



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

Los mitos griegos y la areté

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía con
Mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Iván Conrado GIRALDO ENCISO

ASESOR

Richard Antonio OROZCO CONTRERAS

Lima, Perú

2016



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Giraldo, I. (2016). *Los mitos griegos y la areté*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

4/12
224.
A los quince días del mes de marzo de dos mil dieciséis, siendo las 14.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Alejandro Chávez Noriega (Presidente), Dr. Richard Orozco Contreras (Asesor), Dr. Miguel Angel Polo Santillán (Informante), Dr. Roberto Katayama Omura (Informante) y Dr. Javier Aldama Pinedo (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **Los mitos griegos y la areté** presentada por el señor **Iván Conrado Giraldo Enciso** Bachiller en Historia, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

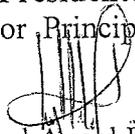
Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Art. 61 del Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 00301-R-09 del 22 de enero de 2009.

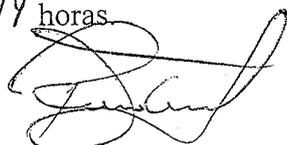
BUENO (16) (DIECISIS)

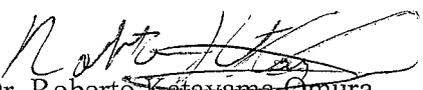
Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al señor **Iván Conrado Giraldo Enciso**.

El acto académico de sustentación concluyó a las 15:14 horas


Dr. Alejandro Chávez Noriega
Presidente
Profesor Principal D.E.


Dr. Miguel Angel Polo Santillán
Informante
Profesor Principal T.C.


Dr. Richard Orozco Contreras
Asesor
Profesor Auxiliar T.C.


Dr. Roberto Katayama Omura
Miembro
Profesor Asociado T.C.


Dr. Javier Aldama Pinedo
Miembro
Profesor Principal T.C.

A mi Madre por su tesón y fortaleza

A Diego por su nobleza,

A Gonzalo por su sapiencia,

A Marcelo por su ternura

A Fabiana por su inocencia, y

A Rosa María por su apoyo y comprensión

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| Dedicatoria | I |
| Índice | II |
| Introducción | III |
| Capítulo I: Mito (μῦθος) | 1 |
| 1. Mito | 2 |
| 1.1 Proceso Histórico del Mito | 5 |
| 1.2 Aproximación conceptual | 28 |
| 1.3 Mito e Historia | 38 |
| 1.4 Mito y Logos | 51 |
| 1.5 Mito y Religión | 66 |
| Capítulo II: Mitología Griega | 82 |
| Mitología | 83 |
| 2.1 Mitología Griega | 87 |
| 2.2 Homero: | 90 |
| 2.2.1 La Ilíada | 96 |
| 2.2.2 La Odisea | 104 |
| 2.3 Hesíodo | 110 |
| 2.3.1 Los Trabajos y Días | 114 |
| 2.3.2 La Teogonía | 117 |
| Capítulo III: Areté (Ἄρετή) | 120 |
| Areté | 121 |
| 3.1 La Areté en la historia | 127 |
| 3.2 La Areté en Tiempos Homéricos | 137 |
| 3.3 La Areté en los dioses | 141 |
| 3.4 La Areté en los héroes | 145 |
| 3.5 La Areté en la obra de Homero | 148 |
| 3.5.1 La Areté en La Ilíada | 151 |
| 3.5.1.1 La Areté de los dioses en la Ilíada | 153 |
| 3.5.1.2 La Areté de los Héroes y otros personajes en la Ilíada | 158 |
| 3.5.1.2.1 Aquiles | 158 |
| 3.5.1.2.2 Héctor | 166 |
| 3.5.1.2.3 Príamo | 171 |
| 3.5.1.2.4 Diomedes | 175 |
| 3.5.1.2.5 Andrómaca | 178 |
| 3.5.2 La Areté en La Odisea | 182 |
| 3.5.2.1 La Areté de los dioses en la Odisea | 186 |
| 3.5.2.2 La Areté de los Héroes y otros personajes en la Odisea | 190 |
| 3.5.2.2.1 Ulises | 190 |
| 3.5.2.2.2 Penélope | 195 |
| 3.6 La Areté en la obra de Hesíodo | 198 |
| 3.6.1 La Areté en La Teogonía | 203 |
| 3.6.2 La Areté en Los Trabajos y Días | 207 |
| Conclusiones | 212 |
| Referencias Bibliográficas | 215 |

INTRODUCCIÓN

Como parte de nuestro quehacer profesional, en la socialización de la historia de la filosofía, en especial en la filosofía griega, dos conceptos nos han acompañado a lo largo de él y siempre nos han llamado la atención la relación entre ellos. Adicionalmente a lo anterior nuestros iniciales estudios del griego, nos han inquietado y llevado con asombrosa curiosidad a hurgar en el koiné. Estos dos motivos nos han hecho guiar nuestro interés hacia la cultura matriz de Occidente: Grecia, estos conceptos son: el mito (μῦθος, *mythos*) y la areté (ἀρετή). Sin embargo, nuestra preocupación no se centrará en los mitos, sino en los mitos griegos.

Por un lado, el significado del primero de ellos es confuso, polisémico o poco claro, pues algunos lo han visto como una simple fantasía, pero no hay pueblo en el mundo que haya prescindido de ella. El segundo concepto tiene su plasmación entre los helenos y es inherente a la cultura y valores de ellos, tanto es así que su mención daba una connotación de distinción a quién la poseyera, por lo que los helenos buscaban obtenerla.

Por otro lado, el hombre griego tenía la idea de que existían unos dioses inmortales, que estaban en posesión de una fuerza sobrenatural y que, además, eran antropomorfos, pues tenían no sólo apariencia, sino mentalidad, reacciones y sentimientos humanos. Esta concepción quedó vinculada a un conjunto de personajes míticos que estaban ligados genealógicamente. Estos personajes fueron consolidados por dos grandes poetas griegos: Homero y Hesíodo. Sus obras fueron una especie de catecismo para el pueblo helénico y eran tema recurrente en la paideia (παιδεία) o educación griega. Este pueblo estaba habituado a conocer y estudiar estos relatos, que tomaron el nombre de mitos, desde su infancia y extraía de ellos sus nociones básicas en materia religiosa.

En la Grecia Clásica, los olímpicos formaban el núcleo del panteón griego, aun cuando cada ciudad introducía sus variantes primando a unos u otros y asociando a dioses locales. A cada uno de estos dioses se le atribuían unas funciones, es decir, un campo en el que ejercía su tutela y poder (la guerra, la agricultura, la navegación, entre otros) y un ámbito desde el cual actuaba. Los uranios residían en el espacio sideral, pero algunos permanecían un tiempo en moradas subterráneas, estos eran los dioses ctónicos, algunos los llaman telúricos.

Por ello la importancia de emprender esta aventura intelectual de introducirnos al mundo griego y elucidar dos conceptos que tienen, a nuestro criterio, suma importancia en el ámbito social y moral, y darán fundamento a la sociedad griega.

Por ello diremos que un estudio filosófico, y su utilidad, solo sería posible vislumbrarlo en la medida en que nosotros valoremos la vida y la realidad entera. Lo útil solo se revelará como necesario cuando desde lo más profundo nos preguntemos por el sentido y el significado de estos conceptos. Recordemos que una de las principales preocupaciones de la filosofía es cuestionar y aclarar algunas ideas muy comunes que todos nosotros usamos a diario sin pensar sobre ellas.

El presente trabajo lo hemos dividido en tres capítulos. En el primer capítulo trataremos sobre el mito. Veremos al mito en su proceso histórico y haremos una aproximación conceptual del mismo. Además nos ha parecido importante elucidar al mito con otros conceptos cercanos a él o a los que él ha dado paso, siendo su antecedente más próximo, estos son: la Historia, el Logos y la Religión.

En el segundo capítulo trataremos la mitología y la mitología griega, luego veremos a Homero y sus obras: La Ilíada y La Odisea, para luego ingresar a analizar a Hesíodo y sus obras: La Teogonía y Los Trabajos y Días.

Y, finalmente en el capítulo III ingresamos a trabajar la areté, veremos su recorrido histórico, su conceptualización en tiempos Homéricos, y en la obra del poeta, ya sea en La Ilíada, y dentro de ella la areté de los dioses, de los héroes y otros personajes: Aquiles, Héctor, Príamo, Diomedes, Andrómaca. Lo mismo haremos en La Odisea, dentro de ella veremos la areté de los dioses, los héroes y otros personajes: Ulises, Penélope. Finalmente analizaremos la areté en la obra de Hesíodo y en sus dos obras: La Teogonía y Los Trabajos y Días.

Nosotros estamos seguros que el presente estudio deberá de ser del interés de todos aquellos que buscan elucidar conceptos primigenios, que luego se plasmarán en las diversas culturas. Pues qué duda cabe del interés de la mitología griega y la carga valorativa que en ella se halla y que nosotros hemos tratado de elucidarlo.

Aprovecho estas últimas líneas para agradecer la paciencia y guía de mi asesor el Dr. Richard Antonio Orozco, quien con sus acertadas sugerencias le dio el norte al presente trabajo.

I Capítulo:

Mito

1. MITO (Μῦθος, MYTHOS)

“Les mythes sont faits pour que l’imagination les anime”

Albert Camus

Para buscar validar nuestra tesis haremos una revisión histórica del concepto del mito. Para ello hemos revisado una extensa bibliografía, y una de las primeras dificultades para elucidar el concepto del mito es su complejidad.

Por ello diremos que la complejidad del mito se evidenció, se evidencia y se evidenciará cuando nos introducimos en sus agitadas aguas. Kirk, en el prefacio de su obra *El mito. Su significado y función en las distintas culturas*¹, nos da cuenta de una serie de problemas que al decir de él son:

“... de una gran amplitud, aunque conectados entre sí, concernientes a los mitos: la relación de estos con el cuento popular por una parte, con los rituales por otra; la validez y alcance de la teoría estructuralista del mito; la esfera de acción de posibles funciones míticas; los efectos de las instituciones sociales desarrolladas y de la literatura; el carácter y significación de los antiguos mitos del Oriente Próximo y su influencia sobre Grecia; las reformas especiales tomadas por los mitos griegos y su relación con los modos racionales de pensamiento; la importancia de los mitos como expresiones del inconsciente, como aliados de los sueños, como símbolos universales, o como accidentes de propósitos narrativos primarios”. Además sostiene que “casi ninguno de estos problemas ha sido convincentemente tratado hasta hoy”.

A pesar de ser un concepto muy controversial y, por ende, polémico, los mitos, conservan aún su actualidad a pesar del tiempo transcurrido. Sus orígenes se pierden en las tinieblas de los tiempos primigenios y ágrafos y su vigencia se prolonga hasta nuestros días. Ellos han sido motivo de diversos debates sobre su concepto, significado, función, entre otros tópicos, que lo han involucrado.

Las diversas explicaciones que de los mitos nos han podido ofrecer sus especialistas han sido muy confrontacionales. Así pues, algunos han considerado a los mitos como formas de percepción que preceden al conocimiento racional en la evolución intelectual humana o como verdaderas explicaciones imaginativas, intuitivas o como imaginario colectivo de diversos

¹ Kirk, Geoffrey S. (1973). *El mito. Su significado y función en las distintas culturas*. Barcelona. Seix Barral.

fenómenos, sentimientos y procederes. Mientras que otros remarcan sólo su origen fantasioso e imaginario, dejando de lado la gran riqueza que ellos poseen.

Al respecto, Francisco Lisi Bereterbide², cita a Otto Apelt, en su traducción del *Político*, quien sostiene que “El mito como tal es una pura invención chistosa que no se funda en una inspiración religiosa ni en una sabiduría astronómica”.

Esta posición no hace sino resaltar el carácter de mera imaginación del cual no se puede rescatar ningún aporte a la cultura del pueblo del cual surge. Además remarca la no inspiración religiosa con lo que quiere negar cualquier relación del mito con la religión.

La Mitología ha atraído a investigadores de muchos campos del saber. Algunas ciencias sociales que lograron un mayor nivel de desarrollo científico en el siglo XX son las que se han enfrentado a diversos problemas para acopiar, analizar y estudiar mitos de diversas épocas, desde los períodos históricos más antiguos fuera y dentro de la tradición occidental y sobre todo, los que a ella involucran, hasta los tiempos modernos, entre ellas la Antropología y sus disciplinas: Social y Cultural; la Historia, la Arqueología y la Historia de las Religiones. Y una vez acopiados se han abocado a su interpretación, concibiendo el estudio del mito de un modo comprensivo, dando un panorama de mayor amplitud de la cultura y la historia de cada uno de ellos. Y otros han encontrado en los mitos materiales útiles para sus respectivas especialidades, como en el caso de la Lingüística y la Psicología. Modernamente reingresa la filosofía al análisis de los mitos, siendo la hermenéutica el feudo de estos estudios, destacando Gadamer, entre otros.

Con esta oleada de investigadores preocupados por el mito o los mitos, se han abierto nuevas direcciones en su o sus interpretaciones. Es por ello que hoy aceptamos que ellos, los mitos, expresan indesligablemente, ocultando realidades de muy diverso orden, las profundas estructuras de la sociedad y del espíritu humano.

Por lo tanto, los mitos bajo sus distintas formas, encarnarían impulsos esenciales y arcanas aspiraciones, las cuales, ante un severo análisis, podríamos identificar, entre otros asuntos o temas, que podrían ser: lecciones políticas, morales, consejos y otros propios del derecho consuetudinario.

Cada vez son mucho menos los estudiosos de los mitos que sostienen que éstos sean solo producto de la mera imaginación o algo fantasioso de un pueblo y que no contienen información

² Lisi Bereterbide, Francisco L. (2009) *El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente*. Areté. Revista de Filosofía. Vol. XXI. # 1. 2009. Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”. Universidad Carlos III de Madrid

cultural e histórica valiosa. Gran influencia tuvo y tiene la teoría del inconsciente colectivo fundamentado, principalmente por C. G. Jung, el cual sostuvo que existe un lenguaje común a los seres humanos de todos los tiempos y lugares del mundo, constituido por símbolos primitivos con lo que se expresa un contenido de la psiquis que rebasa la razón. Esta teoría además se vio reforzada por los estudios de Claude Lévi-Strauss, G. Dumézil, K. Kerényi, entre otros.

Además hay otras escuelas de las Ciencias Sociales que han ingresado al análisis del mito, entre ellas el funcionalismo, el estructuralismo, entre otras. Por supuesto que se necesita una sólida formación en las ciencias sociales y una vasta experiencia en el análisis de los mitos para hacerlos inteligibles. Con estos requisitos encontraríamos las motivaciones primigenias de los mitos en la condición humana.

Estos estudios dan ciertas conclusiones, entre ellas, sostener que el mito es una narración destinada no a explicar una particularidad local y limitada, sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas. En el mito se plantea el problema, entre otros, del orden total del mundo. Pero, también, tenemos mitos que explican algo muy limitado o específico, como enfermedades o la fundación de una ciudad.

Por lo anterior, nuestro propósito en este capítulo es presentar al mito desde una perspectiva histórica, aproximarnos a una conceptualización del mismo y ver su relación con la religión, historia y, como no, del logos, la razón, la filosofía.

1.1 PROCESO HISTÓRICO DEL MITO

Hay diversas formas de describir el caminar histórico conceptual del mito, algunos los han agrupado por temáticas otros por escuelas (funcionalismo, estructuralismo, simbolismo, entre otras), nosotros en esta parte lo haremos cronológicamente.

Desde el punto de vista temporal, el mito se convierte en una zona intermedia entre los primeros tiempos desconocidos, desde la oscuridad de la evolución del hombre pasando por los tiempos ágrafos hasta la aparición de la escritura; y con ello el período propiamente histórico sobre el cual tenemos documentos escritos que así lo testifican.

Por ello, por mucho tiempo fue actitud generalizada considerar los mitos como pertenecientes al mundo del cuento, la fábula, la leyenda, que fueron modos de narrar lo arcano e inexplicado y, asumidos, en un determinado momento, como inexplicable.

A partir de estos momentos haremos un recorrido histórico sobre el concepto del mito. Y en cada época veremos posiciones ambivalentes y hasta antagónicas: unas aceptando su trascendencia, y, otras denotando su intrascendencia. Por ello podríamos concluir diciendo que hay diversos conceptos que han tenido que luchar tanto contra los malentendidos, entre ellos se encuentra el mito.

Para los historiadores, oradores y filósofos de la Antigüedad, el mito es ante todo una noción que refiere algo fantasioso, como un engaño, de allí su connotación negativa. Ello se opone al relato que describe de una forma exacta una realidad pasada, basado en discurso que sigue estrictamente las reglas de la lógica, y sobre todo que está escrito, como el caso de la historia, que no es un relato fantasioso. Esto es, sin duda, lo que explica por qué no hubo problemas de definición mientras se consideraba al mito como algo que se opone a sí mismo, como imaginativo y artificioso. Que luego se conocerá como la oposición entre mito y logos, relacionando el mito con lo ilógico e irracional, mientras que el logos se le relacionó con lo lógico y racional.

A pesar de la actitud despectiva de Heródoto hacia el mythos, las historias míticas han seguido cautivando la imaginación humana en el transcurso de los siglos. Desde la Grecia presocrática hasta nuestros días filósofos y científicos han realizado numerosos esfuerzos para desentrañar el secreto de tan duradera atracción.

Desde los filósofos presocráticos, y el mismo padre de la historia habían comenzado un proceso de banalización del mito que acabará recibiendo su última estocada degradante en las obras de algunos poetas clásicos.

En este sentido, Jenófanes³ fue el primero en criticar y rechazar las expresiones “mitológicas” de las divinidades utilizadas por Homero y Hesíodo. Ya por estos tiempos los filósofos griegos fueron quitándole progresivamente todo valor religioso al *μῦθος*. Tornándose éste en opuesto tanto al *λόγος* como a la par con la *historia*. Por lo que *μῦθος* terminó por significar todo lo que no puede existir en la realidad, es decir fantasioso, imaginario.

Para Platón, en los relatos míticos se encontraría una verdad singular, válida, de la que no se puede dudar; relatos que desarrollarían entre un aquí y un más allá, entre la esfera de lo divino y la esfera de lo humano.

En ese sentido, Jean Brun en su obra *Platón y la Academia*⁴ sostiene sobre la visión mítica de Platón que:

“El mito es el medio por el cual lo intemporal se torna narración en la boca de los hombres y lo Uno viene a ubicarse en los límites del discurso. Por este recurso, lo invisible deviene inteligible para el hombre y, si no perfectamente visible, por lo menos perceptible. Gracias al mito, lo inefable puede relatarse y lo incomunicable se comunica. El mito es una vía analógica que trata de suscitar en nosotros la anamnesis capaz de conducirnos nuevamente al lugar donde se encuentra un origen que hemos olvidado. El mito es una ascensión por medio del Logos”.

Platón hablará del mito siempre teniendo en cuenta la estructura simbólica que los mismos presenten, de tal modo que encontraremos en el diálogo de *El banquete*, en el cual Diótima hace respecto de Eros (nacido de ese abrazo entre Poros, el recurso y Penia, la pobreza), esa personificación de lo abstracto. Esta vez bajo la forma de la alegoría. La verdadera historia mítica, según el concepto de Platón, no hablará solamente de algo indudablemente real, aun cuando esto se puede seguir mostrando inalcanzable para la aprehensión intelectual.

Siguiendo este análisis en la Grecia Clásica, veremos al Estagirita. Rodolfo Mondolfo⁵ nos dice que al decir de él “el amante del mito es, en cierto modo, un filósofo, ya que el mito se compone de maravillas”. Los antiguos, más aún, antiquísimos, (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza

³ Jenófanes de Colofón (Ξενοφάνης) 570 - 475 a.C. Fundador de la escuela eleática. Suscitó una importante polémica en torno al politeísmo y la concepción antropomórfica que los griegos tenían de los dioses. Así, se burló de Hesíodo y Homero.

⁴ Brun, Jean (2001). *Platón y la Academia*. México. Cruz O.

⁵ Mondolfo, Rodolfo (2003) *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires. Losada

toda la naturaleza entera. Mondolfo continúa analizando el pensamiento mítico y toma en cuenta la obra de Aristóteles, la *Metafísica*. En esta obra el filósofo por Excelencia, considera los mitos útiles a la filosofía: “el filósofo es, hasta cierto punto, un hombre aficionado a los mitos, porque el mito se construye sobre asuntos maravillosos” (*Metafísica*, 1,2); no hay que olvidar que la admiración para Aristóteles es el comienzo del filosofar, en cuyo sentido los contenidos del mito pueden ser un buen comienzo. Sin embargo, en otro pasaje de la misma obra sostendrá que el mito significa una concepción primitiva de las cosas, una protofilosofía; de ahí surgirá la idea tan extendida de que la filosofía sólo puede aparecer cuando el mito empieza a declinar, que se conocerá como el paso del mitos al logos.

Concordamos con el Estagirita, pues para nosotros el mito encierra un filosofar al admirarse de su entorno y proponer una explicación, así sea ingenua, es válida. Por ello los mitos encierran muchos conocimientos, valores y costumbres que debemos de elucidar. Por ello nuestro propósito será buscar la relación entre la mitología y la areté. De allí nuestro interés en primera instancia de analizar el concepto de mito.

De esta manera, durante la Antigüedad y en la Edad Media, se prestó una atención particular al contenido de los mitos si éste era verdadero o no, con lo cual quedaba relegado al tema de su realidad y por consiguiente de lo verdadero de los mismos. Por esto era esperable la actitud de los Padres de la Iglesia, la Patrística, que en su fervor neófito, tendrán, según ellos, argumentos sólidos para oponerse a estas fábulas fingidas por los poetas.

Esta primera actitud se verá reflejada, a la luz de la religión judeocristiana donde el mito será relegado al dominio de la “mentira” y de la “ilusión” o con todo aquello que no está justificado o declarado válido por su libro sagrado: la Biblia.

En los inicios de la época moderna, el italiano Giambattista Vico⁶ asignará al mito su real importancia. Él sostiene en *La ciencia nueva*⁷ (*Scienza nuova*), publicada en 1725, que los mitos no son versiones deformadas de las narraciones bíblicas, como se pensaba en la Europa de aquellos días, sino tentativas imaginativas de resolver los misterios de la vida y del universo, y que como tales podían compararse, en una etapa anterior del desarrollo humano, con las teorías científicas modernas.

Vico expuso en su obra una teoría de cuatro etapas para el desarrollo del mito y la religión en Grecia. La primera etapa expresaba la divinización de la naturaleza: el trueno y los cielos se

⁶ Giambattista Vico; Nápoles, 1668 - 1744. Su obra *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* la escribió en 1725.

⁷ Vico, Giambattista (1995). *Ciencia nueva*. Madrid. Tecnos.

convierten en Zeus, y el mar se convierte en Poseidón. En la segunda etapa, aparecen los dioses relacionados con la domesticación y la dominación de la naturaleza: Hefestos, dios del fuego, Deméter, diosa del grano. En la tercera etapa, los dioses encarnan las instituciones y grupos civiles: Hera, por ejemplo, es la institución del matrimonio. La cuarta etapa se expresa en la total humanización de los dioses, tal como se encuentra en Homero.

Sin embargo, como todo hijo de su tiempo, Vico no podrá superar el prejuicio de la arbitrariedad fantástica que se les endilgaba a los mitos, y redundará en la posición negativa hacia el mito, por ello dirá:

“Las mitologías han debido de ser el lenguaje propio de las fábulas, de modo que siendo éstas,..., géneros fantásticos, han debido de constituir las mitologías alegorías propias de los mismos...; y deben tener una significación unívoca que comprenda en una razón común a sus especies e individuos... “⁸

Bottici al inicio de su artículo⁹ nos dice que en su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer postulan la tesis de una constitución mutuamente dialéctica del mito y la Ilustración. Rechazando el mito como pura subjetividad y superstición, la Ilustración se conforma a sí misma, mientras simultáneamente refuerza la dicotomía sujeto versus objeto, en la cual descansa. De esta manera, esconde el hecho de que el mito es también Ilustración, Aufklärung, porque es ya una forma de explicación o Erklärung (Adorno y Horkheimer, 1997). Los mitos relatan el origen de las cosas, de dónde vienen, y son ya, por lo tanto, un intento de "iluminar".

Como muchos otros teóricos de la Ilustración (tales como Bacon, Galileo, Bayle, entre otros), Kant parece percibir en la imaginación una fuente potencial de perturbación del trabajo metódico de la razón. El filósofo de Königsberg mitiga su creencia anterior sobre el papel cognitivo crucial de la imaginación y lo reasigna, por lo tanto, a una división más convencional entre razón e imaginación, ciencia y arte, y así también entre crítica y creatividad.

Algunos sostienen que Federico Guillermo Schelling¹⁰ es el primer autor moderno que formula un criterio hermenéutico adecuado a la comprensión de los mitos. En 1793 escribe su obra *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo, sobre el estudio de los mitos*. En

⁸ Vico, op. cit

⁹ Bottici, Chiara. (2010). *Más allá de la dialéctica de la Ilustración: Spinoza, sobre el mito y la imaginación*. *Signos filosóficos*, 12(24), 137-170. Recuperado en 01 de octubre de 2014, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242010000200006&lng=es&tlng=es.

¹⁰ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775 – 1854). Entre sus escritos destacan: *La filosofía del arte* (1807), *De la libertad humana* (1809) y fragmentos de una obra no publicada que fueron traducidos al inglés como *Las edades del mundo* (1942).

este trabajo busca la esencia y función del mito dentro de las culturas primitivas. En él mismo, nos da una definición del mito sosteniendo que es una forma muy particular de filosofar que lo realiza el hombre que está en un estado que denota que no ha evolucionado lo suficiente como para poder llegar a la abstracción y a la conceptualización.

Los teóricos posteriores trataron de encontrar una explicación única para la aparición de los mitos. Como el mito es una narración, muchos intentos de comprensión se centraron en su estructura lingüística. Hay quien busca el significado del mito en la historia y estructura del lenguaje mismo. El más famoso exponente de este enfoque fue el folclorista alemán del siglo XIX Friedrich Max Müller¹¹, a quien debemos la expresión mitología comparada. Este científico social bajo el influjo del positivismo historicista y otras escuelas, comienzan por limitarse a catalogar mitos como otros tantos hechos culturales, ya con algunos intentos hermenéuticos.

Müller sostiene que todos los mitos creados por los pueblos indoeuropeos tenían su origen en historias simbólicas o alegorías sobre fenómenos naturales como el sol, la luna, el cielo o el alba, recubiertos con personajes humanos.

Para su escuela de mitología comparada o escuela mito-naturalista, la mitología es, esencialmente, un modo de discurso que se inserta en los procesos de conformación del habla, el cual tiene su origen en el asombro del hombre ante los grandes fenómenos cósmicos:

"La mitología no es más que un dialecto, una antigua forma del lenguaje. La mitología se refiere, sobre todo, a la naturaleza, y, muy particularmente, dentro de este dominio, a aquellos fenómenos que parecen tener el carácter de la ley y el orden, que parecen llevar el sello de un poder y de una sabiduría superior; pero era aplicable a toda cosa: nada es excluido de la expresión mitológica; ni la moral, ni la filosofía, ni la historia, ni la religión se han sustraído a la magia de esa antigua sibila. Pero la mitología no es la filosofía, ni la historia, ni la religión, ni la ética. Es, para usar una expresión escolástica, un *quale* y no un *quid*, una forma, y no algo sustancial. Esa forma, como la poesía, la escultura y la pintura, era aplicable a casi todo lo que el mundo antiguo podía admirar o adorar"¹².

¹¹ Friedrich Max Müller (1823 - 1900) Lingüista, orientalista y mitólogo alemán. La mitología comparada y la historia de las religiones tienen como base fundamental una de las monumentales obras de este autor: *Los libros sagrados orientales*. Se le deben otros importantes estudios: *La ciencia de la religión* (1873); *Ensayo sobre la mitología comparada*, (1893).

¹² Müller, Max (1996). *Mitología comparada*, en *Mitología comparada*, Edicomunicación, Barcelona. p. 123.

Para Müller, los mitos no serían algo irracional y caótico, sino que poseerían una suerte de "lógica imperfecta" previa e inevitable para el desarrollo del lenguaje; los mitos serían pues, "un mal necesario", una "enfermedad del lenguaje", un "balbucear del infante" que, aun no siendo completamente ilógico, sigue siendo un no acertar al utilizar el lenguaje, un mero "nombrar cosas o acciones" que todavía no es el lenguaje propio de un adulto, pero es previo y necesario conformador y ejercitador de éste.

Al decir de Cencillo¹³, Müller reduce los mitos literalmente a *cuentos de viejas*. Pues sostiene que el origen degenerativo ha tenido que ser siempre el mismo y presupone un conocimiento exacto y "natural" de los fenómenos de todo tipo que rodean al hombre arcaico, pero que por el desgaste del lenguaje habría caído y dado así origen a personificaciones imaginarias. Además, el mismo autor le endilga que no sabe distinguir entre mito y leyenda.

Cabe añadir que la visión de la mitología como "enfermedad del pensamiento", como la tesis naturalista, cayeron pronto en desuso y, de hecho, el mismo Müller vivió el descrédito de sus teorías.

Hermann Usener¹⁴ llegó a ver en los mitos y en sus héroes a las divinidades de bienes, técnicas, fenómenos y actos culturales. Según Cristóbal Acevedo¹⁵ el problema del mito para Usener se orienta a una cuestión más fundamental, no sólo como asunto de la historia del lenguaje y de la historia del espíritu en general, sino así mismo como problema para la lógica y la teoría del conocimiento.

Una de las figuras fundamentales de la antropología británica fue Sir Edward Burnett Tylor¹⁶, realizó estudios sobre animismo. Este intelectual sostiene que los mitos son concebidos como la expresión del estado salvaje del pensamiento. Según los seguidores de esta escuela, las culturas "primitivas" han pasado, en sus creencias, por varios estadios que van desde el animismo al monoteísmo, pasando por el politeísmo.

Asimismo, afirma enfáticamente que las "extravagancias" que reflejan los mitos corresponderían a un estadio concreto en la evolución social e intelectual de la humanidad. Asumiendo una postura de desarrollo lineal que deben vivir todos los pueblos, por lo que esta es una etapa que todos los

¹³ Cencillo, Luis (1970). *Mito, semántica y realidad*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. La Editorial Católica S.A. pp. 292, 293.

¹⁴ Hermann Karl Usener (1834 - 1905). Filólogo y mitógrafo alemán.

¹⁵ Acevedo, Cristóbal (1993). *Mito y conocimiento*. México. UIA. pp 304.

¹⁶ Edward Burnett Tylor (1832 - 1917) Antropólogo británico considerado como uno de los padres de la antropología moderna. Sus principales obras son: *Investigaciones sobre la historia primitiva de la humanidad y sobre el desarrollo de la civilización* (1865), *Cultura primitiva* (2 volúmenes, 1871) y *Antropología* (1881), un resumen de los conocimientos de su época.

pueblos han atravesado y en la que se encuentran detenidos aquellos que son considerados como "arcaicos" o "primitivos". Pensaba que el mito en las culturas arcaicas estaba basado en una ilusión psicológica y en una inferencia lógica errada, a partir de una confusión de la realidad subjetiva y objetiva, de lo real y lo ideal. A pesar de la anterior afirmación Burnett Tylor creía que el mito, aunque ilógico, tenía valor moral, pues a pesar de lo ilógico, de él surgirán las normas morales que serán la base de la sociedad.

Otro teórico muy influyente fue el antropólogo británico sir James Frazer¹⁷ quien dará un giro decisivo con su escuela inglesa que relacionaba estrechamente mito, ritual y religión. En su obra *La rama dorada* (1911-1915), publicada en 12 tomos, reunió relatos míticos del mundo entero, centrándose en la idea que el bienestar de la sociedad dependía de los reyes, a los que se sacrificaba ritualmente cuando eran demasiado viejos o estaban demasiado enfermos con el fin de dejar paso a unos sucesores más fuertes. Su teoría sirvió para explicar el significado del mito en las sociedades letradas. A partir de ese momento Wundt, Durkheim, Mauss, Hubert, entre otros buscaron la forma de comprender los mitos a base de criterios religiosos y, también, la estructura religiosa de las sociedades primitivas.

La psicología de esos tiempos, especialmente el psicoanálisis, en las figuras de Sigmund Freud¹⁸ y Carl Gustav Jung¹⁹, encontró en el mito el material necesario para delinear la estructura, el orden y los mecanismos tanto de la vida psíquica de los individuos como de lo que luego denominará Jung, el Inconsciente Colectivo de la sociedad.

Ambos psicoanalistas, Freud y Jung, consideraron los sueños como expresiones de la estructura y mecanismos de la vida del inconsciente. El sueño, señalaban, se asemeja en muchos de sus detalles a la narración del mito en culturas en las que éste aún expresa la totalidad de la vida. La diferencia radica en que los sueños son individuales y los mitos son colectivos.

Para el psicoanálisis, los mitos corresponden a necesidades psicológicas de las personas, quienes, a través de los mitos (al igual que los sueños), exteriorizan sus emociones o dan satisfacción a sus deseos inconscientes reprimidos. La función de los mitos consiste en ser elementos vitales para el equilibrio psicológico del grupo social, ya que suavizan los problemas y tensiones que puedan darse en una sociedad concreta, a través de la exteriorización y canalización colectivas de los deseos y fobias de esa sociedad.

¹⁷ Sir James George Frazer (1854 - 1941). Antropólogo escocés. Principales obras: *La rama dorada* (1920), *Totemismo y Exogamia* (1910), *El hombre, Dios y la inmortalidad* (1927), *Creación y evolución en cosmogonías primitivas* (1935)

¹⁸ Sigmund Freud. (1856 - 1939) Neurólogo austriaco, fundador del psicoanálisis.

¹⁹ Carl Gustav Jung (1875 - 1961) Psiquiatra y Psicólogo suizo

De esta manera, Sigmund Freud utilizará temas de las estructuras míticas más antiguas para ejemplificar los conflictos y mecanismos de la vida psíquica inconsciente, entre ellos sus complejos de Edipo y de Electra.

Mientras que su más cercano colaborador, Carl. G. Jung y su escuela de Zurich, en sus interpretaciones psicológicas del vasto cuerpo de mitos recogidos de diferentes culturas de todo el mundo, vio en los mitos manifestaciones del "inconsciente colectivo" por las canalizaciones de sus arquetipos. Las imágenes primordiales son los "arquetipos". Por una parte, el inconsciente colectivo es la región de la estructura de la mente más profunda, siendo la propiedad colectiva de la humanidad y de mayor importancia para Jung. Él llega a esta hipótesis por dos conjuntos de datos. Primero, el notorio parecido entre ciertos "símbolos" encontrados en civilizaciones tan separadas en el tiempo y en el espacio, que difícilmente se podría asumir una "migración de símbolos". Por otra parte, los arquetipos, los define Jung, como formas o imágenes de naturaleza colectiva, que dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los arquetipos son los patrones fundamentales de la formación de símbolos que se repiten en los contenidos de las mitologías de todos los pueblos de la historia de la humanidad.

La falta de arquetipos ocasiona los complejos, las neurosis e incluso algunas formas de psicosis y de otros trastornos mentales. Cencillo²⁰ cita a Jung de su obra *Symbole der Wandlung* (1952) quien nos dice:

“El mitólogo se ha encontrado hasta hoy en una situación poco envidiable, al no disponer sino de puntos de orientación sumamente cuestionables, como por ejemplo, los datos astronómicos o meteorológicos. La moderna psicología presenta la evidente ventaja de haber descubierto una región de fenómenos psíquicos prácticamente, que es sin duda la tierra madre de toda mitología, es decir, Sueños, Visiones, Fantasías e Ideas”.

El intento de realizar una lectura del mito por intermedio del Psicoanálisis, fue posible gracias a que este sostiene en su interior un constante principio de inquietud que le permite realizar sucesivas reformulaciones de todos aquellos temas que ya parecerían haber estado fuera de toda discusión posible. Si entre otras tareas, el Psicoanálisis haría que lo inconsciente se manifieste, hable, tratando de descentrar a ese texto cerrado, que se defiende y sostiene sus contenidos en los modos que observamos en todos los análisis, siempre en una región de suspenso.

²⁰ Cencillo, Luis, op cit. pp 295.

Al decir de Cencillo²¹, el mayor defecto de esta escuela está en su exclusivismo y en cierta falta de método en cuanto a la disposición y valoración de los datos se manejan y acumulan indiscriminadamente en cuanto vienen a corroborar la verosimilitud de que en el sueño o fantasía del paciente se trate de tal o cual complejo, o en ellos tome expresión un determinado arquetipo que pueda orientar al terapeuta. Este procedimiento, al servicio de un fin psicoanalítico, no ofrecería reparo; lo malo es que con ello se pretende poseer la clave de todos los mitos, una clave psiquiátrica en lugar de otras claves míticas.

Un estudioso de la religión griega, Walter Otto, fue el más significativo en la corriente hermenéutica. Algunos lo denominan “el teólogo de la nostalgia de Grecia”. Cencillo²² sostiene que él acentúa excesivamente una consideración del contenido a partir de un sentimiento místico, teosófico, de la naturaleza del lenguaje. Para Otto el mito es la forma de “autorevelación del ser”, anterior a toda lógica y a la distinción entre sagrado y profano. El mito vive en el fondo del corazón humano, en el sentimiento, no en la razón, ni en las teorías antropológicas o etnológicas. El mito indica una “sabiduría originaria de la humanidad referida a su propia existencia”.

Algunos han criticado su obra por ser espiritualista, culturalista e, incluso, por suponer una cultura griega sin ninguna relación con su propia geografía e historia.

Para Otto, el sello de la revelación más auténtica, es que la Divinidad se enfrente al hombre presentándole un rostro humano.

Un eminente estudioso de la mitología y las lenguas clásicas, Károly Kerényi²³, se propone una revisión algo más antropológica de los mitos de los héroes griegos; un acercamiento que permitiera extraer un significado más profundo de las simples narraciones. Le interesaba la posibilidad de ampliar el horizonte del mito, haciéndolo más inteligible a las mentalidades más contemporáneas y tratando de que su contenido espiritual pase a un primer plano.

En 1929 conocería a Walter F. Otto quién va a influir profundamente en su obra, llevándolo a enfatizar el elemento religioso de la vida humana en la antigüedad como el elemento central, de esta manera agregará a su enfoque histórico el teológico.

La obra de Kerényi se centrará en la interpretación científica de las diversas divinidades de la mitología griega como “arquetipos”, influido por el psicólogo suizo Carl Gustav Jung, del alma humana. Tanta fue la influencia de Jung que ambos publicaron algunos escritos, que fueron

²¹ Cencillo, Luis (1970). Op. cit. pp 296.

²² Cencillo, Luis (1970). Op. cit. pp 299.

²³ Károly Kerényi (1897 – 1973) fue un erudito húngaro en filología clásica.

publicados con el título *Introducción a la esencia de la mitología*. Para él cualquier visión de la mitología implicaba una visión del hombre - y, por lo tanto, la teología siempre tenía que ser al mismo tiempo antropología. En años posteriores Kerényi desarrolló aún más su interpretación psicológica y sustituyó el concepto de arquetipos, llegando a sostener que no hay que recurrir a un Inconsciente Colectivo que contenga el Mal en una entidad independiente o como parte constitutiva del Todo que haya de ser integrada.

Cencillo²⁴, cita a Kerényi cuando habla acerca del mito:

“La paradoja de la simultaneidad de una actualidad y de un pasado se ha dado siempre en el mito. En forma de mitos –esto es Mitología- narraba [el pensamiento arcaico] lo que fue y el modo como fue originariamente, y por lo mismo daba expresión a lo que es y actualmente se halla vigente ... El Mito vivo proporciona un saber que se anticipa a la filosofía y la hace superflua ...

Bronislaw Malinowski²⁵, se le considera como el fundador de la escuela funcional dentro de la antropología social, él se enfrentará a las teorías simbolistas, que veían en el mito una forma de pensar y explicar el mundo a través de un lenguaje simbólico. En cambio, su escuela, el funcionalismo, hará especial hincapié en la función social que esa mitología desempeña en la vida comunitaria.

Para él los mitos poseen una función social, y sólo son inteligibles a través de ésta. Para los funcionalistas es de suma importancia el estudio del mito "en vivo", en tanto que tal función social de los mitos sólo puede ser percibida desde un contacto directo con los miembros de la sociedad a estudiar. De allí que el antropólogo debe estar inmerso dentro de la sociedad estudiada.

Considera que la función del mito es reforzar la cohesión social y la unidad funcional del grupo. Los mitos cubren, pues, importantes facetas de la vida humana, tanto en el plano social (satisfacen la necesidad general de regularidad, de estabilidad y de perennidad de las formas de existencia que caracterizan la sociabilidad humana), como en el plano personal (permiten a los miembros del grupo el adecuar sus reacciones unos a otros, al aceptar todas determinadas normas y reglas comunes).

²⁴ Cencillo. Op. cit. pp. 299

²⁵ Bronislaw Kasper Malinowski (1884 - 1942) Antropólogo y etnólogo británico de origen polaco.

En su obra *El mito en la psicología primitiva*²⁶, Malinowski expone sus consideraciones acerca de los mitos. Allí en explícita oposición a las interpretaciones simbolistas, define la naturaleza y funciones del mito de la siguiente manera:

"El mito, tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive ... El mito, de hecho, no es una ociosa fantasía, ni una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante".

"Estudiado en vida, el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral."²⁷

Con todo lo anterior Malinowski niega lo simbólico en el mito y recalca que es una realidad evidente y palpable. Y que el mito posee una importante función social y que el mito debe estudiarse desde su interior, in situ. Esta observación desde dentro, desde sus entrañas nos permitirá evidenciar su importancia en el grupo, clan, fratria o sociedad.

El sociólogo francés Emile Durkheim²⁸, al examinar la relación del mito con la sociedad, recurre a examinar las culturas aborígenes australianas. Él rechaza la noción de que el mito surge de manifestaciones extraordinarias de la naturaleza. Sostiene que la naturaleza es un modelo de regularidad y, por tanto, es predecible y representa el ciclo de lo ordinario.

²⁶ Malinowski, Bronislaw (1948) *Magia, ciencia y religión y otros ensayos. El mito en la psicología primitiva*. Planeta - Agostini

²⁷ Malinowski, Bronislaw (1994). Op. Cit. pp. 109 - 114

²⁸ Émile Durkheim (1858 – 1917). Sociólogo, pedagogo y antropólogo francés. Principales obras: *Éléments de sociologie, De la división du travail social, Les règles de la méthode sociologique, Le suicide, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Éducation et sociologie*

Concluía que los mitos surgen como respuesta humana a la existencia social. Pues ellos expresan la manera como la sociedad representa a la humanidad y al mundo, y constituyen a la vez un sistema moral, una cosmología, así como una historia²⁹.

Por lo tanto, los mitos y los ritos derivados de ellos sostienen y renuevan estas y otras creencias morales, evitando que sean olvidadas, y fortaleciendo a las personas en su naturaleza social.

Al admitir la cita de Durkheim que define la mitología como "patología" estamos concordando y concediendo implícitamente que la religión también sería "una enfermedad del lenguaje", puesto que él sostiene que: "el rito no es otra cosa que el mito puesto en acción":

"Así que, si toda la mitología es el producto de una especie de delirio verbal, la pregunta que nos hacíamos permanece sin respuesta: la existencia y, sobre todo, la persistencia del culto resultan inexplicables. No se comprende cómo, durante siglos, los hombres han podido seguir repitiendo sus gestos sin objeto."³⁰

En la perspectiva estructuralista, encarnada por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss³¹, se reconoce la cualidad sagrada del mito. Este científico social descubrió en el mito ciertos grupos de relaciones que, aunque expresados en el contenido narrativo y dramático, obedecen al orden sistemático de la estructura del lenguaje. Él analiza y trata de interpretar los mitos que según sus investigaciones, no solo tienen lógica sino que también tienen sentido. Para él los seres humanos primitivos crearon mitos cuya misma lógica se encuentra en todo el pensamiento universal, pero no se relacionan.

Lo anterior lo lleva a afirmar que los mitos no tienen un fin utilitario para una sociedad ni se relacionan con otras realidades culturales, son más bien la manifestación espontánea y libre de la creatividad humana.

En cuanto al sentido de los mitos sostiene que esto está en la combinación de los elementos que lo componen y no en sus elementos aislados. Por ello, los elementos de los mitos adquieren su significado por el modo en que éstos aparecen combinados entre sí, y no por su valor intrínseco; los mitos, entonces, representan a la mente que los crea, y no a una realidad externa, de allí su siguiente afirmación:

²⁹ Durkheim, Émile (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*, p.151

³⁰ Durkheim, Émile (1912). op. cit., p.151

³¹ Claude Lévi-Strauss. (1908 - 2009). Antropólogo francés.

"Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados."³²

Analizando los mitos desde la perspectiva de Levi – Strauss estos pertenecen al orden del lenguaje pero están por encima de él, o sea, que son de naturaleza más compleja que la expresión lingüística y exigen un código más específico para su interpretación. Por lo que afirma que un mito nunca debe interpretarse en un solo nivel sino que requiere muchos niveles de explicación, ni tampoco aislado sino en relación con otros mitos, con los que en conjunto forman un grupo de transformación; y nunca sin hacer referencia a otros grupos de mitos y al contexto social de origen. Por ello sostiene que:

“..., algunos pretenden que cada sociedad exprese en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor, el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera. Para otro los mitos, constituyen tentativas de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles ..., la mitología es a veces considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos, es el de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos”.

En conclusión, por medio del análisis estructural de los mitos, se puede llegar a ordenar todas las variantes conocidas del mismo en una determinada cantidad de series, en las que mediante ciertas operaciones lógicas, puede llegar a darse cuenta de la estructura básica del pensamiento que organizó tal relato mitológico.

Según Vernant, en *Razones del mito*, tanto el funcionalismo como el simbolismo son concepciones parcelarias que se asemejan, en su oposición recíproca, al "positivo" y el "negativo" de una misma fotografía: cada uno de ellos ilumina aquello que el otro oscurece, y viceversa. Los simbolistas pretenden investigar el mito 'desde el mito mismo' y descifrar su lenguaje simbólico, pero no lo contemplan como un elemento más de un sistema cultural concreto, mientras que con los funcionalistas ocurre lo contrario, esto es, que se busca el sistema que confiere inteligibilidad a sus elementos, pero no desde el mito mismo (estudiando la organización interna del texto), sino desde los contextos socioculturales donde aparecen tales relatos (entonces, los mitos no dicen nada que no diga ya la misma vida social).³³

³² Lévi-Strauss, Claude *La estructura de los mitos*, en: *Antropología estructural*, p. 233

³³ Vernant, Jean Pierre (1994). *Razones del mito*, en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid. Ed. S.XXI. 3ª. p. 203.

Lucien Lévy-Bruhl³⁴ siguiendo la línea directriz de acuerdo a la posición antihistoricista de Levi-Strauss, en el sentido que para él la historia no tiene ningún sentido ni tiene ningún fin, ni se desarrolla de manera continua y progresiva, en ella actúan estructuras inconscientes y no hombres con sus propósitos declarados y finalidades patentes. Por ello, en sus estudios sobre los “primitivos” había puesto énfasis sobre los aspectos emocionales de la mentalidad de ellos, sosteniendo que carecían de las funciones lógicas.

Él basándose en una abundante documentación etnográfica, afirma que el pensamiento primitivo no es un estadio inferior del pensamiento racionalista civilizado. Según él, ambos se diferencian por el hecho de que el primero (al que llama pensamiento pre-lógico³⁵) no se basa en los principios lógicos tal como los entiende el pensamiento racional civilizado. Ya que el pensamiento de las culturas carentes de escritura viola aparentemente nuestras reglas lógicas

Lévy-Bruhl sostenía que la gente de las culturas arcaicas experimenta el mundo sin la ventaja de las categorías lógicas, que ellos alcanzan su conocimiento del mundo a través de la participación mística en la realidad, y que este conocimiento se expresa en mitos.

Al defender su tesis del pensamiento “primitivo” sostiene que él mismo es “prelógico” y de que los mitos son “fluidos”, ya que en ellos puede ocurrir cualquier cosa, puesto que en los mitos la emoción reemplaza a la lógica y hace imperceptibles las inconsistencias. Por ello, según él, el mito es por naturaleza autocontradictorio, ya que él es el lugar de la fantasía y la arbitrariedad.

En conclusión, para Lévy-Bruhl el pensamiento primitivo y con ello el mito es prelógico pues no llega al nivel del pensamiento occidental racional y “civilizado” que es lógico. Por ello sostenía que el mito es una representación mística de la realidad y esta es la que representa el mito. Además por su fuerte carga emocional los mitos son autocontradictorios.

Puede afirmarse entonces que, para el estructuralismo y con ella la escuela sociológica francesa, el mito posee un sentido propio y específico que remite al sistema institucional y mental del cual es una expresión particular. En esta misma línea se desarrolla la hermenéutica mitológica de Dumézil y su metodología tripartita funcional.

³⁴ Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) Antropólogo y filósofo francés. Sus obras principales: *La morale et la science des moeurs* (1903), *La philosophie de Jacobi* (1894), *La philosophie de A. Comte* (1900), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1921), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935), *L'expérience mystique et les symboles chez les primitives* (1938), *Les cahiers* (1949).

³⁵ Una mentalidad gobernada por la ley de la participación es lo que él llama “una mentalidad prelógica”. No antilógica, ni alógica, puesto que no se complace en explotar las contradicciones, ni carece de cualquier lógica. Con esto se refiere a las representaciones colectivas, pero no a las operaciones mentales de los individuos, que son perfectamente lógicas.

El lingüista francés Georges Dumézil³⁶, está considerado, junto con Claude Lévi-Strauss, como uno de los primeros representantes del método estructuralista comparativo. Su tesis doctoral se tituló *El festín de la inmortalidad. Estudio de mitología indoeuropea comparada* (1924). Para desarrollar esta tesis llevó a cabo extensas investigaciones sobre el mito indoeuropeo en las culturas india, griega, romana, alemana y escandinava, entre otras, y dedujo una estructura cosmosociológica común a cada una de esas variantes míticas. Encontró en todas las formas del mito indoeuropeo una estructura tripartita, con un sacerdote o soberano en la cúspide de la jerarquía, guerreros en el medio, y granjeros, pastores y artesanos en la base. Desde 1938, se centrará en esta idea de las tres funciones y pasó a abordar los estudios comparativos desde esta perspectiva, lo que le conduce a acuñar la noción de "ideología tripartita", una ideología de tres 'partes' o 'funciones'. Cabe resaltar que estas clases estaban relacionadas con divinidades cósmicas, y en la forma narrativa de la épica aparecen dramatizadas las interrelaciones, antagonismos y conflictos entre estas tres clases.

Dumézil no afirma que todas las sociedades indoeuropeas posean esta estructura social, sino que esta estructura actúa como un lenguaje arquetípico para la enunciación de significados ideales dentro de las culturas indoeuropeas, es decir, actúa como un molde.

Estas "grandes fuerzas que dan vida al mundo y a la sociedad" no son sino las tres funciones que contempla Dumézil, cuyo conjunto conforma la ideología. De esta manera, la mitología recoge e integra a la ideología³⁷. Como él mismo explicita:

"Estas tres funciones son: 1) la administración a la vez misteriosa y regular del mundo; 2) el juego del vigor físico, de la fuerza, principalmente guerrera; 3) la fecundidad, con muchas condiciones y consecuencias tales

³⁶ Georges Dumézil (1898 - 1986) Historiador y antropólogo francés. Sus obras más importantes son: *Los dioses de los indoeuropeos* (1970), *Del mito a la novela: La Saga de Hadingus* (1973), *Mito y epopeya* (1968-1973).

³⁷ Elucidando hasta este momento tendremos dos conceptos de ideología. Por una parte el concepto primigenio de una ciencia de las ideas, de una doctrina filosófica centrada en el estudio del origen de las ideas. Por otra parte, la posición que asume que toda ideología es un tipo de pensamiento deformado y deformante, que pensamiento ideológico es sinónimo de error, ilusión, engaño o autoengaño, tan inconsciente como inevitable (precisamente por eso se contraponen ideología y ciencia, como se contraponen el error y la verdad).

Aún hay más: la concepción que llamaremos normal de la ideología suele explicar esta última interpretación del carácter necesariamente deformado de todo pensamiento totalizador y práctico acudiendo a la tradición marxista según la cual, al ser las ideologías reflejos de intereses de grupos, no podían por menos de sufrir el efecto deformante de la óptica necesariamente parcial que imponen tales intereses.

Ampliamos aún más la visión del concepto de ideología. En este caso esta se asemejará a la de una cosmovisión (*Weltanschauung*), pues, es una forma de pensamiento que tiene un carácter totalizador, como sinónimo de concepción del mundo y al mismo tiempo un carácter directa e indirectamente práctico (en la medida en que implica -o justifica- una propuesta de determinados objetivos para la acción consciente humana) de una cultura entera o un individuo. Giraldo Enciso, Iván (2011) *Ideologías contemporáneas*. UMCH.

como la prosperidad, la salud, la longevidad, la tranquilidad, la voluptuosidad, la "gran cantidad". Los poetas sagrados ponen ya en relación estas funciones con otras tríadas, preferentemente con la división topográfica del mundo en el cielo (quizá más bien "envoltura" del mundo), atmósfera, tierra, etc."

A continuación citamos a Dumézil³⁸:

“Mais un peuple qui n'aurait pas de mythes serait déjà mort. La fonction de la classe particulière de récits que sont les mythes est en effet d'exprimer dramatiquement l'idéologie dont vit la société, de maintenir devant sa conscience non seulement les valeurs qu'elle reconnaît et les idéaux qu'elle poursuit de génération en génération, mais d'abord son être et sa structure mêmes, les éléments, les liaisons, les équilibres, les tensions qui la constituent, de justifier enfin les règles et les pratiques traditionnelles sans quoi tout en elle se disperserait. Tous ces récits ont une fonction, la même fonction, vitale”³⁹

Según Luis Duch⁴⁰ el mito ocupa un lugar importante en el conjunto de la obra de Dumézil. Pero remarca que él ha dedicado su atención preferentemente a las estructuras expresivas de la sociedad primitiva. Y en estas los mitos son un medio de comunicación social entre muchos. Los mitos no son productos gratuitos y fantásticos sino que son los esquemas idóneos para expresar la conciencia que un grupo social tiene de sí mismo, es decir, su ideología.

No cabe duda que la afirmación de Dumézil es categórica “un pueblo que no tuviera mitos ya estuviera muerto”, por ello la importancia del mito en la vida de un pueblo. Él incluye al mito dentro de la ideología lo que nos indica la cosmovisión del pueblo.

Dentro de esta perspectiva el mito es parte de la ideología y con él también estaría la areté.

³⁸Dumézil, Georges (1985) *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris, Flammarion. pp. 15.

³⁹ Pero un pueblo que no tuviera mitos ya estaría muerto. La función de la clase particular de relatos que son los mitos es en efecto expresar dramáticamente la ideología de la que vive la sociedad, de mantener delante de su conciencia no sólo los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino primero a su ser y su estructura misma, los elementos, los enlaces, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, de justificar por fin las reglas y las prácticas tradicionales sin las que todo en ella se dispersaría. Todos estos relatos tienen una función, la misma función, vital

⁴⁰ Duch, Luis. *Ciencia de la religión y mito: estudios sobre la interpretación del mito*

La hermenéutica filosófica se vinculará con la corriente simbólica en la figura del filósofo alemán Ernst Cassirer⁴¹, con el aspecto común a las diversas tendencias y disciplinas que se dan cita en esta corriente interpretativa. Él asume la consideración del simbolismo mítico como un modo de expresión que difiere sustancialmente del pensamiento conceptual. La noción de "símbolo" y su diferencia y especificidad respecto al "signo" del lenguaje conceptual es el eje central en torno al cual giran sus planteamientos simbolistas y hermenéuticos.

Un concepto fundamental es el "ser" del símbolo que desde el simbolismo no es intrínseco al mismo, sino que es establecido mediante una convención social.

Ernst Cassirer⁴² elaboró las nociones acerca de los aspectos lógico-intelectuales e intuitivo-imaginativos del mito en su estudio de los significados del mito y del grupo social. Para él, el lenguaje simbólico difiere del lenguaje discursivo, principalmente, en que el primero tiende a la totalidad, y el segundo a la fragmentación.

El punto de partida de su teoría de las formas simbólicas es la consideración de que el hombre no vive en un universo físico, sino en un universo simbólico. Por lo tanto, el hombre es, pues, un "animal simbólico". Apoyó además a quienes sostienen que el mito surge de las emociones. Insistió en que el mito no es idéntico a la emoción de la que surge, sino que es expresión - objetivación- de la emoción. En esta expresión u objetivación, la identidad y valores básicos del grupo reciben un significado absoluto, de allí su afirmación que son convencionalismos.

Tanto el mito, como la religión, el arte o el lenguaje, provienen y se nutren de ese sustrato común a todos ellos que es la actividad simbólica humana, pues son "formas simbólicas", esto es, herramientas interpretativas que nos posibilitan aprehender nuestro entorno a la par racional y emotivamente²⁸.

Cassirer creía que el mito y los modos míticos de pensamiento forman un profundo sustrato en las culturas científicas y tecnológicas de Occidente:

"Mientras que el conocimiento científico sólo puede enlazar los elementos diferenciándolos entre sí en una misma operación crítica, el mito parece aglutinar todo lo que toca en una unidad indiferenciada. Las relaciones que establece son de índole tal, que los elementos que entran en ellas no

⁴¹ Ernst Cassirer (1874 - 1945). Filósofo y pedagogo alemán. Entre sus numerosas obras sobresalen: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* (1906-20), *Concepto de sustancia y concepto de función* (1910), *Libertad y forma* (1917), *Idea y forma* (1921), *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-19), *Antropología filosófica* (1945).

⁴² Cassirer, Ernst (1972). *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico*. México. FCE

sólo entran en una interrelación ideal, sino que se hacen idénticas entre sí y se convierten en una misma *cosa*. Todas las cosas que llegan a entrar en 'contacto' en sentido mitológico -ya sea que este contacto sea espacial o temporal, consista en una similitud, por remota que sea, o bien en la pertenencia a una misma 'clase' o 'género'- dejan fundamentalmente de ser múltiples y heterogéneas para constituir una unidad substancial de esencia".⁴³

Cassirer resalta la importancia del símbolo por encima del signo. Asume que el símbolo es un convencionalismo y por ende depende del entorno sociocultural. Por ello afirma que el hombre vive en un universo simbólico, es decir, en su propio mundo. con ello asumimos que en el mito todos los elementos forman una unidad substancial.

El historiador de las religiones rumano, Mircea Eliade, ofreció una visión comprensiva y definitiva del mito como algo lógico-racional e intuitivo-imaginativo al mismo tiempo. En su interpretación del mito revela una ontología primitiva, puesto que el hombre de los tiempos primigenios trata de dar una explicación de la naturaleza del ser.

Eliade asume el mito como historia sagrada; donde el relato es un acontecimiento que ha tenido lugar en los tiempos primitivos. Entre las características que podemos extraer de su misión del mito tenemos:

- Es la historia de los actos de "Seres Sobrenaturales".
- El mito es en las sociedades primitivas es una historia sagrada y por lo tanto una historia verdadera.
- Es una historia verdadera porque se refieren a realidades que son comprobables, porque son parte de nuestro entorno o explican nuestra vida, como el origen del mundo o el origen de la muerte.
- Otra característica importante del mito es que siempre hace referencia a una "creación", nos cuenta cómo algo se ha producido, cómo algo ha llegado a ser.

Para los hombres que viven los mitos estos no constituyen solamente una oportunidad para conocer la explicación del mundo y todo lo que está relacionado con su existencia, sino que son además: por una parte, una forma de manipular y manejar a su antojo las cosas que les rodean. Dicha forma de conocimiento no es un conocimiento abstracto y exterior, sino que es algo vivido. Por otro lado, el mito ofrece al hombre primitivo la posibilidad de reactualizar aquello que los

⁴³ Cassirer, op. cit p. 92.

dioses, los héroes o antepasados hicieron, otorgando la posibilidad de asistir a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales. En ese mismo momento los personajes del mito se hacen presentes haciendo que el hombre primitivo se convierta en su contemporáneo y consiga trasladarse del tiempo profano al tiempo sagrado, de allí el *Mito del eterno retorno*:

“Como hoy se admite comúnmente, un mito narra acontecimientos que tuvieron lugar in principio, es decir, "en los comienzos", en un instante primordial e intemporal, en un lapso de tiempo sagrado. Este tiempo mítico o sagrado es cualitativamente diferente del tiempo profano, de la duración continua e irreversible en la que se inserta nuestra existencia cotidiana y desacralizada ...”⁴⁴

En conclusión, Mircea Eliade sostiene que el mito, por medio de símbolos, expresa un conocimiento que es completo y coherente; aunque los mitos puedan trivializarse y vulgarizarse a través de los siglos, la gente puede usarlos para volver al principio del tiempo y redescubrir y volver a experimentar su propia naturaleza.

Gerardus van der Leeuw⁴⁵, al decir de Luis Duch⁴⁶, es el representante más genuino de la tendencia de la fenomenología de la religión. Él considera al mito como expresión auténtica de la experiencia religiosa del hombre.

A Hans-Georg Gadamer⁴⁷ se le atribuye la paternidad de la hermenéutica moderna. Para él, solamente hay una posibilidad de apropiarse del conocimiento a través de la interpretación del mensaje que envía un receptor, y otro que sea emisor, y que utilicen el mismo código. Como la mayoría de los relatores míticos ya están fallecidos, entonces no hay seguridad que las interpretaciones sean en un sentido unívoco, y de hecho, el relato mítico nunca es unívoco.

Según Greta Rivara Kamaji⁴⁸, Gadamer⁴⁹ emprendió el rescate del valor hermenéutico del mito. Él encuentra en el pensamiento mítico, la expresión del modo de ser del lenguaje mismo, es decir, simbolicidad y metafóricidad, pues es así como el mito concibe al mundo.

⁴⁴ Mircea, Eliade (2011) *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires. Emecé.

⁴⁵ Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950). Historiador holandés y un filósofo de la religión. Su trabajo más conocido es *La Religión en su esencia y manifestaciones: un estudio fenomenológico*.

⁴⁶ Duch, Luis (1974) op. cit. pp. 73

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002) Filósofo alemán. Alcanzó fama mundial con su obra *Verdad y método* (1960)

⁴⁸ Rivara Kamaji, Greta (2005). *La recuperación hermenéutica del hierós logos*. La Lámpara de Diógenes, enero-junio, julio diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp 143 - 149

⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona. Paidós. 133 pp.

En su obra *Mito y razón* Gadamer sostiene que aunque vivamos aparentemente en la “época de la razón” las cuestiones sobre lo religioso, lo mítico y lo ritual se han actualizado. Pues, el mito tiene su propia riqueza y credibilidad, por lo que debe ser una tarea propiamente filosófica. Por lo que es necesario situar al mito en la época de la ciencia, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo

Greta Rivara Kamaji sostiene que uno de los puntos más significativos en la configuración de la racionalidad hermenéutica propuesta por Gadamer, radica justa y precisamente en la recuperación de formas de conocimiento tradicionalmente devaluada por los racionalismos modernos. En este sentido, se da en la filosofía de Gadamer la tan significativa recuperación:

“ ...al mito, por “lo que éste puede aportar a la hermenéutica y a la posibilidad de configurar formas de racionalidad” una vez agotados los racionalismos. La recuperación hermenéutica del mito se inscribe de forma significativa en algunas dimensiones del pensar de Gadamer ...”

En efecto, Gadamer mantiene el prejuicio de no poder encontrar formas científico-lógicas en el mito, siendo que el mito es propiamente raíz de tales contenidos. Y por eso el pensamiento mítico entiende tales situaciones en sentido amplio y polivalente.

Para el filósofo francés Paul Ricoeur⁵⁰, el mito, expresado en símbolos, es necesario para una seria valoración de los orígenes, procesos y abismos del pensamiento humano.

Raúl Kerbs⁵¹ sostiene que el filósofo francés Paul Ricoeur ha elaborado una interpretación del mito que surge del diálogo con la fenomenología husserliana, la fenomenología existencial (Heidegger, Marcel), la fenomenología de la religión (M. Eliade, Van der Leuw), el estructuralismo (Lévi-Strauss, Benveniste), Freud, la hermenéutica de Gadamer, la crítica literaria y la exégesis bíblica. Sin embargo, a continuación al referirse a la estructura intelectual fundamental dentro de la cual Ricoeur afirma: surge fundamentalmente de una estructura kantiana que permea todo su proyecto filosófico y que le ha permitido elaborar una interpretación filosófica del mito.

⁵⁰ Paul Ricoeur (1913 - 2005). Filósofo francés. Contribuyó a la teoría hermenéutica lo que generó “el giro interpretativo de la filosofía”. Entre sus obras mencionamos: *La metáfora viva* (2001); *Caminos del reconocimiento* (2005); *Lo Justo 2* (2008); *La memoria, la historia, el olvido* (2010); *Finitud y culpabilidad* (2011), y *Amor y justicia* (2011)

⁵¹ Kerbs, Raúl (2004). *Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur*. Diálogo Filosófico 58 (2004) 97-118

Por su parte, Maurice Godelier⁵² sostiene desde el punto de vista marxista el pensamiento mítico debe ser analizado desde la sociedad y la historia y, especialmente, se debe hacer un profundo análisis sobre las relaciones del hombre con la naturaleza y su interacción con los otros hombres. Para él, el pensamiento mítico deforma, transforma y traspone tanto las relaciones naturales como las sociales y, por tanto, el mito posee siempre un sesgo ilusorio y fantástico, a través del cual el hombre concibe la realidad mediante analogías.

“Una relación directa entre Mitos y Sociedad puede fácilmente ponerse de manifiesto cuando se emprende el inventario exhaustivo de todos los elementos de los mitos que transponen aspectos del medio ecológico, de la organización social, de las tradiciones históricas (migraciones, guerras y alianzas territoriales, etc.) de las poblaciones en cuyo seno o a cuyo propósito se han recogido esos mitos ...”⁵³

Sosteniendo que la metáfora equivale, en el pensamiento mítico, a las reglas lógicas propias del pensamiento científico-racional:

“Al lado de estos aspectos de las relaciones del hombre con la naturaleza, transportados y transpuestos en los mitos, se encuentra igualmente una transposición de sus relaciones sociales ...”⁵⁴

José Antonio Pastor Cruz⁵⁵ sostiene que a pesar de sus críticas a la metodología levistraussiana, los franceses asumieron la línea de análisis estructuralista trazada por Lévi-Strauss.

Pastor agrupa a los seguidores de éste último y los denomina como la escuela mitológica francesa o el Estructuralismo “aujourd'hui”. Y este grupo lo integran Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne. Aunque si se les hubiera preguntado a estos autores por esta denominación, no lo admitirían.

En líneas generales estos eruditos del mundo griego han continuado con el análisis hermenéutico, pero con evidentes influencias del estructuralismo. La principal características de todos estos autores es el poner énfasis en el contexto histórico-cultural de los hechos que analizan, en nuestro caso los mitos, en especial, los mitos griegos.

⁵² Godelier, Maurice (1974). *Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje*. Madrid. Siglo XXI.

⁵³ Godelier, Maurice. op. cit. pp 336.

⁵⁴ Godelier, op. cit. pp. 337.

⁵⁵ Pastor Cruz, José Antonio (1998) *Corrientes interpretativas de los mitos*. Disponible en: <http://www.uv.es/~japastor/mitos/t-indice.htm>

Iniciando el análisis de estos tres intelectuales, veremos a Jean Pierre Vernant (1914-2007), quien fue un destacado filósofo e historiador francés que dedicó sus estudios al mundo griego antiguo, fundamentalmente el tema mítico, la religión y el pensamiento del hombre griego.

Diremos de su obra siguiendo a José Carlos Bermejo Barrera que:

"Vernant trata de llevar a cabo en sus obras lo que él llama estudios de psicología histórica. Los que, en su opinión, constituyen una parte esencial de la Historia de las Mentalidades."⁵⁶

Enfocando los mitos, Vernant sostiene que para analizarlos era preciso un conocimiento en detalle del contexto etnográfico, remarcando la importancia del mismo. Además, debe ir junto a un estudio riguroso de la propia organización narrativa del mito. De esta manera, él distingue tres niveles de análisis: "formal" que apunta hacia el orden narrativo y la lógica de la narración, "semántico", que incide en la significación, discerniendo relaciones de oposición y homología, y "socio-cultural", que contempla la función social del mito en un contexto cultural dado y, en un sentido amplio, el imaginario que sustenta a la cosmovisión.⁵⁷

Además, Jean-Pierre Vernant en *Razones del mito* afirma que:

"Por su origen y por su historia, la noción de mito que hemos heredado de los griegos pertenece a una tradición de pensamiento que es propia de Occidente y en la que el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción), y a lo racional, por otra (el mito es absurdo)".

Marcel Detienne⁵⁸ compartió con Vernant la casi totalidad de caracteres de su sistema, aunque con importantes diferencias. Por ello, está más próximo al Lévi-Strauss de las *Mitológicas*. Bajo esta óptica analiza estructuralmente el mito griego de Adonis. Partiendo de la afirmación que:

"... la civilización griega no nos ofrece más que fragmentos conservados en los escolios tardíos o en las narraciones de los anticuarios, reutilizadas por los mitógrafos en sus construcciones escolares".

⁵⁶ Bermejo Barrera, José Carlos. *Introducción a la sociología del mito griego*. pp. 136.

⁵⁷ Vernant, Jean Pierre. *Razones del mito*

⁵⁸ Detienne, Marcel (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona.

Cuestiona que el mito sea un género reconocido de manera inmediata y evidente por todos: Señala que “los mitos habitan en el país de la memoria”, entendiendo que esta memoria es colectiva y no individual.

Consideraba en su obra *la invención de la mitología* que ésta, la mitología, constituye el lenguaje primario, ingenuo y original, de la Humanidad y una descripción de sí mismas de las sociedades primitivas

Sin lugar a dudas el aporte de estos eruditos de la escuela mitológica francesa marca la línea a seguir en la interpretación de los mitos. A pesar de este reconocimiento, el estructuralismo no es la única interpretación válida. Por ello, no puede decirse que la problemática y polémica en torno a la interpretación de los mitos haya quedado totalmente aclarada.

Resulta difícil establecer una relación entre el mito y el símbolo. Pues, el mito, expresado en símbolos, es necesario para una seria valoración de los orígenes, procesos y abismos del pensamiento humano. Por ello, a veces parece como si el símbolo fuese una forma de tomar los mitos de manera no alegórica. Ricoeur tomará el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es imposible coincidir con los de la geografía y de la historia críticas.

En tanto al mito, que es nuestra preocupación, uno de los aportes significativos de su pensamiento ha sido la manera en que ha elaborado una hermenéutica en la que éste se convierte en una fuente fundamental para la filosofía que renuncia a comenzar con una verdad puesta por ella misma.

Entre otros muchos autores hemos dado una mirada retrospectiva al mito y su tratamiento en las diversas épocas, hemos dejado de lado algunos, pero creemos que con la selección presentada, casi se ha dado una visión histórica del mito.

La finalidad de esta mirada retrospectiva responde a tener en claro el itinerario histórico que ha tenido el mito, y con él la mitología. Esto se inscribe dentro de nuestra tesis como eje transversal pues sin este tratamiento nos podríamos tener una sólida base conceptual para la presente tesis que busca relacionar la mitología con la areté griega.

1.2 APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

En el apartado anterior hemos visto como el mito ha devenido históricamente. Esto implica tener una visión de diversos autores de acuerdo a su época, formación y perspectiva conceptual.

Remarcamos nuestro interés para los efectos de la demostración de nuestra tesis el elucidar, primero, históricamente al mito, y, en segundo lugar, obtener una aproximación conceptual del mito, tema del presente apartado.

Con respecto a la definición del mito lo propio es decir que no es fácil conceptualizarlo. Para intentar una aproximación conceptual de él, hay que partir de la palabra griega misma *μῦθος* (*mythos*). Hasta el siglo V a.C. ésta era una palabra neutra que podía aludir a cualquier tipo de discurso.

Ríos⁵⁹ sostiene que “generalmente se tiende a resolver el problema de definir el mito, apelando a la etimología de la palabra en griego “μῦθος” cuyas acepciones comprenden muchos significados, a saber: palabra, discurso, razón, pensamiento, invención, opinión, relato, comunicación, entre otros”. Y, además, el aludido autor nos da el común denominador de todas ellas: “el rasgo que sí tienen en común es el de sentido de transmisión, de querer comunicar algo”.

Mientras que Santiago González Escudero concuerda con la etimología de *μῦθος* que significa relato, y a cualquier tipo de relato. Pero, además, afirma que se trata de un término no diferenciado frente a *ἔπος* (*epos*)⁶⁰ de donde deriva épica que es la narración heroica, y ambos términos no se diferencian frente a *ἔργον* (*ergon*)⁶¹, que significa hecho, tal como lo recoge Homero en La *Ilíada*.

Y si bien la etimología del mito es muy amplia y poco precisa, el término, como lo hemos hecho saber, abarca todos los aspectos generales del relato. Sin embargo, se va a oponer claramente a “*istoría*”⁶², historia, palabra también de amplios sentidos, pues puede significar desde “investigación” hasta el más difundido posteriormente por la obra de Heródoto de “escrito narrativo a partir de informaciones”.

Para explicar el mito debemos de entender que la historia es una construcción eminentemente humana, al igual que el mito, así los diferenciamos, ambos son productos humanos. El mito es una realidad ubicable en toda sociedad en la que ha podido transmitirse, en forma de narración,

⁵⁹ Ríos, E. J. *La Naturaleza del Mito y de la Mitología Griega*.

⁶⁰ *ἔπος* (*epos*): palabra, narración, poema. Lo que se narra, discurso poético y cantado.

⁶¹ *ἔργον* (*ergon*): acción, trabajo.

⁶² *ἱστορία* (*historia*): inquirir, preguntar, investigar

un mensaje capaz de satisfacer las más primigenias necesidades de conocimiento que desde sus orígenes tiene el hombre sobre su realidad.

Por ello, el hombre en sus inicios y al enfrentarse a lo desconocido, se dirigirá a la mitificación de lo que vive. Producto de estas vivencias elaborará un relato capaz de llenar provisionalmente el vacío de conocimiento de estos hechos. Ante dichas fuerzas externas y ajenas surge el temor, sentimiento, quizás, el más primitivo, por el cual se otorga a las fuerzas de la naturaleza el poder y la capacidad de crear o destruir. La timidez del hombre se evidenciará claramente cuando él se vea frente a la poderosa e implacable naturaleza.

Los elementos fundamentales como el aire, la tierra, el agua y el fuego, serán los primeros a los que el hombre se dedique a observar y a los que considerará como los refugios que operan ya sea como salvaguardas o aniquiladores de la propia tierra, viendo en ellos poderes sobrenaturales. Esta confusión o temor a la naturaleza y sus imprevistos privará al hombre de las mentalidades elementales u hombre primitivo de toda seguridad al desconocer las causas "científicas" que gobiernan las cosas.

A lo anterior, diremos que no hay pueblo que se haya eximido de este importante paso hacia su historia, por lo que no existe pueblo que no posea algún tipo de mito que explique su origen, su arribo, su trascendencia. Por ello, el hombre ha venido buscando la manera de explicar el cómo y el porqué de su existencia en el mundo, así como la forma en que operan las diversas fuerzas de la naturaleza que escapan a su control y comprensión, a su capacidad de conocimiento. Para ello ha creado los mitos. Los mitos han surgido en Mesopotamia, Egipto, India, China, Grecia, Babilonia, entre otras culturas, también evidenciarán, igualmente, en las elaboraciones míticas de las culturas judeo-cristianas, y serán, también, patrimonio de las altas culturas americanas: Maya, Azteca, Inka.

Resulta de mucha importancia desentrañar el significado de los mitos que involucran el accionar que estas divinidades tuvieron y la influencia que su presencia ejercerá sobre la vida y el destino de los antiguos pobladores de estas tierras. En ellos encontramos el origen de nuestra historia, en ellos la comprensión de un futuro todavía por resolverse.

Lo anteriormente expuesto sugiere la idea del cultivo de una serie de acciones que puedan traspolarse a diversas áreas del saber: psicología, antropología, filosofía, historia, literatura y religión, de allí el interés de estas áreas del saber por analizar, interpretar y explicar los mitos.

Con respecto al significado o concepto del mito, Aristóteles emplea esta palabra en dos sentidos, uno como relato tradicional y otro como argumento dramático. En *Ars Poetica* define al mito como

un conjunto de hechos que el autor debe conservar, pues ellos son la base de todo drama. Y, por otro lado, cuando se refiere al mito como relato tradicional lo va a descalificar diciendo que son simples fantasías, invenciones, ficciones provenientes de la imaginación. Como apreciamos en el primer sentido lo que expresa Aristóteles, es particularmente la utilización del mito para la producción literaria, como el eje del *Ars Poetica* que está constituida con las virtudes de la expresión y la retórica, y por ende, comprendido como sustento tradicional, heredado de la cultura de un pueblo, dando nacimiento a la tragedia épica:

“De suerte que los hechos y el mito son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal de todo ... El mito es, por consiguiente, el principio y como el alma de la tragedia”. (*Poét.* 1450a 22-23 y 38-39)

Mientras que Mircea Eliade en su *Ensayo de una definición del mito* defiende la dificultad de asumir la definición unívoca del mito:

“Sería difícil encontrar una definición de mito que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas. Por lo demás, ¿acaso es posible encontrar una definición única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales?”

Paso seguido nos dirá que el mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias. Más adelante va discutiendo en asumir su propia definición, pero se irá enredando en uno y otro concepto, pero todos estos estarán relacionados y signados por lo Sagrado.

Mientras que José María de Cossío⁶³ nos da un itinerario en el recorrido histórico del mito, y con ello los usos, alcances y ámbitos que él podía asumir, a saber, nos habla de tres etapas: en la primera etapa el mito nos dice que es una narración de hechos sobrenaturales llevados a cabo en épocas fuera del transcurrir histórico, que tiene que ver con los documentos escritos, que tienen efecto en el modo de percibir el universo y las culturas humanas; en la segunda etapa, afirma que estos mitos irán perdiendo con el paso de los siglos su vigencia religiosa y dejarán de ser instrumentos de control social, pasando a ser parte del patrimonio cultural, es decir, parte del acervo de temáticas y motivos artísticos; en la tercera etapa, los mitos, serán convertidos en literatura, por lo que ellos pueden presentarse en forma de fábulas, recreaciones del mito obviamente narrativas que, haciendo uso de los recursos retóricos, pueden o no tener un fin manifiesto aparte del estético, y que conservan el sentido principal del mito, pero que agregan en

⁶³ Cossío, José María de (1952: 1-5)

general nuevos sentidos y quizás nuevas estructuras del mito, convirtiéndose así en forjadoras del mismo, que no termina nunca de fijarse.

En esa misma línea Gadamer nos dirá acerca del mito que él dará cabida al oyente o lector en su propia modificación; el rapsoda o narrador está al pendiente de lo que su público desea escuchar y le satisface. Pero nos hace la salvedad que esto se produce, por supuesto, una vez que los mitos han sido desacralizados, es decir, cuando han perdido su prestigio religioso, y se tornan como simple literatura, con lo que la fábula emergerá. Además nos dice que una fábula mitológica permite la legibilidad del mundo cuando los mitos se relacionaban con hechos naturales, sino en el sentido de que, ya literatura, las nuevas interpretaciones que se le dan a la materia mitológica hacen el mundo comprensible, identificable.

Siguiendo a Mircea Eliade⁶⁴ intentamos otorgar a los mitos una dimensión más justa y humana, comprenderlos y reconocerlos en tanto hechos de la cultura, creación del espíritu, pues sólo al conferirles su carácter histórico religioso y al despojarlos de toda concepción que lleve a confundirlos con fábula, leyenda o cuento, es que podrán adquirir un sentido más pleno para el hombre actual. Ellos se estudiarán como construcciones que posibilitan la explicación de los orígenes del hombre y su mundo, la conducta humana en épocas determinadas, siempre con el nivel de comprensión necesario en el desarrollo evolutivo del ser y la cultura⁶⁵.

Jeannette Lozano Ayub⁶⁶ sostiene que se podría añadir que en sus inicios el mito es para vivírsele, y ya en un estadio posterior, cuando puede ser observado a distancia, para estudiársele. En primera instancia esto obedece al grado de "cientificidad" alcanzado a través del desarrollo que el propio mito posibilita, y en segunda, al nivel que por su acercamiento se haya obtenido.

Por su lado, Carlos García Gual⁶⁷ define el mito de modo funcional:

“como un relato tradicional y memorable que cuenta la actuación decisiva y paradigmática de unos seres extraordinarios en un tiempo pasado prestigioso y originario”.

Lo que vemos en esta definición es que está dirigido hacia los dioses y héroes del mundo griego. Por ello más adelante amplía su conceptualización afirmando que:

⁶⁴ Eliade, Mircea (1991); *Mito y realidad*, Barcelona. Colección Labor. p.10.

⁶⁵ Frankfort, Wilson y Jacobsen (1954); *Mito y realidad* en: *El pensamiento prefilosófico*, México FCE. pp. 13.

⁶⁶ Lozano Ayub Jeannette (1998). *El mito: estructura estructurante del ser y la cultura*. Universidad Autónoma de Nueva León

⁶⁷ García Gual, Carlos (2000) pp. 55.

“son narraciones de carácter generalmente dramático, trascendentes y protagonizadas por seres divinos o semidivinos ... cuya actuación ha marcado la realidad posterior”.

Además, a continuación nos dará su punto de vista con respecto a lo interpretativo y lo que nos revelarían los mitos, sosteniendo que los mitos:

“explican el presente como resultado del pasado, revelan lo oculto y desvelan el sentido de la existencia humana en un mundo que, gracias a ellos, reviste un sentido humanizado. Trascienden lo que se nos muestra en la apariencia inmediata”.

Adicionalmente García Gual nos ofrece una característica para la transmisión a las siguientes generaciones de los mitos:

“Característica fundamental de los mitos es su vinculación a una tradición narrativa, es decir, los mitos se heredan, están ahí desde antes, y así nos encontramos ya con un mundo explicado por ellos ...”

El hombre sigue aún en la búsqueda de ese algo que venga a otorgar una nueva dimensión a su existencia. Por ello es que si existe en la actualidad algún interés en abordar los mitos, es porque al hacerlo se pretende conferirles una nueva significación. Con ello se busca resignificar la dimensión alcanzada por quienes nos precedieron y lograr con ello una integración igualmente significativa para nuestro ser.

Como ya hemos citado, los diversos investigadores y estudiosos de los mitos consideran dificultoso hallar una definición clara y precisa del mito. La primera dificultad es acerca del origen de estos, pues estos se pierden en la penumbra de los tiempos, de ahí la frase “*in illo tempore*”, de los tiempos míticos, recurso para referirse a ese periodo indeterminado e indeterminable en el que han ocurrido hechos y acontecimientos que el hombre no puede comprobar, comprender ni explicar. Pero esta es una dificultad para la antropología más no para la filosofía.

En cuanto a la dificultad conceptual que en sí es un problema filosófico podemos decir que como señalamos anteriormente el común acuerdo de que el mito no se ocupa de lo irreal (cuento, fábula, leyenda) aun cuando algunas de estas manifestaciones incluyan aspectos sacros o moralizantes.⁶⁸ Pero, hay un consenso respecto a que el mito viene a narrar una historia sagrada

⁶⁸Cf. *Mito, ritual y cuento popular* en: Kirk, G. S. (1970) *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona. Paidós Básica.

que tuvo lugar "en los comienzos", cuyos protagonistas son seres sobrenaturales sin otra función que crear, transformar y explicar la existencia del hombre y su mundo.

Ya que como Eliade hemos renunciado a la conceptualización unívoca del mito y lo asumimos como un término muy polivalente, por lo tanto no lo vamos a poder limitar a una simple categoría de concepto. En consecuencia diremos, los mitos son de naturaleza extremadamente compleja y pueden ser abordados desde múltiples perspectivas. Por lo que desde la Antigüedad hasta nuestros días, se han creado concepciones y teorías que tratan de comprender su esencia, ya sea justificándolo ante ciertas escuelas, disciplinas o creencias.

La visión expuesta hasta este momento procede de una síntesis realizada a partir de la consulta de varios autores. Sin embargo, a continuación, presentamos otras conceptualizaciones interesantes:

Emile Durkheim⁶⁹, quien afirma que el verdadero modelo del mito no es la naturaleza sino la sociedad, y que en todo caso es la proyección de la vida social del hombre, una proyección que le refleja sus características más fundamentales. Además, sostiene que⁷⁰:

“La Pensée mythique, je veux dire celle qui crée et administre les mythes, est intermédiaire entre la pensée onirique et la pensée verbale, entre le rêve, dont elle a le caractère illustré, dramatique et en général symbolique, et le discours, dont elle a le caractère lucide, articulé et en général cohérent. Mais, comme le rêve et comme le discours (et sans être, bien entendu, absolument indépendant de l'un ni de l'autre), *elle se suffit à elle-même*, elle fait elle-même les opérations qui, transposées dans la pensée verbale, seraient des analyses et des synthèses, mais qui, en elle comme dans l'intuition dynamique du peintre, du poète ou du romancier, sont plutôt la prise de conscience immédiatement imagée et scénique des rapports essentiels (liaisons causales, ressemblances, oppositions), *sans qu'il y ait à aucun moment dissociation de l'ensemble*”.⁷¹

⁶⁹ Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México. Colofón. 457 pp

⁷⁰ Dumézil, Georges (1986). *Loki*, París. Flammarion

⁷¹ El pensamiento mítico, quiero decir este que crea y administra los mitos, es intermediario entre el pensamiento onírico y el pensamiento verbal, entre el sueño, así ella tiene el carácter ilustrado, dramático y en general simbólico, y el discurso, así que ella tiene el carácter lúcido, elocuente y en general coherente. Pero como el sueño y como el discurso (y sin ser, bien entendido, absolutamente independiente de uno o el otro), es suficiente en sí mismo, se hace ella misma las operaciones que, transporta en el pensamiento verbal, sería el análisis y la síntesis, pero que en ella como en la intuición dinámica del pintor, el poeta o el novelista, son a menudo bien la toma de conciencia inmediatamente imagen y escena y las relaciones esenciales (relaciones causales, similitudes, oposiciones) , sin ningún tipo de disociación de la hora establecida”.

Concluía que los mitos surgen como respuesta humana a la existencia social. Expresan la manera como la sociedad representa a la humanidad y al mundo, y constituyen a la vez un sistema moral, una cosmología, así como una historia. Los mitos y los ritos derivados de ellos sostienen y renuevan estas y otras creencias morales, evitando que sean olvidadas, y fortaleciendo a las personas en su naturaleza social.

Bronislaw Malinowski⁷², concluye que el mito no es una simple narración ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia, ni una construcción explícita; solo cumple una función sui géneris relacionada con la continuidad de la cultura y vinculada a la actitud del ser humano con su pasado.

Por su lado, Claude Lévi-Strauss⁷³, considera que el mito es el producto de una reconstrucción del pasado, una reconstrucción estructural de la historia.

Mientras que Karl Abraham⁷⁴, para él el mito es un fragmento de la vida psíquica infantil de un pueblo, de la conciencia misma que contiene, en forma velada, sus deseos infantiles, originados en los tiempos prehistóricos.

Asimismo, Angelo Brelich⁷⁵, se refiere al mito como ese algo que no puede reducirse a factores ajenos a la religión, sino que ha de ser considerado generalmente en el mismo plano que otras formas fundamentales de ésta, si no, de hecho, su fuente más profunda.

Por su parte, el ya citado Mircea Eliade, nos dice que el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta 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", y narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.

Por su lado Barthes⁷⁶ nos dice con respecto a la función del mito:

“El mito tiene por carga diluir una intención histórica en naturaleza, una

⁷² Malinowski, Bronislaw (1926). *Myth in primitive psychology*. En: *Magic, science and religion*, London, 1955, p. 146.

⁷³ Lévi-Strauss, Claude (1982) *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*, FCE. México. Puede consultarse igualmente: *Mitología del Mito. Entrevista con Claude Lévi-Strauss* por Edmundo Magaña La Jornada Semanal, Enero, 1992.

⁷⁴ Abraham, Karl (1961). *Sueños y mitos: Un estudio de psicología colectiva*. En *Estudios sobre psicoanálisis y psiquiatría*. Hormé, Buenos Aires. pp. 145-199.

⁷⁵ Brelich, Angelo Cita a Kirk (1990), *El mito*, España. Paidós. p. 24.

⁷⁶ Roland Barthes (1915 – 1980). Filósofo, escritor, ensayista y semiólogo francés

contingencia en eternidad. ... El mito no niega las cosas, su función es, por el contrario, hablar de ellas; simplemente, él las purifica, las vuelve inocente, las disuelve en naturaleza y en eternidad, les da una claridad que no es la de la explicación, sino la de la constatación”⁷⁷.

Sigue sosteniendo Barthes, que de acuerdo a su marco teórico, mito es:

“aquella construcción cuya función no es otra que la de contener las ansiedades que, tanto en el individuo como en el grupo, se producen a consecuencia del enfrentamiento con fuerzas incomprensibles e inmanejables. Es decir, toda construcción, toda elaboración creadora, y por ende creativa, cumple una función estructuradora en el sentido en que permite otorgar una cohesión armónica al ser que por razones reales o imaginadas se encontraba fragmentado y por lo mismo se mostraba incapaz de otorgar un marco de estructura sólido que permitiera el bien hacer o el bien crear de quien lo padeciera”.

La elaboración del mito confiere a dichas fuerzas un significado a través del cual se tornan "comprensibles", y aun cuando en la realidad siguen siendo inmanejables, el mito brinda la expectativa (esperanza) de poder ejercer un cierto control sobre ellas mediante la realización de diversos actos propiciatorios: los ritos.

La interpretación sobre la elaboración mítica que aquí presentamos se desprende de una idea fundamentada en las lecturas hechas, siempre en el entendimiento de que tanto el ser humano como el grupo, al enfrentarse a situaciones que resultan incomprensibles, se vuelven inmanejables, se salen de o pierden el control.

Y al decir del mismo Barthes:

“el mito, en cambio, no es preciso, ni lineal, tampoco es minuciosamente descriptivo, en fin: —el mito no podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma”. Quien añade que “En realidad, el saber contenido en el concepto mítico, es un saber confuso, formado por asociaciones ilimitadas, débiles”.

Por su lado Greimas⁷⁸, en su obra *dieux et des Hommes*, nos dice:

⁷⁷ Barthes, R., (1999) *Mitologías*. México. Siglo Veintiuno.

⁷⁸ Greimas A. J. (1985) *Des dieux et des Hommes*. Paris. Press Universitaire de France.

“Le texte mythique, tout comme n’importe quel autre récit, ne peut être compris qu’à condition que son destinataire dispose d’un code sémantique lui permettant de déchiffrer le texte reçu”⁷⁹.

De modo que los hombres que viven el mito no buscan un por qué de las cosas, solamente las comprenden acaecidas por la voluntad divina, por la *naturaleza* sublime que contiene el mito, por ello todo lo que a él está circunscrito se torna “sobrenatural” y el mismo hombre que está sometido, ensimismado al mito, en su relación con la divinidad, se comprende o se siente íntimamente surgido de ese origen extraordinario y sublime.

Eliade comenta al respecto:

“Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobre-naturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales”⁸⁰.

Hasta aquí hemos visto a los mitos desde diferentes perspectivas y como ellos han sido considerados y abordados desde diversos enfoques y escuelas. Por ello, podríamos ir concluyendo que la importancia de los mitos no solo se encontraría en lo que tiene de imaginativo, que consiste, de hecho, en que no ha ocurrido; como en lo que contiene de real que consiste en que de algún modo lo que nos dice el mito corresponde a la realidad.

Por lo que el mito sería un relato de lo que podría haber ocurrido si la realidad coincidiera con el paradigma de la realidad. Además, debemos de recordar el momento en que el mundo comienza a cobrar sentido, con el mito. Sentido que no dejó de ser transmitido y recreado en forma oral. Pues, el mito se presenta en forma de un relato procedente de la noche de los tiempos, preexistente a cualquier narrador que lo recoja por escrito o en forma oral. En ese sentido, el mito no depende de la invención individual o la fantasía creadora, sino de la transmisión y la memoria.

⁷⁹ El texto mítico, como cualquier otro, no puede ser comprendido más que con la condición de que su destinatario disponga de un código semántico que le permita descifrar el texto recibido

⁸⁰ Eliade, Mircea (1999). *Mito y realidad*. Editorial Kairós, pp. 14

Este vínculo íntimo y funcional con la memorización acerca el mito a la poesía, que, en su origen, en sus manifestaciones más antiguas, puede confundirse con el proceso de elaboración mítica.

Por lo tanto, el mito sólo permanece vivo si sigue siendo contado, de generación en generación, en el transcurso de la existencia cotidiana. En caso contrario, relegado al fondo de las bibliotecas, fijado en forma de textos, se convierte en referencia erudita para una élite de lectores especialistas en mitología.

Sin embargo, más adelante seguiremos dando algunos alcances y conclusiones del mito.

1.3 MITO E HISTORIA

"La memoria, la oralidad y la tradición: son esas las condiciones de existencia y supervivencia del mito"
(Vernant, 2000: 12)

El mito por su naturaleza controversial tiende a ser confundido o él ingresa a ámbitos que no le conciernen. Una de las primeras confusiones que vamos a elucidar será la relación entre mito e historia.

La historia es una invención de los griegos. Ella nace cuando los helenos se interesan por el auge y la amenaza del imperio persa, de modo que el horizonte ya no es un pasado lejano y envuelto en la niebla del mito, sino un ámbito circundante que está al alcance de la *ὄψις* (visión directa) y la *ἀκοή* (testimonios de oído), los dos medios de los que se servirá Heródoto, y serán considerados como base de la historia, a lo que ayuda también el espíritu crítico y racionalista desarrollado en la filosofía y la creciente formalización literaria de la prosa.

La antigua palabra griega *ἱστορία* significa "investigación", "información", "conocimiento adquirido mediante investigación", "información adquirida mediante buscaban". El término se derivaba de *ἵστωρ*, "testigo" o "juez". Se pueden encontrar usos de *ἵστωρ* en los himnos homéricos, Heráclito, el juramento de los efebos atenienses y en las inscripciones beocias, en un amplio sentido legal, con un significado similar a "juez" o "testigo". Fue usada por Aristóteles en su *Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι* o latinizado *Historia animalium*.

En cierto momento el mito pasó como historia, en el sentido de trama, verdadera, por lo que no era necesario, en esos primeros tiempos, legitimar su valor. Sin embargo, la historia requiere indefectiblemente legitimación y esto lo logrará cuando se plasme en objetos o documentos escritos.

Para los griegos, en general, no hay una ruptura total entre el mito considerado como una ficción y la historia como una narración de la verdad histórica. Para ellos, el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres se inscriben en una continuidad.

Para Ríos⁸¹ la realidad para el hombre primitivo, para ese hombre que vive el mito, este es un binomio compuesto de dioses y hombres. Por ello, la historia en el mito tiene un sentido trascendental y eterno, trascendental porque se comunica y se extiende a otro plano más allá de

⁸¹ Ríos, E. J. op. cit.

lo puramente físico y eterno porque tiene la capacidad de diluir el tiempo; y, por supuesto, hacer de ese binomio su naturaleza.

Sin embargo, los historiadores de la Antigüedad consideraban al mito como algo que se refiere a algo fantasioso, como un engaño y, por lo tanto, el mito se oponía al relato que describe de una forma exacta una realidad pasada que sobre todo que está escrito, la historia.

Además, a pesar de la actitud despectiva de Heródoto, entre otros historiadores, hacia el *mythos*, las historias míticas seguirán cautivando la imaginación humana en el transcurso de los siglos.

Por ello, algunos logógrafos⁸² e historiadores excluyen los tiempos míticos de sus obras, al igual que los oradores de los dos primeros siglos d.C. que se oponen rotundamente al mito, pues al no tener certeza ni verosímil frente a la historia que es verdadera.

La historiografía griega nace en el siglo V a. C. de la mano de Heródoto. Para algunos autores, se trata de un nacimiento tardío por el mayor peso del mito y la falta de interés por descubrir unos orígenes más racionales. Antes ya había textos de carácter histórico pero, no son fuentes historiográficas al carecer de espíritu crítico. En este ámbito encontramos a los llamados logógrafos y a los mitógrafos.

De esta manera, el logógrafo Hecateo de Mileto desafiaba al mito en *Las Genealogías* cuando afirma: “Lo que escribo es el relato de lo que me parece verdadero, pues los griegos cuentan demasiadas cosas, en mi opinión, ridículas”.

Así es que muy tempranamente, los logógrafos e historiadores griegos se dedicaron a separar la historia del mito. Este esfuerzo será evidenciado entre los primeros logógrafos como Hecateo⁸³ o historiadores como Heródoto y Éforo⁸⁴, quienes ya se esforzaban en dar una versión racional de ciertas leyendas e intentaban al igual que Tucídides, reconstruir los hechos, despojándolos de las “bellezas que los amplían” (1, 8), es decir de lo fantasioso que involucraban lo mítico.

Sin lugar a dudas, en la antigüedad la historia primitiva la constituían los relatos legendarios o mitos, siendo Homero el mayor exponente de ese periodo.

⁸² Los logógrafos, λογογράφος, fueron escritores que preservaron las historias del pasado tal como las encontraron. Eran los historiadores y cronistas griegos anteriores a Heródoto. Eran redactores de discursos.

⁸³ Hecateo de Mileto (550 a.C.-476 a.C.) logógrafo, geógrafo y mitógrafo griego. Fue el primero en intentar una historia seria en prosa y en emplear el método crítico para distinguir el mito del hecho histórico. Algunos, incluso lo consideran el fundador de la historiografía entre los griegos. Aplicó sus conocimientos a la crítica de los antiguos mitos. Concibe la historia de las grandes estirpes y familias helénicas desligada de cualquier conjunción con el ambiente divino. Su obra hará que la presencia del mito vaya perdiendo valor.

⁸⁴ Ἐφορος. Éforo, 380 – 330 a.C. Su obra más importante son los treinta libros de sus *Historias*, la primera historia universal de la literatura griega.

La historiografía tradicional considera a Heródoto de Halicarnaso⁸⁵, el padre de la historia. A partir de él, según la historiografía tradicional, los historiadores realizan un examen crítico del pasado y de los hechos supuestamente acaecidos. El padre de la historiografía así lo expresa en IV, 195, 2: "realmente, ignoro si esto es verdad, simplemente consigno lo que cuentan".

En su obra titulada con posterioridad *Los nueve libros de la historia*, defiende la noción de investigación con el propósito de desmarcarse del mito. La elección de la palabra historia no es casual, ya la había usado antes, y equivale a búsqueda de información. En él, los límites de mitos y logos no estaban plenamente delimitados. Se comprende en sus *Historias* la utilización del logos como narrativa, en oposición a mythos (fábula, mentira, discurso engañoso):

"Para mí, no sé de algún río que puede ser llamado Océano, y creo que Homero o algún otro poeta mayor, haber inventado este nombre, lo introdujeron en la poesía." (Heródoto, II, 23)

Él trata de comprender racionalmente los hechos, especulando a través de pruebas que refuten lo que no es probable. En sus investigaciones, Heródoto pretende principalmente no dejar que los recuerdos de los rasgos y las actividades humanas se pierdan en el tiempo, o se conviertan en privado de la fama y la gloria que les corresponden. Asimismo, encontramos en su método críticas a los mitos, a lo maravilloso y a todo lo que le parece inverosímil. En todos los sentidos, él busca de alguna manera satisfacer su curiosidad y comprender e interpretar las informaciones que recoge en sus viajes.

Por su parte, Gerardo Vidal⁸⁶ cita al padre de la medicina, Hipócrates⁸⁷ quien no está dispuesto a justificar el mito a quien juzga muy ferozmente, sosteniendo que es parte de la ignorancia y argumenta: "Porque si llamamos divinas a todas las cosas que no comprendemos, no existiría límite para las cosas divinas".

Previamente, como ya lo hemos mencionado, Hecateo de Mileto había atenuado lo sobrenatural, pero la separación total no se produce sino desde el historiador, Tucídides⁸⁸. Ya que él estableció posteriormente la base racional y metodológica de una historiografía nacida como reacción ante lo irracional de la mitología griega. Pues para él, de acuerdo a su *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

⁸⁵ Ἡρόδοτος, Heródoto nació alrededor del año 484 a.C., en una familia de notables de la antigua colonia griega de Halicarnaso. Falleció alrededor del 425 a.C. Su obra simplemente se llamó *Historiae*, cuyo nombre deriva de la palabra griega investigación o búsqueda.

⁸⁶ Vidal Guzmán, Gerardo (2001). *Retratos de la antigüedad griega*. Editorial Universitaria. pp 122

⁸⁷ Ἱπποκράτης, Hipócrates. Médico griego, vivió del 60 a.C. al 370 a.C.

⁸⁸ Θουκυδίδης, historiador y militar ateniense. Ateniense, vivió entre los años 460? - 396 a. C.? Escribió *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

Peloponeso, el historiador debe rechazar el *mito*, ligado a lo maravilloso, a fin de acercarse a lo verdadero.

Por ello con él, el mito sufre una serie de ataques, y es dejado en suspenso cualquier tipo de pensamiento que puede ser de una forma u otra, “en complicidad con lo que se llama mitoso (mythodes)”.

Al decir de Detienne:

“... El mito encuentra su más intransigente teórico al finalizar el siglo V. Esto es así más allá de opiniones de Heródoto y la honestidad de los logógrafos eruditos: una autonomía afirmada del saber histórico, con Tucídides y la guerra del Peloponeso”.

De esta manera, Tucídides proclama una nueva demanda contra la tradición memorial como la “mítica” sosteniendo que es la obra maestra de los artesanos desarrollados precisamente para encantar a diferentes auditorios.

Detienne⁸⁹ entiende que con el discurso narrativo de Tucídides se completa la transición de la oralidad y la escritura:

“Con Tucídides se da una partición: por un lado, la tradición que se refleja incluso en recitaciones públicas y declamaciones en el final del siglo V; por otro lado, la escrita, segura de sí misma, negándose el placer y maravilloso, y sólo queriendo dirigirse a un lector tranquilo y aislado”.

Por su lado Vernant⁹⁰ llama la atención de la actitud de Tucídides en su discurso histórico donde se distanciará de la consideración de un pasado demasiado lejano para que se pueda llegar a él a no ser en la forma mítica. Buscará circunscribirse a los hechos de la historia reciente, lo bastante próximos como para que sea posible haberlos “visto”, presenciado personalmente o haber “investigado”. Tenía una gran preocupación por la verdad en el establecimiento de los hechos. De allí su exigencia de claridad en el enunciado de los cambios que se producen en el transcurso de la vida de las ciudades y el conocimiento lo bastante preciso de la “naturaleza humana” como para descubrir el hilo conductor en la trama de los acontecimientos.

⁸⁹ Detienne, Marcel (2008) op.cit pp 43

⁹⁰ Vernant, Jean-Pierre. op. cit.

Estas características destacan al que algunos investigadores consideran el primer y verdadero historiador griego, Tucídides, quien como lo hemos dicho rechaza lo maravilloso, “to mythodes”, que lo consideraba como un ornamento propio del discurso oral y de su carácter circunstancial.

Podríamos dar una diferenciación de los dos primeros historiadores: Heródoto y Tucídides. En sentido estricto con respecto a sus fuentes: por un lado, mientras que Heródoto se mueve en el terreno épico y religioso, ateniéndose a hechos antiguos, fiel a las tradiciones orales donde la especulación religiosa, la gloria del pasado de dioses y héroes, es reflejada para darles eternidad a modo de aedo primitivo que escribe en prosa. Por su parte, Tucídides no da pie a la especulación religiosa, se atiene a la naturaleza humana para narrar unos acontecimientos contemporáneos a él, algunos incluso vividos por él mismo y otros que le fueron transmitidos, pero no por el fruto de una larga tradición oral.

Pero hay que esperar a la época helenística para encontrar a Evémero⁹¹ de Mesina que vivió a finales del s. IV a. C. Él considera al cuento sagrado o mito como un auténtico registro histórico del pretérito. En su obra considera a Zeus como un gran “pater familias” poseedor del poderío económico, político y técnico, que había sido deificado por sus súbditos. Para él los dioses eran seres humanos que fueron divinizados en consideración a sus méritos, por la llamada “monarquía divina”. Con él tendremos la primera traducción sistemática de la mitología en términos históricos. Lactancio en su obra *De la cólera divina*, II, 7, 8, cita a Evémero que sostiene que “todos los que reciben un culto a título de los dioses fueron hombres y que los primeros y mayores entre ellos fueron reyes; pero que a causa del coraje con el que habían servido al género humano, fueron gratificados con honores divinos después de su muerte”.

En el mismo sentido, en su *Escrito sagrado*, Diodoro⁹² cuenta su viaje hasta una isla imaginaria y transcribe la inscripción que encontró allí. Esta inscripción descubre la verdadera historia de los dioses y enumera las hazañas de Urano, Cronos y Zeus:

“Urano reinó sobre la mayor parte del universo habitado. Como observaba cuidadosamente los astros, predecía bien los fenómenos cósmicos. Dado que la mayoría de los hombres ignoraban el orden eterno de los astros, se quedaron maravillados al ver que todo pasaba como él había predicho, y supusieron que aquel que había introducido este conocimiento participaba de una naturaleza divina. Cuando desapareció de entre los hombres, le concedieron honores divinos a

⁹¹ Evémero (Ευήμερος) vivió aproximadamente entre los años 330 – 250 a.C.

⁹² Διόδωρος, Diodoro Sículo o de Sicilia, historiador griego que vivió durante el siglo I a. C. Es autor de una *Biblioteca histórica*, en 40 volúmenes.

causa de sus beneficios de su ciencia y de los astros” (Diodoro, III, 56, 3-5).

Ya desde estos tiempos muchos mitos se van asumiendo como deformaciones de la verdad histórica, y, como dice Plutarco⁹³ en su prefacio a la *Vida de Teseo*, habría que “depurar el mito con la razón”. Con estas palabras remarca la fundamental tarea del historiador en tomar datos precisos, que hayan sido “vistos” y no “oídos”, es decir, separar el grano de la paja.

Debemos de valorar su obra, pues es un verdadero tesoro para la historia de la literatura griega. Leyendo su obra se advierte su interés por el fenómeno religioso y la mitología, entendidos ambos en sentido amplio (dioses, cultos, leyendas míticas):

“Haré porque purificado en mi narración lo fabuloso, tome forma de historia; más si hubiere alguna parte que obstinadamente se resistiese a la probabilidad y no se prestase a hacer unión con lo verosímil, necesitaremos en cuanto a ella de lectores benignos y que no desdeñen el estudio de las antigüedades”. (Tes., I)

Lo visto hasta aquí nos da a entender que los primeros historiadores griegos cumplieron ciertas tareas. La primera tarea de los historiadores será, realizar una exhaustiva selección de los relatos para diferenciarlos de los mitos. En esta selección rechazarán todos aquellos relatos que estén sostenidos por testimonios dudosos, como el encuentro de Alejandro y de la reina de las Amazonas, que al decir de Estrabón⁹⁴ “no es contado por los historiadores que se preocupan más de la verdad y por los que tienen más autoridad” (XI, 5, 4).

La segunda tarea será dejar de lado todos aquellos relatos que tengan conflictos o los que contradigan la autoridad de algún autor ya establecido.

La tercera tarea que realizaron fue rechazar los elementos que se oponen a una realidad existente. Por ejemplo, según Pausanias⁹⁵ (VIII, 3, 6-7), Calisto no pudo ser transformada en astro porque los habitantes de Arcadia todavía hoy enseñan su tumba.

⁹³ Πλούταρχος *Ploutarkhos*, biógrafo y ensayista griego. Vivió aproximadamente entre los años 46 o 50 – 120 d.C. Autor de *Vidas paralelas*.

⁹⁴ Στράβων, Estrabón, geógrafo e historiador griego. Vivió entre los años 64 o 63 a. C. – 21-25 d.C. Con sus propias experiencias y los relatos compilados, escribió una “Geografía” (*Geographica*). Inició sus actividades literarias con una extensa obra, *Memorias históricas*.

⁹⁵ Πausανίας, Pausanias, fue un viajero, geógrafo e historiador griego que vivió durante el siglo II d.C. Su obra, *la Descripción de Grecia*, ha sido considerada como la primera guía de viajes de la historia.

Y, por último, se eliminarán todos aquellos en los que no encajen la cronología mítica. En esta última tarea se eliminarán muchos mitos, pues sabemos que ellos alteran la cronología constantemente. Por ejemplo, según Diodoro, Heracles no pudo luchar contra los Gigantes de al lado de los Inmortales, porque los Gigantes son seres primordiales, que aparecen en la Primera Generación, mientras que Heracles pertenece a la Generación que precede a la guerra de Troya.

En cuanto a las fuentes, la mayoría de las veces los historiadores griegos intentan aislar lo que ellos consideran histórico, por la veracidad de los datos obtenidos, del mito, cuya veracidad no será admitida. Pero el mito encontrará otros medios para ser confirmado. Para demostrar esto nos valdremos de una cita de Estrabón, mencionando a Polibio, (II, 17):

“Polibio no admite que se consideren todos los viajes de Ulises como puramente imaginarios. El poeta [Homero] mezcló sin duda en sus relatos una un cierto número de elementos míticos, pero, en general, lo que nos dice sobre Sicilia se encuentra confirmado por los autores que abordan la historia local de esta isla y de toda Italia”.

Otros, como Pausanias, se contentan con asumir y reafirmar ciertos detalles y suprimir otros que, al parecer de él, parecen inverosímiles, no van con el sentido común o no encajan con la experiencia. Pongamos el caso de los Gigantes a los que confirma su existencia, a pesar de ser considerados monstruos fabulosos propios de la imaginación mítica. Para dar validez a esta existencia toma en cuenta el descubrimiento de un cadáver de una magnitud extraordinaria. Afirma que este cuerpo fue hallado siguiendo el curso del río Orontes, que corre por la región del Oriente Próximo por los romanos. Sin embargo, niega que tuviesen serpientes en vez de pies, porque este cadáver “tenía una forma totalmente humana” Pausanias (VIII, 29, 3-4):

[8.29.3] That the giants had serpents for feet is an absurd tale, as many pieces of evidence show, especially the following incident. The Syrian river Orontes does not flow its whole course to the sea on a level, but meets a precipitous ridge with a slope away from it. The Roman emperor wished ships to sail up the river from the sea to Antioch. So with much labour and expense he dug a channel suitable for ships to sail up, and turned the course of the river into this.

[8.29.4] But when the old bed had dried up, an earthenware coffin more than eleven cubits long was found in it, and the corpse was proportionately large, and human in all parts of its body. This corpse the god in Clarus, when the Syrians came to his oracle there, declared to be Orontes, and that he was of

Indian race. If it was by warming the earth of old when it was still wet and saturated with moisture that the sun made the first men, what other land is likely to have raised men either before India or of greater size, seeing that even to-day it still breeds beasts monstrous in their weird appearance and monstrous in size?⁹⁶

Otros autores intentan reducir el aspecto fantástico de los mitos a través de una explicación de orden racional. Y otros cambiaran o sustituirán algunos relatos, leyendas o mitos convirtiéndolos tratando de hacer la historia “más creíble”.

Mientras que Bronislaw Malinowski sostiene que a pesar de la no precisión cronológica de la creación del mito no por ello se aleja de la historia, al respecto sostiene que: "Sea la que sea la oculta realidad de su irregistrado pretérito, los mitos sirven para arrojar ciertas contradicciones creadas por los sucesos históricos y no para un registro exacto de los mismos."⁹⁷

De otro lado, Lévi-Strauss hace hincapié en la existencia de "*varios tipos de encadenamientos históricos*", con esta frase lo que nos da a entender es acerca de la concepción del tiempo de las sociedades recolectoras, que sin lugar a dudas es cíclica. Esta concepción mítica del tiempo difiere sustancialmente de la concepción lineal del devenir histórico propia de las sociedades occidentales ya industrializadas.

Siguiendo a Lévi-Strauss con respecto al mito y la historia, él va a sostener que la mitología viene a cumplir la misma función en las sociedades ágrafas que la historia en las sociedades alfabetizadas. Por ello distingue dos tipos de historia: la "historia narrativa" o descriptiva y la "historia explicativa"; la tradición oral sería representativa de la primera, y la tradición escrita de la segunda. Mientras que la primera tiene como trasfondo el "describir un destino"; la segunda, guarda relación con la "legitimación de un orden social" vigente.⁹⁸

Para reforzar la idea citaremos un pasaje de él:

"No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos la mitología tiene por fin asegurar, con un alto grado de certeza -una certeza completa es obviamente imposible- que el futuro permanecerá fiel al

⁹⁶ Atsma, Aaron (2000). *Description Of Greece*, Trans. By W. H. S. Jones. Theoi E-Texts Library 2000 – 2011. Disponible en: <http://www.theoi.com/Text/Pausanias8B.html>

⁹⁷ Malinowski, Bronislaw. op.cit. 145

⁹⁸ op. cit. pp. 60.

presente y al pasado. ... Pero, a pesar de todo, el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia, probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta."⁹⁹

Lo que propone Lévi-Strauss viene a ser una suerte de "inversión del método histórico", esto es, en vez de valorar el mito desde la historia, considerar la historia como una continuación y complemento del mito.

Así Levi-Strauss afirma que son las sociedades que se basan en la historia las que utilizan su pasado para fundamentar determinados valores colectivos; y que otros pueblos, que no se basan en sus historias, pueden tener los mismos valores sin tener ningún testimonio escrito de su pasado, es decir, basándose en sus mitos.

Podríamos encontrar un punto de acuerdo entre los planteamientos de Levi-Strauss en lo que concuerda a su vez con Malinowski, con respecto al mito y la historia. En ambos de una u otra forma afirmarán que el mito posee funciones conciliatorias respecto de los hechos históricos que puedan ser considerados como fuente de posibles conflictos sociales.

Ya Mircea Eliade hablaba del mito del eterno retorno, y es justamente ese carácter circular o cíclico del devenir, al que algunos llamarían naturalista, por su repetición, al igual, por ejemplo, de las estaciones del año. Esto lo hace poseer un rasgo fundamental del denominado "pensamiento mítico". Por ello Lévi-Strauss llama la atención, "El problema es éste: ¿dónde termina la mitología y donde comienza la historia?"¹⁰⁰, a lo que cabría añadir ¿Dónde se "tocan" la historia y la religión -y, por ende, los mitos o relatos sagrados-? Tal como hemos dicho, tanto en la noción social de "tiempo" en general, como en la noción de "tiempo público" o "tiempo social" en particular.

Ser fieles al pasado, como modelo intemporal, en lugar de considerarlo una etapa del devenir, no expresa diferencias morales o intelectuales, sino una postura tomada consciente o inconsciente.

En tanto Mircea Eliade¹⁰¹ hace un énfasis más profundo entre una y otro, porque si la historia nunca puede ser nuestra contemporánea, el mito, al sernos ofrecido de nuevo, cada vez, se recupera. Tanto en sentido religioso como artístico, el mito se vive.

⁹⁹ op. cit. pp. 65

¹⁰⁰ Lévi-Strauss, Claude (1992). *Mito y significado*. Barcelona Alianza. p. 60.

¹⁰¹ Eliade, Mircea op. cit., pp. 48 - 49

En este sentido Mircea sostiene que: "La memoria colectiva es ahistórica El recuerdo de los acontecimientos históricos y de los personajes auténticos es modificado al cabo de dos o tres siglos, a fin de que pueda entrar en el molde de la mentalidad arcaica, que no puede aceptar lo individual y sólo conserva lo ejemplar"¹⁰².

Por su lado Marcel Detienne, en su obra *La invención de la mitología*¹⁰³, critica la postura historiográfica decimonónica que entendía el mito como falacia que convendría excluir de la historia "verdadera". Más adelante, por su parte, afirma que el mito es "...una forma determinada del ver, y la imagen mítica, manera intuitiva de representar, produce la realidad y fabrica un universo de sentido".¹⁰⁴ Al mismo tiempo, sostiene que "Casi todas las formas de la cultura hunden sus raíces en el pensamiento mítico",¹⁰⁵ esto es, una relación originaria vincularía el mito y la cultura como categorías historiables.

Una de las definiciones más populares de la historia sostiene que ella se inicia con la invención de la escritura. Lo que nos hace decir que todo lo que no está en documentos escritos sería parte de la prehistoria. Aunque es una definición muy estrecha, algunos la asumen.

En ese sentido, el mito sería parte de la prehistoria, perteneciendo a las sociedades ágrafas, que se basan en la transmisión de sus conocimientos de generación en generación por vía oral; mientras que la historia lo hará en forma documental, por medio de la escritura. Esta característica la hará superior y diferente al mito. Pues la oralidad podría prestarse a cambios, alteraciones, agregados o tergiversaciones.

En este sentido un intelectual más cercano a nosotros, Gadamer¹⁰⁶ define al mito como no documental, puesto que nadie se lo puede apropiarse del todo, pues quien lo oye o lo lee podrá participar de su autoría, alterándolo. Por lo que las reelaboraciones que provocó dejaron una huella tanto indeleble como indetectable, o al menos no del todo identificable de quienes lo alteraron. Con ello resaltarán la oralidad del mito y lo documental en la historia, como características fundamentales.

García Gual¹⁰⁷ retoma ya lo sostenido por los antiguos historiadores griegos y señala que la historia necesita de testigos que podrían no sólo ser personas, sino también documentos y objetos. De allí que remarque el ser testigo del hecho, si alguien lo vio, entonces, es historia. Por el contrario, el mito está imposibilitado para presentar testigos: sus tiempos son ahistóricos, se

¹⁰² Eliade, Mircea op. cit., p. 48 y p. 49

¹⁰³ Detienne, Marcel (1985). op. cit. pp. 62

¹⁰⁴ op. cit. 131.

¹⁰⁵ op. cit. 132.

¹⁰⁶ Gadamer, Hans-Georg (1997). op. cit.

¹⁰⁷ García Gual, Carlos (2004). *Introducción a la mitología griega*. Madrid. Alianza.

envuelve en la oscuridad de los tiempos. Y su primer y fundamental transporte es la vía oral. En eso estriba la diferencia profunda entre uno y otro: la historia es vista, el mito es escuchado. Asimismo, asegura que si un mito pervive es gracias a la literatura, ya que ésta es la que a fin de cuentas le da un lugar, consagrándolo. La lógica parece ser ésta: si un mito entra en terrenos literarios, podrá ser renovado, despreciado, trastocado, pero no caerá en el olvido.

De acuerdo al filósofo alemán Hans Blumenberg¹⁰⁸, el mito pertenece al mundo del hombre primitivo, por lo tanto se opone rotundamente a la historia. Al decir del filósofo, de fuerte influencia kantiana, la historia es considerada una forma de pensamiento domesticado. Pero tanto el mito como la historia constituyen dos modos de comprender la realidad, mutuamente excluyentes, y no sistemas de clasificación.

En Occidente se ha prescindido del mito, imponiéndose el conocimiento de la historia; pero la clasificación de la realidad no es un método sino un objetivo. El mito describe una realidad compleja, no definida y con muchas aristas, que para la mentalidad occidental es difícil de comprender.

La inteligencia de occidente, que por ser científicista no es menos supersticiosa que las culturas primitivas, está dedicada a la producción de realidades; y su relación con la naturaleza en otros sentidos es muy limitada, aunque dependa de ella.

El conocimiento científico ha despojado al hombre de los rituales de iniciación, de nacimiento y de muerte; y de la mayor parte del significado que está más allá de la distinción entre lo que es real y lo imaginario.

Por lo que hemos ido anotando debemos entender que el pensamiento mítico no considera al "pasado" de la misma manera que el pensamiento occidental y racional. Esta última deja de lado el mito y se embarca en la "historia".

No cabe duda que si comparamos al mito con la historia consideraríamos al mito como una simple ficción, pero no lo asumiríamos como una falsedad o una sinrazón, pues para el sujeto que esté inmerso o influido por el mito o relato sagrado el mito lo llevará a un tiempo pasado que no es un "pasado muerto", sino una "realidad viva". Es decir, lo hará volver a vivir en un tiempo que al decir de Eliade¹⁰⁹ re-vivirá o re-creará, a través del ritual que el mito sustenta.

¹⁰⁸ Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona. Paidós.

¹⁰⁹ Eliade, Mircea op. cit.

Como decíamos, para el sujeto que esté inmerso o influido por el mito o relato sagrado la verdadera realidad de los relatos sagrados se hallan en lo que ellos encierran en sí mismos. Y no se ven afectados del tiempo histórico, por ello los mitos- sean considerados como "verdades intemporales".

Esta forma de pensar supone que sólo hay una verdad, una sola historia, distinta de lo que sucede en el mito, cuyas variantes representan todos los puntos de vista del proceso de comprensión de los hechos de la experiencia.

Sagrera¹¹⁰ cita a Durkheim quien en su prólogo a la obra de Eliade afirma que el hombre llega hasta donde puede con sus recuerdos, y después fabrica en las tinieblas del olvido una corta prehistoria, hasta llegar a una hipotética creación ex nihilo. Ya Dilthey notaba que "cuando se traspasan los límites de la historia no se puede hacer otra cosa que abandonarse a la imaginación poética, como cuando se llega a los límites de la experiencia ..." (40)

Nos remarca que los mitos han sido la fuente que ha rescatado la historia mental y espiritual la cual nunca la hubiéramos conocido. Sin olvidar también la pervivencia de los flujos y reflujos de los grandes problemas que agitaron al hombre mucho antes de época de los documentos escritos.

Sagrera nos dice que exageran los que identifican el mito y la historia en sentido contrario, "reduciendo" no ya la mitología a la historia, sino la historia a pura mitología, en su sentido peyorativo. Llegan a despreciar la historia como poco precisa, ya sea encandilándonos por la certidumbre de las ciencias, ya descorazonadas al ver los errores a que se encuentra sometida la historia, incluso narrada por testigos presenciales y calificados.

Si por una parte la historia se diferencia de la mitología por ser absolutamente objetiva. Sin embargo, el mismo punto de observación y la elección de los datos implica ya necesariamente un punto de vista subjetivo y este subjetivismo es propio del mito con el concordaría

Hemos visto que en un primer momento no hubo diferencia entre el mito y la historia, pues ambos eran considerados como verdaderos.

Serán los historiadores griegos quienes buscarán afanosamente diferenciar al mito de la historia, llegando a denigrar al mito, considerándolo como engañoso y fantasioso.

Otro elemento a tener en cuenta es la escritura que será uno de los principales diferenciadores entre ambos.

¹¹⁰ Sagrera, Martín (1969). *Mito y sociedad*. Barcelona. Labor S.A.

Nos han planteado, también que la historia es investigación, búsqueda afanosa de información, además que tiene que ser corroborada por fuentes fiables, o testigos del hecho o acontecimiento. Mientras que los mitos se transmiten de generación en generación por relatos orales, lo cual no es muy fiable.

A pesar de todo lo anterior, el hombre que “vive” dentro del mito no tendrá la visión racional occidental pero, lo asumirá plenamente como cierto, lo tendrá como válido, pues, para él representa su realidad.

1.4 MITO Y LOGOS

*Todas las cosas estaban juntas, después llegó la
inteligencia y las ordenó.
Anaxágoras*

Debemos de entender que el mito tradicional, tal como lo recibimos, no tiene padre conocido, pues nace en la espesura de los tiempos primigenios y no puede recibir ayuda, como la obra escrita.

El mito vaga de boca en boca, y va a ir heredándose de generación en generación sin que se comprendan sus verdades últimas, pero también las conservará, pues es la memoria intangible de los pueblos sin escritura.

En el comienzo de los tiempos históricos no hay oposición entre mito y logos, pues, el mito se va a entender como la palabra formulada. Esta noción lo hará pertenecer al ámbito del logos, esto es, al universo de lo que se dice, del verbo, de la palabra, que es una de las tantas acepciones de logos.

Mito y logos tendrán por mucho tiempo, desde Tales y por lo menos durante el período clásico, una relación incierta y ambigua, de cercanía y distancia.

Lo que es muy cierto es que cualquier parlamento o narración equivale originalmente a un mito. Pero este aún no toma todavía el sentido de lo fabuloso o no verificable. Esta nueva visión se irá plasmando gradualmente a partir de la nueva filosofía jonia y, por ende, con los llamados presocráticos, quienes plasmarán el milagro helénico, la invención de la filosofía.

Logos (λόγος) es uno de los vocablos más relevantes de la filosofía, en especial de la filosofía griega. Tiene diversos significados: palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo, razón, inteligencia; como derivados: ley, principio, norma. Pero se ha entendido por 'logos' el principio inteligible del decir, la "razón", la "ley" de todas las cosas.

Logos al principio fue palabra y discurso, sin embargo terminará representando la razón. Esto hará que se le considere como un discurso superior caracterizado por su certeza y precisión, esto es lo que hoy entendemos por logos. Mientras que por el otro lado, los filósofos presocráticos atribuirán la denominación de mito a la fabulación que se presenta con amplios momentos de incertidumbre o de falsedad. De esta manera, paulatinamente a medida que el logos deja de designar sólo lo que se dice y va más allá tornándose como la palabra persuasiva cuando se dirige a una inteligencia racional, apelando a lo verdadero. Así será que se irá formando y estableciéndose esa oposición entre ambas.

Por una parte el *logos* como la palabra o el discurso racional, dará origen a su vez a la palabra lógica. Por otra parte, el mito se verá como algo ajeno a lo real y fuera de la racionalidad.

Sin embargo, las sociedades ágrafas viven el mito, por ello, la obra no escrita se presenta como mito, como un recuerdo. Y lo característico del mito es que es eso, precisamente, un recuerdo, como lo es el diálogo. Recordemos que Sócrates privilegiaba el discurso a la escritura, de allí que no dejó ningún escrito suyo, pues entendía que la palabra era superior a la escritura. Por ello Platón lo menciona al decir que él utiliza el mito de la invención de la escritura para ponernos en guardia ante los peligros que esta comporta: no se trata de una ayuda para el recuerdo y la sabiduría, sino que, más bien, causa olvido y conocimiento aparente, porque los hombres no confiarán en la interioridad del alma, sino en la exterioridad de lo escrito. A través de la escritura, sostiene Sócrates, por intermedio de Platón, no se puede transmitir un arte ni nada claro y firme (cf. *Fedro*, 275d, 277d-e).

Con lo dicho hasta ahora, diremos que el surgimiento y rápida extensión de la escritura favorecerá aún más la oposición entre *mito* y *logos*. La palabra escrita trae un nuevo pensamiento, que desplaza gradualmente todo el ambiente creado en torno a la oralidad, en la que imperaba el mito.

En el período de la Grecia Clásica distintas manifestaciones literarias, que van desde discursos de oradores, tratados de medicina y gastronomía, hasta obras de historia, poesía trágica y ciertamente de filosofía, dan forma y ahondan las diferencias entre el mito y el *logos*. Teniendo como sede principal la ciudad de Atenas, en todos estos discursos escritos el *logos* se convertirá en sinónimo de una argumentación racional, en tensión y en distanciamiento permanente con el mito.

Jean Pierre Vernant ya se había hecho la pregunta que nos hacemos respecto del surgimiento del pensamiento filosófico y el paso, si realmente lo hubo, del mito al *logos* o razón. De ahí, la importancia de reconsiderar ciertos conceptos propios de la cosmovisión griega. Para ello se requiere revisar el concepto de *logos* en lo que corresponde y definir sus aspectos o principios puramente lógicos, y situar esto en un contexto histórico para, entonces, mostrar la importancia que este concepto tiene para el historiador, es decir, que él debe contextualizar los hechos que analiza.

Desde la época arcaica de la historia griega se da una conjunción que determina un tránsito que no siempre es unívoco entre mitos y *logos*, religión y ciencia, naturaleza e historia.

Muchos estudiosos vieron el nacimiento de la filosofía como el paso del mito al logos, es decir, el paso del saber ilógico e irracional, a un saber lógico y racional; de un saber dogmático, de verdades absolutas a un saber que daba razones y demostraciones. Los griegos fueron los protagonistas, especialmente los presocráticos, de este paso o salto con lo que fundarán lo que hoy llamamos filosofía.

De esta manera, para el hombre que cree o creyó en los mitos, aquel que está o estaba fuertemente influido por ellos, las cosas tenían vida y poderes, que podían ser favorables o dañinos. A la vez los utilizó para su provecho y en ocasiones los evitó. Esta actitud es compartida aún hoy por algunos pueblos en los cuales no ha ingresado el genial hallazgo helénico: la Filosofía.

En un trabajo anterior (Giraldo, 2003) cuando hablamos del paso del mito al logos sostenemos que:

“La conciencia racional (logos, λόγος), en cambio, ve cosas y causas donde antes se veían poderes. Fue el reconocimiento de las cosas, que estaban ocultas tras el velo de la ignorancia. Es un hallazgo tan profundo que hoy nos cuesta trabajo ver un desvelamiento o descubrimiento. Es la actitud racional por la cual nosotros, en lugar de estar entre las cosas, estamos frente a ellas”¹¹¹.

Esto se dará en Grecia, en el siglo VI a.C., cuando unos hombres emprendedores, los primeros filósofos, empezaron a cuestionarse tanto las explicaciones que daban los mitos como las pautas de conducta que ofrecían. Eran unos hombres a quienes les atraía hacerse preguntas, que notaban incoherencias en los relatos míticos de su entorno, que contrastaban relatos diferentes de pueblos diferentes.

Por su lado, Aristóteles se refiere al asombro como el impulso para buscar nuevos conocimientos en forma racional. Estos hombres, dominados por una plural curiosidad y por una actitud crítica, son los que protagonizaron lo que se conoce como milagro griego: el paso del mito al *logos* y con él el nacimiento, el alumbramiento de la filosofía.

Para los filósofos presocráticos este paso significaba desconfiar de las imaginativas narraciones o explicaciones populares. Con una mirada nueva, observaron y analizaron la naturaleza, intentando descubrir en ella las causas de los acontecimientos; por ello, en vez de hablar de divinidades empezaron a dar explicaciones racionales e inventar conceptos. Con los mitos, el mundo era

¹¹¹ Giraldo Enciso, Iván (2003). *Filosofía y Lógica*. Lima. Bruño. pp. 9

caótico y arbitrario: nada estaba sometido a leyes naturales fijas. Pero, con la visión racional del mundo, éste deviene en ordenado y regido por las leyes que son estables y fijas que se pueden descubrir.

Este paso fundacional de la filosofía, acontecido en Grecia y explicable por una confluencia de factores, no es algo “natural” y definitivamente adquirido, es un paso que tiene que realizar toda persona que quiera mantener una actitud despierta e investigadora.

Debemos de reiterar que en los primeros tiempos no hay una clara oposición entre mito y logos. Etimológicamente, cualquier parlamento equivalía originalmente a un mito, por estos tiempos el término no tomaba todavía el sentido de lo fabuloso o no verificable que tendrá gradualmente a partir de la nueva filosofía jonia, con los presocráticos. Por su lado, Logos (λόγος). primero es palabra y es discurso, pero más adelante, terminará, como hemos dicho, representando la razón.

Los historiadores contemporáneos también han intervenido en el llamado “milagro griego” en el debate del paso del mito al logos. Raúl Madrid Meneses cita a J. Burckhardt¹¹², quien sostiene que “la filosofía estaba desde el principio violentamente impedida precisamente por el mito”. Y añade que poco a poco “el pensamiento y el saber libre” se harán patentes. Con ello nos quiere dar cuenta que el mito impide, obstaculiza la razón, la que luego se identificará como logos (λόγος).

Esta tarea de romper con el pensamiento mítico se dará dentro del pensamiento que aflorará en la colonia griega de Jonia, en el Asia Menor, que será denominada Escuela de Mileto. Este pensamiento predominantemente físico¹¹³ (φύσις) será el primero que romperá con el mito. Claro que este pensamiento se enfrentará a algo aún no visualizado, algo inédito. Sin embargo, a pesar de esta no definición se abocarán a dar respuesta al *de* dónde y el cómo de todas las cosas, buscando afanosamente el principio originario (ἀρχή)¹¹⁴ de ellas con plena libertad.

Esto se verá reflejado en la obra de John Burnett¹¹⁵, quien concentra su interés en dejar claro que los comienzos de la filosofía, se evidenciaron en la ciencia física jónica, dónde se notará claramente la separación del mito, descartando cualquier influencia mítica, por ello sostiene que:

“Hemos visto que en Jonia se produjo un completo rompimiento con la primitiva religión egea y que el politeísmo olímpico nunca llegó a

¹¹² Burckhardt, J. (1964) *Historia de la cultura griega*. Iberia. Barcelona. Vol. III, p. 402.

¹¹³ ΦΥΣΙΣ = Physis = Fisis, naturaleza

¹¹⁴ ἀρχή = Arjé o arché= principio, comienzo.

¹¹⁵ Burnett, John (1944). *La aurora del pensamiento griego*. pp. 15.

sostenerse firmemente en la mente de los jonios. Por tanto, es completamente equivocado creer que la ciencia jonia tuvo su origen en ideas mitológicas de cualquier especie”.

Con ello Burnett asociará los comienzos de la filosofía con los comienzos de la ciencia, que serán los inicios del método experimental en Grecia. De este modo, él intenta anular cualquier vínculo entre el discurso filosófico-científico y el mitológico.

El mito griego, ya se ha dicho, designa un discurso formulado, ya se trate de un relato, un diálogo o la enunciación de un proyecto. Vernant¹¹⁶ sostiene que el mythos pertenece, pues, al orden del legein¹¹⁷, como indican los compuestos mytholegein, mythotogia, y no contrasta, en principio, con los logoi término de valores semánticos vecinos que se refieren a las diversas formas de lo que es dicho. Con respecto a la relación entre mito y logos, nos dice que para que el ámbito del mito se diferencie o delimite con respecto a otros ámbitos, se debe de aclarar la definición de cada uno de ellos. Sólo esto hará evidenciar su diferenciación y ello se verá reflejado en la oposición de mythos y logos, que en adelante se separarán y se confrontarán.

Por supuesto, debemos de suponer que para que se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad clásica, se han tenido que dar toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a. C., hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas, respecto del mito.

Uno de los factores de este distanciamiento será la aparición de la escritura. Por ello el primer elemento a estudiar sería el vínculo que habría entre el mito, el pensamiento filosófico y la logicidad. Esto se expresa normalmente cuando uno advierte esta relación y estudia el paso del lenguaje oral a lo que fue la escritura, con ello llegamos a entender que al mito lo irán dejando de lado, perdiéndose en la oscuridad de las culturas ágrafas, cuando la civilización occidental se dirija hacia lo escrito. De esta manera, será el logos el que asuma la primacía, el trono, el rol protagónico, condición que veremos es muy relativa.

Por lo anterior, el surgimiento y rápida extensión de la escritura favorecerá indefectiblemente a la oposición entre mito y logos. La palabra escrita trae un nuevo pensamiento, que desplaza gradualmente todo el ambiente creado en torno a la oralidad, relegando al mito a un lugar de menor valía.

También en este caso el desarrollo de la escritura modifica tanto la composición como la

¹¹⁶ Vernant, Jean-Pierre. op. cit.

¹¹⁷ La palabra λέξις proviene del verbo griego λέγειν (leer) y a la vez posee la misma raíz de λογος.

transmisión de los relatos. En la obra escrita, incluso si era cantada o recitada en determinadas ocasiones, se acusan los rasgos específicamente literarios del texto al mismo tiempo que se diversifican los géneros de expresión, cada uno de los cuales tiene, junto con su público particular, sus reglas formales y sus intenciones estéticas propias.

Vernant¹¹⁸ al hablar del paso de la tradición oral a diversos tipos de literatura escrita va a sostener:

“Esta magia de la palabra, celebrada por Gorgias, que confiere a los diferentes géneros de declamación -poesía, tragedia, retórica y sofística- un mismo tipo de eficacia, constituye para los griegos una de las dimensiones del *mythos* por oposición al *logos*. Al renunciar voluntariamente a lo dramático y a lo maravilloso, el *logos* sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente al de la operación mimética (*mímesis*) y la participación emocional (*sympátheia*). Se propone establecer la verdad después de una investigación escrupulosa y enunciarla conforme a un modo de exposición que, al menos en teoría, sólo apela a la inteligencia crítica del lector”.

Por su lado, el filósofo aspira a comprender el mundo y a comprenderse a sí mismo mediante el conocimiento, al que concibe como una obra individual, algo que se construye pacientemente. Anaxágoras hacia el siglo V propone una fórmula para resumir esta materia: “Todas las cosas estaban juntas, después llegó la inteligencia y las ordenó”. Cualquier diferencia entre un discurso y otro, entre distintas maneras de ordenar las cosas, expresa una contradicción que naturalmente provee la materia prima del diálogo, en el cual únicamente valen los argumentos y no la apelación a la autoridad. Werner Jaeger¹¹⁹ interpreta que la filosofía representa la suprema etapa de una nueva confianza en sí mismo por parte del hombre, bajo cuyos cimientos yace vencido un salvaje ejército de fuerzas tenebrosas.

Acerca de la aspiración de la filosofía y de los filósofos de conocer el mundo y comprenderlo Ricardo López¹²⁰ nos dará un breve repaso de los filósofos griegos resaltando su estilo discursivo que cada uno de ellos va a imprimir de manera personal, esto lo va a llevar a afirmar que:

“El formato más bien distante y sobrio, un ambicioso intento en prosa por encontrar la estructura de lo real desde la observación propuesto por Anaximandro, tendrá su contraste con el tono punzante y audaz de

¹¹⁸ Vernant, Jean-Pierre. op. cit.

¹¹⁹ Werner, Jaeger (2000). *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. FCE. México.

¹²⁰ López, Ricardo (2003). *Apuntes sobre la razón griega*. Cinta moebio 16: 6-14. www.moebio.uchile.cl/16/lopez.htm

Jenófanes, a la vez rapsoda y filósofo, que expone en forma de sátira sus posiciones sobre los dioses y la verdad, o con el poema épico y didáctico de Parménides.

A su vez, la libertad con que Jenófanes declama en cada lugar dispuesto a escuchar, rivaliza con el espíritu sectario de Pitágoras, quien opta por rodear de secreto sus hallazgos y comunicarlos sólo a un grupo selecto de iniciados.

Heráclito, por su parte, un pensador solitario resuelto a desafiar los enigmas, que rehúye el contacto social y desprecia los cargos públicos, con un tono de profeta inaugura un estilo filosófico asentado en formulaciones lapidarias. Difiere de las formas que encarnan Anaxágoras, un modelo de intelectual puro muy cercano al gobierno de Pericles, el sofista Gorgias, principalmente un maestro de retórica, o Protágoras, fundador de una verdadera antropología racional, partidario de la democracia, maestro errante y asesor de gobierno.

Por cierto, está también Sócrates que convierte el ágora en un aula, elevándose desde el monólogo hasta introducir el diálogo como la forma propia del intercambio filosófico, sin escribir jamás una línea, o bien su discípulo Platón, que en un sentido inverso encierra la filosofía en las paredes de la Academia, dando al diálogo una magnífica expresión literaria, distinto de Aristóteles y sus áridos tratados.

En todos ellos, puede decirse, la argumentación se convierte en una propiedad del lenguaje intelectual, dejando nula toda justificación para imponer o exigir sumisión. Cada cosa tiene valor mientras puede ser defendida, de modo que la energía de la duda está autorizada para actuar implacable con cualquier discurso que no pueda mostrar su fortaleza. La argumentación, la discusión y el diálogo comienzan a ser las condiciones que hacen posible el despliegue intelectual, y el avance en las materias del conocimiento.

Pero este tránsito de lo mítico a lo lógico, de un modo de vivir en el cual domina la implicación y la palabra remite a imágenes, a otro en que la palabra establece la distancia y nombra conceptos, supone un paso complejo que conlleva algunos potenciales sesgos y excesos.

Con todo, es bueno tener en cuenta que la cultura griega no llegó nunca a ser enteramente racional. Paradójicamente, sus prácticas cotidianas se mantuvieron siempre traspasadas de su

peculiar religiosidad, y el mito no dejó de ser narrado tanto con fines educativos como rituales en todos los rincones y ámbitos de la polis. Por un lado, los poemas de Homero, que tuvieron una versión escrita desde el siglo VIII, fueron utilizados ininterrumpidamente para mostrar los límites y grandezas del mundo humano y divino. Por otro lado, diversos filósofos utilizarán los mitos para dar sus explicaciones y argumentaciones, el sofista Protágoras, en el diálogo platónico del mismo nombre, arranca de un mito sobre el origen del hombre para desarrollar sus argumentos sobre la enseñanza de la virtud.

Asimismo, los griegos no llegaron a confrontar de un modo radical el mundo divino con el humano. Si bien buscaron dar explicaciones racionales o lógicas a los hechos, no se presentó como un dilema definir si la acción del hombre es el resultado de la voluntad o de una intervención divina.

Más adelante, la interpretación más común, que presenta a la cultura griega completamente dominada por la racionalidad y la lógica, surge de considerar preferentemente ciertas fuentes filosóficas y desconocer el valor de otro tipo de fuentes, especialmente míticas.

En una serie de artículos de Hans-Georg Gadamer reunidos bajo el título de *Mito y Razón*¹²¹ diferencia al *mythos* del *logos* por ser “aquél *otra* clase de discurso, diferente de éste”. Mientras el *logos* es un discurso que explica y demuestra, el mito muestra, sin que quede explícito en muchos casos qué es aquello que quiere mostrarnos. El mito es “todo aquello que sólo puede ser narrado” y una narración, así no tenga fines artísticos, no equivale a una prueba en ningún caso: lo que se cuenta puede tratar de convencer, pero su dicho no es garantía. El mito, pues, queda en el papel de la fe o el gozo.

Otro aspecto decisivo del proceso de diferenciación del mito con el *logos* se despliega precisamente con la aparición de la polis. El surgimiento de la polis griega, reconocible con certeza a partir del siglo VII, es un acontecimiento de hondo impacto. Comúnmente la llamada ciudad-estado, polis, representa en la Hélade un verdadero cosmos social, la suma de todas las cosas divinas y humanas, tal como lo expresa Werner Jaeger. Dentro de ella, la vida social adquiere dimensiones hasta ese momento desconocidas. La polis encarna un sistema que afirma y hace posible la superioridad de la palabra por sobre las restantes formas del poder interpersonal, al punto que ésta llega a ser la herramienta de influencia por excelencia, la mejor manifestación de la autoridad intelectual, y la clave para el ejercicio del poder político y los derechos ciudadanos. De allí la importancia que los sofistas dieron a la utilización de la retórica. Pues ella debía servir, fundamentalmente, para ayudar a exponer los discursos con un mayor rigor y coherencia, además de con el atractivo que les otorga el cuidado estético y formal.

¹²¹ Gadamer, Hans-Georg. (1997). op. cit.

Hay algunos que han querido llamar la atención acerca del tránsito del mito al logos. Disandro¹²² nos argumentará que este tránsito no es permanente, por ello nos refiere que el paso del mito al logos se dará desde la poesía a partir de Hesíodo hasta los presocráticos.

Cecilia Inojosa Grandela¹²³ al citar a Jean Pierre Vernant¹²⁴, sostiene que nos encontramos en los orígenes de la historia griega ante una “revolución intelectual”, cuya conciencia filosófica nos lleva a entender su historia, y especialmente a captar qué es lo propiamente griego, por decirlo de alguna manera o al decir del filósofo Giorgio Colli muestra “su grecidad”. De este modo, desde la especulación, del logos dialéctico, se lucha en un agonismo por conseguir la sabiduría, conocimiento que da un valor máximo a la vida, y la aplicación de un método, vale decir, en una explicación lógica de palabra contenida y de discurso razonado. Se regenera el símbolo, como realidad y representación, otorgando un sentido racional al cosmos.

De esta manera, siguiendo a Ríos¹²⁵, el hombre que está ensimismado por el mito y que depende de él, y al quien le denomina “hombre-mito”, se opone, se separa diametralmente del hombre cientificista, que lleva todo a la razón y a la prueba, este hombre se ha liberado del mito. Por ello el hombre que aplica la razón está ya no entre las cosas sino frente a ellas, está con el logos.

Al “hombre-mito” le basta con saber, y lo tiene muy bien asumido, que los dioses han creado el cosmos, al hombre, el mundo en que vive y todo lo que le rodea, y no busca —pruebas, puesto que las ve, las palpa, están ahí en su derredor, en los animales que ve, en la tierra que pisa, en el aire que respira, en el agua que calma su sed, pues simplemente las vive, y él y todas las cosas han sido creadas por los dioses, estrictamente porque existen. Para este hombre; la verdad no está oculta, pues los mitos narran la verdad, y ésta, está plenamente identificada con los orígenes, con el tiempo primordial, con lo que nos acostumbramos a llamar el tiempo inmemorial y que sólo los mitos petrifican en la eternidad y son capaces de traérselo a la memoria, el mito así tiene la virtud de argumentar la existencia con lo vivo, es decir, se nos proyecta en la “memoria viva”.

Y esta memoria viva se renueva cada vez que hacemos una introspección a ese tiempo que nos cuentan los mitos, y ciertamente esa memoria viva se hace colectiva en la medida en que nos vemos unificados por nuestros orígenes míticos: el origen del universo, del mundo y del hombre, esos orígenes inefables para el pensamiento cientificista, moderno y positivista, que jamás ha logrado —explicar con los rigores de su método, y que el mito puntualiza sin más, bajo las

¹²² Disandro, Carlos (1969). *Tránsito del Mito al Logos*; Ed. Hostería Volante; La Plata.

¹²³ Inojosa Grandela, Cecilia. *El Mito como problema Historiográfico*. Jornadas Internacionales de Teoría y Filosofía de la Historia de la U. Adolfo Ibáñez

¹²⁴ Vernant, J. Pierre (1998). *Los orígenes del Pensamiento Griego*, Paidós Estudio, Barcelona. P.116

¹²⁵ Ríos, E. J. op. cit.

determinaciones de su propio contenido, con la lógica (λόγος) propia de sus argumentos, que no son más que las demostraciones *in facto* que nos ofrece el entorno y la naturaleza.

En la aludida serie de artículos de Hans-Georg Gadamer, él aborda el tema del mito desde la hermenéutica. Para ello llamará la atención respecto a que el pensamiento moderno tiene un doble origen: la Ilustración y el Romanticismo.

La Ilustración a través de aquella frase kantiana: “sapere aude”¹²⁶, que pasa a convertirse casi en su lema, invita al hombre a llevar a cabo este desafío que se opone a la teoría de la tradición y autoridad. Dicho ideal se habría traspasado a todo el mundo occidental especialmente hacia la ciencia.

Con ello podemos identificar la relación de oposición entre mito y logos como propia de la Ilustración, en tanto en ella se entiende al mito como opuesto a la explicación racional del mundo, por lo que exige la disolución de éste (del mito) a través de su imperativo “atrévete a pensar”.

Por lo anterior, el pensamiento ilustrado concibe al mito justamente como todo lo contrario de aquella explicación racional del mundo y, por lo tanto, la explicación científica intentará disolver toda respuesta que provenga de los mitos. Así, para el pensamiento científico pasa a ser mitológico todo aquello que no es objeto de verificación mediante experiencia metódica, por lo que también toda religión pasa a ser objeto de esta crítica. Entonces, mito y religión dentro de este ideal ilustrado, en tanto no pueden ser objeto de verificación experiencial metódica, son sinónimos de una explicación irracional del mundo.

El esquema supone el paso de una explicación primitiva e irracional del mundo a una cada vez más racional, verificable mediante experiencia metódica, y, por lo tanto, más desarrollada. Esto es lo que, según Gadamer, justamente se pondría en juego el que nos habla de un desencantamiento del mundo y un paso del mito al logos.

Paradójicamente, uno de los factores que radicaliza la racionalización del mundo es visto por Gadamer en el propio cristianismo, ya que con la proclamación de un Dios trascendente, el cristianismo inicia una crítica radical del mito, mostrando a los dioses paganos como falsos:

“Todo el mundo de los dioses paganos, no sólo el de este o aquel pueblo, es desenmascarado, teniendo presente el Dios del más allá de la religión judeocristiana, como un mundo de demonios, es decir, de falsos dioses y seres diabólicos, y ello porque todos son dioses mundanos, figuras del

¹²⁶ “Atrévete a pensar”. Frase popularizada por Inmanuel Kant pero que le pertenece al poeta latino Horacio.

mundo mismo sentidos como potencia superior. A la luz del mensaje cristiano, el mundo se entiende justamente como falso ser del hombre que necesita la salvación (...) el cristianismo ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, que ni siquiera hubo de detenerse ante el propio cristianismo¹²⁷”

Además, para Gadamer el otro origen del pensamiento moderno se encuentra en el romanticismo; entendiendo por romanticismo aquella corriente de pensamiento que considera que el orden verdadero de las cosas no es el presente, sino el que existía en otro tiempo. Además considera que ni el conocimiento presente, ni el futuro, alcanza o alcanzará las verdades que se conocieron en el pasado. De modo que el mito para el filósofo hermeneuta alemán aparece como el portador de una verdad propia, inalcanzable por la explicación racional del mundo: “el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio¹²⁸”.

Pero con esto aún se mantiene la oposición entre mito y logos, ya que aquí, al contrario de la Ilustración, se valora al mito por sobre el logos. En este sentido, la oposición a algo no viene a ser la superación de aquello.

La situación que nos revela Gadamer, de oposición entre ilustración y romanticismo de la cual se hace depositario el pensamiento moderno, explica hasta cierto punto las causas de nuestro concepto “moderno” del mito.

Sin embargo, con el fin de dar más luces en relación al propio concepto es que él ahondará en el sentido que tenía éste para los propios griegos, en tanto la palabra tiene su nacimiento en la lengua griega. Para ello, alude al uso lingüístico de la palabra “Mythos” en Homero donde no se observa ninguna referencia, ya sea a una invención, ni a un contacto con lo divino. De modo general, el mito hace referencia a aquello que sólo puede ser narrado y que no puede probarse. En este sentido, el mito sólo se propone convencer.

Con el paso del tiempo, “en el curso de la Ilustración griega”¹²⁹, la palabra mythos y mythein caen en desuso y sólo se caracterizarán por narrar las proezas y las hazañas de los dioses que tuvieron lugar en un tiempo originario. Con esta función, el mito aparece como una forma particular del discurso distinta del logos, en tanto éste es explicativo y demostrativo, mientras que en el mito esto no se da.

¹²⁷ Gadamer, Hans-Georg. Op. cit. pp. 15

¹²⁸ Gadamer, Hans-Georg. Op. cit. pp. 16

¹²⁹ Gadamer, Hans-Georg. (1997). Op. cit.. pp. 25.

Así, nos encontramos con que ya en cierto período de la antigua Grecia logos y mythos se presentan como conceptos contrarios, aunque la crítica al mito aún no represente una oposición real a la tradición religiosa:

“Solo así se comprende que en la gran filosofía ática y, sobre todo, en Platón pudiesen entremezclarse la filosofía y la tradición religiosa. Los mitos filosóficos de Platón testimonian hasta qué punto la vieja verdad y la nueva comprensión son una¹³⁰”.

Gadamer¹³¹, al hablar sobre Aristóteles afirma que:

“Ante sus ojos Heródoto aparece como el narrador de historias (mythologicos) y en su teoría de la tragedia designa con la palabra mythos el contenido narrable de la acción. En este contexto tampoco puede hablarse de la oposición extrema entre mito y logos con que estamos familiarizados. Las historias inventadas poseen asimismo verdad”.

El presente análisis hermenéutico del concepto de Mythos nos ha arrojado ciertas luces en relación al carácter “moderno” que tiene hoy en día, a modo general, dicho término. El que consideremos al Mythos como un discurso que carece de verdad no es algo antojadizo, sino que se debe a factores que fueron desgastando su sentido original hasta llegar a exigirle algo que nunca perteneció a su modo de ser y ante lo cual no puede responder. La imposibilidad de presentar una verificación mediante experiencia metódica, una demostración de su contenido, es lo que precisamente parece poner al mito como un discurso falso o al menos parecerlo a los ojos cientificistas. El mito no puede responder ante las exigencias de verdad, frente a las cuales rinde cuentas el discurso científico.

Uno de los mitos frecuentes de nuestra sociedad es sobre la ciencia, suponemos que ella aparece como un conocimiento objetivo y definitivo capaz de liberar los humanos de sus sufrimientos y de abrir las puertas de la felicidad. Ahora bien, quién conoce la trayectoria de las diferentes ramas de la actividad científica sabe suficientemente bien que no es esta la grandeza de la ciencia; pues, son muchos los científicos conscientes de los límites de la ciencia, de su provisionalidad, de la imposibilidad de crear una teoría definitiva y de eliminar la duda. Pero pese a la inseguridad y al espíritu crítico latente en el corazón de la actividad científica, la mitifican contradictoriamente: se

¹³⁰ Gadamer, Hans-Georg. Op. cit. pp. 18.

¹³¹ Gadamer, Hans-Georg. Op. cit. pp. 26.

proclama que nuestra sociedad está dominada por la ciencia. Si uno no despierta su logos, se mantendrá en la perspectiva mítica de la ciencia que conviene a diferentes poderes.

Hoy sabemos que hay muchas concepciones y teorías científicas del mundo, y que ellas no se suceden ni se dan en un constante progreso ordenado y unívoco, sino que, como las concepciones filosóficas, religiosas y míticas se contradicen y niegan unas a otras.

Más aún, la ciencia no sólo no está libre de todo error, al menos en sus concepciones fundamentales, sino que el valor de sus conclusiones pueden ser positivas o negativas según la aplicación que de ellas se haga.

En todo caso, lo que distingue netamente al mito de la ciencia entendida en su sentido moderno es la capacidad de esta última de verificar, encadenar y utilizar metódicamente sus resultados, procesos cuya importancia puede ser difícilmente sobreestimada.

Además, hoy día nuestro llamado racionalismo está seriamente cuestionado, ya los estudios de la neurociencia van dando cuenta de nuestra emotividad e irracionalidad. Por supuesto que esto no niega la trascendencia de la ciencia. Pero va a redefinir el mito pues él en un momento determinado ha hecho las veces de logos.

De esta manera el mito ocupa un primer lugar en el conocimiento aún no esclarecido, pero muchos lo admitían como cierto, sin embargo, el logos se superpone a él y asume, en un segundo momento, cuando se dan razones o argumentos suficientes, dejándolo de lado.

Sin embargo, nos preguntamos ¿es acaso el modo de verdad que rige a la ciencia el único válido?, ¿de dónde proviene dicha validez?, ¿puede el mito aún tener cierta pretensión de verdad?

A la primera pregunta diremos que la objetividad científica está seriamente cuestionada, partiendo de esta premisa podríamos a decir que el mito y la ciencia tienen una fuerte carga subjetiva.

En cuanto a la última pregunta, los diversos estudios y preocupaciones intelectuales sobre el mito nos dan una sensación de que ellos encierra verdades que aún faltan elucidar.

Por otro lado, muchos remarcan las diferencias entre la mitología y la filosofía, sin embargo, también podemos hallar una dependencia de la una con la otra. Lo clásico es sostener el paso del mito al logos, que muchos filósofos lo toman como un prerrequisito para llegar al pensamiento filosófico, lo que se sostiene con esta frase es que se da el tránsito de lo irracional (el mito) a lo

racional (la filosofía). A pesar que es evidente que hay un cambio de concepción en la nueva forma de explicación, debemos afirmar y defender que el nacimiento de la filosofía no supuso la superación o eliminación del mito, ya que la mitología y la filosofía convivieron durante mucho tiempo. Lo que es cierto es que la filosofía fue una actividad propia de un grupo de hombres que tenían posibilidades de tener “ocio”.

Entendamos que el inicio de una nueva etapa no desplaza totalmente la anterior, sino, en muchos casos, convive con ella. Por ello las primeras formas de explicación filosófica mantuvieron muchas de las características propias del mito, y convivieron con el misticismo y una nueva especie de religión, el orfismo.

Entonces, el paso del mito al logos evidenció un tránsito, un paso previo, lo mítico, para luego llegar a lo filosófico. Entendiendo que si no se diese lo mítico no se hubiese llegado a lo filosófico. Este es el genial hallazgo griego, que dicho sea de paso, muchos pueblos aún no logran alcanzarlo.

Por ello remarcamos que los mismos griegos no lograron zanjar completamente entre lo mítico y lo filosófico. Diríamos, con mayor precisión, que lo lograrán un grupo de hombres que serán llamados Filósofos, los primeros serán llamados los presocráticos.

Como diferencia, podemos decir en primer lugar que en el mito hallamos un conocimiento aún no esclarecido, pero que se admite como cierto, mientras que en la filosofía se asume en un segundo momento cuando se dan pruebas, experimentos, razones o argumentos suficientes de los hechos o acontecimientos.

Asimismo, hoy mismo podríamos relacionar al mito con la ciencia. Ya que ésta última no puede dar respuesta a muchas interrogantes que se le plantean por ello a veces se justifica que existan temas que parecen exceder las posibilidades del conocimiento humano y sólo se pueden abordar de un modo aproximado, intuitivo, y, en ciertos casos, metafórico características muy similares al mito. Además, como sabemos la ciencia está siendo seriamente cuestionada, en especial su objetividad¹³², tornándose en subjetiva, que es, sin duda, una característica peculiar de los mitos.

En todo caso, lo que distingue netamente al mito de la ciencia, entendida en su sentido moderno, es la capacidad de esta última de verificar, encadenar y utilizar metódicamente sus resultados,

¹³² Baste esta referencia con dos citas, una de Karl Popper quien al iniciar su clase decía: “Soy profesor de método científico, pero tengo un problema: el método científico no existe”, y la segunda, de Paul Feyerabend: “La historia de la ciencia, después de todo, no consta de hechos y de conclusiones derivadas de hechos y de conclusiones derivadas de hechos. Contiene también ideas, interpretaciones de hechos, problemas creados por interpretaciones conflictivas, errores, etc.”. Sin embargo, nos afirmamos en la importancia de la ciencia.

procesos cuya importancia puede ser difícilmente sobreestimada. Mientras que el pensamiento mítico es colectivo y es una forma de pensar que está fuertemente influida por la tradición, la simbología, la experiencia y la narración. En este sentido, los mitos, y con ellos la mitología, son vehículos llenos de significaciones ligadas a la naturaleza interna del universo y de la vida humana desde tiempos pretéritos.

Así pues, el pensamiento filosófico busca penetrar, por medio de la razón, en lo más profundo del comportamiento humano y el mundo en el que se encuentra inmerso el ser humano, cuestionando y explicando la existencia del ser y del universo, así, como su interrelación.

Por ello la función de la filosofía en la mitología no sólo fue desprestigiarla, que fue lo primero que hicieron los filósofos presocráticos, sino tratar de desentrañar la simbología, el mensaje racional que ella contiene y encierra. Esa finalidad es nuestro norte en el presente trabajo.

En conclusión, podemos afirmar que en los primeros tiempos mito y logos no se diferenciaron mayormente, pues ambos ingresaban dentro de la acepción de discurso o palabra. Uno de los factores que ingresará para diferenciarlos será la invención de la escritura. Sin embargo, la evidente oposición entre ambos conceptos se dará con los presocráticos quienes fueron los fundadores o inventores del mayor genio griego: la filosofía.

Este grupo de filósofos tendrán como arma el logos, que a la sazón significará "razón", con ella darán "el Paso de mito al logos", o que querrán dar cuenta será el paso de lo irracional (mito) a lo racional (logos).

Sin embargo, hoy el logos ha sido asumido por la ciencia, pero como sabemos ella está siendo seriamente cuestionada, en especial su objetividad, tornándose en subjetiva. En este caso tendría mucha similitud al mito.

1.5 MITO Y RELIGIÓN

*“Qu’est-ce qu’une religion sans dieu unique,
sans Église, sans clergé, sans dogme ni credo,
sans promesse d’immortalité ?”*

Vernant

Nuestra tesis está enmarcada en ver la relación entre la mitología, y con ella el mito, y la areté. En el interés de buscar esta relación estamos elucidando el concepto de mito. En esta elucidación nos interesa ver la relación entre mito y religión que se torna un tanto difusa y nos llena de confusión.

Si al tratar acerca del mito hemos tenido dificultades para esclarecer su concepto, el problema con el término religión llega a niveles insospechados, pues podríamos hallar centenares definiciones sobre ella.

Por lo tanto al tratar de ver la relación entre el mito y la religión la tarea se torna titánica, por lo complicado de ella.

La relación entre mito y religión, al menos en Grecia, es un problema muy complicado en el que inciden diversos factores de índole muy diversa, por la naturaleza misma de la tradición literaria, que nos informa sobre ambos aspectos de la religiosidad griega.

En cuanto a la relación entre ambos términos, muchos toman la relación de estos términos como sinónimos, otros frecuentemente los confunden hablando de estos indistintamente sin distinguirlos; y, un grupo más, niega cualquier tipo de relación ambos.

Ya Malinowski había llamado la atención respecto a esta dificultad. Por ello afirma que al centrarnos en el tema de la religión nos encontramos con un problema fundamental, es un hecho presente en toda cultura, pero alcanza tal diversidad que se hace muy difícil definirla.

Por ello lo primero que haremos es tratar de buscar elucidar el término religión.

Angelo Brelich¹³³ al hablar de la definición de religión nos dice que tan sólo en el curso de los últimos cien años se han propuesto más de un centenar de definiciones, ninguna de las cuales se ha impuesto definitivamente. Al decir del citado autor, las razones del fracaso de estas tentativas suelen ser muy simples: o bien se parte de presupuestos no científicos, o bien se busca el

¹³³ Brelich, Angelo (1977). *Prolegómenos a una historia de las religiones*. EN. Historia de las Religiones, vol. 1. México. Siglo XXI

fundamento sobre una única religión o sobre un único tipo de religiones y la definición no es aplicable a otras; también puede ser que no se tenga en cuenta más que un solo aspecto de las religiones (el doctrinal o el subjetivo y sentimental, o también el puramente externo). Pero es difícil creer que semejantes razones sean suficientes para explicar que jamás se haya dado, hasta el presente, una definición satisfactoria del concepto "religión".

Al decir de Enrique Neira¹³⁴ son muy diversos los significados propuestos por los especialistas sobre la palabra "religión". Los tres más dignos de consideración son:

- M. T. Cicerón hace derivar la palabra "religión" del verbo *relegere* que significa "volver a leer" o "recorrer". "Religión" indicaría así la repetida reflexión que hace el hombre sobre el culto de los dioses, objeto que reclama su atención preferencial.
- Lactancio deriva la palabra "religión" de la palabra *religare* que significa "atar de nuevo", admitir los vínculos que unen al hombre con Dios. Religión quiere así decir, "religazón" del hombre con Dios. Es la etimología que hoy cuenta más votos a su favor:

"Nacemos con esta naturaleza de que al ser creados por Dios le rindamos homenajes justos y debidos, a Él sólo conozcamos, a Él sigamos. Mediante este vínculo de piedad quedamos atados y ligados a Dios, de donde tomó su nombre la religión. Dijimos que el nombre de religión proviene del vínculo de piedad con que Dios ligó al hombre y le unió a sí; porque es necesario que le sirvamos como a Señor y le obedezcamos como a padre"¹³⁵.

- San Agustín, al tratar el verdadero culto de Dios, utiliza algunas veces el verbo latino *relegere* que significa "reelegir". Por medio de la religión, en efecto, volvemos a adherirnos a Dios, de quien el pecado nos había separado irreductiblemente:

"Dios mismo es la fuente de nuestra felicidad, ÉL es el fin de todos nuestros deseos. Eligiéndole a Él o, mejor dicho, reeligiéndole -le habíamos perdido negligentemente, de donde viene el nombre de religión, tendemos a Él por medio del amor hasta que, alcanzándole, descansemos y así seamos felices por llegar a nuestra perfección con tal fin"¹³⁶.

¹³⁴ Neira Fernández, Enrique *Religión Y Religiones*

¹³⁵ Lactancio, *Institutiones divinae*. 1.4, c.28: ML 6, 536.

¹³⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, 1. 10, c.3. No. 2: BAC 171, pág. 638.

Santo Tomás¹³⁷ resume estas tres etimologías, diciendo que en todas ellas se encierra al menos - como mínimo- esta idea: que la religión implica esencialmente una relación del hombre con Dios.

Tomando los elementos comunes a las definiciones y descripciones dadas por autores de las más variadas épocas y filosofías, obtenemos un triple elemento como fondo común de toda religión, a saber.

- a) reconocimiento de un Poder o poderes distintos del hombre;
- b) sentimiento de dependencia respecto del mismo;
- c) deseo de relacionarse con Él o con ellos.

De ahí surgen en los hombres:

- * ciertos actos concretos de plegaria, de sacrificios, de culto;
- * una. reglamentación de la vida de tipo moral, en orden a establecer relaciones favorables con dicho Numen;
- * organizaciones determinadas por tales creencias.

Dentro de todo lo planteado la relación del hombre con un poder exterior llamado divinidad aparece como factor mínimo en la religión ya que como hemos anotado hay un conjunto de factores que intervienen en la configuración de la religión.

Pero, Brelich¹³⁸ nos dice, además, que es importante recordar que ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, poseen un término que corresponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio particular. Se observará que la palabra "religión" deriva directamente del latín religio --y cuántas definiciones de religión han tomado como punto de partida una u otra de las presuntas etimologías del término latino relegere o religare!--., nos exclama el mismo autor Pero el término latino no poseía la acepción moderna de religión; indicaba simplemente un conjunto de observancias, advertencias, reglas e interdicciones que no hacían referencia, por ejemplo, ni a la adoración de la divinidad, ni a las tradiciones míticas ni a la celebración de las fiestas, ni a tantas otras manifestaciones consideradas hoy día como "religiosas".

Ahora pasemos a la relación entre mito y religión, según José García¹³⁹ la principal dificultad de ocuparse de la cultura griega son dos aspectos fundamentales: el mito y la religión. Concuera

¹³⁷ Santo Tomas, *Suma teológica*. 2.2, cuestión 81, art. 1.: BAC 142, pág. 18.

¹³⁸ Brelich, Angelo. op. cit

¹³⁹ García López, José (1991). *Mito y religión en Grecia* – Aspectos metodológicos. Universidad de Murcia.

con la posición generalizada que lo mítico y religioso son frecuentemente confundidos, y nos dice que aún hoy lo sigue siendo. Este autor sostiene que la mayor dificultad que hay para este esclarecimiento es la definición del mito, como lo hemos visto anteriormente.

Asimismo, agrupa a especialistas que se han preocupado acerca de esta relación. En el primer grupo están los que creen que existe una estrecha interdependencia entre ellos. En este grupo se hallan Malinowski, Vladimir Propp, W. K. C. Guthrie, E. Cassirer, Brelich. En un segundo grupo, están, según él, algunos pocos que no encuentran diferencia entre ambos llegando a sostener que son lo mismo, mencionando a Kerenyi, de Vries, Leach. En un tercer grupo ubica a los que niegan cualquier relación entre mito y religión. Y en un último grupo estarían aquellos que sostienen que mito y religión son términos antagónicos citando entre otros a Tokarev, Percy S. Cohen, Lambros Couloubaritsis.

Hemos de afirmar que en Grecia la religión y el mito siguieron caminos paralelos, de allí la dificultad de diferenciándolos en su origen pues fueron alterándose o modificándose ellos mismos dentro de los relatos o cultos tan antiguos que se pueden perder en la penumbra de los tiempos preexistentes y que fueron adaptándose a las circunstancias históricas.

De esta manera, Malinowski¹⁴⁰ defiende la idea que hay una íntima conexión entre la religión y el mito. Asimismo, nos dice, claro está que él habla durante su producción intelectual, que el estudio de ambos ha sido muy descuidado por la mayoría de los estudiosos. Sobre su importancia afirma que ha sido reconocida “por algunos psicólogos como Wundt, sociólogos como Durkheim y humanistas clásicos como Jane Harrison”. Además, todos estos estudiosos se han visto influidos, en mayor o menor medida, con la obra del mitógrafo sir James Frazer.

Mientras que para Vladimir Propp, quien publica en 1928 su obra *Morfología del cuento* (Morfológiya skazki). En esta obra hace un estudio sobre los cuentos de hadas, en este estudio hace un minucioso análisis de los mismos identificando 31 elementos principales del cuento de hadas, aislando sus componentes narrativos para identificar y entender sus funciones.

Para este autor, los mitos son historias de origen religioso, cuyas religiones han desaparecido. Esto lo ejemplifica con la mitología germánica y los vikingos. También sostiene que la finalidad de los mitos era explicar los fenómenos naturales, sociales o psicológicos utilizando dioses y héroes como personajes.

De esta manera según Propp, al considerar al mito como un relato acerca de la divinidad o seres divinos, sostendrá que el pueblo creerá firmemente en ellos. Además del mito saldrán los cuentos

¹⁴⁰ Bronislaw Malinowski *El papel del mito en la vida*

o relatos maravillosos; diferenciándose de este por su función social, aunque sus características comunes en cuanto a la etnología y el folklore coincidan a la perfección.

Continuando con la agrupación planteada, la posición del segundo grupo la describe Pérez Jiménez¹⁴¹ para quien el mito ha estado unido a la religión, por ello nos dice que desde que los dioses de Homero intervenían en el mundo de los humanos, manifestaban sus simpatías y antipatías hacia ellos. Recalca que, la religión en todas sus formas, presagios, oráculos, ritos purificatorios, ofrendas y fiestas, ha estado fuertemente unida al mito.

Mientras que Brelich¹⁴² sostiene que las creencias religiosas no se limitan a la creencia en los seres sobrehumanos; en la mayor parte de las religiones, la creencia en "historias sagradas" posee una considerable importancia; consisten en relatos que en su origen fueron transmitidos oralmente y en ciertas civilizaciones superiores fueron consignados en los libros santos o incluso insertos en contextos "profanos"; se consideran como verdaderos no porque hayan sido contrastados o por lo menos sean probables, sino --de momento no podemos dar otras razones-- por motivos religiosos. Y, más adelante sostiene que la denominación convencional de "mitos", dada a dichos relatos, proviene del término griego *mythos*, que, en su origen, no significaba más que relato, pero que después, en el lenguaje de los filósofos, tomó un sentido más restringido, "relato fantástico, inventado, falso" (por oposición al *logos*, discurso razonado), y vino a designar precisamente los relatos de origen religioso en los cuales los pensadores habían dejado de creer. De esta manera Brelich no diferencia el mito de la religión sino que lo considera una prolongación natural uno del otro.

Por su lado Kerényi¹⁴³ afirma que:

“Los cultos de todos los pueblos sólo pueden entenderse como reacción humana ante lo divino. Y los actos de culto aparecen como representaciones de mitologemas con la misma frecuencia con que se nos ofrecen mitologemas como “explicaciones” de actos de culto”. Del culto han nacido toda una serie de mitos para explicar ritos y concepciones de los dioses que resultaban sorprendentes; son los llamados *αἴτια*¹⁴⁴ del culto”.

¹⁴¹ Pérez Jiménez, Aurelio. *Religión, Mito y Sociedad en Grecia*. pp. 23

¹⁴² Brelich, Angelo. op. cit

¹⁴³ Kerényi, Karoly (1972). *La religión antigua*. Madrid. pp 46. 36

¹⁴⁴ responsables

Por su parte, Carlos García¹⁴⁵ cita a Jan de Vries quien sostiene que los: “Mitos son historias de dioses. Quien habla de mitos tiene, por tanto, que hablar de dioses. De lo que se deduce que la mitología es una parte de la religión”. La cita nos evidencia la relación intrínseca entre mito y religión.

Negar las connotaciones y relaciones del mito con la religión resulta de este tipo de concepción que lo aísla totalmente de la característica, quizás, más predominante del mito: la condición de nexo entre los dioses y los hombres y la capacidad que otorga de retrotraer los acontecimientos primordiales o primigenios a un plano presente, actual.

Si nos atenemos al rito como una de las características, quizás la fundamental, de la religión, diremos que no se puede definir en torno a lo que es su tema principal de un modo estricto, o su objeto, porque ésta puede abarcarlos y sacralizarlos todos. Ni siquiera identificarla a la sociedad. Lo que sí es cierto e indiscutible, en las sociedades primitivas, es que las crisis de la vida humana, incluso los más lejanos principios de ésta, están rozados por una inexplicable y confusa mezcla de ritos que se ligan a cada acontecimiento de importancia y que se consideran y se viven como fin en sí mismas. A pesar de esto, todas las experiencias religiosas de las sociedades primitivas cumplen una serie de funciones fundamentales para la cohesión social, la conservación de la tradición y la supervivencia de la cultura y el bienestar de sus miembros. Aquí podríamos considerar los festivales de recolección, las reuniones totémicas, las ofrendas de primicias, las exhibiciones ceremoniales, el culto de los antepasados o de los espíritus tutelares, entre otros.

Mientras que, Annemarie de Waal¹⁴⁶ se abocará a elucidar el rito y resaltará el papel del ritual para poder evidenciar la relación entre mito y religión. Por lo que afirma que es el aspecto de la creencia el que da al mito su poder. Defendiendo la idea que sin creencia, el mito no puede funcionar como “carta de realidad social”, ni puede sustentar valores morales o motivar el comportamiento humano. La creencia hace sagrado al mito y lo relaciona directamente con el dogma. El dogma apela al mito y lo relaciona directamente con él. El dogma apela al mito para explicar y santificar sus verdades, y todas las narraciones que no están arraigadas en el dogma no son mitos.

Ahora bien, no siempre es fácil distinguir el mito de lo que no es mito. Los mitos con frecuencia siguen siendo parte de una cultura mucho tiempo después de haberse desvanecido sus connotaciones sagradas. En tales casos los mitos se convierten en cuentos populares o leyendas. Es durante este período de transición cuando aquéllos son más difíciles de definir. Esta transición

¹⁴⁵ García Gual, Carlos (1997). *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*. pp. 11

¹⁴⁶ Waal, Annemarie de (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. España. Verbo Divino. pp. 225.

es muy significativa, ya que refleja cambios importantes en otras partes del sistema religioso y social.

Robertson Smith (1903) y Jane Harrison (1912), razonaron de modo diferente, ambos pusieron el mito, justamente, en el dominio religioso, pero le asignaron un puesto subordinado al ritual.

Eleazar Meletinski¹⁴⁷ cita a Robertson Smith quien describió los mitos como explicaciones verbales del ritual, que no formaban parte esencial de la religión. Al querer diferenciar el mito de la religión sostendrá que las primitivas religiones consistían, original y totalmente, en instituciones y prácticas tradicionales, y los mitos surgieron, principalmente, para excitar la fantasía y sustentar el interés de los adoradores. Por su lado, concluyendo que el ritual era el núcleo de la religión, fijo y sagrado, obligatorio y meritorio.

Una serie de estudiosos adoptaron la postura contraria, frente a la relación entre el mito como nexo entre el mito y la religión, pero no las relacionaron sino que las asumieron como la base de ellos. De esta manera D. Brinton¹⁴⁸ aducía que “todo rito se basa originalmente en un mito”.

Por su parte, Hyman buscando aminorar el valor de los mitos sugerirá que todos los cuentos populares, supersticiones, baladas y ciertas formas de la literatura moderna son mitos desvalorizados de origen ritual.

Oponiéndose a esta idea Kluckhohn¹⁴⁹ refutará este argumento asumido por Hyman y de Raglan de que todos los cuentos populares son creaciones puramente literarias ideadas para la diversión del pueblo; y, que nunca tuvieron contrapartidas rituales. Para él los mitos tienen mayor duración que los rituales, pues tienen un atractivo aparte de sus implicancias sagradas. Estos pueden ser contados, mientras que los rituales una vez que han perdido connotaciones religiosas, ya no se realizan y desaparecen.

Por ello, al decir de Annemarie de Waal¹⁵⁰ “los rituales expresan los contenidos míticos por medio de la comunicación dramatizada y realizada socialmente, puesta en escena por el grupo que comparte la creencia. La mitología es un sistema que siempre admitió que en el contacto entre pueblos, ocurría el intercambio de influencias cuando así lo imponía su necesidad de ampliación, de incorporación de nuevos elementos en sus panteones. El sistema canónico es más tardío: surge cuando nace la necesidad de preservar las singularidades de las creencias”.

¹⁴⁷ Meletinski, Eleazar (2001). *El mito*. Madrid Akal. pp 29

¹⁴⁸ Brinton, D (1897)

¹⁴⁹ Citado por Taipe Campos, Néstor Godofredo (2004). *Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos*. *Gazeta de Antropología*, 2004, 20, artículo 16

¹⁵⁰ Waal, Annemarie de (1975). op. cit.

Por lo tanto, el hombre que vive en el mito, al conocer el mito, al vivirlo, el sujeto conoce el "origen" de las cosas y por consiguiente puede llegar a dominarlas y manipularlas a voluntad. No se trata de un conocimiento "externo" o "abstracto" sino de un saber que se "vive" ritualmente ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación.

De una manera u otra manera el hombre primitivo "vive" el mito en el sentido en que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan.

Por lo tanto, "vivir" los mitos supone una experiencia religiosa puesto que se diferencia de la experiencia de la vida cotidiana. La religiosidad de la experiencia mítica se debe a la actualización de los acontecimientos fabulosos, exaltantes y significativos; se asiste nuevamente a las obras creadoras y al actuar de los dioses o de los seres sobrenaturales. Si analizamos los mitos ellos "revelarían" que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural y que esa historia es significativa y ejemplar.

Como hemos podido evidenciar la relación entre mito y religión se puede comprobar en el vínculo con los elementos mágico-religiosos, el rito en sus diversos aspectos, además, la oración, los actos mediante los cuales los simbolismos míticos se expresan, permiten dialogar con lo desconocido e influir sobre lo desconocido y lo misterioso. Por ello algunos sostienen que esa es la razón por la cual mito, religión y rito constituyen una unidad indivisible, ya que el rito y el mito se sostienen mutuamente.

Los rituales expresan los contenidos míticos por medio de la comunicación dramatizada y realizada socialmente, puesta en escena por el grupo que comparte la creencia. La mitología es un sistema que siempre admitió que en el contacto entre pueblos, ocurría el intercambio de influencias cuando así lo imponía su necesidad de ampliación, de incorporación de nuevos elementos en sus panteones. El sistema canónico es más tardío: surge cuando nace la necesidad de preservar las singularidades de las creencias.

Para Santiago González Escudero¹⁵¹ la religión se establece normalmente como un sentimiento de vinculación con lo sobrenatural entendido como algo divino. En lo que se refiere, pues, a esta vinculación parece fuera de toda duda su carácter propio y su fundamento en la fe del creyente, sin embargo la elaboración de la divinidad requiere un espectro de consideraciones más o menos racionalizadas en el único conjunto de explicaciones generales disponible: la mitología. También

¹⁵¹ González Escudero, Santiago (1980) *Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al pitagorismo*. El Basilisco, Número 9, Enero-Abril 1980.

necesita una manifestación práctica de su vinculación con la divinidad, de la unión o correspondencia entre la divinidad y el mundo: el ceremonial y el rito, que a su vez también encuentra su racionalización en el conjunto mitológico.

De esta forma la mitología aparece aislada con características propias que, con todo, muchas veces hemos de deducir a través de la amplia gama de manifestaciones ideológicas: religión, ritual, arte, historia, cuentos populares, entre otras cosas, pero que no podemos en ningún caso confundir con ellas mismas, a pesar de que nos veamos obligados a recoger de sus manifestaciones el contenido mitológico, junto con las de la poesía y el arte.

A la orilla opuesta se encuentran los que sostienen que entre el mito y la religión no se encuentra mayor relación. Por lo tanto, ellos en contra de lo que frecuentemente se afirma sostienen que el mito no es necesariamente religioso, incluso cuando en él intervienen los diversos dioses que componen el panteón griego.

Aducen que a pesar que los antiguos griegos acudían al oráculo y ejecutaban en casi todos sus actos lo dicho u ordenado por ellos, no consideran esos actos como una relación entre el mito y la religión. Asimismo, algunos vacilan en calificar estos actos como "religiosos". Sin duda que los antiguos griegos recurrían a medios sobrenaturales, pero para desarrollarse realmente sólo necesitaban un vago consentimiento del Destino. A pesar que estos actos merecerían el calificativo de religioso, sin embargo, no existe un culto y un ritual hacia los dioses griegos.

En ese sentido, los que defienden esta posición sostienen que se suele confundir el mito con la religión, que por el contrario, afirman que son realidades diferentes. Nos dice que el mito es "un relato fabuloso" e "imaginativo", que se expresa por medio del lenguaje. En Grecia, especialmente su transmisión fue a través de la épica. La religión (ya sea que su etimología se establezca a partir del verbo *relegere* = "revisar" o de *religare* ="atar") se refiere a las prácticas piadosas del hombre en relación con lo sobrenatural que entendemos como culto. El mismo nos dice que mediante la religión buscamos de los dioses el conocimiento del futuro o la correcta interpretación del pasado y del presente (adivinación), solicitamos su ayuda (propiciación) y tratamos de restablecer el orden transgredido cuando nuestra conducta no se atiene a las normas naturales o divinas (expiación), fijadas por la tradición y que en parte conocemos precisamente por los relatos sagrados.

A pesar de lo dicho anteriormente, que sin dudas es un gran esfuerzo intelectual, no nos quedan claros los diversos ámbitos que diferencia al mito de la religión, sino que por el contrario estas elucidaciones planteadas, no han podido clarificar sus diferencias sino que los ámbitos en los que participan el mito y la religión se relacionan.

Por ello, Tokarev es plenamente consciente que la mitología no coincide con la religión. Él podría admitir que tiene ciertos rasgos específicos. Por ello defiende la idea que la refracción de la realidad en los mitos no tiene, en sí misma, carácter religioso, sino que refleja las numerosas observaciones que el hombre tiene sobre el mundo que lo rodea.

Asimismo, Meletinski ¹⁵² al tratar sobre Tokarev sostiene que al parecer este se contradice al proponer que el mito no tiene sentido religioso en sí mismo, pero sí lo tiene cuando comprende una función *explicativa* del rito, lo que supone la aparición de la religión y del rito antes del mito, reincidiendo así en la función explicativa del mito como pseudo-ciencia, pero a su vez hace surgir el mito, o gran parte de ellos, del rito, esto contiene de por sí una incoherencia significativa.

Citemos a Otto Rahn ¹⁵³

“Le Mythe n’a également rien à voir avec une “Foi” ou une “confession”. Au contraire, toute *croyance* ne devient utile qu’à partir du moment où la “Présence” du divin s’est effacée (désenchantement du monde) et que l’homme ne peut *compenser* cette disparition qu’en installant dans son âme la foi et la confiance...” ¹⁵⁴

Con lo expuesto niega cualquier tipo de relación con la religión, asumiendo que no hay ninguna relación ni por asomo. Y que tan sólo es una mera creencia, nos dice que sólo en cuanto le sacamos provecho al mito ante la presencia de lo divino.

Vayamos aterrizando y concretizando algunas cosas. Para Aurelio Pérez Jiménez ¹⁵⁵ el mito, asociado esencialmente a la religión, ejerce unas funciones en relación con ésta, de las que nosotros vamos a centrarnos en las tres que nos parecen más importantes.

En primer lugar, la función etiológica en ella se denota cómo se organiza el Universo y nos informa sobre la superioridad de los dioses, dando una explicación coherente a todo lo que escapa del ámbito de la fuerza humana. De este modo, el mito pone las bases que hacen posible la religión.

Las dos expresiones que nos informan sobre la actitud del hombre hacia lo divino, la de los gestos y la acción (τὸ δρῶμενον) y la del relato (τὸ λεγόμενον) unas veces se necesitan mutuamente para

¹⁵² Meletinski, Eleazar (2001) *El mito*. AKAL pp. 120, 121

¹⁵³ Rahn, Otto (1994). *La Cour de Lucifer*. Pardès.

¹⁵⁴ El Mito no tiene igualmente nada que ver con una "Fe" o una "confesión". Al contrario, toda creencia se vuelve útil sólo a partir del momento en que la "Presencia" de lo divino se borró (desencanto del mundo) y que el hombre no puede compensar esta pérdida mediante la instalación en su alma y la fe confianza.

¹⁵⁵ Pérez Jiménez, Aurelio. *Religión, Mito y Sociedad en Grecia*. pp. 26

hacer comprensible su semántica y otras discurren por caminos muy distintos que obligan a buscar la función de los mitos religiosos más allá de los estrictos límites del rito.

Podemos hablar de conciencia religiosa cuando el hombre se da cuenta de la separación entre el mundo profano y el divino y se reconoce a sí mismo como distinto de esos seres superiores que habitan en otro plano cósmico. En Grecia esta distinción se evidencia a través de los mitos. Hay una creencia en el origen común de los hombres y dioses y no deja de tener su importancia el hecho de que la separación se realiza mediante un mito etiológico, el de Prometeo, en el que se representa la comunión entre hombres y dioses que quiere restablecerse a partir de ese momento mediante la ceremonia más importante del culto, el sacrificio. La idea de unidad y separación justifica de esta forma, fundamenta, mejor dicho, la práctica religiosa.

Con lo expuesto no nos debe de quedar duda que los antiguos griegos creían firme y fielmente en sus dioses olímpicos y les ofrecían ofrendas buscando sus favores o evitando su ira, asistían a sus templos y esto queda demostrado a lo largo de su historia como un sello indeleble en ello lo que nos da a entenderlo como una cuestión de identidad.

En cuanto a la función didáctica se refiere a que los mitos nos dan explicaciones del mundo y del hombre en la que se distingue entre el universo de los dioses, donde es posible lo inexplicable, aquello que escapa a las previsiones de la conducta humana, y el de los hombres, sometido a leyes previsible y controlable por nosotros. Además de ofrecernos un fundamento para el culto, a través de ese mensaje divino, los mitos nos instruyen sobre la práctica misma de la religión. En esto estriba la función didáctica de la religión. En este ámbito encajan los mitos heroicos, es una consecuencia del carácter paradigmático que los define.

Cuando nos habla de la función social, nos refiere a que la religión nace como salvaguarda del orden moral, político y social de la comunidad. Para reforzar esta idea citaremos a Aristóteles quien era consciente de esto cuando afirma de los dioses que puede asegurarse filosóficamente su existencia.

Con respecto a lo demás evidenciando la relación entre el mito y la religión en la Grecia Antigua, o sea el mito y el culto, se sostiene que: "se introdujo para persuadir a la multitud y para servir a las leyes y al interés del estado".

Mencionemos una de las dos instituciones sociales en las que se refleja este grado de moralidad y orden introducido por los dioses en las relaciones humanas. La primera es el juramento que tiene por objeto garantizar el cumplimiento de un compromiso. Pues bien, dentro del ritual hallamos elementos religiosos importantes.

El juramento consiste en la invocación de poderes extrahumanos, casi siempre dioses; generalmente se acompaña de un sacrificio animal y una libación. Cita a continuación una invocación:

"Padre Zeus, el más ínclito y poderoso, que gobiernas desde el Ida y tú, ¡oh Sol!, que todo lo ves y lo escuchas todo, y vosotros, Ríos y Tierra y dioses subterráneos, que castigáis a los hombres tras la muerte. A cualquiera que jurando sea perjuro, vosotros sed testigos y velad por los leales juramentos." (Il., 3.278-281).

Durante la época homérica todavía se invoca en términos predeísticos el orden cósmico (el Sol, la Tierra, los Ríos y las potencias infernales), como garantía para el juramento. En tiempos posthoméricos serán los distintos dioses individuales de la polis quienes ocupen el puesto principal en su fórmula. Pero también allí, en el juramento de Homero, Zeus, el dios principal y más poderoso mantiene una primacía.

De esta forma los dioses como garantes de las relaciones sociales aseguran al mismo tiempo la pervivencia de su culto a través de las estructuras mismas de la polis.

Lo que vamos haciendo evidente que mito y religión se van conectando entre sí precisamente a partir de esta vertiente comunitaria que tiene la sociedad griega desde su origen tribal y que acabará cuajando en la estructura de la polis arcaica y clásica. El fin de la polis con Alejandro, la entrada de nuevos dioses y nuevos ritos en época helenística y romana, dará un sentido nuevo a la religión y obligará a potenciar aspectos nuevos, distintos de la simple creencia, en los mitos sus interpretaciones histórica, moral y física, que aseguran la pervivencia de los mismos como metáfora; estarán entonces más próximos a la actitud personal, íntima del hombre, que al espíritu comunitario que hacía sentir como propios los dioses y héroes cuyas historias se contaban en los relatos míticos integrados al ritual religioso.

También, otros mitos van estrechamente vinculados a una personalidad divina y a la religión propiamente dicha. El mito de Deméter es uno de los mitos más grandiosos del pensamiento griego y es profundamente religioso. Todo su ciclo explica místicamente la germinación, el crecimiento y la maduración del trigo.

Por otro lado, los "nacimientos" de Zeus, sus bodas sagradas con Hera son mitos únicamente en su profundo simbolismo; no merecen este calificativo automáticamente y por la sola razón de que intervengan los dioses.

Otro argumento para diferenciar al mito de la religión es sostener que los griegos no poseyeron un libro sagrado, donde plantear sus dogmas.

Según Gadamer, al tratar sobre la relación entre mito y religión sostendrá que la verdadera oposición al mito le viene dada por las “religiones del libro” (judeocristianismo e Islam), y esto debido a que ellas presentan un libro que contiene las “escrituras sagradas”, que se presenta no como una recopilación de leyendas (aunque contenga narraciones míticas), sino como un documento escrito que ha sido revelado y fijado en ellas, y que presentan una pretensión de validez absoluta puesto que narra la palabra de Dios.

Asimismo, Gadamer afirmará que mientras que el mito se manifiesta de manera eminentemente oral y rehusándose a admitir un modo de escritura canónica, puesto que aun cuando en Grecia los poetas fijaron textos escritos con mitos, éstos no tenían el carácter de absolutos, es decir, podían ser completados, variados o corregidos, puesto que, como el mismo Hesíodo testimonia, las musas que narraban estos sucesos extraordinarios a los poetas podían narrarles mentiras o la verdad: “¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad” (Hesíodo 2000: 10-11). De modo que aunque hagamos el alcance de que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento también contienen narraciones, al igual que el mito, ellas, a diferencia de éste, están fijadas, es decir, no son susceptibles de tener variaciones, característica que le es inherente a la narración mítica, la cual hace que lo narrado sea inagotable, y que no daña su verdad.

Para ir concluyendo, diremos que la relación exacta entre mito y religión no se ha definido bien, y su interconexión o diferenciación es variable en los diferentes estudiosos del tema que nos hemos ocupado. Vernant¹⁵⁶ opina que mito, ritual e imagen son las tres formas de expresión de la experiencia religiosa de los griegos (este es uno de los puntos en los que la mitología griega se aparta de otras, puesto, al decir de nuestro aludido autor, que en Grecia se admite la conexión entre mitología y religiosidad).

Podríamos asumir que el mito es la expresión verbal, el rito es la expresión gestual y la imagen la expresión visual. Así, siguiendo la teoría de este autor, no se pueden identificar los elementos citados, sino concebirlos como las tres caras de la experiencia religiosa y, específicamente la expresión religiosa griega. Dicho sea de paso para reforzar eso último el hecho de que muchos protagonistas de los relatos griegos sean dioses ha provocado esta identificación.

¹⁵⁶ Vernant (2007). op. cit.

Por su lado Bermejo¹⁵⁷ considera que el mito y la religión tienen funciones sociales parecidas, pero la función social de la religión es más compleja que la de la mitología porque incluye un rito (un sistema de oración). Así, se aprecia que con la mitología no se agota con el estudio de la religión; además, la religión lleva implícita una ética que regula el comportamiento que han de tener quienes la profesan. Según esto, parece que en el rito es donde hay más puntos de contacto entre mitología y religión.

Por su parte, Emilio Suárez¹⁵⁸ enfatiza el valor ideológico de la religión y para ello utilizará a los mitos. Este autor ha hecho un estudio en un artículo titulado *La función del mito en la religión griega* perteneciente al libro *Nuevos estudios de literatura griega* que resulta muy útil. Denomina Mitos cosmogónicos a aquellos que explican el origen del mundo, es decir, su génesis. Defendiendo la idea de estos afirmará que tienen un contenido ideológico de validez general para la cultura que lo adopta y pueden tener o no relación con el culto o rito. Otros son los mitos que aparecen en composiciones literarias: no tienen por qué guardar necesariamente una relación con la religión. Así, si el autor hace una reflexión sobre esta, nos puede dar una pista para averiguar su ideología religiosa y ética y, al mismo tiempo, es posible que se muestre paralela al pensamiento general o que, por el contrario, eran opiniones divergentes. Por último, los Mitos etiológicos son aquellos que explican el origen de los seres y de las cosas; intentan dar una explicación a las peculiaridades del presente, estos sí están en relación inmediata con el culto. Pero no todos los mitos etiológicos tienen relación con el culto, pero sí todos los que tienen relación con el culto son etiológicos.

Para ahondar más la confusión con respecto a la no diferenciación o relación entre mito y religión podemos presentar algunos manuales didácticos y en ellos podemos evidenciar el uso no diferenciado entre mito y religión, por ejemplo presentamos uno trabajado por Léo Legendre¹⁵⁹ quien nos lo presenta de la siguiente manera:

Si l'on veut essayer de définir le champ du religieux, on peut établir que:

◆la religion a pour objet des puissances (dieux, génies, fétiches, ancêtres, démons, force vitale) et des milieux sacrés chargés de force (pierre, arbre, eau, feu, animaux...)

◆le sujet de la religion est l'homme sacré (prêtre, roi, saint, magicien), mais aussi la communauté culturelle (clan, église, confrérie, secte) et des éléments dits spirituels dans l'homme (âmes, doubles, esprits...)

¹⁵⁷ Bermejo (1996)

¹⁵⁸ Suárez de la Torre, Emilio (1981) *La función del mito en la religión griega*

¹⁵⁹ Legendre, Léo (2012). *Le religieux - mythes et rites*. ENSAPVS Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris Val de Seine

◆l'expérience religieuse s'exprime à la fois sur le plan

pratique (cultes, rites, fêtes, actes magiques)

théorique (croyances, mythes, doctrines),

sociologique (liens sociaux au sein d'une organisation religieuse),

culturel (religion du guerrier, du marchand, de l'agriculteur),

historique puisque s'opèrent des mutations de la vie religieuse à travers les époques¹⁶⁰.

Para reforzar aún más su idea cita a Clifford Geertz¹⁶¹

"La religion, c'est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel".¹⁶²¹⁶³

Theodor Reik¹⁶⁴ afirma:

"Algunos tratados de mitología antigua, entre otros desaciertos, han cometido el grave error de creer que sería posible separar la religión de la mitología, o referirlo todo a la mitología como elemento esencial". En todo caso es necesario saber que el mito necesita, además, ser creído por el grupo humano para el cual tiene vigencia. "En ese sentido un mito no es

¹⁶⁰ Si se quiere tratar de definir el campo del religioso, podemos establecer que:

La religión tiene por objeto los poderes (dioses, genios, fetiches, antepasados, demonios, fuerza vital) y los medios sagrados que participan de la fuerza (piedra, árbol, agua, fuego, animales ...)

El sujeto de la religión es el hombre sagrado (sacerdote, rey, santo, mago), pero también la comunidad de culto (clan, iglesia, hermandad, secta) y elementos dichos espirituales en el hombre (almas, duplicados, espíritus)

La experiencia religiosa se expresa a la vez sobre el plan:

práctica (cultos, ritos, fiestas, actos mágicos)

teórico (creencias, mitos, doctrinas),

sociológico (lazos sociales en el seno de una organización religiosa),

cultural (religión del guerrero, del vendedor, del agricultor),

histórico puesto que se producen mutaciones de la vida religiosa a través de las épocas.

¹⁶¹ Geertz, Clifford James (1966). *Religion as a Cultural System*

¹⁶² "La religión, es un sistema de símbolos que actúa de manera que suscita entre los hombres las motivaciones y las disposiciones poderosas, profundas y durables, formulando concepciones del orden general sobre la existencia y dando a estas concepciones una apariencia tal de realidad que estas motivaciones y disposiciones parecen no apoyarse sólo en la realidad "

¹⁶³ La religión, es un sistema de símbolos que actúa para suscitar en los hombres las motivaciones y las disposiciones poderosas, profundas y durables, formulando las concepciones del orden general sobre la existencia y dando a estas concepciones tal apariencia de realidad que estas motivaciones y estas disposiciones parecen apoyarse sólo en la realidad.

¹⁶⁴ Reik, Theodor (1979). *Mythe et culpabilité*; París. Presses Universitaires de France.

una narración de algún pasado ficticio, sino la memoria de un pasado transpuesto en ficción; no es una historia imaginaria que se hace pasar por realidad, sino una realidad histórica ella misma transpuesta en relato imaginario".

Es difícil poder elucidar la relación entre el mito y la religión. Diversos autores se han dedicado a esto y no lo han podido lograr. Algunos nos dicen que no hay diferencia entre ellos, mientras que otros que son interdependientes, mientras que un tercer grupo quiso, aunque sin éxito diferenciarlos plenamente al sostener que eran antagónicos.

Concordamos en los elementos comunes de toda religión: que denotan poderes superiores al hombre, su marcada dependencia a este poder y su deseo a relacionarse con este poder. Estos elementos también los contienen los mitos.

Estos elementos implican la necesidad de poseer organizaciones con integrantes que planteen normas morales a seguir, con un culto y ritual propio, los cuales deben ser asumidos por los sacerdotes. Esto último no poseen los mitos, los rituales fueron el mejor signo de la estrecha relación entre el mito y la religión.

Además de los elementos expuestos anteriormente, los mitos no cuentan con un libro sagrado. En el caso de los griegos, la carencia del libro sagrado se suplió con la obra de algunos poetas, en este caso de Homero y Hesíodo. Sus obras dan cuenta de la mitología griega.

Concluyendo, diremos que en la Grecia clásica el mito y la religión guardan una íntima o estrecha relación. A pesar de no contar con sacerdotes profesionales para la conducción de los rituales y sean las salvaguardas de esta religión. Además, ambos conceptos confluyen en diversos elementos y han seguido caminos paralelos. Podríamos sostener, en última instancia, que el mito es el antecedente de la religión.

II Capítulo

Mitología Griega

MITOLOGÍA

A lo largo de nuestro estudio el mito aparece como el resultado de diversos intentos de los primeros hombres por comprender o acaso explicar los fenómenos de la naturaleza. Para el hombre 'primitivo' o el perteneciente a civilizaciones arcaicas, el mito no aparece como una realidad problemática, se lo acepta como un hecho absolutamente natural.

Asimismo, ya hemos sostenido que los mitos son elaboraciones colectivas que contienen un rico bagaje cultural y, además que estos pertenecen a la oralidad por lo que su vehículo de transmisión es la tradición, la que se dará de generación en generación.

Con respecto a los esfuerzos por interpretarlos o darles luces más cercanas a su verdadera significación, a lo que cada uno de ellos guarda entrañablemente podríamos concordar con Cassirer¹⁶⁵, quien sostiene que:

“No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación. Todos los intentos de las diversas escuelas de mitología comparada para unificar las ideas míticas, para reducirlas a ciertos tipos uniformes, estaban abocados a un total fracaso. Sin embargo, a pesar de esta variedad y discrepancia de las creaciones míticas, la función mitificadora o mitopoyética no carece de una real homogeneidad”.

Por ello diremos, que a pesar de los diversos esfuerzos de diferentes intelectuales, disciplinas sociales y escuelas filosóficas por tratar de elucidar y descifrar los diversos mitos, de su simbolismo religioso, o el análisis formal de su estructura interna, los mitos continúan siendo irreductibles manteniéndose en lo arcano. Por lo que ninguna disciplina social ni escuela filosófica parece poder explicar su complejidad. Lo que no le quita, en lo más mínimo, su valor intrínseco dentro de cada cultura.

En tanto que con respecto a la mitología, que es el repositorio de los mitos, hay que tener en cuenta que su función principal es la investigación, y la explicación de los diversos mitos, ya sea los referentes a las experiencias tanto científicas como religiosas de la humanidad en diversas épocas y, sobre todo, a los primeros momentos de la Humanidad. Aclarando e interpretando cada uno de ellos, en esto recaería la función de la filosofía con respecto a los mitos y la mitología.

¹⁶⁵ Cassirer, Ernst (1979). *Antropología Filosófica*. México. FCE. pp. 114.

Concordamos con Cassirer¹⁶⁶ cuando sostiene que “*El mito, en su verdadero sentido y esencia, no es teórico...*” y que la función y tarea de la filosofía es analizar, elucidar y desenmascarar todo ese género de imágenes y símbolos que contienen los mitos.

Y hacia ello nos dirigimos al plantear la presente tesis que busca ver la relación entre la mitología griega y el concepto de areté, que como veremos, también tendrá diversos significados dependiendo de la época en la cual se la analice y aplique.

Hasta este momento nos hemos dedicado a ver lo concerniente al mito su conceptualización y su relación con otros conceptos fundamentales cercanos a él. Nuestro itinerario para demostrar la tesis nos debe permitir hacer una escala en la mitología y con ella ingresar, específicamente, a la mitología griega.

Hasta aquí hemos hecho un bosquejo pero nos parece importante dar un concepto acerca de la mitología, para ello citaremos a García Gual¹⁶⁷ quien es un connotado escritor, filólogo, crítico y traductor español especialista tanto de literatura clásica y medieval como de filosofía y mitología griega, él la conceptualiza como:

“Creo que es importante mantener la palabra mitología, en primer lugar, como colección de mitos o una especie de red de relatos míticos interconectados. Y en segundo lugar, como estudio científico de esos mitos. Cuando en el título de un libro se usa “mitología” puede ser una cosa u otra. Generalmente, se refiere a la colección de relatos”¹⁶⁸.

Este intelectual muestra como un hecho curioso que en el castellano la palabra mitología haya entrado antes que la palabra mito, pues ella ingresó en el Diccionario de la Real Academia Española bastante tarde, en el XIX, mientras que mitología se utilizaba ya en el XVIII. Con respecto a la definición de mitología, nos sigue diciendo García Gual que es una red de relatos que sirve también para distinguir los mitos de los cuentos, en el sentido de cuentos fantásticos, como cuentos populares.

Por otro lado, al decir de Pierre Vernant¹⁶⁹ la mitología es un conjunto narrativo unificado que representa, por la extensión de su campo y por su coherencia interna, un sistema de pensamiento original tan complejo y riguroso a su manera como puede serlo, en un registro diferente, la

¹⁶⁶ Cassirer, Ernst (1979) op. cit. pp. 115

¹⁶⁷ García Gual, Carlos. *Mitología y literatura en el mundo griego*.

¹⁶⁸ García Gual, op. cit.

¹⁶⁹ Vernant, Jean Pierre. *Razones del mito*.

construcción de un filósofo. Y cita como ejemplo típico de una mitología la obra de Hesíodo, especialmente su Teogonía.

Por ello diremos que el conjunto de hechos en los que intervienen los dioses y que de alguna manera, intentan dar una explicación simbólica y poética del mundo en el que viven los hombres, se conoce con el nombre de mitología.

Hay que considerar siempre la mitología en su conjunto, no desligando ningún elemento que interviene en él. Si omitimos algún elemento perderíamos valiosa información, porque la mitología puede decirnos mucho acerca de la cultura de un pueblo. Además, cada mitología enfatiza más en un aspecto que en otro, por ejemplo: los dragones en la cultura griega tienen un papel muy pobre, mientras que en la mitología germánica o nórdica tienen un papel importante, y en la china su presencia es constante. Por ello, hay rasgos que caracterizan a cada mitología, y están en relación con cada una de las culturas de las que son parte inherente.

En Grecia la mitología y la literatura están muy relacionadas, pues esta última será el repositorio de la primera. La literatura suplirá la carencia de libro sagrado entre los griegos. Tanto Homero como Hesíodo serán sus principales representantes. Por ello podríamos sostener que la épica, la lírica y la tragedia se fundan sobre el repertorio mítico que en Grecia es abundante. En la mitología se han plasmado los diversos mitos de diversa índole y de allí la trascendencia y perdurabilidad de ellos.

Dos especialistas en el tema, Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, han señalado que el paso de la mitología a la escritura es un hecho fundamental y que va a generar un conjunto de cambios. Podríamos enumerar muchos, pero, sólo mencionaremos algunos, por ejemplo, podemos afirmar que la escritura supone una fijación, lo que da estabilidad e invariabilidad a la mitología. Pero, a la vez, en el mundo griego, da también un enorme margen de libertad para que aparezcan otros poetas y den sus propias variantes míticas. Otro hecho importante es ver en cada cultura quién se encarga de mantener y custodiar la tradición mítica, en muchos casos se cuenta con personas especializadas en ello, los sacerdotes, en el caso específico de los griegos esta función la cumplieron los poetas. No es lo mismo que se mantenga por la tradición oral que le da la posibilidad de tener varias versiones, o por medio de un libro sagrado, que los griegos no poseyeron, a pesar de lo cual, los mitos tomarían, en muchos casos, un solo sentido y no habrían variaciones significativas.

Por lo tanto, la escritura dará un nuevo cariz a la cultura, pues saber que los mitos están ya escritos da un enorme margen de libertad. Más aún que estos escritos no constituyeron libros sagrados, lo que hace que la literatura griega, que en la época clásica se nutre esencialmente de

los mitos, tenga esa gran libertad de relatos. Un ejemplo de esta libertad y duplicidad de hechos respecto al mito lo hallamos en el poeta Estesícoro¹⁷⁰ (s. VI a.C.), que escribió una palinodia, que era un canto donde se alejaba de una versión mítica anterior de Helena y decía que ella no había ido nunca a Troya, sino que la que iba a allá era una doble exacta de Helena y que la verdadera fue a Egipto, donde la encontró Menelao. Como podemos apreciar, hallamos dos versiones, lo que nos hace suponer que ya existían otras versiones literarias, donde el poeta¹⁷¹ ya no es un mero repetidor, no es un rapsoda ni un aedo, sino que es alguien que pone su obra por escrito y sabe que hay otros escritos que le preceden, por lo que no tiene que contar la versión canónica.

Esto es un claro ejemplo de la íntima relación entre la literatura y el mito. Pues, será esto lo que caracterizará la literatura griega, que utiliza constantemente los mitos, pero que se permite cambios sin tocar ni alterar la estructura fundamental de ellos.

¹⁷⁰ Στησίχορος. Poeta griego, nacido en Himera, Sicilia. Fue el primer gran poeta de occidente griego. Cuenta historias épicas en metros líricos pero también es famosa por algunas antiguas tradiciones de su vida.

¹⁷¹ Ποιητής, *poietés*, *creador*. El poeta es creador.

2.1 MITOLOGÍA GRIEGA

La familiaridad con los grandes mitos de la antigüedad clásica es tan esencial a la cultura de una persona moderna como pueda serlo el conocimiento de la historia o el de las ciencias físicas. ¿Puede creerse medianamente culta una persona que no conozca a Zeus y sus amoríos, que no haya oído hablar de los devaneos de Afrodita, los ataques de celos de Hera, la culpa y expiación de Edipo, de la inmensa valentía de Perseo al degollar a Medusa, de las heroicas hazañas de Hércules o de las interesantes aventuras de Ulises para volver a Ítaca?

En estos tiempos en que nos vemos invadidos por el cientificismo, pragmatismo, utilitarismo e individualismo los espacios de ocio son mínimos o simplemente no existen en el hombre. Karl Popper en su artículo *El conocimiento de la ignorancia*¹⁷² afirmaba que daba cuenta de lo poco que él sabía y se preguntaba ¿No sabemos hoy, acaso, muchísimo más de lo que sabía Sócrates en su época? Sócrates tenía razón, debe admitirse y ser consciente de su ignorancia. Y es categórico al sostener que:

“Hoy nuestros investigadores y científicos contemporáneos no son simples buscadores, sino también descubridores. Porque saben mucho: tanto que el gran volumen de nuestro conocimiento científico se ha convertido en un grave problema; los nuevos descubrimientos se publican a tal velocidad que es imposible que nadie pueda estar al día. ¿Podría ser que incluso ahora debamos seguir construyendo nuestra filosofía del conocimiento sobre la tesis de Sócrates de nuestra falta de conocimiento?”

Por supuesto esta cita está llena de contemporaneidad, pues hoy el avance tecnológico de los medios de comunicación nos puede ayudar a acceder a una mayor cantidad de información pero esta ventaja de tener mayor información nos hace cada vez más difícil poder manejar la cantidad de conocimientos que producen las diversas ciencias. Por lo tanto sabemos más, pero hay tal cantidad de descubrimientos o hallazgos científicos que es casi imposible tenerlos todos, lo que remarcará nuestra ignorancia.

En cuanto al hombre culto, la RAE nos dice que culto esta “dotado de las calidades que provienen de la cultura o instrucción”. Partiendo de esto podríamos asumir que un hombre culto es instruido, pero que reconoce como Sócrates y Popper las limitaciones de su conocimiento. Sin embargo, a

¹⁷² Popper, Karl (2001). *El conocimiento de la ignorancia*. Polis [En línea], 1 | 2001, Publicado el 30 noviembre 2012, Recuperado el 20 febrero 2014. URL : <http://polis.revues.org/8267> ; DOI : 10.4000/polis.8267

nuestro parecer, el conocimiento de las culturas clásica, Grecia y Roma, son un prerrequisito para considerar culta a una persona.

Por ello la importancia de emprender esta aventura intelectual de introducirnos al mundo griego y elucidar dos conceptos que tienen, a nuestro criterio, mucha trascendencia en el ámbito cultural, político, social y moral que dará fundamento a la sociedad griega.

En el mundo griego la mitología también está asociada a la religión, pero en Grecia no hubo libros sagrados, y, además, tampoco una estructura jerárquica interesada en mantener la unidad mítica. Los guardianes de los mitos no fueron los sacerdotes, que tampoco poseyeron, sino serán los poetas, quienes por medio de su verbo y poemas harán perdurables los mitos y con ellos a los dioses griegos.

La mitología griega es absolutamente compleja, llena de monstruos, guerras y dioses que no sólo se dedican a gobernar sus dominios ni a sus quehaceres propios de ser dios, sino que se entrometen en los asuntos mundanos. Algunos estudiosos afirman que las divinidades helénicas podían llegar a 30000 en total. Esta mitología está formada por un conjunto de relatos o mitos que provienen de esta antigua civilización clásica.

La religión o, para otros, la mitología de los griegos era politeísta, es decir, tenían varios dioses, a los que adoraban y temían. Sus dioses que conformaban parte del panteón griego eran antropomorfos, pues adoptaban figuras y poseían defectos humanos; además, personificaban las fuerzas del Universo y de la naturaleza. Los dioses, al personificar figuras humanas manifestaban total semejanza física y psíquica con los mortales, ya que comían, amaban, deseaban, envidiaban, reían, lloraban, luchaban, entre otras cosas. Asimismo, los dioses helénicos intervenían en la vida de los hombres, bien castigándolos o protegiéndolos. Eran inmortales y poderosos, cada uno con un peculiar atributo que lo caracterizaría.

Además al igual que el común de los mortales, los dioses helenos eran impredecibles, ya que por eso unas veces tenían un estricto sentido de la justicia y la aplicaban rectamente, sin embargo, otras veces actuaban visceralmente llegando a ser crueles y vengativos. Por ello, ante la incertidumbre de su comportamiento los ciudadanos griegos buscaban alcanzar su favor y lo hacían por medio de los sacrificios o el culto, pero estos procedimientos no eran siempre efectivos puesto que los dioses eran muy volubles y cambiantes.

La Grecia Antigua tiene una mitología rica, básica para la tradición occidental y es importante subrayar que pasa a la literatura en una época bastante antigua, en torno a la segunda mitad del s. VIII a.C., donde aparecen los poetas griegos. Sabemos que ya desde el siglo X en Jonia los

aedos, músicos y narradores, cantaban las hazañas de los héroes legendarios. Entre otros poetas destacamos a dos figuras cimeras de la cultura griega, Homero con sus obras *La Odisea* y *La Ilíada*; y, Hesíodo con la *Teogonía* y *Los trabajos y días*.

Por su lado, Homero hablaba mencionando a un conjunto de dioses y héroes, pero de la época heroica, que es la última época de construcción de la gran mitología, por lo que podemos afirmar que la gran literatura empieza con él. En su obra se puede hallar mucha creatividad, por lo que con él comienza el mundo mítico griego que ha llegado hasta nosotros para cautivarnos.

Por otro lado, Hesíodo narra los orígenes del mundo, la aparición y nacimiento de los dioses, en este sentido, su relato aparece como el más antiguo y fundamental acerca de la creación del mundo. En su *Teogonía* se presenta como un narrador que nos presenta un gran catálogo de dioses plasmando la primera genealogía de todos los dioses griegos, por lo que se le considera el ordenador del mundo mítico griego.

No tenemos testimonios claros, evidentes, fidedignos de los primeros tiempos por lo que hasta ahora lo que conocemos de estos tiempos lo conocemos por la tradición oral. Y en este mundo oral se encuentran los mitos.

Los relatos más apreciados por los antiguos helenos fueron sin duda aquellos que evocan la guerra de Troya (*Ilíada*) y el retorno de sus héroes a sus lugares de origen (*Odisea*). Con Hesíodo, se desarrolla una poesía didáctica, sustituyendo el mundo heroico por el universo de los agricultores, él instruye a su audiencia por la narrativa rítmica de su experiencia personal o del "nacimiento de los dioses".

2.2 HOMERO (Ὅμηρος)

Homero fue la primera fuente y origen de la tradición literaria para los griegos, y por consiguiente manantial inextinguible y referente absoluto para la literatura e historia de la cultura occidental. Su legado nos ayudará a entendernos a nosotros mismos desde la Antigüedad hasta nuestros días, lo que nos hace deudores de toda su obra que quedará como herencia cultural del mundo occidental.

Este poeta a pesar de ser considerado el primer y más grande en occidente, ha generado mucha controversia respecto a su existencia como persona real ya que algunos suponen que fue una figura legendaria.

Por lo tanto surgen interrogantes: ¿Existió Homero, verdaderamente? ¿Quién fue? Entre otras preguntas las que siguen sin respuesta a pesar de haber transcurrido veinticinco siglos de su real o posible existencia, por no hablar de otra cuestión tan debatida acerca de él: la autenticidad y autoría de sus obras.

La vida de Homero se nos escapa casi por completo. Sin embargo, los especialistas se han sumergido en la antigüedad para darnos algunos datos de su vida. En cuanto a su nombre, para algunos estudiosos su nombre originario fue Melesígenes, pero esto les resulta dudoso. También se sostiene que puede ser que haya tomado el nombre de Homero al quedar ciego. Etimológicamente el nombre de Homero sería una variante jónica del eólico Homaros, cuyo significado sería rehén, prenda o garantía. Un segundo grupo de especialistas sostiene que el nombre Homero proviene de un juego de palabras las cuales significarían “el que no ve”, es decir, ciego. No olvidemos que muchos han sostenido que él era ciego, pero este detalle es probablemente legendario.

En cuanto a su lugar de nacimiento: ¿Nació en Quíos, en Esmirna? Esto se torna en una paradoja ya que son muchas las ciudades que reclaman y luchan por el honor de ser su lugar de nacimiento: Quíos, Esmirna, Colofón, Atenas, Argos, Rodas, Salamina, Pilos, Cumas e Ítaca.

En cuanto a la fecha de su nacimiento también hay muchas interrogantes, entre ellas ¿En qué momento vivió? ¿Vivió en el siglo VIII a.C.? Tenemos un testimonio, el más cercano a la época de Homero, nos lo da Heródoto que escribe: "Homero sólo ha vivido 400 años antes que yo"¹⁷³. Esto nos aproxima, alrededor del 850 a.C., sin embargo, es una fecha de la que nada de exactitud tenemos.

¹⁷³ ...Heródoto (*Historias*, II, 53)

Y, quizás murió en una de las islas Cícladas.

Marie-Andrée Colbeaux¹⁷⁴ nos dice acerca de la biografía de Homero que ella fue una invención de los antiguos que necesitaban interpretar sus obras: “Cette invention d’une figure de poète répondait à un besoin pour qui tentait de lire et d’interpréter les poèmes homériques ...”¹⁷⁵.

La misma fuente¹⁷⁶ nos da un conjunto de textos antiguos que nos pueden ayudar a visualizar mejor la vida del controvertido poeta griego:

“Dans ce cadre, a cote d’information dispersées dans la littérature grecque, des biographies d’Homère appaurent, dont nous disposons douze exemples édités par Allen dans le volume V des oeuvres homériques. Le corpus est composé de notices biographiques plus ou moins développées. Parmi ces biographies figurant un texte anonyme, le *Certamen*, la *vita Herodotes*, *Vie d’Homère* attribuée à Herodote, deux vies attribuées à Plutarque, un chapitre de la *Chrestomathie* de Proclus, appelée aussi *Vita Proculea*, qui constituent les textes les plus complets. Viennent ensuite des notices biographiques, les plus succinctes, comparables à des articles de dictionnaire, la *Vita IV*, abrégé des rubriques traditionnelles au sujet d’Homère, la *Vita V*, plus détaillée, la *Vita VI*, appelée aussi *Vita Romana*, la *Vita VII*, note d’Eusthate du *Commentaire à l’Odyssée*, un extrait des *Chiliades* de Tzetzes, une dernière note extraite du *Commentaire à l’Iliade* d’Eusthate et un récit plus développé exposé par la *Souda*. La datation de ces Vies reste parfois problématique, mais je montrerai qu’elles s’inscrivent pour la plupart dans un mouvement des II^eme – III^eme siècles après J.C. ou la question homérique redevint un enjeu intellectuel, mais aussi politique”¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Colbeaux, Marie-Andrée (2004) *Raconter la vie d’Homère dans l’antiquité*. Université Charles de Gaulle.

¹⁷⁵ Esta invención de una figura del poeta respondía a una necesidad para quien intente leer e interpretar los poemas homéricos, pero constituía un círculo vicioso.

¹⁷⁶ Colbeaux, Marie-Andrée, op. cit.

¹⁷⁷ En este contexto, tenemos información dispersa en la literatura griega, biografías de Homero aparecieron así a nuestra disposición doce ejemplos editados por Allen en el volumen V obras homéricas. El corpus es compuesto por reseñas biográficas más o menos desarrolladas. Entre estas biografías figuran un texto anónimo, el *Certamen*, la *vida de Heródoto*, *Vida de Homero* atribuido a Heródoto, dos vidas atribuidas a Plutarco, un capítulo de la *Crestomatía* de Proclo, son llamadas también *Vita Proculea*, que constituye los textos más completos.

Vienen enseguida reseñas biográficas, más sucintas, comparables a artículos de diccionario, *Vita IV*, abreviado por las rúbricas tradicionales al sujeto Homero, el *Vita V*, más detallada, *Vita VI*, llamada también *Vita Romana*, *Vita VII*, nota de Eustacio del Comentario a la *Odisea*, un extracto de las *Quiliadas* de Tzetzes, una última nota extraída del *Comentario a la Iliada* de Eustacio.

A pesar de la oscuridad acerca de la existencia de Homero, los últimos estudios que nos dan cuenta los eruditos van concluyendo que tuvo que ser originario de alguna zona de Asia Menor, más concretamente, de la zona de Quíos. Este indicio lo asumen por el gran conocimiento geográfico que de esta zona demuestra Homero al desarrollar la *Ilíada*; y a la lengua de los poemas épicos cuya base es jonia.

Las innumerables representaciones que florecen continuamente a través de la estatuaria y grabado de la tradición occidental dan fe de su increíble importancia e influencia que marcó y marca un derrotero en la cultura occidental.

Para los antiguos no cabría ninguna duda de la existencia de Homero, quien supuestamente vivió a mediados del siglo VIII a. C. Más tarde, los filólogos han dudado que las obras sean fruto de un solo autor por la disparidad de tono y las pausas entre los textos de la *Ilíada* y la *Odisea*. El debate de hoy está lejos de terminar, de todos modos, legendario o no, en general se acepta que cuando mencionamos a "Homero" nos estamos refiriendo al autor de la *Ilíada* y la *Odisea*.

Esto es paradójico, pues pocas veces alguien que ha sido motivo de muchas investigaciones y que a pesar de ellas no se han logrado pruebas fehacientes de su existencia y de la autoría de sus obras; nos ha podido legar un variado e importante bagaje cultural que es imperecedero.

Si tomamos testimonios contemporáneos recurriremos a Ballabriga quien cita al poeta Simónides de Ceos (556-468 a.C.) quien hace una interesante mención a los dos maestros de la poesía épica griega, Homero y Hesíodo. Este poeta nos describe a los dos poetas con una metáfora, pues dice que Hesíodo era un jardinero y Homero un trenzador de coronas, porque el primero había plantado los relatos míticos acerca de los dioses y héroes, mientras el segundo con estos había trenzado la corona de la *Ilíada* y de la *Odisea*¹⁷⁸. Esta opinión resulta muy relevante por dos razones. En primer lugar se opone a la cronología de los filólogos alejandrinos, seguidos por los modernos, que hacían de Homero un poeta más antiguo que Hesíodo. Sin embargo, nosotros consideramos más antiguo a Homero que Hesíodo.

Siguiendo en la línea de resaltar la figura de Homero citaremos a importantes intelectuales, entre los que se encuentran uno de los más connotados filósofos modernos, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien también poseía amplios conocimientos de la cultura grecorromana, al hablar de

La datación de estas Vidas es a veces problemática, pero mostraré que ella se inscriben para la inmensa mayoría en un movimiento de los siglos II y III d. C. o la cuestión homérica de nuevo se convirtió en un desafío intelectual, pero también política"

¹⁷⁸ Ballabriga, Alain. *La creencia en los mitos en la Grecia Antigua*. Centre National de la Recherche Scientifique Centre d'anthropologie

Homero sostenía que es “el elemento en el que el mundo griego vive como el hombre vive en el aire”.

Al decir de otro gran conocedor de la cultura griega, el filólogo clásico G. S. Kirk, la literatura griega y por ende la occidental "está dominada por Homero, figura crucial, a pesar de su ambigüedad, en la transmisión de los mitos".

Como vamos argumentando las obras de Homero causaron y causan muchas controversias, desde la antigüedad hasta la actualidad. Algunos traductores e intelectuales al revisar las obras del poeta heleno han detectado numerosos errores, contradicciones narrativas, y repeticiones. Ya desde finales del siglo XVIII, un grupo de estudiosos alemanes sostuvieron que estas *La Ilíada* y *La Odisea* fueron productos de diversos autores de diversas épocas. Entre estos estudiosos destacó Friedrich August Wolf (1759-1824), en su prolegomena ad homerum, inauguró “oficialmente” la cuestión homérica. Este autor argumenta que *La Ilíada* y *La Odisea* fueron compuestas alrededor de 950 a. C. y transmitida por vía oral durante cuatrocientos años hasta que fueron escritos y, en consecuencia, dado un sentido de unidad artística.

Nos quedamos con esta idea sobre Homero, como hemos podido ver los datos sobre su vida son escasos y poco fiables. Todo lo relacionado con su vida, obra, y su propia existencia, son motivo de controversia y debate.

Pero eso es un tema de eruditos, pues, por ahora lo que nos interesa son los dos poemas, *Ilíada* y *Odisea*, que eran enseñados, recitados o cantados a los jóvenes griegos en las escuelas, durante muchas generaciones. Estos dos grandes poemas, no estaban hechos exclusivamente para el entretenimiento, sino, como hemos dicho, se enseñaban y eran la base de la educación griega.

Principales obras de Homero

- La Ilíada
- La Odisea
- Batracomiomaquia “la guerra de las ranas y los ratones”
- Himnos Homéricos
- Margarites
- Edipo el rey

De estas *La Ilíada* y *La Odisea* son dos excelsas piezas literarias, paradigmas de toda la literatura universal. En estas narraciones encontramos las hazañas de los hombres y los dioses griegos que intervienen a favor de uno u otro bando, que tuvieron lugar con motivo de la guerra de Troya. En la

Ilíada, lo importante no es, sin embargo, la guerra en sí misma, sino los sufrimientos que este enfrentamiento bélico causó a los hombres, sus protagonistas.

Entre otras muchas cosas, estos dos poemas transmitían valores humanos y divinos, comportamientos sociales, sistemas políticos, costumbres convertidas en leyes o la posición de inferioridad de los humanos frente a los dioses. He aquí nuestra preocupación, nosotros enfatizaremos en el actuar de los dioses griegos y como su actuar irá influenciando en los mortales. Adelantaremos que la areté es propia de ellos, por su propia naturaleza divina e inmortal, que será un paradigma para el conjunto de los helenos. Entre los mortales, los más cercanos a los dioses será la clase social aristocrática, la que herede la areté, por su propia naturaleza social, perteneciente a una élite noble, y, entre estos nobles destacarán los héroes.

Los estudiantes griegos memorizaban los más de 27000 versos, que suman las dos obras, de los que aprendían historia, cultura y comportamientos morales. Todo esto hace que nos demos cuenta de la importancia que tenía Homero para sus compatriotas griegos.

Ante las preguntas: ¿Por qué se enseñaba a partir de los poemas homéricos? ¿Puede pensarse que hay en Homero un designio educador? Jaeger¹⁷⁹, afirma que el fondo histórico de los poemas de Homero no hacía de ellos, para sus oyentes contemporáneos, una mera historia del pasado. Por el contrario, al enaltecer las hazañas de los héroes (επος) los convertía en ideales eternos dignos de imitación, ideales transmitidos a los “espíritus superiores” de una supuesta aristocracia de pensamiento y acción. Nobleza de costumbres, decoro, valor y buenas maneras son las cualidades de la supremacía del primer pueblo de cultura y civilización, el pueblo griego, ya que Grecia encarna, según palabras de Jaeger¹⁸⁰, “el nacimiento de un ideal definitivo de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza”. Esta cita refuerza contundentemente nuestro trabajo, pues, Implícitamente Jaeger está hablando de la areté griega, que era propio de la nobleza aristocrática griega.

Asimismo, Jaeger¹⁸¹ sostiene que “El más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática helénica es Homero, si designamos con este nombre las dos grandes epopeyas: la *Ilíada* y la *Odisea*. Es para nosotros, al mismo tiempo, la fuente histórica de la vida de aquel tiempo y la expresión poética permanente de sus ideales. Es preciso considerarlo desde ambos puntos de vista. En primer lugar hemos de formar en él nuestra imagen del mundo aristocrático, e investigar después cómo el ideal del hombre adquiere forma en los poemas homéricos y cómo su estrecha esfera de validez originaria se ensancha y se convierte en una fuerza educadora de una amplitud

¹⁷⁹ Jaeger (1980) op. cit. pp 21

¹⁸⁰ Jaeger (1980) op. cit. pp 21

¹⁸¹ Jaeger (1980) op. cit. pp 21

mucho mayor. Es en ellos donde se reflejara la areté. La marcha de la historia de la educación se hace patente, en primer lugar, mediante la consideración de conjunto del fluctuante desarrollo histórico de la vida y del esfuerzo artístico para eternizar las normas ideales en que halla su más alta acuñación el genio creador de cada época.

Sin lugar a dudas es Homero el mejor de los aedos antiguos, que de toda esa enorme amalgama de temas cantados, supo seleccionar y transmitirnos los acontecimientos, en torno al cual elabora los más de quince mil versos de la *Ilíada* y la *Odisea*.

2.2.1 La *Ilíada* (Ἰλιάς: *Iliás*)

La épica nace en Grecia con la epopeya, con dos magníficos poemas, la *Ilíada* y la *Odisea*, que son la herencia de una rica tradición oral, surgida en época micénica, de origen indoeuropeo, quizás incluso antes de la propia guerra de Troya.

Los dos extensos poemas, la *Ilíada* y la *Odisea*, atribuidos a Homero, constituyen la primera creación literaria del mundo griego y nos muestran un grado de perfección y de madurez en su composición que nos pone de manifiesto que deben ser fruto de una larga y rica elaboración dentro de una cultura basada todavía en la oralidad. Pues bien, aunque conocemos la existencia en época micénica de las tablillas escritas en el sistema de escritura llamado lineal B¹⁸² y estas suponen un importante documento para el conocimiento del mundo micénico y la historia de la escritura, sin embargo, no ofrecen un soporte adecuado para la creación literaria, que no se va a desarrollar sino hasta la difusión del alfabeto en los siglos IX y VIII a.C. No hay que olvidar que el poema era cantado por los aedos al son de una *forminge*, un instrumento de 3 o 4 cuerdas parecido a una lira. Lo cantaban ante un público que conocía perfectamente bien la *Ilíada*, pero para ellos siempre era nuevo oírlo.

En esta parte nos centraremos en la *Ilíada*, la cual es una epopeya griega que tiene como trama principal la cólera de Aquiles. El título de la obra deriva del nombre griego de la ciudad de Troya, también conocida como Ilión (Ἰλιον o Ἰλιος). Algunos especialistas la datan a mitad del siglo VI o VIII a.C. Relata un episodio del asedio de Troya donde narra los acontecimientos ocurridos durante los últimos 51 días del décimo y último año de la guerra. Más que una historia de la guerra es una descripción de las batallas entre los troyanos y los aqueos instalados a las puertas de Troya, en la llanura ante los muros de la ciudad, ella describe las relaciones de poder entre los diversos personajes, que son hombres o dioses.

La *Ilíada* es confundida con la victoria de unos contra otros, sin embargo, este poema denota algo muy profundamente humano, que causó incontables sufrimientos. De allí que sea un poema trágico y eso se evidencia en su primer verso:

"La ira, canta diosa, del pélida Aquiles, aniquiladora, que causó a los aqueos incontables sufrimientos..."

Por ello, la *Ilíada* no canta la victoria de los aqueos por sobre los troyanos. Aquí se canta el dolor, se canta el sufrimiento, se canta la fragilidad del hombre. Sobre el fondo de una guerra,

¹⁸² La escritura lineal B es una escritura en la que cada signo representa una sílaba. Ella consta de noventa signos silábicos diferentes. Fue utilizado entre los siglos XV – XII c. C.

obviamente, donde la guerra, en este caso, es el símbolo del sufrimiento más grave que puede sufrir el ser humano. Donde alcanzan su punto más alto los dolores y las tragedias.

Nosotros resaltaremos en este poema lo heroico, lo majestuoso y las virtudes superiores, los que nos llevará a resaltar la areté de los aristócratas y héroes.

La historia se inicia cuando Paris, príncipe de Troya, fue enviado a visitar la corte de Menelao, rey de Esparta. Al ver a la hermosa Helena, esposa de Menelao, se enamoró inmediatamente de ella. Con ayuda de Afrodita, París y Helena abandonan la casa y huyen hacia Troya. Entonces Menelao, furioso, indignado y desesperado convoca a los demás basileus o reyes griegos, para emprender la guerra contra los troyanos y recuperar a su bella y amada esposa, Helena.

Sin embargo, el personaje principal es Aquiles, un caudillo o héroe griego que se ve obligado a viajar con todos los griegos para luchar contra los troyanos. Pero, Aquiles es ofendido por Agamenón, pues éste le quita a Briseida, su trofeo de guerra. Este hecho causa que el héroe se retire del campo de batalla.

Esta terrible baja entre los griegos le generará derrotas a manos de los troyanos. Sin embargo, Patroclo, el amado primo de Aquiles se viste con la armadura de éste, colocándose al frente de las tropas, pero muere en combate. Al enterarse de la noticia, Aquiles se enfurece e irradia su rencor, dirigiendo su odio hacia los troyanos, en especial a Héctor, hijo del rey de Troya, Príamo. Aquiles al derrotar y asesinar a Héctor desata su ira arrastrándolo en su coche.

En esta obra los dioses intervienen a favor de uno u otro bando, favoreciendo a ciertos héroes que son protagonistas de la *Ilíada*, formando otra parte importante de la obra: Homero, de esta manera, combina la mitología y la realidad con gran facilidad creativa.

El poema también resalta la libertad del hombre frente a los dioses. Si bien es cierto que los dioses son los que provocan esta guerra e intervienen a favor de uno u otro bando, de acuerdo a sus apetencia y cercanías, pero será la voluntad de un hombre, Aquiles -quien le pidió a su madre que intercediera con Zeus para recuperar su honor- la que inició estos trágicos acontecimientos.

Esta obra consta de 24 cantos y está estructurado en hexámetros dactílicos, consta de 15693 versos (divididos en 24 cantos o rapsodias)

Personajes Mortales de la Ilíada

A través de la obra poética de Homero podemos revivir la época de la Grecia del periodo arcaico, anterior medio milenio de la Grecia clásica de Pericles. Debido a la gran cantidad de personajes que aparecen y circulan a lo largo de la *Ilíada*, hemos seleccionado aquellos personajes mortales que tienen mayor relevancia:

Agamenón: Rey de Micenas y jefe de las fuerzas griegas en la guerra de Troya. Hijo de Atreo, padeció la maldición lanzada sobre su casa. Fue el jefe de la expedición griega a la guerra contra Troya. Él provoca la ira de Aquiles, al apoderarse de la joven Briseida. Fue asesinado a su regreso de Troya, por el amante de su esposa.

Aquiles: El héroe por excelencia, fue el mayor de los guerreros griegos en la guerra de Troya. Era hijo de la ninfa del mar, Tetis, y de Peleo, rey de los mirmidones de Tesalia. Se hace invulnerable por su madre, que lo hundió por el talón en el río del Hades, Estyx o Estigia. Lo que no llegó a sumergirse fue su talón, siendo este su punto vulnerable. Libró muchas batallas durante el sitio de diez años a la ciudad de Troya. Cuando el príncipe troyano Héctor mató a Patroclo, el desconsolado Aquiles volvió a la batalla, mató a Héctor y arrastró su cuerpo como un trofeo detrás de su carro. Más tarde permitió a Príamo, rey de Troya, rescatar el cuerpo de su hijo.

Áyax: Hijo de Telamón y rey de Salamina. Poderoso guerrero que combatió en la guerra de Troya. Condujo a las fuerzas de esta isla hacia Troya. Era un hombre enorme y corpulento, lento en el hablar pero veloz en la batalla. Enfureció por no haber obtenido la armadura de Aquiles cuando éste murió. Fue el único héroe que no recibió favores de los dioses. Atenea lo volvió loco y se suicidó.

Briseida: Estaba casada con Mines, pero Aquiles en la guerra de Troya lo mató. En el reparto del botín de guerra, Aquiles se quedó con Briseida que se convirtió en su esclava. Sin embargo, Agamenón se la quitó provocando la ira y retiro de la batalla de Aquiles.

Calcas: Adivino más famoso entre los griegos que en la guerra de Troya participó como augur. Algunos sostienen que por una sugerencia suya, los jefes griegos construyeron el caballo de Troya, gracias al cual las fuerzas griegas penetraron y destruyeron la ciudad.

Casandra: Hija del rey Príamo y de la reina Hécuba de Troya. El dios Apolo, que amaba a Casandra, le concedió el don de la profecía, pero cuando ella se negó a corresponder a su amor, el dios volvió inútil el don haciendo que nadie creyera en sus predicciones. Casandra advirtió a los troyanos de muchos peligros, incluso del caballo de madera con el que los griegos entraron en la

ciudad, pero no le oyeron siendo desestimada porque era considerada como una loca. Murió asesinada por la esposa de Agamenón.

Eneas: Hijo de Anquises, un príncipe troyano, y de Afrodita. Participó con mucho valor en la defensa de Troya. Escapó de la ciudad caída con la ayuda de su madre. Con su anciano padre y su pequeño hijo de la mano, hizo su camino hasta la costa. En la confusión de la fuga, su mujer quedó atrás. Tras muchas aventuras, llegó a Italia donde se fundará la ciudad de Roma.

Héctor: Hijo mayor del rey Príamo y la reina Hécuba de Troya, y esposo de Andrómaca y hermano de Paris. El príncipe troyano era un guerrero temido y respetado. Durante la contienda mata a Patroclo, el amigo amado de Aquiles. Este hecho aciago hizo volver a Aquiles al campo de batalla para vengar la muerte de su amigo. Héctor al enfrentarse al héroe griego cae muerto y luego, su cuerpo fue atado a su carro y lo arrastraron por el exterior de las murallas hasta la pira funeraria de Patroclo. En contraste con el feroz Aquiles, Héctor simboliza el guerrero caballeroso.

Helena de Troya: Considerada la más bella de las mujeres de Grecia, hija del dios Zeus y de Leda. Al ser secuestrada por Paris, el sorprendido marido, Menelao, lanzó los ejércitos griegos contra Troya para recuperarla. Su belleza fue la causa directa de la guerra y posterior destrucción de Troya.

Laoconte: Sacerdote de Apolo (o de Poseidón). Laoconte, temiendo que el caballo de madera de los griegos fuera un ardid, aconsejó vanamente a los jefes troyanos que destruyeran el regalo, advirtiéndolo: "Temo a los griegos hasta cuando llegan con regalos". Al querer advertir del engaño del caballo de Troya, Posidón envió dos enormes serpientes que salieron del mar, enroscándose en torno de sus hijos, y los devoraron.

Menelao: Rey de Esparta, hermano de Agamenón y esposo de Helena de Troya. Cuando el príncipe troyano, Paris, raptó a su esposa, se las arregló para convencer a los griegos para organizar una expedición para rescatarla. Bajo el mando de su hermano, él y los demás reyes griegos zarparon hacia Troya.

Néstor: Rey de Pilos, hijo de Neleo y Cloris. Desde temprana edad, fue un guerrero sobresaliente que participó en muchos de los grandes acontecimientos de su tiempo.

Odiseo: También llamado Ulises, fue uno de los más célebres héroes griegos. Basileus o rey de la isla de Ítaca y uno de los jefes del ejército griego durante la guerra de Troya. Es el protagonista de la otra obra homérica, la Odisea, que toma su nombre. Ella trata de sus peripecias para retornar a su patria.

Paris: Hijo de Príamo y de Hécuba, rey y reina de Troya y hermano de Héctor. Una profecía había anticipado que él causaría la ruina de su ciudad. Por ello, su padre lo abandonó en el monte Ida, donde unos pastores lo encontraron y lo criaron. Fue designado como juez para decidir a quién otorgar la “manzana de la discordia”. Entre las diosas que la solicitaban estaban: Hera, Atena y Afrodita. Afrodita lo recompensa con Helena designada por esta diosa como la más bella de las mujeres griegas: generando la ira de los griegos y dando origen a la guerra de Troya. Él es quién lanza una certera flecha envenenada en el talón de Aquiles, provocando su muerte.

Patroclo: Amigo predilecto de Aquiles, a quien acompañó a la guerra de Troya. Cuando Aquiles se negó a pelear por perder a Briseida, el joven héroe, aprovechando un descuido de éste se vistió con su armadura. Con la armadura obtuvo el permiso para llevar las tropas a la batalla. Murió a manos del príncipe troyano, Héctor.

Príamo: Rey de Troya y padre de Héctor y Paris. Cometió el error de aceptar a Paris a establecerse en Troya con Helena. Luego de la muerte de su hijo, Héctor a manos del héroe griego Aquiles, no dudó en ir a mendigarle el cadáver de su difunto hijo para hacerle el debido funeral. El héroe griego le perdonó la vida y le entregó el cadáver para que recibiese sepultura. Durante el saqueo de Troya, Neoptólemo, hijo de Aquiles lo mató.

Dioses que intervienen en la Ilíada

El comportamiento de los dioses en la *Ilíada* fue variado pues intervenían en las vidas de los humanos, en los diferentes conflictos y batallas con el propósito de ayudar y algunas veces para castigar o vengar sus actos. También actuaron en forma conciliadora.

Los dioses griegos cómodamente instalados en el Olimpo jugaron un papel importante en la *Ilíada*, pues, desde el primer momento intervienen en el conflicto: Afrodita ayuda a París a secuestrar a Helena, como pago por haberle otorgado la “Manzana de Oro”, por ser considerada la diosa más hermosa, este hecho provocó la Guerra de Troya.

Para los antiguos helenos, eso era así y así debió de serlo porque ellos concebían que había un orden establecido inalterable por la naturaleza, a lo que llamaron Cosmos (κόσμος) y la voluntad de los dioses Olímpicos, por ello dicho orden y voluntad debían ser respetados escrupulosamente, de no cumplirse, venía el castigo de los dioses.

Los dioses que seguían las incidencias de sus protegidos y el desarrollo de la guerra desde el Olimpo, estuvieron prestos a auxiliarlos cuando ellos lo requieran o enviándoles algún obstáculo o inconveniente. En la *Ilíada* intervienen los siguientes dioses:

Afrodita: Desde el primer instante estuvo a favor de los troyanos, pues ella recompensa a Paris “con la mujer más hermosa de Grecia: Helena”. Este hecho dará inicio a la Guerra de Troya. Diosa del amor, la lujuria, la belleza y la sexualidad. Aunque a menudo se alude a ella en la cultura moderna como “la diosa del amor”, es importante señalar que normalmente no era el amor en el sentido cristiano o romántico, sino específicamente Eros. Su hermosura y control sobre el deseo le confieren un gran poder. Se caracteriza por su belleza y desnudez. Sus animales son la paloma y el delfín. Como plantas tiene la rosa y el mirto. Por último, le suelen acompañar las Cárites o Gracias, las Horas, y Eros (Cupido).

Apolo: Hijo del dios Zeus y de Leto, hija de un titán. Era también llamado Délico, por ser originario de Delos, la isla de su nacimiento, y Pitio, por haber matado a Pitón, la legendaria serpiente. Sus atributos son la lira, el arco, las flechas, el trípode y el sol. Sus animales son el lobo, el cisne, el gallo, el cuervo, el halcón, el delfín, el ratón, el lagarto y la víbora. Sus plantas son el Laurel (por Dafne), el jacinto, la palmera y el mirto. Suele ir acompañado de las Musas, o las Cárites.

Ares: Dios de la guerra e hijo de Zeus y Hera. Dios olímpico de la guerra, aunque es más bien la personificación de la fuerza bruta y la violencia, así como del tumulto, confusión y horrores de las batallas.

Artemisa: Fue una de las diosas más ampliamente veneradas, hija de Zeus y de Leto y hermana gemela del dios Apolo. Era la rectora de los dioses y diosas de la caza y de los animales salvajes, el terreno virgen, los nacimientos, la virginidad y las mujeres jóvenes. A menudo se la representaba como una cazadora llevando un arco y flechas. El ciervo y el ciprés les estaban consagrados.

Atenea: En la mitología griega, la diosa de la guerra, la civilización, la sabiduría, la estrategia, artes, la justicia, y la habilidad. Es una de las principales deidades del panteón griego y una de las integrantes del panteón Olímpico. Ella representa la meditación y sabiduría en los asuntos de la guerra y protege a los hombres y sus habitaciones de sus estragos. Sus atributos son la armadura completa, el yelmo, la larga lanza y el escudo (con la cabeza de Gorgona); también la egida y el huso. Sus animales son la lechuza y la serpiente. Como plantas tiene el olivo. La acompaña Palas.

Hades: Es el hijo mayor varón de Crono y Rea. Según el mito, él y sus hermanos Zeus y Poseidón derrotaron a los Titanes y reclamaron el gobierno del cosmos, adjudicándose el inframundo. Por su asociación con el inframundo, Hades es malinterpretado a menudo como personificación de la muerte, aunque no lo era. Sus atributos son el casco de invisibilidad, la cornucopia, el trono y su

can llamado Cerbero. Sus animales son la serpiente, el perro y el lobo. Sus plantas son el ciprés, el narciso, la menta y el álamo. Suele ir acompañado por las Erinias, Keres, Arpías. Caronte. Minos, Radamantis y Éaco.

Hefesto: Es el dios del fuego y la forja, así como de los herreros, los artesanos, los escultores, los metales y la metalurgia. Hijo del dios Zeus y de la diosa Hera. Era un dios muy feo y cojo, era objeto de espanto para los hombres y de aversión hasta para los dioses. Incluso se dice que al nacer, Hera lo vio tan feo que lo tiró del Olimpo. Sus símbolos fueron: el martillo, las tenazas, el yunque y el hacha. En sus representaciones suele aparecer acompañado de los cíclopes.

Hera: Legítima esposa de Zeus y una de las tres hermanas de Zeus. Reina de los dioses, hija de los titanes Cronos y Rea. Su principal función era como diosa de las mujeres y el matrimonio. Sus atributos son la diadema y el cetro. Sus animales son el pavo real, la vaca y el cuclillo. Sus plantas son el helicriso, la granada y el lirio.

Hermes: Entre los dioses olímpicos él era el mensajero de los dioses. Era el dios de las fronteras y los viajeros que las cruzan; de los pastores y las vacadas; de los oradores y el ingenio; de los literatos y poetas; del atletismo, de los pesos y medidas; de los inventos y el comercio en general; de la astucia de los ladrones y los mentirosos. Hijo del dios Zeus y de Maya. Tenía un sombrero y sandalias aladas y llevaba un caduceo de oro, o varita mágica. Sus animales son el gallo, el carnero, el jabalí y el macho cabrío. Sus plantas son la amapola, el mirto y el olivo. Suele acompañar a Zeus.

Leto: Era una de las hijas de los titanes Ceo y Febe y, en el panteón olímpico, madre con Zeus de los gemelos Apolo y Artemisa. Con su hermana Asteria, fue venerada como diosa de la noche y alternativamente de la luz del día.

Poseidón: Era el dios del mar, las tormentas y, como “Agitador de la Tierra”, de los terremotos en la mitología griega. Era hijo del titán Cronos y la titánide Rea, y hermano de Zeus y Hades. Poseidón era marido de Anfitrite, una de las nereidas. Tuvo muchos hijos y fue protector de muchas ciudades helenas, aunque perdió el concurso por Atenas contra Atenea.

Tetis: La de los pies argénteos, es una ninfa del mar, una de las cincuenta y la más famosa de las nereidas, hija de las divinidades marinas, del anciano dios de los mares, Nereo, y de Doris. Fue educada por Hera, que siempre le ayudó. Concibió al héroe Aquiles.

Zeus: Hijo menor del titán Cronos y de la titánida Rea. Es el padre de los dioses y los hombres, dios del cielo y el trueno, soberano de los dioses olímpicos: Tenía su palacio en el monte Olimpo

desde donde gobernaba a los dioses, como si fuera un padre de familia, incluso los que no eran sus hijos naturales se dirigían a él como tal. Sus atributos incluyen el rayo, el águila, el toro y el roble.

Esta larga lista de dioses nos ayudará a tener en cuenta a todos aquellos seres mitológicos que intervienen en la cotidianeidad de los mortales. Asimismo, demostrarán sus pasiones y mezquindades muy propias de los humanos que se evidencian en los dioses. En general, en la *Ilíada* rescatamos para nuestro interés dos temas que nos acercan a nuestra tesis.

En primer lugar, aún más cercano a nuestro trabajo, es sobre el héroe griego, de estirpe noble, aristocrática, que para poder conseguir y/o resaltar su areté es casi prisionero de sus propios ideales heroicos. La única forma de trascendencia del héroe es que lo canten en un poema de generación en generación. Y, en segundo lugar, esta trascendencia es porque el héroe ha conseguido la areté a través de sus actos heroicos en el campo de batalla. El héroe tiene que cumplir con su destino heroico para poder trascender a la inmortalidad a través de su inmolación en el campo de batalla. Es decir, tiene que morir joven, para que sea glorificado de generación en generación, por eso es presa también de su propia estructura heroica. Y a eso se enfrentan los héroes, entre ellos Aquiles, que ya tiene predestinada la muerte y no se inmutará ante ella e irá al encuentro de su final heroico.

2.2.2 La Odisea (Ὀδύσσεια, Ódýsseia)

La Odisea (en griego: Ὀδύσσεια, Ódýsseia) es uno de los dos principales poemas épicos antiguos griegos atribuidos al poeta Homero compuesto por 24 cantos.

Se trata de una obra escrita hacia el final del siglo VIII a. C. en los asentamientos que Grecia tenía en la costa oeste del Asia Menor, en algún lugar de Jonia, en la región costera de la actual Turquía asiática. Según otros autores, la *Odisea* se completa en el siglo VII a. C. a partir de poemas que sólo describían partes de la obra actual.

Fue originalmente escrita en lo que se ha llamado dialecto homérico. Se trata de una secuela de la obra *La Ilíada*, donde se narra la vuelta a casa del héroe griego Ulises, llamado Odiseo (Odysseus), tras la Guerra de Troya.

Odiseo tardó veinte años en regresar a la isla de Ítaca, pues pasó 10 años en la guerra contra Troya y su regreso a casa duró otros 10 años. Él en su isla, Ítaca, poseía el título de basileus (Rey), durante estos años de ausencia su hijo Telémaco y su esposa Penélope tuvieron que tolerar en su palacio a los pretendientes que buscaban desposar a la Reina, pues ya creían muerto a Odiseo. Durante su estadía en la isla los pretendientes abusan de la hospitalidad y, al mismo tiempo se consumieron los bienes de la familia.

Las mejores armas de Odiseo fueron su astucia y su inteligencia, además de contar con la ayuda de la diosa Atenea, con lo que pudo escapar de los continuos problemas a los que ha de enfrentarse por designio de algunos dioses. Para esto, planea diversas artimañas, bien sean físicas —como pueden ser disfrazado— o con audaces y engañosos discursos de los que se vale para conseguir sus objetivos.

Se cree que el poema original fue transmitido por vía oral durante siglos por aedos que recitaban el poema de memoria, alterándolo consciente o inconscientemente. Fue transmitida en dialectos de la Antigua Grecia. Ya en el siglo IX a. C., con la reciente aparición del alfabeto, tanto la *Odisea* como la *Ilíada* pudieron ser las primeras obras en ser transcritas, aunque la mayoría de la crítica se inclina por datarlas en el siglo VIII a. C. El texto homérico más antiguo que conocemos es la versión de Aristarco de Samotracia (siglo II a. C.). El poema está escrito usando una métrica llamada hexámetro dactílico. Cada línea de la *Odisea* original estaba formada por seis unidades o pies, siendo cada pie dáctilo o espondeo.

Consta de unos 10.000 versos divididos en 24 cantos.

Personajes Mortales

Alcínoo: Rey de los Feacios, pueblo mítico de la Odisea. Era padre de Nausicaa, que recibió a Ulises cuando después de un naufragio arribó a su isla. Brindó protección y toda clase de ayuda al héroe.

Anticlea y Laertes: Padres de Ulises. Reyes de Ítaca. Anticlea, su madre, terminó suicidándose al no soportar la larga ausencia de su hijo. Mientras que Laertes aparece en un segundo plano, retirado y triste hasta la vuelta de su hijo.

Antínoo: Uno de los principales pretendientes de Penélope. Intentó matar a Telémaco cuando este regresó de su visita a Menelao. El hijo de Ulises logró escapar de sus acechanzas. Se distinguía por su violencia, brutalidad, orgullo y dureza. Era el más arrogante de los pretendientes y el primero al que mató Ulises.

Aquiles y Agamenón: Amigos de Ulises muertos en la guerra y con los cuales habló cuando Odiseo bajó al Hades.

Argos: Perro fiel de Ulises, el único que le reconoce a su regreso a Ítaca. Estaba enfermo por estar descuidado. Al reconocer a su amo lo saluda moviendo la cola e inmediatamente muere.

Ciconios: Habitantes de la ciudad de Ismaro. Odiseo ingresó y mató a muchos de sus habitantes que reaccionaron provocando que Ulises huya de su isla.

Demódoco: Aedo ciego que canta la lucha de Ulises y Aquiles.

Eumeo: Fiel sirviente de Ulises que acoge a Ulises, tras su regreso a Ítaca como un mendigo. Él le ayuda a dar muerte a los pretendientes de Penélope.

Euriclea: Vieja nodriza de Ulises y de Telémaco. Cuando Penélope lo tiene como invitado a su regreso a Ítaca como mendigo, le reconoce al verle una vieja cicatriz en su pierna. Ella pretende contárselo a Penélope, pero el recién llegado la manda callar para no ser descubierto por los pretendientes de su esposa.

Eurímaco: Otro de los principales pretendientes de Penélope.

Lotófagos: Pueblo maravilloso que visita Ulises, donde los habitantes se alimentaban de loto. Éstos ofrecieron loto a algunos de los recién llegados, que se volvieron adictos y olvidaron su patria deseando quedarse a vivir allí para siempre.

Melantea: Esclava de la casa de Ulises, que, enamorada de uno de los pretendientes de Penélope, descubre a los pretendientes el secreto de su ama. Ella deshacía de noche lo que cosía durante el día.

Menelao: Rey de Esparta es quien informa a Telémaco que su padre está vivo y prisionero en la isla de Calipso.

Mentor: Sabio de confianza. Era amigo de Ulises.

Nausícaa: Hija del rey de los Feacios, Alcínoo. Guiada por Atenea, va a la playa, donde encuentra a Ulises tras haber naufragado y lo lleva a presencia de su padre quien lo recibe como un personaje distinguido. Odiseo relata sus aventuras y Alcínoo le proporciona las embarcaciones que lo llevarán finalmente a Ítaca.

Néstor: Rey que vive en Pilos y al que acude Telémaco en busca de información sobre su padre. Al cual le dio hospedaje y le informó sobre los primeros incidentes del regreso de los aqueos. Aunque no podía dar noticias ciertas sobre su padre. Le dio caballos para que se dirigiera a Esparta para entrevistarse con Menelao.

Penélope: Fiel esposa de Ulises, pues espera a su esposo durante 20 años. A pesar de ser asediada por varios pretendientes. A los que les dice que se casará con uno de ellos después de tejer un sudario, para cuando falleciese su suegro. Para mantener el mayor tiempo posible este tejido en elaboración, procura destejer por la noche lo que tejió durante el día, y de esta forma soporta los veinte años.

Pisítrato: Hijo menor de Néstor, compañero de Telémaco.

Telémaco: Hijo de Ulises y Penélope. Era todavía un niño cuando su padre marchó a la Guerra de Troya. Al principio se muestra tímido, carente de energía y de la resolución de su padre, pero, al final, termina sorprendiendo a su madre al tomar las riendas de la casa y luchar contra los pretendientes. Junto a su padre se enfrentaron a los pretendientes; acabando con ellos. Luego acompañó a su padre a ver a su anciano abuelo, Laertes.

Tiresias: Viejo adivino ciego, uno de los más importantes de Grecia. Ulises con el fin de averiguar cómo será su regreso le consulta en el Hades para poder regresar a Ítaca.

Ulises u Odiseo: Héroe cuya intervención en la Guerra de Troya fue decisiva ya que fue suya la idea del Caballo de Troya. Es el héroe que quiere regresar a casa, a Ítaca su isla de la que es basileus. Sus aventuras durante el viaje de regreso y su arribo al país natal forman La Odisea.

Personajes Inmortales o semidioses que intervienen en la Odisea

En las epopeyas de Homero los dioses tienen un protagonismo fundamental. En la *Odisea*, nos muestra como los dioses son los que manejan los hilos de los destinos de los hombres. Pueden intervenir para obstaculizar o favorecer la llegada de Ulises u Odiseo a su isla.

Los dioses que intervienen en la *Odisea* son:

Athena: Diosa, hija de Zeus y de Metis, que protegerá en numerosas ocasiones a Ulises.

Calipso: Ninfa habitante de la isla de Ogiya que retuvo a Ulises durante siete años, después de darle refugio. Lo dejó marchar tras la orden del dios Hermes enviado por Zeus.

Circe: Diosa con poderes mágicos que vivía en la isla fabulosa de Eea. Convierte en animales a todos los que entran en su isla. A los hombres de Ulises los convierte en cerdos y es con la ayuda de Hermes como consigue liberar a sus hombres y librarse él de ella.

Eolo: Dios del viento que vive en la isla flotante de Eolia y que ayudó a Ulises con vientos favorables para su regreso. Además le obsequió un odre donde estaban encerrados los vientos desfavorables que le impedían llegar a Ítaca. Sus compañeros por curiosidad abrieron el odre y se inició una tempestad. Ulises pide nuevamente ayuda a Eolo quien lo expulsa por creer que era un despreciado de los dioses.

Escila y Caribdis: Niñas transformadas en monstruos por Zeus y Circe. Se situaban a uno y otro lado de un estrecho canal de agua. Escila tenía seis cabezas y en cada una tres hileras de dientes. Vivía en una gruta enfrente del remolino Caribdis. Caribdis tenía forma de remolino que se sumergía en el agua del mar y volvía a emerger tres veces al día. Uno atraía a los barcos mientras que el otro devoraba a los marineros.

Helios: Dios del Sol y dueño de unas vacas muy especiales que Ulises y sus hombres no deben comer. Estos últimos lo hacen y terminan todos muertos.

Lestrígones: Gigantes antropófagos, es decir, que se alimentaban de carne humana y que destruyeron once de las doce embarcaciones de Ulises.

Polifemo: Gigante cíclope, de un solo ojo, hijo del dios Poseidón, que vive en una isla. Ulises llega a esta isla e ingresa a su cueva y se comen sus alimentos. Este los encierra y se come a algunos de ellos. Para poder escapar de su cueva tienen que dejarlo ciego.

Posidón: Dios del mar, está enojado con Ulises y está dispuesto a no dejar regresar jamás a Ulises a su tierra por dejar ciego a su hijo, Polifemo.

Sirenas: Seres marinos fabulosos que hechizaban a los hombres con sus hermosos cantos arrastrándolos hacia las rocas en el mar para que murieran. Se las describe como mujeres hermosas con una cola de pez. Ulises consiguió Halos tapó, pero ordenó a sus hombres que le ataran al mástil del barco y que no lo soltaran bajo ningún concepto.

La Odisea es un relato épico que ha influenciado a la civilización occidental. Esta obra es la síntesis de la tradición clásica oral épica. Es un relato fantástico donde intervienen seres reales e irreales, hombres y dioses; que puede reflejar la propia esencia de la vida del hombre y su devenir. Podemos encontrar en ella una fuerte carga moral, del bien y del mal; ante los aspectos más fundamentales del ser humano. Podríamos asumir que la *Odisea* es una representación literaria de un enfoque fantástico, divino, humano y filosófico.

Hemos dicho que Homero es un representante literario de la aristocracia helénica pues su obra se enfoca en ella, especialmente en los héroes, que son de estirpe noble. Todo miembro de la aristocracia tiene implícito valores que implican la obligación de ser guerrero y hospitalario entre sus iguales. Esas obligaciones le apartarán de la estabilidad inicial, dejando a un lado todo lo querido para involuntariamente participar en una guerra allende de los mares y tierras de su entorno. Ese abandono le supone riesgos de muerte, de amenaza para su hogar y estabilidad familiar y pérdida de sus seres más queridos.

Como veremos más adelante, y es el fundamento de esta tesis, la *areté* del héroe, de cuna noble, aristocrática, está descrita por Homero. En el caso de Odiseo las virtudes que describirá el poeta son virtudes innatas, implícitas en un aristócrata, ellas son: la astucia, la inteligencia, la valentía, la habilidad, el embuste adecuado al momento, la estrategia política y guerrera. Estas virtudes o cualidades (*areté*) le proporciona el respeto del resto de hombres, su fama y gloria ante ellos.

En la *Odisea* se puede hacer un paralelismo con nosotros mismos, al analizar los diversos desafíos que enfrenta Odiseo, con nuestra cotidianeidad, con aspectos de la propia vida, que se dan en todos y cada uno de nosotros. Además, se ha de resaltar la figura y presencia de Atenea, la diosa de la Inteligencia, que aparece como diosa principal de la *Odisea*. Hemos de notar la intención de Homero de resaltar la importancia de la sabiduría, de la inteligencia para afrontar nuestra vida personal, la cual se halla llena de obstáculos y experiencias, en algunos casos, nefastas.

Además el hombre tiene algunos compañeros inseparables a lo largo de su vida y que ningún mortal está exento de ellos, dos de ellos son: el dolor y la angustia. Ambos se expresan en las peripecias que va a sufrir Odiseo o Ulises, a pesar de su cuna aristocrática y su naturaleza de héroe. Inexorablemente al final de sus días los humanos son humanos.

Siguiendo en el mismo camino reflexivo, acerca de la moral, nuestra vida está representada por nuestra propia "odisea", pues está llena de un conjunto de peripecias que debemos enfrentar a diario, tomando decisiones que deben de optar por una alternativa, esto nos ponen a prueba cotidianamente, pudiendo afirmar o dudar de nuestra su confianza en nosotros mismos y en nuestro propio destino. Esta sería una de las motivaciones para poder reflexionar sobre el porqué de nuestra existencia y nuestro devenir.

Por ello podremos decir, que *La Odisea* representa los valores o aspectos del diario vivir del ser humano, en ella nos debemos de ver reflejados, al enfrentar la peripecias con templanza. Esta obra es una obra escrita a partir de la oralidad griega antigua. Mediante una épica entretenida, una narración que nos ahonda en lo más profundo del ser humano, Homero consigue que la enseñanza moral de las generaciones venideras quede establecida.

2.3 HESÍODO (ἩΣΙΟΔΟΣ)

Como ya venimos sosteniendo, la mitología estaba profundamente arraigada en la sociedad afectando cómo la gente vivía sus vidas, y fue directamente responsable de la percepción social de los hombres y mujeres y la manera en que fueron tratadas las situaciones cotidianas.

Los mitos griegos fueron pasados de generación en generación, en forma oral, y, ellos contenían mensajes importantes sobre la vida, en general, y de toda la vida dentro de la sociedad, en particular. Ellos encierran su historia y nos transmiten las tradiciones de su cultura. Para los griegos, los dioses y su papel en la sociedad fueron fundamentales para su vida.

Al estar muy interesados, los helenos, en la comprensión de su existencia fueron dando forma a su mitología. El asombro y la insaciable curiosidad serán el germen de donde surja la filosofía, de la mano de los presocráticos, que se abocaron a buscar el arjé o principio originario de las cosas. Por ello, el nacimiento de la filosofía, continuará con la búsqueda de nuestro lugar en el universo y para responder a la vieja pregunta de la existencia de dioses.

A lo largo de este trabajo vamos aclarando el panorama, en este acápite veremos cómo los poetas sistematizarán todo este bagaje cultural mítico en sus diversas obras. Para los propósitos de nuestra tesis estamos centrándonos en dos poetas que serán paradigma para los antiguos griegos: Homero y Hesíodo.

Por un lado, Homero asume la posición de la clase social privilegiada, la aristocrática. Este hecho nos genera una pregunta que cae por su propio peso: ¿y quién asumirá la visión de la clase de los pastores y campesinos? ¿Qué parte de la historia del periodo Homérico da cuenta de la educación y la formación del hombre del campo, del campesino común y corriente? Para poder hallar alguna respuesta coherente recurriremos al poeta beocio Hesíodo, que cronológicamente es posterior a Homero.

Los inicios de la epopeya didáctica tuvieron su origen y, a la vez, alcanzó su auge en Beocia. Ella fue producto de las migraciones tribales que sucedieron durante aquellos tiempos en esa región, además de la transformación política y la corrupción social. Este sombrío panorama precisará un cambio en el proceso de educación para la formación del hombre griego ideal de ese entonces. Este panorama generará la aparición y formación de una nueva poesía: la poesía didáctica.

A nivel de síntesis, la epopeya didáctica aborda específicamente dos temas:

a) un primer momento consiste en el enseñar sobre la creación del mundo, del conocimiento de los dioses y de sus actos;

b) o dar consejos altamente significativos para la vida.

En el primer momento, fundamentalmente se enfocará en la poesía religiosa; y en un segundo momento, su objetivo central será el desarrollo de la moral práctica y de la experiencia vital. La epopeya didáctica se nos presenta como la más notable diferencia con la epopeya épica, pues no tiene por finalidad el agrandar y generar sentidas emociones como en la épica, sino, el enseñar a los hombres. Esto denota el objetivo de orden pragmático y no ideal. El poeta de la epopeya didáctica, argumenta sobre el presente, no del pasado, expresando directa o indirectamente sus propios sentimientos y pensamientos, de la misma manera que sucede en la poesía lírica.

La formación técnica de la epopeya didáctica en Beocia, se va logrando cristalizar a pesar de algunos intentos fallidos ya realizados en Grecia y Asia Menor, y será especialmente Hesíodo el que plasme este logro. Él será considerado como "... el primer europeo que se ocupa de la naturaleza en sí misma..."; y además agregó que su influencia fue evidente pues "su progenie literaria fue prolífica" (Bowra; 1948).

Hesíodo, transforma a finales del siglo VIII a. de C., la hasta entonces predominante épica griega de Homero dándole un sentido religioso y didáctico, en sus tres obras más conocidas *La Teogonía*, *Los trabajos y días*, y *El escudo de Heracles*.

Él es un poeta griego que ocupa un lugar de excepción en la literatura griega al igual que Homero. Ambos están unidos por la métrica, el lenguaje épico y la tradición rapsódica, pero son muchos más los elementos que los separan: la geografía y la clase social a la que representa pues, pertenecen a ámbitos totalmente diferentes.

Hesíodo constituye una figura excepcional desde un primer sentido: es el primero que se nos aparece, en la literatura universal, como persona física y podemos intentar conocer. El problema se complica porque todo lo que sabemos de él es a través de su propia obra.

Ahora, para entender la incidencia de los trabajos de Hesíodo en la educación y la formación del hombre griego de ese entonces, se hace necesario visualizar algunos aspectos de su temporalidad existencial, pues ella lo fue en la que el griego consolida la Polis, es decir, las causas de la transición de la Grecia monárquica enaltecida en los poemas Homéricos hasta el establecimiento de la Aristocracia griega (750-650 a.C.).

Hesíodo nació en Ascra, Beocia (hoy Palaioppanagia). Su padre fue un eolio que emigró desde Tesalia y se estableció en Cime, dedicándose al comercio, pero regresó posteriormente a Grecia continental para trabajar como agricultor y ganadero en la mísera aldea de Ascra. Tras la muerte de su padre se estableció en Naupaktos. Allí pasó su juventud, cuidando de un rebaño de ovejas y llevando la vida plácida y sencilla de los campesinos griegos. Poco se sabe de su vida; parece que fue fundamental en ella la enemistad con su hermano Perses a causa de la repartición de la herencia paterna. Este tema lo abordó en su obra *Los trabajos y días*.

El primer problema sobre el cual los autores han vacilado es en definir su profesión: muchos sostienen que era agricultor que, de forma aficionada, practica la poesía hexamétrica. Otros defienden la idea que era un rapsoda profesional que a su vez era propietario de unas pequeñas tierras, en ambos casos se dan en él los dos intereses: la poesía y la vida de campesino.

Por lo anterior, el mundo de Hesíodo no es el mundo de los terratenientes nobles, sino el mundo de los pequeños campesinos y en los que la vida se torna en una dura lucha por la existencia. Su aislamiento campesino, su riqueza en tradición antiquísima y su peculiaridad tosca y vigorosa, influyó de manera decisiva en su carácter y su poesía. Y ello lo denota tanto por sus preceptos morales como por su estilo coloquial.

Hesíodo conoció la poesía homérica a través de los rapsodas errantes; y de ellos aprendió el oficio de rapsoda para convertirse más tarde en uno de ellos, pero aparentemente, no realizó nunca largos viajes.

No debemos engañarnos con la vida disipada, privilegiada, libre de tareas, propias de la clase señorial en Homero, pues Grecia exige de sus habitantes una vida de trabajo, que será representada por los campesinos. Además entendamos que ser campesino no es signo de ignorancia. Jaeger¹⁸³ nos dice que Heródoto (VII, 102) expresa esto mediante una comparación con otros países y pueblos más ricos: "Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre. Pero en ello funda su *areté*. Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende a la Hélade de la pobreza y de la servidumbre".

Si damos un vistazo al panorama geográfico de la Hélade podemos decir que es muy agreste o accidentado y su campo se halla constituido por múltiples estrechos valles y paisajes cruzados por montañas. Carece casi en absoluto de las amplias llanuras fácilmente cultivables del norte de Europa. Ello le obliga a una lucha constante con el suelo para arrancarle lo que sólo así le puede dar. La agricultura y la ganadería han sido siempre las ocupaciones más importantes y más

¹⁸³ Jaeger, Werner (1967). *Paideía. Los Ideales de la Cultura Griega*. México. FCE. pp 65.

características de los griegos. Sólo en las costas prevaleció más tarde la navegación. Como la mayor parte de culturas de la antigüedad los helénicos eran predominantemente agricultores.

Ingresando levemente a las obras de Hesíodo podemos decir que si la *Teogonía* es el poema de los dioses, *Los trabajos y días* es el de los hombres. El tema de conexión entre ambos es la justicia de Zeus. En *Los trabajos y días* el contenido de sus poco más de 800 versos es también variado, pero menos que en la *Teogonía*: aparecen mitos referidos a la raza humana (las edades, Prometeo y Pandora), se introduce la primera fábula de la literatura occidental (el halcón y el ruiseñor), y encontramos catálogos, con tono personal y didáctico. Al contemplar la realidad humana, la concepción de Zeus como garante de la justicia plantea al poeta la responsabilidad de la existencia del mundo; surgen así los tres mitos que explican que el origen del mal radica en la propia naturaleza humana.

Hesíodo será una pieza fundamental para la explicación de las preguntas de los antiguos griegos. Él es otro de los grandes poetas griegos pero marca grandes diferencias con Homero, sobre todo, en su concepción del mundo; ya que con él tenemos una auténtica cosmogonía, es decir, la descripción del devenir del cosmos, los dioses y los hombres a partir de un principio originario. No cabe duda que él está inmerso en el mito, pero en él existen una serie de elementos que tendrán una gran influencia en el pensamiento filosófico posterior.

Desde un punto de vista filosófico, se puede considerar a Hesíodo como el precursor de los presocráticos como ya lo sostuvo H. T. Wade-Gray "el primer pre-socrático, es decir, el primer científico griego".¹⁸⁴

Hesíodo nos describe el origen del cosmos (cosmogonía), los dioses (teogonía) y los hombres (antropogonía). Y el arjé o principio originario será una de sus principales preocupaciones. Y, como bien sabemos, el arjé será la principal preocupación o cuestión *esencial* en toda la filosofía presocrática.

El arjé o principio originario Hesíodo lo sitúa en la existencia del Caos, al que concibe como algo informe. Pero, el Caos no es solo el principio sino, también, el origen de todas las cosas, tal vez de la nada, y que consistía en personas divinas que proliferan en las generaciones guiadas por Eros y el conflicto intergeneracional.

¹⁸⁴ Citado por Murphy, Kaitlin. Hesiod: The Great-Uncle of Natural History.

2.3.1 Los Trabajos y Días

Es la primera obra de Hesíodo y se considera el primer ejemplo de poesía didáctica, destinada a instruir más que a entretener. En ella se resalta sus experiencias durante su época de campesino, y está salpicada de episodios alegóricos y fábulas. Enalteciendo uno de los grandes valores en importancia en la cultura griega, el valor del trabajo y está dedicado a Perses su hermano para aconsejarle sobre la virtud del trabajo:

En un estilo sencillo y moralizante, Hesíodo subraya la importancia del trabajo y la rectitud. Ofrece consejos prácticos sobre cómo vivir, al tiempo que proporciona recetas y normas agrícolas, e incluye un calendario religioso con los días favorables y desfavorables para ciertas tareas del campo.

La obra reconoce la decadencia moral. Por ello los temas principales del poema son la justicia y la necesidad de trabajar intensamente. Después de la invocación de las Musas, el poeta se dirige a su hermano Perses animándolo a una reconciliación tras su disputa por la herencia.

En esta obra se hace evidente el espíritu reflexivo y profundamente moral de Hesíodo, que unificando tradiciones poéticas diferentes, presenta un panorama general sobre el modo de actuar del hombre frente a la tierra, de acuerdo con las leyes propias de su naturaleza. Ante la desorientación del hombre de su época él propone un claro sistema de valores: la justicia igual para todos, los derechos individuales, la estimación del trabajo manual, la piedad hacia los dioses, entre otras cosas. En suma es la historia del hombre común y corriente, de su lucha por sobrevivir, y de la esperanza de que, siguiendo una serie de pautas morales consigo mismo, con la tierra y con los dioses, las cosas marcharán bien.

Asimismo, para ilustrar el uso injusto del poder, hará una mezcla de proverbios, máximas morales y amenazas de cólera divina. En los dos tercios restantes del poema, Hesíodo da a Perses instrucciones acerca del trabajo del agricultor, que son en su mayor parte una enumeración de las tareas de las distintas estaciones con algunos consejos prácticos, por ejemplo, sobre cómo fabricar un arado; contiene un pasaje con una excelente descripción de los rigores del verano en contraste con el retrato del campesino disfrutando del lánguido calor del verano. Continúa con breves consejos sobre el comercio marítimo, un conjunto de máximas proverbiales sobre la conducta religiosa y moral, y el calendario de los días afortunados y desafortunados.

Como vamos viendo, Hesíodo, en esta obra traza la continuidad del modelo Homérico, pero democratizándolo. Defiende la idea por la ampliación de los beneficios de la educación a los ciudadanos, eliminando al máximo el fenómeno de exclusión y de elite al cual tenía únicamente

acceso la nobleza. No se elimina la Areté heroica de Homero, pero como lo resalta Jaeger, el estudioso de la paideia griega sostiene que Hesíodo canta y alaba el silencioso y arduo trabajo, como también a la sapiencia del artesano y el trabajador griego.

Siendo este escrito pilar fundamental de la Paideia Arcaica, en él Hesíodo partiendo de la contemplación de la realidad humana de esos tiempos, plantea la situación de la responsabilidad del mal en el mundo a través de tres mitos. El de Prometeo, el de Pandora, y finalmente el de las Cinco Edades. Nuestro autor concluye a través de estos tres mitos que el ser responsable del mal en la tierra es la propia naturaleza humana por su torpe necesidad e injusticia.

Además presenta un calendario relativo a la navegación y algunos consejos de administración familiar y conducta social y religiosa. El poeta canta las excelencias del trabajo como único medio de superación de las dificultades de la vida humana además de la gloria de Zeus.

Remarcando algunos mitos diremos que en el caso del mito de Pandora persigue la finalidad de explicar por qué los hombres están obligados a sufrir sacrificios: una venganza divina desatada por la curiosidad de la mujer, que abre la caja prohibida dejando escapar todos los sufrimientos humanos encerrados en ella.

Pero el trabajo según Hesíodo es el máximo valor para el hombre común, semejante en nobleza a la areté de los héroes antiguos, pues quien trabaja con la dedicación y los conocimientos necesarios puede alcanzar la felicidad.

El título *Los trabajos y los días*, que la posteridad ha dado al poema didáctico y campesino de Hesíodo, expresa esto de modo perfecto. El heroísmo no se manifiesta sólo en las luchas a campo abierto de los caballeros nobles con sus adversarios. También tiene su heroísmo la lucha tenaz y silenciosa de los trabajadores con la dura tierra y con los elementos, y disciplina cualidades de valor eterno para la formación del hombre, he allí la areté de esta clase social: su trabajo. No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo.

Desde el punto de vista moral, en esta obra se nos habla de dos tipos de ambición, una buena y otra mala. La mala, que es la que se ha apoderado de su hermano Perses, e indefectiblemente lleva a la intriga, a la ambición, genera discordia y haraganería. Y, la buena lleva al campesino a ser próspero, incitándole a perseverar. Es evidente que es una situación real, pues sabemos que su vida quedó marcada por los procesos con su hermano Perses con respecto a la herencia paterna. Y es esta experiencia personal la que da motivo al planteamiento del poema: Perses, hermano de Hesíodo, pretende entablar un juicio contra él para quitarle su herencia, y el poeta

decide disuadirle advirtiéndole de la necesidad de trabajar como único medio legítimo para eludir la pobreza y el hambre.

Hesíodo transita por dos procesos judiciales: uno primero en el que Hesíodo perdió y un segundo cuyo resultado no conocemos, en el cual Perses, tras gastar su herencia del primer proceso, intenta este segundo proceso. Estos dos procesos lo llevaron a la conclusión que hay una contraposición entre la Justicia (diké) con el exceso de pasiones nefastas (hybris), que debe ser evitado a toda costa.

Algunos críticos niegan que el final, *Los Trabajos y días* y la parte de contenido mágico que los precede, sean de la mano de Hesíodo. Sin olvidar que sería excesivo negar cualquier creencia supersticiosa a un campesino del siglo VII a. C., por muy racionalista que lo consideremos, las evidencias parecen apoyar la creación única del autor.

2.3.2 La Teogonía

Esta es otra obra atribuida a Hesíodo. En ella se relata el origen del cosmos, su creación y el nacimiento de los dioses. Es un poema en el que el amplio y amorfo corpus de los mitos griegos queda sistematizado y ampliado hasta incluir nuevas divinidades desconocidas en los poemas homéricos.

La obra *La Teogonía*, ha sido concebida por muchos estudiosos de la mitología griega en analogía con una parte de la Biblia que constituye el primer capítulo del antiguo testamento de la religión cristiana, específicamente el Génesis. En esta obra hallamos el origen del mundo (la cosmogonía), el origen y nacimiento de los dioses (teogonía), y, el origen creación de los hombres (la antropogonía).

Escrita esta obra en primera persona tiene una clara intencionalidad de que fuera asumido como una guía práctica en la vida diaria de la formación del joven griego.

En la obra de Hesíodo se narra la creación del mundo a partir del Caos, el nacimiento, el linaje y las hazañas de los dioses. La última parte contiene una lista de las hijas de Zeus, padre de los dioses, así como de mujeres mortales. Esta lista es la introducción a un poema perdido, Catálogo de las mujeres, que narra las hazañas de los héroes nacidos de mujeres mortales. De su obra restante no quedan más que títulos y fragmentos, muchos de los cuales se atribuyen por los expertos a imitadores de Hesíodo, y que hoy se conoce como la escuela hesiódica.

Heródoto nos refiere lo siguiente: "De qué padres nació cada uno de los dioses, o si todos existieron siempre, cuáles son sus figuras, lo ignoraban los Griegos hasta una fecha reciente, hasta ayer por así decir. Pienso en efecto que Hesíodo y Homero vivieron cuatrocientos años antes de mi tiempo, no más; y fueron ellos quienes, en sus poemas, fijaron para los griegos una teogonía, atribuyeron a los dioses sus calificativos, partieron entre ellos honores y competencias, dibujaron sus figuras".¹⁸⁵

Como decíamos, según Hesíodo, en la *Teogonía*, todo empieza con el dios Caos, considerado por muchos como el primer dios, que está representado por un inmenso vacío, que según los antiguos había precedido a la formación del universo. En ella se anidaban los cuatro elementos fundamentales: tierra, aire, fuego y agua. Recordemos que más adelante un filósofo presocráticos,

¹⁸⁵ Heródoto, *Historias*, II, 53. para este tema, se puede consultar, Rodríguez Adrados, Francisco (1980), *Lírica Griega Arcaica*, Madrid, Gredos, y a Buxton, K. (1994), *Imaginary Greece*, Cambridge.

Empédocles¹⁸⁶ sostendrá que la naturaleza tiene en total cuatro elementos o “raíces”, a las que él llama cuatro raíces: *tierra, aire, fuego y agua*.

Al decir del poeta beocio, en el seno de este abismo primordial, Caos, coexistían, entidades indefinibles, la Tiniebla (Erebo) y la Noche (Nyx), de ellos nació El día (Hémera). En este aspecto vemos una clara similitud al Génesis: “Entonces Dios dijo: "Hágase la luz". Y la luz se hizo. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas; Y llamó Día a la luz y Noche a las tinieblas. Así hubo una tarde y una mañana: este fue el primer día”. Al separarse Erebo y Nyx la una de la otra, dieron lugar al “nacimiento” de Gea (la Tierra) que engendró por si sola a Urano (el cielo).

Gea y Urano se unieron, de su unión nacieron los seis titanes y las seis titánides, luego los cíclopes y los Hecatónquiros, gigantes de 100 brazos. Pero ninguno de sus hijos llegaba a ver jamás la luz porque su esposo Urano, que la cubría con su cuerpo en un continuo acto de fecundación, impedía el alumbramiento de su descendencia, condenada a permanecer en el vientre de Gea. Con esto va dado cuenta de la creación de nuestro mundo y la procreación de los dioses y monstruos que irán poblando el panteón griego.

Cansada de la crueldad de Urano, Gea pide ayuda a sus hijos y entrega al último de sus hijos, Crono, la hoz ritual, pidiéndole que castrara a su padre para liberarla. Crono liberó a su madre, sin embargo, encerró a todos sus hermanos en el Tártaro porque eran demasiados poderosos y tenía miedo de ellos. Se unió a su hermana, la titánide Rea (la fertilidad). De esta unión nacieron Hestia (el hogar), Deméter (los cultivos), Hera (la familia), Poseidón (el mar) y Hades (el infierno).

Al igual que con sus hermanos, con sus hijos tuvo la misma cruel actitud, pues se iba comiendo a sus hijos nada más que al nacer, porque Gea le había predicho que sería destronado por uno de ellos. Gea aconsejó a Rea, que estaba nuevamente embarazada, en el sexto, que escondiera al último de sus hijos para que su padre no se lo comiera. Ella dio a luz a escondidas a Zeus en Creta donde es criado por la cabra Amaltea y entrega a Crono una piedra envuelta en pañales. Cuando Zeus creció, se rebeló contra su padre y lo destronó. Crono, derrotado, se vio obligado a devolver la vida al resto de sus hijos que cruelmente había devorado y posteriormente fue arrojado al Tártaro.

Al inicio del poema las musas del Olimpo Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope se dirigen a Hesíodo con las siguientes palabras:

¹⁸⁶ Εμπεδοκλής, Empédocles de Akragas. (- 495 a - 435). Filósofo griego presocrático. Creyéndose inmortal se arrojó al volcán Etna y desapareció.

—Pastores que pasáis la vida al aire libre, raza vil, que no sois más que vientres: nosotros sabemos decir numerosas, verosímiles ficciones; pero también, cuando nos place, sabemos ensalzar la verdad.

Luego, él se dirige a ellas:

¡Salve hijas de Zeus! ¡Dadme vuestro canto que entusiasma! Celebrad a la raza sagrada de los inmortales que siempre viven y nacieron de Gea y de Urano y del manto estrellado, y de la tenebrosa Nyx, Dioses a quienes alimentaron las saladas olas del Ponto.

Decid cómo nacieron en un principio con los Dioses, la tierra y los ríos, y el inmenso Ponto que bate furioso y los astros resplandecientes y, por encima el anchuroso Urano. Decid también que Dioses, manantial de bienes nacieron de ellos; y cómo tras repartirse en el origen honores y riquezas, se apoderaron del Olimpo, el de numerosas cimas.

Decidme estas cosas, Musas de moradas olímpicas, y cuáles de entre ellas fueron las primeras en un principio.

Hesíodo en la *Teogonía* manifiesta su espíritu organizador, su voluntad moralizante, su conciencia didáctica, y el empeño humano que lo anima a enfrentarse a la realidad en su conjunto. El poeta nos quiere dar a conocer a los hombres, en su complejidad y con sus leyes, el mundo que les rodea, todo poblado de dioses. En el desorden de las tradiciones, cultos y rituales, quiere aclarar la “verdad”, estableciendo las relaciones genealógicas divinas, la actividad de cada divinidad y sus características. Quiere demostrar, además, que el mundo actual, bajo la égida de Zeus y su prole olímpica, es el mejor de cuantos fueron, pues ya todo está organizado, equilibrado y pacificado.

Por ello, la *Teogonía* es el poema de la genealogía de los dioses, donde se va a denotar la sucesión progresiva en el orden jerárquico de las deidades. En suma es una explicación divina del orden del mundo, fundamentado en el triunfo del bien sobre el mal, en donde el gran éxito de este poema consiste, además de la ya mencionada divinización del mundo que nos rodea, en la personificación de los fenómenos y actividades conducentes al éxito y al fracaso, la alegría y el dolor, es decir en síntesis, la vida.

En conclusión, la trascendencia de la *Teogonía* de Hesíodo recae en la posibilidad que todo tenga un origen. Tengamos en cuenta que la teogonía es una genealogía de los dioses, que cada uno de ellos nace de uno anterior hasta llegar al Caos que está conformado por cuatro elementos. Esta influencia se denotará en los presocráticos que se abocarán de la búsqueda del arjé o principio originario.

III Capitulo:

Areté (Άρετή)

ARETÉ (ἌΡΕΤΗ)

Hasta este momento vamos plasmando nuestra tesis, luego de haber elucidado el término mito hemos pasado a dar un vistazo a la mitología y, con ella a la mitología griega, y dentro de ella a dos autores fundamentales de ella: Homero y Hesíodo. De estos dos poetas helénicos hemos analizado *La Ilíada* y *La Odisea*, del primero; y, *La Teogonía* y *Los trabajos y los días*, del segundo. En este capítulo nos abocaremos a analizar el concepto de *Areté* desde la perspectiva de los primeros tiempos y como lo presentan nuestros dos poetas griegos en las obras mencionadas.

Si bien en la historia de Humanidad se han dado diversos modelos educativos, el estudio de estos desarrollados por la civilización occidental comenzó con los griegos. Y como sabemos para desarrollar un modelo educativo se debe tener muy en cuenta el tipo ideal de hombre que se desea formar, por lo que los griegos, de hecho, fueron los primeros en plantearse esta cuestión, del ideal de hombre. Y por ello reflexionaron conscientemente sobre la educación (*παιδεία*, *paideia*) y enfatizaron su propósito en verlo plasmado en la virtud, la excelencia humana, lo que en esos tiempos se vino a denominar la *areté*, *ἀρετή*.

Ante la búsqueda de este ideal, se preocuparon por las virtudes inherentes a este ideal. Por ello, en la antigua Grecia de entre todos sus valores el más articulado y elevado era la *areté*. Común y erróneamente se le ha traducido como "virtud", pero, como estamos tratando de elucidarlo, este no era el verdadero significado que poseía en los primeros tiempos. En realidad, en los tiempos de Homero significaba algo más cercano a "ser lo mejor que puede ser," o "llegar a su máximo potencial humano". Por lo que este término describía un máximo de capacidad y potencia para emprender alguna empresa; la efectividad de un hombre y la habilidad que debía estar plasmada en la bondad. Por lo tanto, lo que debemos entender en la antigua cultura griega por *ἀρετή* (*areté*) era la excelencia en general y quien la poseía tenía una distinción peculiar, la calidad de excelente.

Si nos enfocamos en las cualidades del ideal, no cabe duda que será la *areté*, lo que se debe lograr. Por ello, como vamos anotando la adquisición de la *areté* (*ἀρετή*) era el fundamento de toda la educación (*παιδεία*, *paideia*) del joven griego con la finalidad de convertirse en un hombre, pero un hombre con valores, con virtudes.

Hurgando en el pasado, acerca de la educación, podemos hallar estas huellas en el periodo arcaico donde se pone énfasis en la disciplina y el control del cuerpo a través de actividades físicas que se practicaban en el gimnasio. Entre las actividades principales encontramos la lucha, pero también incluían otras áreas, para completar la formación significativa del hombre ideal, por

ello las artes eran muy importantes, entre ellas la elocuencia, la música y sin lugar a dudas, otra área muy propiamente griega: la filosofía.

Ya hemos dicho que en la época arcaica se podía hablar indiferentemente de la areté (*αρετή*), lo que se tenía en común era el sentido de excelencia para algo específico, por ello podría ser de un soldado. Pero, además de lo dicho ella no sólo se refiere al mérito humano, sino a la excelencia de realidades no humanas, es decir, no sólo se aplicaba a los seres humanos, sino que se aplicaba a otros seres ya sea animados como los animales así se destacaba la fuerza de un toro, la velocidad del caballo, o seres inanimados como la calidad de la tierra, o un buen buque o un filudo cuchillo o, por último, el poder de los dioses. Sin embargo, su utilización para los objetos inanimados era rara. Por ello, este concepto irá migrando para ligarlo especialmente a la posesión de las virtudes viriles, en particular el coraje y la competencia en la batalla, pero enfatizadas a una clase social específica: La aristocracia. Con este sentido es conservado en las obras de Hesíodo y Homero.

Otra característica de la areté, en lo concerniente a lo humano, es que ella comportaba claramente un carácter aristocrático ligado a su etimología *ἄριστος*¹⁸⁷, pues, describe el atributo esencial y visible de la nobleza, que se hacía más evidente en el campo de batalla.

Al denotar un carácter de clase, aristocrático, daba un status social privilegiado al individuo que la poseía. Por esa razón, la areté era hereditaria, pero no se trataba de una herencia automática, sino que la *areté* era una cualidad cuya existencia debe ser demostrada individualmente sobre todo en el campo de batalla y dependiendo de sus victorias o logros en episodios significativos de su vida podía alcanzarse un grado más o menos alto.

Además, la *areté* por su naturaleza aristocrática incluía, como era de esperar, la sabiduría. Ella también se hereda; pero no la sabiduría racional, sino la instintiva la que daba la posibilidad de acertar en una justa elección. Al decir de Píndaro: "Sabio es el que sabe por naturaleza" frente a él está el que sabe por aprendizaje y, por tanto, tiene una areté inferior, pues ella no se puede enseñar, se hereda, es connatural a una clase social, la aristocracia.

Los antiguos griegos consideraron siempre la destreza, la fuerza, la inteligencia, la astucia, la perseverancia y la fidelidad sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante propia de la nobleza o de la aristocracia, con lo que justificaban evidentemente, las diferenciaciones sociales. Por lo tanto, este concepto significó, originariamente, "excelencia o perfección de las personas o las cosas", por ello señorío (entendido como aristocracia) y *areté* se

¹⁸⁷ Jaeger, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1: *Archaic Greece. The Mind of Athens*, trad. G. Highet, Oxford, p. 5-14 et p. 91-98.

hallaban inseparablemente unidos. Era natural para el griego de los tiempos homéricos, que valoraba el hombre por sus aptitudes, considerar al mundo en general desde el mismo punto de vista, el de los aristócratas.

La *ἀρετή* aparece en la literatura griega, desde Homero. Werner Jaeger¹⁸⁸ afirma acerca de este concepto que:

“es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles. El hombre ordinario, en cambio, no lo tiene, y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, Zeus le quita la mitad de ella y no es ya el mismo que era”.

Esta cita nos confirma lo que vamos sustentado acerca de la *areté* que es un atributo propio de la nobleza, por lo tanto de una clase social privilegiada, frente a las otras clases que no la poseen o si la poseen el dios Olímpico por excelencia, Zeus, la disminuye para que sólo posea la mitad. Si Zeus interviene para disminuir la *areté* de las clases más bajas significa que el olímpico privilegia a los aristócratas.

El mismo Jaeger¹⁸⁹ al hablar de Paideia sostiene que el tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. Agrega que el idioma actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. Podríamos decir que “la palabra “virtud” en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega”. La cita nos aclara el sentido actual de *areté*, pues al no haber una palabra equivalente a ella lo más próximo sería traducirla como virtud. De allí su contenido de orden moral que se le ha atribuido y se le atribuye.

Con respecto a la palabra virtud, Diana Hoyos¹⁹⁰ (2007: 116) cita a MacIntyre (1987: 231) con respecto al concepto de virtud:

“Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo

¹⁸⁸ Jaeger (1980) op. cit pp. 21

¹⁸⁹ Jaeger, Werner (2001) pp. 23

¹⁹⁰ Hoyos Valdés, Diana (2007). Ética de la virtud: alcances y límites. Discusiones Filosóficas. Año 8 N° 11, Enero–Diciembre, 2007. pp. 109 – 127.

desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del *telos* específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (B. Franklin)".

La cita nos ayuda a evidenciar, en la época homérica, el carácter elitista del término areté, pues resalta el accionar social de un individuo, en nuestro caso de una clase social, los eupátridas o aristócratas a los que les era inherente, es decir, hereditario.

A todo lo anterior anotado agregaremos que en la época del poeta Homero, su significado, también, tiene carácter guerrero y va ligada al valor en el combate y a la gloria militar. por lo que se le atribuía a la aristocracia (*ἄριστος*, aristos) militar, lo que vendría a significar una especie de don divino, que como divino era inherente a quien lo tuviera, por lo que solo tenía posibilidades de ser poseído por herencia, por lo tanto no podía ser adquirido por dinero, ni aprendido ni enseñado. Con lo que se remarca el carácter elitista del concepto de areté, por lo que sólo es atribuible a la aristocracia, y se dirige a una actividad en especial la guerra. Pero, la areté va a involucrar otras cualidades, no sólo guerreras, sino que también involucrará el ingenio, audacia e inteligencia. El hombre que posea estas cualidades era aquel que era digno de admiración y honor y, quien poseía areté era por lo tanto *ἀγαθός* (agathós, bueno). Sin embargo, remarcamos, este concepto carecía todavía de valor moral actual.

Para ir elucidando, diremos que moral proviene de la palabra latina *moralis*, que a la vez derivaba de *mos* (en plural *mores*) que se traducía como *costumbre*. Pero esta palabra derivaba del griego *êthos* que significa, primitivamente, *estancia, lugar donde se habita*, como una especie de segunda casa o naturaleza; así, pues, era una segunda naturaleza adquirida, heredada como algo natural, este sería el significado primigenio. Sin embargo, con ambas palabras se entendían las costumbres que se alcanzan a partir de una repetición de actos. Este sería un segundo significado. Y un tercer significado sería que la palabra *moralis* tendió a aplicarse a las normas concretas que han de regir las acciones.

Con respecto a la areté de los tiempos homéricos, nosotros entenderemos el primero de los significados, es decir, una segunda naturaleza, propia del que la posee, que lo distingue, en este sentido encaja sobriamente la areté. Asimismo, la areté hesiódica ingresa en el segundo significado. Mientras que en el tercer sentido será asumida posteriormente a la época de los poetas Homero y Hesíodo.

Por ello vamos argumentando que *areté* era connatural a la aristocracia que lo heredaba como parte de su clase, abolengo estirpe, por lo que no podría poseerlo cualquiera, ni siquiera, quien se lo propusiera lo podría alcanzar, pues era propio de una clase social determinada: la aristocracia.

Retomando lo argumentado acerca de los personajes paradigmático o ejemplificadores, vemos otro sentido, será cuando los pobladores griegos veneren a estos personajes paradigmáticos y deseen seguir su vida y costumbres con la finalidad de querer alcanzar la *areté*, que habría de distinguirlos del común de los mortales, llegando a encumbrarse por sobre ellos.

Por el lado del género, podemos decir que el papel de la mujer y su *areté* era un elemento esencial de sus costumbres, al igual que el hombre era juzgado según sus virtudes intelectuales y físicas, en la mujer se medía también por la pureza de sus costumbres, la buena gestión económica de la casa, por su perseverancia y fidelidad a su amado. Esto estaba relacionado con la condición social y jurídica de las mujeres como amas de casa, que eran los guardianes de toda buena costumbre, y las maestras de la tradición y la cultura. Además, la belleza era parte de la *areté* femenina.

La *ἀρετή* no está completamente terminada sino hasta la muerte del individuo, ya que es susceptible de cambios. Ella está vinculada a un individuo mortal, con el que se le identifica. Ella lo sobrevive, sin embargo, y se extiende en la memoria colectiva. Por ejemplo, Aquiles permanece allí, en la muerte y en la memoria, en el logro de la *ἀρετή*.

El adjetivo *aristos* (*ἄριστος*) que corresponde al sustantivo *areté*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; pero no tiene el sentido que se le ha otorgado posteriormente de "bueno" como no tiene *areté* (*ἀρετή*) el de virtud moral. Esta significación antigua se mantiene aún en tiempos posteriores en expresiones formales tales como "murió como un héroe esforzado".

Al analizar morfológicamente el término griego *ἀρετή*, (*areté*), se sostiene que procede del adjetivo *agathós*, (*ἀγαθός*, bueno), por lo que forma su comparativo. A su vez procede de la partícula inseparable "á-ri-", indicadora de una idea de excelencia, que está en la base de *aristos* (*ἄριστος*), que formaba el adjetivo superlativo de distinguido y selecto, que en plural era utilizado para designar la nobleza o aristocracia.

Todavía podría añadirse que el *ἀγαθός* (*agathós*) u hombre "bueno para algo" o destacado en algo, en especial para la excelencia o *areté*; tiene unos medios de fortuna ya proporcionados, es decir que ya los posee por herencia. Por ello se deduce el hecho de que ella vaya unida a las grandes familias aristocráticas: ello involucra el prestigio social, poder político, los bienes que

incluyen tierras, y ganado. Estos se transmiten por herencia y no existen prácticamente, por los tiempos homéricos, otros medios de enriquecimiento puesto que no se comercializaba por medio de la moneda y el desarrollo comercial aún no era muy importante.

De esta manera, el noble o aristócrata, cuando no hace la guerra o gobierna a sus gentes, disfruta de esta riqueza con un refinamiento propio de su status social, de su linaje, de su nobleza. Como clase social privilegiada, la aristocracia, muestra un gran refinamiento que culmina en la *εὐφροσύνη* (euphrosýne) o alegría del banquete acompañado del canto del aedo.

Este es el sentido utilizado en las inscripciones sepulcrales y en relatos de batallas. Con ello resaltaban la figura del noble aristócrata denotando su "areté" ya sea en el campo de batalla en su diario gobernar o en el simple hecho de pertenecer a una clase social privilegiada, pues, como hemos anotado, este sólo era un privilegio de la aristocracia, por lo que sería impropio atribuírselo a un hombre ordinario o sin estirpe.

No obstante, todas las palabras de este grupo tienen en Homero, a pesar del predominio de su significación guerrera, un sentido "ético" más general. Ambas derivan de la misma raíz: designan al hombre de calidad que posee o pueda lograr la excelencia, para el cual, lo mismo en la vida privada que en la guerra, rigen determinadas normas de conducta, ajenas al común de los hombres. Así, el código de la nobleza caballeresca tiene una doble influencia en la educación griega: en la vida ordinaria y en el campo de batalla. La ética posterior de la ciudad heredó de ella, como una de las más altas virtudes, la exigencia del valor, cuya ulterior designación, "hombría", recuerda de un modo claro la identificación homérica del valor con la *areté* humana. De otra parte, los más altos mandamientos de una conducta selecta proceden de aquella fuente. Las virtudes que de ella se desprenden no sólo serán la valentía, el arrojo, sino, la audacia, la inteligencia, la fidelidad y la perseverancia. Y, además, no sólo la poseerían los varones, sino que se cuenta con la *areté* femenina. Pero, ya sea varonil o femenina, la *areté* le es inherente a una clase social: los aristócratas o eupátridas.

3.1 LA ARETÉ EN LA HISTORIA

Hemos definido que la areté en tiempos homéricos era parte constitutiva de una clase social, los aristócratas, en especial la de los guerreros. También, que al ser parte inherente de esta clase, ella, la areté, se heredaba. Pero no era para un género en especial, tanto el hombre o la mujer podían poseerla. Una persona con areté era alguien que había demostrado su más alta eficacia; es decir, eran aquellas personas que utilizaban todas sus facultades: la fuerza, la valentía, ingenio y, también, engaño, para lograr resultados reales y favorables. El concepto implica un universo centrado en el hombre en el que las acciones humanas son de suma importancia; el mundo es un lugar de conflicto y dificultad, por lo que el valor humano y su significado se medían de acuerdo a la efectividad individual en este mundo.

A pesar que los griegos son los padres de la democracia lo que vamos viendo es que no lo eran y ello es producto de una mala interpretación. Primero, casi la totalidad de sociedades de la antigüedad son aristocráticas y elitistas, y los helenos no se exonerarán de ello. Democracia significaba el gobierno del “demos” y esta palabra se ha traducido por “pueblo”. En la antigua Atenas ser parte del demos era sinónimo de igualdad, pero para ser parte de ello se debía ser descendiente de la patria y haber nacido en su seno. Hoy demos implica a todos los ciudadanos de una comunidad, sin necesidad de haber tenido parentesco anterior, por lo que todos podemos participar. Con este agregado queremos reforzar nuestra idea de la elitización de algunos conceptos. Por ello los conceptos más altos eran atribuidos a las clases más altas.

Volviendo a nuestro tema, vamos viendo que se producirán cambios en su significación. Sólo alguna vez, en sus últimos escritos, Homero entiende por areté las cualidades morales o espirituales. Sin embargo, en general el término designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos homéricos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido a ella¹⁹¹. Por lo que no encontraremos el concepto de areté relacionada a objetos inanimados ni animales, sino que redundará en cualidades humanas.

Nuevamente, analizando el ideal humano de Grecia entre los siglos VIII y V a.C. denotaremos que él se centra en lograr un individuo que desarrolle su propia personalidad sobre la base de su calidad física e intelectual y se esfuerce por lograr las mejores condiciones de vida en la polis, con su voluntad y su propio pensamiento crítico. Esta es una idea que nació en Grecia antes de la poesía (Homero) pero que ella influenciará en su obra.

¹⁹¹ Jaeger, Werner (2001) pp. 24

Además debemos entender que la areté implicaba un conjunto de cualidades que debían resaltar al hombre que la poseyera. Por ello, según Jaeger¹⁹² no es verosímil que la palabra ἀρετή tuviera, en el uso vivo del lenguaje, al nacimiento de ambas epopeyas (*Ilíada* y *Odisea*), sólo la estrecha significación dominante en Homero. Pues, ya la epopeya reconoce, al lado de la ἀρετή, otras cualidades que serán medidas de valor. Así, la *Odisea* ensalza, sobre todo en su héroe principal, por encima del valor, que pasa a un lugar secundario, la prudencia y la astucia. Bajo el concepto de ἀρετή es preciso comprender otras excelencias además de la fuerza denodada, como lo muestra, la poesía de los tiempos más viejos. Ya anotábamos anteriormente que Homero se abocará en enfatizar al individuo, pero no cualquier individuo, sino que su mirada estará enfocada sobre la aristocracia que eran los guerreros y, en ellos, resaltarán sus cualidades, de allí su interés en los héroes. Por lo que para el poeta la aristocracia es guerrera y sólo ellos podrán alcanzar el título de héroes y lograr poseer la areté.

Por ello es que la significación de la palabra en el lenguaje ordinario penetrará evidentemente en el estilo de la poesía de ese entonces. Pero la ἀρετή, como expresión de la fuerza y el valor heroicos, se hallaba fuertemente enraizada en el lenguaje tradicional de la poesía heroica y esta significación permanecerá anidada allí por largo tiempo. Es natural que en la edad guerrera de las grandes migraciones, el valor del hombre fuera apreciado ante todo por aquellas cualidades y de ello hallamos analogías en otros pueblos de la antigüedad.

Es necesario mencionar que para Homero y los griegos de su tiempo, no existía mayor desgracia que la negación del honor. Con ello el poeta resalta el valor del honor para un hombre de noble casta, de estirpe, de abolengo. De allí que los héroes de ese entonces, se prodigaban en acciones guerreras, buscando demostrar su valor y denuedo para la obtención de la mayor honra posible. Ya vemos que la areté involucra el valor, el honor, pero como nos dice la cita anterior, en el campo de batalla.

Pero lo anterior no bastará, como vamos sosteniendo el periodo Homérico de la historia griega, ha permitido establecer *La Ilíada* como testimonio de la presencia de un alto nivel de conciencia educadora en la antigua nobleza griega primitiva. En ella se percibe fácilmente cómo el ancestral concepto guerrero de la areté, no satisfacía a los nuevos poeta griegos; se requería de uno que fuera más allá de la acción que no sólo involucrara el valor, el arrojo, sino la nobleza del espíritu, la virtud y el deber, en pos de delinear el hombre perfecto¹⁹³. Este ideal, no sólo se evidenciará en la poesía homérica, sino también en la hesiódica y es en ese sentido en que nos estamos enfatizando para la presente tesis.

¹⁹² Jaeger (2001); pp. 25

¹⁹³ Jaeger (2001); pp. 26

En este sentido, los griegos de la época de Homero hablaban de ella (*ἀρετή*) como de una fuerza o una capacidad innata a los aristócratas mientras que en la época de Hesíodo se logrará obtener, con esfuerzo y trabajo, sobre todo en los campesinos. Y ella involucraba, también, la sagacidad, la inteligencia y la previsión que eran la areté del espíritu; mientras que el vigor y la salud eran la *ἀρετή* del cuerpo.

Ya por la segunda mitad del siglo VII, para el poeta griego Tirteo¹⁹⁴, que consideró a Esparta como su patria, el término *ἀρετή* se transforma en una preocupación colectiva. Sus elegías elogian el valor guerrero y el ideal moral de los espartanos. Por ello se diferencia de Homero que exalta el valor individual, mientras que él habla del valor colectivo, con ello, hace notar que el bien ya no pertenece sólo al individuo, sino que resulta común a la polis, Ciudad - Estado. La excelencia se reflejará sobre la comunidad, que es a la que vamos a observar y debe verse evidenciada en ella. Por ello, para Tirteo, la ciudad determina el ideal heroico y confiere la gloria a las personas que lo logran, otorgándole recompensas por sus merecidos méritos. Por lo tanto, la areté debe ser el resultado del ideal y él debe ser perseguido por los ciudadanos. Este ideal también otorgaba poder a las personas. Por su valor educativo su obra se difundió por toda la Hélade. De esta manera, Tirteo introduce un fuerte vínculo entre la virtud política y la preservación del bien común, no resaltando al individuo.

Siempre hemos hecho comparaciones entre las principales polis: Atenas y Esparta. El anterior párrafo nos da una clara diferencia entre estas dos paradigmáticas polis. La cita pone de manifiesto en boca de Tirteo la posición y visión de los espartanos. Nos habla de la comunidad, de la polis, de anteponer nuestros intereses personales a los intereses de la patria, de la polis, a la que hay que defender ofrendando hasta la vida. Por su lado, Homero, buscará exaltar en sus obras la individualidad, a través de la descripción de la personalidad, la genealogía y accionar de algunos hombres, sobre todo aristocráticos por lo que resaltarán a los héroes.

Por su lado, en la época del estadista, legislador y poeta ateniense Solón¹⁹⁵, uno de los siete sabios de Grecia. Él fue uno de los fundadores de la democracia ateniense, en un corto período de tiempo logró muchas cosas. Algunas de sus reformas no duraron mucho, pero otras sentaron las bases de la democracia. Cómo decíamos en su tiempo el significado de la areté se vinculará con la ley y su cumplimiento. Es evidente que la areté se relacionará con el nacimiento de la democracia y las leyes que la sustenten.

¹⁹⁴ Tirteo (Τυρταίος), poeta griego que vivió en el siglo VII a. C.

¹⁹⁵ Solon (Σόλων) vivió entre 638 a 558 a.C.

Ya por el siglo VI a.C. la democracia (*Demos*, 'pueblo', y *kratein*, 'gobernar'), el gobierno del pueblo, irrumpe drásticamente en la vida política del pueblo ateniense debilitando enormemente las viejas estructuras de la Atenas aristocrática. Por ello, más adelante, entrado el siglo V a.C., la areté dejará de ser aristocrática, y por ende, hereditaria, por lo que su sentido vendrá a significar la excelencia o capacidad de cualquier cosa, persona o instrumento, para llevar a cabo la función a la que está destinado. De este modo, podrá hablarse de la *ἀρετή* de un artesano, como sinónimo del experto en su quehacer.

Y los cambios en significación van a seguir dando. Para el período clásico, entre los siglos V y IV a. C. – el sentido de la areté (*αρετή*) se acercará mucho a lo que hoy se considera la virtud en rasgos generales, incluyendo como *μεγαλοψυχία* (*megalopsyjía* "magnanimidad"), la *σοφροσύνη* (*sofrosyne*, "control") o *δικαιοσύνη* (*dikaiosyne*, "justicia"). Es decir, ya se van mostrando cualidades de la areté.

Si bien la mayor parte de la areté (*αρετή*) estuvo restringida principalmente a los hombres de la nobleza generalmente llamados *αριστοι*, *aristoi*, "los mejores", el público se lo reservó para la gimnasia, mientras que el análisis de los filósofos desarrollará una teoría sofisticada de las facultades espirituales. De allí que tanto Platón como Aristóteles harían de ella uno de los conceptos centrales de su doctrina ética.

Si buscamos testimonios de la mención sobre la areté citaremos a Marc-Antoine Gavray¹⁹⁶ quien nos dice que la declaración filosófica más antigua de *ἀρετή* se encuentra en Jenófanes de Colofón que vivió entre los 570 y 475 a.C.:

“Mais il faut louer l’homme qui sait montrer, même après avoir bu, qu’il garde sa mémoire et sa tension vers l’*ἀρετή*”¹⁹⁷ (B 1, 21).

Por su lado, el poeta Simónides de Ceos¹⁹⁸ presenta la areté en una perspectiva divina, afirmado que: sólo Dios es perfecto y él puede poseerla permanentemente. Pues la verdadera implica a todo el hombre, lo que implica la esfera espiritual y física. Debido a ello, la forma de conseguirla es extremadamente ardua, y, por lo tanto, las desgracias inevitables hacen, a menudo, que el logro de la perfección sea imposible. En este caso, la gracia de los dioses y su influencia puede ayudar a un hombre en la adversidad. En este caso es la condición básica para evitar la maldad y la

¹⁹⁶ Gavray, Marc-Antoine (2012) *La définition platonicienne de la vertu*, *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 119. 2012. 103-110

¹⁹⁷ Pero es necesario alabar al hombre que sabe cómo mostrar, incluso después de haber bebido lo que guarda su memoria y su tensión hacia la *ἀρετή*.

¹⁹⁸ Σιμωνίδης Poeta griego que vivió entre 556 - 467 a.C.

obtención de areté, por ello los justos son agradables a los dioses y a ellos les dispensarán sus favores.

Siguiendo los pasos de los cambios en la areté tenemos al pitagórico del siglo V, Ion de Quios¹⁹⁹, para quien la *ἀρετή* se refiere a la plena realización de una cosa, de un objeto, en tanto su utilidad. Reflexionando sobre sus condiciones, Ion se aparta de las connotaciones bélicas y aristocráticas, en la medida en que plantea una verdad universal para todas las unidades del mundo. Pero no logra examinar la relación entre estas condiciones y hacer la definición respectiva de cada uno de ellos. Retomando el concepto atribuible a los objetos inanimados para los cuales hay una finalidad per se y si las cumple con excelencia se le atribuye el concepto de areté.

Además, Gavray, nos refiere una cita de Démocrito: “énonce plusieurs préceptes relatifs à l’ἀρετή: “Gain malhonnête est perte d’ἀρετή”²⁰⁰ (B 220). Con ello el filósofo atomista denota y relaciona areté con virtud, pues un hombre deshonesto es un hombre sin areté.

Por lo visto en la cita, la ética de Demócrito²⁰¹ tiene como objetivo desarrollar la areté, pues él sostiene que ella no surge espontáneamente en el individuo, es decir, no es hereditaria ni consustancial a ningún individuo, sino que para obtenerla o lograr alcanzarla se requiere un esfuerzo externo (B 179, B 181). Además, en Demócrito también hay un fuerte vínculo entre *ἀρετή* y ley, que contiene la marca de la virtud y muestra el camino para lograrlo (B 248).

Ya en la época de los sofistas, la areté cambiará y por el énfasis de su filosofía estos filósofos considerarán que para ser un buen ciudadano se requerían aptitudes políticas adecuadas, que ya no son sólo las relacionadas con el combate o con la antigua noción de la época homérica. Por ello, estos filósofos transformaron el concepto y lo acercaron al hombre, por lo que la entendieron como la excelencia inherente al ser humano. Bajo esta premisa, ellos se abocarán a enseñarla, pues asumían que se podría adquirir por medio del aprendizaje. Esto ya es un avance, desde el punto de vista social, pues le quita la relación divina o innata de pertenencia a una determinada clase social: la aristocracia. Por lo que en estos tiempos la areté pasará a democratizarse. Por ello, todos aquellos que se esfuerzen intelectualmente o aquellos que tengan las posibilidades económicas de pagar a los mejores maestros podrían alcanzarla.

Además, serán los sofistas los que coloquen este concepto en el centro del debate filosófico de la época. De allí que ellos se van a declarar maestros de la areté, en el sentido de maestros para la

¹⁹⁹ Ἴων ὁ Χίος. vivió en el siglo V a. C., Escribió obras tanto en prosa como en verso. Nació en torno a los años 490 y 480 a. C. Autor de *tragedias*, *dramas satíricos*, obras sobre filosofía, obras sobre historia, *elegías*, *himnos*, *ditirambos*, poesía de *simposio* y *cantos monódicos*.

²⁰⁰ “esboza varios preceptos relacionados a la *ἀρετή* “ganancia deshonesto es la pérdida de *ἀρετή*”

²⁰¹ Δημόκριτος; Abdera, Tracia, c. 460 a. C.-c. 370 a. C.

convivencia en la polis, tal como lo pone de manifiesto Platón en su diálogo el *Menón* o *de la Virtud* (72a-c)²⁰².

Un contemporáneo de los sofistas, Sócrates, será quien inicie una nueva perspectiva. La historia de la filosofía nos habla de este filósofo con una terminología especial: *antropocentrismo socrático*, para resaltar un nuevo enfoque filosófico con respecto a los presocráticos. Mientras que estos últimos se preocuparon de la naturaleza (*φύσις*) y el cosmos (*κόσμος*), Sócrates hizo un giro filosófico y se centró en el hombre. Con respecto a la areté, este término se transformó hasta obtener un significado moral, que es el que ha permanecido. Él respondió a la actividad moral y políticamente destructiva de los sofistas, mostrando los fundamentos del orden racional de la realidad. La obra de Sócrates se dirige principalmente a desenmascarar las ilusiones del conocimiento y la areté. Quería aprender la esencia del conocimiento en sí mismo y de la verdadera areté como una operación del alma.

Por ello consideraba la areté y el conocimiento como la misma cosa. La cuestión de la buena acción puede ser reducida a la cuestión del conocimiento de lo bueno (*ἀγαθός*). La vida como un todo depende de reconocer y buscar el bien como el fin de todas las acciones racionales. Este debe ser el fin de la educación como el objetivo de formar ciudadanos capaces de la buena vida en la Ciudad-Estado o polis (*πολις*) y así también capaz de renovar la vida del Estado.

Sabido es que Sócrates no escribió nada, pues sostenía que la palabra era superior a la escritura, su legado lo conocemos por medio de su discípulo más reconocido: Platón. Él plantea en el diálogo *el Protágoras* la cuestión de si es posible enseñar la areté, y sustenta, siguiendo el intelectualismo moral de su maestro, que si puede ser enseñada, con lo que concuerda con los sofistas. Pero, para lograrlo es necesario cumplir ciertas condiciones, además lograr saber si las virtudes tienen algo en común y si son conocimiento.

Añadido a lo anterior, en el pequeño diálogo del *Menón*, Platón, vuelve a una preocupación socrática y que será una de sus cuestiones favoritas: si la virtud puede o no puede enseñarse. Lo que debemos entender es que ya Sócrates y con él Platón se entienden areté por virtud. Ya lo hemos dicho arriba, pero nos dice Aristocles que la respuesta sólo puede darla el que conozca la virtud en sí misma, porque nuestro espíritu se resiste a determinar con certidumbre ninguna de las propiedades de un ser, cuya naturaleza no le sea claramente conocida.

²⁰² Remacle, Philippe; Renault, Philippe; Fournier, François-Dominique; Murcia, J. P.; Vebr, Thierry; et Carrat, Caroline. *L'antiquité Grecque et Latine du moyen âge*. Disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/menongr.htm>

Adicionalmente afirma que el primer requisito sería que la virtud de un hombre, de una mujer, de un niño, de un anciano, consiste en el cumplimiento de ciertos deberes públicos y privados, que es fácil cumplir y determinar. Aquí se descubre el error ordinario de los sofistas. Además, en esta línea dará un paso adelante y en su obra la República planteará tres virtudes fundamentales o cardinales: la sabiduría práctica o prudencia (*φρόνησις*), el valor, la fortaleza o coraje (*ανδρεία*) y la templanza (*σωφροσύνη*). Ellas corresponden con los tres componentes del espíritu o el alma: un alma racional (esta alma es más fuerte en los filósofos-gobernantes); un alma irascible (guardianes y soldados); y un alma concupiscible (artesanos y productores). Estos tipos humanos y los caracteres particulares marcan el curso de los acontecimientos y la forma de los sistemas políticos en los estados políticos reales. El ideal es un hombre que está en armonía dentro de sí mismo.

La armonía entre ellas engendra la justicia. Todas las dimensiones de la areté resuenan en Platón, para quien *ἀρετή* caracteriza a los mejores individuos, los que logran manifestar la libertad (psíquica). Además, en la República se mantiene por analogía la ecuación de ajuste entre la ciudad y el individuo desde el punto de vista de la *ἀρετή*.

Remarquemos esto con una cita de Gavray:

Chez Platon, Socrate s'identifie à l'*ἀρετή*. Les portraits de l'*Apologie* et du *Criton* lui attribuent en effet la vertu pour seul parti. D'une part, toute son action est régie par la recherche et la mise en pratique de l'*ἀρετή* (*Criton*, 45d). D'autre part, selon lui, seule l'*ἀρετή* dispense et cause les biens (*Ap.*, 30a-31b). Aussi entend-il *rendre l'âme la meilleure possible*, ce que peut seulement l'*ἀρετή*. Celle-ci reçoit son siège dans l'âme, loin de se réduire à un résultat visible. Socrate formule donc la première association réelle entre âme et *ἀρετή*: l'*ἀρετή* optimise l'âme et l'âme exprime l'*ἀρετή*, plutôt que de la limiter à une manifestation qui limite son être à un apparaître. Inscrire l'*ἀρετή* dans l'âme interdit bien d'identifier l'être à l'apparence. Surgit alors une triple distinction entre:

- 1) les attentes collectives à un moment donné,
- 2) l'ordre établi et consigné dans la loi,
- 3) l'idéal régulateur chargé d'accorder les deux autres niveaux. L'*ἀρετή* devient une exigence supérieure, indépendante de tout contexte donné.

Or, jusqu'ici, les trois niveaux se confondaient, puisque l'*ἀρετή* résultait de l'aptitude à exprimer l'idéal à travers ses actes, tandis que l'idéal évoluait au gré des aspirations collectives. Socrate sépare désormais ces trois niveaux, comme l'illustre *Criton*, 51b-c, qui distingue:

- 1) le désir des proches de contrevenir à la loi et d'éviter l'exécution,
- 2) les lois qui lient leur subsistance à leur respect plutôt qu'au profit d'un intérêt personnel,
- 3) le choix délibéré de s'y soumettre^{203, 204}.

Por su parte, Aristóteles sostendrá que la virtud es un estado del alma distinto de las pasiones y de las facultades, y se consigue por medio de la práctica o del hábito. Clasificando las virtudes en prácticas y teóricas, o éticas y dianoéticas.

Ahora bien, definida del modo más general, la virtud es respecto a una cosa lo que completa la buena disposición de la misma, lo que la perfecciona; en otros términos, la virtud de una cosa es, propiamente hablando, su bien, pero no un bien general y supremo, sino el bien propio e intransferible. Virtud, podría decirse, es aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Tal noción de virtud es prontamente trasladada al hombre; virtud es entonces, por lo pronto, el poder propiamente humano en cuanto se confunde con el valor, el coraje, el ánimo. La virtud es lo que caracteriza al hombre, y las definiciones de la virtud atienden en tal caso a lo que consideran el carácter específico del ser humano.

Este carácter está expresado, según Aristóteles, por el justo medio; se es virtuoso cuando se permanece entre el más y el menos, en la debida proporción o en la moderación prudente:

“... la virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. La virtud es un medio entre dos vicios”²⁰⁵.

²⁰³ Gavray, Marc-Antoine (2012). op. cit. 103-110.

²⁰⁴ En Platón, Sócrates se identifica con la ἀρετή. Los pasajes de la *Apología* y el *Critón* le atribuyen en efecto, la virtud a una de las partes. Por un lado, toda su acción está regida por la búsqueda y la práctica de la ἀρετή (*Critón*, 45d). Por otra parte, según él, sólo la ἀρετή dispensa y provoca los bienes (*Ap.*, 30a-31b). También tiene la intención de hacer del alma lo mejor posible, que solamente lo puede la ἀρετή. Este recibe su sede en el alma, lejos de reducirse a un resultado visible. Así Sócrates formuló la primera asociación real entre alma y ἀρετή: La ἀρετή optimiza el alma y el alma expresa la ἀρετή, en lugar de limitarlo a una manifestación que limite su ser a un aparecer. Inscrita la ἀρετή en el alma impide identificar el ser en la apariencia. Surge, luego una triple distinción entre:

- 1) las expectativas colectivas en un momento dado
- 2) el orden establecido y registrado en la ley,
- 3) el ideal regulador responsable de otorgar los otros dos niveles. La ἀρετή deviene en una exigencia superior, independiente de todo contexto dado

O, hasta aquí, los tres niveles se confunden, porque la ἀρετή resulta de la aptitud de expresar ideal a través de sus actos, mientras que el ideal evoluciona a merced de las aspiraciones colectivas.

Sócrates separa ahora estos tres niveles, como se muestra en *Critón*, 51b-c, que distingue:

- 1) el cercano deseo de romper la ley y evitar la ejecución,
- 2) leyes que los unen su substancia y su respeto más que el beneficio o interés personal,
- 3) la elección deliberada de enviarlo

²⁰⁵ Aristóteles. *Moral a Nicómaco*. libro segundo, capítulo VI

Con lo cual para el Estagirita la areté representaba el conjunto de cualidades internas que definían a una persona, ellas son cualidades del carácter. La virtud o areté se refiere por ello a todas las actividades humanas y no sólo a las morales.

Para la escuela filosófica estoica²⁰⁶ la Naturaleza entera se halla gobernada por una "razón" providente y divina que ellos llamaron λόγος (logos) que dirige sabiamente el "destino" de las cosas y de los hombres. Por ello los acontecimientos son inevitables y suceden del modo exacto en que tiene que hacerlo. Por eso, nuestro *deber* es aprender a "vivir de acuerdo con la naturaleza"; es decir con el Logos eterno que lo gobierna providencialmente todo. En esta conformidad de la acción con el Logos concuerda con la areté o virtud moral.

Para ellos, la areté fue entendida como apatía y autarquía y era el bien deseable por sí mismo, es el único Bien real. Llamaron apátheia o apatía (ἀπάθεια) al dominio o control racional sobre los propios impulsos, pasiones y afectos. Mediante la práctica escrupulosa y sostenida de este autocontrol o autodomínio, el "sabio" llega a ese estado de imperturbabilidad espiritual. Y, según los estoicos, esta apatheia, insensibilidad o impassibilidad del alma lleva a la *ataraxia* (serenidad; tranquilidad de ánimo) y representa la única forma de felicidad a la que resulta legítimo o moralmente aceptable aspirar.

Más adelante, la clasificación y ordenación jerárquica de las virtudes de Aristóteles será propugnada también por el neoplatonismo, especialmente por Plotino²⁰⁷. Éste distingue entre las virtudes llamadas civiles, como la templanza y la justicia, y las virtudes purificadoras o catárticas, es decir, aquellas que, guiándonos en nuestro comportamiento racional, nos permiten hacernos semejantes a los dioses (*Enn.*, III, vi, 2). Además, las virtudes pueden ser consideradas o como intelectuales o como no intelectuales: las primeras proceden del alma misma como realidad separada; las segundas, en cambio, derivan del hábito.

La racionalidad de la virtud, su posibilidad de ser enseñada, condujeron a una continua clasificación y reclasificación de las virtudes, así como a una incesante equiparación de la virtud con el acto de seguir un determinado cauce: el que marcaba la naturaleza, el que era determinado por la facultad esforzada (*ex viro virtus*, decía Cicerón²⁰⁸) que conducía, a su vez, a una

²⁰⁶ El Estoicismo fue una escuela filosófica nació hacia el año 300 a.C., su nombre lo debe al lugar en el que sus miembros se reunían: la puerta o pórtico (Στοα, *stoa*) de columnas decoradas por Polignoto. Zenón de Citio, fue Su fundador.

²⁰⁷ Πλωτίνος; en latín, Plotinus, filósofo griego neoplatónico que vivió entre los años 205 a 270 d.C.

²⁰⁸ Marco Tulio *Cicerón* (Marcus Tullius Cicero), jurista, político, filósofo, escritor y orador romano. Vivió entre los años 106 a 43 a.C.

naturaleza perfecta. La virtud era definida asimismo por los estoicos como la perfección o fin de cada cosa, pudiendo ser algo teórico o no teórico.

El sabio estoico Apolofanes (Cfr. von Arnim, I, 90) consideraba que sólo hay una virtud: la *φρόνησις* o sabiduría práctica. Según Diógenes Laercio, parece haber siempre entre las virtudes dentro de la concepción estoica algunas virtudes primarias y otras secundarias o subordinadas.

Las primeras son casi siempre las cuatro virtudes platónicas. A ellas hay que agregar ciertas virtudes particulares, tales como la magnanimidad, *μεγαλοψυχία*, la continencia, *ἐγκράτεια*, la paciencia, *καρτερία*, la presencia de ánimo, *ἀγχίνοια*, el buen consejo, *εὐβουλία*. Los pensadores cristianos desarrollaron muchas de estas ideas. Pero las definiciones formalmente semejantes de la virtud y de las virtudes que muchos de ellos dieron no deben hacer olvidar que sus contenidos son a veces distintos.

Podríamos concluir siguiendo a Jaeger y su paradigmática obra, *Paideia*, la areté (*ἀρετή*), es un término concomitante y esencial, y de mayor pertinencia para lograr la comprensión de la educación griega. Él arropa de una manera más efectiva la esencia de la educación griega, pues en él se hace presencia desde tiempos antiguos en la cultura griega.

Por ello la areté, se erige como la encarnación de la totalidad de la persona griega en cuanto a su calidad, su clase y sus virtudes. En él convergen en una especie de imaginario de formación para el griego antiguo - tan perseguido a alcanzar por el hombre moderno -, la excelencia, pensada como el más hermoso (*καλός*, *kalòs*), el ideal de ser bueno (*ἀγαθός*, *agathós*), el mejor (*αριστος*, *aristòs*), el combatiente noble, el de mayor grandeza en cuanto al alma concierne (*μεγαλοψυχία*, *megalopsychía*).

Con este recuento histórico de la palabra areté hemos podido evidenciar sus idas y vueltas en cuanto a su significado. Ello denota la importancia de la areté dentro de la sociedad griega. Su actualidad moral es innegable, pero no tuvo esa connotación en los primeros tiempos, sino que iba más allá de lo moral. Además, su carácter clasista, por lo aristocrático, y eran connatural a esa clase, por lo tanto se heredaba.

3.2 LA ARETÉ EN TIEMPOS HOMÉRICOS

En toda sociedad se desarrolla todo un sistema de individuos sociales prototípicos que se evidencian en los dioses, un dios o mortales, como los héroes o los santos, para los cristianos. De estos personajes brotará una influencia positiva sobre el comportamiento moral de los demás individuos, pues serán paradigmas a seguir. En Grecia, esta afirmación nos ayuda a sostener que este sistema se plasmará en el ideal heroico, y del comportamiento de sus héroes o dioses se evidenciarán los valores que se desprendan e influyan profundamente en los individuos de esa sociedad.

Al analizar la antigua Grecia podemos identificar en la conducta humana aristocrática un concepto con elementos competitivos o agonales²⁰⁹ mediante los cuales los individuos buscan el reconocimiento a sus méritos y su éxito personal y, al lado de ellos, otros reconocimientos de tipo cooperativos fundados en el respeto a instancias exteriores al individuo, sociales. Del equilibrio entre estos dos elementos se determinó el tipo de sociedad y los fundamentos éticos valorativos de la antigua Grecia, este concepto será la areté.

En la época prehomérica y en la época en que el poeta vivió, la época arcaica, la nobleza constituía una sociedad exclusivista, elitista que monopolizaba el poder, la justicia y la religión dirigiendo los cultos litúrgicos. Por ser una época de nobles guerreros, estos se enfrascarán en luchas políticas que llegarán hasta el derramamiento de sangre.

Por lo que vamos viendo, en esta sociedad, aristocrática, se busca ser el primero, el mejor en la guerra y en cualquier ámbito y ello debe tener como consecuencia el premio de la buena fama; la actitud contraria provocará el deshonor. Por lo tanto, el éxito o fracaso es lo que condiciona la fama, la gloria u honor, lo contrario el deshonor, por lo que no basta sólo la intención ni el propósito sino lo que distingue la areté son los resultados, que sin lugar a dudas deben ser positivos.

Como vamos elucidando, la areté o excelencia, era en esos tiempos la virtud humana, aunque sin el contenido moral que hoy se le puede atribuir lo que estamos viendo es que cambió mucho y sí incluyó algunos contenidos morales, pero de distintas formas y en distintos grados. Por lo tanto, los adjetivos que designaban al hombre excelente (*ἀγαθός*²¹⁰, agathós) y que respondían al concepto de excelencia.

²⁰⁹ Agón, ἀγών: contienda, desafío, disputa

²¹⁰ Agathós se le traduce como "bueno", sin embargo no es lo adecuado para este tiempo. Para los tiempos homéricos sería "bueno para algo" en especial para la excelencia o areté.

Carlos Espejo Muriel²¹¹ nos dice que uno de los valores supremos de estos héroes era el morir en combate, lo que era considerado como el honor supremo, remarquemos que nos movemos en un sistema de valores propios de una sociedad de guerreros. Además, por medio de esta gloria el individuo logra un renombre, fama u honor dentro del medio calificado de los valientes. Por lo que el reconocimiento objetivo del valor era la medida de la areté. De aquí viene ese deseo apasionado de gloria, fama u honor al ser proclamado el mejor, que es el impulso fundamental de la areté caballerescas —el héroe homérico no es realmente feliz si no se siente, si no se afirma como el primero, distinto y superior, dentro de su categoría.

Además como todo buen guerrero su voluntad deberá estar dirigida hacia la aventura, y esta voluntad lo hará despreciar el peligro, pues está a la búsqueda de la superioridad en la acción. Todo esto denota el amor a sí mismo (*philautría*, *φίλαυτρία*²¹²). Agregado a lo anterior, los aristócratas de los tiempos homéricos buscan la aceptación del orgullo (*megalopsychía*, *μεγαλοψυχία*) que no es vicio sino la elevada aspiración de quien ansia ser grande o ser honrado por su *areté*.

Además, ella involucra la lealtad para con el jefe y los compañeros de combate no abandonándolos y auxiliándolos valerosamente en el campo de batalla, de esta manera la *areté* se torna imperativa; tomando el carácter de ley, donde tanto hombres como dioses, deben actuar conforme a ella.

Siguiendo a Espejo Muriel quien afirma que esta areté es agonística ya que “convierte la rivalidad en un impulso poderoso configurador del comportamiento”²¹³. O sea, que este ideal heroico refleja los valores propios de una sociedad aristocrática guerrera en la que la habilidad física, el coraje y el liderazgo fueron los atributos más preciados en un ambiente de competición individual por el prestigio, dentro de un contexto rígido y proscrito de obligaciones.

El hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a la que pertenece, siendo el elogio (*ἔπαινος*²¹⁴: *epainos*) y la reprobación (*μομφή*²¹⁵ *momphé*), las dos fuentes del honor (*τιμή*, *timé*) y el deshonor. Esto hará que haya una íntima relación entre la areté y el honor, que en los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito.

²¹¹ Espejo Muriel, Carlos (1994). *Religión e ideología en Homero*. Studia Historica XII (1994), 9-20. Universidad de Granada

²¹² φίλος - αὐτός

²¹³ Escobar, H. (1975). *Historia social del libro. Grecia I: De Cnossos a Atenas*, Madrid. pp.130.

²¹⁴ Elogio.

²¹⁵ Reproche, censura

Lo anterior nos muestra la disyuntiva homérica *agathós-kakós*. A este respecto, Espejo nos afirma que debemos señalar que el carácter ético que desprenden estos términos se reduce en este contexto a la bravura física que demuestran los guerreros. Para lo cual menciona diversos adjetivos que se refieren a lo mejor: *ἀρετή* (areté), *ἀγαθός* (agathós), *ἔσθλος*²¹⁶ (esthlos), *χρηστός*²¹⁷ (chrestos), *ἀμείνων*²¹⁸ (ameinon), *βελτίων*²¹⁹ (beltion), *ἄριστος*²²⁰ (aristos) y *heltistos*; en oposición nos da adjetivos que denotan lo peor o más denigrante, son: *κακότης* (kakotes, maldad), *κακός* (kakós, mal), *δειλός* (deilos, cobardía), *πονηρός* (poneros, malicia), (κακία, kakia, maldad), *κακιστος* (kakistos, lo peor), *αἰσχρός* (aischros, vergonzoso) y *ἔλεγχος* (elencho, vergüenza). Respecto del primer campo todos ellos designan en Homero las cualidades humanas más altamente estimadas, así por ejemplo, *agathós* es el guerrero capacitado y valiente que en tiempos de guerra obtiene el éxito, y en tiempos de paz goza de las ventajas sociales inherentes a su condición.

Carlos Espejo tiende a usar los términos “moral” o “ética” para referirse a lo que los griegos antiguos denominaban areté. Pero más adelante nos dice que realmente, si hay un elemento que define y articula estos valores es la *areté*. Esta sería el compendio de todas las cualidades deseables en el hombre como excelencia interior y exterior; también podríamos definirla como aquello que hace del hombre un valiente, un héroe²²¹; o que es la expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana selecta y al heroísmo guerrero; o que es el atributo propio de la nobleza.

Los dioses son portadores de una mayor areté y timé que los hombres. Si un héroe logra un exceso de ella puede cambiar de categoría y elevarse a la categoría de semidios.

Y esto es lo que realmente distingue a la mitología griega: la posición dominante que desempeñan los héroes dentro de ella, porque ellos iluminan con sus acciones y su naturaleza la posición y las limitaciones del hombre en el mundo²²².

El fin de ella es fundamentalmente el ajustarse a juicios de valor universales; en otros términos, no hacer nada que no sea reconocido como kalón (hermoso). La dóxa (opinión) que los demás tengan de una persona o individuo representa su verdadero valor, su areté. Pues que a uno sea honrado, alabado o no por los demás es el fundamento de la aristocracia, esto marca su areté. Sin embargo, esta *τιμή* (honor) se verá con frecuencia simbolizado en cosas tangibles o materiales: de

²¹⁶ Valeroso, valiente

²¹⁷ Honrado, virtuoso

²¹⁸ El mejor

²¹⁹ Comparativo de ἀγαθός: Lo mejor

²²⁰ Lo mejor, lo excelente

²²¹ La *areté* en los héroes está fundada en la propia *physis*.

²²² Griffin, J. *op. cit.*, p. 177 y A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 387.

ahí que Agamenón no pueda quedarse sin una cautiva que es parte del botín y, claro está que, Aquiles tampoco, hecho que generará la cólera de éste.

Dentro de la *τιμή* (timé - honor, status) hallaremos unos términos interesantes que tiene que ver con el género, ya sea femenino o masculino, y que otorgan areté. Uno de ellos es *κῦδος*²²³ (kudos), que se les otorga a los varones victoriosos que adquieren su prestigio a los ojos de los otros, a conciencia. Mientras que a las mujeres el término es *κλέος*²²⁴ (kleos) y *τιμή* (timé) que se relaciona con el anterior. Además, mientras que *κλέος* es una cualidad relativa, es decir, de acuerdo al lugar que ocupa una persona en relación de otro, *kudos* es una cualidad absoluta, como la fuerza, por ejemplo.

²²³ Gloria, fama

²²⁴ Rumor

3.3 LA ARETÉ EN LOS DIOSSES

Haciendo ya el análisis de este término al nivel de los dioses griegos podríamos sostener lo siguiente: La "superioridad" de los dioses implica, una excelencia, una areté, pues por ello son dioses. Redundemos en decir que esta cualidad no tiene el mismo sentido que actualmente le damos a la virtud, como algo moral²²⁵.

Sin embargo, si vemos el actuar de los dioses griegos denotaríamos inmediatamente que estos dioses tenían tantos defectos como cualquier mortal, por lo tanto poseer las cualidades de los dioses implica un status extraordinario. Platón mismo aconsejaba que los jóvenes no tuvieran acceso a las obras que traten sobre los dioses por considerarlas objeto de corrupción para la juventud, en razón de la manera impropia y humillante con que los dioses aparecían, en especial en la *Ilíada*.

Como sostenemos en la nota anterior la moral como *costumbre*, al igual que la palabra griega *êthos* significaba primigeniamente, *estancia, lugar donde se habita*, como una especie de segunda casa o naturaleza; era una segunda naturaleza adquirida, heredada como algo natural. Es este sentido de la areté, que le era inherente a los dioses y a una clase específica de mortales, los aristócratas, y de ellos un pequeño grupo que serán los héroes. Manifestando, la areté, su esencia elitista, clasista, como connatural, heredada y no pudiendo adquirirse por méritos, salvo los héroes, que eran aristócratas.

²²⁵ Moral proviene de la palabra latina *moralis*, que a la vez derivaba de *mos* (en plural *mores*) que se traducía como *costumbre*. Pero esta palabra derivaba del griego de *êthos* que significa, primitivamente, *estancia, lugar donde se habita*, como una especie de segunda casa o naturaleza; era una segunda naturaleza adquirida, heredada como algo natural, este sería el significado primigenio. Sin embargo, con ambas palabras se entendían las costumbres que se alcanzan a partir de una repetición de actos. Este sería un segundo significado. Y un tercer significado sería que la palabra *moralis* tendió a aplicarse a las normas concretas que han de regir las acciones.

Con respecto a la areté, diremos que nosotros entenderemos para la presente tesis, el primero de los significados, es decir, una segunda naturaleza, propia del que la posee, que lo distingue, en este sentido encaja sobriamente la areté. Mientras que en el tercer sentido será asumida posteriormente a los poetas Homero y Hesíodo.

Por ello vamos argumentando que areté era connatural a la aristocracia que lo heredaba como parte de su clase, abolengo estirpe, por lo que no podría poseerlo cualquiera, ni siquiera, quien se lo propusiera lo podría alcanzar, pues era propio de una clase social determinada: la aristocracia.

Otro sentido, será cuando los pobladores griegos vean a estos personajes paradigmáticos y deseen seguir su vida y costumbres con la finalidad de querer alcanzar la areté, que habría de distinguirlos del común de los mortales, llegando a encumbrarse por sobre ellos.

Al leer la *Teogonía* de Hesíodo daremos cuenta que la genealogía de los dioses griegos desde el Caos hasta los dioses Olímpicos, vencedores de la Titanomaquía. Ellos habitarán en el Olimpo donde reinarán desde su palacio. Estos dioses formaron parte de la imaginación de los helenos y pronto predominaron en el culto religioso. Y, además, paradigmas o modelos a seguir en cuanto a su accionar, pues cada dios heleno tenía características muy peculiares para diferenciarse de los demás.

Físicamente, eran hermosos, majestuosos y cada uno tenía un papel concreto, formando el elemento de culto durante muchos siglos. Representaban a algunos fenómenos de la naturaleza, y, tal vez, se podría encontrar algunas 'virtudes' en algunos de ellos (la inteligencia en Atenea), pero básicamente eran un conjunto de cosas que en ellos descansaban las miradas humanas desde muchos aspectos a la vez.

Por otro lado eran un principio de "ordenamiento" de las cosas. Tal vez la inmortalidad, la característica general de ellos, y la omnipotencia, de Zeus, serían algunas de las cualidades "ideales", si como ideal se considera la acepción de "modelo" (inmortalidad-poder), pero estas dos quizás no sean verdaderas virtudes. Tampoco pensamos que la virtud de "justicia" sea atribuible a estos Dioses y, tal vez, sí esta cualidad se la haya podido encontrar en algunos humanos que actuaron toda su vida "justamente". Parece que toda virtud si no va acompañada de justicia, no es una virtud completa, y sin la guía de la prudencia es ciega.

Estos dioses se parecían mucho a los seres humanos, en cuanto a su comportamiento. A pesar de ser tan fuertes podían ser al mismo tiempo tan sensibles y vulnerables a las debilidades como los humanos, pues tenían todas las cualidades y todos los defectos de ellos. A veces actuaban con mucha pasión y otras veces actuaban con justicia, como verdaderas divinidades. Eran severos y castigaban todo comportamiento injusto, pero al mismo tiempo protegían y ayudaban a los justos y los piadosos. Pero, en muchas ocasiones, estos dioses se comportaron injustamente, comportamiento atribuible a su antropomorfismo. A pesar de esta similitud, su status los diferenciaba del común de los helenos, sólo los privilegiados, o de status social más alto podrían buscar adquirir su areté, pues ellos si podían equipararse a los dioses, de allí que un grupo de ellos, los héroes lo podrían lograr, pero en el campo de batalla o con la muerte, que los haría trascender al hombre griego común y entre sus pares.

Por ello los dioses podían demostrar su simpatía incluso entre ellos mismos, y si era con mortales, estos serían los héroes. De esta manera manifestaban tales sentimientos estos afectaban su comportamiento hacia sus pares o a los humanos. Los mortales estaban bajo sus designios, por ello buscaban la protección de un dios, pues ellos dirigen el destino y la existencia de los mortales. Estos brindaban ofrendas para solicitar la protección o buenos augurios de quienes aman y

adversidades o penalidades a los que odian. Los dioses podían ser vengativos pero al mismo tiempo extremadamente generosos.

Esta afirmación se hará claramente evidente en la Guerra de Troya, relatada por Homero en la *Iliada*, donde los dioses del Olimpo se dividen para otorgar sus favores a los principales héroes, interviniendo para ayudar o proteger o para colocar obstáculos o enviar perjuicios ya sea a los Aqueos o los Troyanos, según el parecer, gusto o disgusto de cada uno de los Olímpicos.

Ahora bien, los dioses tienen las virtudes fundamentales pero ideales y estas virtudes eran la excelencia o *areté*. Debemos de entender por ideal lo relacionado a una "idea", porque son productos de nuestro pensamiento, de nuestras ideas. Y aunque difíciles estas virtudes, pueden ser prácticas y ellas se concretizaban en la justicia o la prudencia, entre otras virtudes. Y ellas eran deseables por los helenos, sin embargo, ya hemos anotado quienes podían llegar a acceder a ella.

No hay defectos característicos de cada dios griego, pues todos son celosos y se ofenden con facilidad, todos son vengativos y quieren ser objeto de culto único, por encima de los otros. Las disputas entre ellos son frecuentes, por los motivos más nimios, los favores de un efebo, la posesión de una joya, la fidelidad de un mortal, entre otros triviales asuntos. Todos tienen un temperamento muy fuerte, y los mortales suelen sufrir todos estos defectos en primer lugar, puesto que son los más débiles.

Para poder lograr los favores o protección, o en todo caso para evitar su cólera, los mortales buscaban satisfacerlos o apaciguarlos con ofrendas materiales o algunos rituales. Podían llegar a sacrificarles animales, asándolos en los altares; les podían ofrecer los frutos de la tierra; o podían llegar a realizar impresionantes rituales. Podían llegar al punto de sacrificios humanos aunque la mayoría de ellos se posponía al último momento si la piedad y la fe eran comprobadas, todo esto en honor de los dioses.

Por supuesto que lo que sostenemos hasta este momento se sustentan en la época de la Antigua Grecia y para ello hemos tomado los relatos clásicos de dos poetas helénicos que a nuestro parecer van a influir poderosamente en los helenos, nos referimos principalmente a: Homero y Hesíodo.

Además, los mortales llegaron a relacionar cada labor y necesidad social con la veneración de algún dios: desde la agricultura (Deméter, *Δημήτηρ*), el matrimonio (Hera, *Ἥρα*) hasta la medicina (Asclepio, *Ἀσκληπιός*), desde las bellas artes (las Musas, *Μοῦσαι*) hasta la caza (Artemisa, *Ἄρτεμις*), y desde las virtudes bélicas (la guerra, Ares, *Ἄρης*) hasta el amor (Eros, *Ἔρως*). Entre

los dioses hay quienes son más alegres y despreocupados, quienes regalan al hombre el buen humor y la diversión para que la vida adquiriera cierto aire de despreocupación, y todo esto siempre en el marco de algunos ritos religiosos dedicados a Dioniso (*Διόνυσος*), a Pan (*Πάν*) o a Afrodita (*Ἀφροδίτη*). Hoy mismo, producto de nuestro sincretismo, hallamos esta relación entre las diversas patronas de cada pueblo, provincia o ciudad y a cada una de ellas tiene una celebración y veneración muy particular.

Los dioses, por su propia naturaleza divina, son portadores de una mayor *areté* y ello los va a distinguir claramente de los hombres. Pero, si algún héroe, aristócrata, logra proezas en batalla o en su accionar puede cambiar de categoría y elevarse al status de dios, bueno, de semidios. Nosotros vamos a sostener esto en algunos casos que defenderemos más adelante.

En *La Ilíada* y *La Odisea* se verán varios casos de héroes que tendrán acciones valerosas exponiéndose a la muerte. En estas acciones, también estarán presentes diversos dioses, protegiendo u obstaculizando la actuación de los héroes. En todo caso, son las decisiones tomadas por los héroes y sus acciones las que empujaran a los dioses a intervenir a favor o en contra de ellos. Por ejemplo, cuando Aquiles se pelea con Memnon, ambas madres divinas, Tetis y Éos, salen en escena.

Y esto es lo que realmente distingue a la mitología griega de otros panteones mitológicos: el protagonismo y la posición dominante que desempeñan los héroes dentro de ella. Ellos iluminan con sus acciones y su naturaleza la posición y las limitaciones de los mortales en el mundo²²⁶. Sin embargo, debemos recordar que los héroes no pertenecen al común sino que es parte de la clase social encumbrada: la aristocracia.

En nuestro análisis sobre la relación entre la *areté* y la mitología tomaremos en cuenta estas últimas ideas, acerca de los héroes, pues si nos enfocamos en los dioses, como hemos visto, no llegaríamos a buen puerto, ya que simplemente concluiríamos que los dioses olímpicos griegos sólo eran “ideales” y poseían la *areté* por naturaleza, le era inherente. Sin embargo si juzgáramos sus acciones, no le atribuiríamos *areté*, pues ellos la dejaban de lado.

Por ello, vamos perfilando nuestra defensa de la tesis, por lo que asumiremos a los mortales quienes en la presencia de los héroes se abocarán a la búsqueda de la gloria y con ello lograr alcanzar la *areté*. Estos en la época homérica poseerán la *areté* o la podrán conseguir por medio de sus acciones guerreras.

²²⁶ Griffin, J. *op. cit.*, p. 177 y A. Brelich, *Gli eroi greet. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 387.

3.4 LA ARETÉ EN LOS HÉROES

En la línea de nuestra tesis debemos de recalcar que la areté a la que se refiere Homero en la *Ilíada* es el ideal de una clase de ciudadanos griegos de sus tiempos: los aristócratas. Este noble aristócrata es un guerrero y siempre demuestra su valentía en el campo de batalla, por lo que la lucha y la victoria fueron las principales razones de su existencia. El héroe homérico que engloba, enaltece y simboliza estos valores es Aquiles.

El héroe homérico será descrito en diversas situaciones con una intensidad y dramatismo, propio de su arrojo y valentía, que nos lleva a una tensión creciente. Él es un espíritu casi trágico o trágico, pues la muerte es su destino, por ello el tema central de esta poesía es el sufrimiento y el destino trágico del héroe, con lo cual adquirirá su areté.

Por supuesto que esto nos lleva a caracterizar, nítidamente, a los héroes, para distinguirlos del conjunto de mortales. Por ello entre las características del héroe homérico²²⁷ presentamos las siguientes, las cuales se plasman, no todas, especialmente en la figura del héroe heleno Aquiles:

- Proviene de familias importantes, aristocráticas, nobles. Recordemos que la areté le es inherente a esta clase social.
- Es bello, joven, fuerte y rápido en la acción guerrera. Homero los llama kouroi (en singular *κοῦρος*, en plural *κοῦροι*). Aquiles partió hacia Troya a los 15 años y debió morir a los 24 años.
- Tiene el sentido de la areté, que designa la cualidad de excelencia. Así Héctor está preocupado por su sentido del deber hacia los demás, hacia su ciudad que por su propia gloria, por ello se enfrenta a Aquiles, a pesar de tener a la muerte frente a él. En este caso el guerrero furioso pierde su identidad heroica por abocarse a la defensa de su ciudad, Troya.
- No combate para sí mismo sino por su reino, gobierno o pueblo. Porque él es ante todo el protector de su pueblo, para quien no hay otra preocupación que "la defensa de su país". Tal como hemos anotado en el ejemplo anterior.
- Desprecia el miedo y evita la vergüenza (*Αἰδώς*, *aidos*). Enfrentando a la muerte, a quien, tampoco, teme.
- Está entrenado para todo tipo de lucha. Incluyendo el arte de la argumentación, por lo que es convincente. Sin embargo, habla poco, es un hombre de acción.
- Está plagado de arrogancia (*ὑβρις*, *hybris*), que es lo llena de la furia guerrera; y también está llevado por la pasión de la violencia. Por ello es admirado y, además, es vehemente.

²²⁷ <http://www.site-magister.com/prepas/page2b.htm>

- Él goza del favor divino, pero también de la maldición de algunos dioses.
- Está signado a una muerte prematura. Su vocación es matar y morir en el campo de batalla, este destino está libremente aceptado. Esta muerte, es particularmente importante, ella ha de ser hermosa pues ella trae la gloria, y con ella, la elevación de su areté. Por lo general, muere trágicamente y en plena juventud porque encabeza las tropas.
- Lidera a otros demostrando arrojo y valentía, por ello sus tropas le guardan respeto y fidelidad.
- Tiene principios de ética, familia, amistad y religión. Definitivamente, un hombre con areté.
- Se le atribuyen facultades sobrehumanas. Es un hombre, pero divinizado o, en todo caso, cuasi divinizado, debe estar considerado dentro de los semidioses.

Es una larga lista de atributos en los que la mayoría de héroes se encuentran, algunos resaltando más una cualidad que otra, pero la mayoría de héroes posee la mayor parte de estas características.

Por ejemplo, Aquiles, el héroe helénico, por antonomasia, no posee la cualidad de combatir por su pueblo, sino lo hace por él. La muerte de su fiel Patroclo genera en él la *ὑβρις*, hybris, la arrogancia, que lo llevará a la muerte. Mientras que Héctor, el héroe troyano, se inmolará por su ciudad, es un héroe comprometido por su pueblo. Y no poseerá la arrogancia.

Esta lista de características nos ayudará más adelante a fundamentar nuestra posición con caracterizar a los héroes y su areté. Pero la principal característica de un héroe y la que lo distingue es la atención de los dioses, el favor divino, este aspecto de la gloria que los griegos llaman prestigio y es una especie de gracia divina, instantánea, que los dioses dan a uno y se la niegan al otro.

Además, la hazaña es el acto que revela la forma más clara como los dioses favorecen a los héroes. Todos los héroes de *La Ilíada* son muy conscientes de que la hazaña no es un signo de virtud personal sino de una ayuda divina. El héroe es, pues, el punto de paso entre lo divino y lo humano. Por ello sostenemos que los héroes griegos, que los inmortaliza Homero en la *Ilíada*, serán seres semidivinos, semidioses.

Nosotros iremos un poco más allá de la heroicidad para con el concepto de areté, pues ella designaba la calidad de excelente. También, que ella, la areté, es inherente a los aristócratas. Al ir más allá de lo anotado pondremos como ejemplo a *La Odisea* donde veremos utilizar el concepto de la areté para describir no sólo la fuerza y el coraje, sino, también, la inteligencia, la astucia, la perseverancia y la fidelidad.

Por ello vamos evidenciando que los héroes y otros personajes homéricos son excepcionales hombres de antaño, pero, al fin y al cabo, seres humanos, provistos de defectos y flaquezas, aunque bien dotados de "areté, lo que les da una preeminencia que se basa en un conjunto de cualidades: belleza física, virtud moral, virilidad, elocuencia, fortaleza, inteligencia, astucia, sentimiento del honor, perseverancia, fidelidad. De entre todas estas virtudes algunas adornan especialmente a determinado héroe: el coraje a Aquiles, la majestuosidad a Agamenón, la constancia a Ajax, la reflexión a Odiseo, la fortaleza de Héctor, la bondad de Príamo.

Por lo anterior diremos que otros personajes alcanzarán la areté por sus otras cualidades como el caso de la areté femenina que la alcanzarán, entre otras, Penélope y Andrómaca. A estos otros personajes, también los trataremos más adelante, para denotar su areté.

3.5 LA ARETÉ EN LA OBRA DE HOMERO

Dentro de nuestro plan de trabajo se encuentra analizar las dos obras cumbres del aedo Homero, pero enfatizando la *areté*. Como hemos venido sosteniendo la *areté* a pesar de ser un atributo de los dioses, los héroes podrán alcanzarla a través de su actuar en el campo de batalla o por su ingenio. Hacia esto último nos abocaremos en nuestro análisis de las obras del poeta griego.

La historia viene demostrando que *La Ilíada* y *La Odisea* del poeta griego Homero siguen influyendo en diversos aspectos en los tiempos modernos y postmodernos. Estas obras son paradigmas de la literatura occidental que se han constituido en las más referenciadas de las fuentes documentales que nos ha legado la antigua cultura griega, y en ellas se hace presencia el concepto de *areté*.

Homero, considerado como el "gran educador de Grecia", "Poeta de Poetas" o "primer gran trágico" es una de las personalidades más importantes de todos los tiempos del mundo occidental, pues en sus obras maestras *La Ilíada* y *La Odisea* se reflejan una de las mejores expresiones literarias de estos tiempos.

Homero, al igual que, Hesíodo, que junto con los aedos fueron los únicos educadores en la antigua Grecia. Fueron estos poetas los que dieron a los helenos la identidad y cohesión como pueblo que los unirá en un principio. Ellos proporcionaron los primeros libros de texto que serán la base en la que se educarán generación tras generación helénica, por su mismo valor educativo las obras de estos llevan el mensaje educativo para los helenos, donde se reflejarán los valores y moral griega, representada principalmente por la *areté*.

Los poetas a través de sus obras reflejaban las creencias de los antiguos griegos. Como, también lo hemos hecho, mediante los mitos se reflejaba la interpretación antropomórfica de sus dioses, en especial la de los Olímpicos, que era encabezada por Zeus. Además relataban la conducta de los dioses (robos, adulterios, engaños, entre otro) y reflejaban la moral aristocrática más extendida, representada en la *areté*. Ya se a través de la obra de Homero como del poeta campesino Hesíodo aprendían todo lo referente la historia, geografía, navegación, arte militar, cosmología, en especial, moral y la genealogía de sus dioses, entre otros tópicos. Por ello en estas obras hallamos los valores y los antivalores como la crueldad y el egoísmo actitudes que se debían evitar para lograr ser un hombre respetado y justo. Estas dos epopeyas homéricas fueron esenciales para la formación del pueblo griego, ya que desde pequeños se educaba a los griegos en base a sus relatos.

Estos poemas fueron pasando de generación en generación, aprendidos de memoria, hasta que en Grecia se introdujo la escritura. Ambas obras representan la cosmovisión del mundo griego y han ejercido una enorme influencia en la antigüedad clásica, ya sea en el mundo helénico como en el romano. Horacio contaba que siendo niño, aprendió del daño que había causado a los helenos la cólera de Aquiles.

Los helenos, en general, consideran estas dos epopeyas de Homero como el logro cultural más alto de su pueblo, el momento decisivo en la cultura griega, que marca con un sello indeleble el carácter griego básico. Además, estas obras han calado profundamente dentro de la imaginación occidental y han ocupado parte del centro de su autodefinición como cultura occidental, tanto así que hoy día son lectura obligatoria en los sistemas educativos occidentales. Estos textos son los dos poemas épicos de Homero, *La Ilíada* y *La Odisea*. La primera se refiere a uno de los momentos estelares de la cultura griega, la guerra de Troya, independientemente de si realmente se produjo esta guerra o no. Sabemos que esa guerra tuvo lugar en torno a una ciudad que muy probablemente era Troya, que fue destruida por completo.

Esta guerra, sin embargo, disparó la imaginación de los griegos y se convirtió en el momento cultural que define su historia y de la cultura occidental. La historia de la guerra fue preservada de boca en boca, de persona a persona; de generación en generación puede ser que las historias de la guerra de Troya fueran el artefacto cultural dominante de la Edad Oscura griega²²⁸.

Con respecto a la areté, como ya hemos podido elucidar, en Homero esta palabra se aplica a los hombres capaces de luchar, a los hábiles guerreros, a los audaces, inteligentes, pero también a la perseverancia y fidelidad. Estos eupátridas, que se dirigían a resaltar su areté en el campo de batalla tuvieron las mejores armas, pues su status social y su riqueza personal garantizaban la calidad de estas armas y su noble estirpe. Por ello, la areté estaba íntimamente relacionada con la fuerza y habilidad de un luchador o un guerrero con lo que la resaltaría y trascendería de la forma heroica. Esto era inseparable del espíritu de competición y el orgullo que implicó un sentimiento de deber y responsabilidad hacia la idea de ella y lo evidenciaremos claramente en los héroes Aquiles, Héctor y Diomedes, entre otros. Con el tiempo este concepto se extendió a la inteligencia,

²²⁸ Es la etapa de la historia de Grecia aproximadamente desde el 1100 a 800 a.C. Se le denomina de esa manera por que no existen datos suficientes de esta época. Durante este tiempo se crearon las bases para las comunidades que se convertirán en las polis, además, en esta etapa se terminaron las influencias del exterior, lo que provocó el desarrollo de la Grecia Clásica.

Se pueden destacar tres hechos importantes:

- a) Creación del alfabeto griego.
- b) Aparición del germen de las polis. Los ciudadanos eran muy independientes, con respecto a las otras polis, tanto era así, que tenían su propia moneda, su propio calendario y su propio Gobierno.
- c) Aparición de la Monarquía. La sociedad se dividía entre una clase privilegiada, la aristocracia, que eran los que tenían dinero y administraban la justicia, llamados eupátridas (*εὐπατρίδαι*, los bien nacidos), y el pueblo o demos (*δῆμος*). Las leyes las imponían y aplicaban la clase privilegiada. Este tipo de gobierno duró desde el siglo VIII a. C. hasta el VII a.C.

cautela, astucia, representado en Odiseo, rasgos ventajosos en la guerra y en la vida, además se ampliará hacia la perseverancia y fidelidad para abarcar a la *areté* femenina en la figura de Penélope y Andrómaca, entre otras figuras femeninas helénicas. El deseo de ganar la batalla, la guerra o la corona para lograr el heroísmo y resaltar su *areté* era lo imprescindible en esta sociedad.

Hay dos palabras muy importantes que se utilizan en varias ocasiones a lo largo de las epopeyas homéricas: el honor (*τιμή*, *timé*) y de la virtud o de la grandeza y excelencia (*ἀρετή*, *areté*). Este último término es tal vez de un gran valor cultural y que se le ha dado la connotación moral actual, más reiterada en la antigua Grecia y que luego significó algo así como el logro, moral, siendo considerado su mayor potencial para un ser humano. Recordemos que las palabras no son fósiles, sino que son vivas y por lo tanto van a ir variando su significación. Por ello en la época homérica, la *areté* debe de entenderse como algo connatural, hereditario a los eupátridas que eran quienes la poseían y la resaltaban y podrían encumbrarse a la semidivinidad, una categoría cercana a los dioses griegos, pero que el común de los griegos no podría acceder.

La recompensa por el gran honor y la virtud se plasmará en la fama (*kléos*), que es lo que garantiza dar sentido y valor a la vida de un griego, en especial, los aristócratas. Morir sin fama (*akleos*) es generalmente considerado un desastre, por ello los guerreros más valientes de las epopeyas homéricas evitaban la cobardía o cometer los actos más atroces para no morir en la oscuridad de la infamia.

Se puede ver al final de la *Iliada*, el doble sentido de la *areté* antigua: por la educación el individuo se convierte en un buen orador (*areté* intelectual) y para ser un hombre de hechos y acciones (*areté* agonal). Sin embargo, debemos aclarar quienes se podían educar era la clase privilegiada: la aristocracia, por lo que quienes podrían resaltar su *areté* ya sea intelectual o agonal serían los aristócratas o eupátridas.

3.5.1 La Areté en la Ilíada

Iniciaremos el análisis de una de las obras cumbres de Homero: *La Ilíada*. Esta obra influyó mucho entre los helenos y aún hoy es un faro de la antigua cultura griega que nos resplandece, describiendo el heroísmo de sus protagonistas y su sistema de valores, que fue un tipo de moral de carácter heroico. En ella se evidenciará la areté de tipo heroica guerrera representada por Aquiles, Héctor y Diomedes; mientras la areté que la representa por la bondad tenemos a Príamo y, la areté femenina será evidente con Andrómaca.

El periodo Homérico de la historia Griega, ha permitido establecer como *La Ilíada* es testimonio de la presencia de un alto nivel de conciencia educadora en la antigua nobleza aristocrática griega. En ella es de fácil percepción de cómo el ancestral concepto guerrero de la areté estaba en plena vigencia ya que cumplía con los requerimientos de una sociedad guerrera que estaba presta a la acción. Además, involucrará la nobleza del espíritu, la virtud y el deber, en pos de delinear al hombre perfecto.

En *La Ilíada* el deseo por ella o su posesión es característico de la aristocracia, de los llamados eupátridas o “bien nacidos”. Este deseo estaba muy anidado en las familias más eminentes que poseían el liderazgo de la comunidad, gobernando a través de una oligarquía local a la que se le describía como un gobierno *ἀγαθός*, bueno.

Homero nos ofrece el espectáculo de una sociedad de tipo “feudal”, aristocrática, donde cada príncipe o basileus (*Βασιλεύς*) posee un reinado y preside una corte de vasallos propios, a los que gobierna a través de un consejo de ancianos, y/o, ocasionalmente, mediante una asamblea de hombres libres que se guían u orientan de acuerdo con ciertas tradiciones o leyes consuetudinarias no escritas o cierta jurisprudencia oral de anteriores juicios (thémistes), cuya preservación depende de su autoridad y el cuidado de sus ciudadanos.

La Ilíada es un poema de aproximación de lo divino y lo humano. Esta obra nos dará definitivamente el lugar que ocupan los dioses griegos en la vida de los helenos. En esta epopeya los dioses demuestran su inmortalidad, pero éste umbral tiende a ser atravesado constantemente por los Olímpicos al involucrarse en la cotidianeidad de lo humano o actuar como ellos.

En la mitología helénica, asiduamente los dioses se involucran con los mortales, tanto así que tenemos que Aquiles es el hijo de Tetis, Éneas es el hijo de Afrodita, Helena es la hija de Zeus, entre otros enlaces parentales entre dioses y mortales. Por lo anterior, serán estos lazos de parentesco un elemento que explica el interés que los dioses manifiestan con respecto a los hombres. Su encarnizamiento en la lucha viene de modo general de su afecto para ciertos

mortales, ya sea por sus méritos o su piedad - o, a la inversa, su odio o aversión - y de la necesidad para ellos de exigir honores por parte de los hombres.

Los Olímpicos al tomar partido por unos o por otros - Hera, Atenea, Poseidón, Hermes y Hefestos son de todo corazón protectores de los aqueos; mientras que Ares, Artemisa, Apolo está del lado por completo los troyanos y vemos que Afrodita sólo tiene ojos para Éneas. Además algunos dioses se presentarán en el campo de batalla, por lo que en ocasiones se encontrarán entre los combatientes.

Homero al describir a los diversos personajes, lo hace desapasionadamente, demostrando una gran imparcialidad. Un claro ejemplo de lo dicho lo vemos en la descripción que hace de Príamo o del hijo de éste, Héctor, por ello su relato jamás nos hará pensar que se trata de personajes malvados o inferiores a los del bando opuesto.

Asimismo, en esta obra el poeta hará denotar claramente el antropomorfismo de los Olímpicos al evidenciar sus defectos humanos, pues los dioses ponen toda su pasión en los asuntos de los hombres, actuando y reaccionando como hombres comunes y corrientes. También en la *Ilíada*, Homero pintó los colores de la excelencia en la fortaleza física y el coraje de los héroes griegos y troyanos, quienes buscaban equipararse con la areté de estos dioses.

Una historia como *La Ilíada*, donde todos los héroes se enfrentan a la muerte, midiendo el valor de su valentía en el fatal desenlace de su vida, inmolándose en campo de batalla. Para el héroe helénico la valentía que muestra ante el rostro de la muerte les da una gloria que será su única recompensa, y hacia ella se dirigen indefectiblemente. Por ello, este poema nos muestra la virilidad y valentía de los jóvenes héroes ante el final impensable pero inevitable, de nuestros héroes.

A continuación haremos un análisis más minucioso sobre la areté de los dioses, de los héroes en *La Ilíada*.

3.5.1.1 La Areté de los Dioses en la *Ilíada*

Podemos decir que los dioses Olímpicos han desempeñado un papel importante en la guerra de Troya apoyando a Aqueos o Troyanos, llegando a ser protagonistas de algunos pasajes bélicos del relato épico. Estos dioses por la gracia del poeta y cantor revelan, su antropomorfismo, que es su principal característica, es decir, manifestarán su naturaleza humana, a través de los defectos mortales, no propios de una divinidad.

La épica da una forma orgánica y visible a la esfera de lo divino, pues ella hace que los dioses sean los protagonistas de una historia humana, de allí parte de su antropomorfismo. Como toda deidad poseen poderes sobrenaturales, sin embargo, su figura al igual que muchas de sus cualidades específicas son humanas: tienen un nombre, una "personalidad" y un carácter particular.

Gracias a su humanización se encuentran conjugados en ellos lo majestuoso y lo trivial. Esta característica pinta a los dioses del Olimpo como frívolos y sublimes, lo que inquietaba a los antiguos helenos. A pesar de su divinidad no dejaban de tener comportamientos muy humanos, la infidelidad, por ejemplo, en este aspecto Zeus era el campeón, y si hablamos del género femenino, pues la hija de este, Afrodita, no tendría competencia; en contrapartida, si mencionamos celos, no cabría duda en colocar en un sitial inigualable a la hermana y esposa de Zeus: Hera. La lista se alargaría en los defectos muy propios de los humanos que se manifestaban en la figura de los dioses Olímpicos.

Por su lado, Homero, en *La Ilíada* hace aparecer a los dioses ingeniosamente "personalizados" en sus diversas acciones y aportaciones. Entre los Olímpicos existirá una profunda división en torno a la Guerra de Troya, pues como hemos anotado, muchos Olímpicos están a favor o en contra de un bando en litigio. Esto con frecuencia origina discusiones, hostilidades, peleas, rencores, intrigas y venganzas, entre los dioses. Además realizan asambleas, beben, discuten, pelean, fingen, pactan, entre otras cosas, a costa de los que estén enfrentándose en suelo troyano.

Es innegable la implacable y omnipotente participación de los dioses Olímpicos, y Homero ofrece ciertos rasgos que es necesario señalar. Inicialmente, es la intervención de Afrodita, recompensando a Paris, lo que desencadenará la furiosa reacción del afectado Menelao, pero será el sufrimiento de los hombres el que hace que se involucren activamente en el curso de los acontecimientos de la guerra de Troya.

Muchas veces los dioses griegos descendían del Olimpo para intervenir directamente en la pelea, esto bajo forma humana: De allí que Afrodita aparece ante Helena bajo la apariencia de una

antigua criada pero es reconocida por su espléndido cuello, su bello pecho, sus ojos fulgurantes que eran, no cabe duda, los de una diosa. Por su lado, Atenea acude en ayuda de Diomedes que le reconoce y ella se instala sobre su carro, cogiendo el látigo y las riendas para conducir los caballos contra el dios Ares. A menudo, el dios o diosa se esconde en un nubarrón con los ojos de la muchedumbre y se deja ver sólo por el personaje a quien quiere manifestarse: Apolo se da a conocer cerca de Héctor pero, en medio de los troyanos, se envuelve en una nube. Estos pasajes nos dan cuenta de la habitual intervención de los dioses en asuntos humanos, quienes no reparaban en bajar del Olimpo para luchar al lado de sus favoritos, con lo cual denotaban su antropomorfismo y simpatía o antipatía a los mortales.

Algunas veces, cuando el dios aparece bajo las rayas de un personaje cercano, por medio de la metamorfosis, puede dejar a los mortales en la más grande ilusión: Apolo aparece ante Héctor bajo la forma de su tío materno, animando al héroe troyano a incorporarse nuevamente al combate, pero sin desnudar su naturaleza divina, quedando como incógnito. Los personajes de Homero a lo largo de su relato se esperan en cualquier momento encontrarse con un dios con forma humana, esto los desconcertaba y los llenaban de temor en el campo de batalla, ya que al encontrarse cara a cara con un dios no les quedaría sino la muerte como opción. Como vemos los dioses aparecen e intervienen disimulados, por una metamorfosis, ya sea en un personaje humano o en el cuerpo de un animal, la norma es clara, por lo general, los dioses se representan antropomórficamente. Recordemos que Zeus para seducir a mujeres mortales, aprovechando que ellos se encontraban batallando en Troya, aplicaba la metamorfosis para convertirse en la figura del amado esposo y marido de la bella mujer.

Durante la guerra de Troya los dioses convocarán a diversas asambleas en el ágora del Olimpo para discutir o deliberar asuntos humanos, ya sea por una invocación, un sacrificio, alguna crueldad de parte de los nobles o héroe o ir al auxilio de un héroe. La primera asamblea que convocó a todos los dioses Olímpicos tuvo por motivo principal el deliberar el ruego del afligido Aquiles, gracias a su condición de semidivinidad, pues es hijo de la diosa Tetis y del mortal Peleo. Su madre ha intercedido ante Zeus, quien al final del canto I, cuando ella le suplica honre a su hijo, le dice, temeroso del disgusto de su esposa, Hera:

“-¡Funestas acciones! Pues harás que me malquiste con Hera, cuando me zahiera con injuriosas palabras. Sin motivo me riñe siempre ante los inmortales dioses, porque dice que en las batallas favorezco a los troyanos. Pero ahora vete, no sea que Hera advierta algo; yo me cuidaré de que esto se cumpla. Y si lo deseas, te haré con la cabeza la señal de asentimiento para que tengas confianza. Éste es el signo más seguro,

irrevocable y veraz para los inmortales; y no deja de efectuarse aquello a que asiento con la cabeza".²²⁹

Este Zeus preocupado por asuntos domésticos, temeroso de los celos de su hermana y esposa, Hera, es el mismo que decide su trascendental cooperación al héroe helénico, al hacer el gesto de sólo bajar la cabeza. Nuevamente un gesto muy humano, pues el presidente de los dioses Olímpicos teme, en especial la ira y celos de su esposa Hera. Así, pues, él mismo teme a su mujer, Hera, siempre pronta para reprimirlo: "hasta sin causa, siempre tiene que buscarme allí disputa en presencia de los dioses inmortales, pretendiendo que les llevo ayuda a los troyanos en los combates".

Luego, el gobernante del Olimpo, Zeus, pasa la noche pensando cómo ayudar al hijo de Tetis, Aquiles, y, entre sus planes está el diezmar a los helenos. Decide enviar un engañoso sueño a jefe helénico Agamenón, haciéndole creer que es el momento de atacar a los troyanos y vencerlos.

Esta intervención del principal dios Olímpico provocará que las otras deidades tomen partido, favoreciendo o perjudicando a uno u otro bando. Pero, al darse cuenta de esa actitud, Zeus les prohíbe, a los dioses Olímpicos, involucrarse en la guerra, llegando a amenazarlos con golpearlos y promete enviar al "Tártaro brumoso" a los que desobedezcan.

También, Zeus teme no sólo los celos e ira de Hera, sino que ella pueda burlarse de él, como cuando ella lo excitó, despertándole su deseo sexual para luego adormecerlo para luego hacer que Poseidón ayude a los aqueos. Estas historias muy humanas de parte de los dioses rebosan en la epopeya homérica. Estos hechos ponen en evidencia el carácter antropomórfico de los dioses y los límites de sus poderes.

También en las escenas iniciales del canto veremos que el interés que ponen los dioses a las acciones humanas, a la vez que los enaltecen, los rebajan. Esta mezcla de significación y humillación de los asuntos humanos toma toda su dimensión cuando los dioses se dignan deliberar sobre los últimos sucesos en Troya.

De esta manera, mientras los bandos han sellado la paz mediante juramento, los dioses, copa en mano, hacen de los guerreros objeto de juego y disputa. Con esta actitud denotamos la conducta deshonesto de los dioses: Helenos y Troyanos pactan una tregua, pero los dioses incitarán a Pándaro (Πάνδαρος), que era un famoso arquero, a violar la tregua. Para reanudar el conflicto, Atenea tomando figura humana de Laódoco se mezclará entre los troyanos. Bajo esta figura

²²⁹ Homero. *La Ilíada* I, 495 ss. Traducción de Luis Segalá y Estalella

varonil, la diosa dirigirá el invencible arco de Pándaro sobre Menelao. Al herir con una flecha al jefe helénico Menelao, se reinician las hostilidades.

Zeus al evidenciar el proceder de sus subordinados, aparecerá ya resuelto a obrar en persona, prohibiendo las intromisiones divinas. Para ello se instala en el Monte Ida a vigilar los combates por sí mismo, ahuyentar con sus rayos a los aqueos, detener la triunfal carrera de Diomedes y de Teucro, impedir la intervención de Hera y Atenea, permitir que Héctor rechace a los aqueos y los encierre en su fortaleza. Los troyanos se sienten sostenidos por Zeus, pero él los detiene a la llegada de la noche. En este caso busca ser justo, aplicar la justicia entre los humanos y dejar que los hechos sigan su desenlace fatal.

De un cierto modo, los dioses aparecen como héroes cuya areté habría sido empujada hasta sus límites extremos. Pero ellos les sobrepasan a los héroes por la belleza, la fuerza, la inteligencia y, sobre todo, la inmortalidad. La brillantez denota claramente quien es el dios. Tetis exalta la figura del principal dios Olímpico: "Zeus a la gran voz, sentado aparte, sobre la cumbre más alta del Olimpo a las cimas sin número".

A esta imagen de la majestad divina, hay que añadir la principal característica que cambia todo: los dioses son inmortales. Por ello, el dios de los dioses griegos, luego haber entregado a Peleo los caballos inmortales, que luego llorarán la inminente muerte de su joven dueño Aquiles, Zeus se lamenta:

"¡pobres bestias! ¿Por qué pues les he dado a Peleo - un mortal! - ¿usted que no le afecta ni la edad ni la muerte? ¿Es pues para que usted tenga su parte de dolores con las desgracias humanas? Nada es más miserable que el hombre entre todos los seres que respiran y marchan sobre la tierra".

Esta cita nos representa la afirmación de la superioridad que hace a los dioses los maestros y que se superpongan por sobre los hombres. Los mortales están sometidos a las incidencias cotidianas y al marchitar de su cuerpo, su mortalidad y finitud, son propias de su naturaleza efímera, mientras que los dioses tendrán una juventud sempiterna y no sufrirán de los achaques propios de la vejez.

No hay duda que cuando toma cuerpo la epopeya tiene como telón de fondo una gran cantidad de historias míticas que se han tornado en tradicionales sobre las divinidades y las potencias naturales que habitan y dominan el mundo de los helenos. Como hemos anotado, *La Ilíada* es el relato de los últimos días de Troya que será finalmente destruida. Pero lo más notable es que para hacer la historia de los últimos días de la guerra de Troya, el poeta, seleccionando

acontecimientos, pone en ejecución y reelabora un material inmenso, que resaltará para los siglos venideros la figura de lo que es un dios griego.

Por lo tanto, la areté es propia de los dioses y semidioses, en nuestro caso helénico. Ellos están muy lejos de cualquier mortal, pero a pesar de su inmortalidad y sus cualidades inherentes a su divinidad ellos demuestran su antropomorfismo, sobre todo cuando demuestran sus flaquezas o defectos, muy propios de un simple mortal.

3.5.1.2 La Areté de los Héroes y otros personajes en la *Iliada*

La areté que expresa Homero en *La Iliada* es el ideal de una clase de ciudadanos griegos de sus tiempos: los aristócratas. El noble es siempre valiente, por lo que el combate y la victoria fueron las principales razones de su existencia. El héroe homérico que simboliza estos valores es Aquiles.

AQUILES (Ἀχιλλεύς)

Fue uno de los más destacados héroes aqueos y sus enemigos temían enfrentarse a él. Representa la fortaleza, el ímpetu, el honor, es el héroe que a pesar de conocer su desgraciado e inevitable destino, lo acepta y va al campo de batalla a enfrentar la muerte. “El de los pies ligeros” fue hijo de Peleo y Tetis.

Si bien es cierto, el actuar de Aquiles es todo individual, pero, a la vez su accionar está vinculado a la vida social. Esto debido a que el acto heroico, de hecho, no tiene ningún valor, excepto cuando se logra por el reconocimiento social, obteniendo el honor, que pasa a sí mismo mirando en la memoria colectiva, a través de la fama y la gloria.

El máximo grado de la areté aristocrática guerrera es la victoria en el campo de batalla con la que se logra el honor social ya sea en la victoria o la muerte en el fragor de la batalla y con ello se asegura la fama posteridad. La vida del héroe está en constante tensión hacia el ideal del sacrificio que logrará a cambio de la inmortalidad, la gloria eterna.

El poeta y aedo Homero, nos presenta a un maestro de Aquiles, el centauro Quirón (Χείρων), quien lo educó haciéndole un dechado de virtudes. Le enseñó las reglas de la vida real, la caza y las artes; la caballeridad, nociones de medicina. Gracias a estas enseñanzas, Aquiles se convirtió en el primer modelo de las virtudes de los griegos.

La Iliada se inicia con el despojo de Agamenón a Aquiles lo que provoca la ira de éste héroe. Pero, no es casual que el poeta Homero fije su vista sólo en este héroe a pesar de haber miles de soldados y otros personajes destacables. No es casual por que la elección tiene una relación directa con su posición social que era el factor determinante, “el de los pies ligeros” es aristócrata y por ende puedo lograr la areté.

Esta cólera nace de haber sido ofendido el honor de los héroes, a quienes no mueve otro impulso que el afán de la honra debido a su *areté*. No obstante, Griffin nos señala también que “el honor heroico es en los poemas homéricos inseparable de la posesión, y llamamos la atención sobre el

hecho de que tanto la cólera de Aquiles como la venganza de Ulises fueron provocadas por privar a un héroe de algo que fue posesión suya”²³⁰. Se refiere al despojo de Agamenón de Briseida que era parte del botín de Aquiles.

El jefe griego que despojó del botín responde enseguida y aprovecha este enojo para descargar el suyo. Trata duramente a Aquiles a quien tilda de cobarde, odioso, y pendenciero. Incluso ataca su areté diciendo que su gran fuerza no es mérito suyo, sino de una diosa que le dio la fuerza, por lo tanto no puede compararse con el resto, porque nada de lo que tiene lo merece.

De pronto se declara una peste en el campamento aqueo. Aquiles solicita al adivino Calcas lo descifre. Este explica que Apolo los ha castigado por haber ultrajado a Crises, sacerdote apolíneo, robándole su hija, Criseida, y negándose a devolvérsela. Agamenón, devuelve a la hija, pero, a cambio despoja a Aquiles de su esclava Briseida.

Este acto de despojo del botín obtenido por su participación en el campo de batalla genera la cólera de Aquiles que está lleno y cegado por la ira lo que lo lleva a pensar si debe matar a Agamenón; entonces interviene la diosa Atenea.

Sin embargo, Aquiles reflexiona y sabe que hacer eso implicará muchas consecuencias, pues matar a un jefe que fue determinado por el resto de los *aristoi* como el rey de los hombres, sería negar esta imposición, por lo que sería nefasto. Sin embargo mientras piensa que si esto se da, considera que su acción sería la adecuada. Por ello está dispuesto a desenvainar la espada y matar al despojador. No olvidemos que la *hybris* (ὑβρις) es inherente a Aquiles.

Este hecho nos llama la atención y una vez más nos evidencia que la intervención de los dioses viene a explicar lo que resulta imposible de entender en esta cultura y en este personaje, ya que Aquiles siendo tan explosivo no mata a Agamenón quien lo ha ultrajado y denigrado frente a los demás helenos.

La diosa le jala los cabellos para llamar su atención y ella parece estar enojada (“sus ojos centelleaban”). De alguna manera ella debe imponerse a la cólera que tiene dominado a Aquiles, debe hacerle saber que el mando del jefe heleno debe ser respetado y lo oportuno es que él obedezca. En el diálogo, la diosa le ordena que guarde el arma, y que injurie a Agamenón cuanto quiera, pero que no vaya más allá, que lo haga de palabra pero no de obra. Y le promete que será recompensado más adelante de este ultraje.

²³⁰ Griffin, J. (1984) *Homero*, Madrid, p. 84.

Este hecho demuestra que el heroísmo y, con él, la areté, de Aquiles se muestra en la dominación de su ferocidad, con este dominio logra la σωφροσύνη (sophrosyne, moderación). Él sabe que es preciso obedecer a un dios, en este caso a Atenea, porque sus promesas siempre son cumplidas si uno lo escucha y sigue sus mandatos.

Sin embargo, esto que vale solo para Aquiles y no vale tanto para otros héroes, como por ejemplo el héroe troyano Héctor, que nunca logrará el favor de los dioses aunque intente complacerlos constantemente.

Volviendo a Aquiles, Tetis ve lleno de ira y rencor lo que le provoca el llanto a su hijo y le dice: -“¡Hijo! ¿Por qué lloras? ¿Qué pesar te ha llegado al alma? Habla; no me ocultes lo que piensas, para que ambos lo sepamos”. Aquiles lloroso le dice su sentir a su madre, le pide que se dirija a Zeus para que lo reivindique, con ello nos da a entender la cercanía de su madre con el dios olímpico:

... “El Atrida encendióse en ira; y, levantándose, me dirigió una amenaza que ya se ha cumplido. ... y a la hija de Briseo, que los aqueos me dieron, unos heraldos se la han llevado ahora mismo de mi tienda. Tú, si puedes, socorre a tu buen hijo; ve al Olimpo y ruega a Zeus, si alguna vez llevaste consuelo a su corazón con palabras o con obras ... Recuérdaselo, siéntate a su lado y abraza sus rodillas: quizás decida favorecer a los troyanos y acorralar a los aqueos, que serán muertos entre las popas, cerca del mar; para que todos disfruten de su rey y comprenda el poderoso Agamenón Atrida la falta que ha cometido no honrando al mejor de los aqueos”.

Aquiles, iracundo por el atentado contra su honor. Acusa a Agamenón ante la asamblea de guerreros con gran furia y rencor. Se niega a seguir combatiendo y se recluye en sus barracas, al extremo del campamento. Los guerreros mirmidones pasan los días entreteniéndose como pueden. El alejamiento de Aquiles del campo de batalla tuvo dos consecuencias: humanas y divinas. Las humanas: los troyanos, envalentonados por la ausencia de Aquiles, emprenden un ataque que pone a los aqueos en trance difícil. Las consecuencias divinas son el reflejo en el Olimpo de la disensión de los caudillos. También los dioses se han dividido. A su vez, celebran una asamblea, que es el reflejo de lo divino con la asamblea terrestre. La diosa Tetis, madre de Aquiles, invocó a Zeus entre gemidos y lágrimas, obteniendo del Olímpico de inmediato el desquite de una derrota de los aqueos.

Recordemos las palabras de Jaeger en *Paideia* que pueden ser aplicadas en este caso: "quien atenta a la areté ajena pierde en suma el sentido mismo de la areté". Es decir, Agamenón ha

atentado contra la areté de un héroe aristocrático, Aquiles, por lo que su areté ha disminuido o la ha perdido.

Como vemos, Aquiles es dominado por la cólera, que nubla su razón, decide desertar del ejército aqueo, se retira a su tienda, se despoja de su armadura y comienza a tramarse su venganza. Esta confrontación de poder, que incluye la envidia entre iguales, pues ambos son aristócratas o eupátridas, da inicio al desastre dentro del ejército aqueo, ya que dos importantes jefes demuestran su propio orgullo, soberbia y desmesura (*ὑβρις*, *hybris*). Estas dos conductas, la de Agamenón y Aquiles son dos conductas erróneas, por la desmesura, (*ὑβρις*, *hybris*).

Esta cólera nace de haber sido ofendido el honor de un héroe, a quien no mueve otro impulso que el afán de la honra debida por su *ἀρετή* (areté). Por su parte, Aquiles sí atribuirá su comportamiento a una fuerza irracional: la cólera, la cual causa la muerte de su amigo más querido: Patroclo. "El héroe comienza a vivir en carne propia lo perjudicial de su deseo de venganza". La meta de Homero para con Aquiles, parece ser la expiación del héroe como tal, su purificación y "el respeto a un límite religioso".

Vemos, por una parte, las debilidades: aquellas que nos muestran la ambición desmedida y el ejercicio arbitrario del poder por parte de un basileus (*Βασιλεύς*), como el caso de Agamenón que ofende la honra y la gloria de un héroe, en este caso de Aquiles. No olvidemos este es el reconocimiento que aquella sociedad noble y caballeresca otorga a sus guerreros más valientes y esforzados, y por el cual ellos se enfrentan constantemente, procurando lograr la *areté*.

Aquiles le reprochará su actuar y recalcará la trascendencia de él y la intrascendencia de éste en las tropas helenas. Estamos en un mundo de frecuentes hostilidades entre uno y otro bando, donde es muy común el "saqueo" de ciudades. En una de esas incursiones, el valiente y esforzado Aquiles se ha hecho de un "botín", del que hace parte una mujer, Briseida. Esta práctica primitiva, que a los ojos de nuestro tiempo se considera como una manifestación evidente de crueldad y barbarie, tiene una connotación muy particular que está relacionada con el supremo ideal de aquella sociedad eminentemente heroica.

Como vemos la discusión es por una "recompensa", por su participación en combate. Por ello Aquiles la ha obtenido con todo derecho, pero Agamenón, contraviniendo esta tradición se la arrebató. Pero esto no sería más que una simple riña entre dos crueles guerreros que se disputan un botín de guerra, la esclava Briseida, en un evidente acto de barbarie, sino fuera porque el poeta, Homero, contraponen a todo ello la otra posibilidad de los hombres de lograr: su grandeza su excelencia, su *areté*.

Pero, debemos entender que no sólo es un simple botín, sino que en estas circunstancias el “botín” representa no sólo el fruto material de sus incursiones gloriosas, sino, y esto es lo fundamental, el reconocimiento de que los hechos que ha realizado, han sido prueba suficiente de valor, audacia y fuerza física, valores máximos sobre la que se sustenta la sociedad descrita en la *Ilíada*.

Esto permite contrastar la ambición y la arbitrariedad de Agamenón, con el apasionado interés de justicia y dignidad de Aquiles. Contraste que a su vez, en medio de la acalorada discusión, nos deja conocer los verdaderos motivos que hacen que esta disputa sea la causa de la “cólera” de Aquiles. Por lo tanto, la discusión no es material, sino es por el honor y la areté. Son dos aristócratas guerreros que luchan por conseguir la gloria y producto de ello son los obsequios o trofeos de guerra o presea de la victoria que han ganado bregando en el duro combate, donde los “varones cobran fama que les pertenecen y no se les puede ser arrebatado sin antes mellar su honra y areté.

Por ello, aquella areté que nos muestra al guerrero que no va a tolerar sufrir una deshonra pública, pues es capaz de indignarse y rebelarse por el hecho de haber sido víctima de una injusticia una afrenta. Este hecho puede generar el riesgo de trastornar el orden de las cosas al precio de su propia vida.

Lo que equivale a un desprestigio, a una minusvalía en el valor de su areté. Por lo cual se va a querer desconocer sus logros, sus luchas y, por ende, su gloria, que como vamos defendiendo es el sustento en esa sociedad guerrera y aristocrática, lo que significa una deshonra pública. Por ello era entendible la reacción de Aquiles, pues el arrebatado de Briseida ha sido un ultraje a su areté, al honor caballeresco del héroe.

Ante la adversidad de las tropas aqueas y la deserción de Aquiles, Patroclo, amigo íntimo del hijo de Tetis, le pide a su amigo se reintegre a la batalla, pero éste aún sigue lleno de ira y persiste en su negativa de no tomar parte de la batalla. Entonces el joven guerrero toma prestadas la armadura del héroe y se va al frente de batalla.

Los troyanos al ver la armadura de Aquiles se estremecen de temor, no reconociendo al joven guerrero. Patroclo, engrandecido por su buena fortuna, desobedece e intenta matar a Héctor. Éste, ayudado por Apolo, mata a Patroclo. Conocida la noticia de este infortunado hecho, Aquiles montó en cólera cuando llegó a sus oídos la aciaga noticia de que su mejor amigo había muerto. Incluso su madre, la divinidad que le visitaba en su propia tienda, fue incapaz de consolarlo.

Ante la muerte de su amado amigo, Aquiles permaneció completamente abatido junto al cadáver de él, velándolo apenadamente y juró no enterrar su cuerpo hasta que no lo hubiera vengado. Su negativa a luchar había terminado. Aquiles sólo quería vengarse, pero Tetis le dijo que estaba escrito que moriría poco después de la muerte de Héctor, el héroe le contestó: “Moriría en este lugar y en este momento, ya que no puedo salvar a mi amigo. Ha caído lejos de casa y en un momento de necesidad mi mano no ha estado allí para ayudarlo”. Tetis supo entonces que no podría detener a su hijo, por lo que llamó a Hefesto para que le hiciese una nueva armadura.

Vestido con su nueva armadura, el héroe se subió a su cuadriga y le habló a sus caballos divinos, Janto y Bailo. El primero, dotado un instante de habla por especial merced de Hera, culpa a Apolo del robo de las anteriores armas de Aquiles, que Patroclo llevaba consigo y que fueron a parar en las manos de Héctor, y añade: “Por hoy, te salvaremos, pero debes saber que los dioses apresuran ya el día de tu muerte.”.

El héroe está informado y plenamente consciente que va a morir, pero eso no le preocupa, ni le disminuye sus ansias de venganza. Entonces se encaminó hacia el campo de batalla, donde provocó un baño de sangre entre los troyanos. Buscó a Héctor tres veces en los alrededores del recinto amurallado hasta matarlo y arrastrar su cuerpo desnudo con su cuadriga. Cada día arrastraba su cuerpo por donde pasaba.

El padre del héroe troyano, Príamo, que guiado por Hermes, el mensajero de los dioses, y con un importante rescate, llegó personalmente, de incógnito, hasta la tienda de Aquiles para presentarle sus respetos. El asesino de su hijo se sorprende al ver al rey de Troya quien le besa las manos. Al ver llorar al rey por su hijo, Aquiles se conmueve y también se pone a llorar. Pues al ver a Príamo llorar a su hijo muerto ve a su padre, Peleo, llorar por él cuando no regrese de Troya.

El reconocimiento de Aquiles y Príamo, su reconciliación, se escenifica con una comida:

“El veloz Aquiles levantóse y degolló una blanca oveja; sus compañeros la desollaron y prepararon bien, como era debido ... y cuando hubieron satisfecho el deseo de comer y de beber, Príamo Dardánica admiró la estatura y el aspecto de Aquiles, pues el héroe parecía un dios; y a su vez, Aquiles admiró a Príamo Dardánida, contemplando su noble rostro y escuchando sus palabras, y de este modo ambos disfrutaron viendo al otro”²³¹.

²³¹ Homero. *La Ilíada*, canto XXIV, 621-633.

Aquiles quedó conmovido por la pena del anciano rey de Troya y le entregó el cuerpo desfallecido de su heroico hijo, diciéndole que podía enterrar a Héctor en paz en un lugar adecuado. Al despedirse Príamo le dice a Aquiles que: “Durante nueve días lo lloraremos en el palacio, el décimo lo sepultaremos y el pueblo celebrará el banquete fúnebre, el undécimo le erigiremos un túmulo y el duodécimo volveremos a pelear, si necesario fuere”²³². “El de los pies ligeros”, Aquiles, le prometerá que no hará la guerra durante ese tiempo.

La reconciliación de ambos héroes y rivales, uno anciano y el otro joven, Príamo y Aquiles simboliza, de alguna manera, el fin de la guerra, aunque sólo sea de forma temporal. El conflicto, pues, está resuelto, y la *Ilíada* puede terminar. En este hecho cargado de compasión y hombría, Aquiles demuestra su lado humano y dejando de lado la *hybris*, la desmesura, la arrogancia, resaltando su areté heroica, no solo dentro del campo de batalla sino fuera de ella.

Algo curioso ocurre en la *Ilíada*, pues en ella no se narra la muerte de Aquiles, por ello relatamos brevemente la misma. El de los pies ligeros va presintiendo su muerte, pero él hubiese querido morir en el campo de batalla y no fuera de él temiendo ver disminuida su *areté*, sin embargo, él ya está en posesión de ella y la ha elevado al rango de un semidios, pero su temor lo hace dirigirse hacia al Todopoderoso Zeus:

“—¡Padre Zeus! ¿Cómo no viene ningún dios a salvarme a mí, miserando, de la persecución del río; y luego sufriré cuanto sea preciso. Ninguna de las deidades del cielo tiene tanta culpa como mi madre que me halagó con falsas predicciones: dijo que me matarían al pie del muro de los troyanos, armados de coraza, las veloces flechas de Apolo. ¡Ojalá me hubiese muerto Héctor, que es aquí el más bravo! Entonces un valiente hubiera muerto y despojado a otro valiente. Mas ahora quiere el destino que yo perezca de miserable muerte, cercado por un gran río; como el niño porquerizo a quien arrastran las aguas invernales del torrente que intentaba atravesar”²³³.

Unos días después de haber asesinado a Héctor y entregado su cuerpo a su padre Príamo, Aquiles concerta una cita con este rey, pues se ha enamorado de su hija Políxena. Paris oculto tras la estatua de Apolo, cuyo arco en esta ocasión estaba guiado por Apolo, al que no le gustaba demasiado Aquiles. El dios se aseguró de que la flecha acertaba en su única parte vulnerable, el talón, provocándole la muerte.

²³² Idem, canto XXIV, 660 - 668

²³³ Idem, canto XXI, 273 ss.

Su madre, Tetis y las otras hijas de Nereo lloraron la muerte del héroe aqueo durante 17 días. Muchos asistieron, incluso las musas acudieron a su funeral para entonar un himno de lamento frente a su pira. Luego de la cremación, sus cenizas fueron depositadas en una urna dorada que había sido forjada por Hefesto y situada en la misma tumba en la que fue enterrado Patroclo, junto al mar.

Por otro lado, los héroes pueden cambiar de ideas, pues en *La Odisea* Homero relata una escena en la que cuenta que cuando Odiseo bajó al mundo de las almas se encontró con la sombra de Aquiles. Ulises al verlo lo alaba por haber tenido honras en vida y reinar en el inframundo:

¡Oh Aquileo, hijo de Peleo, el más valiente de los aquivos! ... Pero tú, oh Aquileo, eres el más dichoso de todos los hombres que nacieron y han de nacer, puesto que antes, cuando vivías, los argivos te honrábamos como a una deidad, y ahora, estando aquí, imperas poderosamente sobre los difuntos. Por lo cual, oh Aquileo, no has de entristecerte porque estés muerto²³⁴.

Pero Aquiles no se siente satisfecho de estas alabanzas, sino por el contrario, nuestro héroe tiene un discurso diferente, ha cambiado de actitud, pues ya no proclamaba aquello de que había que vivir deprisa y morir joven por conseguir la areté, la gloria y la honra de los mortales y le dice a Odiseo: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir a otro, o un hombre indigente que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos²³⁵”. De esta manera “el de los pies ligeros” le replica a su visitante del mundo de los vivos. Entonces, ¿será que la gloria y la areté no son sino logros para los mortales, pero no para los difuntos?

Al margen de esta pregunta podríamos decir que Aquiles trasciende y acrecenta su areté en su desempeño en el campo de batalla, siendo un guerrero sin igual, demostrando valentía y arrojo. También al defender su areté al enfrentarse a un jefe aqueo que ha desdeñado su estirpe al despojarlo de su botín que le corresponde de acuerdo a su clase. Y por último, al compadecerse del dolor de un padre que ha ido a buscar el cuerpo inerte de su hijo, a pesar de estar lleno de dolor por la muerte de su fiel y amado amigo Patroclo. En estas escenas vemos como su areté se ha incrementado pudiendo llegar al status de semidios, propio de los héroes.

²³⁴ Homero. *La Odisea*, canto XI, 477

²³⁵ Idem, canto XI, 487

HÉCTOR (Ἡκτωρ)

Entre los héroes podemos hallar características muy similares, pero a la vez diferencias, ya sea por su valor, poderío, arrojo, fuerzas entre otras. Hemos retratado al feroz Aquiles, ahora, en contraste trataremos de analizar a Héctor quien simboliza al guerrero fiel y caballeroso que defiende ante todo a su ciudad y prefiere la muerte a la vergüenza o al deshonor, con lo cual busca preservar su areté.

Homero, a través de *La Ilíada* resaltarán las acciones de este héroe haciendo de él un acabado retrato: buen hijo, tolerante hermano, excelente esposo y padre y gran comandante y conductor de sus tropas. Sin lugar a dudas fue amado por su pueblo y por su familia; sus hombres lo veneraron porque lo seguirán ciegamente en las batallas. Por lo tanto, Héctor posee las características de un prohombre, de un paradigma para los simples mortales troyanos que han de estar ávidos de seguir su ejemplo.

Este héroe troyano llamado por Homero como “*el de tremolante casco*”, “*el matador de hombres*”, aparece siempre como un guerrero destacado y valeroso cuando sus tropas lo necesitan y él siempre llega presto a auxiliarlos cuando sus subordinados se encuentran en apremios. Esta audaz, arrojada, pronta y diligente actitud provoca que los troyanos se sientan confiados y será una de las causas de la dificultad para vencerlos de parte de los helenos.

En una escena, previa a su cita con la muerte, ingresa a la ciudad donde se encuentra con su amada esposa Andrómaca y con su pequeño hijo Astianacte. En esta escena premonitoria, Héctor más que esposo y padre, es un soldado; un soldado que posee su areté que saldrá a enfrentar al enemigo, sin medir las consecuencias, pudiendo perder la vida, si es necesario, con la finalidad de mantener muy en alto su condición noble y honorable propia de su clase social, por lo que posee su *areté* y la hará crecer en el campo de batalla.

Su hermosa mujer, Andrómaca, sabe que él se enfrentará a la muerte y teme su pérdida, por ello llega al extremo de implorarle que no los deje, le pide que no vaya a la batalla, pues si él muere ella y su hijo caerán en manos del enemigo, pero el héroe troyano está dispuesto a dar su vida por su ciudad, por ello va camino a la inmortalidad, desoyendo la voz de su amada esposa que le dice:

“¡Desgraciado! Tu valor te perderá. No te apiadas del tierno infante ni de mí, infortunada, que pronto seré tu viuda; pues los aqueos te acometerán todos a una y acabarán contigo. Preferible sería que, al perderte, la tierra

me tragara, porque si mueres no habrá consuelo para mí, sino pesares ...

²³⁶.

Vemos en la escena anterior como el héroe equilibra, controla sus pasiones humanas, el llanto de su mujer no lo conmueve o él se sobrepone a ello; por eso Héctor, *el de tremolante casco*, como todo héroe que posee areté sabe qué es lo que le corresponde hacer y no acepta las sugerencias y súplicas de su esposa en cuanto a permanecer detrás de los muros y defender desde allí Troya, esto sería visto como un gesto de cobardía y aminoraría la valía de su areté. Por ello le dice:

“Todo esto me da cuidado, mujer, pero mucho me sonrojaría ante los troyanos y las troyanas de rozagantes peplos, si como un cobarde huyera del combate; y tampoco mi corazón me incita a ello, que siempre supe ser valiente y pelear en primera fila entre los troyanos, manteniendo la inmensa gloria de mi padre y de mí mismo”²³⁷.

Entonces, el héroe, *el matador de hombres*, se somete al destino que es inevitable, pues la muerte le es natural a todo mortal, y él no se doblegará en torno a su hado, por lo que no debe mostrar cobardía, sino la valentía propia de un aristócrata que posee areté, por ello se dirige nuevamente a su amada esposa, a quien le dice:

“¡Desdichada! No en demasía tu corazón se acongoje, que nadie me enviará al Hades antes de lo dispuesto por el destino; y de su suerte, ningún hombre, sea cobarde o valiente, puede librarse una vez nacido”²³⁸.

Él es un excelente guerrero y un destacado líder, y como tal no debe dominar su heroísmo, pues esto acrecentará la valía de su areté, aunque éste sea el camino que lo conduzca a la muerte. Su ánimo está compenetrado por lo que los griegos denominan némesis (*νέμεσις*), es decir, la indignación, la desaprobación moral de los otros: él sentiría vergüenza si como un cobarde tuviera que huir del combate o esconderse bajo los muros de su ciudad. Además, estos actos no propios de un héroe harían disminuir su areté, a lo cual su status de noble aristócrata se ha de oponer.

Además, ni el miedo, ni el inmenso dolor de su padre Príamo, logran disuadir a Héctor. Son los designios de Zeus los que se cumplirán en la lucha a muerte, que sostendrá con Aquiles. Héctor está próximo a morir y presente, con la lucidez que sólo los moribundos poseen, aquello que

²³⁶ Homero. *La Ilíada*, canto VI, 407.

²³⁷ Idem, canto VI, 441.

²³⁸ Idem, canto VI, 486.

acontecerá. Sus palabras se dirigen a su amada esposa: “Pero ojalá un montón de tierra cubra mi cadáver, antes que oiga tus clamores o presencie tu rapto”.

De acuerdo con el principio aristocrático de la superación personal y familiar, el hijo debe ser mejor que su padre, por ello, enseguida, el sensible guerrero extiende los brazos hacia su pequeño y amado hijo, Astianacte, quien se refugia asustado en el seno de la nodriza al no reconocerlo, pues “dábanle miedo el bronce y el terrible penacho crines de caballo, que veía ondear en lo alto del yelmo”. La actitud del pequeño funciona también ahora como una suerte de prolepsis, de nefasto augurio pues ya se anticipaba de algo, en este caso algo aciago. El héroe troyano meciendo entre sus brazos a su pequeño heredero, consternado y lleno de emoción eleva una plegaria a los dioses:

“¡Zeus y demás dioses! Concededme que este hijo mío sea como yo, ilustre entre los teucros e igualmente esforzado; que reine poderosamente en Ilión; que digan de él cuando vuelva de la batalla: ‘¡Es mucho más valiente que su padre!’”²³⁹.

Una vez concluidos los discursos, en este caso de despedida, ante sus seres queridos y padre ahora le toca el turno a la acción. El valiente Héctor abandona para siempre su condición de hijo, esposo y padre recuperando inmediatamente la máscara del valeroso guerrero nuevamente, y lleva cargando valerosamente el yelmo y erguido va a su cita con el enemigo y con él su prematura muerte que elevará su areté.

Apolo, el protector de los troyanos, rodea a Héctor con una nube para que el héroe aqueo no lo vea a pesar que Aquiles lo busca inútilmente. Sin embargo, ante el fuerte embate de los aqueos el ejército troyano se retira al interior de la ciudad, Héctor se queda, es el último, ante las puertas de su ciudad. Su padre y su madre lo exhortan con lágrimas a ingresar a la ciudad, pero él debe defender la ciudad, a sus ciudadanos, ser fiel a su status y estirpe, no cabe en él la deshonra de la huida, debe estar a la altura de su areté y morir con valentía, con lo que logrará gloria y fama y con ello acrecentará su areté logrando el status de héroe o semidios que está casi a nivel de los verdaderos dioses. Por ello dice:

—¡Ay de mí! Si traspongo las puertas y el muro, el primero en dirigirme reproches será Polidamante, el cual me aconsejaba que trajera el ejército a la ciudad la noche en que Aquileo decidió volver a la pelea. Pero yo no me dejé persuadir —mucho mejor hubiera sido aceptar su consejo—, y ahora que he causado la ruina del ejército con mi imprudencia, temo a los

²³⁹ Idem, canto VI, 476.

troyanos y a las troyanas, de rozagantes peplos, y que alguien menos valiente que yo exclame ...²⁴⁰

Por lo anterior, teme más a la deshonra que a la muerte. *El matador de hombres*, confiado en su pujanza y valentía, perdió la batalla junto a su tropa. Pero, para evitar las malas lenguas se propone matar a Aquiles y volver a Ilión, su ciudad, o, en todo caso, morir gloriosamente frente a sus murallas.

Y esto lo lleva a enfrentar su inexorable destino con dignidad, con valor. Espera a Aquiles y al acercarse éste frente a frente, siente miedo y emprende la fuga. Por tres veces, los dos adversarios dan la vuelta en torno a la ciudad, uno persiguiendo al otro. Atenea, con la anuencia de Zeus, ha descendido del Olimpo, se le presenta a Héctor transfigurado como su hermano Deífobo y lo engaña animándole a que luche contra Aquiles:

“—¡Mi buen hermano! Mucho te estrecha el veloz Aquileo, persiguiéndote con ligero pie alrededor de la ciudad de Príamo. Ea, detengámonos y rechacemos su ataque”²⁴¹.

Cuando Héctor enfrentado a Aquiles comprende que su hermano Deífobo ha sido sólo un engaño de la diosa Atenea, entonces cae el velo del porvenir para él y el héroe troyano se dirige al héroe aqueo con total lucidez al decir:

—No huiré más de ti, oh hijo de Peleo, como hasta ahora. Tres veces di la vuelta, huyendo, en torno de la gran ciudad de Príamo, sin atreverme nunca a esperar tu acometida. Mas ya mi ánimo me impele a afrontarte ora te mate, ora me mates tú. Ea pongamos a los dioses por testigos, que serán los mejores y los que más cuidarán de que se cumplan nuestros pactos ...²⁴²

En el Olimpo, Zeus ha pesado con la balanza de oro del Destino la suerte de los dos adversarios, y el platillo de Héctor se ha inclinado con un peso mayor, descendiendo hacia el Hades. El héroe de Ilión habla:

²⁴⁰ Homero. *La Ilíada*, canto XXII, 99.

²⁴¹ Idem, canto XXII, 229, 230, 231.

²⁴² Idem, canto XXII, 250.

“Ya la parca me ha cogido. Pero no quisiera morir cobardemente y sin gloria, sino realizando algo grande que llegara a conocimiento de los venideros”²⁴³.

En ese momento, Apolo abandona a Héctor, y Aquiles lleno de furia y rencor quiere vengar la muerte de su amado compañero, Patroclo, asesta el golpe definitivo, atravesándole la garganta al héroe troyano, quien antes de dejar nuestro mundo y pasar a la gloria con una areté plena, le pide al de los pies ligeros que devuelva su cuerpo para que le den las honras respectivas.

Con este acto, el Priámida se eleva a la categoría de semidiós, como un verdadero héroe, pues se debe morir con gloria para conservar y elevar su areté. Nos demuestra valentía, arrojo, desprendimiento al defender su ciudad, Ilión, a costa de su vida. Nuevamente el héroe que posee plena areté se enfrenta a la muerte, no temiéndole, sino, al parecer buscándola. Ahora sí la esperanza dejará de batir sus alas y la realidad se impone pues el héroe va a morir; sólo le ha de quedar el orgullo de trascender, hacer algo grande, valeroso, con areté.

²⁴³ Idem, canto XXII, 297.

PRÍAMO (Πρίαμος)

Príamo, rey de Troya o Ilión, aparece en canto III de *La Ilíada*, en su figura Homero destaca la experiencia, la autoridad, generosidad y su amor de padre. El poeta lo presenta en diversos momentos y con diferentes actitudes: en muchas ocasiones se limita a sus funciones de rey, pues ni siquiera está presenciando el duelo de su hijo París con el jefe aqueo Menelao. Príamo demuestra su *areté* en su desprendimiento en dejar de lado toda su investidura para ir a recuperar el cadáver de su heroico hijo que está en manos de Aquiles a quien besará sus manos y suplicará.

En una escena de la *Ilíada* al hablar con Helena muestra su carácter noble amable y generoso, inspirándole a ella respeto y temor. Cuando Héctor es vencido y su cuerpo mancillado por Aquiles no duda en arriesgar su vida al ir a buscar el cadáver de su hijo para darle una sepultura con los honores y la dignidad que merece un noble con areté.

Analicemos el canto XXIV de la *Ilíada* que es uno de los más bellos y emotivos. Aunque al decir de Graciela Zecchin (2000) la mayor parte de los críticos ven al canto XXIV como un contraste con el salvajismo del canto XXII y como una restitución de Aquiles a la humanidad. La autora cita a Segal (1971: 11), Callen King (1987: 43), Redfield (1978: 221 ss.), Reinhardt (1961, passim), Ford (1992: passim), entre otros²⁴⁴. En este canto Aquiles ha matado a Héctor, lo ha atado al carro y ha dado tres vueltas a las murallas de Troya arrastrando su cuerpo por la tierra. Luego, tras celebrar los funerales de Patroclo, Aquiles permanece en su tienda, con el cuerpo de Héctor tirado fuera, dispuesto para ser comido por las aves y los perros.

Los dioses Olímpicos han discutido en el monte Olimpo acerca de la actitud de Aquiles de no devolver el cuerpo de Héctor y exponerlo a que las aves y perros lo devoren. Apolo ha dado cuenta que el héroe de Ilión ofrecía ofrendas y sacrificios a los dioses, mientras que Aquiles no dice cosas honorables, leamos este fragmento de Apolo a los inmortales:

“—Sois, oh dioses, crueles y maléficos. ¿Acaso Héctor no quemaba en honor vuestro muslos de bueyes y cabras escogidas? Ahora, que ha perecido, no os atrevéis a salvar el cadáver y ponerlo a la vista de su esposa, de su madre, de su hijo, de su padre Príamo y del pueblo, que al momento lo entregarían a las llamas y le harían honras fúnebres; por el contrario, oh dioses, queréis favorecer al pernicioso Aquileo, el cual concibe pensamientos no razonables, tiene en su pecho un ánimo

²⁴⁴ Zecchin de Fasano, Graciela Cristina (2000) *Memoria y funeral: Príamo y Aquiles en Ilíada XXIV*.472-551. Synthesis, 7. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2861/p.r.2861.pdf

inflexible y medita cosas feroces, como un león que dejándose llevar por su gran fuerza y espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín: de igual modo perdió Aquileo la piedad y ni siquiera conserva el pudor que tanto favorece o daña a los varones ...²⁴⁵”

De esta manera los dioses van urdiendo un plan para que Príamo pueda recuperar el cuerpo de su heroico hijo. Zeus hará llamar a la madre de Aquiles, Tetis para que ella convenza a de los pies ligeros a devolver al defensor de Ilión y tenga las honras fúnebres que corresponden a un hombre con areté. Ella se dirige al Olimpo con temores por la desidia de los Olímpicos, sin embargo lleva el encargo de Zeus y habla con su amado hijo diciéndole que los dioses están irritados con él por su proceder, Aquiles acepta devolver el cadáver a cambio de un rescate que aplaque su ira. Por su parte Iris es enviada por Zeus donde Príamo para decirle lo planeado por ellos, dándole todas las garantías para su vida, bajo las palabras de rey de los Olímpicos:

“Y cuando haya entrado en la tienda del héroe, éste no le matará, e impedirá que los demás lo hagan. Pues Aquileo no es insensato, ni temerario, ni perverso; y tendrá buen cuidado de respetar a un suplicante²⁴⁶”.

Pero ya en el mundo de los mortales, Príamo al escuchar a la mensajera de los Olímpicos se preparará a ir por el cuerpo inerte de su hijo, para ello va a anteponer su amor de padre por sobre su investidura real y expondrá su vida, a pesar de lo garantizado por los Olímpicos. Su esposa Hécabé, teme por su vida y lo desanima en su propósito, el rey se enerva y la calla, pero dirá:

“Y si mi destino es morir en las naves de los aqueos, de bronceas corazas, lo acepto: máteme Aquiles tan luego como abrace a mi hijo y satisfaga el deseo de llorarle²⁴⁷”.

Antes de partir hace unas libaciones y ofrendas a Zeus, quien le envía a Hermes para que sea su guía y guarda. De incógnito sale de Troya a recuperar el cadáver de su heroico hijo, Héctor. No le importará, rogar al enemigo para que le devuelva el cuerpo de su hijo para poder ofrecerle los honores propios de su estirpe y enterrarlo dignamente. En efecto, el gran Príamo, llega a la tienda donde descansa Aquiles junto a sus amigos, el héroe mirmidón se sorprende de la visita.

²⁴⁵ Homero. *La Ilíada*, canto XXIV, 33 y ss.

²⁴⁶ Idem, canto XXIV, 144 ss

²⁴⁷ Idem, canto XXIV, 217 ss

Cuando Príamo besa las manos de Aquiles, rompe una especie de tabú, pues acaricia el objeto de su aversión, las manos asesinas de su amado hijo:

“... Aquiles, apiádate de mí, puesto que me atreví a lo que ningún otro mortal de la tierra: a llevar a mi boca la mano del hombre matador de mis hijos”²⁴⁸.

Su amor paternal le hace perder el control y estalla en llanto. Aquiles, al ver esta escena “lloraba por su propio padre y a veces también por Patroclo”. El héroe se proyecta al ver llorar al rey a su difunto hijo, y ve a su padre en la misma actitud, pues llorará por él cuando no regrese de Troya.

Príamo, por su parte, hace lo que sin duda haría Peleo frente a Héctor, intentar recuperar el cadáver de su hijo. Sólo así, en ese duelo, en la escenificación de ese dolor compartido, tanto por Héctor como por Patroclo. Ambos, Príamo y Aquiles, experimentaban la finitud de la vida humana. El de los pies ligeros le dirige unas palabras al rey de Ilión:

“—¡Ah infeliz! Muchos son los infortunios que tu ánimo ha soportado. ¿Cómo te atreviste a venir solo a las naves de los aqueos y presentarte al hombre que te mató tantos y tan valientes hijos? De hierro tienes el corazón. Mas, ea, toma asiento en esta silla; y aunque los dos estamos afligidos, dejemos reposar en el alma las penas, pues el triste llanto para nada aprovecha. Los dioses condenaron a los míseros mortales a vivir en la tristeza, y sólo ellos están descuitados ...”²⁴⁹.

Aquiles invitó a cenar y beber a Príamo, reconociendo en él la *areté* propia de un noble aristócrata. Ambos han dejado de lado sus diferencias culturales sobre los hombres, los amores, los odios, las lealtades, las obligaciones, el status, las relaciones de parentesco, pues ambos son aristócratas y deben de respetar su *areté*, que les es inherente.

De esta manera, en estos actos, Príamo demuestra su valía, su excelencia, su *areté*. Es un rey noble, honorable con experiencia y autoridad para guiar su reino, Ilión o Troya. Asimismo demuestra su generosidad para con la mujer que ha provocado y provocará la muerte de sus caros hijos y la destrucción de su reino. Además debemos resaltar su amor de padre, en primer caso con Paris quien, a pesar, de demostrar cobardía al huir del campo de batalla, pues a pesar de este deshonesto acto el rey y padre no lo dejará de lado. Por otro lado, otra demostración de su *areté* es cuando abraza las rodillas de Aquiles, aunque algunos ven esta escena como un

²⁴⁸ Idem, canto XXIV, 486 y ss.

²⁴⁹ Idem, canto XXIV, 518 y ss.

“penoso espectáculo de la genuflexión ante otro y el abrazar las rodillas son manifestaciones escultóricas de la piedad y la vergüenza”²⁵⁰. Sin embargo, es este hecho el que enaltece aún más su *areté*, pues muestra su desprendimiento para dejar de lado toda su autoridad para que de incógnito vaya y ruegue para recuperar el cadáver de su valeroso hijo llegando a besar las manos asesinas de su hijo y suplicar al mismo asesino por su ya maltratado cadáver.

²⁵⁰ Zecchin de Fasano, Graciela Cristina (2000) op. cit.

DIÓMEDES (Διομήδης)

Fue hijo de Tideo, rey de Etolia y de Deipila, nieto del rey de Argos, Adastro, a quien sucedió en el trono. Este héroe de las filas de los helenos, demuestra su *areté* a través de acciones valerosas y heroicas en la campo de batalla, tanto que los dioses que le son favorables pelearán a su lado, fue el héroe favorito de Atenea. Su valor, arrojo y valentía por defender a su patria lo enaltecen y acrecenta su *areté* lo hacen pasar a la posteridad, al nivel de los héroes que logran la categoría de semidioses

En el canto V de la *Ilíada*, y la primera parte de la VI, se relatan sus hazañas. Diomedes, el domador de caballos, participó en la guerra de Troya al mando de ochenta navíos, y se destacó como valeroso jefe sólo superado por Aquiles. Fue protegido por Atenea, quien le otorga el don de reconocer a los dioses que andan mezclados con los hombres en los campos de batalla, y lo alienta a combatir contra ellos.

Entonces Palas Atenea infundió a Diomedes Tidida valor y audacia, para que brillara entre todos los argivos y alcanzase inmensa gloria, e hizo salir de su casco y de su escudo una incesante llama parecida al astro que en otoño luce y centellea después de bañarse en el Océano. Tal resplandor despedían la cabeza y los hombros del héroe cuando Atenea le llevó al centro de la batalla, allí donde era mayor el número de guerreros que tumultuosamente se agitaban²⁵¹.

En el campo de batalla retrocede ante las apariciones de Apolo, pero hiere y expulsa del campo a Afrodita y al propio Ares que habían intervenido a favor de los troyanos. Con Ares fuera del campo de batalla los troyanos se hallaran desvalidos.

Combatió personalmente contra los principales jefes troyanos, como Héctor y Eneas. Fueron innumerables los troyanos que sucumbieron ante sus armas: da muerte al flechero traidor Pándaro y va a herir a Eneas que estuvo a punto de morir pero su madre, la diosa Afrodita, se incorporó al campo de batalla y le tomó entre sus brazos; en esas circunstancias hirió a la diosa en una mano; la diosa lanzó un terrible grito, dejó caer a Eneas y llorando de dolor regresó a la morada de los dioses. Apolo acudió en auxilio de Eneas y, envolviéndolo en una nube le hizo desaparecer de la vista del enfurecido Diomedes, conduciéndolo a Pérgamo donde Ártemis curó sus heridas.

²⁵¹ Homero. *La Ilíada*, canto V, 1.

En el fragor de la batalla, Diomedes advirtió que el dios de la guerra Ares, luchaba transfigurado en mortal, junto al jefe troyano Héctor. Al ver las manchas de la sangre de los dioses (icor) en el dios asesino, Diomedes ordenó a gritos a los griegos que retrocedieran, despacio y sin dar la espalda a los troyanos. Hera le pidió autorización a Zeus para sacar a Ares de la batalla. Este le ordenó a que la diosa intervenga en la lucha. Ésta al conocer la voluntad de su padre, se situó detrás de Diomedes y le alentó a castigar sin consideración al terrible Ares. Animado por el apoyo divino, el héroe se abalanzó sobre el dios y lanzándole la pica lo hirió en un costado. Este lanzó un grito que surgió de la garganta de Ares, fue tan aterrador que ocultó el de todos los combatientes griegos y troyanos. Ares ayudado por Atenea, voló al Olimpo y allí fue reprendido. Los troyanos, ya sin la ayuda del dios, se vieron obligados a retroceder.

Así relata Homero la queja de Ares por la ayuda que presta Atenea a Diomedes y por la osadía de este guerrero helénico a enfrentarse a los mismos dioses del Olimpo, al presidente de los Olímpicos, Zeus:

"¡Padre Zeus! ¿No te indignas al presenciar tan atroces hechos? Siempre los dioses hemos padecido males horribles que recíprocamente nos causamos para complacer a los hombres; pero todos estamos airados contigo, porque engendraste una hija loca, funesta, que solo se ocupa de acciones inicuas. Cuantos dioses hay en el Olimpo te obedecen y te acatan; pero a ella no la sujetas con palabras ni con obras, sino que la instigas, por ser tú el padre de esa hija perniciosa que ha movido al insolente Diomedes, hijo de Tideo, a combatir, en su furia contra los inmortales dioses. Primero hirió a Afrodita en el puño, y después cual si fuese un dios, arremetió contra mí. Si no llegan a salvarme mis ligeros pies, hubiera tenido que sufrir horrores entre espantosos montones de cadáveres, o quedar inválido, aunque vivo, a causa de las heridas que me hiciera el bronce"²⁵².

Zeus lo miró muy enojado y le reprochó su belicoso comportamiento que no tenía comparación en el Olimpo. Además le reprocha que si algún mal o herida ha sufrido es por su propia naturaleza y similitud a su madre, Hera. Luego de llamarle la atención, Zeus, mandó a Peón que le curara. Este le sanó, aplicándole drogas calmantes; que nada mortal en él había.

Por lo visto, podemos resaltar la *areté* del héroe heleno Diomedes quien demuestra valor, astucia, intrepidez no temiendo a la muerte ni a los dioses, llegando a enfrentarse a los propios dioses olímpicos en el campo de batalla, logrando salir airoso y victorioso. Con ello logra resplandecer su

²⁵² Idem, canto V, 872.

areté pues se iguala a los dioses. Por supuesto con la gran y fundamental ayuda de la diosa Atenea quien infunde en el héroe griego valor y astucia para que brillara entre todos los argivos y alcanzase inmensa gloria, su areté.

Sabido es que ningún mortal podía enfrentarse a los dioses y salir bien librado, por el contrario debían de temerles. Pero en este caso Diomedes, como hemos relatado, se sublima a los mortales, asumiendo un rol de semidios para poder enfrentarse de igual a igual con los Olímpicos llegando a herir a algunos de ellos, por ello se llena de gloria, honor y fama, destacando su areté.

ANDRÓMACA (Ἀνδρομάχη): Areté Femenina

La Ilíada, poema épico, nos ofrece un rico perfil de la sociedad de la Grecia heroica. Ella era una sociedad con preocupaciones guerreras y heroicas en la que el macho sirve a la familia como guerrero y la hembra pare y cría futuros guerreros; que guarden y resalten la areté de él y de la familia. Por lo que era una sociedad patriarcal en la que el dominio del hombre es total y la mujer tiene muy poca libertad. Como hemos anotado y reiteramos era una sociedad con una atmósfera muy competitiva. En esta sociedad se considera a la mujer como una propiedad; por ello, no es de extrañar que dos de los principales caudillos de la guerra de Troya, Agamenón y Aquiles, se peleasen por una esclava, Briseida, y ello dé origen y forma a *La Ilíada*.

Joana Zaragoza Gras (2006) al hablar de las mujeres griegas sostiene que las esclavas facilitaban un doble papel sexual: servían al amo, que podía, a su vez, ofrecerlas a un guerrero que se hospedase en su casa con el fin de ganarse su alianza. Por lo que se refiere a las mujeres de la nobleza, poco sabemos de ellas por los poemas homéricos, pero, cuando nos las presentan, se hallan recluidas en casa, ocupándose de las tareas que les son “propias”²⁵³.

En ese contexto histórico aparece la figura de una hermosa mujer, Andrómaca, hija de Ectión, rey de Tebas de Cilicia, fue asesinado por Aquiles, junto a sus siete hijos cuando éste tomó su ciudad. Fue esposa del héroe troyano Héctor, ella le suplicó que no vaya a la batalla, pues dejaría en la orfandad a ella y su pequeño hijo. Andrómaca, en la *Ilíada*, representa y simboliza, el amor, la fidelidad y el respeto a las decisiones de su esposo.

Según Patricia Guerrero²⁵⁴ el culto a la figura femenina corresponde a la cultura cortesana de todas las épocas caballerescas. A la mujer se la ve atendida y honrada no sólo como un ser útil para el hogar, sino sobre todo y principalmente, como la guardadora y curadora de los hijos y de la tradición. Esta era una tarea fundamental para la salvaguarda de las tradiciones propias de una clase social orgullosa y cerrada como era la nobleza de ese tiempo. Si el varón de esa época denotaba su areté o excelencia en el campo de batalla; la mujer demuestra su areté externamente, con su belleza, su fidelidad y perseverancia en mantener unido el hogar, con la eficiencia con que cumplía los deberes y tareas hogareñas, que la tradición y los dioses le habían asignado.

La pasión de Andrómaca se sitúa en Troya y su amor por Héctor es una muestra irrefutable de esa fidelidad con que las grandes mujeres de la historia, literaria y real, han sabido pagar cuando

²⁵³ Zaragoza Gras, Joana (2006). *La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega*.

²⁵⁴ Guerrero Baeza, Patricia (2000). *Andrómaca en la literatura griega: Las versiones de Homero y Eurípides*. Revista Signos 2000, V. 33. N. 47. 39 - 50. Chile. Universidad Católica de Valparaíso. Recuperado en 15 de octubre de 2014, de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342000000100004>

están plenamente convencidas de la misión que en la tierra les toca cumplir a las mujeres de esa época y con ello trascender resaltando su areté.

Cuando Héctor se está despidiendo de su hijo y su esposa, Andrómaca, con lágrimas en los ojos y desesperada le pide a su marido Héctor que no salga a la lucha por temor a que muera a manos de su contrincante e intenta aconsejarle, pero le dice:

"—¡Desgraciado! Tu valor te perderá. No te apiades del tierno infante ni de mí, infortunada, que pronto seré viuda; pues los aqueos te acometerán todos a una y acabarán contigo"²⁵⁵.

Evidentemente, Héctor rechaza los consejos de su mujer y le recuerda que la guerra y la política son cosas de hombres y que las tareas que le corresponden a ella son otras: De esta manera, Homero nos presenta los modelos canónicos del comportamiento de la mujer como esposa, núcleo de la familia, reproductora, dependiente y sumisa a su marido y administradora de la casa.

Ella ya presentía el final aciago de su amado esposo y se veía desolada y expuesta al enemigo. Héctor con palabras compasivas trata de consolarla, sin abstenerse; no obstante, de recordarle sus deberes y obediencia al esposo. Lo que el héroe quiere es calmarla y, al mismo tiempo, delimitar las esferas de acción del hombre y de las mujeres en el mundo en que les ha tocado vivir.

A Andrómaca lo que le preocupa es que Héctor muera en batalla porque se quedará sola y desamparada, y tiene la plena conciencia de que tanto ella como su hijo van a ser tomados como esclavos, sometidos y humillados. De ahí que apele a argumentos más íntimos para intentar convencer a su esposo de no enfrentar a Aquiles:

"Preferible sería que, al perderte, la tierra me tragara, porque si mueres no habrá consuelo para mí, sino pesares; que ya no tengo padre ni venerable madre ... Héctor, ahora tú eres mi padre, mi venerable madre y mi hermano; tú, mi floreciente esposo. Pues, ea, sé compasivo, quédate en la torre —¡no hagas a un niño huérfano y a una mujer viuda!— y pon el ejército junto al cabrahigo, que por allí la ciudad es accesible y el muro más fácil de escalar"²⁵⁶.

²⁵⁵ Homero. *La Ilíada*, canto V, 407

²⁵⁶ Idem

Luego de esta emotiva escena en la cual su bella y amada esposa le ruega de no ir al campo de batalla, *el del casco tremolante*, vuelve al campo de batalla y Andrómaca se encierra en sus habitaciones. Ella está segura de la muerte de su esposo, pero él está seguro de que no debe faltar en el frente de batalla y cumplir con su Destino.

Ella se dirige a las murallas desde donde contempla el fatal desenlace. Ella derrama abundantes lágrimas preparándose para cumplir su destino, pues, prometió una total fidelidad al esposo muerto, y así lo hará.

Era un hecho cierto que después de la batalla, el vencedor se apoderaba de las mujeres, los hijos, el oro, los mejores caballos y las riquezas del vencido, de allí los temores de Andrómaca. Pero la realidad le genera comentarios aún más negativos, para el futuro de ella y su pequeño hijo. El último canto, concluye con su amargo lamento ante la pira funeraria de su marido. Nuevamente se refiere a la suerte aciaga de su hijo y a la suya propia:

"—¡Esposo mío! Saliste de la vida cuando aún eras joven, y me dejas viuda en el palacio. El hijo que nosotros, ¡infelices!, hemos engendrado, es todavía infante y no creo que llegue a la juventud, antes será la ciudad arruinada desde su cumbre. Porque has muerto tú, Pronto se las llevarán en las cóncavas naves y a mí con ellas. Y tú, hijo mío, o me seguirás y tendrás que ocuparte en viles oficios, trabajando en provecho de un amo cruel; o algún aqueo te cogerá de la mano y te arrojará de lo alto de una torre, ¡muerte horrenda!, ... ¡Oh Héctor! Has causado a tus padres llanto y dolor indecibles, pero a mí me aguardan las penas más graves. Ni siquiera pudiste, antes de morir, tenderme los brazos desde el lecho, ni hacerme saludables advertencias, que hubiera recordado siempre, de noche y de día, con lágrimas en los ojos"²⁵⁷.

Ella no dejó de ser una fiel y abnegada esposa al solicitarle a su esposo que desista de ir al campo de batalla, sino cumple con serle fiel a él, de cuidarlo y buscar su bienestar. Pero la decisión del héroe le lleva a dejar de ser esposa para transformarse en la guardiana del hogar y cuidar de su niño. Por ello su faceta humana se evidencia con toda su fuerza mediante las lágrimas que escapan de sus ojos, no son lágrimas de ira, sino de amor al ver que su esposo morirá en manos de los aqueos. En esta actitud se encierra la verdadera dimensión de su areté, por su abnegación y fidelidad como esposa, pero que respeta la palabra de su esposo.

²⁵⁷ Homero. *La Ilíada*, canto XXIV, 725.

Por lo sustentado en los párrafos anteriores podemos afirmar que la areté de Andrómaca en *La Ilíada* se manifiesta en su heroicidad sustentada en la fuerza de su femineidad como esposa, al respetar las palabras de su esposo; como amante que busca cuidarlo; pero, aparte de su belleza, se le llama "la de los blancos brazos", es la madre venerable y perfecta, por siempre, al manifestar su preocupación por el futuro de su pequeño hijo, a pesar de su aciago destino fijado por los dioses. No es posible encontrar en ella vestigios de la barbarie heroica²⁵⁸. Por tanto, su areté y trascendencia nace y se fundamenta sólidamente en su noble actitud de amante y madre, tal vez menos grandiosa, pero más cercana y accesible al común de los mortales.

²⁵⁸ Guerrero Baeza, Patricia. (2000). *op. cit*

3.5.2 La Areté en La Odisea

En nuestro afán de demostrar la relación entre la areté con los dioses y héroes griegos, hemos analizado *La Ilíada*, ahora pasaremos a analizar *La Odisea*, otra obra cumbre del aedo y poeta griego, Homero. En ella se acentúan las costumbres y la cultura de la vida ordinaria, la mentalidad de la aristocracia. Se trata de una de las dos grandes obras monumentales que abren para nosotros la literatura y la cultura griegas, por ello no nos cabe duda del valor histórico, literario y educativo de *La Odisea*.

Toda persona conocedora de la cultura clásica sabe que *La Odisea* ha sido la protagonista de un sistema de valores para los griegos, de un tipo de moral de valor universal que relleva la tenacidad, persistencia y fidelidad a través de sus dos personajes principales: Ulises y Penélope.

Como hemos dicho, en los poemas de Homero, *La Ilíada* y *La Odisea*, el deseo por la areté o la posesión de ella es característico de la aristocracia, de una forma de vida de "la mejor gente" (*ἄριστοι*, aristoi). Ellos eran conscientes de su exclusiva y privilegiada posición. Tenían modales refinados y sabían cómo actuar en cada situación. Este concepto vivía en las familias más eminentes que poseían el liderazgo bajo el gobierno de una oligarquía local descrita como *ἀγαθός*, bueno.

En *La Odisea*, al igual que en *La Ilíada*, la areté se utiliza principalmente para describir la excelencia de los héroes a través de su fuerza, su coraje, su inteligencia y su astucia. En éste poema esto se manifestará en su héroe: Ulises u Odiseo. Sin embargo, este concepto no se limitará a esta acepción meramente masculina, sino que nos evidenciará la areté femenina que estará representada por Penélope, y en ella se manifestará a través de su perseverancia y fidelidad.

En esta obra, se pone más énfasis en la excelencia de la inteligencia y la astucia que también es necesaria para superar las diversas dificultades que se nos presentan en nuestra vida ordinaria. Recordemos que la *areté* es propia de los aristócratas, pero los héroes la pueden rellevar o elevar a través de la guerra, para lo que deben buscar vencer a un contrincante de su mismo status. Por ello, todo héroe debe tener la capacidad de enfrentar con una gran disposición de cuerpo y mente al enemigo, a los monstruos y los peligros de todo tipo, y salir airoso de este embate.

Si el tema central de *La Ilíada* era la cólera de Aquiles, *La Odisea* nos relata las peripecias del regreso de Odiseo o Ulises a su reino, Ítaca. De esta manera, Homero, nos cuenta que una vez culminada la guerra de Troya, los protagonistas de la misma, sobre todo los aqueos, emprenden su vuelta a casa. Es otra aventura que relatar, se pasa a nuevos peligros a los que hay que hacer

frente, por ello ahora es el momento que los héroes que sobrevivieron a la guerra regresen a casa. Este retorno se producirá con muchos peligros, en nuestro caso veremos las peripecias de Odiseo.

En *La Odisea* la areté ya no es sólo un símbolo de coraje, fuerza y honor, sino también de la astucia y la inteligencia. Además, Odiseo encarna el ideal del hombre libre, del hombre que quiere saber, que no quiere saber de oídas, sino que quiere vivirlo, experimentarlo en forma personal, al decir de algunos “ver con sus propios ojos” y no a ojos de otros a través de la lectura de los relatos. Por ello, la tarea de Odiseo es el cumplimiento de la areté que también involucra el saber hacer práctico, no teórico, que debe de ir de la mano con la astucia e ingenio para saber cómo desenredar situaciones complicadas que le van apareciendo a Odiseo y son tan imposibles de concebir.

Digno de mención es la condición de la mujer en *La Odisea*: si el concepto de areté podría parecer en Homero masculino el poeta nos demuestra que no es así y por ello relatará la actuación de otros personajes, entre ellos del sexo femenino. La areté femenina es una combinación de la belleza con las habilidades domésticas. Y Homero nos muestra un gran respeto por las mujeres en *La Odisea*, ello se evidencia en el encuentro entre Ulises y Nausicaa, donde el héroe respeta a la joven por su estirpe y *areté* propia de una princesa.

Esta es una de las secciones más placenteras de *La Odisea*, la dedicada al encuentro de Nausicaa (*Ναυσικάα*) con Ulises, donde Homero nos presenta a la bella doncella cuando ella rescata al náufrago Odiseo y le ayuda a presentarse en la corte de su padre, el rey.

La joven princesa feacia es hija de Alcínoo y Arete. Atenea, que era su protectora y de Odiseo, también, se le presenta en sus sueños y le dice que vaya al río. Allí se encuentra y acoge a Ulises que estaba desnudo. Lo viste y al ver su nobleza y gallardía de héroe la lleva a exclamar: “-¡Miren ahora al extranjero! ¡Parece un dios!”.

Alberto Alberro²⁵⁹ sostiene que esta presentación de Nausicaa ante Ulises sería una forma de propuesta de matrimonio, forma en la cual la muchacha busca y consigue pretendiente. El autor resalta la escena cuando ella se presenta ante Odiseo que está casi desnudo y, cabe remarcar, ella es una doncella.

²⁵⁹ Alberro, Alberto. *Los anhelos matrimoniales de Nausicaa y la ideología acerca del matrimonio entre los antiguos indo-europeos*. Center of Celtic Studies. University of Wisconsin – Milwaukee.

Entonces, lo acerca a palacio, pero no llega con él para evitar las habladurías de los feacios, pues, ella había rechazado varios pretendientes del lugar. Además, le aconseja a Ulises como dirigirse a los reyes para que lo ayuden.

Alcinoó al identificarlo como uno de los héroes de Troya le dará los medios para que vuelva a su isla, Ítaca. La princesa termina enamorándose de Odiseo, pero, Ulises nunca amó a Nausicaa pero experimentó un vivo sentimiento de gratitud por sus cuidados y consejos.

Al terminar la fiesta inicial, la reina le preguntó acerca de su traje, ya que ella lo había confeccionado con sus propias manos. Ulises, se vio forzado a narrar su encuentro con la princesa Nausicaa. El rey se sorprendió. No esperaba ese comportamiento de parte de su hija, pero Ulises, le explicó las razones de la joven princesa y el rey comprendió que había actuado con prudencia.

La joven princesa en las últimas palabras que dirige al héroe griego demuestra su amor e interés por él: “Salve, huésped, para que en alguna ocasión, cuando estés de vuelta a tu patria, te acuerdes de mí ...”.

Vemos que Homero busca resaltar las virtudes de la mujer en la figura de Nausicaa, pues a pesar de encontrar a un náufrago casi desnudo le presta su ayuda, lo viste y lo acerca a sus padres los reyes. Su porte la lleva a enamorarse de Ulises, a pesar de ello, no llega con él a palacio, pues cuida su buen nombre. Sin embargo, su amor no prosperará, pues él es casado.

Además, el poeta reliva en esta escena la posición de las mujeres nobles, al destacar la actitud de Odiseo quien está frente a una joven doncella aristocrática que se acerca a él. Él se siente atraído por su gracia, lozanía y belleza, pero no se aprovecha de ella, sino que guarda la compostura y el buen nombre de ella.

Por lo que hemos estado exponiendo *La Odisea* se destaca por lo humano y complejo, y es en estos valores donde se resalta la areté del héroe heleno, pues ella resalta la figura y trascendencia de cada uno de sus protagonistas. Humano, por cuanto Ulises u Odiseo da muestras de su amor a su tierra natal y su hogar y su gran voluntad de volver. Él busca, lucha, sufre, porque ama, como todo ser humano que busca, lucha, sufre, porque ama, a pesar de las diversas hermosas mujeres que se le presentan y le ofrecen dinero, lujos, status, poder, juventud o vida eterna, pero él tiene en mente llegar a su reino y pasar sus últimos días al lado de su amada esposa. Complejo en cuanto no podemos separar la historia de Odiseo de las de su esposa Penélope que representa la fidelidad a toda prueba en el amor y en el recuerdo, y también la prudencia y el recato; de su hijo Telémaco quien emprende la búsqueda del padre ausente y la fidelidad a su legado; de su padre Laertes y su

amor a la esposa muerta, Anticlea, y al hijo ausente; su madre que muere de dolor por la ausencia de su hijo ausente; de su nodriza Euriclea; de su porquerizo Eumeo; de aquel animalito, su fiel perro Argos, que esperó veinte años para alcanzar a ver a su dueño de regreso, y su amor al amo, expresado con una ternura casi humana.

Algunos, resaltan algo peculiar pues ellos consideran que Odiseo juega un papel importante pero quizás, "secundario", ya que sus hijo y esposa, Telémaco y Penélope, serían los personajes principales. Penélope la "*Mujer de los mil trucos*" que engaña a los pretendientes y, su hijo, Telémaco, ahora ya todo un hombre que busca afanosamente a su padre y encarna los sueños y esperanzas de su madre. Sin embargo, el verdadero protagonista es el héroe, rey de Ítaca: Odiseo o Ulises.

Todos estos personajes que nos presenta Homero manifiestan una profunda humanidad, incluido, si así pudiera decirse, el fiel Argos, pues hasta este personaje, el más humilde de todos, nos conmueve por su humanidad, por su postrera muestra de amor e instantánea muerte,²⁶⁰ luego de la llegada de su amo.

Haciendo un recuento de la areté en la *Odisea*, podemos afirmar que ella se evidenciará, y, más adelante lo detallaremos, en la astucia e inteligencia de Odiseo, la figura femenina, no sólo en Penélope, que demostrará su fidelidad, sino en otras figuras femeninas aristocráticas, como el caso de Nausicaa, donde se ve el desprendimiento ante el desvalido. Asimismo, debemos resaltar la figura de otros personajes, como el caso de Telémaco, que a pesar de su juventud, aflora su areté y la resaltaré en su tenaz búsqueda de su amado padre.

²⁶⁰ Castillo Didier, Miguel. (2003). *El mito de Odiseo. Atenea (Concepción)*, (487), 11-23. Recuperado en 15 de octubre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622003048700002&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-04622003048700002.

3.5.2.1 La Areté de los Dioses en La Odisea

Al igual que en *La Ilíada*, en esta obra pueden verse dos mundos diferentes, el divino y el mortal. Cada uno diferenciado claramente, pero el mundo mortal siempre estará supeditado a los caprichos de los dioses, lo que se refleja en la constante relación entre los dioses y los mortales. Con esta diferenciación Homero nos muestra las naturalezas, divina, una, humana, la otra, y con ella su status y areté. Y cada uno de ellos con sus atributos y valores, los dioses, muestran su naturaleza divina a través de la areté, que será inalcanzable a los simples mortales. Pero, entre estos dos mundos aparecerá un tercero, que a pesar de ser mortal puede lograr el status de semidios a través de sus acciones que harán resaltar su areté.

Por su parte, los dioses Olímpicos también se verán involucrados en el viaje de Odiseo de retorno a su hogar. Ya sea favoreciendo u obstaculizando su travesía demostrando una vez más su antropomorfismo, pero a pesar de esta característica, muy propia de los dioses griegos, su areté no se verá mermada ni disminuida pues es propia de su divinidad.

En *La Odisea* Homero nos vuelve a presentar a los dioses como entidades omnipresentes y responsables de todos los acontecimientos de la historia de los hombres. De hecho, todas las aventuras de Ulises son causadas directa o indirectamente por un dios. Por ello el temor de los helenos a sus dioses a los que solicitaban un favor, o de lo contrario, buscaban no ganarse o exacerbar su odio. En esta obra encontramos algunos dioses favorables al héroe que lo ayudaran en su propósito de llegar a casa, pero, también habrá un grupo de dioses que serán sus más feroces opositores y harán todo lo posible para obstaculizar su llegada a su reino. Aclaremos que algunos dioses intervienen directamente en las aventuras de Odiseo, mientras que otros sólo serán evocados. Especial es el caso de Zeus, el padre de los dioses Olímpicos que es invocado varias veces y actúa a favor de quien lo invoca o de un dios que está intercediendo por un mortal y se involucra por algún asunto, pero, Zeus, no interviene directamente.

Entre los dioses o semidioses que intervienen, en primer lugar, mencionaremos al dios Eolo (*Aἰόλος*), maestro de los vientos. Tiene una doble actuación, favorable al inicio, pues obsequia a Odiseo un odre que contiene los vientos favorables diciéndole que solo lo abriera en un determinado momento, si así lo hiciera, los vientos contenidos en ella lo guiarían a Ítaca. Pero, sus compañeros por curiosidad abrieron el odre y los vientos escaparon. Enojado Eolo, no lo volverá a ayudar, negándole su ayuda ante un nuevo requerimiento o pedido. Con esta acción Eolo demuestra su areté divina, ya que el mensaje es claro, los mortales deben seguir las indicaciones de los dioses tal cual fueron dadas y de contravenirlas, en este caso, serían duramente castigados. Los dioses están en otro nivel respecto de los mortales, aún de los héroes que podrían lograr la semidivinidad.

Mientras que Helios (*Ἥλιος*) se opone directamente a Odiseo a pesar que este dios, el Sol, interviene una sola vez en las aventuras de Ulises. Cuando este último, atraca en la isla del Sol y sus compañeros, estos que estaban muy hambrientos se comieron las vacas sagradas consagradas al dios. Ante este sacrílego hecho, el dios le pide a Zeus un castigo para los mortales. Esta afrenta contra un dios no podía ser dejada de lado, sino por el contrario, debía de darse un castigo ejemplar, pues los mortales deben respetar el status de la divinidad, es decir no deben tocar lo que le pertenece a los dioses, por ello, el presidente de los Olímpicos les destruyó sus navíos y con ellos a sus hombres, excepto Odiseo. Con esto Homero marca nuevamente, la diferencia entre los inmortales, los semidioses (los héroes y entre ellos Odiseo) y los simples mortales, claro está que implícito a cada uno de ellos está la *areté*, excepto los mortales, que en los tiempos homéricos no la poseían ni podían lograrla.

Nuestro héroe, Ulises, tendrá a Poseidón (*Ποσειδών*), el dios de los mares, como su principal opositor para sus propósitos de llegar a su reino. Esto lo evidenciamos en varios pasajes de la obra de Homero. El odio del dios para con Ulises era porque éste dejó ciego a su hijo Polifemo, el Ciclope, que los tenía dentro de su cueva porque estos habían entrado y comido sus alimentos. Polifemo se había comido a algunos de sus compañeros y para salir de la cueva le clavaron una lanza, luego de embriagarlo. Por ello, este dios, lleno de ira, les enviará diversos males poniendo en marcha las tempestades contra el héroe.

En el Canto V, poco después que Calipso, por orden de Zeus, libere a Ulises, el poderoso Poseidón regresando de Etiopía ve a Odiseo en plena travesía y lleno de ira dice:

—¡Oh dioses! Sin duda cambiaron las deidades sus propósitos en orden a Odiseo, mientras yo me hallaba entre los etíopes. Ya está junto a la tierra de los feacios, donde es fatal que se libre del cúmulo de desgracias que le han alcanzado. Creo, no obstante, que aún habrán de cargar sobre él no pocos males”²⁶¹.

Interviene, nuevamente, castigando a Ulises enviando una gran ola que desde lo alto cayó horrendamente sobre Odiseo e hizo que la balsa zozobrara. Con ello Poseidón va demostrando que la ira de los dioses aparecerá en cualquier momento.

En este pasaje Odiseo ofende a un dios al atentar contra su hijo, este acto nos lleva a preguntarnos: el héroe quiere igualarse a un dios? Si esto es así, Poseidón le hará saber o recordar con sus obstáculos y pesares que el status de Odiseo es inferior, al igual que su *areté*.

²⁶¹ Homero. *La Odisea*, canto V, 286.

Entre los dioses que emergen como ayudantes de Odiseo en sus aventuras, aparece en primer lugar Leucóthea (Λευκοθεα), antigua ninfa llamada Ino. Ella es la diosa del mar en calma, de los naufragos, que vive en las profundidades del mar. Ella tiene una sola intervención cuando Odiseo es liberado por Calipso y se hace al mar con una endeble embarcación que Poseidón destruye sin más. Odiseo estaba muy bien ataviado lo que le impedía nadar y salir a superficie peligrando en morir. La diosa al ver a nuestro héroe en su temeraria acción, por salir de las profundas aguas, le obsequia un velo que lo protegerá de morir ahogado:

"Toma este velo divino y pónelo sobre tu pecho: no tendrás que temer el dolor o la muerte"²⁶².

Por ello, Ino Leucóthea, la hija de Cadmo, convertida en diosa marina, acude espontáneamente en auxilio de Odiseo. Su solidaridad muestra la atracción que muchas criaturas marinas sienten por los hombres y por los marinos en especial²⁶³. Mientras que Leucóthea interviene esporádicamente, por otro lado, otros dioses parecen más recurrentes como el caso de los dioses Hermes (Ἑρμῆς), y Atenea (Ἀθήνη).

Como ya habíamos comentado, los dioses siempre se reúnen en junta para decidir acerca de un mortal, la última decisión la toma el presidente de los Olímpicos, Zeus, quien llama al siempre diligente Hermes, el mensajero de los dioses. Por ello este dios aparece varias veces durante el viaje del héroe. De hecho, su papel de informador es valioso en Ulises, pues, siempre lleva las buenas nuevas e incluso, el dios, le ofrece un antídoto, unas hierbas mágicas, contra la magia, de la hechicera Circe (Κίρκη) que tiene pensado darle un brebaje mágico que lo convertirá en un animal. Con este acto el dios demuestra su apoyo a Odiseo, avizorando su trascendencia y elevación a la categoría de héroe y la de semidios, y con ello su areté propia a este status.

Por su lado, Atenea es la verdadera protectora y guía de Odiseo y Telémaco. A Odiseo lo ayudará a través del relato. Lo ayuda tanto, que casi le hace todo; le hace pequeños favores, le elabora planes para sobrevivir, para verse bien. La diosa también se parece a Odiseo en su afición por los disfraces, pues el héroe llega a disfrazarse como anciano itacense, mendigo o príncipe residente admira en él su facilidad para la estrategia.

²⁶² Homero. *La Odisea*, canto V.

²⁶³ Atienza, Alicia María. (2009). *Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la Odisea. Circe clásicos y modernos* [online]. 2009, n.13 [citado 2015-08-23], pp. 51-64 .Recuperado el 17 de febrero del 2015. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17242009000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-1724.

Asimismo, la diosa mantiene una relación de complicidad con el héroe, mientras que con el hijo de éste, Telémaco, tiene una influencia pedagógica, pues sus consejos y ejemplos convierten al joven príncipe en hombre con rapidez y eficacia mental.

La diosa está presta a ayudar a Odiseo cuando éste se encuentre en situaciones difíciles. Ella se involucra en su viaje y con frecuencia, actuando por metamorfosis, adopta la figura de varios mortales. Será ella quien le dé el apoyo que necesita para salir airoso de los diversos obstáculos que se le presente, también le permite luchar su propia guerra contra sus enemigos a lo largo de su viaje. Atenea también ayuda a Telémaco en su propia misión que será buscar a su padre.

Atenea es una diosa que es segura, práctica, inteligente y muy astuta. Es una maestra del disfraz, y su actuar es muy importante en el mundo de Odiseo. Estas características la hacen un personaje importante en *La Odisea*. Es claro ver que ella es la razón principal de que Odiseo sea capaz de volver a casa a salvo.

Con este recuento podemos evidenciar que las dificultades que los dioses dispongan para impedir el propósito de Odiseo, serán en cierta manera aminorados por los dioses que le serán favorables. Por ello la trascendencia de esta novela que al igual que la vida ordinaria tenemos muchos problemas, pero con astucia e inteligencia podremos sobrepasar los obstáculos que se nos pongan al frente, por lo tanto, Odiseo puede representar a cada uno de los mortales.

Sin embargo, desde nuestra propuesta el favor u oposición de los dioses al héroe Ulises se da en torno a su naturaleza. Odiseo es noble aristócrata y por ende, posee areté, pero no a nivel de un dios. Nuestro héroe en sus diversas aventuras demostrará la calidad de su areté a través de su astucia e inteligencia, ya no en el campo de batalla, sino en los avatares diarios. En este enfrentamiento a los obstáculos vemos que puede enfrentar a algunos dioses o a sus propiedades lo que implica inmiscuirse en su mundo, por lo que los dioses, inmediatamente le hacen saber su categoría de mortal. Con todo ello logra el nivel de semidios, de héroe y su areté se verá elevada y aliviada.

3.5.2.2 La Areté de los Héroes y otros personajes en la Odisea

ULISES U ODISEO (Ὀδυσσεύς)

Como la mayor parte de los mitos griegos, el de Ulises u Odiseo llega a nosotros a través de una obra literaria²⁶⁴: *La Odisea*. Ya hemos estado sosteniendo que con respecto a nuestra tesis esta obra nos dará la oportunidad de evidenciar un nuevo tipo de héroe y por ende otro tipo de areté. Como nos dice Jorge Guillermo Llosa²⁶⁵ quien destaca el hecho de que, además de la areté propia del héroe homérico, consistente en la exaltación del propio valor para alcanzar el máximo de gloria, "en el navegante Ulises fulge otro valor ético fundamental en la autenticidad o fidelidad a la propia condición y al destino personal libremente aceptado. Ante todo, su apego a la condición humana"²⁶⁶.

En realidad, su nombre griego es Odiseo. Ulises es el nombre que le dieron los latinos muy posteriormente. Es un héroe popular cantado por diversos rapsodas. Por medio de este relato nos acercamos al conocimiento de la odisea de Odiseo. Como hemos sostenido anteriormente, el poema narra su regreso y su pericia para sortear los obstáculos para poder regresar a su hogar.

Sin embargo, nosotros resaltaremos *la areté* de Ulises u Odiseo que se distingue por su ingenio, astucia e inteligencia junto a la sabia prudencia. Es verdad que es caracterizado como el hombre ingenioso, el hombre *polytropos* (πολυτρόπος²⁶⁷), "de multiforme ingenio", el de los muchos artificios, el de las muchas tretas, como lo muestra su actuar, su enfrentar y vencer las dificultades que halla en su periplo marítimo y ese es el sentido que le dará Homero a Odiseo. Dicho esto debemos de dar cuenta que en *La Odisea* las ocasiones de disfraz y ocultamiento, son frecuentes y prolongadas. Odiseo se disfraza a menudo y si consideramos el anonimato como una clase peculiar de disfraz, podemos considerarlo casi un estado habitual en él²⁶⁸.

Ya Homero nos había relatado un pasaje sobre Ulises en *La Ilíada* donde había utilizado la metis (μητις, astucia, ingenio, truco) con el ya famoso caballo de Troya. Pero en *La Odisea* nuestro héroe aprovecha diversas ocasiones para disfrazarse y ocultarse (μητις, metis). El disfraz, recurso que habilita la posibilidad de jugar a ser otro en las más diversas circunstancias, comparte sus

²⁶⁴ Bermejo, José Carlos *et al.* (1996). *Los orígenes de la mitología griega*. Madrid, Akal, cit., p. 279.

²⁶⁵ Llosa, Jorge G. 1965. *El libro de Odiseo*, Santiago, Zig-Zag, p. 19.

²⁶⁶ Llosa, Jorge G.: op cit.

²⁶⁷ De diferente maneras.

²⁶⁸ Atienza, Alicia María (2009). *Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la Odisea*. Nº 13 / 2009 / ISSN 1514-3333 (impresa) / ISSN 1851-1724 (en línea), pp. 51-64. Universidad Nacional de la Patagonia Austral

funciones con otro fenómeno, muy próximo en apariencia pero de naturaleza diferente y con frecuencia ambigua: la metamorfosis.

Pero mientras que el disfraz es un recurso muy humano, producto del ingenio e inteligencia, la metamorfosis es una acción que debe estar mediada por un dios sobre sí mismo o sobre otros seres. Los dioses pasan de una forma a otra para hacerse visibles ante los humanos, y ejercen sobre los hombres el mismo procedimiento según su voluntad; es un encuentro imprevisto entre el ser humano y lo divino.

En *La Odisea*, Atenea es la divinidad más activa en relación con las prácticas metamórficas, aunque no es la única. Ella se presenta en diversas figuras, ya sea masculinas, femeninas e incluso animales para interactuar con los hombres. La finalidad de estas apariciones metamórficas buscan beneficiar a Odiseo, su hijo o esposa. Las metamorfosis de Atenea nunca son caprichosas o impensadas, sino que están ligadas al cumplimiento del plan del poema²⁶⁹.

Esta preeminencia tiene que ver sin duda con su participación especial en los hechos y su adhesión a Odiseo y familia, pero también con su métiς (*μητις*), esa capacidad de polimorfismo y flexibilidad que constituye uno de sus principales atributos y que la hace afín a su protegido, el *polymétis*, entre los hombres (Vernant 1988) y a su esposa Penélope (Winkler 1994)²⁷⁰.

Sin embargo, la metamorfosis más significativa y funcional en el poema, y de alguna manera la más verosímil, es la transformación del héroe en viejo mendigo cuando llega a Ítaca. Las ventajas instrumentales de la transformación saltan a la vista, oculto bajo esta figura Odiseo logra permanecer desconocido y ser visto como despreciable para amigos y enemigos.

Esta metamorfosis²⁷¹ le da la posibilidad de interactuar con los miembros de su oikos (*οἶκος*)²⁷² sin ser reconocido hasta que él lo considere conveniente. También le permite planear desde la clandestinidad, con la complicidad de la diosa, la estrategia para vengarse de los pretendientes y recuperar su posición en el oikos, que se encuentra en una situación caótica debido a su ausencia y a la desmesura de los jóvenes aristócratas que pretenden a Penélope.

²⁶⁹ Atienza, Alicia María. (2009). op. cit.

²⁷⁰ Atienza, Alicia María. (2009). op. cit.

²⁷¹ Murnaghan, S. (1987) El 'disfraz' de Odiseo se mantiene a lo largo de todo el relato itacense y muestra su control sobre sí mismo y sobre la impresión que causa en otros. Le otorga una ventaja automática sobre los otros personajes, ya que puede utilizar lo que los otros dicen o hacen sin darse cuenta, para su propio beneficio.

²⁷² En las polis griegas, ciudades estados, el Oikos era la "unidad básica" de la sociedad. La cabeza del Oikos generalmente era un varón, el de mayor edad, lo componían la familia, los bienes, todo el personal, y los esclavos.

Alicia Atienza citando Zecchin (2004: 122) sostiene que Odiseo muestra una gran calidad actoral que llega a su cúspide en el disfraz verbal y el dominio de la gestualidad, recursos que "al mismo tiempo que lo oscurecen y ocultan para la audiencia interna resultan esclarecedores y definidores de la capacidad esencial de Odiseo para urdir dolo con las palabras"²⁷³.

Odiseo es un héroe cuya naturaleza es nueva en el campo de los mitos griegos: es sólo un ser humano, hijo de mortales. Hasta entonces todos los protagonistas de los poemas épicos habían sido dioses o semidioses: Perseo era hijo de Dánae y Zeus; Heracles era bisnieto del primero por parte de su madre Alcmena e hijo del mismo Zeus; incluso su coetáneo Aquiles nació de la unión de Tetis, deidad del mar, y Peleo, rey de Tesalia.

Hay autores modernos que sostienen la tesis que la Odisea de Ulises es como un desarraigo forzado, en el caso de Odiseo, él tuvo que ir a la guerra de Troya. Y lo hilvanan con el hecho del dolor que le ocasiona alejarse de su patria, de su mujer y su pequeño hijo, lo que conlleva la decisión de regresar.

Podríamos decir, que en la actualidad la figura de Odiseo y su areté puede ser accesible al común de las personas, pues como sostienen algunos nosotros enfrentamos diversos problemas y obstáculos a diario y, podríamos vivir nuestra propia Odisea, la cual la superamos con astucia e inteligencia, al igual que Ulises. Por ello podemos decir que estas peripecias u odiseas son hechos reales que han vivido miles y miles de seres humanos a través de los siglos.

Por eso, *La Odisea* se siente tan humana, pero no sólo esta situación fundamental, sino diversas otras en la vida de un hombre se ven expresadas poéticamente en el mito de Odiseo. Jacinto y Pilar Choza señalan al menos 28 encrucijadas en las que puede verse enfrentado un hombre y que hallamos en la historia de Ulises²⁷⁴. Citemos sólo algunas:

- tener que salir de la patria y del hogar,
- tener que estar lejos por largo tiempo,
- no poder regresar a casa, deseándolo vivamente,
- quedar hechizado por una mujer que seduce y sojuzga (Circe),
- recibir la ayuda de una mujer seductora que lo retiene por años (Calipso),
- rechazar una tentación que lo llevaría al desastre (Sirenas),
- superar terribles amenazas de destrucción y muerte (Polifemo, Escila, Caribdis, Simpligades),
- transgredir una prohibición y ser castigado duramente (naufragio por haber abierto el odre de los vientos),

²⁷³ Atienza, Alicia María. (2009). op. cit.

²⁷⁴ Choza, Jacinto y Choza, Pilar (1996). *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona, Ariel.

- ser acogido en otro país, en un hogar dulce y benévolo y tener la posibilidad de permanecer allí y no volver a la patria (Nausicaa),
- tener durante años el anhelo de volver a la tierra y al hogar y no poder hacerlo,
- perder a la madre mientras se está lejos y sin poder regresar,
- vencer innumerables dificultades para poder retornar,
- volver a la tierra natal cargado de experiencias y de años.

Con ello concordamos en el sentido del caminar de un ser humano que, pese a las múltiples peripecias que sufre durante su vida, llena de peligros, de sinsabores, de adversidades, muchas veces inexplicables, la lejanía forzada de su patria, a pesar de lo anterior, salva su condición de hombre y la lleva a su plenitud, resaltando su *areté*, su excelencia.

Por ello, Ulises es el ser humano, el mortal que lucha contra poderes irracionales, suprahumanos. Debe batirse valientemente contra dioses, monstruos y hombres hostiles. Debe luchar sin tregua hasta salir de las redes de lo fantástico, de lo caótico, de lo antihumano, de lo irracional.

Lo que más nos llama la atención en Ulises es el hecho de que él rechaza la posibilidad de llegar a ser un inmortal y liberarse así de la muerte y de los sufrimientos que marcan la existencia del hombre. Odiseo se afirma en su ser de hombre, a sabiendas de que la finitud es el inexorable destino del ser humano, destino que es siempre incierto, salvo en cuanto al fin, que de todos modos llegará. Así, pues, Odiseo se afirma en su calidad de ser humano, no quiere ser ni dios ni animal. Sólo quiere ser ni más ni menos que un hombre.

Además, con respecto a la *areté*, ya que la inmortalidad y la *areté* se adquieren y resalta, en el caso de los héroes, con la muerte. Y, como ya hemos sostenido los héroes resaltan su *areté* en el campo de batalla. Sin embargo, Ulises da un nuevo cariz a la *areté*, con él ella estará relacionada con la astucia y la inteligencia. Ulises es uno de los héroes más populares en la antigua Grecia. Pero, es un héroe peculiar, pues, no es un héroe guerrero, es un héroe astuto, inteligente. Y en ello está anidada su trascendencia, su *areté*.

Así pues, Odiseo es el primer héroe “simplemente” humano, es hijo de mortales. Es hijo de Laertes, rey de Ítaca, una isla separada por un estrecho de la de Cefalonia. Ulises Fue un príncipe sagaz, astuto y prudente, recién casado con la hermosa Penélope engendran un hijo: Telémaco. Odiseo para salir victorioso de las múltiples pruebas a las que es sometido no puede echar mano de una fuerza sobrehumana ni posee ningún arma mágica, como sus antecesores. Es un guerrero hábil (como prueba en *La Ilíada*) pero en *La Odisea* no le servirá de nada dicha facultad y sólo su extraordinaria astucia e inteligencia y, sin dudas, su inquebrantable determinación de volver a casa harán posible que salga victorioso.

Al principio Ulises rehusó ir a la guerra de Troya fingiendo locura sembrando en sus campos sal, pero los griegos colocaron a su hijo Telémaco en frente del arado, al no pasar el arado por encima de él, lo fuerzan a embarcarse. En esta guerra, Ulises interviene más en acciones diplomáticas que en acciones guerreras. Aunque muchos sostienen que él da la idea de obsequiar el “Caballo de Troya”.

Pasa por diversas aventuras, al embriagar y cegar al cíclope Polifemo, con esto se renueva el odio de Poseidón, padre del cíclope; su estancia en la isla de Circe quien convierte a sus compañeros en animales y a él lo encantó manteniendo relaciones y procreando un hijo con ella. Luego, pasa siete años en otra isla con la ninfa Calipso, con la que tiene dos hijos; la forma como consigue hacerse invulnerable al canto de las sirenas; su llegada a la isla de los Feacios y su encuentro con Nausicaa; y al fin su llegada a Ítaca, su lucha con los pretendientes de Penélope y su encuentro final con ella con la que vuelve a reinar en la isla.

En muchas ocasiones se muestra como un líder especialmente prudente, astuto e inteligente, aceptando los consejos y siempre atento ante las advertencias. Por ejemplo, cuando sus hombres comen la flor de loto y pierden la memoria, él no comete el mismo error, se resiste, y logra atar a todos y llevarlos de vuelta al barco; cuando recibe un saco con vientos del rey Eolo, él lo guarda con prudencia pero sus camaradas, pensando que el saco contiene un tesoro y movidos por la avaricia, lo abren, desatando una tempestad que los arrastrarán hasta la isla de los lestrigones, donde morirán las tripulaciones de once de las doce naves; finalmente, es el único precavido que soporta el hambre y no come carne de las vacas sagradas de la isla de Helios, ofensa castigada por Zeus con la muerte de todos los guerreros itacenses excepto nuestro héroe.

Por otro lado, en su reino Ítaca, creyendo viuda a la hermosa Penélope, habían acudido infinidad de pretendientes que la apremian y hostigan a que eligiese entre ellos un marido, y se volviese a casar. Penélope, que no perdía las esperanzas de volver a ver a su querido Ulises, les respondía que no contraería segundas nupcias hasta concluir de bordar una tela que había destinado para mortaja de su suegro Laertes. Bordaba de día, y de noche desbarataba lo que había hecho, para que no se concluyese su obra. Ulises se dio a conocer a su hijo Telémaco y a algunos antiguos criados, y ayudado por ellos mató a todos los pretendientes de su mujer.

Por lo anotado, podemos sostener que Ulises u Odiseo es un mortal, que tiene nobleza, es un aristócrata, pero mortal común y corriente, al fin y al cabo, que se va a enfrentar a diversos peligros y tentaciones en su viaje de retorno a su patria, Ítaca. Al enfrentar todas estas peripecias que le impiden llegar pronto a su oikos demostrará su astucia e inteligencia y con ello resaltaré su areté, logrando el status de héroe y semidios y con ello un ejemplo a seguir por el común de los helenos.

PENÉLOPE (Πηνελόπεια)

La mujer de la época de bronce, la época que nos preocupa, no posee ningún tipo de privilegio y su posición está subordinada al marido, al padre e incluso a su hijo. Algo que podemos ver en estas palabras dirigidas a Penélope por Telémaco, su hijo:

“Más tú vuelve a tus salas y atiende a tus propias labores, a la rueca, al telar y, asimismo, a tus siervas ordena que al trabajo se den; lo del arco compete a los hombres y entre todos a mí, pues tengo el poder en la casa”²⁷⁵.

Por ello, en los tiempos homéricos la sociedad está organizada y dirigida por los varones. Las mujeres eran muy apreciadas por su sociedad, pero dependían de la aprobación y permiso del varón, subordinándose a su padre, hermano o esposo, para poder participar en asuntos mundanos. Su ámbito se constreñía al gineceo (γυναικεῖος)²⁷⁶, de la casa donde debían permanecer ocupadas en sus labores domésticas propias de su situación.

Homero nos muestra en *La Odisea* una galería de mujeres seductoras y, por tanto, perversas, ligadas al mundo de los muertos, como Circe, Calipso o las Sirenas. Mujeres que seducen con la belleza de su voz y de su cuerpo, y que causan penalidades a los hombres. Pues Circe y Calipso son mujeres astutas, poderosas, capaces de neutralizar y superar incluso las fuerzas de nuestro héroe, Ulises.

Y entre los personajes femeninos mortales, en la obra, tenemos a Nausícaa, la bella, núbil e inocente doncella que representa a la mujer en la flor de su juventud, que se deslumbra ante el mundo y ante el maduro Odiseo. Pero, entre las casadas, hallamos a Penélope, tejiendo, o a Clitemnestra, una de las mujeres más perversas, dedicadas a las tareas del hogar. Ambas gobiernan el οἶκος mientras sus maridos están en la guerra. En el caso de Penélope, le hace saber a su hijo quién manda en casa:

“[...] lo del arco compete a los hombres
y entre todos a mí, pues que tengo el poder de la casa”²⁷⁷.

Penélope es una reina paciente y fiel esposa, entregada a su labor y enamorada de su marido. Sus atributos hacen que cumpla los cánones de la mujer griega modelo, por lo que pretendientes

²⁷⁵ Homero, *La Odisea*, canto XXI, 350-353.

²⁷⁶ Es un cuarto retirado que en las casas griegas se destinaba como habitación para las mujeres.

²⁷⁷ Homero, *La Odisea*, canto XXI, vv. 352-353

no le faltaban en ausencia de su esposo. No obstante, cuando Telémaco, su hijo, crece, ante la ausencia de su padre, se ve capacitado para disponer a su madre, de lo cual ésta se siente orgullosa y obedece demostrando que asume su rol de mujer y, por lo tanto, de inferioridad con respecto al hombre, al margen de su condición de madre²⁷⁸.

Ella, como mujer, se subordina a su hijo, Telémaco, quien asume la posición del varón de la casa, en ausencia de su padre. La actitud altanera que muestra el hijo frente a su madre es asumida por los griegos como signo de madurez y fuerza.

Penélope, hija del príncipe espartano Icaro y de la náyade Peribea, era una mujer menos exótica que Circe y Calipso, pero ella encarna con una gran devoción la fidelidad y prudencia destacando y elevando su areté como el modelo más alto entre las mortales, pues se subordina a los varones y expresa una gran fidelidad a su ausente esposo. La discreta y prudente Penélope, representaba la mujer romántica, la fiel esposa de Ulises, que esperó pacientemente a su marido en su palacio de Ítaca durante veinte largos años.

Es casi la única mujer de los héroes que participaron en el asedio troyano que se mantuvo fiel a su esposo y respetó su ausencia sin caer en brazos de otro hombre, demostrando la trascendencia de su areté. Ramiro González Delgado²⁷⁹ nos da cuenta de un mito sobre Nauplio quien, para vengar la muerte de Palamedes, indujo a las mujeres de los héroes griegos ausentes por la guerra de Troya a tomar amantes. Con Penélope fracasó –a pesar que se había difundido el rumor de que Ulises había muerto-. Mientras que Clitemnestra, Medea o Egialea se dejaron llevar por el rumor y tomaron nuevos maridos.

Debido a la demora de la llegada de Ulises a su patria, acudieron más de cien pretendientes que acosaban a Penélope para que eligiese a uno de ellos como marido; pero al rehusar ella se instalaron en palacio, llevando una vida espléndida mientras dilapidaban los bienes reales. Penélope se las ingenió para ganar tiempo, esperando aún el regreso de Ulises. Así, ideó la confección de una túnica para amortajar al padre de su esposo. Ella prometió elegir a uno de sus pretendientes cuando estuviera terminada la prenda. Durante el día ella tejía y destejía por la noche, así durante tres años. Hasta que fue traicionada por una de sus criadas que le contó a los pretendientes, con ello se terminaron los aplazamientos. Ante esto la Reina dijo que tomaría como esposo a aquel que tensara el arco de Ulises y disparase una flecha que traspasara por los aros de doce hachas, tal y como lo hacía su marido. Pero, cuando esto sucede ya Odiseo estaba en su reino, Ítaca, disfrazado de mendigo, y estaba planeando vengarse de los pretendientes.

²⁷⁸ Pérez Sánchez, Luis. *La mujer en la Antigüedad: su condición a través de la literatura*.

²⁷⁹ González Delgado, Ramiro (2006): *Penélope/Helena en el teatro español de posguerra*. Revista STICHOMYTHIA, 4 (2006) ISSN 1579-7368.

La intención de Homero, en *La Odisea*, será contraponer la figura de una heroína femenina, Penélope, frente al héroe masculino, Ulises u Odiseo. Como hemos dicho y por ello lo resaltamos esta obra donde se traduce el concepto de mujer como subordinada al varón, ya sea padre, esposo o hijo, propio de la estructura patriarcal de la sociedad preclásica en el contexto del mundo egeo, un concepto tomado del folklore antiguo²⁸⁰.

Por ello, dentro de su obra, Homero, construirá el personaje femenino de Penélope, dentro del género épico, con una clara función modélica: resaltar fundamentalmente la fidelidad, dedicación, belleza, preocupación por los intereses del esposo y del οἶκος. Todas estas son características más saltantes que destacan y relievan su areté. Por lo que su figura y fama será admirada por el común de los mortales, pues ha sido forjada por su carácter, su conducta intachable y, sobre todo, por su fidelidad, logrando el status de heroína y, con ello un lugar entre los seres semidivinos.

²⁸⁰ Piquer Sanclemente, Ruth. *Penélope y el tejido del tiempo*. XVI Seminario de Arqueología Clásica, UCM.

3.6 LA ARETÉ EN LA OBRA DE HESÍODO (ἩΣΙΟΔΟΣ)

Dentro de nuestro plan y para los propósitos de nuestra tesis analizaremos la obra de Hesíodo ya que en ella aparece un nuevo tipo de *areté*, propia de otra clase social, diametralmente opuesta a la aristocrática, la del campesino.

Hesíodo, transforma a finales del siglo VIII a. de C., la hasta entonces predominante épica griega de Homero dándole un sentido religioso y didáctico, en sus dos obras más conocidas *La Teogonía*, *Los trabajos y los días*. Él conoció la poesía homérica a través de los rapsodos errantes; aprendió el oficio de estos para convertirse más tarde en uno de ellos, si bien no realizó nunca largos viajes. Al formar parte del círculo de los rapsodos, sus poemas fueron transmitidos pronto de manera rapsódica. Su figura literaria será muy importante pues será la fuente de la cual beberán diversos escritores posteriores siendo su temática abordada un tema recurrente.

Sin embargo, su influencia no sólo se verá en la literatura y la poesía, sino que la filosofía lo llamará a sus filas. Así Olof Gigón llega a incluirlo como filósofo y el primero de ellos. “El primero que podemos llamar filósofo es precisamente un poeta, Hesíodo de Ascra en Beocia, el poeta de la *Teogonía*”²⁸¹ Además, en sus tiempos llega a influir en muchos filósofos presocráticos y escritores antiguos como Jenófanes, Parménides, Empédocles y Anaximandro. Aunque algunos de ellos no lo trataron muy bien²⁸². Jenófanes, por ejemplo, califica sus mitos de impropios respecto a la divinidad.

Al igual que Homero, sus obras, serán estudiadas detalladamente generando posiciones a favor y en contra. Los helenos lo relieván como forjador y organizador de su genealogía mitológica. Además, en sus obras se denota la influencia y relación con algunos escritos orientales y fenicios. Así, durante la Edad Media se copiaron abundantemente sus dos obras principales, y en la Edad Moderna se le consideró un precedente importante de los primeros filósofos griegos, los presocráticos.

Asimismo, se le considera el primer compilador de la antigua religión helénica. Pues puso por escrito y ordenó genealógicamente todo el cuerpo mitológico transmitido hasta entonces de forma oral e inició su interpretación en un sentido moral y práctico. Su obra será la base principal para los mitógrafos posteriores clásicos, gracias a lo cual ha llegado en gran parte hasta nuestros días.

²⁸¹ Gigón, O. (1971). *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid Gredos, pp. 13

²⁸² Ramos Jurado, E. A. *Los filósofos griegos y Hesíodo*

Hesíodo nos presenta su mundo que no es el mundo de los terratenientes nobles, sino el mundo de los pequeños campesinos y su dura lucha por la existencia. Diversos especialistas²⁸³ se han enfrascado en discutir la situación y conceptualización del campesino de la época hesiódica. Es decir, cuál es su status, si estos pequeños propietarios rurales, llamados georgoi, son como campesinos (*peasants*) o granjeros (*farmers*). El punto central de la controversia gira en torno a la definición de “campesino” dado que, además de ser pequeños cultivadores que usan trabajo doméstico y tienen una cultura común, una de sus características principales consistiría en que suelen sostener con su trabajo a los terratenientes y/o al Estado mediante el traspaso regular de excedentes²⁸⁴.

Por ello, podría definirse a los campesinos como pequeños productores autosuficientes que utilizan mano de obra familiar para trabajar una granja mixta. El hecho de vivir en pequeñas comunidades rurales y una cultura tradicional específica constituyen otros aspectos de su situación.

Julián Gallego²⁸⁵ cita a Redfield quien sostiene que la sociedad campesina se define como una sociedad parcial con una cultura también parcial, que no puede entenderse más que en su integración y contraste con la sociedad global que le da su lugar y función. De esta manera, el autor establecía así una definición de los campesinos conforme a su permanente relación de dependencia con la élite urbana, y aplicaba esta perspectiva a las condiciones que a su entender se reflejaban en *Los trabajos y días* de Hesíodo, en la medida en que la aldea de Ascra quedaba incluida en el engranaje de la ciudad de Tespias controlada por los aristócratas (Redfield, 1956: 105-142). Haciendo hincapié precisamente en la situación de subordinación en que se hallarían los campesinos, entre ellos Hesíodo, con respecto a la cercana ciudad de Tespias, David Tandy (1997: 203-227; 2001) ha desarrollado una idea semejante al analizar *Los trabajos y días* en el contexto de los inicios de la polis a la luz de la noción de ciudad consumidora y al aplicar, correlativamente, el concepto de campesino al labrador descrito por el poeta beocio, entendido como un productor necesariamente dependiente y explotado.

Lo que Hesíodo permite entender es el funcionamiento práctico de una aldea campesina a partir de un sistema coherente de valores e instituciones, entre los cuales se destaca la autonomía del oïkos, la búsqueda de la autarquía y la obligatoriedad de las relaciones de reciprocidad que concretaban las formas de intercambio dentro de la aldea.

²⁸³ Julián Gallego cita, entre otros a: Edwards, A. T. (2004), Foster, G. M. (1965), Millett, P. (1984), Tandy, D. W. (1997) y Redfield, R. (1953 y 1956).

²⁸⁴ Op. cit.

²⁸⁵ Gallego, Julián (2012). *La formación de la polis en la Grecia Antigua: autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas*. Trabajos y Comunicaciones, 2da Época, n° 38, 2012. Argentina. Universidad de Buenos Aires-CONICET. ISSN 2346-8971. Recuperado el 26 de febrero del 2014. De: <http://trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/>

Debemos destacar, con la mayor claridad y precisión posible, el hecho que la educación en estos tiempos, era básicamente, elitista, aristocrática. Y por lo tanto, toda educación tiene su punto de partida en la formación de un tipo humano noble que surge del cultivo de las cualidades propias de los señores y de los héroes. Sin embargo, Hesíodo se enfocará y nos revelará la segunda fuente de la cultura griega: el valor del trabajo que era propio de otro estamento social, el campesinado y con ello un nuevo tipo de *areté*, la *areté* campesina

Esta *areté* campesina estará definida por conductas que estarían regidas en buena medida por un comportamiento que George Foster²⁸⁶ (1965) llama “imagen del bien limitado”. Lo que entiende este autor Foster por ‘imagen del bien limitado’ era percepción de los campesinos de su universo social, económico y natural como uno donde todas las cosas deseadas en la vida, como la tierra, la salud, la riqueza, la amistad, el amor, la virilidad, el honor, respeto y status, poder e influencia, seguridad y protección, existen en una cantidad finita y limitada y son siempre escasos. No solo estas y otras tantas “cosas buenas” existen en cantidades finitas y limitadas, sino que además no hay manera posible, por parte de los campesinos, de incrementar las cantidades disponibles. Es como si el hecho de la escasez de tierra en un área densamente poblada se aplicara a todas las otras cosas que se desean. Un “bien” como la tierra está ligado por naturaleza a ser dividido y redividido, si es necesario, pero no a ser incrementado”. En todo ello el trabajo disciplinado y honesto era la norma a seguir.

Por lo anterior, se dice que la poesía hesiódica es una poesía del pueblo, del campesino. La función educativa de un poeta se convierte, también, por primera vez, en política, pues es “la voz del pueblo” que se levanta en favor de la justicia social y en contra de la arbitrariedad y de la violencia²⁸⁷, en contra del abuso de los terratenientes y de la clase privilegiada urbana. Lo anterior se expresa de un modo perfecto en la obra cuyo título es *Los trabajos y los días* o *Erga*, que la posteridad será un poema de corte didáctico para el campesinado de los tiempos hesiódicos. En ella se ha de denotar la *areté* campesina.

Asimismo, en la obra de Hesíodo podemos ver expresada la individualidad. Pues en sus obras se presenta a sí mismo, ya sea dando cuenta de su nombre o bien arrancando de un episodio personal que lo enfrenta con su hermano Perses, a causa de una herencia. Así se lee en los primeros versos de la *Teogonía*, cuando se relata que las Musas “en cierta ocasión enseñaron un bello canto a Hesíodo mientras apacentaba sus corderos al pie del divino Helicón” (22-24); o bien en *Los trabajos y días*, cuando interpela a su hermano: “Tú que ves y escuchas, óyeme y

²⁸⁶ Foster, George (1965). *Peasant society and the image of limited good*. American Anthropologist, vol. 67, 1965, p. 293-315. Berkeley. University of California.

²⁸⁷ Larrañaga S., Eduardo (2007). *Hesíodo y la justicia*. Recuperado el 15 de julio del 2014 de: www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/13/13-07.pdf

restablece con justicia las leyes, que yo contaré a Perses cosas verdaderas” (9-10); “Perses grábate esto en tu corazón, presta atención a la justicia y olvida por completo la violencia” (275-276); “Gran insensato Perses, te hablaré tomando en consideración cosas nobles; es posible elegir con facilidad miseria, incluso en tropel; el camino es llano y habita muy cerca; en cambio, delante de la prosperidad los dioses inmortales pusieron sudor y largo y empinado es el camino hacia ella, incluso arduo al principio, pero cuando se llega a la cima, después es fácil, aunque sea duro” (286-289).

Esta forma de asumir la creación poética, desde una subjetividad sin ocultamientos, permitió a Eduard Schwartz²⁸⁸ decir que en Hesíodo encontramos al “primer poeta griego, que fue un verdadero individuo y que sintió con bastante intensidad su propio yo para presentárselo al mundo”. Aferrado a las formas tradicionales, sin renunciar al tipo de verso y al lenguaje heredados, el poeta introduce un nuevo sentido de la individualidad generando, según el autor, un extraño contraste. También Werner Jaeger²⁸⁹ destaca este rasgo, diciendo que Hesíodo es “el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad, por razón de la superioridad de su conocimiento”. Vernant²⁹⁰ ve en la obra de Hesíodo un primer perfil del pensamiento filosófico. Hay en el poeta una “mitología erudita”, el equivalente de una elaboración realizada con amplitud y propiedad, que tiene el rigor de un sistema filosófico; pero todavía inmerso en el lenguaje y el modo de pensamiento propios del mito.

Por su parte, Jorge Millas²⁹¹, expresa su pensamiento de manera más cautelosa y reflexiva: “Estamos, sí, en presencia del primer asomo de individualidad al mundo literario occidental; pero es sólo el primero y, como tal, todavía incierto. El poeta habla de sí mismo, más no con el acento y la hondura de una conciencia verdaderamente iniciada en la experiencia y en la expresión de la subjetividad”. El pensamiento filosófico no aparece aún; no basta para ello la sola expresión de la individualidad, pero se encuentra de alguna manera anunciado; el poeta se ha acercado al ideal filosófico por la vía de manifestar una espiritualidad autónoma que se afirma en ciertos valores superiores, entre los que se cuenta el valor de la verdad: “Hesíodo deja así, entrevistas, afirma López Pérez²⁹², las protoformas decisivas del futuro pensamiento racional”.

El nuevo panorama debe generar un cambio en la sociedad en general y ello también se ha de evidenciar en la areté. Por lo tanto, en Hesíodo, agathós (ἀγαθός, bueno) y kakós (κακός, malo)

²⁸⁸ Schwartz, Eduard (1966). pp. 15

²⁸⁹ Jaeger. op. cit. 1967. pp. 82.

²⁹⁰ Vernant. op. cit. 2003. pp. 182

²⁹¹ Millas, Jorge (1955) pp. 8

²⁹² López Pérez, Ricardo (2012). *El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía*. Rev. Medicina y Humanidades. Vol. IV N° 1,2 y 3 2012 Sección de Bioética y Filosofía. pp 60 – 72. Recuperado el 8 de abril del 2014 de: http://www.medicinayhumanidades.cl/ediciones/n1_2_3_2012/10_EL_MITO_GRIEGO.pdf

no se van a referir como en la sociedad homérica a la excelencia, propia de la aristocracia, sino que dará un giro para dirigirse a corresponder con lo "bueno" y "malo" agathós (ἀγαθός, bueno) y kakós (κακός, malo), sin las referencias a todas las cualidades que hacían a un hombre homérico *agathós*.

Este nuevo giro hesiódico de la *areté* se evidencia en ser un campesino feliz. Por ello el hombre bueno (agathós aner, ἀγαθὸς ἀνὴρ) es aquel que es capaz de sobresalir, mostrando eficiencia y manejándose prudentemente cooperando dentro del mundo campesino. Para este hombre el trabajo será muy importante y por medio de este se darán nuevas relaciones entre los hombres y los dioses. Por lo tanto, los hombres renuncian a la hybris (ὕβρις, desmesura, soberbia) y el trabajo adquiere casi un valor religioso. De este modo la *areté* se verá reflejado en dos grandes virtudes del mundo hesiódico: la rectitud y la laboriosidad, mientras que sus opuestos serán la injusticia y el ocio.

El trabajo y la rectitud en el actuar serán ensalzados como las vertientes para lograr la *areté*. Esto quiere decir que Hesíodo desea poner al lado de la educación de los nobles, tal y como se refleja en la epopeya homérica, una educación popular, una doctrina de la *areté* del hombre sencillo, que consigue crear mediante la unión de la idea del derecho con la idea del trabajo, desarrollado desde un punto de vista dominante. Hesíodo, así, ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal, no debiendo envidiar al grupo social del cual había recibido todo alimento espiritual, sino que halla en su propia vida y en sus actividades habituales, y aún en su propia dureza, una alta significación y un designio elevado²⁹³.

Debemos resaltar que la reiterada mención a la obra de Hesíodo en los tiempos modernos y postmodernos, *La Teogonía* y *Los trabajos y días*, nos dan luces de su importancia a lo largo de la historia. Estas obras, como las de Homero han sido y son paradigmas de la literatura occidental. Al decir de Jaeger²⁹⁴ "al lado de Homero colocaban los griegos, como su segundo poeta, al beocio Hesíodo.

²⁹³ Espejo Muriel, Carlos (1994). *Sociedad, Religión E Ideología En Hesíodo*. Universidad de Granada

²⁹⁴ Jaeger (1980), op. cit. p. 67

3.6.1 La Areté en la Teogonía

Culminábamos las líneas anteriores sosteniendo que el trabajo y la rectitud en el actuar serán ensalzados por el poeta Hesíodo como las vertientes para lograr la areté, sobre todo entre los campesinos. Para poder ensalzar la justicia, el poeta beocio, resaltará la figura de quien preside el Olimpo, Zeus.

En *La Teogonía* el poeta se propone mostrar la genealogía y descendencia sagrada de los dioses existentes en el panteón griego. Con ello Hesíodo busca ilustrar la historia del inicio del mundo, cosmogonía, incluyendo las primitivas fuerzas naturales, y hacer manifiesto cómo se estableció, en el mundo conocido por los hombres, un orden definitivo en el cual las potencias divinas y olímpicas, tienen bien diferenciadas, sus propios ámbitos en los cuales influyen.

Los dioses a pesar de representar fuerzas cósmicas, establecen un orden y tienen una organización social monárquica como los hombres, en la cual el monarca, Zeus, es el representante por excelencia de la justicia. Hesíodo acepta el régimen monárquico como bueno, y en este aspecto se muestra tradicionalista; pero como novedad aparece la idea de la necesidad de la justicia y el postulado de que el poder se debe legitimar por ésta misma. Y para que se pueda impartir justicia equitativamente va a vanagloriar la figura de Zeus. El poema comienza con una larga introducción donde vemos por primera vez el relato de las circunstancias que hicieron pastor a Hesíodo. Una vez campesino se hará aedo y poeta por inspiración de las Musas:

“Pastores que pasáis la vida al aire libre, raza vil, que no sois más que vientres: nosotros sabemos decir numerosas, verosímiles ficciones; pero también, cuando nos place, sabemos ensalzar la verdad.

¡Salve, hijas de Zeus! ¡Dadme vuestro canto que entusiasma! Celebrad a la raza sagrada de los Inmortales que siempre viven y nacieron de Gea y de Urano el del manto estrellado, y de los tenebrosa Nyx, Dioses a quienes alimentaron las saladas olas del Ponto”²⁹⁵.

Para nuestro interés de tesis remarcaremos algunos pasajes de este poema. En los cuales se verá la areté de los dioses, pero como hemos dicho anteriormente, ella se hará presente como un ideal, pues en los relatos anteriores y en los que citaremos en este capítulo, los dioses demuestran su lado más humano, en especial, con sus defectos y pasiones. Pero, también, nos

²⁹⁵ Hesíodo. *La Teogonía*.

interesará analizar el actuar de Zeus como el dios justiciero, que actuará imparcialmente, frente a las acciones de los mortales.

Este poema se inicia con la creación del Cosmos (*κόσμος*), dando forma a lo que conocemos como la cosmogonía griega:

“En un tiempo muy lejano, en la oscuridad en que se pierde el tiempo, solo existían los cuatro elementos fundamentales: agua, tierra, fuego y aire, que en algunos casos se encontraban mezclados, pero nada tenía forma.

En estos tiempos de oscuridad reinaba el Caos, un dios sin rostro que se encontraba envuelto entre nubes negras y densas nieblas.

Por ello, ningún ser tenía forma definida y todo se encontraba en una gran confusión, es decir, era un caos²⁹⁶.

Luego Hesíodo dará paso al origen y creación genealógica de los dioses helénicos, la teogonía (*Θεογονία*):

Según los griegos, el dios Caos fue la fuente inagotable de todo lo que existirá. De este dios salieron Gea (la Tierra), personificación de la Madre Tierra; el Tártaro (el abismo) que son las profundidades de la tierra, donde vivirá este tenebroso personaje; y, por último surgirá Eros (el Amor), que es el más hermoso entre todos los dioses inmortales.

El Tártaro era un lugar tan remoto que equivalía su distancia a la del cielo con la tierra. Era un profundísimo abismo, rodeado por tres capas de noche, coronado por una fortaleza de bronce, lo que conformaba un pozo oscuro, destemplado y tenebroso. Era el hogar de los condenados y estaba resguardado por gigantes de decenas de enormes cabezas y cientos de brazos fuertes llamados Hecatónquiros. En este abismo estaban apresados los Titanes que se habían enfrentado a Zeus y los dioses olímpicos en la Titanomaquia, así como también algunos grandes criminales. Aunque otros sufrieron otros castigos o fueron desterrados, como Atlas, Cronos y Prometeo.

Los Hecatónquiros o centimanos, eran unos monstruos, seres inmensos y muy fuertes, siendo insuperables en tamaño y fuerza. Poseían 100 brazos y 50

²⁹⁶ Adaptación de Silvia Zeta.

cabezas, Fueron tres: Briareo, el vigoroso o el fuerte; Giges, el furioso y Coto. Estaban relacionados con los terremotos, las tormentas y los huracanes; por ello, se les relacionaba con la estación de lluvias.

Al nacer, su padre Urano horrorizado por su aspecto, pues eran monstruos horribles. Además desconfiando de ellos, pues juzgaba excesiva su fuerza, talla y envergadura, los ató con un lazo sólido y los escondió bajo la tierra por donde se anda, es decir los envió al Tártaro para que no vieran jamás la luz. Allí permanecieron hasta que Cronos los liberó para que le ayudaran a derrocar a Urano²⁹⁷.

Uno de los episodios más resaltantes lo vemos cuando el poeta relata la emasculación de Urano por parte de Cronos por insistencia de su madre Gea. Con este hecho Cronos relega a su padre a un segundo plano y él toma el mando. En este sentido Hesíodo nos da la clave del orden cósmico que radica en el triunfo total del bien sobre el mal, de lo justo sobre lo injusto: Urano es malvado y violento, por lo que encuentra su castigo en manos de su más pequeño hijo: Cronos, que en ese momento será el portavoz del bien, pero luego se verá que el Bien se vuelve Mal.

Cronos toma como mujer a su hermana Rea y va a procrear hijos a los que inmediatamente se los tragaba, pues le habían presagiado que uno de sus hijos lo derrocaría. Hermana y esposa estaba muy enojada con él y estando por sexta vez embarazada se propone poner a salvaguarda a este último, que al nacer se le conocerá como Zeus. Vemos como el supuesto Bien gobierna el mundo, sin embargo, abusa de su poder y va contra todo aquel que pueda amenazar su status. Se tornará un tirano y por ende un ser representante del Mal, contra el que hay que anteponer el Bien, nuevamente representado por un niño, en este caso, Zeus.

Luego viene el episodio de la lucha gigantesca que Zeus y los Olímpicos tuvieron durante diez años contra los titanes, llamada Titanomaquia. Hasta los Hecatónquiros estuvieron en las filas de los Olímpicos. Estos últimos lograron aplastar a los Titanes, que fueron precipitados al Tártaro. Se repite la historia de padre e hijo, Urano y Cronos, el padre representa el mal y el hijo el bien. Entonces Zeus castiga el pecado del cruel y tiránico Cronos, pues el Olímpico es todo orden y justicia. Propio de los mitos es el tiempo cíclico, en estos mitos se ve claramente ello, pues nuevamente el Bien ha triunfado sobre el Mal, Zeus se alza victorioso sobre su tirano y abusivo padre, Cronos.

A partir de entonces, la figura del "prudente Zeus, padre de los dioses y de los hombres", ocupa el primer lugar en el poema para establecer su dominio gradualmente. A partir de entonces su soberanía será eterna. Su primera tarea será ir contra el hijo de Japeto, Prometeo. Este había

²⁹⁷ Adaptación de Silvia Zeta.

robado el fuego, para dárselo a los mortales. Zeus castigó a Prometeo y a su protegido Epimeteo con la creación de Pandora, la primera mujer. La última parte del poema está dedicado a la descendencia de Zeus y los dioses del Olimpo. Esta descendencia muestra que el poeta no podía de ignorarla, ya que es una importante generación pues entre estas divinidades aparecen: Atenea, Perséfone, Ares, Apolo y Artemisa, Hermes, Dionisos y Heracles.

La areté que denotan los dioses en la *Teogonía* se halla en el gobierno del mundo regido bajo la autoridad de Zeus, quien imparte justicia y mantiene el orden. Por ello la mayor parte de mortales e inmortales recurrirá a él ante un conflicto desavenencia.

La Teogonía es, pues, el poema del nacimiento de los dioses y de su evolución, Hesíodo se muestra optimista. El mito de la genealogía y las diversas sucesiones dinásticas implica un proceso progresivo desde el caos hasta el orden perfecto sancionado por la justicia de Zeus. Nos encontramos, ante el primer poeta griego que busca una explicación divina al orden del mundo y que basa esa explicación en el triunfo definitivo del bien sobre el mal; la misma dualidad la hallaremos en *Los trabajos y días*, de la miseria y el caos que aqueja a los campesinos en sus relaciones sociales.

Su gran sentido es la divinización del mundo que nos rodea, la personificación de los fenómenos y actividades que implican el éxito y el fracaso, la alegría y el dolor, en una palabra, la vida humana. El poeta se impone la tarea de convertir en entidades eternas todas las circunstancias pasajeras de esa vida y tal proceso de personificación sólo culmina cuando el fenómeno o potencia en cuestión recibe un nombre que le individualiza.

Pero el mérito de Hesíodo fue reunir las tradiciones del orden del mundo y de obtener, a pesar de su diversidad, un sistema vivo y grandioso. *La Teogonía* es la marca de un genio creativo, y el genio de Hesíodo. Se nos aparece como una obra llena de fuerza y grandeza, porque se extiende a la historia de los dioses y el del universo. Además, se resaltarán un alto concepto de la divinidad: los dioses obedecen a un principio ordenador y se caracterizan por su moralidad y su justicia, representada en el máximo dios olímpico: Zeus. Por ello, todos los dioses una vez culminada la Titanomaquia manifestarán una fe y sumisión en la absoluta primacía de Zeus, en su omnipotencia, omnisciencia y justicia personal.

Al decir de Paola Vianello Hesíodo manifiesta su propia cosmovisión del mundo, su propia *Weltanschauung* presentándonos su concepción de que el mundo (los dioses, hombres y naturaleza) son un conjunto ordenado²⁹⁸.

²⁹⁸ Hesíodo (1978). *Teogonía* Estudio, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. CDXVII. UNAM.

3.6.2 La Areté en Los Trabajos y Días

Beocia, la tierra natal de Hesíodo, era en aquel entonces una sociedad agrícola que cuando caiga el régimen monárquico, el poder se repartirá entre varias tribus, surgiendo una aristocracia hereditaria hegemónica. Junto a ella surgirán las otras “clases sociales”. Por lo tanto, a pesar de la caída del régimen monárquico, en esta coyuntura social, la aristocracia se hará más estable y se irá enriqueciendo, mientras que los campesinos se irán empobreciendo al lado de los asalariados y artesanos.

Sin embargo, los aristócratas no se contentarán sólo sacar provecho de su status económico y social, sino que buscarán monopolizar el poder político y también asumirán el poder judicial, administrando justicia, favoreciendo a su clase social, lo que va a generar el descontento de los pequeños propietarios y las clases desposeídas.

Lo anterior nos da un panorama de la sociedad de ese entonces, donde la situación social y económica de los campesinos fue particularmente difícil, sobre todo, en el siglo de Hesíodo. Estos hombres, los campesinos, laboraban arduamente, como hormigas, desde el amanecer hasta el anochecer, buscando una estabilidad económica para evitar caer rápidamente en la miseria y, muchas veces, en la esclavitud. En este desigual panorama social se desenvuelve el poema *Los Trabajos y Días* de Hesíodo.

Si la *Teogonía* es el poema de los dioses, los *Trabajos y Días* es el de los hombres. La preocupación del poema gira en torno a la justicia y el trabajo. Tanto Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez (1986) nos dicen que se halló una estela votiva en Hagia Tríada en el año 188, fechada en el siglo III a.C., que representa a Helicón (Ἡλικίων) pronunciando el siguiente oráculo: “A los mortales que obedecen las normas de Hesíodo, eunomía y país rico en frutos”²⁹⁹. Denotando la importancia del mensaje de Hesíodo para el respeto de las normas que rigen esa sociedad, en especial sobre la justicia y la laboriosidad de los hombres de ese tiempo, que serán los que lleven a obtener la *areté* en los hombres.

El manantial del cual beba Hesíodo y del que se va a nutrir será el gran acervo popular. Por ello el campesino de Ascra tendrá una buena cosecha con los frutos ya cultivados por sus antecesores. La labor y genio será ordenar y darles coherencia, no sin dejar su marca personal plasmándolo en *Los Trabajos y Días*. En cuanto a su propio genio poético éste derivará en lo que nosotros entendemos como dichos o refranes cuyo fin es aconsejar para que logren obtener la *areté*.

²⁹⁹ Hesíodo (1986). *Teogonía, Trabajos y días; Escudo y, Certamen*. Introducción, traducción y notas Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid. Alianza Editorial. pp. 20.

Esta obra presenta una gran variedad de temas, a veces difíciles de relacionar entre sí: la justicia, el trabajo, consejos diversos, el calendario del labrador, el calendario de la navegación, los días buenos y malos. No obstante y a pesar de haber voces que discrepan sobre su unidad, se trata de un poema formalmente unitario: es un único y prolongado discurso exhortativo y didascálico³⁰⁰, introducido por un breve himno y una apelación a la divinidad. Uno puede seguir fácilmente el desarrollo del tema preconcebido en el espíritu del poeta: el trabajo, la justicia, la prosperidad que serán en los tiempos hesiódicos los dones que otorgue la *areté* a los mortales.

Por ello, ante la desorientación del hombre de su época el poeta planteará un sistema de valores: la justicia igual para todos, los derechos individuales, la estimación del trabajo manual, la piedad hacia los dioses, entre otras cosas. En suma es la historia del hombre, de su lucha por sobrevivir, y de la esperanza de que, siguiendo una serie de pautas morales consigo mismo, con la tierra y con los dioses, las cosas marcharán bien y con ello se hará acreedor a la *areté*, como máximo valor en ese entonces.

Por lo tanto, *los Trabajos y Días* será un poema de tipo exhortativo, en primer caso a su hermano Perses, pues los consejos remplazarán a la narración, ya que el poeta ira dando consejos prácticos a través de frases y refranes:

¡Oh Perses! retén esto en tu espíritu: que la envidia, que se regocija de los males, no desvíe tu espíritu del trabajo, haciéndote seguir los procesos y escuchar las querellas en el ágora.

Por lo tanto, es indudable, en este poema, el afán didáctico de Hesíodo lo que se evidenciará, en primer caso, en las recomendaciones hacia su hermano Perses y con él a los hombres para que se comprendan a sí mismos y, también entiendan a los dioses. Y en esta voluntad moralizante, el poeta exhortará a los hombres a comportarse moralmente bien, por supuesto teniendo como paradigma la *areté* de los dioses, la cual puede ser lograda por ellos siguiendo las recomendaciones del poeta.

En este relato el beocio se enfocará en los procesos judiciales con su hermano Perses con respecto a la herencia paterna y la mala cabeza de su hermano al dilapidar el dinero, llegando a desposeerlo de su patrimonio. Perses utiliza artimañas para este despojo, para ello ha logrado sobornar a los jueces para que fallen a su favor en el juicio que le entabla Hesíodo. Este hecho inicial es el pretexto para preguntarse en la obra por las fuerzas que rigen la existencia y la justicia humana.

³⁰⁰ didascálico, ca. (Del lat. *didascalīcus*, y este del gr. διδασκαλικός). Adj. Dicho especialmente de la poesía: didáctica. (RAE)

Aconseja también a su hermano que se deje de juicios y bajezas, cambie de actitud y se busque conseguir el sustento con su trabajo honrado. Aquí pone como ejemplo el mito de las dos Eris (dos diosas, una buena, que ayuda a los hombres a superarse, y otra mala, que los conduce a la guerra).

Los hermanos se enfrentan a un segundo proceso judicial. En este, Hesíodo, acompaña a su hermano en esa peligrosa pendiente, pero quiere y desea evitar este nuevo proceso judicial, e insiste con su hermano a que siga la dirección correcta. Y ¿cuál será el verdadero camino según Hesíodo?: El del trabajo y la justicia, estos dos caminos siguen la misma ruta, con ambos atributos su hermano, él y cualquier otro mortal podrá acceder a la *areté*. Ya que la pereza, de hecho, conduce a la miseria, inspirando los males. Mientras que el trabajo, por el contrario, aumenta el bienestar.

Esta es la idea maestra del poema. Por ello el poema enfatiza la denuncia moral, en especial, por la conducta de los aristócratas, los *basileí*, que abusan de su status; e intenta fundamentar un orden religioso, mítico, que le dará garantía de la existencia a todos los hombres de una realidad jurídica justa, la cual estará representada en presidente de los Olímpicos: Zeus.

En el proemio invoca a las musas, exalta la figura de Zeus y lo invoca para que haga justicia. Como hemos dicho, los *Trabajos* tienen como característica el dar una sucesión de consejos. Estos son propios de la cotidianeidad de los mortales, los cuales son ejemplificados en mitos. Los más significativos son dos: el mito de Prometeo y el de las cinco edades metálicas. Además hay consejos muy concretos y detallados sobre lo que debe ser la vida y la actuación de un agricultor. Pero el tema clave es el de la justicia, pues ella ha de ser impartida por Zeus de una manera imparcial, y los mortales que lleven una vida justa son pasibles de obtener la ansiada *areté*.

La emulación es una fuerza moral que impulsa al hombre a trabajar; mientras la envidia es quien la desvía. El poeta los presenta en forma de dos luchas alegóricas. Pero el trabajo es una ley impuesta por la venganza de Zeus, como se ve por los mitos de Prometeo y Pandora. Sin embargo, el trabajo es el segundo don que los hombres deben lograr para poder acceder a obtener la *areté*.

Si siguen el consejo del poeta-campesino el trabajo les traerá prosperidad. Además deben tomar mucho cuidado en el hogar y hacer una buena elección de la esposa, porque una mujer codiciosa, según el beocio, es la ruina de la herencia. Con ello, también; se respetan las normas de la justicia, de acuerdo con las prácticas determinadas por las edades, establecidos en forma de una serie de

refranes. Recordemos que, básicamente, la justicia y la laboriosidad han de ser los dones que deben lograr los mortales para poder obtener la areté:

La mezquindad (87), sin limitación incluso, puede alcanzarse fácilmente: llana es la ruta, y muy cerca habita. Delante de la virtud, en cambio (88), pusieron el sudor los dioses inmortales: largo y abrupto, el sendero hacia ella—y duro al principio: más, en cuando arriba llegas ¡qué fácil después resulta, por muy difícil que sea! (89)³⁰¹.

Por ello, la areté de Hesíodo es una areté accesible a los mortales y como areté práctica, ella puede ser obtenida. Por ser una areté práctica ella tiene como objetivo lograr la prosperidad, la riqueza y la consideración por medio del trabajo con mucha disciplina, y, la justicia evidenciando honestidad.

En resumen, todo el poema tiende a hacer entender a Perses que el trabajo duro y disciplinado, y, además, que la justicia es velada por los Olímpicos y cuenta con su respeto de los dioses y los hombres. Por lo tanto, reiteramos, el trabajo y la justicia, son las verdaderas condiciones de la felicidad y el acceso a la areté. Quién no trabaja rápidamente cae en la miseria. También hace que se acumule "trabajo de trabajo", y no perder el tiempo, incluso en invierno. Se debe tener cuidado para salvar, "¿Quién ha añadido su acervo evitará el hambre aplastante".

Lo mismo debe regir para el matrimonio, pues para Hesíodo por medio de él se debe lograr la prosperidad nacional. Dentro del mismo, la mujer y esposa debe evitar que no falte algo nutritivo y sostenible sobre la mesa del día a día, pues ello puede tornarse en una "amenaza con motivo de la buena comida". Asimismo, sobre los hijos y su número, nos dirá que es preferible procrear un niño, así lo dice el poeta. Pues no quiere que se vuelva a repetir la historia de él y su hermano Perses, por lo tanto "no tendremos que compartir la herencia más adelante". A pesar de esto último, considera que una familia grande puede ser favorecida por Zeus como "el trabajo de muchos es mayor, y mayor será la ganancia".

Quien haya sufrido la injusticia, como el poeta beocio, sabe muy bien que la justicia, también es útil para la prosperidad. Siguiendo sus recomendaciones debemos ser honestos, porque si nos mostramos justos, se debe devolver el dinero mal habido. Pone como mal ejemplo a su hermano Perses quien ofrece libaciones y ofrendas a los dioses. Estos dioses que sólo prestan ayuda a aquellos que le ofrecen ofendas se muestran favorables a los injustos y estos pueden comprar el bien de los demás, en lugar de ver a otros comprar su prosperidad.

³⁰¹ Hesíodo. *Los trabajos y los días*.

El trabajo mismo es aún más duro unido a la necesidad implacable. Pero, también es un derecho humano y divino: que el hombre debe trabajar para evitar la miseria, pero también debe trabajar para evadir el castigo de Zeus. Por ello el trabajo se presenta como una obligación moral tanto como material; y por eso no avergüenza. Los perezosos son mal vistos; por el contrario los hombres activos, los laboriosos "son poseedores de abundantes rebaños, ellos son ricos, y, gracias a su trabajo, son más queridos por los Inmortales." "No es ninguna vergüenza trabajar", proclamará el poeta. Lo mencionábamos anteriormente que un don para poder lograr acceder a la *areté* es el trabajo, la laboriosidad.

No olvidemos que los dioses tienen un alto concepto por su propia divinidad, es decir poseen la "calidad de excelencia", tienen "areté divina" que nosotros debemos de entender por la posesión natural de la areté, ella es inherente a ellos. Por ello los dioses deben y, así lo hacen, obedecer a un principio ordenador y se van a caracterizar por mostrar su moralidad y su justicia.

En *Los trabajos*, Hesíodo persiste en su fe en la absoluta primacía de Zeus, en su omnipotencia, omnividencia y justicia personal³⁰². Asume una visión realista acerca del hombre: ya sea en la vida humana, los bienes son acompañados por los males, pero siempre con un optimismo de un cambio al prevalecer el bien asentado en la justicia divina, representada en Zeus. Además tiene un marcado interés por la vida de los hombres, teniendo conciencia de ser original y de siempre decir la verdad.

El mundo de los hombres y el de la naturaleza están sometidos a leyes, y si el hombre conoce tales leyes y se esfuerza por la justicia, la naturaleza será abundante y la vida humana provechosa. El reino de lo humano es ciertamente imperfecto: originalmente, los seres humanos vivían en compañía de los dioses, pero cayeron por *hybris* (exceso o desmesura) y ahora los dioses dan los bienes junto con los males. Por ello el hombre es responsable de sus actos, que se muestra laborioso y justo por su propia voluntad puede lograr y, en algunos casos, mejorar su *areté*; asimismo debe respetar y ofrecer libaciones u ofrendas a los dioses, quienes castigan y recompensan con ecuanimidad, sobre todo el Todopoderoso Zeus.

Por lo anterior, Hesíodo, reconoce explícitamente el valor del trabajo del campesino, lo que constituye una novedad en aquel entonces. Pero esta novedad va de la mano con la areté campesina, pues estos hombres que habían estado relegados, ahora pueden lograr la areté por su propio esfuerzo: Trabajo y Justicia serán dos de los requisitos primordiales con los cuales puedan logra la areté y acrecentarla.

³⁰² Hesíodo, (1978). *Teogonía* Estudio, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. CDXVII. UNAM.

CONCLUSIONES

1. A lo largo de nuestro trabajo hemos buscado relacionar dos conceptos: mito (*μῦθος*, *mythos*) y areté (*ἀρετή*). Nuestro propósito al buscar una relación entre ellos era elucidar la función que ambos conceptos cumplen dentro de la cultura helénica, en especial en los tiempos homéricos y hesiódicos. Por ello nuestro punto de partida era que ellos cumplieran un conjunto de funciones en la vida social y normativa entre los hombres helénicos.
2. El trabajo demuestra fehacientemente que los mitos tienen un valor fundamental en la formación, historia y moral de una cultura. En el caso de los helenos, su mitología era parte de la educación y por lo tanto sobre los mitos se sostenía la axiología griega. Por ello, las obras, tanto de Hesíodo como Homero eran consideradas por los helenos el fundamento de su Paideia, en la cual debían ser educados los niños y jóvenes.
3. Partíamos del presupuesto que el fin supremo de la educación griega, paideia (*παιδεία*), era que el ciudadano heleno logre resaltar o conseguir la "areté" (*ἀρετή*), lo que significaba que sea capaz de pensar, hablar coherentemente y demostrar sus virtudes en diversos ámbitos de su vida daría. Si pertenecía a la aristocracia lo demostraría en el campo de batalla o en el gobierno de las personas o el cuidado de su ciudad. Pero si pertenecía a la clase campesina, lo obtendría demostrando en la vida diaria honestidad y laboriosidad, y con estas destrezas lograr obtener la deseada areté.
4. Con respecto al mito, hemos podido evidenciar que hay posiciones que sostienen que los mitos son producto de la imaginación de los hombres sobre hechos inexplicables o misteriosos. Algunos van más allá y sostienen que ellos son resultado de la falsedad o engaño. Sin embargo, reconocemos que los mitos son una gran fuente de conocimiento social y cultural. Pues ellos tratan de explicar la realidad y origen del pueblo en forma simbólica. Además, son tradicionalistas, pues ellos guardan los valores y virtudes de la cultura. Se transmiten de generación en generación; y, los protagonistas son seres sagrados, dioses semidioses o héroes. Por ello, asumimos que los mitos cumplen una función primordial dentro de la cultura del hombre. A pesar que el cientificismo ha buscado desacreditarlo y descalificarlo hasta quitarles el derecho a la existencia. Sin embargo, no hay pueblo que no posea un bagaje de mitos y que no haya sostenido su origen e historia y religión sobre ellos.
5. Con respecto a la areté (*ἀρετή*), se ha elucidado que es un término griego con el que se designaba la excelencia de alguien o de algo. Sin embargo, este concepto ha sufrido algunos cambios o remarcado algunos valores. Este vocablo que no tiene un significado

directo al castellano, fue un sólido pilar, en Grecia y desde ella va a difundir y resplandecer en las otras culturas occidentales. Una de las traducciones más comunes es el de virtud, por ello, en cierto modo, la areté griega sería equivalente a la *virtus*, que es la dignidad, honor u hombría de bien entre los romanos.

6. Originariamente, la lengua griega ha conocido diversos usos del término areté. Ya en la Época Clásica, la areté estaba vinculada a la demostración de la valentía y la destreza en el combate. Además, podía expresar las cualidades excelentes de cosas, animales, hombres o divinidades. Con Homero mantenía esta acepción, pero era inherente a los dioses y los aristócratas, quienes la heredaban, por lo que nadie que no sea aristócrata podía obtenerla. Por lo mismo, los eupátridas podían resaltar su areté en el campo de batalla, pudiendo llegar a inmolarse ya sea para demostrar su valentía o por la defensa de su ciudad o, también, podían resaltarla por su ingenio e inteligencia. Además, debemos agregar que había una areté femenina, a pesar de ser tiempos en que la mujer se encuentra relegada a un segundo plano. Esta areté de las mujeres aristócratas, se verá reflejada por su belleza, la obediencia a su marido, su fidelidad y ser la cuidadora de las buenas costumbres de la familia. Lo hemos visto en la figura de Andrómaca y Penélope. Por otro lado, en los tiempos de Hesíodo, se democratizará el término y se hablará de una areté campesina la cual se podía alcanzar practicando la honestidad y siendo muy laborioso.
7. Con respecto a la relación entre mitología griega y areté, nosotros hemos resaltado su relación directa entre ambas. En primer lugar, los mitos no sólo explicitan valores, también los interpretan de una forma particular para cada comunidad. Por ello la importancia de la presente investigación, pues los mitos griegos fueron los principales vehículos de transmisión de la cultura y valores entre los helenos, bajo la figura, principalmente, de los poetas griegos Homero y Hesíodo.
8. Sostenemos que los mitos al funcionar como elementos aglutinadores, dotan de unidad a un pueblo, homogenizan rituales, conductas, actitudes, entre otras cosas, ofreciendo una visión integradora del mundo. En Grecia la Teogonía nos ofrece la genealogía de los dioses y en ellos se evidenciarán un conjunto de elementos, en este caso, los dioses, que identificarán a los helenos como parte de una comunidad. Por ello podemos decir que la mitología realizó muy bien esta función, de homogenizar y aglutinar, pues sus dioses fueron respetados por toda la Hélade. Además, los helenos o griegos se sentían descendientes de Helen, a pesar de ser ciudades - estado (Polis) independientes política y económicamente, se integraron en una sola desde el punto de vista mitológico y cultural. Por ello, los mitos darán las pautas, las reglas morales de convivencia social. A pesar que

los dioses Olímpicos se mostraban muy humanos en su actuar, denotando nuestros principales defectos. Sin embargo, los helenos los idealizaban y los respetaban siendo el paradigma a seguir.

9. Otra característica que distingue a la mitología griega, aparte del antropomorfismo de sus dioses, es la posición dominante que desempeñan los héroes dentro de ella. Ellos también son un paradigma para el hombre heleno, pues ellos iluminan con sus acciones de valor y su naturaleza, la posición y las limitaciones del hombre en el mundo. El héroe es un aristócrata y posee per se su areté y con sus acciones en el campo de batalla puede lograr un exceso de ella, lo que lo lleva a cambiar de categoría y elevarse a la de un semidios. Lo mostraremos en las figuras de: Aquiles, Héctor y Diómedes quienes resaltan nítidamente por sus hazañas y muestras de valor. Ellos podían llegar a dar su vida para poder resaltar su areté y lograr el status de semidioses. También se podía resaltar por algunas virtudes, desprendimiento, Príamo, que a pesar de ser un rey, fue a buscar el cadáver de su hijo, Héctor, besó las manos de su asesino, para que le devolviera el cadáver de su amado hijo. Además, presentamos a Odiseo quién por su inteligencia y astucia logra elevar su areté y lograr el status de héroe y paradigma a seguir por los griegos. Por ello, los dioses y los héroes, con su accionar proveerán los elementos rectores de la vida social humana.
10. Además, la mitología, y con ella sus dioses, daban sustento al principio de autoridad, de justicia, a los conceptos de bien y de mal, y a la búsqueda del bien conforme al desempeño de los dioses. Por lo que los dioses griegos fundamentaron la moralidad necesaria para la convivencia en la cultura helénica. Y será Zeus quien imparta justicia y regule el comportamiento de los mortales, a pesar de ser un dios muy disipado. Él dicta las leyes y las da a los hombres para que vivan y alcancen la perfección en su cumplimiento.
11. Y para poder difundir la sus valores, los helenos tenían su mitología, cuyos pilares eran los poetas Homero y Hesíodo, cuyas obras eran básicas en la paideia (παιδεία) griega. El primero con *La Ilíada* y *La Odisea* y el segundo con la *Teogonía* y *Los trabajos y días*. Ambos resaltan la areté, el primero como una virtud inherente a una clase social; mientras que el segundo; sería una virtud que se puede lograr, obtener por el esfuerzo de las personas. Por ello, según la areté en tiempos homéricos, los aristócratas podían resaltar su areté y lograr elevar su status a niveles de héroes y con ellos lograr la semidivinidad. Mientras que el hombre ordinario, a pesar de no poder alcanzar la areté se contentará con verla resplandecer en los héroes o dioses y buscará, al menos, un acercamiento a ella. Mientras que la areté en tiempos de Hesíodo se podía adquirir o lograr por el esfuerzo de cada persona. A criterio del poeta beocio las virtudes para lograr obtenerla serían la honestidad y la laboriosidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, Nicola (1994), *Diccionario de filosofía*. México. FCE.
- Abraham, Karl (1961). *Sueños y mitos: Un estudio de psicología colectiva*. En *Estudios sobre psicoanálisis y psiquiatría*. Hormé. Buenos Aires. pp. 145-199.
- Acevedo, Cristóbal (1993). *Mito y conocimiento*. México. UIA.
- Adkins, A. (1960). *Merit and responsibility. A study in greek values*. Oxford.
- Alberro, Alberto (2005). *Los anhelos matrimoniales de Nausicaa y la ideología acerca del matrimonio entre los antiguos indo-europeos*. Center of Celtic studies. University of Wisconsin – Milwaukee.
- Aristóteles (1997). *Metafísica*. Madrid. Espasa Calpe.
- Armstrong, Karen (2002). *Una historia de dios*. Barcelona: Paidós.
- Atienza, Alicia María (2003). *Elementos thanáticos y tensión narrativa en el nostos de Odiseo (Odisea, 13-24)*. Revista Circe de clásicos y modernos. 8 (2003): 31-64. Argentina. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Atienza, Alicia María (2009). *Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la Odisea*. Nº 13 / 2009 / ISSN 1514-3333 (impresa) / ISSN 1851-1724 (en línea), pp. 51-64. Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Recuperado el 17 de febrero del 2015. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17242009000100004&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-1724.
- Atsma, Aaron (2000). *Description of Greece*, Trans. By W. H. S. Jones. Theoi E-Texts Library 2000 – 2011. Disponible en: <http://www.theoi.com/Text/Pausanias8B.html>
- Ballabriga, Alain (1997). *La creencia en los mitos en la Grecia Antigua*. Centre National de la Recherche Scientifique Centre d'anthropologie.
- Barthes, Roland (1999). *Mitologías*. México D.F. Siglo Veintiuno.
- Beristáin, Helena (2004). *Diccionario de retórica y poética*. México. Porrúa.
- Bermejo, J. C. (1994). *Introducción a la sociología del mito*. Madrid. Akal.
- Bermejo, José Carlos et al. (1996). *Los orígenes de la mitología griega*. Madrid. Akal.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona. Paidós.
- Bottici, Chiara. (2010). *Más allá de la dialéctica de la Ilustración: Spinoza, sobre el mito y la imaginación*. *Signos filosóficos*, 12(24), 137-170. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242010000200006&lng=es&tlng=es.
- Bowra, C. M. (2005). *Historia de la literatura griega*. México. FCE.
- Brelich, Angelo (1977). *Prolegómenos a una historia de las religiones*. EN. Historia de las Religiones, vol. 1. México. Siglo XXI.

- Bruit, L. y Schmitt, P. (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid. Akal.
- Brun, Jean (2001). *Platón y la Academia*. México. Cruz O.
- Buffière, F. (1973). *Les mythes d'Hornee et la pensée grecque*, Paris. Les Belles. Lettres.
- Burckhardt, J. (1964), *Historia de la cultura griega*. Barcelona. Iberia.
- Burnett, John (1944). *La aurora del pensamiento griego*. México. Argos.
- Cabrera Valverde, José María (2004). *Estampas de la antigüedad clásica*. San José. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Calvet, Louis-Jean (2001). *Historia de la escritura*. Barcelona. Paidós.
- Campbell, Joseph (1969). *Las máscaras de dios – Mitología primitiva*. Barcelona. Alianza Editorial.
- Campbell, Joseph (1991). *El poder del mito*. Barcelona. Emecé Editores.
- Campbell, Joseph (2001), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México. FCE.
- Carlyle, Thomas (1966). *On heroes, hero-worship and the heroic in history*. Lincoln, Nebraska: Universidad de Nebraska Press.
- Carlyle, Thomas (1840). *El culto de los héroes*. Primera edición cibernética.
- Cassirer, Ernst (1968). *El mito del estado*. México. FCE.
- Cassirer, Ernst (1972). *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico*. México. FCE
- Castillo Didier, Miguel. (2003). *El mito de Odiseo. Atenea (Concepción)*, (487), 11-23. Recuperado en 15 de octubre de 2014 de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622003048700002&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-04622003048700002.
- Cencillo, Luis (1970). *Mito, semántica y realidad*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. La Editorial Católica S.A.
- Château, Jean (1996). *Los grandes pedagogos*. México. FCE.
- Choza, Jacinto y Choza, Pilar (1996). *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona. Ariel.
- Chuaqui, Carmen (2005). *Grecia en tres tiempos*. México. UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos.
- Clay, J.S. (2003). *Hesiod's cosmos*. Cambridge-Nueva York.
- Colbeaux, Marie-Andrée (2004). *Raconter la vie d'Homère dans l'antiquité*. Université Charles de Gaulle.
- Comotti, Giovanni (1999). *La música en la cultura griega y romana*. Madrid. CNCA/Turner Libros.
- Cornfort, Francis (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona. Ariel.

- Cruz, Juan (1971). *Sentido antropológico del mito*. Anuario Filosófico, 4, 31 – 84. Universidad de Navarra.
- De Romilly, Jacqueline (1997). *¿Por qué Grecia?* Madrid. Debate.
- Detienne, M. (1963). *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*. EN: Vernant, Jean-Pierre. *Archives de sociologie des religions* Année 1965 Volume 19 Número 1 pp. 185-186.
- Detienne, Marcel (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid. Taurus.
- Detienne, Marcel (1985). *La invención de la mitología*. Barcelona: Ediciones 62 S.A.
- Detienne, Marcel (2004). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México D. F. Sexto piso.
- Disandro, Carlos (1969). *Tránsito del mitos al logos*. La Plata. Hostería Volante.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza Universidad.
- Domínguez, Luis Adolfo (2003). *Glosario de términos de lengua y literatura*. México. Trillas/ANUIES.
- Duch, Luis (1974). *Ciencia de la religión y mito: estudios sobre la interpretación del mito*. Valencia-España. Publicaciones de L' Abadía de Monserrat,
- Dumézil, Georges (1949). *Temps et mythes*. Recherches philosophiques, vol. 5 (1935-36), pp. 230 ss. *L'héritage indo-européen á Rome*. N.R.F.
- Dumézil, Georges (1985). *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris. Flammarion.
- Dumézil, Georges (1986). *Loki*. Paris.Flammarion.
- Durkheim, Émile (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México. Colofón.
- Ekman, Chjalmar J. (2009). *La historia en torno al mito: algunos aportes teórico-metodológicos desde la historia cultural*. Presente y Pasado. Revista de Historia. ISSN: 1316-1369. Año 14. Nº 28. Julio-Diciembre.
- Eliade, Mircea (1972). *Tratado de la historia de las religiones*. México D. F. Era.
- Eliade, Mircea (1992). *Mito y realidad*. Barcelona. Labor.
- Eliade, Mircea (2000). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid. Alianza. Emecé.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid. Guadarrama.
- Escobar, H. (1975). *Historia social del libro. Grecia I: De Cnossos a Atena*. Madrid. Akal
- Espejo Muriel, Carlos (1994). *Religión e ideología en Homero*. Studia Historica XII (1994), 9-20. Universidad de Granada.
- Espejo Muriel, Carlos (1994). *Sociedad, religión e ideología En Hesíodo*. Universidad de Granada. Recuperado el 8 de abril del 2014 de: <http://perso.wanadoo.es/cespejo/Hesiodo.htm>
- Ferrater Mora, José (1964). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires. Sudamericana.

- Foster, George (1965). *Peasant society and the image of limited good*. American Anthropologist, vol. 67, 1965, p. 293-315. Berkeley. University of California.
- Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2006). *La hermenéutica del sujeto*. México D. F. FCE.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México D. F. FCE.
- Frankfort, Wilson y Jacobsen (1954). *Mito y realidad en El pensamiento prefilosófico*. México. FCE.
- Fullat, Octavi (2001). *Antropología y educación*, México. Lupus Magíster.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Mito y razón*. Barcelona. Paidós.
- Gadotti, Moacir (2002). *Historia de las ideas pedagógicas*. México. Siglo XXI.
- Gallego, Julián (2012). *La formación de la polis en la Grecia antigua: autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas*. Trabajos y Comunicaciones. 2da Época, nº 38. 2012. Argentina. Universidad de Buenos Aires-CONICET. ISSN 2346-8971. Recuperado el 26 de febrero del 2014. De: <http://trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/>
- García Gual, Carlos (1997). *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*. España. Montesinos.
- García Gual, Carlos (2004). *Introducción a la mitología griega*. Madrid. Alianza.
- García Gual, Carlos (1989). *Mitología y literatura en el mundo griego*. Amaltea: revista de mitocrítica, ISSN-e 1989-1709, Nº. 0, 2008, págs. 1-12. España. Universidad Complutense
- García López, José (1991). *Mito y religión en Grecia – Aspectos metodológicos*. Universidad de Murcia.
- Gavray, Marc-Antoine (2012) *La définition platonicienne de la vertu, Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 119. 2012. 103-110
- Geertz, Clifford Geertz (1966). *Religion as a Cultural System*. Harvard University. Recuperado el 19 de febrero del 2015 DE: https://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic152604.files/Week_4/Geertz_Religion_as_a_Cultural_System_.pdf
- Gigón, O. (1971) *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid. Gredos.
- Godelier, Maurice (1974). *Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje*. Madrid. Siglo XXI.
- Gómez Lasa, Gastón (1980). *La institución del diálogo filosófico*. Valdivia: Universidad Austral.
- Gomís, Anamari (2005). *Cómo acercarse a la literatura*. México. Limusa.
- González Delgado, Ramiro (2006). *Penélope/Helena en el teatro español de posguerra*. Revista Stichomythia, 4 (2006) ISSN 1579-7368.
- González Escudero, Santiago (1980). *Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al pitagorismo*. El Basilisco. Número 9. Enero-Abril 1980.

- Graves, Robert y Patai, Raphael (1969). *Los mitos hebreos: el libro del Génesis*. Buenos Aires. Losada.
- Graves, Robert (1985). *Los mitos griegos I*. Madrid. Alianza Editorial S. A.
- Graves, Robert (1999). *Dioses y héroes de la antigua Grecia*. Madrid. Millenium (100 Joyas del Millenium, núm. 38).
- Greimas A. J. (1985). *Des dieux et des Hommes*. Paris. Press Universitaire de France.
- Grenier, Christian (2002). *Cuentos y leyendas de los héroes de la mitología*. Tus Libros de Cuentos y Leyendas 1. Madrid. Anaya.
- Griffin, J. (1984). *Homero*. Madrid. Alianza Editorial.
- Grimal, Pierre (1982). *Diccionario de mitología Griega y Romana*. Buenos Aires. Paidós.
- Guerrero Baeza, Patricia. (2000). *Andrómaca en la literatura griega: Las versiones de Homero y Eurípides*. Revista signos, 33 (47), 39-50. Recuperado en 15 de octubre de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09342000000100004&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-09342000000100004.
- Gusdorf, G. (1960). *Mito y Metafísica*. Buenos Aires. Nova.
- Haggstron, André (2009). *Heródoto & Tucídides – mito e mitología*. Alétheia - Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo, Volume 2, Agosto/Dezembro de 2009 - ISSN: 1983-2087
- Hesíodo (1986). *Teogonía, Trabajos y días; Escudo y, Certamen*. Introducción, traducción y Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid. Alianza Editorial.
- Hesíodo (2003). *Teogonía. Trabajos y días*. Madrid: Alianza.
- Hesíodo (1978). *Teogonía. Estudio, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello*. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. CDXVII. UNAM.
- Holmes Beck, Robert (1965). *Historia social de la educación*. México, Rabasa.
- Homero (2002). *La Odisea*. Madrid: Gredos.
- Homero. (2001). *La Ilíada*. introducción general, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes, Barcelona. Gredos.
- Hoyos Valdés, Diana (2007). *Ética de la virtud: alcances y límites. Discusiones Filosóficas*. Año 8 N° 11, Enero–Diciembre, 2007. pp. 109 – 127.
- Hubert y Mauss (1909). *Étude sommaire sur la représentation du temps dans la religion et la magie*. Paris. Alcan.
- Inojosa Grandela, Cecilia; *El mito como problema historiográfico*. Jornadas Internacionales de Teoría y Filosofía de la Historia de la U. Adolfo Ibáñez. Ediciones Altazor, ISBN 956-7472-36-X, pp. 219-231.
- Jacobi, E. (1854). *Dictionnaire mythologique universal*. Paris. Firmin Didot.
- Jaeger, W. (1946). *Paideia: The ideals of Greek culture*, Vol. 1: *Archaic greece. The mind of Athens*. trad. G. Highet, Oxford.

- Jaeger, Werner (1967). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México. D. F. FCE.
- Jaeger, Werner (2000). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México. FCE.
- Jünger, F.G. (2006), *Los mitos griegos*. Barcelona. Herder.
- Kerényi, K., & Jung C. G. (2004). *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid. Siruela.
- Kerényi, Karoly (1972). *La religión antigua*. Revista de Occidente. Madrid.
- Kirk, G. S. (1970); *El mito. Su significado y Funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona. Paidós Básica.
- Kirk, G. S., Raven J. E. y Schofield, M. (2003). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid. Gredos.
- Kirk, Geoffrey S. (1973). *El mito. Su significado y función en las distintas culturas*. Barcelona. Seix Barral.
- Kitto, H. D. F. (1993). *Los griegos*. Buenos Aires. Eudeba.
- Krauze, Ethel (2005). *Cómo acercarse a la poesía*. México. Limusa.
- Larrañaga, Eduardo (2007). *Hesíodo y la justicia*. Recuperado el 15 de julio del 2014 de: www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/13/13-07.pdf
- Lasso de la Vega, José S. (1962). Ideales de la vida humana en la antigua Grecia. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, ISSN 0018-0114, Tomo 13, Nº 40-42, 1962, págs. 23-72. España. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Legendre, Léo (2012). *Le religieux - mythes et rites*. ENSAPVS Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Paris Val de Seine.
- Lévi-Strauss, Claude (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris. Flammarion
- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Antropologie structurel*. Paris. Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris. Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1964). *Le cru et le cuit*. Paris. Plon
- Lévi-Strauss, Claude (1966). *Du miel aux cendres*. Paris. Plon
- Levi-Strauss, Claude (1974). *Antropología estructural*. Buenos Aires. Paidós.
- Levi-Strauss, Claude (1982); *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*. México. FCE.
- Lévi-Strauss, Claude (1992). *Mito y significado*. Barcelona. Alianza.
- Lévy-Bruhl, L. (1951). *Les Fonctions mentales dans les sociétés inferientes*, Paris. Les Presses Universitaires de France
- Lisi Bereterbide, Francisco L. (2009). *El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente*. Areté. Revista de Filosofía. Vol. XXI. # 1. 2009. Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca". Universidad Carlos III de Madrid.
- Llosa, Jorge G. (1965). *El libro de Odiseo*. Santiago. Zig-Zag.
- López Pérez, Ricardo (2012). *El mito griego con razón. Homero y Hesíodo en el origen de la filosofía*. Rev. Medicina y Humanidades. Vol. IV Nº 1,2 y 3 2012 Sección de Bioética y Filosofía. pp 60 – 72. Recuperado el 8 de abril del 2014 de:

- http://www.medicinayhumanidades.cl/ediciones/n1_2_3_2012/10_EL_MITO_GRIEGO.pdf
- López, Ricardo (2003). *Apuntes sobre la razón griega*. Cinta moebio 16: 6-14. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: www.moebio.uchile.cl/16/lopez.htm
 - López, Ricardo (2010). *Odiseo creativo. Un capítulo de la historia remota de la creatividad*. *Revista Chilena de Literatura*. N° 76 (ISI). Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. (www.scielo.cl/pdf/rchilite/n76/art08.pdf)
 - Lozano Ayub Jeannette (1998). *El mito: estructura estructurante del ser y la cultura*. México. Universidad Autónoma de Nueva León.
 - Madrid Meneses, Raúl. (2011). *Sobre verdad y falsedad en el mito griego: Pistas desde la filosofía para concebir un modo de verdad presente en el mito*. *Byzantion nea hellás*, (30), 27-37. Recuperado en 07 de agosto de 2014, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-84712011000100002&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-84712011000100002.
 - Malinowski, Bronislaw (1955). *Myth in primitive psychology*. En: *Magic, science and religion and others essays*. 93 -148. New York. Doubleday Anchor.
 - Malinowski, Bronislaw (1948) *Magia, ciencia y religión y otros ensayos. El mito en la psicología primitiva*. Barcelona. Planeta – Agostini.
 - Malinowski, Bronislaw (1981). *Una teoría científica de la cultura*. España. Edhasa.
 - Malinowski, Bronislaw (1982). *Estudios de psicología primitiva: el complejo de Edipo*. España. Paidós Ibérica.
 - Malinowski, Bronislaw (1994). *Magia, ciencia y religión*. España. Ariel.
 - Marrou, Henri-Irénée (1998). *Historia de la educación en la antigüedad*. México. FCE.
 - Martín Hernández, Raquel (2006); *El orfismo y la magia*. Universidad Complutense: Tesis.
 - Martínez Gómez, Germán Iván (2007), *El ensayo: travesía y travesura*. La Colmena. *Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, núm. 55, julio-septiembre de 2007, pp. 5-19.
 - Meletinski, Eleazar (2001) *El mito*. España. Akal.
 - Millas, Jorge (1955). *Las primeras formas del filosofar en la poesía de Hesíodo de Beocia*. *Revista Anales*. Año CXIII. N° 100. Universidad de Chile: 6-32.
 - Millas, Jorge (1960). *Ensayos sobre la historia espiritual de occidente*. Santiago. Universitaria.
 - Millas, Jorge (1970). *Idea de la Filosofía*. Santiago. Universitaria.
 - Mondolfo, Rodolfo (2003). *El Pensamiento Antiguo*. Buenos Aires. Losada.
 - Morford, Mark P. O. y Lenardon, Robert J. (2003). *Classical mythology*. Seventh edition. New York. Oxford University Press.
 - Mossé, Claude (1984). *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris. Le Seuil.
 - Müller, Max (1935). *mythologie primitive*. Paris. Éditions A. Durand.

- Müller, Max (1996). *Mitología comparada*. Barcelona. Edicomunicación.
- Murnaghan, S. (1987). *Disguise and recognition in the Odyssey*. Princeton. Princeton University Press.
- Murphy, Kaitlin. Hesiod: *The great-uncle of natural history*. Recuperado el 12 de febrero del 2013, de: http://amusine.typepad.com/the_last_hurrah/hesiod-the-great-uncle-of-natural-history.html
- Otto, Walter (2001). *Dioniso. Mito y culto*. Madrid. Siruela.
- Otto, Walter (2003). *Los dioses griegos*. Madrid. Siruela.
- Otto, Walter (2005). *Las musas y el origen divino del canto y del habla*. Madrid. Siruela.
- Pastor Cruz, José Antonio (1998) *Corrientes interpretativas de los mitos*. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: <http://www.uv.es/~japastor/mitos/t-indice.htm>
- Pérez Jiménez & Martínez Díez. (trad.) (1978). *Hesíodo. Obras y fragmentos*. Madrid. Gredos
- Pérez Jiménez, Aurelio. *Religión, Mito y sociedad en Grecia*. España. Universidad de Málaga.
- Pérez Miranda, Iván (2007) *Penélope y el feminismo*. La reinterpretación de un mito. *Foro de Educación*, n. 9, 2007, pp. 267-278. ISSN: 1698-7799.
- Pérez Sánchez, Luis. *La mujer en la Antigüedad: su condición a través de la literatura*. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: http://www.elcantodelamusa.com/docs/2011/abril/doc3_mujer.pdf
- Pérez, Arturo (1989). *La civilización griega*. Biblioteca Básica de Historia. Madrid. 2ª edición, Anaya.
- Petrie, Alexander (1978). *Introducción al estudio de Grecia*. México. FCE.
- Piquer Sanclemente, Ruth. *Penélope y el tejido del tiempo*. Ponencia presentada al XVI Seminario de Arqueología Clásica UCM. España. UCM.
- Quintana Tejera, Luis (2009). *Reflexiones críticas en torno a La Ilíada y a un personaje femenino relevante: Andrómaca*. EN: *Espéculo*. Revista de estudios literarios. Nº 41. marzo-junio 2009. Año XIV. Facultad de Ciencias de la Información. Universidad Complutense de Madrid.
- Rahn, Otto (1994). *La Cour de Lucifer*. France. Pardès.
- Ramos Jurado, E. A. *Los filósofos griegos y Hesíodo*. Habis 10 – 11, 1979 – 1980. pp. 17 - 37
- Reik, Theodor (1979). *Mythe et culpabilité*; París. Presses Universitaires de France.
- Remacle, Philippe; Renault, Philippe; Fournier, François-Dominique; Murcia, J. P.; Vebr, Thierry; et Carrat, Caroline. *L'antiquité Grecque et Latine du moyen âge*. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/menongr.htm>
- Reyes, Alfonso (2000). *Breve comentario de la Ilíada*. en *Obras completas*. Vol. XIX. México. FCE.
- Reyes, Alfonso (2000). *Los poemas homéricos. La Ilíada. La afición de Grecia*, en; *Obras completas*, tomo XIX. México. FCE.

- Reyes, Alfonso (2000). *Negruras y lejanías de Homero*. en: *Obras completas*. Vol. XIX. México. FCE.
- Reyes, Alfonso (2005), *La Ilíada de Homero (en Cuernavaca) y otros textos*. México. FCE.
- Ricoeur, Paul (1970). *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Taurus.
- Ríos, E. J. *La Naturaleza del Mito y de la Mitología Griega*. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: [https://www.academia.edu/3411552/La Naturaleza del Mito y de la Mitolog%C3%ADa Griega](https://www.academia.edu/3411552/La_Naturaleza_del_Mito_y_de_la_Mitolog%C3%ADa_Griega)
- Ríos Sánchez, Armando José (2012). *Astucia y areté: el personaje de Ulises en la épica y la tragedia griegas*. Actas del VI coloquio internacional ΑΓΩΝ competencia y cooperación de la antigua Grecia a la actualidad. La Plata, FAHCE-UNLP.
- Rivara Kamaji, Greta (2005). *La recuperación hermenéutica del hierós logos*. La Lámpara de Diógenes, enero-junio, julio diciembre, año/vol. 6, número 10 y 11. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp 143 – 149.
- Sagrera, Martín (1969). *Mito y sociedad*. Barcelona. Labor S.A.
- Sanabria, José Rubén (2001). *Ética*. México. Porrúa.
- Santomé, César (2005). *El libro, compañero de hoy y siempre. Su valor e importancia didáctica*. México. Alfa - Omega.
- Schwartz, Eduard (1966). *Figuras del mundo antiguo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Segal, C. (1989). *El espectador y el oyente*. En J-P. Vernant (ed.) *El hombre griego*. Madrid: Alianza.
- Snell, Bruno (2008). *El Descubrimiento del Espíritu*. Barcelona. Acantilado.
- Souto, Arturo (1973). *El ensayo*. México. ANUIES.
- Stearns Eliot, Thomas (2004). *Lo clásico y el talento individual*. México. UNAM (Colección Pequeños grandes ensayos, núm. 18).
- Stoddard, K. (2004). *The narrative voice in the Theogony of Hesiod*. Boston. Leiden
- Suárez de la Torre, Emilio (1981). *La función del mito en la religión griega*. España. Universidad de León
- Taípe Campos, Néstor Godofredo (2004). *Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos*. *Gazeta de Antropología*, 2004, 20, artículo 16.
- Thiele, G. (1969). *Homero y su Ilíada*, Caracas. Monte Ávila.
- Todorov, T. (1967). *Literatura y significación*. Barcelona: Planeta.
- Tovar, Antonio (1966). *Vida de Sócrates*: Madrid. Revista de Occidente.
- Tucídides (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid. Alianza.
- Van der Leeuw, G. (1940). *L'homme primitif et la religion*. France. Alcan.
- Van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. México. FCE.
- Vernant, J. P. y Otros (1995). *El hombre griego*. Madrid. Alianza.

- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (2002). *Mito y Tragedia en la Antigua Grecia*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Vernant, J.P. (1974). *El mito de Prometeo en Hesíodo*. En: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid. 1982, pp. 154-169 (*Mythe et société en Grèce ancienne*).
- Vernant, Jean Pierre (1994). *Razones del mito, en Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid. Siglo XXI.
- Vernant, Jean-Pierre (1998). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona. Paidós.
- Vernant, Jean-Pierre (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona. Ariel.
- Vernant, Jean-Pierre (2002). *Entre mito y política*. México D. F. FCE.
- Vernant, Jean-Pierre (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid. Siglo XXI.
- Vico, Giambattista (1995). *Ciencia nueva*. Madrid. Tecnos.
- Vidal Guzmán, Gerardo (2001). *Retratos de la antigüedad griega*. Santiago. Editorial Universitaria.
- Waal, Annemarie de (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. España. Verbo Divino.
- Walcot, P. (1966). *Hesiod and the Near East*. Cardiff. University of Wales Press
- West, M.L. (ed.) (1966). *Hesiod's Theogony*. Oxford. Clarendon Press
- Zaragoza Gras, Joana (2006). *La mujer como sujeto pasivo de la literatura griega*. Madrid. Instituto de la mujer.
- Zecchin de Fasano, Graciela Cristina (2000) *Memoria y funeral: Príamo y Aquiles en Iliada*. XXIV.472-551. Synthesis, 7. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación. Recuperado el 01 de octubre de 2014, de: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2861/pr.2861.pdf
- Zeitlin, F. (1996). *Playing the other. Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago & London: University Chicago Press.