

## EL MYTHOS Y EL DOBLE PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA DEL ORIGEN<sup>1</sup>

*William Betancourt D.*

### RÉSUMÉ

*Cet article circonscrit un ordre de problèmes portant sur la relation entre mythos et philosophie de l'origine, un ordre problématique qui est également considéré comme source de la culture et de la philosophie elle-même. La fameuse thèse selon laquelle la philosophie prenait son origine dans la religion se trouve examinée depuis cette perspective. Cet essai clarifie le domaine sémantique réunissant l'expérience mythique et la philosophie; celles-ci sont considérées selon leurs relations mutuelles et leurs différentes configurations historiques.*

Una y otra vez en el trabajo filosófico nos vemos enfrentados al problema de deslindar plena y definitivamente los ámbitos propios de la filosofía y el *mythos*. Una y otra vez se ha insistido en establecer la disyunción entre las posibilidades propias de la antigua cultura griega, recuperando el carácter específicamente racional del filosofar en oposición a la pretendida fe propia de la religiosidad de los antiguos griegos<sup>2</sup>. Confrontación esta que parte de un doble supuesto: de una parte presupone como necesariamente válida una determinada concepción

1. El presente trabajo tiene como base la ponencia que con el mismo título presenté al V Foro Nacional de Filosofía realizado en Cali, en marzo de 1982. El texto ha sido revisado y ampliado para la presente edición.

2. Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, F.C.E., México, 1977, pp. 54,62,76. También: Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Meridian Books, New York, 1957. Cornford F.M., *De la religión a la filosofía*, Ariel, Barcelona, 1984. Guthrie W.K.C., *Los filósofos griegos*, F.C.E., Breviarios, México, 1980. Hyland Drew A., *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, El Ateneo, Buenos Aires, 1975. Kirk G.S. y Raven J.E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969. Nietzsche F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1963. Zeller E., *Fundamentos de la filosofía griega*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

de la filosofía, desde la cual, además, pretende decidir qué debió ser el filosofar para los primeros pensadores griegos, y se aplica sin más reparos al contexto histórico recuperable desde la tradición filosófica occidental que parte de Platón y Aristóteles. De otra parte toma como idénticos la religión y el *mythos* entre los griegos, siguiendo la identificación sugerida por Platón y Aristóteles; cuando no cayendo en el lugar común consistente en atribuir todo *mythos* a la expresión religiosa de los antiguos.

Si ahora recuperamos en primer lugar la relación mencionada en último término parece validarse, mediante la adopción de un criterio puramente historicista (histórico), la tesis que pretende mostrar la religión griega como un antecedente inmediato del filosofar, como un modo, preeminente en la cultura griega, de preparación para la reflexión racional. La religión habrá planteado, pues, a los antiguos problemas que, en la época en que el espíritu y la experiencia religiosa decayeron, promovieron por parte de algunos individuos, quizás especialmente dotados, una reflexión más o menos rigurosa, aun cuando incipiente todavía, tendiente a compensar el vacío que la imposibilidad de creer en los dioses les planteaba.

Es así que el hombre abandona cada vez más decididamente el mundo intangible de la divinidad para dirigir su mirada a cuanto le rodea a fin de, mediante la observación y el pensamiento, alcanzar una adecuada comprensión del mundo y de su propia existencia sin valerse de recursos ambiguos o meramente probables, ateniéndose en su vida y en su pensar a su propia experiencia de lo real, y probando así su capacidad y el valor de su esfuerzo. Frente a la inasible respuesta de los dioses, frente a su inestable cooperación para con él el hombre se asegura a sí mismo y asegura el mundo para su dominación, desde la vigencia de una experiencia, la suya propia, que desde todo punto de vista resulta inobjetable, y lenta pero continuamente va convalidando sus pretensiones y acrecentando la confianza en sus propias posibilidades<sup>3</sup>.

En el valor de este proceso y en su verdad histórica se funda igualmente el valor del filosofar y su ubicación como el producto último y

3. Cfr. Jaeger W., *Paideia*, F.C.E., México, 1977, p.144. También: Cornford F.M., *op.cit.*

más logrado de la cultura griega. En ello se fundamenta también la posibilidad de un progreso continuo de la reflexión filosófica que, además, se siente corroborado por el acontecer histórico. De aquí que Aristóteles sea, comparado con los primeros pensadores griegos, un filósofo más maduro y su pensar necesariamente más valioso y completo que el de sus predecesores. Hasta el punto en que Hegel puede dividir la filosofía griega propiamente dicha en dos grandes períodos: el inicial, al que pertenecen todos los pensadores históricamente anteriores a Aristóteles y el que comienza con éste<sup>4</sup>.

Un tercer aspecto de la cuestión viene a reforzar esta concepción, según la cual la filosofía es la superación necesaria de un estadio anterior de la cultura que como religión le sirve de origen, pero del que se llega a diferenciar cada vez más radicalmente. Mientras las condiciones socio históricas de Grecia lo permitieron los hombres, impulsados por modos primitivos de pensamiento, pudieron confiar en sus dioses, a quienes hacían responsables tanto de sus éxitos como de sus fracasos durante el transcurso de la existencia, como de la apariencia y el comportamiento del mundo en que vivían. Una vez la realidad con el transcurso del tiempo se tornó más compleja, tanto social como política y económicamente, el hombre se vio en la necesidad de recurrir a su propio mundo circundante, y a partir de su consideración y manipulación continuas, fundadas en sus propias necesidades cuya satisfacción era cada día más difícil, intentó comprender el acaecer, tanto humano como natural, valiéndose de sus propias posibilidades concretas. Intento este que dio como resultado un abandono de las antiguas creencias y una valoración creciente de la experiencia y de la reflexión individuales.

Si el hombre de la primera época de Grecia, que se siente además como primitivo, pudo vivir sin interesarse demasiado en los fenómenos que le rodeaban y encontró en la religión respuestas satisfactorias a sus inquietudes naturales -que además debieron ser elementales-; el hombre de la nueva época, caracterizada por la irrupción del pensamiento racional, recupera los fenómenos desde la experiencia, se interesa especialmente por el mundo, del cual siente depender su propia existencia y concede el más alto valor al pensamiento especulativo, que le permite

4. Cfr. Hegel, G.W.F., *op.cit.*, p.151.

aprehender el sentido y la naturaleza de la realidad fenoménica. Surge así la filosofía como saber científico acerca de la naturaleza y el pensar se plasma y conserva en las diferentes cosmologías que nos han sido transmitidas por la gran tradición filosófica occidental, y con las cuales comienza propiamente la historia del filosofar. La filosofía es, pues, el producto maduro del proceso histórico de una cultura que en sus orígenes se cumple como religión, y que si bien debe ser pensada como surgiendo de la religión misma; de la que en la primera época aún conserva los problemas fundamentales y algunos elementos; llega con el tiempo a separarse plenamente de ésta, y la supera por el rigor y validez de sus respuestas y por su capacidad para plantear problemas nuevos y más acordes con las necesidades de un hombre históricamente ubicado<sup>5</sup>.

Hasta aquí hemos desarrollado nuestra exposición acerca de los orígenes de la filosofía en relación con la religión griega dejando expresamente sin aclarar dos aspectos centrales del problema: la comprensión de la religión que subyace en el análisis y el valor de la propuesta identidad entre *mythos* y religión. La discusión de este doble supuesto resulta pertinente y hasta necesaria para el desarrollo de nuestro propósito, pues de ella depende, en parte, nuestra propia comprensión acerca del origen de la filosofía y del sentido de su historia.

Considerar la filosofía como un producto cultural tardío cuyos problemas y más remotos antecedentes históricos tendrían lugar en la religión y en posibilidades incipientes de la reflexión humana, resulta desde todo punto de vista inadecuado, por no decir ingenuo. Es más, en el caso específico de los griegos, y ésto quiere decir por necesidad de la filosofía, constituye una falsedad. Pues si bien es cierto que en un gran número de pueblos y culturas encontramos un proceso de desarrollo histórico que permite esa interpretación, también lo es que entre los griegos la religión jamás tuvo el carácter de algo esclarecedor, ni la intención de explicar nada. El griego acepta y asume sus dioses con reverencia y veneración, pero jamás los utiliza para comprender la realidad, o como justificación del acaecer natural o humano. Para los griegos los dioses; y quizás la religiosidad del griego no consiste en nada diferente en última instancia; son parte de lo real y, en cuanto tal parte,

5. Véase nota 1.

reales ellos mismos. *El griego no cree en sus dioses, sabe de sus dioses*, y se conduce frente a ellos como frente a realidades que, sabe además, no dependen de él en cuanto a su existencia, sino que están simplemente allí presentes en el mundo, y con las cuales, como hombre que es, tiene que relacionarse a lo largo de su vida. A este respecto quisiéramos anotar aquí que no deja de ser extraordinariamente indicativo el que no encontremos en la literatura ni en la filosofía griegas una negación radical de la existencia de los dioses. No la hay en Jenófanes, quien antes que ningún otro critica severamente la religión de los helenos, pues su ataque se dirige siempre a la forma en que concibe el griego la divinidad pero no afecta la existencia de la misma. Tampoco en Heráclito, a quien este aspecto de la cultura interesa especialmente. Así mismo se conserva intacta la existencia de los dioses en los Sofistas, a pesar de la afirmación de Protágoras -o precisamente por ella-, y en Sócrates, que a causa de aceptarla es acusado del delito de asebeia. Platón y Aristóteles piensan decididamente no solo en la existencia de la divinidad, sino en la necesidad de fundar reflexivamente tal existencia<sup>6</sup>.

Este saber acerca de sus dioses se halla confirmado de modo expreso y evidente ante todo en Homero y en Hesíodo, quienes continúan siendo a todo lo largo de la historia de Grecia las fuentes mismas a las que hay que volver una y otra vez cuando se trata de ocuparse de lo propio del origen, tanto de la religión como de la cultura en general. Baste pues aquí con mencionar el comienzo de la Ilíada y los versos introductorios de la Teogonía como fuentes de tal convicción. Tanto en Homero, que marca el comienzo de la historia de Grecia desde los más cercanos atisbos a su prehistoria, como en Hesíodo, que ya puede intentar una consideración crítica de lo propio de los orígenes, en la religión olímpica -la más típica de los griegos- encontramos un saber, más allá de toda mera creencia, acerca de la existencia y la realidad de sus dioses. Es precisamente por ello que preferimos poner a prueba nuestra afirmación confrontado el pensamiento de un hombre que como Heráclito se encuentra ya inmerso en un momento de relativa madurez de la cultura griega.

6. Cfr. Jenófanes, *Poema*, Fr. 23,17,34; Heráclito, *Fragmentos* 32, 67, 53, 78, 102, 144; Protágoras, *Fragmento* 5 (D/K, 80B5); Platón, *Apología de Sócrates*, 26e1-5; *Leyes*, 886-899; Aristóteles, *Metafísica*, I,1,983a1-11; VI,1,1026a20-33; XII,7,1072-1073.

También para Heráclito, como antes lo fuera de acuerdo con la tradición para Thales de Mileto, “*todo está lleno de dioses*”. Esto se desprende de la consideración de una noticia que nos trae Aristóteles según la cual encontrándose el efesio en su casa, frente al fuego, viendo que los visitantes extranjeros se detenían dudosos ante su puerta les invitó a entrar diciéndoles que también allí moraban los dioses. Pero más claramente que en esta referencia vemos confirmada la relación con la divinidad como algo acerca de cuya existencia se sabe, antes que se cree, en el fragmento 32, que leído desde el decir de los fragmentos 1 y 50 sobre todo, no deja lugar a dudas a este respecto al afirmar: ἐν τῷ σοφῶν μούνων λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα. -*Lo Uno, lo único sabio, no quiere y [sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de Zeus*<sup>7</sup>.

Ahora bien, en cuanto podemos asumir como un elemento auténtico de toda religión la fe, entendida como fundamento para la veneración y sumisión por parte del hombre a aquello que precisamente no sabe o no comprende, y en el caso de la religión griega no hay fe propiamente dicha<sup>8</sup>, no resulta posible sostener sin más que la religión es un antecedente histórico del filosofar, correspondiendo este último a una etapa de superación de imposibilidades concretas iniciales. Por otra parte, en cuanto la religión misma no tiene para el griego carácter de explicación de lo incomprensible, ni es un modo primitivo de dominación de lo real (magia), sino que más bien posee el carácter de ayuda para la vida, de modo de aseguramiento de una compañía adecuada para enfrentar lo real, -los dioses mismos son modos de lo real-, tampoco resulta posible afirmar que la filosofía sea un modo más logrado y reflexivo de asumir el mundo y la existencia que la religión y, en cuanto tal, un producto maduro y evolucionado de un mismo y único esfuerzo de la cultura, cuya forma originaria sería la religión.

7. Heráclito, *Fragmentos*, Frag.32 (D/K. 22B32), Trad. Rodolfo Mondolfo. Para los fragmentos 1 y 50 véase Diels H., y Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Dublin/Zürich, 1969. [En adelante D/K. Asf: D/K, 22 B1 y B50]. Sobre la noticia de Aristóteles, Cfr. Aristóteles, *De las partes de los animales*, I,5,645 a17. En cuanto a la afirmación de Thales véase Aristóteles, *De anima*, I,5,411 a7.

8. Cfr. Heidegger M./ Fink E., *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, S.25.

Un aspecto del problema que no podemos dejar de lado lo constituye el que precisamente los griegos carezcan tanto de un credo -o dogma- unificado, como -y esto es lo esencial- de un medio específico para la exposición y conservación de la religión. Lo que nos permite afirmar, aún con más fuerza, que así como la religión griega no pretendió explicar nada, tampoco tuvo problemas específicos como puntos de referencia que nos permitan presentarla como antecedente de una reflexión independiente acerca del hombre y del mundo<sup>9</sup>.

Quizás si pretendiéramos mostrar la religión como momento preparatorio de la reflexión filosófica, ésta sería recuperable desde la radical independencia y libertad en que está el hombre frente a ella y, en esa misma medida, frente a lo real. La religión griega es, ciertamente también, un antecedente del filosofar de modo negativo, por así decirlo, en cuanto al no ejercer coacción alguna sobre los hombres, careciendo de dogma como de hecho carece, y negando por su esencia misma toda posibilidad de fanatismo, enseñó desde siempre entre los griegos la libertad como su más alta característica<sup>10</sup>.

El segundo de los supuestos que pretendemos esclarecer es el referente a la propuesta identidad entre religión y *mythos* para los antiguos griegos. Con este propósito hemos de retomar una afirmación que ya hacíamos anteriormente, según la cual la religión entre los griegos carece de un medio propio para su difusión y conservación; lo que equivale a sostener que el *mythos* no es, rigurosamente considerado, ni la religión, ni el vehículo para la divulgación religiosa entre los griegos.

Todos los momentos por los que atraviesa la cultura histórica de los griegos nos permiten afirmar que si existió un modo permanente para la difusión y conservación del culto, éste debió ser la tradición oral y la concreción de la expresión religiosa en el culto. Históricamente nos resulta recuperable este último como designación de usos y momentos, "lugares culturales", en los que tiene ocasión. Poco o nada nos dice el modo del sacrificio a los dioses acerca del contenido mismo de la reli-

9. He desarrollado en detalle estos aspectos de la religión griega en mi trabajo *Culto, rito y religiosidad griega*, en *Los caminos de Grecia* (inédito).

10. No nos ocupamos aquí de caracterizar lo propio de la religión ctónica ni del Orfismo por considerar que al no ser estas formas religiosas panhelénicas, su incidencia resulta necesariamente parcial en el desarrollo de la cultura griega.

gión. Más se nos informa acerca de los momentos que el griego reserva a la divinidad; momentos todos que poseen en el fondo más una referencia práctica, -hábitos y modos de los hábitos- y política, que propiamente religiosa. Pero de aquello que funda, posibilita y hasta determina el culto, del *corpus religiosus* propiamente dicho, nada se nos dice. Para ello la cultura parece carecer de formas expresivas y modos de conservación. O quizás el griego no sintió nunca la necesidad de expresar su religiosidad debido al puesto que ésta ocupaba en su cotidianidad, o a su carácter de manifestación libre de la individualidad.

El que no exista entre los griegos la necesidad de consignar y conservar así sus "creencias" determina, en última instancia, la ausencia de formas propias y adecuadas para expresar su religiosidad a lo largo de la cultura. El *mythos* expone la religiosidad del griego en la misma forma en que lo hacen el poeta lírico, el sabio griego, la *polis*, el poeta trágico, el historiador o el filósofo. A este respecto no puede aducirse sin gran riesgo una sensible prioridad del *mythos* sobre otras formas de expresión, o sobre otras manifestaciones de la cultura. Y el que esto sea así se funda igualmente tanto en la ausencia de dogma propia de la religión olímpica, como en la carencia de un *lenguaje* propio que la caracterice. Sólo porque la religión no ha encontrado en la Hélade su propio decir se hace necesario que acerca de ella hable el hombre desde los más diversos campos de la cultura.

Parece pertinente anotar aquí que nuestra afirmación se mantiene aún a pesar de la existencia entre los griegos de las llamadas teogonías; pues estas son siempre obra de los poetas, intentos de comprensión del orden de lo real divino y de su génesis, pero jamás poseen la pretensión de constituirse en dogmas, en "textos sagrados", o en "algo" en que se debe creer y, por tanto, puede llegar a imponerse a la conciencia religiosa de los hombres. Antes bien, como ya es notorio desde Hesíodo, las teogonías constituyen esfuerzos reflexivos cuyo propósito es claramente la consecución del conocimiento; hasta el punto en que el criterio de su valor es la verdad y no la *revelación*; y que pretenden aceptación desde su comprensión, pero nunca desde su mera aceptación o adopción religiosas<sup>11</sup>. Las teogonías pretenden ser, pues, exposiciones

11. A este respecto véase la obra de Gigon, quien llega incluso a sugerir la

acerca del origen de la divinidad y, además, exposiciones verdaderas y de lo real, en cuanto tematizan un modo eminente de lo real para el griego, pero jamás asunto religioso. Son, en una palabra, intentos reflexivos independientes de toda religión, con la cual solo tienen en común el tema y la convicción radical, propia de todo griego y de toda época de la cultura helénica, de que los dioses son algo real y radicalmente existente<sup>12</sup>.

El *mythos* habla ciertamente de los dioses, pero no preeminente ni exclusivamente de ellos. También las teogonías se refieren, y aún más explícitamente que el *mythos*, a la divinidad. Esta referencia no nos permite, sin embargo, afirmar que toda teogonía sea necesariamente *mythos*, aún cuando puede serlo, como es el caso en Hesíodo. Tampoco es *mythos* el decir de los poetas sobre los dioses. *Mythos* propiamente hay entre los griegos en Homero y Hesíodo, y, quizás en una forma muy especial, en la tragedia.

Hasta aquí se intentó mostrar la no identidad entre *mythos* y religión para el griego teniendo como base para la reflexión lo propio de la religión y la apropiación de los temas religiosos -los dioses- por otras posibilidades culturales. Veamos ahora el problema desde la perspectiva del *mythos*.

El *mythos* es entre los griegos la forma preeminente del decir. *El decir del mythos es decir del origen y dice el origen*. El decir del origen es, en cuanto decir acerca del origen, el más alto decir: *el decir de lo maravilloso*. Decir de lo maravilloso es, además, decir de lo fundamental, bien sea como palabra del poeta o del filósofo. Es el decir del hombre que asiste desde lo más radical de su ser al advenir de lo real mismo como origen y fundamento. En dicho advenimiento, y como advenir de lo que adviene a la presencia, experimenta el griego la más alta maravilla, y la aprehende y conserva en el decir como palabra originaria. Este complejo fenómeno del acceso a lo real originario y el decir de lo real en la palabra es lo propio del *mythos* griego. Es por esto que también Platón y Aristóteles, siglos después de la época mítica, coinciden en señalar lo maravilloso como origen tanto del *mythos* como del filosofar.

posibilidad de considerar a Hesíodo como el primero de los filósofos griegos: Gigon O., *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1971, p. 13 ss.

12. Véase: Hesíodo, *Teogonía*, vv. 24-35.

El que los dos filósofos de la época de madurez de la cultura griega, con quienes llega a su más lograda expresión el filosofar, señalen un origen común para el *mythos* y la filosofía es, a todas luces, indicativo de la comunidad de problemas y de actitud que a una y otra posibilidades de la cultura les corresponden.

Si careciéramos, pues, entre los griegos de *mythos* tales como los que aparecen en Homero y en Hesíodo podríamos, sin embargo, intentar señalar sus contenidos, o al menos los problemas y temas que aquellos abordaban, a partir de la aprehensión de los problemas y temas acerca de los que versa la misma filosofía. Esto habla en favor de la diversidad temática del *mythos* y, desde aquí, de su no adscripción a la religión; que si bien puede estar presente en el decir mítico, no goza en él de privilegio alguno. La religión es en el contexto general del *mythos* griego un tema entre otros, pero no puede pretender, como de hecho no sucede en Homero ni en Hesíodo, ser idéntica a éste.

Aún antes de aclarar lo propio del *mythos* desde la perspectiva de sus problemas centrales, quisiéramos detenernos en la determinación de su esencia. Afirmamos: el *mythos* griego es un fenómeno complejo que en su figura concreta adviene como decir de lo maravilloso. Tanto al poeta como al filósofo, que dicen lo maravilloso, les corresponde como forma radical de la experiencia esto: *maravillarse*.

Platón afirma:

μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θάύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν.

*“Verdaderamente es por completo de un filósofo este pathos -el asombro; pues no hay ningún otro desde dónde (origen) que domine la filosofía fuera de éste, y no hizo mal la genealogía quien dijo que Taumante es hijo de Iris”<sup>13</sup>.*

13. Platón, *Teeteto*, 155d, 2-5. En la primera parte seguimos la traducción de Martin Heidegger. Véase Heidegger M., *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960, p. 99.

Platón que recurre él mismo al *mythos* en ciertas ocasiones y que sabe desde una experiencia radical de lo griego de qué se trata<sup>14</sup>, determina la relación con lo maravilloso, el asombro, como un *pathos*, como un modo esencial de determinación de la existencia misma. Esta determinación de la existencia sólo resulta posible, a su vez, si le pertenece como disposición, como modo de cumplimiento de sus posibilidades concretas en y desde la experiencia. *Pathos* es determinación-disposición de la existencia sólo como modo desde el cual se cumple la experiencia. En cuanto tal este *pathos*, el asombro, caracteriza el modo preeminente de la experiencia humana en el origen, la forma del retrotraerse a sí misma la existencia y contenerse en sus propios límites ante el advenimiento de lo originario en la presencia del origen y, así, en la suprema tensión de sus propios límites, conservarse a sí misma<sup>15</sup>.

En cuanto el *pathos* del asombro no es algo casual ni tiene carácter de acaecimiento momentáneo sino que, por el contrario, constituye una determinación permanente de la existencia; que en cuanto tal engendra una actitud ante lo real, una forma esencial de apertura del ser del hombre y, como tal actitud, es lo propio del *mythos*; el *mythos* mismo se nos presenta desde un principio, y a partir de su origen, como la forma básica de la experiencia griega en la época del origen. *Mythos nombra, antes que el decir acerca de lo real originario, y antes que un modo o forma del decir, la forma preeminente de la experiencia del origen en la época del origen de la cultura griega.*

Es por ello que aún hoy hablamos de época mítica de la cultura cuando nos referimos al origen de Grecia, pues el *mythos* no constituye realmente un producto cultural sino que menciona, él mismo, el modo más radical y originario de ser hombre el hombre entre los griegos. Porque la experiencia griega se cumplió en el principio como *mythos* éste no se limita a ser una manifestación particular de lo griego en la época del origen de la cultura, sino que constituye y determina en todo

14. Acerca del empleo del *mythos* por Platón véanse: Guthrie W. H. C., *Orfeo y la religión griega*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, p.214, y Gadamer H.G., *Plato und die Dichter*, en *Platos dialektische Ethik*, Felix Meiner, Hamburg, 1968, S. 201 ff.

15. Acerca del sentido de *Pathos* en Platón véase: Heidegger M., *¿Qué es eso de filosofía?*, ed. cit. p. 51

momento cuanto el hombre dice, hace, y piensa en dicha época. Mítico, como capaz de *mythos*, es el hombre griego del origen. Mítica es su experiencia como estructura radical del ser del hombre en que se cumple la existencia en el origen. Es por todo ello que Platón en su momento todavía puede pensar el *mythos* como *pathos* y determinar este *pathos* como disposición del asombro, como capacidad de lo maravilloso.

Pero ya desde la misma época del origen la experiencia mítica, el *mythos*, se determinó como *decir prestigioso*. Esta determinación y su relación con el asombro requieren alguna explicación. Esta a su vez exige que se comience por intentar dilucidar lo propio del asombro desde la perspectiva de lo asombroso: *la maravilla*. Preguntemos pues ahora, qué es la maravilla y desde dónde hemos partido cuando la vinculamos al origen:

διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς, μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες,

“Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, (en el origen), admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes...”<sup>16</sup>.

Y un poco más adelante Aristóteles aclara:

(διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν: ὁ γὰρ μῦθος σύνκειται ἐκ θαυμασίων):

“(Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos)”<sup>17</sup>.

En el origen es pues la maravilla. El origen mismo es lo maravilloso. ¿Qué es, pues, lo maravilloso del origen? ¿De qué se maravilla propiamente el hombre de la época mítica en el origen que llega a determinar la misma existencia desde el asombro como modo originario y per-

16. Aristóteles, *Metafísica*, A2, 982b 12-15, Trad. V. García Yebra.

17. *Ibid.*, A2, 982b 18-19.

manente de la experiencia misma, como *pathos*?

Una respuesta sintética a nuestro interrogante nos permite vislumbrar lo que el griego de la época mítica aprehende como el problema capital, y en torno del cual giran todo quehacer y toda preocupación en la primera época, así como también, al que está dirigida toda producción cultural y, en especial, el quehacer poético de Homero y Hesíodo. *Aquello de lo cual el hombre se maravilla, lo que funda el asombro y es ello mismo lo asombroso, es la existencia misma.* Quizás también a ello hace referencia el texto aristotélico citado en primer lugar, no obstante las explicaciones que el estagirita intenta a renglón seguido conduzcan la reflexión hacia la consideración de problemas más inmediatos y concretos; que la interpretación tradicional histórica de la filosofía identifica a partir de un supuesto básico con problemas referentes a los modos de manipulación de la realidad circundante y, en general, pertenecientes al ámbito de aplicación de la experiencia inmediata. En nuestro criterio esta interpretación, derivada a su vez de la mención por parte de Aristóteles del sol, la luna y el cielo, acierta al señalar la experiencia como origen de los problemas -maravillas-, pero trivializa y empobrece el decir aristotélico cuando concibe dicha experiencia como mera experiencia sensible, como sensoriedad. No hay que olvidar aquí que aquello que está más cercano al hombre -y este es el criterio aristotélico en la circunscripción de los problemas- es su propia existencia, y que respecto de ella se cumple la más radical -aunque no siempre explícita- experiencia. En este sentido ha pensado también Sócrates en la época del despliegue del pensamiento filosófico en Atenas, que es en relación a Jonia más que una continuación, un renacimiento<sup>18</sup>.

Hemos adelantado una respuesta sintética y necesariamente problemática a nuestro preguntar por lo maravilloso como origen tanto del *mythos* como de la filosofía según el pensar de Aristóteles, como pretendemos demostrar. Nuestra respuesta, además de problemática, señala ella misma un doble problema: el problema fundamental del decir

18. No es otro el sentido de la alusión socrática a la sentencia délfica: Γνωθι σαυτόν: "Conócete a ti mismo". Platón, *Cármides*, 164; *Alcibíades I*, 130, e8; *Apología*, 28. Sobre el renacimiento operado en Atenas respecto al desarrollo anterior de la cultura véase mi trabajo *La tragedia griega y los orígenes del espíritu político*, Práxis filosófica, Vol.2, Nos.2-3, Univalle, 1982.

del origen -*mythos*- y el problema fundamental de la filosofía del origen en la época del origen de la filosofía. En el origen la existencia es lo más maravilloso de lo maravilloso; en ella irrumpe lo real en el origen y, en su irrupción, funda el origen como origen de la existencia. En la época del origen de la cultura occidental el *mythos*, como palabra del origen y experiencia originaria, y la filosofía del origen, como reflexión acerca del origen, se refieren esencialmente a un único e idéntico problema: *la existencia humana*. Desde esta referencia fundamental, y sólo desde ella, es plenamente comprensible tanto la continuidad de la cultura como la necesidad del filosofar entre los griegos. Desde la existencia como tema central de la cultura -*mythos* y filosofía- resultan igualmente comprensibles los diversos problemas particulares que ocupan la atención del griego y que, en cuanto difieren de la existencia misma y por razones metodológicas, denominaremos provisionalmente con el término general *cosmos*.

Sólo porque el griego sintió la existencia como lo más maravilloso pudo pensar, a una con ella, el *cosmos*. *Existencia y cosmos constituyen en el origen de la cultura y de la filosofía los dos problemas centrales y el fundamento de la unidad esencial entre mythos y filosofía*. Esta determinación del orden de los problemas que ocuparon la atención de los poetas en la época mítica y posteriormente de los primeros filósofos es en nuestro criterio la que muestra Aristóteles en el texto de la *Metafísica* antes mencionado, y nos permite leer la aclaración aristotélica acerca de la relación entre *mythos* y filosofía no como una simple sucesión en la que al *mythos* le correspondería ser un mero momento preparatorio de la filosofía, sino en el modo más originario de una y la misma intención; no como una relación meramente histórica y circunstancial, sino como una vinculación esencial, que le permite al estagirita considerar al amante del *mythos* como alguien que es "*en cierto modo filósofo*"<sup>19</sup>.

El que tanto el *mythos* como la filosofía del origen tengan en común, como aquello a lo que uno y otra tienden, los mismos problemas no quiere decir, sin embargo, que lleguen a confundirse o que la filoso-

19. Obsérvese que Aristóteles se refiere al φιλόμυθος como siendo "*en cierto modo filósofo*", no como a quien corresponde al filósofo en una época preterida ya, y es en cuanto tal su mero antecesor histórico en la cultura.

ffa resulte ser una mera forma evolucionada, quizás más lograda y perfecta, del *mythos* mismo<sup>20</sup>. El *mythos* como forma originaria de la experiencia griega perdura hasta el momento en que todavía el hombre es capaz de una forma radical y específica de apertura a lo real, hasta cuando puede aún soportar la irrupción de lo terrible e inconmensurable, y decidir la propia existencia como existencia heroica. No son por ello los contenidos del decir mítico los que se devalúan; lo que lenta pero continuamente se transforma y debilita es la experiencia que a este decir corresponde. El *mythos* cede su lugar, como forma originaria de la experiencia a una experiencia nueva, que frente a la anterior resulta necesariamente experiencia devaluada. Simultáneamente, a la nueva forma de la experiencia corresponde en Grecia una existencia que frente a la existencia heroica resulta débil y, si se quiere, inferior. Es precisamente a este proceso a lo que se refiere inequívocamente Hesíodo en *Los trabajos y los días*<sup>21</sup>.

En forma sintética creemos posible caracterizar lo propio de la experiencia mítica al afirmar que desde ésta es decidida la existencia misma y determinada cada vez de nuevo en una confrontación inmediata y definitiva del ser total del hombre con lo propio de lo real en el origen, con la terrible violencia de lo presente inconmensurable. La existencia mítica se decide en el más alto riesgo, aquel en que ella misma es la ofrenda y el precio. En esta confrontación la existencia, una con la violencia desorbitada del origen, sólo logra determinarse en la medida en que ella misma llega a ser violencia y, en cuanto tal, el lugar propio para la irrupción de lo real mismo. En este determinarse fijándose a sí misma límite y medida, la existencia humana llega a determinar simultáneamente, y más allá, -o quizás más acá- de toda reflexión posible, lo otro que ella como vigencia y realidad de sus propios límites: *el cosmos*. Es por ello que

20. No podemos compartir el criterio de Olof Gigon según el cual la filosofía comenzaría con Hesíodo, quien resultaría así el puente entre una y otra formas de la experiencia y de la reflexión griegas. Tampoco la interpretación de Horkheimer-Adorno, quienes pretenden ver ya en Homero el comienzo de un proceso de desmitificación y superación del *mythos* mediante la irrupción de la razón occidental. Véanse: Gigon O., *Los orígenes de la filosofía griega*, op.cit., p.13 ;y Horkheimer-Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970, p.60 ss.

21. Cfr. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv.109-201.

en la época del origen mismo de la existencia occidental, que es la misma época del origen de la cultura, *existencia* y *cosmos* no son dos ámbitos distintos de lo real sino aspectos, por así decirlo, de uno y el mismo problema o, en otros términos, constituyen un doble problema.

No es, pues, casual que a lo largo de toda la época heroica de la cultura, la ἀρετή (*arete*) constituya el centro de interés para el griego y que éste dedique sus mejores y más continuos esfuerzos a su ejercicio y desarrollo. Tampoco resulta gratuito ni coincidental, -un accidente histórico que bien podría haber sido otro- el que la ἀνδρεία (*andreaia*), el valor heroico, haya sido durante todo este comienzo histórico de Grecia la ἀρετή fundamental; pues en el combate se siente el griego de esta época como en su propia casa, en él más que en ningún otro momento de la existencia llega ésta a determinarse como lo que es desde la presencia del origen: *violencia*<sup>22</sup>.

Ni la amplitud ni la intención de este trabajo nos permiten detenernos más en el desarrollo y discusión de los temas expuestos. Es por ello que intentaremos en lo que sigue mostrar de alguna manera, sintética por fuerza, el cambio que debió ejercerse en la experiencia originaria -mítica- hasta Hesíodo, que ya puede señalarlo, y la nueva experiencia griega, desde la cual resultó no sólo posible sino necesaria la filosofía.

Afirmábamos antes: no es el decir del *mythos* ni lo dicho en él lo que en el transcurso de la cultura llega a transformarse, sino la experiencia que a dicho decir corresponde. Desde aquí nos es posible caracterizar aún mejor lo propio del *mythos*; pues éste, en cuanto es también decir del origen, palabra prestigiosa, es siempre también, y ante todo, testimonio: aprehensión en y desde el decir del aparecer prestigioso de lo maravilloso. De aquí pues que para la comprensión del sentido y esen-

22. A este respecto resulta especialmente ilustrativo el canto XVIII de la *Ilíada* en el que Homero, de un modo insuperable, nos muestra cómo la existencia de Aquileo llega a ser propiamente ella en la suprema tensión y violencia del grito incoherente, en lo anterior al decir como palabra, que es, sin embargo, su mismo principio. Sobre este punto véase: *Ilíada*, Rap. XVIII. También mi trabajo *Existencia y cosmos en la época presocrática de la cultura occidental*, Cap. III., Cali, 1982. Acerca del papel y sentido de la ἀρετή y de la ἀνδρεία, como forma preeminente de ἀρετή en los comienzos de Grecia, véase: Jaeger W., *Paideia*, *op. cit.*, p. 21 ss.

cia del *mythos* sea necesario dirigir la mirada a la experiencia misma en que dicho aparecer tiene lugar; que es, desde el modo de lo que se muestra y adviene a la presencia, experiencia maravillosa: θαυμάζειν, *asombro*. Desde esta comprensión del *mythos* como experiencia de lo maravilloso, el *mythos* como decir prestigioso llega a ser Μνημοσύνη, *Memoria*. En cuanto el decir conserva la memoria del acaecer prestigioso llega a fundar el recuerdo -ἀνάμνησις-, como posibilidad de restitución de la experiencia que le corresponde, o como recuerdo, como mera "historia"; esto es, como "cuento" y "fábula", en el sentido en que ya Platón puede entender el mito. Es precisamente este último sentido del mito el que ahora nos interesa en la medida en que pretendemos mostrar el proceso que condujo del *mythos*, como experiencia de lo maravilloso-originario, θαυμάζειν, hasta el mito como mero recuerdo y, desde aquí, como "fábula" y "cuento"<sup>23</sup>.

Anotábamos ya que el *mythos* es experiencia antes que, y antes de, toda reflexión. El *mythos* no pretendió jamás explicar nada; es más, no le era menester hacerlo a un hombre cuyo más radical sentido e interés se centraba en la realización de una experiencia capaz de sustentar suficientemente la existencia y en su explicitación en el decir. Es por ello también que el *mythos* antes que un modo de explicación o comprensión de lo real, es *la más alta forma del poner en obra desde la palabra lo real mismo*, en y desde su más radical presencia. El *mythos* en cuanto experiencia presente en el decir pone en obra siempre, y cada vez de nuevo, lo real y la existencia desde una experiencia total y omnicomprendiva, cuyos límites últimos son comprendidos por el griego de la época heroica como la existencia misma y el cosmos. En y desde el *mythos* lo real -el ser- adviene como lo puesto en obra y llega a la presencia como existencia y cosmos.

Pero esta experiencia radical resulta ya problemática, si no imposible, en la época hesiódica. Así lo confirma el poeta de Beocia cuando entre la presencia de lo real mismo y la experiencia que a dicho advenimiento corresponde coloca un "espacio", por así decirlo, en sí mismo inequívoco, y funda una lejanía, un *entre*, que designa la palabra de la

23. Cfr. Platón, *Sofista*, 242c.

musa como *verdad*, ἀλήθεια<sup>24</sup>. En rigor el *mythos* nunca pudo ser verdadero, pues entre la experiencia y lo que en ella, y a ella, adviene no existe escisión, no caben la ruptura ni la equivocación. *El mythos mismo es, más que verdadero, la puesta en obra de la verdad, como puesta en obra de existencia y cosmos desde y en la irrupción de lo real en el modo de su presencia originaria*. El *mythos* no es verdadero, dicho escuetamente, porque la verdad misma irrumpe como experiencia y se conserva en el decir en la época del origen de la cultura occidental.

En la misma medida en que el griego se alejó del origen; alejamiento que se cumple como alejamiento de la experiencia mítica y como dominación y circunscripción de aquello que en ella originariamente brota: la existencia y el cosmos; la experiencia se fue circunscribiendo y dirigiendo cada vez más decida y claramente a cuanto de inmediato y dado le era ofrecido; ésto es, a lo ya determinado de antemano y, en cuanto tal, apropiado y apropiable. La forma primigenia de devaluación de la experiencia mítica conduce a una transformación de la misma que la convierte de *experiencia entendida como poner en obra* en experiencia de lo dado, en *experiencia sensible*. Simultáneamente con este proceso la existencia y el cosmos, como formas radicales de lo real mismo en su devenir a la presencia, dejan de ser problemas, quedando relegados al origen; que, por otra parte, aparece cada vez más lejano y menos determinante para el hombre de los siglos VIII y VII (a.C.). Es precisamente por este proceso de alejamiento del origen hasta un principio y una época irrecuperables ya, además de ininteligibles desde las nuevas formas de la experiencia humana, que el *mythos* llega a convertirse en algo fabuloso, en mero cuento e historia fantástica.

Cuando la experiencia de lo maravilloso se hace cada vez más difícil, si no imposible, y todo experimentar se vincula con la aprehensión de lo inmediato, cuando la existencia y el cosmos se deciden como inmediatez de lo sensible y fáctico, la maravilla misma y el temple de ánimo que a ella corresponde se transforman en fábula y en imaginación.

La transformación de la experiencia mítica en experiencia sensible y el desplazamiento de la presencia de lo real en el origen a la realidad

24. Cfr. Hesfodo, *Teogonía*, vv.26-28.

presente en la cotidianidad permiten al hombre mantener todavía una relación inmediata con las cosas, relación que se tramita y cumple ciertamente aún como experiencia. Pero, no obstante esta relación de inmediatez, tanto la realidad, como lo experimentable, como la experiencia, desde la que la existencia se sigue vinculando con lo real, se transforman profundamente. Esta transformación de la experiencia y de lo real resulta inmediatamente comprensible como inmediatez de la experiencia y devenir de lo real. Pero precisamente en la medida en que el griego llega a esta comprensión surgen para él problemas cuya solución resulta urgente y necesaria, pero para la cual carece, al menos en principio, de medios adecuados. De aquí que, a pesar de comprender el *mythos* como fábula el griego de entonces, y especialmente el poeta, vuelva a él continua y repetidamente. De aquí también el que en el desarrollo político de Grecia se conserve siempre un lugar especial reservado para el *mythos*: la *celebración*.

Quizás nos sea permitido afirmar desde lo anterior que es uno y el mismo el proceso que conduce desde la irrupción de existencia y cosmos, como los problemas centrales en la época mítica de la cultura, hasta su no vigencia como problemas en la época del primado de la experiencia sensible, como modo prioritario de determinación de existencia y cosmos en la cotidianidad del griego de los siglos VIII y VII. Si cabe hablar de un proceso de desmitificación de la cultura griega, éste ha de ser pensado ante todo como desmitificación de la experiencia y conversión de la misma en experiencia sensible. A la experiencia mítica se contraponen la experiencia cotidiana; al *mythos* la inmediatez de lo fáctico y comprensible de suyo.

Frente a los grandes temas propios del *mythos*, el proceso de secularización de la experiencia condujo al primado de los problemas inmediatos; únicos posibles para un hombre circunscrito desde la más radical de sus posibilidades concretas a la cotidianidad. Así mismo, en la medida en que la experiencia se hizo cada vez más asequible, más fácil e inmediata para el hombre, los grandes problemas, presentes en el origen mismo de la cultura, dieron paso a una inagotable multiplicidad de problemas, todos ellos caracterizados como problemas concretos, esto es, inmediatos y cotidianos. Pero si este proceso requirió que la atención y el interés del hombre le llevaran cada vez más lejos de lo propio

del *mythos*, dejaba abierto para el hombre griego un abismo que su dotación espiritual y su inclinación natural no le permitían olvidar completamente. Y es precisamente este abismo -χωρισμός- el lugar que en la época de su desarrollo político reserva el griego al *mythos* y que posteriormente, cuando la lejanía de lo mítico resultaba inabarcable ya, -y lo político mismo era puesto en tela de juicio desde las formas concretas de su desarrollo histórico-; ha de ocupar, surgiendo desde la más alta necesidad de la cultura griega misma, desde lo más hondo y esencial del espíritu de Grecia la *filosofía*. Dos son pues los elementos que han de caracterizar desde esta perspectiva la aparición del filosofar: este abismo abierto entre el hombre y lo real; en el fondo del cual subsisten los problemas centrales planteados por el *mythos*; y la crisis radical de la experiencia cotidiana por la que atraviesa Grecia en el siglo VI.

En cuanto la reflexión filosófica propiamente dicha es, desde el comienzo con Tales de Mileto, reflexión y preocupación en torno a los dos problemas fundamentales del *mythos* caracterizados antes, entre éste y la nueva posibilidad de la cultura se da una relación de continuidad, relación que permite pensar el filosofar como deudor del *mythos*; o como más explícitamente lo señala Aristóteles, al "*filomythos*" como siendo ya, en su época, y también siempre, "*en cierto modo filósofo*"<sup>25</sup>.

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que existencia y cosmos, en cuanto problemas centrales de la reflexión filosófica propia del origen de la cultura, aparezcan para el hombre del siglo VI en forma idéntica a la que poseen a lo largo de la época mítica, especialmente en Homero. Pues, si bien siguen siendo los hilos conductores de la preocupación filosófica; que es además en cuanto referida a ellos reflexión acerca del origen; no se trata sin más de un retomarlos a fin de adelantar algo en su consideración o de proponer nuevas soluciones, que comparadas con las anteriores puedan aparecer como mejor logradas, más adecuadas y acordes con el desarrollo mismo de la cultura o, en general, más plausibles. Por el contrario, la nueva iniciativa pasa, y con ello comienza propiamente, por un planteamiento de sus propios problemas, determinados desde otras posibilidades y desde una situación histórica muy diferente. Y es en este nuevo planteamiento de los problemas y en la

25. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2 982b y I, 3 983b.

radical libertad que le acompaña en lo que se funda, en última instancia, la absoluta originalidad del filosofar griego. Si la nueva dirección de la cultura determinada como filosofía conduce a plantear como problemas centrales los mismos que ocuparon a Homero y Hesíodo, ello habla en pro de la originalidad del filosofar y de la auténtica prioridad de los problemas. En cuanto existencia y cosmos constituyen los problemas originarios del filosofar griego, éste surge como *filosofía del origen*. En cuanto el filosofar comienza por plantearlos como sus propios problemas, el filosofar mismo llega no sólo a ser original, sino *filosofar originario*, como modo propio del origen de la reflexión sobre el origen.

No es este el momento de intentar un esclarecimiento temático acerca del modo y el sentido de los problemas filosóficos a que nos hemos venido refiriendo; lo que hemos hecho en otro lugar<sup>26</sup>; pues para los fines de este trabajo ha de bastar con señalarlos. Hemos sí de ocuparnos, aunque sólo sea en forma sucinta, de esclarecer la perspectiva desde la cual los mencionados problemas llegan a ser completamente nuevos en el suelo de Grecia, así como el punto de partida que hizo posible su planteamiento y la reflexión que, como filosofía, se inició en torno a ellos.

Si la época filosófica comienza dirigiendo la mirada a la existencia y al cosmos como “*lo que da qué pensar*”, es más, si en este dirigir a ello la mirada inaugura el griego lo que propiamente habrá de nombrar nuestra cultura, *pensar*, ello sólo pudo resultar posible como modo de asunción de lo propio del abismo en cuyo fondo yacían desde la época mítica, presentes en el modo de lo inactual pero todavía vigente, los temas fundamentales del espíritu griego; aquellos desde los que, en última instancia, este mismo espíritu resultaba posible. El filosofar nace pues, como modo de aproximación al origen, desde el más arduo abandono de la existencia a sí misma, abandono que ya Aristóteles habrá de caracterizar como *σχολή*, ocio, y que es siempre y repetidamente riesgo en lo abisal propio de la presencia del origen<sup>27</sup>.

26. Cfr. mi libro *Existencia y Cosmos en la época presocrática de la cultura occidental*, Universidad del Valle, Cali, 1982.

27. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I,1, 981b 20.

En cuanto la existencia adviene a lo propio del abismo se constituye a sí misma en existencia maravillada y llega a determinarse desde el maravillarse, como modo de su más radical experiencia. Es por ello que Platón puede caracterizar el maravillarse ( $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ ) como  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  -*pathos*-, como determinación propia de la existencia, como forma esencial de apertura del hombre a lo real mismo. Dicha apertura, dicho *pathos* se cumple, por otra parte, siempre y necesariamente como experiencia. En cuanto el griego de la época del origen del filosofar puede advenir a lo abisal y propio de la presencia de lo real en el origen, aprehende el doble problema de existencia y cosmos como aquello a lo que hay que dirigir siempre de nuevo la mirada, como el centro mismo de su preocupación y el fundamento de su pensar. En cuanto dicho advenir solo resulta posible desde la experiencia de lo maravilloso, y es él mismo maravillarse, la caracterización de la nueva actitud ha de poder mostrar, al menos en sus líneas generales, lo que a este maravillarse pertenece por esencia; así como también deberá esclarecer su entronque con lo propio de la existencia cotidiana, tal como se había llegado a determinar a lo largo del desarrollo de la cultura. Dicha caracterización de la experiencia de lo abisal resultará, por otra parte, necesariamente una caracterización de la filosofía misma, en cuanto lo será de la experiencia filosófica.

Afirmábamos con anterioridad que durante los siglos VIII y VII la experiencia mítica había devenido, lenta pero continuamente, experiencia sensible, experiencia cotidiana, y que a una con este proceso la existencia misma se convirtió en mera existencia natural; esto es, en existencia determinada inmediatamente desde su relación con lo inmediato y dado. Si la experiencia mítica es experiencia integral de la existencia y, desde aquí, de sus propios límites aprehendidos como cosmos; la experiencia inmediata y natural es siempre experiencia de lo diverso, aprehensión sensorial de lo particular y dado. Es más, aprehensión ligada siempre y necesariamente al ejercicio específico de los sentidos. Esta escisión de la experiencia en sensoriedad conduce la existencia a una dependencia de lo dado y circundante cada vez más clara y marcada; y, en cuanto ello es así, de una parte a la especialización de los sentidos -que conlleva una relativa jerarquización de la experiencia- y, de otra, a una determinación de la propia existencia desde lo diverso y exterior a ella misma;

que adquiere, en sí mismo, el carácter del cosmos.

En la misma medida en que la experiencia se hace sensoriedad, la existencia se determina desde lo exterior a ella misma y natural e inmediatamente sensible; es decir, se hace dependiente de lo otro que ella, a lo que concede mayor peso y valor, y que llega a concebir como cosmos. El cosmos deja, pues, de ser aquello en que a sí misma se pone límites la existencia al determinarse, para convertirse en lo determinante, en el ámbito en el cual cae ya siempre la existencia; y del cual, en el mejor de los casos, puede comprenderse como parte. De aquí que nos atrevamos a afirmar que sólo en la época de la devaluación de la experiencia, que conlleva una cierta devaluación de la existencia misma, el cosmos pudo constituir para los griegos el problema prioritario y que cuando hoy seguimos afirmando que en el origen el filosofar se ocupa del cosmos como de su problema característico, si no como de su único problema, ello se debe más a una determinación anterior al filosofar mismo, que si bien le sirve de base, sin embargo no llega a caracterizarlo suficientemente<sup>28</sup>.

La experiencia determinada como sensoriedad y el cosmos como inmediatez de lo cotidiano constituyen el suelo del cual irrumpe la experiencia filosófica como modo extraordinario, pero fundado en la profunda crisis -y requerido por ella- en que había entrado la existencia misma del griego del siglo VII. Sólo porque la experiencia de que éste aún era capaz y con ella su propia existencia cayeron en una crisis radical, sólo porque en el siglo VI advino la cultura griega a la quiebra de sus propios fundamentos resultó posible algo así como la filosofía. Más aún, sólo como resultado de una crisis fundamental de la cultura y de la misma existencia la filosofía resulta comprensible como un producto necesario y propio de Grecia. Antes que en otro principio la filosofía encuentra su necesidad en la crisis. De aquí que ella misma tenga que

28. Acerca de la especialización de la experiencia y de la jerarquización de la misma, así como respecto a la constitución del problema del cosmos en problema prioritario en la época anterior al filosofar, resultan especialmente significativos un texto de Heródoto, atribuido a Creso, y otro de Tucídides, atribuido a Pericles: en los que, por otra parte, aparece empleada, quizás por primera vez, la palabra *filosofar*. A este respecto confróntense: Heródoto, I, 30 y Tucídides, II, 40 (*Oración fúnebre de Pericles a los atenienses*).

ser pensada como un producto de crisis y que, también, le llegue a corresponder la crisis como modo de su esencia.

¿A qué condujo, pues, esta crisis de la cultura, pensada ahora como crisis radical de la experiencia cotidiana del griego del siglo VI? ¿Cómo hemos de caracterizar esta crisis y qué es propiamente la experiencia de la crisis? Es más, ¿cómo llega a esencializar la existencia en cuanto determinada desde la experiencia de la crisis de la experiencia cotidiana? Responder estos interrogantes es para nosotros lo mismo que responder a la pregunta por lo propio de la experiencia filosófica; esto es, caracterizar la filosofía.

No cabe aquí una detenida tematización de lo propio de la crisis de la experiencia, como tampoco una reflexión que logre exponer paso a paso el sentido, las posibilidades y, menos aún, el desarrollo de la experiencia de la crisis. Bastará, pues, con indicar de alguna manera las vías adecuadas para su realización, que han de surgir de un abrir el acceso a la nueva situación. Hablamos de crisis en un sentido esencial al designar con esta expresión el proceso, o el momento, en que los fundamentos mismos de una época, de una cultura o de la existencia misma se invalidan, bien desde el desarrollo mismo de sus posibilidades concretas, o bien desde su agotamiento definitivo, ésto es, desde la imposibilidad radical de un desarrollo ulterior.

Intentamos ahora pensar la crisis por la que atravesó la experiencia griega en los siglos VII y VI. Comenzamos por caracterizar esta experiencia como experiencia natural, como cotidianidad de la experiencia sensible, como el resultado más o menos decantado y estable de una crisis anterior, de la crisis de la experiencia mítica, de la devaluación del *mythos*. Esta última crisis, la del *mythos*, acaece cuando la existencia griega no logra determinarse a sí misma y a lo otro que ella, el cosmos, desde la experiencia del origen, cuando los fundamentos que hicieron posible dicha experiencia parecen haber agotado sus posibilidades concretas de desarrollo y ésta resulta prácticamente imposible. En la época de la crisis de la experiencia cotidiana y natural ésta, en contraste con la experiencia mítica, sigue siendo posible; es más, resulta la única forma posible de experiencia y el modo necesario para todo intento de determinación de la existencia. Al mismo tiempo, y precisamente por ello, la existencia llega a determinarse desde lo exterior a sí misma, desde

lo otro que ella, desde el cosmos. Poco importan aquí las múltiples formas en que dicho determinarse se cumple históricamente. Baste indicar que es precisamente ésta la época de la cultura en que surgen tanto los modos más propios de implementación del mundo, -las *téchnai* en el sentido aristotélico-, como las diversas formas de la literatura, el arte y la política. Es ésta, quizás por ello mismo, la época del surgimiento de la historia entre los griegos; pues, sólo como determinada y determinable desde la exterioridad podía constituirse en histórica la existencia. Frente a este proceso casi que nos inclinamos a pensar que en la época mítica puede llegar a ser histórico el cosmos antes que la misma existencia, no obstante ésta permanezca siendo el centro de toda historicidad<sup>29</sup>.

La época de la crisis de la experiencia cotidiana coincide, pues, con el momento del surgimiento y del desarrollo inicial de sus posibilidades concretas, que reunidas han de decidir acerca del carácter mismo y de la vigencia de la cultura griega. Porque la crisis de la experiencia natural no acaece simultáneamente con algún modo de agotamiento de sus propios fundamentos sino precisamente con la inauguración y el enriquecimiento de los mismos, porque aún hoy vivimos, a pesar de los múltiples cambios históricos y modificaciones del pensar, determinados, y quizás condenados, por y desde la experiencia natural y cotidiana, la mencionada crisis sólo resulta pensable para nosotros como determinada por el desarrollo mismo de las posibilidades concretas ínsitas en los fundamentos mismos de dicha experiencia.

No resulta difícil corroborar desde la aplicación de la experiencia cotidiana y natural a lo real y a la propia existencia que toda forma de determinación tanto del cosmos como, desde aquí, de toda existencia posee el carácter de lo inmediato y no duradero. Esta falta de estabilidad y permanencia, propia de cuanto la experiencia inmediata tiene por

29. Empleamos la expresión *histórica* para designar ante todo la posibilidad de ser historiada la existencia, la capacidad de reconstruir, por así decirlo, el proceso concreto de su duración, y exponer su sentido y los modos de su cumplimiento en el tiempo, conservándolos en la memoria. Desde esta perspectiva entendemos por *historia* el recuento del acaecer temporal de la existencia o del cosmos; lo que más propiamente podemos designar como *historiografía*. Este sentido de la historia parece estar especialmente presente en Heródoto, no obstante no es el único posible de atribuirle en él a la historia. A este respecto confróntese: Heródoto, I, Introducción.

real, conduce de una parte a una búsqueda cada vez más aguda y más amplia de límites confiables; esto es permanentes; y, de otra -la que para nosotros resulta de más alto significado- a un poner en tela de juicio el valor mismo de la experiencia natural como centro y modo de determinación de lo real.

Pero este poner en tela de juicio la experiencia misma no podía realizarse ya desde los mismos parámetros en que aquella se cumplía y requería, como de su condición de posibilidad, de un inmenso esfuerzo; aquel mediante el cual ésta misma, la experiencia, resultaba aprehensible como problema, esto es simultáneamente reductible a una única forma de experiencia. Dicha conducción de la experiencia sensible a una forma unitaria de experiencia, que pudiera servirle de fundamento y guía, caracteriza de modo preeminente el pensar propio de los primeros filósofos y constituye un hallazgo fundamental.

No se trata, sin embargo, de un modo diferente de la experiencia, sino más bien de un colocarse el hombre en otro lugar, por así decirlo, de un tomar distancia frente a la inmediatez de la experiencia concreta y desde esta distancia intentar abarcarla comprendiéndola. Esta toma de distancia, este alejamiento de la experiencia y de cuanto con ella estaba inmediatamente relacionado condujo, a su vez, la existencia a un nuevo centro, a una nueva relación a partir de la cual ella misma se encontraba abocada a determinar el valor y el sentido de la experiencia y de cuanto mediante ella le resultaba asequible y real.

Este nuevo centro; este *desde donde* para toda experiencia a que la existencia griega es determinada desde las mismas formas de su cumplimiento histórico; no es, ni podría ser, otro que la existencia misma. Abandonada la experiencia en cuanto experiencia concreta e inmediatamente determinada el hombre, expresamente el filósofo, se veía expresamente abocado a enfrentar directamente y sin mediaciones su propia existencia como lo más radicalmente problemático y urgente. El abandono de la experiencia cotidiana y de cuanto en y desde ella llega a determinarse conduce al hombre, desde su propia experiencia a la tematización de su existencia. En este proceso de ensimismamiento la existencia adviene a la experiencia de su propio ser y funda la posibilidad de toda reflexión. Es precisamente esta experiencia en que la existencia se ensimisma lo que Aristóteles y Platón piensan propiamente

como maravillarse, θαυμάζειν. Es desde esta nueva forma de la experiencia, *experiencia de la existencia*, desde donde resulta en adelante posible la filosofía como conciencia de la experiencia.

En cuanto la crisis de la experiencia conduce a la irrupción de la conciencia de la experiencia, -φιλοσοφία-, con dicha irrupción se inaugura una nueva posibilidad de la cultura, pero una posibilidad *sui generis*, algo que ya no puede avenirse con lo común y consuetudinario en que se realiza la existencia cotidiana. En cuanto la nueva experiencia y el esfuerzo por realizarse conducen a la tematización de la existencia misma, y desde la conquista de la conciencia de la experiencia resulta recuperable de nuevo el cosmos como problema, existencia y cosmos llegan a ser problemas nuevos, pero al mismo tiempo problemas originarios; esto es, propios del origen. Es precisamente en esta comunidad de problemas en lo que, para nosotros, se funda la esencial relación entre μῦθος y φιλοσοφία en los griegos. Dicha comunidad de problemas no es cuestión, sin embargo, del *mythos* o de la filosofía en cuanto modos específicos de la experiencia, sino más bien una determinación ineludible del origen mismo de lo real; o, dicho en otros términos, de lo real mismo en el modo de su irrupción originaria. De esto se sigue, además, el que la filosofía no sea en Grecia simplemente una posibilidad de aprehensión de lo real, sino en rigor un nuevo nacimiento, un nuevo origen, sólo comparable al *mythos*.