre estrechas correspondencias. Cierto es que uno habla todavía de generaciones divinas allí donde el otro describe ya procesos naturales; es que el segundo se rehúsa a jugar con la ambigüedad de términos como *phúyein* y *génesis*, que significan a la vez engendrar y producir, nacimiento y origen. Mientras se confundían estos diferentes sentidos, se podía expresar el devenir en términos de unión sexual, dar razón de un fenómeno nombrando a su padre y a su madre, estableciendo su árbol genealógico. Sin embargo, por importante que sea esta diferencia entre el físico y el teólogo, la organización general de su pensamiento continúa siendo la misma. Ponen igualmente en el origen un estado de indistinción en el que nada aparece todavía (*Khaos*, en Hesíodo; *Nyx*, *Érebo*, *Tártaros*, en ciertas teogonías atribuidas a Orfeo, a Museo y a Epiménides; *Apeiron*, es ilimitado, en Anaximandro). De esta unidad primordial surgen, por segregación y diferenciación progresivas, parejas de opuestos —lo oscuro y lo luminoso, lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo denso y lo raro, lo alto y lo bajo...—, que van a delimitar en el mundo realidades y campos diversos: el cielo, brillante y cálido; el aire oscuro y frío; la tierra seca, el mar húmedo. Estos opuestos, que han llegado al ser separándose uno de otro, pueden también unirse y mezclarse para producir ciertos fenómenos como

el nacimiento y la muerte de todo lo que vive: plantas, animales y hombres.

Pero no es solamente el esquema de conjunto lo que se ha conservado en lo esencial. Hasta en los detalles, la simetría de los desenvolvimientos, la concordancia de ciertos temas, acusan la persistencia, en el pensamiento del físico, de representaciones míticas que nada han perdido de su fuerza de sugestión.<sup>2</sup> La generación sexual, el huevo cósmico, el árbol cósmico, la separación de la tierra y el cielo, antes confundidos, y otras tantas imágenes que se transparentan, como en filigrana, tras de las explicaciones «físicas» de un Anaximandro acerca de la formación del mundo: del *Apeiron* se ha segregado (*apokrinesthai*) una semilla o un germen (*gónimon*) capaz de engendrar el calor y el frío; en el centro de ese germen reside el frío, en forma de *aér*; en su periferia, envolviendo al frío, el calor se desenvuelve (*periphyénai*) en una cáscara de fuego semejante a la corteza (*phloios*) alrededor de un árbol. Llega un momento en que esa envoltura esférica inflamada se separa por desgarramiento (*aporrégnysthai*) del núcleo al cual estaba unida y, como se quiebra una cáscara de huevo, estalla en círculos ígneos, que serán los astros. Se ha hecho notar el empleo de términos embriológicos que evocan, racionalizándolos, temas de generación sexual y de hierogamia; *gónimon*, *apokrinesthai*, *aporrégnysthai*, *phloios*, palabra derivada de *phleo*, verbo vinculado con la idea de generación y que puede designar la placenta del embrión, la cáscara del huevo, la corteza del árbol y, más generalmente, toda membrana que envuelva, a manera de velo, el organismo vegetal o animal en curso de crecimiento.<sup>3</sup>

2. Cf. MARCEL DE CORTE, «Mythe et philosophie chez Anaximandre», en *Laval théologique et philosophique*, 14, 1958 (1960), pp. 9-29.

3. H. G. BALDRY, «Embryological analogies in presocratic cosmogony», en *Classical Quarterly*, 26, 1932, pp. 27-34.

Sin embargo, a pesar de estas analogías y de estas reminiscencias, no hay verdadera continuidad entre el mito y la filosofía. El filósofo no se contenta con repetir en términos de *physis* lo que el teólogo había expresado en términos de potencia divina. Al cambio de registro, a la utilización de un vocabulario profano, corresponden una nueva actitud de espíritu y un clima intelectual diferente. Con los milesios, por primera vez, el origen y el orden del mundo adoptan la forma de un problema explícitamente planteado al que hay que dar una respuesta sin misterio, a la medida de la inteligencia humana, susceptible de ser expuesta y debatida públicamente ante la asamblea de los ciudadanos, como las demás cuestiones de la vida corriente. De este modo se afirma una función de conocimiento libre de toda preocupación de orden ritual. Los «físicos», deliberadamente, ignoran el mundo de la religión. Su investigación nada tiene que ver con los procedimientos del culto a los cuales el mito, a pesar de su relativa autonomía, permanecía siempre más o menos ligado.

Secularización del saber, advenimiento de un tipo de pensamiento extraño a la religión, no son fenómenos aislados e incomprensibles. En su forma, la filosofía se relaciona directamente con el universo espiritual que hemos creído que definía el orden de la ciudad y caracterizaba precisamente una laicización, una racionalización de la vida social. Pero la dependencia de la filosofía respecto de las instituciones de la *polis* se acusa igualmente en su contenido. Si es verdad que los milesios han partido del mito, es verdad también que han transformado profundamente la imagen del universo, lo han integrado en un cuadro espacial, ordenándolo según un modelo más geométrico. Para construir las cosmologías nuevas han utilizado las nociones que el pensamiento moral y político habían elaborado, han proyectado sobre el mundo de la naturaleza aquella concepción del orden y de la ley que,

al triunfar en la ciudad, había hecho del mundo humano un *kosmos*.

Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmogonías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un mundo ordenado. Pero son, también y ante todo, otra cosa: mitos de soberanía. Exaltan el poder de un dios que reina sobre todo el universo; hablan de su nacimiento, sus luchas, su triunfo. En todos los dominios —natural, social y ritual—, el orden es el producto de esa victoria del dios soberano. Si el mundo ya no está librado a la inestabilidad y a la confusión, es porque al término de los combates que el dios ha tenido que sostener contra rivales y monstruos, su supremacía aparece definitivamente asegurada, sin que nada pueda en adelante ponerla en cuestión. La Teogonía de Hesíodo se presenta así como un himno a la gloria de Zeus rey. La derrota de los Titanes y la de Tifeo, vencidos igualmente por el hijo de Cronos, no vienen solamente a coronar, como su conclusión, el edificio del poema. Cada episodio resume y compendia toda la arquitectura del mito cosmogónico. La victoria de Zeus, en cada caso, es una creación del mundo. El relato de la batalla que lanza una contra otra las dos generaciones rivales de los Titanes y los Olímpicos, evoca explícitamente el retorno del universo a un estado original de indistinción y desorden. Estremecidas por el combate, las potencias primordiales, *Gaia*, *Ouranós*, *Pontos*, *Okéanos*, *Tártaros*, que antes estaban diferenciadas y situadas en su lugar, se encuentran mezcladas de nuevo. *Gaia* y *Ouranós*, cuya separación había narrado Hesíodo, parecen juntarse y unirse de nuevo, cual si se abalanzaran la una contra el otro. Creyérase que el mundo subterráneo ha irrumpido a la luz: el universo visible, en vez de afirmar su belleza permanente y ordenada entre los dos límites fijos que lo en-

cuadran, abajo la tierra, residencia de los hombres, y arriba el cielo, donde sesionan los dioses, ha vuelto a tomar su aspecto primitivo de caos:<sup>4</sup> un abismo oscuro y vertiginoso, una abertura sin fondo, la voráGINE de un espacio sin direcciones recorrido al azar por remolinos de vientos que soplan en todo sentido. La victoria de Zeus vuelve a poner todo en su lugar. Los Titanes, seres ctónicos, son precipitados, cargados de cadenas, al fondo del Tártaro ventoso. En adelante, en el abismo subterráneo en que la Tierra, el Cielo y el Mar hunden sus raíces comunes, las borrascas podrán agitarse sin fin en desorden. Poseidón ha sellado sobre los Titanes las puertas que cierran para siempre las moradas de la Noche. No hay peligro ya de que *khaos* resurja a la luz para sumergir al mundo visible.

La batalla contra Tifeo (se trata de una interpolación que data sin duda de fines del siglo VII) retoma temas análogos. En páginas sugestivas, Cornford ha relacionado este episodio con el combate de Marduk contra Tiamat. Como Tiamat, Tifeo representa los poderes de confusión y desorden, el retorno a lo informe, al caos. Lo que hubiera sido el mundo si el monstruo de mil voces, hijo de *Ge* y de *Tártaros*, hubiese conseguido reinar en lugar de Zeus sobre los dioses y los hombres, es fácil de imaginar: de sus restos mortales nacen los vientos, que en vez de soplar siempre en la misma dirección, en forma fija y regular (como lo hacen el Noto, el Boreas y el Céfiro), se abaten en enloquecidas borrascas, al azar, en direcciones imprevisibles, tan pronto para aquí como para allá. Derrotados los Titanes y fulminado Tifeo, Zeus, presionado por los dioses, toma para sí la soberanía y se asienta en el trono de los inmortales; luego distribuye las cargas y los honores (*timai*) entre los Olímpicos. De igual modo, pro-

4. HESÍODO, *Teogonía*, 700-740.

clamado rey de los dioses, Marduk mató a Tiamat; cortó en dos su cadáver y arrojó al aire una de sus mitades, que formó el cielo; estableció entonces el lugar y el movimiento de los astros, fijó el año y los meses, ordenó el tiempo y el espacio, creó la raza humana y repartió los privilegios y los destinos.

Estas semejanzas entre la teogonía griega y el mito babilónico de la creación no son fortuitas. La hipótesis, formulada por Cornford, de que éste es fuente de aquélla, ha sido confirmada y también matizada y completada por el descubrimiento reciente de una doble serie de documentos: por una parte, las tablillas fenicias de Ras Shamra (principios del siglo XIV a. C.) y, por otro, unos textos hititas en cuneiforme que reproducen una antigua saga hurrita del siglo XV. La resurrección casi simultánea de ambos conjuntos teogónicos ha revelado toda una serie de convergencias nuevas que explican la presencia, en la trama del relato hesiódico, de detalles que parecían fuera de lugar o incomprensibles. El problema de las influencias orientales sobre los mitos griegos de génesis, el de su amplitud y sus límites, así como el de los caminos y la fecha de su penetración, quedan así planteados en forma precisa y firme.

En estas teogonías orientales, como en las de Grecia a las cuales pudieron servir de modelos, los temas de génesis quedan integrados en una vasta epopeya real que hacen enfrentarse en la lucha, por la dominación del mundo, las generaciones sucesivas de los dioses y de las diferentes potencias sagradas. El establecimiento de un poder soberano y la fundación del orden aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino, como el trofeo de una misma lucha, como el fruto de una misma victoria. Este rasgo general marca la dependencia del relato mítico respecto de los rituales reales, de los que constituye al principio un ele-

mento, pues viene a ser su acompañamiento oral. El poema babilónico de la creación, el *Enuma elis*, se cantaba así todos los años el cuarto día de la fiesta real de Creación del Año Nuevo, en el mes de Nisán, en Babilonia. En aquella fecha, se creía que el tiempo había terminado su ciclo: el mundo retornaba a su punto de partida. Momento crítico en que el orden, en su totalidad, volvía a ponerse en cuestión. Durante el curso de la fiesta, el rey reproducía mímicamente, contra un dragón, un combate ritual. Así, repetía cada año la hazaña realizada por Marduk contra Tiamat en el origen del mundo. La prueba y la victoria reales tenían una doble significación: a la vez que confirmaban el poder de soberanía del monarca, adquirirían el valor de una nueva creación del orden cósmico, meteorológico y social. Por la virtud religiosa del rey, la organización del universo, tras un período de crisis, se veía renovada y asegurada para un nuevo ciclo temporal.

A través del rito y del mito babilónicos se expresa una concepción particular de las relaciones de la soberanía y del orden. El rey no domina solamente la jerarquía social; interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía. Confundidas como continúan naturaleza y sociedad, el orden, en todas sus formas y en todos sus dominios, queda bajo la dependencia del soberano. Ni en el grupo humano ni en el universo se lo ha concebido todavía, en y por sí mismo, como algo abstracto. Para existir tiene necesidad de ser establecido, y para durar, de ser conservado; siempre supone un agente ordenador, una potencia creadora, capaz de promoverlo. Dentro del esquema de este pensamiento mítico no se podría imaginar un dominio autónomo de la naturaleza ni una ley de organización immanente al universo.

En Grecia, no sólo la Teogonía de Hesíodo, en su plan general, se ordena según la misma perspectiva, sino que lo mismo ocurre también con las cosmogonías más tardías y más elaboradas, como la de Ferécides de Siros, a quien Aristóteles clasifica, entre los teólogos, en el número de aquellos que han sabido mezclar la filosofía al mito. Contemporáneo de Anaximandro, Ferécides, si conserva las figuras de las grandes divinidades tradicionales, transforma, no obstante, sus nombres mediante juegos de palabras etimológicas, a fin de sugerir o subrayar su aspecto de potencias naturales. *Kronos* se transforma en *Khronos*, el tiempo; *Rhea* en *Re*, que evoca su flujo, una corriente; a *Zeus* lo denomina *Zas*, para expresar tal vez la intensidad de su poder. Pero el mito continúa centrado en el tema de una lucha por el reinado universal. Hasta donde se puede juzgar por los fragmentos que han llegado hasta nosotros, Ferécides refería la batalla de *Kronos* contra *Ofión*, el choque de los dos ejércitos, la caída de los vencidos al Océano, el reinado de *Kronos* en lo alto del cielo; después debía intervenir el asalto de *Zeus*, su conquista del poder, su unión solemne con *Khtonía*, por intermedio o con la ayuda de *Eros*. Durante el *hierós gamos* de *Zeus* rey con la diosa subterránea, se producía el surgimiento del mundo visible al tiempo que se fijaba por primera vez el modelo del rito matrimonial de las *Anacalypetria*, del «develamiento». Por la virtud de aquellas nupcias, la oscura *Khtonía* se había transformado. Se había envuelto en el velo que *Zeus* había tejido y bordado para ella, imprimiendo en él el perfil de los mares y la forma de los continentes. Al aceptar el presente que *Zeus* le ofrecía en testimonio de su nueva prerrogativa (*geras*), la oscura diosa subterránea se había transformado en *Gé*, la tierra visible. *Zeus* asignaba entonces a las distintas divinidades su respectiva porción, su *moira*, fijando para cada una la parte de cosmos que debía corresponderle. Y recluía

en el Tártaro, al cuidado de los vientos y las tempestades, las potencias de desorden y de *hybris*.

El problema de la génesis en sentido estricto queda, pues, en las teogonías, si no enteramente implícito, por lo menos en un segundo plano. El mito no se pregunta cómo del caos ha surgido un mundo ordenado; responde a esta cuestión: ¿Quién es el dios soberano? ¿Quién ha conseguido reinar (*anassein, basileuein*) sobre el universo? En este sentido la función del mito es la de establecer un distingo y como una distancia entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde el punto de vista del poder; entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el soberano que preside a su ordenamiento actual. El mito se constituye en esa distancia, que es el objeto mismo de su relato, pues éste representa, a través de la serie de las generaciones divinas, los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva ya, pone término a la elaboración dramática de la *dynasteia*. Hay que subrayar que el término *arkhé*, que hará carrera en el pensamiento filosófico, no pertenece al vocabulario político del mito.<sup>5</sup> No es sólo que el mito quede adherido a expresiones más específicamente «reales»; ocurre también que la palabra *arkhé*, al designar indistintamente el origen en una serie temporal y el primado en la jerarquía social, suprime aquella distancia en la cual se fundaba el mito. Cuando Anaximandro adopte este término, confiriéndole por primera vez su sentido filosófico de principio elemental, esta innovación no marcará solamente el rechazo por la filosofía del vocabulario «monárquico» propio del mito; traducirá también su voluntad de aproximar lo que los teólogos necesariamente separaban, de unificar en la medida de lo posible lo que es primero cronológicamente,

5. En HESÍODO, *arkhé* se usa con un valor exclusivamente temporal.

aquello a partir de lo cual se han formado las cosas, lo que domina y gobierna el universo. En efecto, para el físico, el orden del mundo no puede haber sido instituido en un momento dado por la virtud de un agente singular: inmanente a la *physis*, la gran ley que rige el universo tenía que estar ya presente de algún modo en el elemento original de que surgió poco a poco el mundo. Al hablar de los antiguos poetas y de los «teólogos», Aristóteles hará observar en su *Metafísica* que para ellos no son *oi prōtio* las potencias originarias —*Nyx, Okéanos, Khaos, Ouranós*—, sino un advenedizo tardío, *Zeus*, quien ejerce sobre el mundo la *arkhé* y la *basileia*.<sup>6</sup> Por el contrario, Anaximandro afirma que nada hay que sea *arkhé* respecto del *ápeiron* (pues éste ha existido siempre), sino que el *apéiron* es *arkhé* para todo lo demás, que él envuelve (*periekhein*) y gobierna (*kybernán*) todo.<sup>7</sup>

Tratemos, pues, de describir a grandes rasgos el cuadro dentro del cual las teogonías griegas diseñan la imagen del mundo.

1. El universo es una jerarquía del poderes. Análogo en su estructura a una sociedad humana, no podría concebirse correctamente mediante un esquema puramente espacial ni describirse en términos de posición, distancia, movimiento. Su orden, complejo y riguroso, expresa relaciones entre agentes; está constituido por relaciones de fuerza, de escalas de precedencia, de autoridad, de dignidad, de vínculos de dominación y sumisión. Sus aspectos espaciales —niveles cósmicos y direcciones del espacio— expresan menos propiedades geométricas que diferencias de función, de valor y de categoría.

2. Este orden no ha resultado necesariamente en virtud del

6. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1091 a, 33-b 7.

7. *Física*, 203 b 7.

juego dinámico de los elementos que constituyen el universo; ha sido instaurado dramáticamente por la intervención de un agente.

3. El mundo está dominado por el poder excepcional de ese agente que aparece único y privilegiado, en un plano superior a los demás dioses: el mito lo proyecta como soberano sobre la cúspide del edificio cósmico; es su *monarkhía*, la que mantiene el equilibrio entre las potencias que constituyen el universo, la que fija a cada una de ellas su puesto en la jerarquía y la que delimita sus atribuciones, sus prerrogativas y su parte de honor.

Estos tres rasgos son solidarios; dan al relato mítico su coherencia, su lógica propia. Marcan también su nexos, tanto en Grecia como en Oriente, con aquella concepción de la soberanía que pone bajo la dependencia del rey el orden de las estaciones, los fenómenos atmosféricos y la fecundidad de la tierra, de los ganados y de las mujeres. La imagen del Señor del Tiempo, hacedor de la lluvia, dispensador de las riquezas naturales —imagen que pudo en la época micénica traducir realidades sociales y responder a prácticas rituales—, se traslucía aun en ciertos pasajes de Homero y de Hesíodo,<sup>8</sup> en las leyendas como las de Salmoneo o de Eaco. Pero no puede tratarse, en el mundo griego, más que de supervivencias. Tras el hundimiento de la monarquía micénica, una vez que han desaparecido el sistema palatino y la personalidad del *anax*, no subsisten ya de los antiguos ritos reales más que vestigios cuyo sentido se ha perdido. Se ha desvanecido el recuerdo del rey que restauraba periódicamente el orden del mundo; no aparece claramente el vínculo entre las hazañas míticas, atribuidas a un soberano, y la organización de los

8. HOMERO, *Odisea*, XIX, 109; HESÍODO, *Trabajos*, 225 y ss.

fenómenos naturales. El hundimiento de la soberanía, la limitación del poder real, han contribuido a desprender el mito del ritual en que originariamente estaba enraizado. Liberado de la práctica del culto, cuyo comentario oral constituía en los comienzos, el relato pudo adquirir un carácter más desinteresado, más autónomo. Pudo en ciertos aspectos preparar y prefigurar la obra del filósofo. Ya en Hesíodo, en algunos pasajes, el orden cósmico aparece disociado de la función real, desgajado de toda vinculación con el rito. El problema de su génesis se plantea de manera más independiente. La aparición del mundo se describe no ya en término de proeza, sino como un proceso de engendramiento por potencias cuyo nombre evoca directamente realidades físicas: cielo, tierra, mar, luz, noche, etc. Se ha hecho notar a este propósito el acento «naturalista» del comienzo de la Teogonía (versos 116 a 133), que choca con la continuidad del poema. Pero lo que hay tal vez de más significativo, en aquel primer intento por describir la génesis del cosmos según una ley de evolución espontánea, es precisamente su fracaso. No obstante el esfuerzo de delimitación conceptual que se acusa en él, el pensamiento de Hesíodo continúa prisionero de su cuadro mítico. *Ouranós*, *Gaia*, *Pontos*, son realidades perfectamente físicas, en su aspecto concreto de cielo, tierra y mar, respectivamente; pero son al mismo tiempo divinidades que actúan, que se unen y se reproducen a la manera de los hombres. Actuando sobre uno y otro plano, el pensamiento concibe el mismo fenómeno; por ejemplo, la separación de las tierras y las aguas, simultáneamente como hecho natural en el mundo visible y como engendramiento divino en un tiempo primordial. Para romper con el vocabulario y con la lógica del mito, hubiese necesitado Hesíodo una concepción de conjunto capaz de suplantarse al esquema mítico de una jerarquía de poderes dominada por un soberano. Lo que le faltó fue poder representar-

se un universo sometido al reino de la ley, un *kosmos* que se organizara imponiendo a todas sus partes un mismo orden de *isonomía*, hecho de equilibrio, reciprocidad y simetría.

#### BIBLIOGRAFÍA

Sobre los orígenes del pensamiento griego y los comienzos de la reflexión filosófica, cf. JOHN BURNET, *Early greek philosophy*, 8ª ed., Londres, 1920; trad. esp.: *La aurora de la filosofía griega*, México, Argos, 1944; F. M. CORFORD, *From religion to philosophy. A Study in the origins of western speculation*, Londres, 1912, y *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge, 1952; H. FRANKEL, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, Nueva York, 1951, y *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955; L. GERNET, «Les origines de la philosophie», en *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc*, 183, 1945, pp. 9 y ss.; O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945; W. K. C. GUTHRIE, *In the beginning. Some greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres, 1957; W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947; trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952; G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1957; W. NESTLE, *Vom mythos zum logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940; trad. esp.: *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1962; R. R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951; P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, París, 1934, 2ª ed., 1948; B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien Zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* 2ª ed., Hamburgo, 1948; G. THOMSON, *Studies in ancient greek society, II, The first Philosophers*, Londres, 1955; trad. esp.: G. THOMSON y otros, *Los primeros filósofos*, Universidad Autónoma de México, 1959, y «From religion to philosophy», en *Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, pp. 77-84; J. P. VERNANT, «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque», en *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, pp. 183-206.

Acerca de las relaciones entre las teogonías griegas y las orientales, cf. R. D. BARNETT, «The Epic of kumarbi and the Theogony of Hesiod», en *Journal of hellenic studies*, 65, 1945, pp. 100-101; J. DUCHEMIN, «Sources grec-

ques et orientales de la Theogonie d'Hésiode», en *L'information littéraire*, 1952, pp. 146-151; R. DUSSAUD, «Antécédents orientaux à la Theogonie d'Hésiode», en *Mélanges Grégoire*, 1, 1949, pp. 226-231; O. EISSFELDT, «Phönikische und Griechische Kosmogonie», en *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, 1960, pp. 1-55; E. O. FORRER, «Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche», en *Mélanges Fr. Cumont*, 1936, pp. 687-713; H. G. GÜTERBOCK, «The hittite version of the hurrian Kumarpi myths: Oriental Forerunners of Hesiod», en *American Journal of archaeology*, 52, 1948, pp. 123-34; H. SCHWABE, «Die griechischen Theogonien und der Orient», en *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, pp. 39-56; F. VIAN, «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», *ibid.*, pp. 17-37, e «Influences orientales et survivances indoeuropéennes dans la Theogonie d'Hésiode», en *Revue de la Franco-ancienne*, 126, 1958, pp. 329-336; S. WIKANDER, «Histoire des Ouranides», en *Cahiers du Sud*, 1952, 314, pp. 9-17. Los textos orientales están editados por J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, 2ª ed., Princeton, 1955.