
LAS DIOSAS Y LOS DIFERENTES NIVELES DE CIVILIZACIÓN

«Dondequiera que las mitologías de los pueblos informan sobre modos de producción destacados en determinados momentos –y no hay mitología que no sea también mitología de trabajo, no hay mitologema que no sea también mitologema de trabajo–, los presentan, por un lado, como *technái* específicos (plural de τέχνη – téchnē – 'arte'), por otro lado, como universalizados, generalizados.

Por ejemplo, trenzar y tejer: esta técnica, por un lado, específica, por otro lado, muy pronto se generaliza de manera extraña. *Moiras*, *Nornas* y *Parcas* tejen el hilo que es el hilo de la vida y lo vuelven a cortar. La vida en general aparece como una "telaraña" o "red"; y donde estas metáforas luego pasan a representaciones de la vida, se convierten en 'texto' o 'textura'.

Trenzar y tejer fue una vez una habilidad fundamentalmente importante para la reproducción de la sociedad y aparentemente era un dominio de las mujeres, que luego fueron elevadas representativamente al rango de diosas: diosas que, por un lado, como diosas de la civilización, son más prominentes en su técnica específica, por otro lado, en el curso de una reinterpretación patriarcal de esta técnica en una metáfora del destino, se estilizadas como poderes del destino. La generalización de trenzar y tejer en 'trenzado' y 'tejido' como metáforas del destino se aplica a todo. El universal abstracto es el destino representado por la universalización de una técnica específica.

Otro ejemplo sería la técnica del batido de la leche para hacer mantequilla. Para los pueblos pastores, la mantequilla es considerada un alimento que permite cruzar con los rebaños las frías zonas desérticas. Fue tan importante que la técnica mitológica de batir se generalizó en el proceso de creación del mundo y, dondequiera que se establecieran los pueblos pastores, sirvió como modelo para la construcción de complejos de templos en el centro de las ciudades.

Varias *technai* específicas, como forjar, batir, trenzar y tejer, de ninguna manera eran la especialidad de descendientes particulares de dioses, o de dioses y demonios particulares, o de diosas particulares, pero históricamente cada una ha sido tan fundamental para el proceso reproductivo de la sociedad que su especificidad se universalizó cosmológicamente: se convirtió en lo general, que ahora dirige todo, separándose así de las concreciones de la *technai* espacial, finalmente como lo general abstracto, llamado destino, ya no tiene nada que ver con la concreción en absoluto, sino que hace uso de la generalización de una técnica especial, para poder presentarse metafóricamente como lo concreto.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, 112-113]

ORIGEN Y SISTEMATIZACIÓN DE LA MITOLOGÍA EN GRECIA

«Sin el problema central de la concepción griega de los dioses, no habría existido la filosofía como teoría masculina de la salvación, y menos como filosofía de la religión.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 10]



«Cada mundo particular o etapa o manifestación de civilización corresponde a cada uno de los dioses o diosas (principalmente diosas). Una forma muy específica de procesamiento de la naturaleza bruta y el correspondiente procesamiento de la propia naturaleza social e individual corresponde a lo que se practicaba en el culto de tal deidad para la respectiva forma de reproducción material de la vida. El Misterio de la Agricultura era la forma arquetípica de lo que se repetía continuamente en la agricultura. [...]

Toda mitología sistematiza, toda mitología construye. La mitología no es nada originario, sino la reconciliación de sistemas sobre el origen que están en competencia unos con otros, la simultaneidad en que se reubican en un tiempo común, que se reproduce en el calendario que regula la fijeza.

La idea básica es que las diferentes formas de producción, los mundos de los dioses estructurados de manera diferente, las esferas de los dioses puedan llevarse bien entre sí.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 154; 157]



«La función de la genealogía en el mito es la función central del mito. El vínculo genealógico con el origen responde a la amenaza destructora de la vida de no ser idéntico a nada. Brotar del origen significa, por un lado, venir del origen, continuar con el poder del origen. Por otro lado, significa desapego del origen. El que escapa adquiere independencia del origen, hasta el punto del miedo y la impotencia de ser abandonado por el origen que lo sostiene. Y a la inversa, la pérdida de la independencia es el precio que se ha de pagar por la persistencia en el origen, hasta el punto de sacrificar el yo al origen que lo devora.

La función de la genealogía en el mito es cerrar la brecha entre el origen y todo lo que brota del origen, transferir el poder de los orígenes sagrados a lo que desciende de ellos, a lo que se deriva de ellos. Podemos decir: dondequiera que nos encontremos con la función de la genealogía, domina el pensamiento sobre el mito del origen. En todas partes, tanto en las grandes religiones como en sus transformaciones hacia una forma de pensar "profana", encontramos restos del estado mental mítico originario o una recaída en él.

La función genealógica puede reconocerse como amenazante, puede ser objeto de feroces luchas dogmáticas. Así, el dogma trinitario en el seno de la religión cristiana lucha contra una derivación genealogizante del hijo del padre, que haría de Cristo un descendiente de Dios, es decir, un héroe. Lucha contra una recaída en una forma de pensar mítica original. La función genealógica puede ser un

fenómeno común a casi todas las religiones, en las que se insiste en un estado mental mítico originario.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 13 ss]



«Está probado que las representaciones antropomórficas de dioses aparecen mucho más tarde: en el cuarto milenio a.C. en Mesopotamia. En Grecia el proceso de humanización de los dioses termina con Homero y Hesíodo que, según Heródoto, "crearon una genealogía de los dioses para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, clasificaron sus honores y responsabilidades y dieron forma a su figura" (Walter Buckert).» [Wunn, Ina: *Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*. Diss. Universität Hannover, 1999]



Heródoto dice que fueron Hesíodo y Homero quienes dieron –"crearon" (*poiésantes*)– a los griegos su Teogonía. Sistematizaron la mitología griega: les dieron a estos dioses sus "apodos" –sus "apodos": *eponymiai*, el nombre que uno le pone a algo–, sus *timái*, sus "dignidades" específicas, *kai technai*, y también sus "técnicas", las áreas de producción, las habilidades artísticas que representan; y que ellos también les dieron su forma antropomorfa, su forma visible por la que se les podía reconocer. Y luego Heródoto dice que antes de ellos los poetas no habían hecho nada parecido, y que lo que pasó allá en Dodona es una vieja tradición.

El oráculo de Dodona (en griego Δωδώνη Dôdônê) fue el más célebre de la Antigüedad, después del oráculo de Delfos. Este santuario estaba dedicado al dios Zeus y a la Diosa Madre, venerada bajo el nombre de Dione, y fue el más frecuentado desde tiempos muy antiguos. Es el más antiguo de los oráculos griegos; posiblemente se remonta al segundo milenio a. C., y es uno de los más célebres junto a los de Delfos y Amón. Los sacerdotes y las sacerdotisas del bosque sagrado interpretaban la caída de las hojas del roble en el viento.

«Si miramos el mundo homérico de los dioses, estamos frente a un mundo de superestructura en estas figuras divinas olímpicas, que nunca sólo existe como tal. Pero la forma y el movimiento en esta superestructura por encima de la propia realidad están muy estrechamente relacionados. Y donde las deidades subterráneas, sin embargo, toman forma, este círculo de olímpicos las atrae, o bien son precisamente los mitos los que muestran que las formas, incluso cuando descienden, no se quedan allí. Bajan, pero después de un tiempo vuelven a subir a la superficie.

Sabemos de qué superestructura se trata específicamente: se trata de la aristocracia del período micénico, con su ritual cortesano, con su caballería, con sus relaciones familiares individuales, que se repiten en ese ritual, con sus intrigas. El período de esplendor micénico va desde el 1600 al 1150 a. C., cuando se configuran los palacios descritos en la *Ilíada* y sus reinos: Pilos, Tebas, Orcómenos, Glá, Atenas y Micenas.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum*

Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 46-54]



«La especialización que encontramos en el mundo de los dioses fue la especialización en *technái* (como dice directamente Heródoto). Las diversas *technái* asignadas a los dioses están, al menos en el mundo griego de los dioses, representadas principalmente por diosas.

Zeus después de haber tragado a Metis embarazada (para que *Metis*, representante de la prudencia femenina, no se vuelva contra él) y después de haber alumbrado a Pallas Atenea, nacida de su frente ya completamente armada, asigna los *timái*, los "honores" a cada uno de los dioses en paridad, para que no surjan envidias ni contiendas. Ahora todos los dioses se mueven por igual en una sociedad simultánea de honor y dignidad. Todas las *technái*, que corresponderían a diferentes niveles y estadios de la civilización del pasado, quedan ahora niveladas como un conjunto simultáneo.

Así la cultura del olivo pertenece a Atenea, no sólo el tejer e hilar; a Deméter pertenece la forma simple de plantación de la Edad de Piedra, que se complementa con la cría de cerdos (Matapuercos era quizás el nombre de su hija Perséfone, robada por Hades y reaparecida); a Juno pertenece la cría de animales grandes, manadas de ganado y manadas de caballos; la cultura del jardín con las plantas frutales pertenece con gran probabilidad a Afrodita; por lo tanto, por supuesto, Artemisa incluye la civilización cazadora de una prehistoria posiblemente incluso anterior en comparación con las otras áreas.

De esta manera, los primeros tiempos de caza, la agricultura poderosa con la cría de cerdos, la ganadería, la horticultura, la cultura del olivo que es infinitamente importante para todo el Egeo: todas estas son etapas de civilización. Ahora se asignan a estas diosas como reinos bajo el gobierno de los poderosos dioses elementales que aparecen con gestos amenazantes, que sin embargo están integrados en el orden cósmico o lo representan.

Provocan terremotos y maremotos, como Poseidón; encarnan la meteorología en su forma violenta, como Zeus (es decir, todos los horrores y eventos de los cielos, hasta el relámpago, que está a su entera disposición); o el frenesí ciego que está en Ares y puede estallar en cualquier momento; o el cambio de las estrellas, al que probablemente se puede remontar a Apolo, al que se le asignan ciertas funciones de orden y de esta manera también más tarde se convertirá en el dios de los filósofos.

De esta manera, en la cultura patriarcal todas estas fuerzas elementales están representada por dioses masculinos que asumen el poder sobre las diosas madres, a quienes primero desplazan para luego volver a instalarlas y reconocerlas, pero ahora bajo el estricto gobierno de Zeus.

Pero ahora estas diosas madres ya no encarnan la fertilidad general o el poder creativo general de la vida materna, sino etapas de civilización específicas-generales, es decir, no contemporáneas, cada una asignada a una *téchne* (τέχνη); y estas *technái* se asignan a cada diosa y todas las *technái*, aunque

correspondientes a diferentes niveles y etapas de la civilización, aparecen ahora como simultáneas, y con iguales "honores".

Ahora los dioses y las diosas, que están ahora situados uno al lado del otro en un sistema ordenado –al mismo tiempo un sistema de civilización y una clasificación de poderes que pueden trastornar todo trabajo humano– son ahora rechazados y apartados por ese culto privado de los filósofos. Los filósofos ya no se interesan por las *technái* individuales, rechazan especializarse en una *téchne* concreta. Así Sócrates van preguntando a cada artesano: eres un buen constructor de barcos, eres un buen calderero, eres un buen político; pero no sabes realmente qué es el "bien". Pero hay un especialista que no está especializado; el que no domina las *technái*, sino el *lógos* que domina estas *technái*: ese es el filósofo; y se presenta como el prototipo del tecnólogo.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 106-108]

EL ANTROPOMORFISMO DE LOS DIOSES GRIEGOS

El antropomorfismo es la forma humana de los dioses. Y el antropomorfismo se presenta con aspectos diferentes en todas partes: en el budismo, en el Islam, en el cristianismo, en la mitología griega.

La crítica del antropomorfismo en la filosofía griega es la elaboración de un *theós*, o dios logomórfico, que aparece como una conciencia trascendental tecnológica.

«Las figuras de la mitología india están más cerca de los poderes demoníacos de una manera completamente diferente que las figuras de la mitología griega. Las figuras de la mitología india tratan todas las partes del cuerpo humano de manera multiplicadora, lo que a segunda vista muestra que parece haber sido reprimido en la mitología griega en las primeras capas del material: es decir, el de cien brazos o el de cien ojos, dioses y diosas de la India y luego, más adelante, las mitologías budistas también aparecen en la mitología griega, pero no en forma canónica, como se le dio a las deidades olímpicas, sino como sus adversarios vencidos o como sus seres auxiliares (los cien brazos), aquel que debe ser derrotado en la lucha de titanes y gigantes, o el de los cien ojos, que está a disposición de Hera.

Y de nuevo completamente diferente en Egipto, donde la composición de humanos y animales no se limita a los seres intermedios: porque tenemos centauros o *chimairái*, es decir, quimeras, por todas partes en la mitología griega o etrusco-romana. Pero es muy diferente cuando vemos a una diosa muy venerable de pie majestuosamente sobre una estela, con una cabeza de león, o un dios sabio con cara de mono inclinado sobre un gran bloque, o una diosa con cabeza de gato maravillosamente hermosa.

El problema de la tensión entre *morphé* (forma), por un lado, y lo que es realmente "humano", por otro lado, se resuelve de manera diferente en cada religión: los procesos de equilibrio griegos se oponen al intento de hacer cosmomórfica la forma humana en la India, uno mitológico y luego la

especulación filosófica. O hay un intento de derivar la forma humana misma de la forma divina, como en el mito de la creación israelí. O hay intentos de crear una esfera de equilibrio que no puede captarse en términos de forma, sino solo en términos de contrato, con términos de acuerdo que se vuelven vinculantes colectivamente, como en la mitología romana y luego en el estado romano y en la poesía romana.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 33]

INTENTOS DE DELIMITAR Y DEFINIR EL CONCEPTO DE MITO

Apenas habrá realidad histórica que haya tenido que luchar más contra los malentendidos que esta del *mito*. *Mythos* y *fabula* habían significado originariamente la *Palabra* por excelencia, la *Palabra* radicalmente seria y *reveladora* que se refiere a lo esencial del hombre, de la vida y de sus formalizaciones culturales (técnicas, ritos, ornamentos, alimentos, usos, amor).

«No hay una "descripción" fenomenológica, sociológica, psicológica, etc. "pura" del mito. Cada descripción de 'mito' y cada definición de lo que se considera que pertenece al 'mito' ya está modelada y moldeada por una 'teoría' filosófica o teológica. No existe 'el' mito en absoluto, pero tampoco existe un mito 'específico' independiente de una concepción teológica o filosófica. Todo mito es siempre un mito recibido con una intención específica, explícita o implícita. No tiene sentido hablar de un mito 'en sí mismo', que podría proporcionar un criterio absolutamente 'objetivo' para la teoría.

La etimología de la palabra 'mythos' es ciertamente insignificante comparada con la historia del impacto de esa 'realidad' que se designa como 'mito' o 'mitos'.

El establecimiento de la oposición 'mito – logos' se remonta a los sofistas y parece ser el resultado de un desarrollo en el que el mito fue cada vez más devaluado en comparación con el logos. En cambio, en Homero y Hesíodo había un uso de 'mito' y 'logos' que era bastante compatible con el de 'logos'. En Homero no hay contraposición de 'mito' y 'logos'. La verdadera diferencia que existe allí es entre 'mito' y 'logos' como discurso retóricamente efectivo por un lado y 'ergon' como acción efectiva por el otro. Platón fue más consciente que los sofistas del poder formativo del mito. En Platón, el mito se convierte en una etapa preliminar del logos.

“El esquema para la sustitución del mito por el logos se deriva en gran parte de la autoconcepción de la filosofía de su propia historia y logro. La línea divisoria entre el mito y el logos es imaginaria” (Hans Blumenberg), porque el mito mismo ya es obra del logos, es la humanización de la realidad.

En una tradición que se remonta a los orígenes de la historia intelectual occidental, prevalece una valoración que otorga a la razón una clara prioridad sobre la imaginación sensorial y la imaginación (ética y metafísicamente 'justificada').

Para poder hablar de 'mito' de una manera significativa, siempre deben incluirse expresamente en el análisis el marco teórico de referencia del uso actual de este

término, así como los antecedentes históricos, culturales y sociológicos de este marco. Es imposible crear un concepto de mito.

Sólo se puede analizar el mito dentro de las más diversas constelaciones históricas, teóricas y metodológicas. La opinión de que el objetivo de tal trabajo podría o debería ser crear un concepto de mito tal como es "real y en sí mismo" no conduciría a un concepto de mito sino a un concepto mitológico. No rendirse a la apariencia de tal "claridad feliz" (R. Barthes) es parte de la ilustración del pensamiento, también y sobre todo cuando se trata de hacer justicia al "mito".» [Schupp, Franz: *Mythos und Religion*. Düsseldorf: Patmos, 1976, p. 9 ss]



«No cabe duda de que el mito es un término combativo. Desde Platón, denota lo otro del logos, ante el que sólo parecen posibles dos actitudes: excluirlo o comprometerse con él. Sin embargo, la historia del tratamiento que la Ilustración dio al mito y a la mitología demuestra que una exclusión desmitificadora del mito no puede protegernos de la remitización. Incluso la facilidad con la que este proceso comienza y se repite una y otra vez no puede ocultar la naturaleza compulsiva de este proceso.

De hecho, las teorías sobre los mitos, como las del psicoanálisis o el estructuralismo, pueden utilizarse para demostrar que la investigación sobre la mitología de la Ilustración trata a la mitología de la misma manera que tradicionalmente, y todavía con Freud, se trata a la feminidad, es decir, como algo que se percibe como una amenaza y que, por lo tanto, debe someterse a una empresa de aderezo y depuración.

Los mitos no son sólo una fuente de conflictos para los críticos de los mitos, sino también un material que en sí mismo presenta conflictos, sus alternativas para el pensamiento y la acción y sus intentos de solución de un modo casi experimental; ellos mismos tienen una cualidad crítica, analítica, como ya demuestra su infinita reinterpretabilidad.

Los materiales y figuras de la antigua mitología griega se han considerado escandalosos precisamente porque en ellos no pueden separarse fantasía y realidad, a pesar de todos los intentos de asignarlos a un lado -como poesía y mera ficción- o al otro -como reflejo de procesos naturales e históricos-.

Si la mitología no tuviera relación alguna con una realidad que no se fundiera con el tiempo y el espacio, si de hecho no fuera nada vivo, ningún material que siguiera viviendo, formándose y transformándose, no sería atractiva, no provocaría ni escándalo ni fascinación.

Los mitos exigen la solución de sus enigmas, pero no es en absoluto seguro que toda solución de los enigmas sea ya la solución del enigma. Es muy dudoso que los enigmas puedan resolverse definitivamente, que se pueda poner fin a los análisis, porque parece que para ello sería necesario que desaparecieran los mitos.

Sin embargo, frente a los "restos de mitos" que quedan, los procesos de escisión resultan contundentes, los esfuerzos por restar importancia, impotentes. Quienes no entablan un diálogo con las preguntas y respuestas de los mitos y

las interpretaciones de los mitos –y toda narración de un mito es ya una interpretación de un mito– permanecerán mudos, aunque se trate de su propio monólogo.» [Schlesier, Renate: *Faszination des Mythos*. Frankfurt a. M.: Stoemfeld/Roter Stern, 1985, p. 7-11]

SOBRE EL MITO Y LA MITOLOGÍA

El mito se diferencia del dogma en que no suele ser un texto fijo, sino que es relatado por un pueblo en diferentes variaciones.



«Hay diferencias significativas entre mitos, leyendas y cuentos de hadas. Aunque ambos comparten los mismos personajes y situaciones ejemplares y hechos milagrosos, se transmiten de maneras muy diferentes.

El mito da la impresión prevaleciente: esto es completamente único; no podría haberle sucedido a ninguna otra persona y en ningún otro entorno; estos sucesos son grandiosos y asombrosos; un mortal ordinario no podría experimentarlos. Esta impresión se crea no tanto porque lo que está sucediendo sea maravilloso, sino porque se describe como maravilloso.

Los acontecimientos de los cuentos de hadas, por otro lado, que a menudo son inusuales y altamente improbables, siempre se presentan como algo que cualquiera podría experimentar en un paseo por el bosque. Incluso los encuentros más notables se representan en el cuento de hadas de una manera casi casual y cotidiana.

El mito casi siempre termina trágicamente, el cuento de hadas siempre termina bien. El mito es pesimista, mientras que el cuento de hadas es optimista, por muy serios que puedan ser los rasgos individuales.

El mito no es un cuento inventado como una advertencia, como la fábula, que nos asusta y por lo tanto nos disuade de las acciones que calificadas de perniciosas. El mito no puede tomarse como una advertencia.

Aunque el cuento de hadas proporciona fantásticas imágenes simbólicas para resolver problemas, los problemas presentados son bastante comunes. El mito, por otro lado, es la historia de un héroe en particular. El cuento de hadas, en cambio, deja claro que habla gente corriente, de personas muy parecidas a nosotros.

La "verdad" del cuento de hadas es la verdad de nuestra imaginación, no la de la causalidad normal. Algunas personas afirman que los cuentos de hadas no pintan una imagen "real" de la vida y, por lo tanto, no son recomendables. Nunca se les ocurre que la "verdad" es diferente en la vida de un niño que en la vida de un adulto. No se dan cuenta de que el cuento de hadas no describe el mundo exterior y la "realidad". Tampoco se dan cuenta de que ningún niño en su sano juicio asume jamás que el cuento de hadas es una representación realista del mundo.» [Bettelheim, Bruno: *Kinder brauchen Märchen*. Stuttgart: DVA, 1977, p. 39-40; 111]



«El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre, el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.» [Mircea Eliade]



«Platón hace que Sócrates defina el material de la mitología en el "Estado". Mitología es aquello en lo que se habla de dioses y demonios, de héroes y de los subterráneos (*Politeia* St. 392 A). El mito, como vemos, es la historia de los dioses. La historia humana no tiene lugar propio a su lado. Todo lo que sucede en esta historia es una repetición o reproducción de lo que ya ha sucedido en ella. Del mismo modo que todas las acciones de la vida humana se basan en ella, porque sólo son reconocibles en ella como en su arquetipo, el sentido de toda acción humana también se basa en ella.

Los mitos son experiencias que muestran la constitución del género humano. Son una "tendencia del género humano en su conjunto" (I. Kant). Son signos de la historia.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 57-58]



«*Mythologuēin* (μυθολογεῖν), mitificar significa contar mitos. Contar un mito, una historia, no sólo significa reproducir una narración, sino que significa contar una historia. Mythología (μυθολογία) es, por tanto, un término antiguo y mitológico para referirse a contar una historia. Debemos tener esto especialmente en cuenta porque, bajo los dictados de una cierta forma de remitización, existe una tendencia a reducir los *mythoi* a "mitemas" (término de Lévi-Strauss), a expulsar el momento histórico de los mitos y a transfigurarlos en arquetipos, arquetipos (C.G. Jung), patrones arquetípicos, modelos arquetípicos o a diluirlos en estructuras.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 192]



«Quien dice razón no debe rehuir la dimensión del mito. Pero quien dice mito no debe caer presa de él. Sólo así se puede resistir a la remitologización y a sus terribles rituales sacrificiales modernos.» [Klaus Heinrich]



«Las culturas del pasado construyen un mito para imponer una realidad eterna al paso del tiempo, haciendo sobrevivir la misma a través de una repetición ritual.» [Mircea Eliade, 1949]



«El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de

otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre, el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.» [Mircea Eliade]



«El realismo con el que las mitologías hablan de las experiencias de la gente no es sólo realismo en el sentido de: así es como es, y no podemos escapar a ello. Las mitologías son sólo una cara de un rito ejecutado, representado año tras año: son sólo la otra cara del rito.

En cada caso representan: La muerte y el ser despedazado; pero no se detiene ahí: cada año muestra que algo comienza de nuevo, algo que crece, algo que se despliega, que entonces lleva de nuevo la semilla de la muerte en su interior. Y esta circulación constante, que trae lo mismo una y otra vez, es la promesa de salvación (en la realidad que se interpreta y representa) como la otra cara de las mitologías.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 57-58]



«En efecto, existe una competencia constante entre los distintos ámbitos, pero el orden mitológico no permite que estas competencias se conviertan en conflictos que rompan el orden. Cuando surge un conflicto de este tipo, se resuelve con un chiste o una broma, igual que suelen resolverse los conflictos en nuestra sociedad.

En una broma como la de esta historia: Hermes, recién nacido, roba el ganado de Apolo, lo lleva a su cueva y enseguida se acuesta de nuevo en la cuna; pero el balido del ganado le delata. Apolo lo saca de la cuna con los pañales, pero el pequeño Hermes suelta un gran pedo y estornuda estupefacto.

Apolo lo arrastra ante Zeus, su padre común: le correspondería un juicio punitivo, pero el pequeño, astutamente, llama a su padre "ayudante de la juventud" y lo dirige a los pañales, y el efecto es que Zeus se echa a reír a carcajadas, como si esto fuera sólo el remate. Y de repente se hace evidente que aquí la expresión de la naturaleza ha contribuido a la desestimación de los conflictos sociales.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 158-159]



«Toda mitología del origen es una mitología de lo autóctono, de lo que surgió por sí mismo de esta tierra; y si no surgió por sí mismo, entonces tiene que haber surgido de nuevo por sí mismo.

Un ejemplo clásico de la derrota de esta dicotomía: cuando un héroe fenicio como Kadmos llega a Tebas y luego siembra dientes de dragón de los que surgen los autóctonos, la colonia fenicia en suelo griego se autoctoniza a través de un mito.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des*

Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 158-159]



«Quien dice mito no debe creer que accede a una base más sólida en la historia del género. La mitología ofrece conflictos actuales, no su solución; además, no sólo lo reprimido, sino la visión de los propios procesos de represión.

Lo reprimido regresa triunfante, por ejemplo, en los modernos rituales de sacrificio y la fascinación que desprenden. Así pues: aliarse con la razón del mito contra un uso remitizador de la razón: ésta es la actualidad de nuestro tema.» [Heinrich, Klaus: „Die Funktion der Genealogie im Mythos“ (1963), in: ders.: *Vernunft und Mythos*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1983, S. 108]



«Miedo a un destino que significa nacer y morir. Miedo al cambio, miedo a eso que es el cambio llevado al extremo y que es una figura básica de todas las mitologías de los pueblos, incluida la mitología griega: ser despedazado.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 44]



«La mitología es realista no sólo porque no oculta los horrores del sufrimiento colectivo, sino también porque los declara extraordinariamente estables, porque describe los acontecimientos que los estabilizan.

Las muchas y numerosas atrocidades que saltan a los ojos cuando se abre por primera vez un manual sobre mitología no sólo han sucedido en algún momento, sino que son al mismo tiempo los ritos por los que su repetición se fortalece institucionalmente; y de esta manera también representan en cada caso en diversas formas de mitología los sacrificios que hacen posible la continuación de tal vida.

Así pues, la mitología no sólo es realista por estas dos razones complementarias, sino también porque este desempeño de la actividad se toma extremadamente en serio en las mitologías.

Así pues, cuando los dioses roban, entonces estamos pensando en el robo de ganado. Los pequeños reyes ganaderos que poblaban el Egeo en aquella época, practicaban este peccadillo.

Es decir, una actividad característica de los señores nobles, y no sólo un pasatiempo, sino al mismo tiempo la actividad que garantiza el propio sustento, la reproducción de alimentos, al menos después de cualquier devastación o incursión de los enemigos.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 210-211]



«La mitología desempeña un papel tan indispensable porque no nos da a conocer sólo los productos de la represión, sino que presenta y representa procesos colectivos de represión.

Ahora bien, eso no sería lo decisivo, es decir, no sería tan malo para el material, si se pudiera sacar a relucir de nuevo, visto como reprimido.

¿Cuál es la asunción intelectual de lo reprimido en la teorización científica y de qué forma aparece? Mi tesis es que la aceptación intelectual es idéntica a la remitologización y que la forma en que aparece es la de la simbolización general: que los símbolos no son ninguna forma de unificación originaria, material y portadora de sentido, sino la sombra de los conceptos trascendentales.

En el momento, pues, en que el concepto trascendental rechaza descalificativamente lo que yo podría hacer saltar por los aires, existe una posibilidad de admitirlo intelectualmente: es la de la formación de símbolos. Todo sistema de símbolos tiene un sacrificio real.

Mediante un sacrificio real o mediante su anticipación en las iniciaciones, se ha de establecer al menos en un punto un contacto que no se agota en la simbolización.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 253-254]



«El mito no es una retícula trascendental históricamente invariable que, por así decirlo, realiza proezas equilibradas de planteamiento y solución de problemas que luego son comunes a prácticamente todas las sociedades humanas (la teoría estructuralista de Lévi-Strauss), sino que tiene materialidad porque lo que aparece en él no es una solución de problemas, sino el informe sobre conflictos reales.

Y no sólo el informe sobre una historia de conflictos, sino sobre los procesos reales de represión en dicha historia, que en cierto modo no sólo se presuponen para el surgimiento de la mitología, sino que se representan en ella.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 177-178]



«*Mythologuēin* (μυθολογεῖν) es la narración de la historia real. En los mitos, la historia real se ha conservado más allá de cualquier acontecimiento local. Historia real que se registra de forma ejemplar, contada como material de conflicto inacabado.

En los mitos, la historia se cuenta en una secuencia que conoce la repetición hasta el punto de la repetición compulsiva; y, sin embargo, en ninguna repetición el tratamiento del material es el mismo, y en ninguna repetición el nivel de conocimiento de los actores implicados es el mismo.

Mythologuēin (μυθολογεῖν) como narración histórica capta el carácter conflictivo de los acontecimientos históricos reales.

El hecho de que la propia mitología no ocultara el carácter conflictivo estaba destinado a despertar las sospechas de una filosofía que ya en la Antigüedad equiparaba la resolución de conflictos con su represión.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 225-226]



«Ahora bien, mito en sí es una palabra muy ambigua, en realidad sólo significa esto, a saber, "palabra". Es entonces, en sentido más preciso: "narración", "historia": las historias contadas de dioses y semidioses y los subterráneos (definición de Platón: *Politeia* St. 392 A (también nombra a los *daimones*)).

Y son historias en las que no sólo se especifica el comportamiento de los participantes, sino también el de todos sus descendientes y sucesores. Se configura en "ese" tiempo en el que tuvieron lugar estas historias, y más tarde siempre se puede, de hecho, se debe, saltar de nuevo a estos patrones. Hasta aquí el carácter compulsivo del asunto.

Pero no tiene un carácter compulsivo. Porque los mitos no se cuentan de una forma vinculante y normativa, sino de numerosas formas que, en última instancia, llegan hasta el infinito; varían, e intentan liberar a la historia que cuentan –a través de la cual bloquean la historia– de esta limitación al mismo tiempo que variación.

En otras palabras, esas variaciones se alejan del carácter vinculante de los cultos que las acompañan; al mismo tiempo, son empresas de liberación, aunque siempre vacilantes y fracasadas –muy realistas y muy veristas.

En los mitos no hay represión, sino que se demuestran los propios procesos de represión, y podemos aprender de ello para comprender mejor la historia de la especie humana, quizá para continuarla mejor que los héroes y heroínas fracasados del mito.» [Heinrich, Klaus: „Das Floß der Medusa“, in: Schlesier, Renate: *Faszination des Mythos*. Frankfurt a. M.: Stoemfeld/Roter Stern, 1985, S. 336]

MITOLOGÍA GRIEGA COMO HISTORIA POLÍTICO-RELIGIOSA

«La mitología griega primitiva se relaciona, sobre todo, con las cambiantes relaciones entre la reina y sus amantes, que comienzan con sus sacrificios anuales o bianuales y terminan, en la época en que se compuso la *Ilíada* y los reyes se jactaban de que "¡Somos mucho mejores que nuestros padres!", con el eclipse de aquella por una monarquía masculina ilimitada.

Una gran parte del mito griego es historia político-religiosa. Belerofonte, por ejemplo, doma a Pegaso, el caballo alado, y mata a la Quimera. Perseo, en una variante de la misma leyenda, vuela a través del aire y decapita a la madre de Pegaso, la gorgona Medusa; Marduk, un héroe babilónico, mata a la monstruosa Tiamat, diosa del Mar.

El nombre de Perseo debería escribirse propiamente *Pterseus*, 'el destructor' y representaba, probablemente, a los helenos patriarcales que invadieron Grecia

y el Asia Menor a comienzos del segundo milenio a.C., y desafiaron el poder de la Triple Diosa.

Pegaso le fue consagrado porque el caballo, con sus cascos en forma de luna, figuraba en las ceremonias para producir lluvia y en la instalación de los reyes sagrados; sus alas simbolizaban una naturaleza celestial más bien que la velocidad.

Jane Harrison ha señalado que Medusa era en un tiempo la diosa misma que se ocultaba tras una máscara profiláctica de gorgona: un rostro espantoso cuyo fin era el de prevenir al profano contra la violación de sus Misterios.

Perseo decapita a Medusa, es decir, los helenos saquearon los principales templos de la diosa, despojaron a sus sacerdotisas de sus máscaras de gorgonas y se apoderaron de sus caballos sagrados. Los helenos anularon el antiguo calendario medusino y lo reemplazaron por otro.

Asimismo, la destrucción por Apolo de Pitón en Delfos parece registrar la captura por parte de los aqueos del templo de la diosa Tierra cretense; y lo mismo se puede decir de la intentada violación de Dafne, a quien Hera metamorfoseó inmediatamente en un laurel.

El nombre de Dafne es una contracción de *Daphoene*, 'la sanguinaria', la diosa en estado de ánimo orgiástico, cuyas sacerdotisas, las Ménades, masticaban hojas de laurel para embriagarse y periódicamente salían corriendo en las noches de luna llena asaltando a viajeros incautos y despedazando a niños o animales jóvenes; el laurel contiene cianuro de potasio. Estos colegios de Ménades fueron suprimidos por los helenos y solo el bosquecillo de laurel testimoniaba que Daphoene había ocupado anteriormente los templos.

Las invasiones helénicas de comienzos del segundo milenio a.C., llamadas habitualmente eólica y jónica, parecen haber sido menos destructoras que la aquea y la doria, a la que precedieron. Pequeñas bandas armadas de pastores que adoraban a la trinidad de dioses aria (Indra, Mitra y Varuna) cruzaron la barrera natural del monte Otris y se adhirieron, bastante pacíficamente, a las colonias prehelénicas de Tesalia y Grecia Central.

Fueron aceptados como hijos de la diosa local y proporcionaron a esta reyes sagrados. De este modo una aristocracia militar masculina se reconcilió con la teocracia femenina no solo en Grecia, sino también en Creta, donde los helenos consiguieron establecerse y exportar la civilización cretense a Atenas y el Peloponeso. Con el tiempo llegó a hablarse griego en todo el Egeo y, en la época de Heródoto, solamente un oráculo hablaba en un lenguaje prehelénico.

El rey actuaba como el representante de Zeus, o Poseidón, o Apolo, y se hacía llamar por uno u otro de esos nombres, aunque Zeus fue durante siglos un mero semidiós y no una divinidad olímpica inmortal. Todos los ritos primitivos sobre la seducción de ninfas por los dioses se refieren, al parecer, a casamientos entre caudillos helenos y sacerdotisas de la Luna locales; a los que se oponía enconadamente Hera, o sea el sentimiento religioso conservador.

La llegada de los dorios al final del II milenio a.C.

Las invasiones aqueas del siglo XIII a.C. debilitó gravemente la tradición matrilineal. Al parecer, el rey se las ingeniaba para reinar durante toda su vida natural. Cuando llegaron los dorios, hacia el final del II milenio a.C., la sucesión patriarcal se convirtió en regla.

Un príncipe ya no abandonaba la casa de su padre y se casaba con una princesa extranjera; ella iba a vivir con él, como hizo Penélope convencida por Odiseo. La genealogía se hizo patrilineal.

El nuevo sistema familiar olímpico

Entonces se convino en el sistema familiar olímpico como una transacción entre los puntos de vista helénico y prehelénico: una familia divina de seis dioses y seis diosas, encabezada por los cosoberanos Zeus y Hera, que formaba un Consejo de Dioses al estilo de Babilonia.

Pero tras una rebelión de la población prehelénica, descrita en le *Ilíada* como una conspiración contra Zeus, Hera quedó subordinada a aquel, Atenea se declaró "totalmente en favor del Padre" y al final Dionisio aseguró la preponderancia masculina en el Consejo desalojando a Hestia.

Sin embargo, las diosas, aunque quedaron en minoría, no llegaron nunca a ser excluidas por completo (como lo fueron en Jerusalén) porque los venerados poetas Homero y Hesíodo "habían dado a las deidades sus títulos y distinguido sus diversas incumbencias y facultades especiales" (Heródoto: ii, 53), que no podían ser expropiados fácilmente.

Es más, el sistema de reunir a todas las mujeres de sangre regia bajo la dirección del rey para desalentar así los posibles atentados de extraños contra un trono matrilineal, adoptado en Roma cuando se fundó el Colegio de las Vestales, y en Palestina cuando el rey David foro su harén regio, nunca llegó a Grecia.

La descendencia, la sucesión y la herencia por línea paterna impiden la creación de nuevos mitos; entonces comienza la leyenda histórica y se desvanece a la luz de la historia común.

Los mitos insisten en algún punto de la tradición

Heracles, Dédalo, Tiresias y Fineo abarcan varias generaciones, porque son títulos más bien que nombres de determinados héroes. Los mitos, aunque es difícil conciliarlos con la cronología, son siempre prácticos: insisten en algún punto de la tradición.

Por ejemplo, la confusa fábula del sueño de Éaco, en el que las hormigas que caen de una encina oracular se convierten en hombres y colonizan la isla de Egina después de haberla despoblado Hera.

Aquí los puntos más interesantes son: que la encina había nacido de una bellota de Dodona, que las hormigas eran hormigas tesalias y que Éaco era nieto del río Asopo.

Estos elementos se combinan para proporcionar una historia concisa de las inmigraciones a Egina hacia el final del II milenio a.C.

La interpretación de C. G. Jung es falsa

Es demostrablemente falsa la teoría de Jung de que la Quimera, la Esfinge, la Gorgona, los Centauros, los Sátiros y otros seres parecidos son precipitaciones ciegas del inconsciente colectivo a las que nunca se ha atribuido un significado preciso. Las edades del Bronce y la primitiva del Hierro en Grecia no fueron la infancia de la humanidad, como indica Jung.

El nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus y la historia griega

El que Zeus se tragase a Metis y luego diera a luz a Atenea a través de un orificio abierto en su cabeza, no es una fantasía irreprimible, sino un ingenioso dogma teológico que incluye por lo menos tres opiniones contradictorias:

Atenea era la hija partenogénica de Metis; la persona más joven de la Tríada encabezada por Metis, la diosa de la Sabiduría.

Zeus tragó a Metis; es decir que los aqueos suprimieron su culto y atribuyeron toda la sabiduría a Zeus como su dios patriarcal.

Atenea era hija de Zeus; es decir que los aqueos adoradores de Zeus no destruyeron los templos de Atenea a condición de que sus adoradores aceptaran la soberanía suprema de Zeus.

La deglución de Metis por Zeus tenía que ser representada gráficamente en las paredes de un templo; y así como el erótico Dionisio (en un tiempo hijo partenogénico de Semele) nació de su muslo, también la intelectual Atenea renació de su cabeza. [Dentro de la tradición tebana, Semele o Semele era hija de Cadmo, rey de Tebas, y de la diosa Harmonía. Elegida por el dios Zeus como amante mortal, concibió a Dioniso (Διώνυσος Diônysos o Διόνυσος, 'dos veces nacido'), que es el dios de la vendimia y el vino, en uno de los encuentros furtivos entre Zeus y ella.]

Es probable que el casamiento de Heracles con la diosa Hebe y su designación como portero de Zeus reflejase un acontecimiento análogo en la corte de Micenas; y que los banquetes divinos en el Olimpia bajo la presidencia conjunta del rey supremo de Micenas, semejante a Zeus, y la suma sacerdotisa de Hera en Argos.» [Graves, Robert: *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, vol. I, p. 18-28]



«El Mito no es un género literario. La mitopeia es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o «modo de pensar» mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción.

La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una «historia» que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la somete a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones distintas y contrarias a ella. Es la interpretación «explicativa»

primera. Al revés que la filosofía, la mitología es un pensar primerizo y no parte de oponerse a otras opiniones preexistentes.

Por eso es «ingenuo», paradisíaco y crédulo. Una primera invención que «esclarece» algo sorprendente para el hombre, es automáticamente «verdad», tanto que, como antes dije, en la verdad mitológica ni siquiera se conoce la distinción entre verdad y error.

Solo se conoce la contraposición intramundana franqueza- mentira. Toda la invención mítica trabaja sobre las que ya hay; no pretende invalidar ni contradecir las anteriores, sino que empalma con la tradición, la desarrolla y es, más bien, un sobrecrecimiento vegetativo de lo inicial o bien la proliferación incoercible de una polípera, de un viviente coral. Así se va enriqueciendo y articulando y hasta hipertrofiando el Mundo mítico.

«Lo mítico» en su primaria generalidad es aquel Mundo originario o de los orígenes –la Alcheringa o Aluerta de los australianos-, un pre-Mundo o Mundo primigenio anterior a este en que vivimos y que se caracteriza precisamente porque en él era posible lo que ahora es imposible, un Mundo pues, formalmente maravilloso en que pudieron ser creadas, pudieron originarse todas las cosas que, en nuestro Mundo, que es un post-Mundo o Mundo sucedáneo, hay.

A aquel Mundo de maravilla es referido todo nuevo hecho importante, notable y sensacional –es decir, que el Mito absorbe la realidad que hay ahí, incluso la leyenda meramente humana y normal, la historia, y por eso el Héroe humano se transforma y funde con el Dios.

El Mito que, como eslabón intermediario en la continuidad religión-mitología-poesía, podemos tomar como clave para aclararnos los otros dos términos de la terna, es por todos sus lados, por el modo de ser recibido, por el modo de ser producido y por su propio contenido, lo contrario de la teoría.

El Mito supone en su creación y en su recepción un tipo de hombre incapaz de dudar –salvo en la práctica de su vida-, ajeno por completo a la crítica frente a las interpretaciones del Mundo que recibe.

El Mito es «lo creíble en sí», lo «incuestionado».

Su «verdad» no es verdad por el contenido particular de lo que enuncia, sino simplemente porque es tradición, porque se habla y se dice anónimamente. Como todo uso colectivo, es irracional y se recibe, propala y transmite mecánicamente. De aquí la impersonalidad de su generación. Un mito de oriundez personal, un mito con firma de autor al pie, es tan contradictorio como, viceversa, lo sería una verdad científica que no tenga un origen personal.

En cuanto a su contenido, es tan opuesto a lo teóricamente verdadero que, como he dicho, consiste formalmente en la maravilla, en la inverosimilitud misma. Se trata en él de «explicar» las realidades que rodean al hombre y que él es, suponiendo que, en un tiempo, distinto de todos los tiempos históricos nuestros, o, como dicen tan admirablemente los primitivísimos hotentotes, en «un tiempo que está a la espalda del tiempo» –la edad mítica-, eran posibles precisamente todas las cosas imposibles.

En nuestro tiempo, en que sólo es posible lo posible, no se pueden crear rocas, plantas, animales, hombres.

El tiempo mítico, por el contrario, es la sazón de todas las creaciones, es la Edad original. En este sustancial sentido es el Mundo de lo maravilloso como tal. Por eso, es el contenido del Mito por excelencia «poético» y habría que preguntarse si hay, si puede haber otras «cosas poéticas en SÍ» aparte de las mitologías. De aquí el poder emocionante que conservan todas sus figuras. No pocas veces lo he experimentado.

Cuando hablando en público, advierto que este se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran Deus ex machina de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mítica galopada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra calcándola con sus cascos equinos, no sienta en la médula un estremecimiento. Verdad es que constituyen una de las más vetustas imaginaciones de la mente indo-europea. Los Centauros o Kentauros son los Gandharva de la cultura hindú.» [Ortega y Gasset, J.: "Idea de principio en Leibniz", en o.c., 1962, vol. VIII, p. 309 ss]



«Lo que los griegos llamaron propiamente «poesía» era la ocupación con la materia mítica, en el mismo sentido en que los poetas de *gestas* franceses en los siglos XIII y XIV decían tratar «la matière de Bretagne», es decir, el ciclo maravilloso del rey Artús y los doce Pares. Consistía en contar o inventar narraciones míticas.

Cuando empezaron en Grecia la duda y la crítica, las «ideas» y las teorías, los poetas, aun los de vocación más tradicional, se contaminaron y comenzó el lirismo elegíaco en que el poeta expresa opiniones, palotea, teoriza. Esta teoría, practicada por hombres sin dotes para ello. dio como resultado algo así como lo que, oriundo de otras raíces, iba a ser la terrible retórica que acabó por engullirse toda la cultura greco-romana y ser su postrera flotante supervivencia.

Los Humanistas la reabsorbieron y dejaron a Occidente para *in aeternum* infectado de retoricismo. Hay una anécdota de gran interés que trae Plutarco, donde se refiere que Corina, la vieja poetisa tradicional de Beocia, echó en cara a su paisano Píndaro, siendo éste aún joven, que «usaba petulantemente de logomaquias» y era «amúsico», infiel a las musas, no procurando en vez de eso «hacer mitos» – *poioûnta mythous*, «que es la labor propiamente poética.

Locuciones, figuras, metáforas, perífrasis, numerosidad y ritmo son encantadoras pero subordinadas a las acciones que se narran». ¡Y eso que Píndaro proclamaba su voluntad de ser «reaccionario» frente a los demás poetas de su tiempo que se habían vuelto pensadores (poesía gnómica)!

El frente común religión-mito-poesía *sensu homerico* consiste, pues, en una interpretación puramente imaginaria del Mundo y a ella habría el hombre de acogerse definitivamente sino hubiera existido la filosofía.

Esto nos confirma que el hombre no tiene más remedio que creer, y si esto le falla, casi-creer – con la más varia gradación de la credulidad – en una figura de

lo que es el Mundo, de lo que él es y su vivir. Luego todas ellas sirven en forma diversa una misma función ineludible en la economía de la vida humana. [...]

El tentamen de aquel frente común – religión-mito-poesía – para reocupar la convicción del hombre habría lamentablemente fracasado. Porque la filosofía nace en vista de que el hombre había perdido su fe sana y enteriza en aquellas cosas.

La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella. Es una tontería acusar al volterianismo de haber causado el descreimiento cuando la verdad es lo contrario.

La pobre, la misérrima cosa que es, al fin y al cabo, el volterianismo apareció y ejecutó la vana gesticulación formal en que consiste, porque los hombres habían dejado de creer.

Cien Voltaires comprimidos en una pastilla no bastan para ocasionar la menor dubitación en un hombre de verdad creyente.» [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, t. VIII, pp. 311-312]



«Si, desde hace veintiséis siglos no hubiese filosofía, el hombre de Occidente habría pugnado por seguir ocupándose sólo de religión, de mitología, de «experiencia de la vida» o prudencia (*sagesse*).

Por otra parte, la poesía, que desde hace justamente esos siglos es *sólo* poesía, habría tentado, sin necesidad de que nadie se lo propusiese, de modo automático, recobrar el sentido, para nosotros equívoco, que tenía aún en Homero.

Para los griegos del 750 a. C. (zona de tiempo probable en que floreció) a 500 a. C., los poemas homéricos no eran simplemente lo que nosotros llamamos poesía, sino que *creían* en su decir, con un creer tornasolado de no-creer pero que era más, mucho más que la mera complacencia en una fábula como tal.

Nuestra supresión imaginativa hace que esos tres «modos de pensar» - religión, mito, poesía – se aproximen como para formar un frente común y absorber la convicción humana.

La poesía como fábula en que se casi-cree es ya casi-mito porque éste es formalmente *fábula* que es lo que significa *mythos* y fábula es aquello de que se habla, de que se habla y que se cuenta.

El mito se cierne entre ser un cuento y ser verídica narración de un acontecimiento metafísico, transcendente. Un paso más y estamos en la religión, que es un creer a pie juntillas en *cierta idea del Universo*.

Son pues, poesía (en el sentido de «poesía homérica»), mito y religión tres formas de creencia, con diferente graduación, pero entre las cuales existe perfecta continuidad, de suerte que sus fronteras recíprocas son indiscernibles. A esta continuidad llamo su «frente común.» [Ortega y Gasset, José: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, t. VI, p. 308 ss]

REALIDAD Y FICCIÓN

«Lo que llamamos realidad se convierte en un ámbito dentro del cual se mueve el hombre y se mueve la inteligencia con esas actitudes, y que abarca inclusive lo irreal: porque lo irreal no es lo que no es real, sino que es la realidad misma pero en ficción.» [Zubiri, X.: "Recuerdo de Luis Felipe Vivanco". En *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 271]



«A mi modo de ver, nada es irreal en sí mismo. Lo que es irreal es un irreal que lo es por irrealización. Se parte de algo real y se irrealiza. Y entonces todo pende de que se nos diga en qué consiste esa realidad de la cual lo irreal, la irrealización, cobra su figura. Realidad es una formalidad que al hombre le está presente no por un concepto, ni por un razonamiento, sino que le está presente por un acto de lo que yo he llamado *inteligencia sentiente*, es decir, por una impresión. El momento de realidad es un momento físico y no simplemente un momento conceptivo. [...]

El paso de la realidad como carácter o momento de cada cosa a la realidad como ámbito, es, así, esencial para la inteligencia. En todos sus actos, la inteligencia se mueve en el ámbito de lo real. Si fantasea, hace algo distinto del puro imaginar. También los animales tienen imágenes; lo que no tienen es fantasía. Y no tienen fantasía porque les falta el momento de realidad.

A la fantasía le es esencial el ámbito de realidad. La fantasía es por eso una actividad de intelección sentiente. Es lo que he solido llamar *pensar fantástico*. No puede identificarse sin más la fantasía con la imaginación. No puede identificarse el pensar fantástico con un arbitrario juego de imágenes.

Ante todo, la fantasía no es idéntica a la imaginación. Las imágenes son tan sólo el contenido sentido en este tipo de inteligencia sentiente. Pero lo que formalmente constituye la fantasía es justo el moverse en la realidad, esto es, ser un tipo de intelección sentiente. Fantasear, en el caso de las puras imágenes, es imaginar en la realidad. Por eso he pensado siempre que la esencia de la imaginación humana es la fantasía.

Su resultado es por eso *fantasma*. Todo fantasma es realidad en fantasía; si se quiere, realidad fantasmal. Todo lo fantasmal que se quiera, pero realidad. Además, la fantasía no es un arbitrario juego de imágenes, sino un estricto pensar intelectual, una actividad pensante, un pensar fantástico. Es aquel pensar, aquella actividad pensante cuyo carácter intelectual está montado sobre algo sentido, en este caso sobre imágenes.

Pero solamente montado. Porque, integralmente considerado, *al pensar fantástico pertenece también todo lo que nosotros llamamos ideas, conceptos*; pero en cuanto todo ello está montado formalmente sobre algo sentido, esto es, en última instancia, sobre fantasmas.

No es una denominación peyorativa, sino el carácter propio (y en el fondo irrenunciable) de una intelección. *Pensar, por ejemplo, en la causalidad como generación humana, es un caso típico de pensar fantástico.*

El pensar fantástico tiene por esto su momento de verdad, porque la verdad no está en cómo se entiende la realidad, sino en que lo entendido y pensado, esto es, lo que se quiere decir, sea algo. La posible inadecuación de lo fantasmal con lo real no obsta para la conformidad de lo fantasmal con lo real.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 64 ss]



«El concepto no es algo que está colgado en el vacío. Por el contrario, el concepto es siempre y sólo realidad en concepción. A mi modo de ver, no está formalmente constituido por una abstracción, sino por el momento de realidad en que libremente me estoy moviendo por la abstracción. El concepto no es abstracción de realidad, sino realidad en abstracción. Lo abstracto es tan sólo el contenido entendido, pero la intelección misma es un movimiento en la realidad, a diferencia del fantasmal, cuyo contenido es formalmente sentido.

Por esto el pensar conceptual no es un arbitrario juego de abstracciones, sino una actividad intelectual, esto es, un movimiento *montado* sobre contenidos abstractos. Porque la abstracción no es exclusiva del pensamiento conceptual; el pensar fantástico es también, a su modo, abstracto. En el pensar conceptual se trataría de un tipo de abstracción propio, de una abstracción, en cierto modo, lógica, muy distinta de la abstracción fantástica; pero ésta es tan abstracta como aquélla. [...]

La ficción es irreal. Sí, pero ¿qué se entiende por irreal? Irreal es siempre y sólo lo que se ha irrealizado. Y ¿qué se ha irrealizado? Se ve inmediatamente lo que puede ocurrir: creer que se ha irrealizado el momento de realidad. No es exacto. No se ha irrealizado el momento de realidad; éste es inadmissible.

Lo que se ha irrealizado es el contenido real, las notas, que tienen algunas cosas reales. Al estar situada en el ámbito de realidad, la inteligencia cobra esa suprema y necesaria libertad suya de moverse en ese ámbito por encima de lo que son las cosas reales, de trascender en la realidad de aquello que en cada caso es su contenido, y darles un contenido de nuevo. Toda transcendencia no es transcendencia *de* la realidad sino *en* la realidad, esto es, **conservación del momento físico de realidad con irrealización de su contenido**. Hay muchas maneras de llevar a cabo esta transcendencia en la realidad. Una de ellas es la ficción.

Pero entonces una cosa es clara: que lo que se finge no es la realidad sino al revés: lo que se finge es *algo que es real*. Es decir, no se trata de *ficción de realidad* sino de *realidad en ficción*, de realidad en ese modo especial que es la ficción. Ficción es un modo de realización de la realidad misma. Esto es lo esencial en toda ficción. La gravedad de las ficciones no viene de que sean interesantes, de que susciten determinados sentimientos o enseñen ciertas lecciones, etc., sino de que se inscriben precisamente dentro de la realidad y constituyen el modo ficticio de realidad misma, de esa realidad que me está físicamente dada como ámbito. Repito, no ficción de realidad sino realidad en ficción.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 67 ss]

EL MITO Y LA PODEROSIDAD DE LO REAL

«Pero hay todavía otra línea de apertura transcendental. Es que la formalidad de realidad es en sí misma un momento que tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real. Este momento de realidad es, por ejemplo, un momento reificante; es además un momento suificante, un momento según el cual lo que es "de suyo" es formalmente "suyo" y hace "suyo" todo cuanto adviene a la cosa; es suidad. Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder*.

La filosofía ha ido borrando de su ámbito la idea de poder. Sólo vuelve a apuntar en Hegel, pero a propósito tan sólo de la filosofía del espíritu objetivo.

El "poder", a mi modo de ver, no es "fuerza": es mera dominancia. Pues bien, poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real. Lo real por ser real tiene un poder propio: el poder de lo real. Es la dominancia del momento de realidad sobre todo su contenido.

Las cosas reales no consisten tan sólo en la intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consisten también en vehicular transcendentalmente el poder mismo de lo real, **la dominancia de la formalidad sobre el contenido**. Fuerza y poder son así dos dimensiones distintas de la impresión de realidad en su carácter de respectividad, de apertura transcendental.

Aquí, pues, no se trata de un concepto mítico. Lo propio del mito no es el "poder", sino esa concepción determinada del poder que pudiéramos llamar mejor "poderosidad".

El mito consiste en conceptuar el poder de lo real como poderosidad: el mito consiste en conceptuar la realidad de las cosas como sede de poderosidades. Esta idea se elabora a su vez según distintas interpretaciones.

Una de ellas, consiste en interpretar la poderosidad como animidad: es el animismo. El animismo no es la concepción de las cosas como poder ni tan siquiera como poderosidad, sino que justamente al revés, es la poderosidad lo que hace posible el animismo. [...]

El poder nada tiene que ver con la poderosidad ni con la animación. Poder es un momento transcendental de lo real como real. Se funda en la realidad, en el "de suyo". De lo contrario, caeríamos en un inconcebible mitismo. Pero tampoco es un mero aditamento a la realidad sino un momento transcendentalmente constitutivo de ella.

Fuerza de la realidad y poder de lo real son los dos puntos de la impresión transcendental de realidad en los que se ha apoyado toda una gama de distintas conceptualizaciones ulteriores. [...] Estos tres momentos, "de suyo", fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad y, por tanto, a *toda* concepción de realidad en cualquier nivel histórico en que se encuentre. [...]

Dentro de la realidad no se trata de unas preponderancias que unos momentos puedan tener sobre otros, sino de inscribirlos congéneramente en el "de suyo".

¿No es justamente lo que en el exordio de la filosofía expresó la célebre *arkhé* de Anaximandro?

La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del “de suyo” transcendentemente abierto como fuerza y como poder.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 198-200]

ARISTÓTELES Y LA MITOLOGÍA

«A medida que envejezco y me siento más solo, me he hecho más amigo de los mitos». [Aristóteles – W.D. Ross: *Fragmenta selecta* 668, Oxford 1955]

Aristóteles: *Metafísica, I (A), 982b*

Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber (982b) por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto).

Y es la más digna de mandar entre las 5 ciencias, y superior a la subordinada, a la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa.

Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca.

Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas. Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron.

Pues los hombres comienzan y comienzan siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo.

Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos).

De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida.

Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma.

Aristóteles: *Metafísica*, XII, 1074b

Es evidente, por lo demás, que no hay más que un solo cielo. Si hubiese muchos cielos como hay muchos hombres, el principio de cada uno de ellos sería uno bajo la relación de la forma, pero múltiple en cuanto al número.

Todo lo que es múltiple numéricamente tiene materia, porque cuando se trata de muchos seres, no hay otra unidad ni otra identidad entre ellos que la noción sustancial, y así se tiene la noción del hombre en general; pero Sócrates es verdaderamente uno.

En cuanto a la primera esencia, no tiene materia, porque es una entelequia. Luego, el primer motor, el inmóvil, es uno, formal y numéricamente; y lo que está en movimiento eterna y continuamente es único; luego no hay más que un solo cielo.

Una tradición procedente de la más remota antigüedad, y transmitida a la posteridad bajo el velo de un mito, nos dice que las primeras sustancias [los astros] son los dioses, y que lo divino envuelve a toda la naturaleza; todo lo demás no es más que una narración mitológica, imaginada para persuadir al vulgo y para el servicio de las leyes y de los intereses comunes.

Así se da a los dioses la forma humana; se les representa bajo la figura de ciertos animales, y se crean mil invenciones del mismo género que se relacionan con estas fábulas.

Si de esta relación se separa el principio mismo, y sólo se considera esta idea: que todas las esencias primeras son dioses, entonces se verá que es ésta una tradición verdaderamente divina.

Una explicación que no carece de verosimilitud es que las diversas artes y la filosofía fueron muchas veces encontradas y muchas veces perdidas, lo cual es muy posible, y que estas creencias son, por decirlo así, despojos de la sabiduría antigua conservados hasta nuestro tiempo. Bajo estas reservas aceptamos las opiniones de nuestros padres y la tradición de las primeras edades.

EL PODER DE LAS MOIRAS SOBRE LOS DIOSES

«No solamente puede dominar el poder y la fuerza, sino que puede verse en el poder y la fuerza algo que dimana de la estructura interna y formal de las cosas: **fue el orto del pensamiento griego.** Sin embargo, nada más falso que creer que esas dos dimensiones del poder y de fuerza son ajenas a la filosofía griega. Todo lo contrario: ni en su comienzo, ni en su desarrollo, ni en la hora de su término.

Ni en su comienzo: dejando el oscuro problema de Tales de Mileto, el primer texto filosófico que poseemos es un texto que Simplicio refiere a Anaximandro, en el que se nos dice:

ἀρχήν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

[Fr. 1 (DK 12 B 1), cf. H. Diels y W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 89]

Decía Anaximandro que “el principio (dejemos así la palabra ἀρχή) de las cosas es el ἄπειρον (lo indefinido)”. No nos importa de momento lo que sea esto. “De lo cual tienen su origen todas las cosas, y al cual revierten por corrupción todas las cosas, según lo que a ellas les es debido (según su reato), porque en efecto ellas unas a otras se hacen justicia y hacen justicia (se rinden en cierto modo cuenta) de su injusticia, según el orden establecido por el tiempo.” [Es la traducción de Zubiri del fragmento de Anaximandro].

En ese texto de Anaximandro, que señala, por lo menos desde el punto de vista de nuestro conocimiento histórico, **el orto filosófico del pensamiento griego**, nos encontramos con este término ἀρχή [‘principio’, ‘origen’], que por lo pronto significa (ahí la cosa es bien clara) que ese ἀρχή [arché] es incluso temporalmente anterior a las cosas que hay en el mundo.

Puesto que estas salen por un movimiento que Aristóteles describía como una separación (poco importa para el caso), la cosa es que salen de eso que es ese ἀρχή. Este ἀρχή [arché] está reposando sobre sí mismo, sin que nadie lo haga, en un tiempo indefinido (ἄπειρος χρόνος). Y en este sentido debe decirse que es ἀρχή en un sentido temporal, en sentido de *arcaico*.

Y este arcaico indefinido, e infinitivo si ustedes quieren, respecto de las cosas que de él van a salir por escisión, es nada menos que un dominante, un dominador. Aquí ἀρχή [arché] tiene el sentido de *arconte* (1). Tiene un carácter arcóntico, un carácter dominante.

Y precisamente domina a las cosas imprimiéndoles una interna forzosidad, un determinado curso forzoso, en virtud de una propiedad: la δίκη [díke], la justicia. Por ejemplo, la estructura cíclica del tiempo, y dentro de él señalando el nacimiento de cada una de las cosas, un curso inflexible y justo.

Sin embargo, la palabra “justo” es equívoca; puede significar por un lado el ensamblaje material de las cosas, que es en lo primero en que uno piensa cuando se habla de cosmología. Pero aquí dice Anaximandro algo más: que tienen que pagar lo debido. Es decir, hay una dimensión moral; **en el hecho de haberse separado de su ἀρχή [arché] parece que las cosas han cometido una cierta injusticia**.

¿Por qué? Por dominar las unas sobre las otras. Aparece la dimensión dominio. Por eso, quizá mejor que por justicia habría que traducir esta δίκη [díke] por “justeza”. Justeza en el doble sentido de ensamblaje material, y de la justeza con que una acción está ajustada precisamente a aquello que debe ser. Esta justeza imprime a las cosas un curso inflexible. Aquí aparece el segundo momento, el momento de la forzosidad, de la *táxis* según el orden del tiempo.

Y tercero, ni que decir tiene, no solamente es arcaico y arcóntico, sino que, a diferencia de lo que acontecía en las teofanías (por ejemplo, en Hesíodo), el mundo no nace de Dios, y no nace del ἄπειρον (lo indefinido), sino que el ἄπειρον [ápeiron] como ἀρχή [arché] está constituyendo el fondo intrínseco e inmanente

de la realidad misma. Como Aristóteles diría, ἐνυπάρχον. Algo que pertenece al mundo, y que está formalmente en él, es decir, es su estructura real.

Ahí están en el orto mismo de la filosofía, los tres momentos que constituyen la realidad en cuanto tal: el dominio (el poder), la fuerza, y la estructura interna de las cosas.

Poco tiempo después, no llega a un siglo, cuando **Parménides** enuncia lo que se ha creído que es la primera gran tesis metafísica en la historia de la filosofía (a saber, la idea del ser), por lo que empieza en definitiva es con decirnos que hay una μοῖρα [Moira], que hay un destino que se cierne sobre justamente esto que llama el ser y la realidad.

Se cierne de una manera especial, hay una ἀνάγκη [anánkē], hay una estricta necesidad férrea que le mantiene al ser compacto dentro de sus propios límites. Una forzosidad (ahí está el momento de fuerza), y una forzosidad ¿de qué tipo? Una forzosidad que mantiene su compacción perfectamente determinada, impidiendo que el ser pueda no ser. Se puede ser esto especialmente en el fragmento 8 (DK 22 B 8) de Parménides, cf. H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, pp. 235-240.

Ahí está el momento de la estructura formal del ser: en la más metafísica de las tesis de la filosofía griega (por lo menos en su resonancia auditiva) aparecen esos tres momentos: el poder, la forzosidad y la estructura formal.

Estos elementos no desaparecen nunca en el curso de la filosofía griega. En Aristóteles, en Platón, continúan existiendo lo mismo que en la religión griega: la μοῖρα (móira) y la τύχη (týche) existen por encima de los propios dioses.» [Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 31-34]

Las Moiras

En la mitología griega, las Moiras (en griego antiguo: Μοῖραι Moírai 'repartidoras') eran las personificaciones del destino. Sus equivalentes en la mitología romana eran las Parcas o Fatae, las Laimas en la mitología báltica y las Nornas en la nórdica. Vestidas con túnicas blancas y de semblante imperturbable, su número terminó fijándose en tres.

La palabra griega moira (μοῖρα) significa indistintamente 'destino', 'parte', 'lote' o 'porción', en referencia a su función de repartir a cada mortal la parte de existencia y de obras que le corresponden en el devenir del cosmos. Controlaban el metafórico hilo de la vida de cada ser humano desde el nacimiento hasta la muerte, y aún después en el Hades.

En principio, las Moiras eran concebidas como divinidades indeterminadas y abstractas, quizá incluso como una sola diosa. En la *Ilíada* de Homero se habla generalmente de "la Moira", que hila la hebra de la vida para los hombres en su nacimiento (μοῖρα κραταιή, moíra krataíē: 'poderosa Moira').

En la *Odisea* hay una referencia a las Klôthes (Κλωθές) o hilanderas. En Delfos sólo se rendía culto a dos: la moira del nacimiento y la de la muerte. En Atenas,

la diosa Afrodita era considerada la mayor de ellas en su aspecto de Afrodita Urania, según la Descripción de Grecia de Pausanias.

Su número quedó establecido en tres. Las Moiras eran temidas y respetadas por los dioses. El mismo Zeus estaba sujeto a sus designios, según palabras de la sacerdotisa pitia de Delfos. Hesíodo se refería a ellas como «las Moiras, a quienes el sabio Zeus respetó con los mayores honores», aunque ninguna obra clásica precisa hasta qué punto exacto los propios inmortales estaban sometidos a sus dictámenes.

De los testimonios de Pausanias y de esta segunda vertiente genealógica se infiere la preeminencia de Zeus respecto de las Moiras y su potestad.

Ello no se correspondería con lo que nos ha llegado de los cultos y tradiciones más antiguos, en los que se nos presenta a las Moiras como divinidades primigenias o ctónicas al margen del devenir y de la voluntad del resto de dioses, insertas en el ámbito de los principios prístinos e inamovibles del universo. Es probable que dicha aproximación se deba a un intento de modificar los mitos originales para que encajaran con el más tardío sistema patriarcal olímpico.

Esta postura tampoco era aceptable para Esquilo, Heródoto o Platón, que consideraban a Zeus concedor y administrador del destino de los hombres en tanto soberano del orden establecido, pero no decisor último del mismo.

En efecto, tanto él como el resto de inmortales podían dispensar al ser humano dichas, aflicciones, recompensas y castigos; pero a menudo éstos no harían sino responder a lo ya establecido de antemano por las Moiras. En cualquier caso, lo que cada hombre podría o no conseguir a lo largo de su existencia, el límite temporal a ésta y su finalidad predeterminada eran competencia exclusiva de esta trinidad.

ORIGEN DE LAS RELIGIONES Y ETAPAS DE LA CIVILIZACIÓN

«El valor religioso y, en general, el valor cultural del «secreto» no han sido aún suficientemente estudiados. Todos los grandes descubrimientos e invenciones - agricultura, metalurgia, técnicas diversas, artes, etc.- implicaban en sus comienzos el secreto: se suponía que sólo los «iniciados» en los secretos del oficio estaban en condiciones de garantizar los buenos resultados de cualquiera de aquellas operaciones. Con el paso del tiempo, la iniciación en los arcanos de determinadas técnicas arcaicas se hizo accesible a toda la comunidad.

Sin embargo, las respectivas técnicas no llegaron nunca a perder del todo su carácter sagrado. El ejemplo de la agricultura resulta particularmente instructivo: algunos milenios después de su difusión en Europa, la agricultura todavía conservaba una estructura ritual, pero los «secretos del oficio», es decir, las ceremonias destinadas a asegurar una abundante cosecha se hicieron universalmente accesibles a través de una «iniciación» elemental.

Se puede admitir que los Misterios de Eleusis guardaban estrecha relación con una mística agrícola; es probable que la sacralidad de la actividad sexual, de la fertilidad vegetal y del alimento modelaran, al menos en parte, el conjunto

iniciático.» [Mircea Eliade: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 385]

Heródoto: *Los nueve libros de la Historia*. Libro II. Euterpe

- L. Del Egipto nos vinieron además a la Grecia los nombres de la mayor parte de los dioses; pues resultando por mis informaciones que nos vinieron de los bárbaros, discurro que bajo este nombre se entiende aquí principalmente a los egipcios. Si exceptuamos en efecto, como dije, los nombres de Poseidón y de los Dióscuros, y además los de Hera de Hista, de Temis, de las Chárites y de las Nereidas, todos los demás desde tiempo inmemorial los conocieran los egipcios en su país, según dicen ellos mismos; algo que yo no puedo avalar. En cuanto a los nombres de aquellos dioses de que no consta tuviesen noticia, se deberían, creo yo, a los pelasgos, sin comprender conto al del Poseidón, dios que adoptarían estos de los libios, juntamente con su nombre, puesto que ningún pueblo sino los libios se valieron antiguamente de este nombre, ni fueron celosos adoradores de aquel dios. No es costumbre, además, entre los egipcios el tributar a sus héroes ningún género de culto.
- LI. Estas y otras cosas de que hablaré se introdujeron en la Grecia tomadas de los egipcios; pero a los pelasgos se debe el rito de construir las estatuas de Hermes con obscenidad, rito que aprendieron los atenienses de los pelasgos primeramente, y que comunicaron después a los griegos: lo que no es extraño, si se tiene en cuenta que los atenienses, aunque contándose ya entre los griegos, habitaban en un mismo país con los pelasgos, que con este motivo empezaron a ser mirados como griegos. No podrá negar lo que afirmo nadie que haya sido iniciado en las orgías y misterios de la Cabiros, cuyas ceremonias, aprendidas de los pelasgos, celebran los samotracios todavía, pues los pelasgos habitaron en Samotracia antes de vivir entre los atenienses, y que enseñaron a sus habitantes aquellas orgías. Los atenienses, pues, para no apartarme de mi propósito, fueron discípulos de los pelasgos y maestros de los demás griegos en la construcción de las estatuas de Mercurio tan obscenamente representadas. Los pelasgos apoyaban esta costumbre en una razón simbólica y misteriosa, que se explica y declara en los misterios que se celebran en Samotracia.
- LII. De los pelasgos oí decir igualmente en Dodona que antiguamente invocaban en común a los dioses en todos sus sacrificios, sin dar a ninguno de ellos nombre o dictado particular, pues ignoraban todavía cómo se llamasen. A todos los designaban con el nombre de Theoi ('dioses'), derivado de la palabra Thentes (en latín 'ponentes'), significando que todo lo ponían los dioses en el mundo, y todo lo colocaban en buen orden y distribución. Pero habiendo oído con el tiempo los nombres de los dioses venidos de Egipto, y más tarde el de Dionisio, acordaron consultar al oráculo de Dodona sobre el uso de nombres foráneos. Era entonces este oráculo, reputado ahora por el más antiguo entre los griegos, el único conocido en el país; y

preguntado si sería bien adoptar los nombres tomados de los bárbaros, respondió afirmativamente; y desde aquella época los pelasgos empezaron a usar en sus sacrificios de los nombres propios de los dioses, uso que posteriormente comunicaron a los griegos

- LIII. En cuanto a las opiniones de los griegos sobre la procedencia de cada uno de los dioses, sobre su forma y condición, y el principio de su existencia, son de época reciente o de pocos años atrás. Cuatrocientos y no más de antigüedad pueden llevarme de ventaja **Hesíodo y Homero**, los cuales escribieron la *Teogonía* entre los griegos, dieron epítetos a sus dioses, dieron forma a sus figuras y semblantes, les atribuyeron y repartieron honores, artes y habilidades, siendo a mi ver muy posteriores a estos poetas los que se cree que les antecedieron. Esta última observación es mía enteramente; lo demás es lo que decían los sacerdotes de Dodona.

Dodona, ciudad santuario en la antigua Grecia



Dodona (en dórico: Δωδώνη, en jónico y ático: Δωδώνη, Dodone fue una ciudad-santuario, célebre por contar con el más antiguo oráculo griego.

Situado al pie del monte Tomaro, en Epiro, una región alejada de las principales polis griegas, se consideraba superado solo por el oráculo de Delfos en prestigio.

Su situación era privilegiada, cerca del río Aqueloo, el más caudaloso de Grecia. El lugar tenía ya actividad en los tiempos de la Edad del Bronce.

Los primeros relatos de Homero describen a Dodona como un oráculo de Zeus, aunque a través de otras fuentes se conoce que aquí también se veneraba a Dione, Temis, Apolo, Afrodita y Heracles.

Aristóteles consideró que la región alrededor de Dodona había sido parte de la región donde se originaron los helenos. El oráculo estuvo primero bajo el control de los tesprotos antes de pasar a manos de los molosos.

Así, fue el centro político y religioso de la Liga de los Molosos y, después, de la Liga Epirota. Siguió siendo un santuario religioso importante hasta el surgimiento del cristianismo en la época romana.

El oráculo de Dodona aparece citado por Homero en la *Ilíada* XVI, 233-35. El poeta lo relaciona con el mundo de los pelasgos, pueblo primitivo considerado

como el primero que ocupó Grecia y que habitó en la ciudad de Dodona entre otras.

Ζεῦ ἄνα Δωδωναίῃ Πελασγικῆ τηλόθι ναίων / Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου,
ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ / σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι

iZeus omnipotente, dodoneo, dios lejano, pelásgico, / que reinas sobre Dodona, en ese rudo país de los selos, tus intérpretes, / que no se lavan los pies y duermen en el suelo! [Homero, *Ilíada* XVI,231-235]

Heródoto habla también del pueblo pelasgo y asegura que el oráculo de Dodona era el más antiguo que hubiera tenido nunca Grecia, y en su época era además el único. Heródoto cuenta que el oráculo de Dodona estaba relacionado con el de Tebas de Egipto y ofrece dos versiones. Según Plutarco, la adoración de Júpiter (Zeus) en Dodona fue establecida por Deucalión y Pirra. Según Nicholas Hammond, Dodona era un oráculo dedicado a una Diosa Madre (identificada en otros sitios con Rea o Gea, pero aquí llamada Dione) a quien se unió y en parte suplantó en tiempos históricos la deidad griega Zeus.

Según Estrabón, las profecías fueron originalmente pronunciadas por hombres, pero más tarde eran tres ancianas quienes deliberaban sobre las respuestas del dios, después de que Dione también hubiera sido asociada al templo de Zeus, salvo en el caso de que se tratara de beocios. A estos, eran varones los que les profetizaban.

El culto al Zeus Dodoneo llegó a Epiro con los tesprotos en el periodo Heládico reciente, hacia 1200 a. C., pero anteriormente existía un culto ctónico prehelénico a una diosa de la abundancia y la fertilidad relacionada con las raíces del «Gran Roble». Las dos divinidades, el dios de la tormenta y el trueno, y la divinidad ctónica de la vegetación formaban en Dodona una pareja venerada bajo los nombres de Zeus Naios (literalmente «Zeus residente») y Dione Naia (la forma femenina del nombre Zeus), en relación con un roble sagrado.

Según algunos estudiosos, Dodona fue originalmente un oráculo de la Diosa Madre al que asistían sacerdotisas. Fue identificada en otros sitios como Rea o Gea. El oráculo también fue compartido por Dione (cuyo nombre simplemente significa "deidad"). En la época clásica, Dione fue relegada a un papel menor en otros lugares de la Grecia clásica, convirtiéndose en un aspecto de la consorte más habitual de Zeus, Hera, pero nunca en Dodona.

Durante el período post-micénico (Edad Oscura griega), la evidencia de actividad en Dodona es escasa, pero hay una reanudación del contacto entre Dodona y el sur de Grecia durante el período arcaico (siglo VIII a. C.) con la presencia de ofrendas votivas de bronce (trípodes) de las ciudades del sur de Grecia.

Los arqueólogos también han encontrado dedicatorias y objetos ilirios que fueron recibidos por el oráculo durante el siglo VII a. C. Hasta 650 a. C., Dodona era un centro religioso y oracular principalmente para las tribus del norte; solo después del 650 a. C. se volvió importante para las tribus del sur. Las primeras inscripciones halladas en el sitio datan de c. 550–500 a. C.

Las menciones del oráculo de Dodona en las obras de Homero, en particular en la *Odisea*, revelan que en su época existía una familiaridad con Dodona, y que se consideraba un lugar importante en el que era normal consultar a Zeus sobre algún problema de conducta personal. Aunque nunca eclipsó al oráculo de Apolo en Delfos, Dodona ganó una reputación mucho más allá de Grecia. Zeus fue adorado en Dodona como «Zeus Naios» o «Naos» (dios del manantial debajo del roble en el témenos o santuario) y como «Zeus Bouleus» (Consejero).

Aunque estuviera alejado de las principales polis, el oráculo gozó de un gran renombre hasta el siglo VI a. C.: era consultado regularmente por los atenienses que enviaban una embajada anual. Sófocles lo menciona en *Las traquinias* (v. 1164 sq.) y Esquilo en su *Prometeo encadenado* (v. 829 sq.). Creso, rey de Lidia, consultaba a los célebres oráculos si debía o no declarar la guerra a Persia. La respuesta de Zeus Dodoneo no se conserva.

ORÁCULO DE DELFOS

El oráculo de Delfos, situado en un gran recinto sagrado consagrado al dios Apolo, fue uno de los principales oráculos de la Antigua Grecia. Estaba ubicado en el valle del Pleisto, junto al monte Parnaso, cerca de la actual villa de Delfos, en Fócida (Grecia) a 9,5 km de distancia del golfo de Corinto.

De las rocas de la montaña brotaban varios manantiales que formaban distintas fuentes. Una de las fuentes más conocidas y más antiguas era la fuente Castalia, rodeada de un bosque de laureles consagrados a este mismo dios. La leyenda y la mitología cuentan que en el monte Parnaso se reunían las musas, diosas menores del canto y la poesía, junto con las ninfas de las fuentes, llamadas náyades. En estas reuniones, Apolo tocaba la lira y las divinidades cantaban.



[Fuente: [Wikipedia](https://es.wikipedia.org/wiki/Or%C3%A1culo_de_Delfos)]

Originariamente tenía el nombre de Pita y alcanzó gran notoriedad en el mundo helénico desde mediados del siglo VIII a. C.

El santuario se construyó en el lugar conocido en la Antigüedad como Pito, nombre que en griego presenta dos formas (ambas femeninas): Πυθῶ, -οῦς y Πυθῶν, -ῶνος (Homero. *Iliada* 2, 519 y 9, 405; *Odisea* 8,80). Este nombre (que carece de etimología aceptada) se relaciona con el de la gran serpiente o dragón que, según la mitología, vigilaba el oráculo primitivo.

En la Antigüedad se intentó dar una etimología al nombre de Pito que lo relacionara con las funciones del santuario. A estos intentos de etimología popular se refieren su relación con el verbo "pythomai" (πύτωμαι) = 'pudrir', que se relacionaría con el hecho de que Apolo habría dejado pudrirse a la serpiente tras haberla matado; o con el verbo pynthanomai (πυνθάνομαι) = 'informarse, aprender' que se referiría a las funciones del propio oráculo.

Del término "Pitón" provienen los de "pitia" (Πυθία) o "pitonisa", nombre de las sacerdotisas del templo, que interpretaban las respuestas. Hay diversas propuestas acerca del origen del topónimo de Delfos. Una de ellas propone que viene de Delfino (Δελφίνης), que era el nombre del dragón mitológico que custodiaba el oráculo antes de la llegada de Apolo.

También se ha escrito que su origen parte de un mito según el cual Apolo se convirtió en delfín para atraer a un barco cretense, del que quería utilizar a la gente como sacerdotes; los cretenses desembarcaron y fundaron Crisa y se les encargó ser sacerdotes del templo y que adorasen al dios bajo el nombre de "Apolo Delfinio" para recordar su conversión en delfín. Al templo de Apolo se le llamó igualmente Delfinion (Δελφίνιον).

Una tradición relatada por Diodoro Sículo indica que un pastor observó cómo sus cabras se comportaban de un modo extraño cuando se aproximaban a una grieta de donde surgían vapores. Después, el pastor se acercó a ese mismo lugar y empezó a profetizar.

Cuando la noticia se extendió, muchas otras personas llegaron al lugar para realizar también profecías, pero a menudo durante el trance saltaban a la grieta y desaparecían por ella. Por ello se decidió nombrar a una mujer para que profetizase por todos, a la que construyeron un trípode para que estuviera segura. Estrabón también menciona los vapores subterráneos que inspiraban a la Pitia y el trípode en la que se situaba.

Por otra parte, el nombre de Pito se relaciona en la mitología con el de una gran serpiente o dragón Pitón hijo de la diosa Gea (la Tierra) que vigilaba un oráculo consagrado a su madre, o bien era compartido por Poseidón y Gea.

Una tradición indica que Gea cedió a Temis su parte y esta lo regaló a Apolo. Por otra parte, Poseidón intercambió la suya con Apolo por Calauria. Sin embargo, la versión más difundida dice que, con el fin de establecer su propio oráculo con el que guiar a los hombres, Apolo mató a Pitón con su arco y tomó posesión del oráculo. Para establecer el culto del nuevo santuario desvió un barco de sacerdotes cretenses.

FEUERBACH Y LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), filósofo, antropólogo, biólogo y crítico de la religión alemán, es considerado el padre intelectual del humanismo ateo contemporáneo, también denominado ateísmo antropológico. Para él la inmortalidad es una creación humana y constituye el germen básico de la antropología de la religión.

Feuerbach no quiere explicar de modo especulativo toda la realidad a partir de lo inmaterial, Dios o la Idea o el espíritu puro; aspira a comprender la situación concreta de los seres humanos y de la totalidad de las cosas de un modo sensualista. Da preeminencia a la percepción y los sentidos, sobre el pensamiento.

En su obra sobre la naturaleza del cristianismo, intenta mostrar verdades que a su juicio se hallan en la religión bajo presupuestos falsos. Dirá taxativamente: "El secreto de la teología es la antropología".

La disciplina antropológica debe ser la negación de la filosofía idealista. Es de aquí donde deriva el pensamiento esencial del filósofo. Las supuestas propiedades divinas son una proyección alienada de las propiedades humanas.

La teoría de la religión de Feuerbach

En el año 1841, Feuerbach publica *La esencia del cristianismo*, obra con la que su autor se convertirá en un referente para la izquierda hegeliana representada por el teólogo David Strauss, quien en su obra *La vida de Jesús* consideraba que los evangelios eran relatos míticos.

La filosofía de Feuerbach se inicia en discusión abierta con la teología. A diferencia de Hegel, entenderá que la filosofía es completamente independiente de la religión; la filosofía tiene como tarea criticar la religión y no fundamentarla.

En el centro y como eje de su pensamiento instala al ser humano y por lo tanto a la antropología.

Es heredero de la tradición humanista. Revitalizando y ampliando el pensamiento de Jenófanes, sostiene Feuerbach que los anhelos y las pretensiones e ideas religiosas son una característica específica del ser humano, por lo que la religión quedaría inscrita en la antropología, la cual debe explicarla.

Sus concepciones fundamentales en términos de crítica a la religión, pueden ser reducidas a estas fórmulas: La religión es la reflexión, el reflejo de la esencia humana en sí misma. ... Dios es para el hombre el contenido de sus sensaciones e ideas más sublimes, es su libro genérico, en el cual escribe los nombres de sus seres más queridos. La evolución del pensamiento de Feuerbach queda evidenciada en la frase siguiente: «Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón y el tercero y último, el hombre.»

Para Feuerbach el hombre ha realizado el mismo camino: primero creó a Dios y más tarde entendió que su conocimiento no era nada más que un peldaño en el propio conocimiento del hombre.

Feuerbach, al considerar a Dios una creación humana, niega su existencia de la manera en la que lo concibe la teología cristiana. También negaba el idealismo, que pretende suplantar el hombre real -corporal y sensible- por el 'espíritu' y la 'razón'.

Para Feuerbach, por tanto, no es Dios quien ha creado al hombre a su imagen, sino, a la inversa, el hombre quien ha creado a Dios, proyectando en él su imagen idealizada. El hombre atribuye a Dios sus cualidades y refleja en él sus deseos no realizados. Así, enajenándose, da origen a su divinidad. Pero, ¿por qué lo hace? El origen de esta enajenación se encuentra en el hombre mismo. Aquello que el hombre necesita y desea, pero que no puede lograr inmediatamente, es lo que proyecta en Dios.

La palabra Dios tiene peso, seriedad y sentido inmanente en boca de la necesidad, la miseria y la privación. Contra lo que pudiera creerse, los dioses no han sido inventados por los gobernantes o los sacerdotes, que se valen de ellos, sino por los hombres que sufren. Dios es el eco de nuestro grito de dolor.

Feuerbach califica de giro decisivo de la historia al hecho de que el hombre reconozca abiertamente que la conciencia de Dios no es más que la conciencia de la especie. *Homo homini deus est* (el hombre es dios para el hombre). Cuanto más engrandece el hombre a Dios, más se empobrece a sí mismo. El hombre proyecta en un ser ideal (irreal) sus cualidades, negándose a sí mismo. De este modo, reserva para sí lo que en él hay de más bajo y se considera nada frente al Dios que ha creado.

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten