

En torno al mito de los griegos

JOAQUÍN BARCELÓ

Presentación y notas de Nicolás Véjar González
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

A continuación reproducimos un artículo de Joaquín Barceló Larrain (1927-2014) publicado en la edición de 1967 de la *Revista del Pacífico*, con el propósito de comprender el papel del mito en la realidad del hombre griego. Revisando fuentes filológicas, filosóficas y literarias, el autor nos invita a ubicar la realidad griega inserta en el *mythos*, para lo que necesitamos despejarnos de nuestros prejuicios religiosos provenientes del cristianismo y ubicarla en su contexto histórico y cultural.

Barceló inicia la discusión a partir de la diferencia entre *mythos* y *logos*, entendidos ambos términos como “palabra”, cuya diferencia es que el *mythos* consiste en una realidad expresada de forma inmediata, mientras que *logos* es la expresión de lo elaborado por el pensamiento a partir de pensamientos específicos. De este contraste se inicia la crítica de la razón sobre el mito.

La imposibilidad de una realidad mítica desde el *logos*, o, en otras palabras, de fundamentar el mito desde la razón, nos lleva a entrar al mito mismo a través de los textos literarios. La utilidad de la poesía no recae en un su valor estético, sino que mediante la voz de las musas se declara la realidad desde lo divino y que dejar ver la pertenencia hombre en dicha realidad, mientras que el poeta es el portavoz por cual la divinidad habla.

Pero la voz del poeta, capaz de decir verdades o mentiras, trajo consigo una desacralización del mundo cuando el mito pasó de ser la palabra inmediata a la palabra ficticia.

Pretender el encuentro con las divinidades griegas implica reproducir la actitud religiosa del hombre griego, que veía diversas manifestaciones de lo divino en su medio próximo y si bien considera ser sometido a las acciones de los dioses, también posee la capacidad de asemejarse a ellos “para fundar su humanidad en la posibilidad de enfrentamiento con lo divino”.

La vida efímera del hombre y la inevitabilidad de la muerte lo obliga a lograr la plenitud de su existencia en su breve estadía en el mundo, no sin una sensación de angustia y decepción. En una palabra: pesimismo. Sin embargo la grandeza moral del hombre radica en la aceptación del orden divino de los dioses que se expresa como su destino, y la realidad es percibida a través de las manifestaciones de lo divino y se eleva a un plano sobrehumano llevando al hombre a esta exacerbación.

El hombre griego, consciente de esto, acepta sus dolores y sus padecimientos, pues formará parte de un destino superior que es la gloria en expiación de un embarazoso destino.

El artículo se reproduce de forma íntegra. La edición del documento consistió en realizar pequeñas actualizaciones ortográficas, agregar notas a pie de página y los nombres de filólogos donde solo se encontraba el apellido y se corrigieron algunos nombres de dioses, todo esto se encuentra puesto entre corchetes.

*En torno al mito de los griegos*¹

JOAQUÍN BARCELÓ²

*An das Göttliche glauben
Die allein, die es selber sind.*

(Hölderlin)

No espere el lector hallar en este trabajo la exposición de una tesis original o la proposición de nuevos puntos de vista para conducir una búsqueda en torno al mito. El fin que persigue este artículo es harto más modesto, a saber: divulgar algunos planteamientos básicos que orienten a la investigación actual en materia de historia de las religiones y en particular acerca del mito griego, e intentar ver qué suerte de vigencia podían tener para Grecia sus mitos. Un trabajo posterior procurará señalar el paralelismo que existe en el impacto del pensamiento racional sobre el pensar mítico pagano y sobre el pensar mítico cristiano.

¹ [Artículo publicado en 1965 en el segundo número de la *Revista del Pacífico* (aún vigente como *Nueva Revista del Pacífico*) del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en Valparaíso (actual Universidad de Playa Ancha), 7-24.]

² [Joaquín Barceló Larraín (1927-2014): filósofo chileno. Fue profesor y decano de las facultades de economía y de filosofía y humanidades de la Universidad de Chile y decano y rector de la Universidad Andrés Bello. Su trabajo consistió en la docencia universitaria y en el estudio del pensamiento filosófico, económico y político a través de los autores de la antigüedad y el periodo moderno, trabajos que fueron publicados en libros y artículos en revistas universitarias y de prensa. Algunos de sus trabajos fueron *Para leer la Divina Comedia* (Santiago, 2003) y, publicados póstumamente 'Entorno a filosofía, retórica y política' (*Estudios Públicos* 133, 2014) y *Estudios sobre humanismo* (Iquique, 2015)].

I

Podemos definir provisoriamente el mito como el ámbito en que los dioses tienen vida y existencia³. La realidad mítica, sin embargo, ha sido impugnada desde antiguo por el pensamiento filosófico, que opone a los múltiples y diversos dioses míticos la noción de un dios único que satisface las exigencias impuestas por la razón. Se entabla así la lucha que en cierto modo se ha de mantener viva aún hasta nuestra época entre ciencia y poesía, filosofía y mito. El pensamiento racional nace bajo el signo del combate contra el saber mítico. Ya en los orígenes de la decisión filosófica encontramos sentencias como esta, que recogemos al azar: “Maestro de los más es Hesíodo; están persuadidos de que él era quien más sabía, quien no podía distinguir el día de la noche”⁴. El viejo y terrible Heráclito declara aquí enfáticamente que el pastor de Beocia amigo de las musas, el que enseñó a los griegos el origen y la filiación de sus dioses, era un ignorante. Y esta lucha permanente se debe a que el mito, lo mismo que la filosofía, pretende dar una imagen global y acabada de la realidad, intenta hacer visibles los ocultos lazos que forman la malla del universo y, sobre todo, se esfuerza por revelar el sentido de la vida del hombre sobre la tierra. Pero los principios de que parte y su manera de enfocar el mundo y de desarrollar la “explicación” (en el sentido etimológico de *explicatio*, desenvolvimiento) de la realidad no se identifican con los del pensamiento racional, sino que, por el contrario, se colocan en franca oposición a ellos.

El mito es, en cuanto actitud espiritual, una forma de pensamiento que existía ya con anterioridad al nacimiento de la investigación filosófica; más aun, mientras las investigaciones de Aristóteles y sus sucesores han permitido fijar una fecha más o menos precisa para el primer brotar de la filosofía, los comienzos del mito se desvanecen en

³ La definición es provisoria porque es vaga y arbitraria. Es posible discutir, por ejemplo, hasta qué punto toda presencia de dioses tiene carácter mítico. Algunos han podido pensar que los “dioses personales” no son ya realidades míticas propiamente dichas, sino realidades “mito-lógicas” resultantes de la intervención del *logos* en el mito auténtico; la experiencia de la que surgen los “dioses personales” sería, pues, desde el punto de vista de la originaria religiosidad griega, una suerte de fierro de madera, y el mito ya no nos sería accesible en su pureza gracias a las obras de los poetas, que serían propiamente mito-logías, sino sólo a través de los restos del culto.

⁴ Heráclito, B 57(Diels).

el pasado desconocido. Es probable que él haya constituido la forma originaria del pensar humano y, por consiguiente, la única al anterior al pensamiento científico-racional; pero esta hipótesis es ociosa, pues carece de fundamentación positiva posible. El hecho establecido es que la filosofía nace en lucha contra el mito y que el desenlace de este antagonismo será la derrota del pensar mítico en su pretensión de dar cuenta cabal y objetiva del sentido de la realidad. La actitud del hombre moderno, que espera de la ciencia y no, por ejemplo, de la religión o de la poesía la revelación de la verdadera y auténtica imagen del mundo, no es otra cosa que la perduración del espíritu con que los griegos crearon la filosofía.

¿Qué representa el mito para la primera Grecia? Antes que nada, será necesario observar que el término griego *mythos* significa originalmente “palabra”. La palabra es expresión de una realidad pensada o experimentada de algún modo por el hombre, y como es indiferente que esta tenga existencia en el “mundo exterior” o que sea un mero acontecimiento psíquico, podemos hablar legítimamente de una *realidad* mítica que es experimentada y se expresa en el “mito” en cuanto a palabra, cuento o relato.

Pero la realidad puesta en evidencia por el mito no es única. El surgir de la filosofía responde a la manifestación de otra realidad expresada por la palabra que los griegos conocieron como *logos*. Este término se relaciona con el verbo *légein*, emparentado a su vez en el *legere* latino, que significa originalmente recoger, juntar lo recogido, y por lo tanto, ordenar y escoger. *Légein* supone, pues, un elegir (lat. *eligere*). Cuando tiene el sentido de “decir” o “hablar” implica el expresar algo elaborado intelectualmente; por eso *legere* significa también “leer” y, en el lenguaje escolástico medieval, “explicar el sentido de un texto”. Es así que *logos* no significa tan solo “palabra” sino también “razón”, entendiendo por esto último la facultad humana de razonar y también el fundamento inherente a las cosas que se deja aprehender por dicha facultad humana. La palabra como *logos* es manifestación de una realidad que confunde con lo racional y en este sentido expresa algo radicalmente diverso que la palabra mítica.

La noción misma de *logos* contiene ciertas implicaciones fundamentales. La primera de ellas consiste en que mis pensamientos deben conservar ciertas relaciones entre sí, y estas van a constituir lo que en un sentido muy lato podríamos entender como leyes y reglar

de la “lógica”. Una segunda implicación, válida por lo menos para las primeras manifestaciones del *logos*, consiste en que los contenidos de mis pensamientos deben corresponder de algún modo a algo que existe fuera de mí, y también habrá ciertas reglas que garanticen cierta correspondencia⁵. Hay, pues, cierto juego de mis pensamientos entre sí y de mis pensamientos con las cosas; este, como todo juego, tiene sus reglas, y solo puedo confiar en la verdad de mi conocimiento cuando la realidad que mi pensamiento-palabra (*logos*) expresa es la que resulta de la correcta aplicación de las reglas del juego. Lo demás es mito, y el mito, para el *logos*, es falso: “*Mythos* es una expresión griega para la palabra y el discurso... *Logos* mienta el discurso pensado, correcto. La corrección es correcta solo en un contexto y sobre la base de determinados supuestos, al contrario de la verdad, que es válida por sí misma, sin supuestos ni contexto. Con *mythos* se mienta originariamente la palabra verdadera, el discurso incondicionalmente válido acerca de lo que *es*. Por eso el *mythos* se refiere principalmente a las cosas divinas, que no necesitan demostración, sino que se dan o se manifiestan en forma inmediata. Es perfectamente comprensible que posteriormente, cuando se comenzó a dudar de las verdades originarias y divinas, la misma palabra se empleara para designar justamente lo contrario: lo fabuloso, lo no propiamente verdadero”⁶. El mito es ante todo expresión de aquella realidad que se manifiesta en forma inmediata y cuya realidad que se manifiesta en forma inmediata y cuya verdad no depende de las reglas del juego de la razón. Y, en efecto, el objeto del verbo *mythéomai* en la lengua épica griega es siempre la “verdad”, en tanto que la mentira o el error solo pueden ser objetos posibles del *légein*⁷; lo falso puede darse solo en la medida en que las cosas se nos manifiestan del forma mediatizada.

La palabras-*logos* es la manifestación de lo coherente, de lo elaborado por el pensamiento sobre la base de principios específicos y en busca de la corrección discursiva que caracteriza al presentarse de lo verdadero. El mito, en cambio, es expresión de algo absoluto inmediato. Los contenidos materiales de ambas formas de manifestación nos son familiares. Mientras el *logos* nos proporciona la imagen de la realidad

⁵ Y ha sido verdaderamente escandaloso que durante más de veinte siglo se haya podido realizar investigación filosófica sin que nadie reparara en la monstruosidad que significa haber aceptado este supuesto sin someterlo a una crítica rigurosa.

⁶ W. F. Otto. *Sprache als Mythos*, en el Vol. *Die Sprache* (hrsgbn. von der Bayer. Akad. der Schönen Künste), München-Darmstadt, 1959, p. 121.

⁷ Cfr. K. Kerényi, *Theos e Mythos*, en el Vol. *Il Problema della Demitizzazione*, *Archivio de Filosofia*, 1961, p. 43.

que se ha ido elaborado afanosamente a los largo de más de 2500 años de investigación filosófica y científica, el *mythos* nos habla de los dioses, de su acción sobre la naturaleza y de su intervención en el mundo de los hombres. Pero la secuencia histórica en que el *mythos* y el *logos* se nos presentan hace surgir un problema. Frecuentemente consideramos que el pensamiento mítico es una etapa primitiva y, desde luego, bastante grosera, en el desarrollo del espíritu humano. Creemos que el pensamiento “lógico” es una conquista por la cual ha luchado el hombre duramente y que le permitió, por fin, superar ese estado de “barbarie mental” en que había estado sumido durante tanto tiempo. Suponemos que nuestro ingreso al mundo del pensamiento racional es no solo un progreso sino principalmente nuestra única posibilidad de un contacto auténtico con la realidad. Nuestros hábitos intelectuales delatan la idea, agazapada en el fondo de nuestras conciencias, de que fuera de nuestro modo racional de pensar no existe un encuentro posible con lo real. Lo racional, decimos, nos distingue de los animales; lo racional nos hace ser hombres, y el hombre nos es otra cosa que un animal que tiene razón, que tiene *logos*. Notemos, de paso, que esta orgullosa definición contiene implícita la degradación del hombre mítico a una categoría subhumana. Y ¿en qué puede decirse que consiste esta razón que nos aparta y define, si no es en la facultad de aprehender de lo racional que tienen las cosas? Hablamos de razones de las cosas, suponemos y experimentamos que ellas se vinculan entre sí en un encadenamiento paralelo al que nuestra razón construye, y con nuestra facultad racional constatamos y escudriñamos esta racionalidad del mundo. Este mundo racional, decimos, es el objetivo y verdadero, y prueba de ello es la correspondencia que se manifiesta entre los procesos de nuestra razón y el comportamiento de las cosas. El mundo del mito, en cambio, se nos aparece como algo ficticio, y cada vez que deseamos caracterizar algo como un irrealidad, decimos: “es un mito”.

La filosofía y la ciencia son cosa de la razón y, como tales, están en una actitud de patente desconfianza frente al mito. Y es necesario reconocer que aciertan en ello y que su actitud no puede ser otra, ya que el mito escapa a todo intento de control por parte del pensamiento racional. Ya los primeros filósofos griegos, como, por ejemplo, Jenófanes y Heráclito, se cuidaron de presentarse en fundamental oposición a los más grandes representantes del pensamiento mítico, como Homero y Hesíodo. Esta actitud perdurará a través de la historia de la filosofía griega, y aun la inquietud que pensadores como Platón y Aristóteles experimentaron frente al mito no hace sino demostrar que el pensar mítico era para ellos

“lo otro”, una forma espiritual difícilmente inteligible y que no se deja explicar (racionalmente) en forma satisfactoria.

II

La oposición entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional y la imposibilidad de fundamentar el mito desde la razón nos obligan a buscar la legitimación del mito y la posibilidad de nuestro enfrentamiento con la realidad mítica en el mito mismo. Para ello, debemos encontrar primero el acceso al mito. Dos caminos se nos ofrecen de inmediato: la investigación de los restos del culto primitivo y el estudio de las literaturas sagradas. Aquí intentaremos la segunda de estas vías. Pero los griegos no tuvieron libros sagrados, de manera que el acceso a su mito está constituido para nosotros fundamentalmente por las obras de sus poetas. Ya veremos que esto no es una arbitrariedad, ni tampoco un último recurso por falta de otro mejor, puesto que la poesía griega tiene tanta autoridad religiosa como cualquier literatura sacerdotal pudo tenerla entre otros pueblos.

Acostumbramos pensar, sin embargo, que la poesía no es más que el arte de decir ciertas cosas bellamente; por consiguiente, nada propio tendría que decirnos sobre el carácter objetivo de la realidad misma de que trata. Pero nosotros preguntamos por la realidad mítica, por el mundo al que pertenece la belleza expresada en la poesía en cuanto mundo real, de modo que la posibilidad de nuestro acceso al mito griego entendido como realidad y no como ficción permanecería aún problemática. Y sin embargo, es necesario declarar en este punto lo siguiente: el poeta griego jamás entendió la poesía como una creación individual y subjetiva destinada a presentar ciertas cosas bajo un aspecto de hermosura o belleza, sino como una revelación divina destinada a manifestar el auténtico sentido y el verdadero significado de la realidad en que el hombre está sumergido y a la que pertenece.

Durante demasiado tiempo se ha considerado que la invocación de los poetas a las musas no es otra cosa que una figura literaria, un artificio retórico. Y si bien así ha podido ser para gran parte de la tradición literaria de Occidente, hoy podemos asegurar que para los poetas griegos la invocación a las musas distaba mucho de ser una mera elegancia poética. Por el contrario, la inspiración de las musas era para ellos el requisito esencial que hacía posible el surgir de la poesía

como expresión objetiva de lo real. Las musas son la voz de lo divino que declara la realidad vista desde lo divino y con la objetividad de la revelación. Homero invoca a las musas como “diosas presentes a todo y conocedoras de todo”, agregando que tan solo sabemos lo que de ellas escuchamos, para Hesíodo, las musas son “las que dicen con voz unísona lo que es, lo que será y lo que ha sido”⁸. En un himno de Píndaro a Zeus, hoy perdido, pero cuyo contenido se conoce en parte, se cuenta que, después de haber terminado Zeus de dar su nueva forma al mundo, preguntó a los restantes dioses, que contemplaban la obra con mudo asombro, si creían que faltaba aún algo para que ella fuese perfecta. Y los dioses respondieron que faltaba una sola cosa, a saber, una voz divina que publicara y celebrara toda aquella magnificencia y le rogaron que creara a las musas⁹.

La invocación del poeta a las musas no es, pues, una figura literaria, sino el ruego para que la voz creada por la divinidad a fin de publicar la grandeza de lo existente se manifieste como tal. El poeta se sabe incapaz de decir por sí mismo lo que la realidad es, y se limita a ser el instrumento por medio del cual hablará la divinidad. Esta declaración divina que se expresa por medio del poeta es el mito. En este sentido, la poesía griega es poesía inspirada, por cuando consiste en el dictado de la divinidad al poeta que escucha la voz de la musa. Solo en la medida en que es oyente puede el poeta cantar. La “inspiración” de la poesía griega equivale formalmente, pues, a la que la teología cristiana ha reconocido en sus escritores sagrados.

También había comprendido esto Platón cuando compuso su diálogo titulado “Ion”. ¿Por qué puede Ion, el rapsoda, interpretar magníficamente a Homero y arrojar con su discurso a sus oyentes? Sócrates constata que no es por arte o por ciencia de interpretación que el rapsoda puede recitar la epopeya homérica, ya que, si así fuera, podría aplicar el mismo arte y la misma ciencia para interpretar a otros poetas; pero no es este el caso, y solo a Homero puede recitar Ion produciendo un verdadero efecto sobre sus auditores. Y no es tampoco que el rapsoda reconozca por estudio aquello de que el poeta habla, porque si bien es cierto que, mientras interpreta los poemas homéricos, Ion sabe guiar un ejército, conducir un carro o dirigir una nave, en la vida cotidiana, sin embargo, no tiene el menor conocimiento de estas artes. Así, pues,

⁸ *Ilias*, II, 484-6; *Theog.*, 38-9.

⁹ W. F. Otto. *Die Musen un der gottliche Ursprung des Singens und Sagens*, Düsseldorf-Köln, pp. 28 sqq.

el rapsoda no canta a Homero por arte sino movido por una fuerza divina que actúa sobre él como un imán, el que no solo atrae los anillos de fierro sino que además le comunica su fuerza magnética para que estos atraigan a otros anillos; de manera que se establece una cadena que comienza con el dios que inspira y continúa con el rapsoda, quien, al caer bajo el poder de la divinidad, transmite a su vez dicha fuerza al auditor. Lo mismo vale para el poeta. “Los poetas”, escribe Platón, “nos dicen que ellos recogen sus cantos de fuentes que manan miel en ciertos jardines y praderas de las musas...Y dicen verdad. Porque un poeta es un ser delicado, sagrado y peregrino, incapaz de poetizar mientras no haya sido arrebatado por el entusiasmo y no haya perdido la conciencia y el uso de su razón. Porque en tanto esté en posesión de ella, ningún hombre es capaz de poetizar o de decir oráculos. Porque no es poetizante por arte que dicen muchas cosas bellamente... sino por mandato divino”. El poeta, lo mismo que el rapsoda, es un enajenado que padece la acción de la divinidad y se hace así semejante a la sibila que canta el oráculo y al adivino que “profetiza”. “El dios”, continúa Platón, “después de haberles arrebatado la razón, se sirve de los poetas, y de los que cantan oráculos, y de los profetas divinos, para que nosotros, los oyentes, sepamos con certeza que no son ellos los que hablan, que no están en uso de su razón, sino que es el dios mismo quien habla y que nos habla por intermedio de ellos”¹⁰.

El poeta es, pues, el “mitólogo”, el que nos cuenta los mitos originarios, el que nos transmite las palabras auténticas de los dioses. Pero la poesía conservada es una manifestación tardía en el mundo de lo religioso y los poetas que aparecen en nuestras historias de la literatura pueden ser ya hombres desacralizados, cuyo placer es contar historias sin cuidarse de su originariedad. Por eso dicen las musas de Hesíodo: “Sabemos decir mentiras semejantes a las realidades originarias, pero también sabemos proclamar verdades cuando queremos”¹¹. El poeta se convierte así en un ser peligroso para la religión, por cuanto puede decir la verdad o mentir si lo quiere. De este modo, el término *mythos*, así como el lat. *fabula* (cfr. “habla”), empezó por significar expresión de lo verdadero inmediato y terminó significando palabra ficticia. Este cambio semántico ha sido un fenómeno de extraordinaria importancia en la historia espiritual de la humanidad, porque representa tal vez la primera manifestación de la desacralización del mundo.

¹⁰ *Ion*, 534 a-d.

¹¹ *Theog.*, 27-8.

III

La poesía es, por lo menos en un sentido originario, la voz de los dioses. Por medio de la poesía, los dioses nos hablan de sí mismos. La palabra que nos hacen llegar es el mito. Con esto encontramos ya despejado el acceso al mundo mítico, que es el mundo de los dioses. En consecuencia, podemos preguntarnos ahora, con alguna esperanza de obtener algo así como un esbozo de respuesta, qué son, para los griegos, los dioses. Pero esta pregunta no se deja responder con facilidad. Desde luego, la respuesta no puede consistir en una determinada “interpretación” de los dioses del mito griego, como ocurriría, por ejemplo, si los consideráramos representaciones o personificaciones de las fuerzas de la naturaleza, o creaciones arbitrarias de la fantasía humana. La pregunta por el ser de los dioses solo admite una respuesta que haga manifiesta su realidad divina; una interpretación cualquiera significa señalar aquello que no posee carácter divino, responder a la pregunta por el ser de los dioses diciendo precisamente lo que no es un dios. El peligro de este equívoco es tanto mayor cuanto que estamos habituados a concebir lo divino solo dentro del ámbito de la tradición cristiana. El Dios cristiano es infinito, perfecto, inmutable, omnipotente y único; por consiguiente, su religión afirma ser la única verdadera. El dios griego, en cambio, no posee en rigor ninguno de estos atributos y las diversas religiones conocidas por los helenos parecen no haber sido excluyentes entre sí. De este modo, nuestra dificultad para comprender al dios griego será doble; por una parte, no encontraremos en él aquellas características que, debido a nuestra formación cristiana, consideramos esenciales a lo divino en cuanto tal; en segundo término, no lograremos ni siquiera enfrentarnos con el dios griego y reconocerlo como dios, aun cuando él, por así decirlo, se nos pusiera delante de los ojos, porque de antemano le estaríamos negando la divinidad; y lo que no es divino no es un dios.

Si queremos, pues, lograr un encuentro con las divinidades griegas, deberemos satisfacer una doble exigencia. La primera consiste en abandonar el prejuicio de que solo hay auténtica religiosidad en el cristianismo o en otras religiones de tipo oriental, y de que la visión griega de lo divino, con la naturalidad que le es propia, no posee el misterio y la grandeza que pertenece a lo religioso. La segunda consiste en la necesidad de suponer que hay efectivamente una presencia divina allí donde el poeta griego nos la indica hablándonos de un dios,

sin que intentemos deformarla inscribiéndole en otro ámbito de la realidad ajeno a ella. Solo así lograremos el acceso a la comprensión de la religiosidad griega en la única forma legítima en que este puede ofrecérsenos, a saber, reproduciendo en nosotros mismos la actitud profundamente religiosa del heleno, quien veía manifestarse lo divino en las más variadas formas en su mundo circundante. Solo de este modo podremos concebir una esperanza de responder a la pregunta por las divinidades del mito.

“Un fenómeno religioso solo será reconocido como tal si es estudiado en cuanto religioso”¹². Esta fórmula de Eliade debería servir de principio a toda investigación acerca de la historia de las religiones. Adoptarla como principio significa reconocer la autenticidad de la experiencia religiosa en todas las religiones históricas en la medida en que no hayan sido desvirtuadas por un proceso de racionalización. Y esto significa a la vez reconocer que no puede hablarse de religiones “verdaderas” en oposición a religiones “falsas”, sino solo de “religiones” en oposición a formas profanas de la civilización. Los principios (ya lo observaba Aristóteles) no pueden ser demostrados, pero no es difícil probar que quien los niegue no puede avanzar en la investigación requerida. Lo mismo ocurre con el de la autenticidad de la experiencia religiosa en todas las religiones históricas. Si en nombre de una “religión verdadera” que profesamos quisiéramos negar a las restantes su validez, las estaríamos reduciendo a un simple hecho histórico de carácter profano y, por tanto, estaríamos estudiando como “religiones” precisamente aquello a lo que negamos su carácter de religión.

Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que para correr al encuentro de la experiencia religiosa griega debamos rechazar todo auxilio profano y confiarnos a la pura vaguedad de nuestros sentimientos. Una disciplina que nada tiene que ver con lo emocional, como es la filología, nos presta servicios inapreciables con lo que podríamos calificar de aclaraciones preparatorias para el intento de revivir la religiosidad griega. Entre otras cosas importantes, ella nos enseña, por ejemplo, que el concepto de “dios”, lo que el griego llamó *theós*, fue originalmente un concepto predicativo. Al hablar de “dios” no se pensaba en realidades substanciales o en seres personales, sino que se apuntaba más bien a una característica de ciertos hechos o acontecimientos. De algo que ocurría, como, por ejemplo, del encuentro de dos seres en la amistad

¹² M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion (Traité d'Histoire des Religions)*, Cleveland-New York, 1963. La cita corresponde al prefacio de la traducción inglesa.

o en el amor, o del estallido de una ola de violencia, o de la acción oculta y venenosa del rumor que circula en una comunidad humana, se decía: “he aquí algo dios”, *esti theós*. ¿Qué se quería decir con esto? Tal vez únicamente que había acontecido algo que ejercía su imperio sobre los hombres sometiéndolos a su poder. Dioses son así el hambre y la vejez, la riña y el dolor, el sueño y la muerte. Se trata siempre de experiencias externas o internas de realidades a las que el hombre se encuentra inevitablemente sometido. Y por cuanto estas experiencias son innumerables, innumerables son también los dioses¹³.

La divinidad de los dioses, en su sentido originario, consiste entonces en la capacidad de dominar y someter al hombre en todo su ser, aun cuando sea por instante fugaz, como puede ser el caso, por ejemplo, de la riqueza o del vino. ¿Cómo se realizó el tránsito desde esta noción primera de lo divino hasta la que preside el panteón greco-romano que nos es familiar? Ello está muy lejos de ser cosa averiguada. Podríamos pensar con [Hermann] Usener que estos fugaces “dioses momentáneos” se transformarían paulatinamente en los “dioses especiales”. Sin embargo, frente al elaborado carácter que revisten estas distintas formas de la divinidad, será necesario recordar la objeción de [Ulrich von] Wilanowitz: “nadie reza a un concepto”. Sea de ello lo que fuere, lo verdaderamente importante es señalar que los dioses griegos no surgen en ningún caso como realidades trascendentes sino que existen y viven originariamente en su automanifestación en la realidad que nos rodea. La realidad entera está endiosada y el dios consiste justamente en la manifestación de lo divino en las cosas mismas. Pero ello significa que el hombre vive permanentemente inmerso en un medio divino, de manera que lo sagrado lo asalta y se le impone por todas partes. Ninguna acción noble y valiosa, ninguna circunstancia extraordinaria deja de manifestar a la divinidad. Mira el hombre en torno suyo y se le ofrece el cuadro de lo sagrado en rica plenitud de formas. El primer hombre griego es así, ante todo, *homo religiosus*, porque en todas sus circunstancias está solicitado por lo santo. Si para el pensamiento lógico es el hombre el animal que posee razón, para el pensamiento mítico el hombre es el animal que posee dioses. En esta vinculación esencial con lo sagrado, el ser humano se santifica a

¹³ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2ª ed., Darmstadt, 1955, vol I, p. 17. En el mismo sentido apunta la observación de Wackernagel, según la cual antes del uso lingüístico judeo-cristiano no existía el vocativo de *theós*, de modo que el término se aplicaba a un acontecimiento y no autor invisible de él (Cfr. K. Kerényi, op. Cit., pp. 39 sqq).

su vez y se hace, en cierto modo, también divino. Es por esto que los hombres se asemejan a los dioses griegos; no porque el dios haya sido rebajado al nivel de la semejanza con el hombre, sino porque el hombre ha sido elevado al nivel de la semejanza con los dioses, dejando de ser un animal entre otros para fundar su humanidad en la posibilidad del enfrentamiento con lo divino. El tan vituperado antropomorfismo religioso griego es un equívoco. En rigor (y esto ya lo había visto Goethe), no hay un antropomorfismo de los dioses sino más bien un teomorfismo de los hombres.

Citamos aquí, en un intento de hacer más nítida estas ideas, unas palabras del filólogo alemán W[alter] F[riedrich] Otto, quien nos ha dejado alguna de las más hermosas páginas de la literatura acerca de las divinidades griegas: “Lo divino, en que el hombre se sabe a salvo, no es lo *otro* en que se refugien aquellos para quienes la realidad del mundo está desendiosada. Es más bien precisamente aquello que nos rodea, en lo que vivimos y respiramos, que nos abraza y toma forma en la santidad de nuestros sentidos y de nuestro espíritu. En todas partes está presente. Todas las cosas y los fenómenos hablan de él en la gran hora en que hablan de sí mismos. Y no hablan de un Creador y Señor, sino del ser eterno que se revela en ellos como forma, que resplandece en todos los vívidos instantes con la inefable grandeza en la que aun el más triste destino se ennoblece. Pero es mucho más que todas las cosas, fenómenos e instantes en que se muestra su presencia. Es la forma de todas las formas, la esencia viva que está pronta para interpelar al hombre –si es verdaderamente hombre– en enfrentamiento directo. De todos los seres vivos, solo el hombre ha nacido para percibir formas. Así, su propia esencia lo vincula con las formas del ser y su jerarquía ascendente, hasta la forma de lo divino”¹⁴.

IV

En la concepción mítica griega lo divino es aquello que se impone al hombre y lo somete inevitablemente a su dominio. El ser humano debe vivir en un mundo en que las fuerzas divinas lo solicitan constantemente. Su propia vida se verá configurada, por tanto de acuerdo con estas solicitaciones. Una pregunta central surge entonces en medio de nuestro intento de esclarecer en algo el pensar mítico

¹⁴ W. F. OTTO, *Theophania*, Hamburg, 1956, p. 58.

griego, a saber: ¿de qué modo semejante visión de lo divino ilumina el sentido de la existencia humana?

Los dioses se imponen por sí mismos y se manifiestan como “los poderosos”. Los dioses todo lo pueden¹⁵. Esta afirmación básica ha de ser nuestro punto de partida. El hombre vive entregado a la voluntad de los dioses. Esta condición humana tiene una importancia decisiva para la manera cómo el griego primitivo entendía su propia existencia. Con ella se vinculan estrechamente dos aspectos de la comprensión de la vida humana en la vieja Grecia: el desconocimiento de la libertad personal y un pesimismo aparente cuyo sentido último será necesario revisar.

Los dioses son más poderosos que el hombre y este, en consecuencia, nada puede si no es lo que un dios obra a través de él. La libertad en el sentido helenístico o cristiano no posee ninguna realidad para el griego homérico. En el primer canto de la *Ilíada* vemos al iracundo Aquiles a punto de empuñar la espada y lanzarse sobre Agamenón cuando se le aparece la diosa Atena y le calma con sus palabras divinas. Lo que para la mentalidad moderna sería el fruto de la reflexión y del dominio de sí mismo es para el poeta heroico la intervención de un dios. En toda acción humana decisiva se oculta la obra divina. Es por esto que el griego primitivo no conoce ley moral alguna. “Ninguna conducta ha sido prescrita a los mortales por la divinidad, ni tampoco el camino que se debe recorrer para agradar a los inmortales”¹⁶. La ley moral impuesta desde lo alto es innecesaria porque el hombre sabe que los dioses están ahí para dirigir sus actos en el momento decisivo. En el instante supremo de la acción, la distinción entre hombre y dios se desvanece. Cuando Aquiles se enfrenta con Héctor en el duelo final, le dirige orgulloso estas palabras: “Y ahora Palas Atena te dará muerte con mi lanza”¹⁷. Nuevamente es la diosa quien actúa, pero ello no implica la anulación del acto del hombre. Por el contrario, lo que se manifiesta en este momento es aquella proximidad de lo divino y de lo humano que

¹⁵ *Odys.*, x, 306. Que los restantes dioses nada pueden contra la voluntad de Zeus (*Odys.*, v, 137-8), que deban someterse, como el mismo Zeus, a la Moira (cfr. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, N. York, 1957, pp. 12-13) y que sean incapaces, por último, de salvar a los hombres de la muerte, es algo que no invalida la afirmación, porque se trata de comprender la condición humana en su enfrentamiento con lo divino y no de tejer fantasías sobre lo que podría ser y no es.

¹⁶ *Teognis*, Eleg., i, 381-2.

¹⁷ *Ilias* XXII, 270-1. Cfr. W. F. Otto, *Lust und Einsicht: Epikur*, en el vol. *Die Wirklichkeit der Götter*, Hamburg, 1963, pp. 40-41.

constituye precisamente la naturaleza del héroe. El héroe homérico es (y esto puede proponerse como una definición formal) aquel hombre en cuyos actos se manifiesta siempre un dios.

El hombre vive entregado a la voluntad de los dioses y de ella depende la realización de sus aspiraciones. Los hombres no reciben la plenitud de los dones de los dioses y Zeus reparte la felicidad según su arbitrio¹⁸. Se insinúa ya aquí la pregunta que surge siempre cuando se pone en cuestión el sentido de la existencia humana: ¿por qué existe el mal, por qué el dolor? Podemos recibir por lo pronto una respuesta en cierto modo formal: “Zeus otorga alternadamente lo bueno y lo malo porque todo lo puede”¹⁹. Otra vez aparece el poder de los dioses en la base de la condición del hombre, sustentándolo.

Solo de una cosa es incapaz la divinidad: de salvar a los hombres de la muerte, ni siquiera al varón más amado²⁰. A pesar de la proximidad de lo humano y lo divino, las limitaciones propias del ser del hombre se revelan como decisivas. La vida humana es demasiado breve y la muerte es valorada en sentido negativo. Como sombras dormidas, como simulacros inconscientes se desplazan las almas de los muertos por el Hades²¹. La muerte es odiosa y detestable. El hombre griego ama apasionadamente la vida y la juventud, y quiere lograr la plenitud de la existencia en su breve paso por el mundo. “Ningún hombre” canta Teognis, “una vez que le cubre la tierra y que desciende al Erebo, morada de Perséfon[e], siente el placer de escuchar la flauta o la lira o de recibir los dones de Dionisio. Viendo esto, quiero tener alegría en mi corazón mientras aún mis rodillas son ágiles y mantengo erguida la cabeza”²². Pero la vida defrauda por su brevedad y por la fugacidad de las fuerzas y de los goces. “Breve tiempo dura el fruto de la juventud, tan breve como aquel en que el sol extiende su luz sobre la tierra; y tan pronto como es transpuesto este término de la juventud, es preferible la muerte a la vida”²³

¹⁸ *Ilias* XVIII, 328; Teognis, *Eleg.* I, 617-8; *Odys.* VIII, 167; VI, 188.

¹⁹ *Odys.* IV, 236-7.

²⁰ *Odys.* III, 231,6.

²¹ *Ilias* XXIII, 103-4; *Odys* X, 494-5; XI, 475-96.

²² Teognis. *Eleg.* I, 973-8.

²³ *Mimnermo*, 2, 7-10. Cfr. Teognis, *Eleg.* I, 1007-12: “Voy a dar un consejo a todos los hombres: que mientras posean la brillante flor de la juventud y tengan pensamientos de alegría, disfruten de sus riquezas; pues los dioses no permiten a los hombres precederos alcanzar la juventud dos veces ni librarse de la muerte; la vejez triste y funesta descubre su naturaleza mortal y se abraza lo más alto de su cabeza”.

Tampoco escapa Homero de esa visión nostálgica de la vida fugaz. Antes de batirse a muerte, Glauco dirige las siguientes palabras a su enemigo Diomedes: “Como las hojas son las generaciones de los hombres; a unas las dispersa el viento, pero el bosque floreciente produce otras nuevas en la hora de la primavera; que floreciente produce otras nuevas en la hora de la primavera; y así, de las generaciones de los hombres, esta surge y aquella se desvanece”²⁴. La reflexión acerca de la condición humana va ensombreciéndose paulatinamente. De todo lo que vive sobre la tierra, nada hay más caduco y digno de compasión que el hombre²⁵; el mal se extiende por todas partes, llenando la tierra y el mar, y hay mortales que nunca gozaron de la compensación de un bien cualquiera, viviendo despreciados entre los dioses y los hombres²⁶. Pandora, la virgen que todos los dioses han dado como presente a los mortales que comen el pan, ha dejado escapar todos los males, que se esparcen por la tierra para atormentar a los hombres, y ha dejado prisionera en el tonel de Zeus a la Esperanza, de tal modo que los humanos han de quedar privados aun de su frágil consuelo²⁷. La vida humana se aparece en tonos tan sombríos que puede ser equiparada con la muerte; aun más, la inexistencia es preferible a la vida. Escuchemos a Teognis: “De todas las cosas, la mejor para los humanos es el no haber nacido ni llegado a contemplar los rayos del ardiente sol; y una vez nacidos, atravesar cuanto antes las puertas del Hades y yacer bajo un elevado montón de tierra”²⁸. ¡No existir, y en todo caso, morir antes que soportar la vida!

¿Pesimismo? Sí. La religiosidad griega es desde este punto de vista, pesimista. Pero ¿qué clase de religión es esta que no deja a sus fieles una esperanza, que no les da el consuelo de una visión de las cosas en la cual la vida humana aparezca como verdaderamente digna de ser vivida? ¿Cómo pudo el alma helénica, tan sana y tan enamorada de la luz, aceptar esta religiosidad negativa que en lugar de acercar a los dioses y hombres parece alejarlos irremediamente?

²⁴ *Ilias* VI, 146-9, Cfr. Museo, B 5 (Diels), donde vuelve a encontrarse la comparación de las generaciones humanas con las percederas hojas del bosque.

²⁵ *Ilias* XVII, 446-7; *Odys.* XVIII, 130-31.

²⁶ *Ilias* XXIV, 525,33; Hesíodo, *Erga*, 101.

²⁷ Hesíodo, *Erga*, 42 sqq. Cfr. Teognis, *Eleg.* I, 1135-50, donde todas las divinidades benéficas han abandonado a los hombres, con excepción de la Esperanza.

²⁸ Teognis, *Eleg.* I, 425-8. La misma idea está recogida en Aristóteles, *Fragm.* 40, donde se dice que ella “está en boca de los hombres, transmitida y repetida a través de multitud de años y desde los tiempos antiguo”, lo que prueba su difusión en el mundo griego y, por consiguiente, su “éxito”.

La verdad es que este pesimismo constituye solo uno de los aspectos de la actitud religiosa griega y debe ser complementado con otro que modifica radicalmente su carácter. Considerado aisladamente, conduce a una apreciación errónea del sentido que para los griegos revestía la existencia. Es necesario tener en cuenta que los males son también dones de los dioses y, como tales, no pueden ser rehusados y han de ser aceptados valerosamente²⁹. La aceptación de los dones divinos constituye la grandeza moral del hombre, porque en ella cumplen los mortales su vocación humana participando en el orden que los dioses han determinado y que se manifiesta como su destino. Cuando los troyanos sufren el duro castigo que les infligen sus enemigos, Héctor sale al encuentro de su hermano Paris para reprocharle su cobarde actitud, Paris ha provocado la guerra dejándose arrastrar por su naturaleza lujuriosa y luego revela su condición afeminada rehuyendo los combates y entregándose de lleno a los placeres del amor junto a Helena. Pero no es un hombre despreciable; su actitud –aun cuando ello parezca una paradoja– es la del héroe, porque el triunfo en el amor es un presente que ha recibido de una diosa, Afrodita. Y es así que Paris tiene una respuesta suficiente para acallar en forma definitiva todos los reproches de todos los campeones de la guerra y de la violencia: “No deben despreciarse los honrosos dones de los dioses, que si ellos mismos los conceden, nadie recibe por arbitrio”³⁰. Es en la aceptación de los dones divinos, cualesquiera que sean, donde reside la auténtica grandeza humana, porque es gracias a tales dones que el hombre podrá manifestar la verdadera medida de su humanidad. El valiente Héctor y el lujurioso Paris, el orgulloso Aquiles y el hipócrita Odiseo, todos encuentran su lugar en el estupendo concierto que han organizado los dioses para dar a conocer su magnificencia.

La divinidad se manifiesta no solo en el orden de la naturaleza sino también en el mundo de las grandes acciones y de los supremos dolores humanos. Los dioses están comprometidos, pues, en las hazañas y en los sufrimientos de los hombres, pero su participación en los hechos de los mortales no comporta ninguna degradación de su ser divino sino que es necesaria para que sobre la tierra se manifieste la verdadera realidad. Sin la intervención de los dioses, lo real no se revela en su auténtico ser, porque la inteligencia divina es la única que conoce la medida de todas las cosas³¹. La realidad es en sí misma opaca para el hombre, solo se muestra en su ser cuando es observada con aquella

²⁹ Solón I, 63-4; Teognis, *Eleg.* I, 1029-36; *ibid.*, 1162 a-f.

³⁰ *Ilias* III, 65-6.

³¹ Solón, 16.

mirada capaz de percibir lo divino que en las cosas se manifiesta. En la visión de los dioses alcanza el hombre griego su enfrentamiento con lo real y, por tanto, consigo mismo.

La intervención de los dioses tiene además el efecto de elevar la realidad hasta un plano sobrehumano arrastrando al hombre mismo en esta exaltación. Ello se nos hará patente en el mito del adulterio de Afrodita tal como está relatado en el canto VIII de la Odisea. Hefaios ha logrado apresar en una red invisible a su esposa en compañía de su amante, Ares, para exponerlos a las burlas soeces de los restantes dioses. Circunstancias humanas, demasiado humanas, en que se entretujan la sensualidad, el despecho, la vulgaridad, la humillación y la vergüenza; circunstancias que, atribuidas a los dioses, ya escandalizaron a los mismos griegos de la época clásica. Pero cuando el lector creer haber perdido ya todo respeto por estas divinidades que se muestran tan ridículas, el gran Homero le señala como por descuido el detalle clave de toda la historia, diciéndole en qué forma, a raíz de estas cosas, se retiró a Chipre Afrodita *philomeidés*³². El adjetivo significa “la que gusta de sonreír”. Y en este momento vemos iluminarse todo el bochornoso episodio con la sonrisa inefable de la diosa. ¿Por qué sonríe Afrodita? Porque su acción, anterior a toda norma de moralidad restrictiva, es un modelo divino que instituye una realidad. En ella realiza la diosa su divinidad. Luego los hombres, al repetir dicha acción, se harán partícipes del orden establecido por la diosa; que se vean sometidos a situaciones conflictivas, desgarrados por las solicitudes contrarias de Afrodita y Artemisa, es algo que a ella no le concierne. La diosa cumple con su esencia divina al crear las realidades que proceden de su propio ser, y al hacerlo sonríe, y el mundo entero se muestra así de pronto como la sonrisa de los dioses. Así debe haber sonreído también Paris, el protegido de Afrodita, frente a la enamorada Helena. Porque la sonrisa divina se comunica al ser humano que actúa bajo el imperio de un dios. En las esculturas que adornaban los frontones del templo de Afaia en Egina, los héroes griegos y troyanos que luchan conservan en sus rostros, aun en la agonía de la muerte, la misma sonrisa de la diosa Aten[e]a, que preside el combate.

En toda gran acción humana se manifiesta la obra de un dios. Pero los dioses son innumerables y el hombre se ve solicitado por fuerzas contrarias e incompatibles. Por eso el hombre que vive en la proximidad de los dioses (el héroe) está desgarrado en los más íntimo de su ser³³.

³² *Odys.* VIII, 362

³³ Cfr. C. Cordua, Los Dioses y los Hombres en la Ilíada, *Atenea*, N° 397, 1962, p. 79

Su parte consistirá en la vida o en la gloria (Aquiles), en la patria o en la experiencia (Odiseo), pero no en ambas cosas a la vez. Solo los dioses son simples y viven sin conflicto, libres de sufrimientos, los hombres, en cambio, recibirán bienes y males provenientes de las dos vasijas que les reserva Zeus. Con todo, puesto que se trata siempre de dones divinos, la sonrisa no se borrará del rastro del héroe, pues sabe que su suerte forma parte del orden que los dioses han dispuesto para el mundo y que su destino le acerca al plano en que ellos se mueven en bienaventuranza e inmortalidad.

Y de este modo el dolor humano va a encontrar su justificación. El hombre colmado de sufrimientos se sabe cerca de los dioses, sabe que los inmortales han puesto en él su mirada y le han hecho objeto de su solicitud, llamándole a un destino superior. Y por eso su vida no pasará en la oscuridad y el silencio, sino vino y los dioses le ordenan cantar a sus elegidos. El dolor es el precio de la gloria y esta, a su vez, la compensación que la divinidad otorga a quienes recibieron en suerte un arduo destino. Es así que, en medio de los infortunios y desgracias innumerables de la guerra, Helena puede exclamar: “[i] Nosotros, a quienes Zeus dio un terrible destino para que en el futuro vivamos en el canto de las generaciones de los hombres!”³⁴ La poesía, que es la voz de los dioses, es al mismo tiempo el testimonio de la exaltación del hombre hacia la divinidad.

Mythos significa “palabra”; y esta palabra pronunciada en la antigua Grecia dice en rigor solo una cosa: el hombre, el ser más desdichado de la tierra, es un semidiós.

³⁴ *Ilias* VI, 357-8. Cfr. Eurípides, *Troad.*, 1240-45: “En verdad, los dioses no han querido sino mi dolor y Troya les era odiosa entre todas las ciudades; en vano fueron los sacrificios. Pero si la divinidad no nos hubiese hundido tan profundamente, habríamos desaparecido en la oscuridad sin ser celebrados por las musas en el canto de los hombres del futuro” En el v. 1242 leemos, con W. F. Otto, *ei dè mè theós* en lugar de *ei d’hemás theós*.