



**MITO,  
RACIONALIDAD Y  
REMINISCENCIA**





**DEL MITO AL LÓGOS:  
¿DESPLAZAMIENTO  
A LA EDAD DE  
LA RAZÓN?**

Francisco Guzmán Marín

## **DEL MITO AL LÓGOS: ¿DESPLAZAMIENTO A LA EDAD DE LA RAZÓN?**

**Resumen:** el desplazamiento de la sabiduría trágica por la reflexión filosófica no supone una progresiva evolución histórica: la superación del mito por el *lógos*; sino tan sólo un cambio de matrices de racionalidad. La racionalidad filosófica desplaza a la racionalidad mitológica, en Grecia, pero no como producto de la evolución progresiva del pensamiento humano, por el contrario, más bien a consecuencia del deslizamiento de la concepción de un <<mundo divinizado>> hacia la percepción de un <<mundo desencantado>>.

**Palabras Clave:** filosofía, mito, *lógos*, *hierós lógos*

---

## **FROM THE MYTH TO THE LOGOS: DISPLACEMENT TO THE AGE OF THE REASON?**

**Abstract:** The displacement of the tragic wisdom for the philosophical reflection, it doesn't suppose a progressive historical evolution, the overcoming of the myth for the *logos*, but only a change of matrix of rationality. The philosophical rationality displaces to the mythological rationality in Greece, but not as product of the progressive evolution of the human thought, on the contrary, rather as a result of the slide of the conception of one <<deified world>> towards the perception of one <<disenchanted world>>.

**Key words:** Philosophy, myth, *lógos*, *hierós lógos*

---

**Fecha de recepción:** febrero 8 de 2011

**Fecha de aceptación:** agosto 15 de 2011

---

**Francisco Guzmán Marín:** mexicano. Doctor en Ciencias Sociales, línea Cultura política y relaciones de poder de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México D. F.

**Correo electrónico:** coraxthelastone@hotmail.com

## DEL MITO AL LÓGOS: ¿DESPLAZAMIENTO A LA EDAD DE LA RAZÓN?

---

La filosofía griega nace y llega a su plenitud con la conceptualización del mito, al significar el salto cualitativo que se opera del mito alegórico de los poetas, al mito como un nuevo tipo de *lógos*.

Roberto Cañas Quirós

La consolidación de la polémica agónica pretende demarcar primero, el límite de la época mítico-poética y su transición hacia el *lógos* en cuanto sistema de racionalidad predominante en la organización del devenir de la cultura clásica griega; y segundo, en la constitución del proyecto de la civilización occidental como producto de la recuperación de la herencia sociocultural de aquélla. Esto último en tres grandes emergencias históricas, a saber: la helenización del estrato romano, la cristianización de los procedimientos de la reflexión filosófica y el estratégico agenciamiento renacentista de los valores estéticos, las prácticas técnico-artesanales y el humanismo griego. A su vez, la conclusión de la era mítico-poética comporta la decadencia del tiempo de la sabiduría y el advenimiento de la <<edad de la razón formal>>, es decir, el ciclo de la *philia* por la *sophía*, “el amor al saber”, campo de dominio de la filosofía, de los <<amantes de la sabiduría>>, de los filósofos.

El historiador de filosofía, Jean-Joël Duhot (1999) señala que para los griegos la palabra *sophía* connotaba tanto la habilidad técnica como el conocimiento en su acepción más amplia; mientras que *sophos* bien podía referirse a una persona hábil en el dominio de la técnica (Cfr. Duhot, (1999 y 2003). Para la tradición griega la *tekhné* es el núcleo fundamental de los procedimientos de la ciencia, el arte y el saber artesanal, puesto que la *tekhné* se entiende como un *saber hacer*. Pese a que desde la comprensión filosófica hasta la intelección cientista persiste un constante

esfuerzo epistemológico de diferenciación jerarquizada, y jerarquizante, entre estas distintas prácticas del saber humano (poniendo en la cúspide a la ciencia en tanto conocimiento racional de las estructuras del mundo, luego el arte como producto de la expresión sensible de la existencia y al final la sabiduría artesanal en tanto resultado de la pragmática sociocultural), lo cierto es que desde los orígenes del pensamiento racional se preservan diversas y estrechas interacciones multideterminantes entre estas tres prácticas socioculturales. De esta manera: las <<tecnologías artesanales>> representan el soporte de la observación científica y la potencial diversificación de las manifestaciones estéticas.

Por su parte las fuerzas actuantes del arte contribuyen a definir la sencillez y la claridad de las formaciones científicas, así como a determinar la forma estética más eficiente de las producciones artesanales. En cuanto a las disposiciones científicas, éstas proyectan nuevos envíos de exploración a la sensibilidad estética, además de diferentes maneras de concreción y el desarrollo de las manufacturas artesanales, por mencionar sólo algunas de sus múltiples relaciones coimplicantes. Así, parafraseando a Prigogine (1990) es posible concluir que en los fundamentos de la ciencia se encuentra <<la estética de un saber artesanal sistematizado>>. Luego entonces, no existe tal proceso sociocultural de superación histórica entre la ciencia, el arte y el saber artesanal, como han pretendido los teólogos del desarrollo progresivo de la humanidad, sino más bien una compleja y estratégica concurrencia de potenciación interventiva en sus respectivos campos de realidad.

Pero, ahora bien, si la maduración del debate agónico viene a representar el puente de transición del *mythos* al *lógos*, conviene interrogarse respecto de: ¿Cuáles son las condiciones de emergencia socio-históricas que posibilitan el emplazamiento del sistema de la racionalidad logocéntrica, en tanto eje gravitacional de la organización y constitución del proyecto sociocultural griego?, ¿qué factores determinan el desplazamiento del saber mítico-poético hacia la formalización del sistema de conocimiento conceptual, aproximadamente hacia los siglos VI y IV antes de nuestra era?, ¿cuáles agentes de pensamiento propician la transformación de la pregunta mítico cosmogónica en la hermenéutica interpelación filosófica?, ¿cómo trasciende la voluntad de verdad al <<lógos de la intuición de la imagen>> por el <<lógos de la sistematización formal>>? y por último, ¿qué revoluciones de la voluntad de verdad provocan la decadencia del tiempo de la sabiduría y el consecuente arribo de la época de los <<amantes del saber>>, la edad de los filósofos?, o recuperando la pregunta de Marcel Detienne: “¿Cómo se efectúa el tránsito desde un pensamiento marcado por la ambigüedad y su lógica, a otro que parece inaugurar un nuevo régimen intelectual, el de la argumentación, el principio de no-contradicción, así como el del diálogo con el sentido, con el objeto de un enunciado y de su referencia?” (Detienne, 2004: 11)

Según se planteó antes, el mito pertenece a la tradición oral cuando se le traduce como “trazo”, escritura; cuando se le convierte en literatura. Pues lo mismo

sucede con la verdad misteriosa: el dios susurra la revelación, el adivino la escucha, la recuerda y la repite, en tanto que el profeta descubre sus secretos significados en el enigmático decir de la pitonisa. Todo se juega en el lance de la palabra pronunciada, no en el trazo de la palabra escrita —el propio Homero, en la *Ilíada* (VI, 168 y 178), califica a la escritura como manifestación de *mortíferos signos*, o *malvados signos*—.

Por su parte, el debate agónico se desarrolla a la manera del drama trágico, es decir, en la representación pública del diálogo entre dos o más sabios, que pretende confundir al antagonista en la contradicción del proceso argumentativo, al propio tiempo que se trama el hilo lógico de la demostración veritativa respecto de la proposición sostenida, con lo cual se consigue escapar de la laberíntica abstracción y alzarse con la victoria. Así, por cuanto se halla plenamente sometido a las contingencias y vicisitudes de la reflexión en permanente interpelación dialógica, este debate no puede confiarse a la escritura, puesto que el trazo estratifica el discurso, la dialéctica de la argumentación fenece en el eterno repetir de la enunciación que enmudece ante cualquier interpelación; y por ende, sólo la disertación oral puede responder a las exigencias del combate polémico. La oralidad es el *thelos* “natural” del *polemos* agónico.

En principio, la investigación filosófica escrita surge como un monólogo ensimismado, aun cuando pretende embozarse en la disposición de la dialéctica del diálogo literario. En esta perspectiva, Herrera Corduente señala que:

A su manera, el diálogo trágico es un hecho testimonial. Los contendientes no buscan convencer al adversario, sino pregonar la verdad. Pero, como la verdad de los contendientes sólo tiene sentido en su oposición mutua, el medio adecuado e imprescindible para que se abra a la luz, es el diálogo. La verdad sólo es fuerte haciéndose valer frente a la verdad contraria y respondiendo a la verdad contraria. De esta manera el diálogo es necesario, aunque no conduzca a superar el conflicto (Herrera, 1995: s/p).

Igualmente ocurre con el mito, al traducirse en escritura, la disputa agónica se troca literatura, en este caso, <<literatura filosófica>>. Por eso mismo, Colli (2005) reconoce el origen de la tradición filosófica en el fenómeno de decadencia del tiempo de la auténtica sabiduría, cuando la apertura de la argumentación polémica se cierra en la escritura, es decir, en el diálogo platónico. El debate del misterio laberíntico es despojado de todo su carácter dialéctico-rizomático y se estratifica en la discursividad literaria de los amantes del saber, de los filósofos, que sólo rinden culto a una época pasada, a una era perdida. La filosofía pues, surge como una forma de veneración al pretérito tiempo de los sabios, de acuerdo con el filósofo italiano —“Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido”— (Colli, 2005: 14). Así, el primer filósofo no es Sócrates

—quien desconfía fervientemente de los riesgos de la escritura para la dialéctica del saber, rasgo característico de los sabios—, sino el aristocrático alumno que traduce el diálogo polémico a la disposición literaria, en cuanto patente tributo de su veneración por la sabiduría ya perdida. De ahí que para conservar la memoria de su maestro, el filósofo, lo convierta en el personaje central de su literaria investigación filosófica.

El verdadero *demon* pesimista que termina con los últimos vestigios del heroico vitalismo trágico es Platón. En efecto, el explícito reconocimiento de la deidad a través del oráculo de Delfos, la completa entrega de su vida al saber y la trágica actitud que asume ante su fatal derrota en el ágora, producto a su vez, de la laberíntica acusación de Meleto, emplazan a Sócrates en la ancestral y prestigiada vertiente de los sabios. En este sentido, Colli objeta la nietzscheana imputación respecto de que el “Tábano de Atenas” fue el iniciador, el patrocinador intelectual de la decadencia griega, porque el ocaso de la era trágica comienza antes de la irrupción del pensamiento socrático con la mundanización del enigma, la independización del discurso, la vulgarización de la dialéctica en la retórica y su articulación con la esfera de la política, entre otros; además, porque la dialéctica socrática se desarrolla en los principios constituyentes del agonismo misterioso. Si acaso, siguiendo al filósofo italiano, el signo que denota la pertenencia de Sócrates a la emergencia socio-histórica de la decadencia es el predominio del agente moral en la lógica de su reflexión argumentativa, a expensas del instinto puramente teórico, no el factor propulsor del derrumbe del tiempo de la sabiduría, en tal sentido nos dice Zubiri (1940): “que los testimonios más antiguos convienen todos en que Sócrates no se ocupó sino de ética, como atestigua Jenofonte en los Memorables”.

El sabio ateniense hace de la virtud el fundamento del conocimiento, pues, sólo quién conoce el bien puede actuar con justicia y evitar las perniciosas consecuencias de los vicios, que provienen de la ignorancia. La dialéctica de la sabiduría pierde su función principal, a saber: la construcción del argumento demostrativo de la verdad para convertirse en discurso de moralización social. De esta manera, la diferencia que separa al aserto de Heráclito —“A todo hombre le es concedido conocerse a sí mismo y meditar sabiamente, por ejemplo”—, de la proposición socrática —“conócete a ti mismo (γνῶσθι τε αὐτῶν) verbigracia”—, no sólo consiste en el contenido, la forma de enunciar y la comprensión de la verdad que declaran, sino que la última se rescata como principio moral de la vida virtuosa y en cuanto fundamento de la consecución de la sabiduría. Es verdad que la prescripción socrática se remonta a la antigüedad, al tiempo del saber, y de hecho, Sócrates la recupera del frontispicio del templo de Apolo en Delfos —donde inicialmente había sido escrita por Quilón de Esparta—; pero el sabio de Atenas la convierte en un precepto moral. Por eso mismo, Enrique Cases considera que la eleva a la dimensión filosófica, en tanto examen (ἐπίσχεφίς) moral del ser

humano ante la divinidad (Cases s.f. Tomado de Internet: [http://perso.wanadoo.es/enriquecases/antropologia\\_3/01.htm](http://perso.wanadoo.es/enriquecases/antropologia_3/01.htm) Consultado el 7 de agosto de 2007).

La sentencia socrática se depura de cualquier vestigio de misterio que pudiera remitir a las antiguas técnicas de la adivinación y de la interpretación mística, con el propósito de disponerla respecto al canon moral ineludible de la condición humana, tanto en la dimensión de las interacciones sociales, como en el ámbito de la apropiación del conocimiento. La irrupción de la sabiduría socrática representa el desplazamiento del *ego mítico* hacia la disposición del *ego moral*, en cuanto agente organizador del conocimiento, la práctica socio-histórica y la reforma del ser humano. Sólo quien conoce el bien y la justicia puede obrar conforme al bien y lo justo, sintetiza la tesis socrática.

Pero, retomando la estratificación del pensamiento en la escritura, bien es posible afirmar que el desplazamiento desde la tradición oral de la comprensión mítica, la poesía trágica y la sabiduría agónica al trazo literario de la filosofía denota tres determinantes fenómenos socio-culturales en el seno del estrato histórico griego, que transforman de modo significativo las características definitorias de la voluntad de verdad, a saber: por un lado, el desvanecimiento de la deidad, fundamento de la existencia del mundo y del conocimiento que el intelecto humano construye sobre éste; por otro lado, la irrupción de un pensamiento caracterizado por la coherencia lógica, el rigor conceptual, la linealidad sistemática y el principio de no contradicción; y finalmente, el desarrollo de la razón destructiva que propicia el emplazamiento de la dialéctica deconstructiva en cuanto dispositivo procedimental de diferenciación de la verdad del *lógos*, ante otras formas de saber definidas por el error, el artificio, la apariencia, la injusticia, la ambigüedad y la contradicción.

En la perspectiva tradicional de la historia religiosa, la ruptura y el distanciamiento de la divinidad con el ser humano suele explicarse en cuanto producto de la impiedad y la incapacidad humana para concertar su conducta conforme a los preceptos rectores de la ley impuesta por la deidad. De esta manera, en la vertiente judeocristiana, Adán y Eva son expulsados del Paraíso después de transgredir la voluntad divina; luego, cansado de la recurrente idolatría de los seres humanos, Iavhé se retira del mundo para retrotraerse al profundo arcano de su Ser. Sin embargo, en el lance de la voluntad griega de saber, no son los dioses quienes abandonan el pensamiento humano en la apropiación de la verdad sobre el mundo, sino más bien, es el intelecto humano el que renuncia a los dioses en tanto sustrato organizacional de las estructuras de la existencia y como agente definitorio del conocimiento sobre el devenir del cosmos. Los griegos no niegan la presencia de los divinos, ni tampoco recusan la omnipotencia de su poder en la vida humana, pero se distancian de ellos para descubrir, en el advenimiento del universo, el elemento constituyente primigenio, el principio activo original, el

nomos rector de lo existente, al que se encuentran sometidos los mismos dioses del Olimpo —“Este mundo, el mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será, fuego siempre vivo que con medida se enciende y con medida se apaga, como dice Heráclito” [30DK]—.

El trascendente desplazamiento de los dioses del proceso del conocimiento humano de la verdad acontece en dos principales movimientos de la historia griega, tales son: por un lado, la transformación del enigma divino en polémica agónica y, por otro lado, la conversión de la pregunta cosmogónica del mito en la interrogante legal del pensamiento deconstructivo. De esta manera, la develación de la verdad deja de ser una donación de la deidad, para trocarse en exclusiva competencia del intelecto humano; mientras la intuición mítica del origen, el orden y la situación de la existencia es sustituida por la intelección mecánico-física del universo y por la comprensión metafísico-formal de la realidad —en las colonias griegas de Jonia y del sur de Italia, de manera respectiva, durante el siglo VI antes de nuestra era—. La emergente alianza de estos tres lances de la voluntad de verdad propicia el surgimiento de la formación filosófica, primero, y luego la disposición de la práctica científica.

En la construcción tradicional de la historia del pensamiento filosófico es una concepción común el considerar a los agentes de este desplazamiento a los denominados *filósofos presocráticos* como los primeros <<amantes del saber>>, los primigenios filósofos, precursores del irreversible tránsito del mito al *lógos*, la fuente de racionalidad de que se nutre la dialéctica socrática y la reflexión conceptual-sistemática de Platón y Aristóteles. La historia de la filosofía pretende que la época presocrática representa el advenimiento histórico a la edad de la razón. Empero, al respecto conviene considerar tres importantes fenómenos, a saber: en principio, la renuncia a los dioses en cuanto sustrato de la existencia del cosmos y fuente de procedencia del conocimiento humano no significa, en absoluto, una renuncia definitiva a la comprensión mítica, a la contradictoria disposición enunciativa del enigma o al recurso de la oralidad pública en la construcción y difusión de la verdad, sino más bien, de acuerdo con la perspectiva de Cornford, (1984) un cambio de actitud del sabio griego ante la competencia intelectual del ser humano, el mundo y los dioses. El intelecto humano se independiza de la deidad al aceptar su suficiencia y madurez para reconstruir la verdad que subyace en lo real. Por su parte, el mundo se reconoce como un complejo de elementos, *stoigeion* (στοιχειον), y fuerzas que se encuentran regidas por un *nomos* universal, susceptible de ser apropiado por la acción intelectual del ser humano, sin la intercesión del favor divino. Las deidades constituyen un importante segmento de las jerárquicas estructuras existenciales del cosmos, pero no representan el agente último de su organización ontológica, ni tampoco son condición necesaria para que las facultades humanas puedan apropiarse formalmente de sus principios rectores. La sabiduría humana no depende, ni precisa esperar la gracia divina

para conocer la verdad por sí misma. Esta situación denuncia la existencia de un pliegue de subjetividad individual bien definido, es decir, un individuo "que sintió con bastante intensidad su propio yo para presentárselo al mundo" (Schwart, 1996: 15), como advierte el autor, producto del *thelos* de libertad y de estimación a la palabra que existe en el estrato histórico griego.

El *hierós* mítico es comunitario, pertenece al pueblo porque carece de autoría reconocida, lo que prevalece es el sentido, no la forma del mensaje; mientras que el *lógos*, en cualesquiera de sus modalidades y expresiones —el *hierós lógos*, el *lógos filosófico*, el *lógos científico*, el *lógos técnico-tecnológico*, etc.— requiere de la subjetiva intimidad reflexiva, la atribución de alguna autoría definida y una forma precisa de enunciación, de ahí la importancia *mnemotética* de la escritura. El desarrollo del trazo escritural en Occidente se encuentra asociado al proceso socio-histórico de arraigo, consolidación y expansión de la racionalidad logocéntrica, en el devenir del proyecto de la civilización. Así, los productos del *lógos* son <<inventariados, archivados y compilados>> en función del tipo de reflexión, la singularidad del autor y la clase de disposición formal que le es propia.

Según Ricardo López, el emplazamiento de individuación más claro de la era arcaica de Grecia es Hesíodo, puesto que tanto en la *Teogonía* como en *Trabajos y Días* se presenta a sí mismo con la clara conciencia de la autoría, mediante el señalamiento expreso e intencional de su nombre, la escritura en primera persona y la recurrencia a la experiencia personal (López, s.f. Tomado de Internet: <http://www.periodismo.uchile.cl/cursos/psicologia/figurasretoricas.pdf> Consultado el 13 de octubre de 2007). Es él, en cuanto unidad subjetiva singular, quien ordena y escritura la tradición mitológica procedente de la oralidad; de su pensamiento es que provienen las poéticas verdades sobre el destino del hombre y el trabajo, no se asume como simple portavoz del saber de la comunidad o de la sagrada revelación de los dioses. Es Hesíodo quien historia el conocimiento existente sobre los dioses, no son éstos quienes le dictan la verdad que escribe. El héroe trágico afirma su individualidad mediante el heroísmo de confrontar la fatalidad del destino previsto por las Moiras y trasciende la finitud de la existencia humana, a través de la memoria del pueblo que loa sus hazañas. Mientras tanto, el agente del saber postrágico (el sabio del *hierós lógos*, el filósofo y el científico) alcanza la individuación en la plenitud del ensimismamiento reflexivo personal y se emplaza allende las fronteras de la muerte con el recurso *mnemotético* del pensamiento escrito. La consolidación sociocultural de la escritura en Occidente se encuentra plenamente asociada al proceso de individuación griega, donde el ego humano, liberado de la tutela divina, se asume en cuanto creador de la idea del cosmos y con ello abandona la simple función de portavoz del mensaje develado. El lenguaje es despojado de su carácter mágico-religioso y el ser humano alcanza la dimensión fundante del *demiurgo*, esto es, se convierte en autor de la realidad pensada.

Por otra parte, conviene tener presente que los denominados "filósofos presocráticos" no constituyen un movimiento continuo, uniforme y progresivo del pensamiento humano, que transita de la irracionalidad mítico-poética a la racionalidad formal-filosófica; es decir, la irrupción de la dialéctica deconstructiva no representa la frontera histórica del estadio teológico y, por ende, el irreversible advenimiento del ser humano al estadio metafísico; por el contrario, aproximadamente hacia el periodo comprendido entre los siglos VI y IV, antes de nuestra era, coexisten, confluyen, interaccionan y se enriquecen entre sí, tres diferentes corrientes de entendimiento, construcción y enunciación de la verdad, que tienen como punto de perspectiva diversas formas de percibir, concebir y pensar al propio ser humano, al mundo, a los dioses y a las relaciones que se establecen en cada una de estas distintas dimensiones de la existencia, tales son: la *hermeneusis* del enigma —sobre todo en su vertiente del *polemos* agonista—, la intelección mecánico-física y la comprensión metafísico-formal. Entre estas distintas formaciones de pensamiento no persiste una clara relación de oposición entre sí, pues, de hecho, los pensadores de esta época no dudan en retomar, utilizar e integrar los diversos dispositivos procedimentales, las posibilidades argumentativas y los recursos dialécticos que le ofrece cada una de estas formas de pensar, construir y experimentar la verdad.

Los *sofistas* —derivado del verbo griego *sophídsesthai*, es decir, "practicar la *sophía*, la sabiduría"— que tanto incomodan al pensamiento de Sócrates y de Platón, porque deambulan por toda Grecia, ya defendiendo una verdad en un lugar, ya sosteniendo la verdad contraria en otro sitio —"¿No adviertes, Hipócrates, que el sofista es un mercader de todas las cosas de que se alimenta el alma?... Pero, mi querido amigo, es preciso estar muy en guardia con el sofista, no sea que, a fuerza de ponderarnos sus mercancías, nos engañe"—, dice Platón (*Protágoras*: 312a) en el *Protágoras*. Los sofistas, se insiste, en realidad sólo forman parte de la tradición del agonismo, donde la suscripción de verdades antitéticas no representa ningún problema teórico sobre la veracidad de las proposiciones en debate, sino más bien una plena demostración de la sabiduría de los polemistas; pero más aún, de acuerdo con Carlos García Gual, en *Los Sofistas y Sócrates*, al presentarse a sí mismos como *sofistas* pretenden acentuar su dominio en el ámbito del saber (puesto que *sophos*, se refiere al "que sabe") por oposición al *filósofo*, quien se "encuentra en el camino hacia la verdad" (Camps, 1987), es decir, "aquel que busca la verdad", con el indudable intento de reconocerse en la tradición de la sabiduría.

Por su parte, el "sabio físico" —o *filósofo físico*, de acuerdo con la clasificación de Aristóteles—, el *oscuro* Heráclito de Éfeso, recurre a la disposición hermética y contradictoria, pletórica de significados, producto del debate polémico con las posiciones sustentadas por los sabios de su época —"Heráclito descubrió su principio practicando el juego del diálogo: replicar encareciendo o contradiciendo", según afirma Clémence Ramnoux (Ramnoux, 1992: 13)— Esta práctica es propia

de la hermenéutica del enigma y del *polemos* agonista, de la dialéctica mistérica, que se propone tanto explicar el *nomos* —*lógos*, según su propia denominación— que organiza el devenir del mundo físico, del cosmos sensible; como enunciar la forma de la verdad. En esta perspectiva Ricardo Gonçalves señala que para este sabio la "armonia é a conexao necesaria unicamente fundamental entre dois oportos indissociáveis. É por causa da harmonia que, segundo o efésio, o mundo se mantém emergente na existência. Nascer e perecer, subir e descer, acordar e dormir etc. são tudo o mesmo, em virtude da harmonia que conecta os diferentes" (Armonía es la conexión necesaria, única y fundamental entre dos opuestos indisolubles. Es a causa de la armonía que, según el Éfeso, el mundo mantiene la emergencia de su existencia. Nacer y perecer, subir y descender, despertar y dormir, etc. Sea todo y lo mismo, es en virtud de la armonía que se conectan los diferentes) (Gonçalves s. f. Tomado de Internet: <http://www.ufrgs.br/anpuhrs/textos/Do%20Kh%E1os%20e%20do%20K%F3smos.pdf> Consultado el 26 de agosto de 2007. Traducción del autor) como es patente en el fragmento número 8DK: "lo contrapuesto concuerda, y de los discordantes se forma la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia" (Heráclito citado por Aguirre, 2003: 29) o como le atribuye Patrick, basado en los apuntes de Plutarco y Simplicius, el fragmento 56: *The harmony of the World is a harmony of oppositions, as in the case of the bow and the lyre* (Παλίντροπος ἄρμονίη κόσμου ὄκωσπερ λύρης καὶ τόζου. La armonía del mundo es una armonía de opuestos, como en el caso del arco y la lira. Traducción del autor) (Patrick, s.f. Tomado de Internet: <http://classicpersuasion.org/pw/heraclitus/herpatu.htm> Consultado el 26 de agosto de 2007).

En Parménides, mientras tanto, concurren sin conflicto alguno, el alegorismo mítico-religioso procedente de la hermeneusis enigmática —según algunos autores relacionados de manera directa con los *misterios órficos*—, el heroísmo metafórico del discurso de la poesía épica, el rigor de la coherencia lógico-deductiva de la argumentación formal y la dialéctica sistemática de la reflexión racional, provenientes, estas últimas, de la razón destructiva. Por eso mismo dice Cornford que "Parménides es una curiosa mezcla de profeta y lógico... es el profeta de una lógica que no tolerará ningún tipo de contradicción" (Cornford, 1989: 72). Siguiendo las observaciones de Guthrie (1999) podemos afirmar que Parménides, inmerso en la tradición mítico-poética, adapta sus recursos de comprensión y de discursividad a los fines de la especulación metafísico-formal. Aún más, de acuerdo con Gomperz, fueron estas cualidades —el sentido plástico, la poesía y la influencia de Pitágoras—, las que posibilitaron, en el pensamiento parmínedeano y el reconocimiento del Ser como una "esfera bellamente circular" (Gomperz, 2000: s.p.). La emergente confluencia de los recursos procedimentales de estas diversas formas de pensamiento y de las distintas disposiciones de construcción de la verdad, se extienden hasta la investigación filosófica de Platón, con evidentes secuelas y remanentes, incluso, en el periodo de la denominada *filosofía helenística*.

De acuerdo con Cornford, el desplazamiento del mito a la filosofía en Grecia, ocurre por el cambio de la actitud del ser humano ante la vida y la naturaleza, que le permite pasar de la acción y la emoción, productoras de los símbolos mitológicos, a la reflexión y al intelecto, generadores del análisis teórico-conceptual. "Lo que ha cambiado es la actitud del hombre respecto a ella [a la metafísica], actitud que, de brotar de la acción y la emoción, pasa a hacerlo de la reflexión y el intelecto. Su primera reacción, la emotiva, originó los símbolos del mito, los objetos de la fe; su nuevo procedimiento de análisis crítico, la disecciona en conceptos y de estos deduce los diferentes tipos de teoría sistemática" (Cornford, 1984: 12). Empero, más que la inexorable evolución histórico-gnoseológica del pensamiento mítico-poético hacia la comprensión racional y racionalizante de la existencia humana y del devenir del universo, progresiva transición de la barbarie religiosa, dominada por el primitivo impulso del "animismo trascendental", al *thelos* de la racionalización sociocultural de la civilización, regida por la pulsión formal de la "metafísica trascendental", lo cierto es que la emergente concurrencia de estas diferentes manifestaciones de la voluntad de verdad no patentizan otra cosa que la coyuntural conformación de un *hierós lógos*, esto no en cuanto racionalización del mito, la transformación de la narrativa sagrada de dioses y héroes en un tratado histórico o historiográfico, la formalización lógica de la respuesta a la pregunta cosmogónica, la secularización teórico-conceptual del saber religioso, o conversión de las potencias divinas en fuerzas y principios naturales, como presuponen algunos de los estudiosos de la filosofía griega —Guthrie o Germán Fierro, por ejemplo—. En esta misma perspectiva, Cornford sugiere que la filosofía sólo proporciona un nuevo lenguaje para los contenidos tradicionales del mito.

Sin embargo, el denominado pensamiento presocrático no es la expresión tentativa, inmadura o anticipativa de la reflexión filosófica, ni tampoco representa la transitiva resolución sintética de la concepción mítico-poética en la comprensión racional del *lógos*, el pensamiento umbral a la edad de la razón ni el saber límite al tiempo mítico. Esto porque: primero, el mito no carece de alguna forma de racionalidad en sí mismo y conforme a sus propias exigencias hermenéuticas, procedimentales y discursivas en su contexto socio-histórico concreto; por el contrario, constituye una forma singular de pensar la organización del cosmos y las relaciones ontológicas que determinan su devenir existencial, tanto con respecto de la posición y la función que desempeña el ser humano en su estructurada jerarquía ontológica, como al impacto de las actuaciones humanas en la preservación y trastocamiento del orden existencial cósmico establecido, pues, como bien señala Ricardo López, el "mito en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción intelectual distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y que contiene un enorme potencial de creatividad", Resaltado del original (López, s.f. Tomado de Internet: <http://www.periodismo>).

uchile.cl/cursos/psicologia/figurasretoricas.pdf Consultado el 13 de octubre de 2007).

El mito no es una forma de comprensión deficiente de la existencia del mundo y sus sentidos, trascendida por la maduración del pensamiento humano en el devenir histórico de la civilización; por el contrario, su concreción sociocultural manifiesta la presencia de una cierta racionalidad que explica al cosmos, la presencia del ser humano y la relación existente entre ambos. A despecho de la racionalidad logocéntrica, existen tantos sistemas de ésta como matrices socio-culturales se construyen en el devenir histórico de la especie humana. De esta manera, en Grecia no se evoluciona del *mythos* al *lógos*, como reporta el sentido histórico de la civilización occidental, sino que se revoluciona el predominio cultural del sistema de racionalidad existente en ese momento, la razón mítica, para constituir e instaurar el dominio histórico de un sistema racional distinto, la razón logocéntrica, cuya primera expresión se manifiesta en la forma del pensamiento filosófico. El mito no carece de racionalidad, tampoco representa una formación irracional del pensamiento, tan sólo es una disposición racional alternativa al imperio del significante del *lógos*.

Conviene advertir, además, que en los sabios presocráticos no existe, en términos estrictos, ni la intención, ni tampoco la manifestación expresa de alguna auténtica vocación filosófica, según puede colegirse de la radical tesis sostenida por Cornford (1991), respecto de que no hay una verdadera filosofía en los primeros pensadores griegos, o parafraseando a Gustavo Bueno (1974), podemos afirmar que “no cabe, según esto, hablar de una <<primera sistematización filosófica>>: el <<sistema presocrático>> es antes un sistema mítico-racional que un sistema filosófico”. La firme posición demarcativa de los sofistas denuncia este hecho con bastante claridad. Aunque también conviene tener presente, de acuerdo con el testimonio de Cicerón, que ante la interpelación de Leontes, Pitágoras es el primero en asumirse y en definir al *filósofo* en cuanto “amante de la sabiduría”, puesto que es quien renuncia a las mieles de la gloria, al poder y a las riquezas, para dedicarse, en exclusiva, al “examen cuidadoso de la naturaleza de las cosas”. Por su parte, los sabios físicos tendieron a nombrar al producto de sus reflexiones como *peri physeos* (περι φυσσεος, esto es, “acerca de la naturaleza”, o “sobre la naturaleza”, περι φυσσεως, como en el caso de Heráclito), Aristóteles les refiere como *fisiólogos*, “aquellos que buscan una explicación de la naturaleza”, y su discípulo Teofrasto (Θεόφραστος) los compendia en una historicidad de la física, conforme a la afinidad de sus planteamientos, en el título de *Opiniones de los Físicos*. Otra vez, es el nostálgico de la perdida edad del saber, Platón, en conjunción con su notable alumno, Aristóteles, quienes recuperan la definición pitagórica, para imponer a los pensadores naturalistas y metafísicos el epíteto de “amantes de la sabiduría”, es decir, “filósofos”. Empero, toda esta pléyade de pensadores anteriores a Sócrates, y aún éste mismo, fueron reconocidos públicamente como “sabios”, auténticos representantes de la época de la sabiduría. El *hierós lógos* concilia el misticismo del

pensamiento mítico-poético con la aspiración racional de las nuevas disposiciones de comprensión formal que se desarrollan en la intimidad griega de la voluntad de saber, pues, como advierte Colli, no existe en Grecia una verdadera oposición entre la intuitiva concepción del mito y la reflexiva dialéctica de la razón; más bien, esta contradicción proviene de la intención de singularidad histórica del *lógos*, en la concepción moderna.

La propia definición de *presocráticos* resulta por demás equívoca e imprecisa, pues, algunos de sus miembros más destacados fueron coetáneos de Sócrates (470-399 a.c) e incluso le sobrevivieron Leucipo y Demócrito, alrededor del 460 al 370 a.c, por ejemplo. En efecto, se puede argüir que la demarcación se refiere más a la delimitación conceptual de un vector de pensamiento, de una disposición hacia la verdad, que a una etapa de cronología socio-histórica, sin embargo, el propio sabio atiende a este lance de saber, muchos de los rasgos actitudinales, procedimentales y argumentativos que le caracterizan, según se ha mostrado antes, pues como bien dice Colli: "Sócrates es un sabio por su vida, por su actitud frente al conocimiento. El hecho de que no haya dejado nada escrito no es algo excepcional(...), al contrario, es precisamente lo que podemos esperar de un sabio griego" (Colli, 2005: 118).

Luego entonces, Sócrates no inaugura la reflexión filosófica, sino que representa el último vestigio de la época de la sabiduría griega, con los evidentes signos de su inexorable decadencia. Es Platón, su discípulo, quien emplaza al sabio de Atenas en "filósofo", mediante la traducción de la oralidad de sus principios de pensamiento al trazo escrito y a través del recurso literario de la figura socrática, transformada en *deutero agonistes* de la dialéctica filosófica, en los *Diálogos* platónicos.

Además, el alumno también sitúa a Sócrates como "parteaguas" de la tradición del saber filosófico y como paradigma socio-epistémico dominante, que recién instaura el propio Platón. Imbuido de la sabiduría trágica, Sócrates renuncia al exilio que le permite salvar la vida y, sin dudarlo en ningún momento, bebe la *cicuta* rodeado de sus más cercanos discípulos, no tanto para demostrar la legitimidad y pertinencia de los postulados de su doctrina, sino porque es lo que debe esperarse del sabio derrotado; mientras tanto, al amparo del nuevo espíritu logocéntrico, en el propósito de evitar cualquier represalia que pudiera alcanzarle de los enemigos políticos del viejo sabio, aún antes de la muerte de su maestro, Platón se autoexilia de su patria durante diez años y en la búsqueda de nuevos conocimientos recorre Italia, Sicilia, Siracusa, Egipto y Cirene. Varios siglos después, en el mismo vector de axiología epistemológica, ante la amenaza de la Santa Inquisición, Galileo Galilei abjura de su tesis heliocéntrica, porque la verdad logocéntrica no demanda de una ética social del sabio, sino, acaso, de una ética en los procesos de construcción del conocer.

El sabio trágico compromete la existencia con la demostración permanente de la sabiduría que defiende, tanto en la disposición de la argumentación discursiva, como en los hechos que de ella emanen. Por su parte, el único compromiso del amante del saber, del filósofo —y, por tanto, del científico—, es con la secuencia lógica de su dialéctica intelectual, por ello mismo, se presume ajeno a las consecuencias derivadas del conocimiento que propone pues su conocer es impersonal —discusión presente en la tesis sobre la “irresponsabilidad ética” de los científicos modernos—. De esta forma, el compromiso del sabio trágico alcanza tres niveles de coherencia, a saber: la *coherencia lógico-argumentativa*, la *coherencia ético-ontológica* y la *coherencia mnometética-social*; pero el filósofo sólo reconoce un exclusivo nivel de responsabilidad, este es: la *coherencia lógico-metodológica*. El sabio es responsable de su dialéctica argumentativa, de la conformidad de su saber con su estilo de vida y de la permanencia de su gloria en la memoria colectiva, mientras que el filósofo —y el científico, por ende— sólo es responsable de la deriva lógico-sistémica de su producción de verdad. El sabio construye el saber en la apertura del debate público, el filósofo abstrae el conocimiento en la compilación hermética de la reflexión ensimismada — el científico moderno participa a plenitud de este rasgo particular de la razón logocéntrica, Newton se toma alrededor de 20 años para procesar y depurar, en la soledad de su estudio de Cambridge, su trascendente obra: la *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, donde explica formalmente la racionalidad matemática que rige la mecánica celeste, antes de decidirse, presionado por Halley, a presentarlo en la *Royal Society*, el 28 de abril de 1685—.

El *lógos*, nos dice Zubiri (1980), tiene dos dimensiones: la pública y la privada, pero la *reflexión* sólo tiene el ámbito privado de la expresión del pensamiento en el aquél. La retracción al pensar ensimismado es la actitud esencial del filósofo, pues, “el riesgo constitutivo de toda expresión [es]: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara. Cuando esta situación llega, el hombre no puede hacer más que callar y volver al pensamiento” (Zubiri, 1980: 199). Así pues, la diferencia entre el sabio y el filósofo considera tres principales dimensiones, tales son: el plano lingüístico-argumentativo, el ámbito socio-gnoseológico y el nivel ético-ontológico. Ambos emplazamientos del saber piensan, comprenden y actúan conforme a sistemas de racionalidad particulares; entonces, no existe una relación de progresiva superioridad perceptiva, discursiva, intelectual o de pensamiento entre ellos, pues, como diría Nietzsche, sólo sustentan puntos de perspectiva distintos, desde donde construyen, habitan y practican la verdad. <<Todo conocimiento es perspectivo>>, dice el filósofo alemán, (Nietzsche, 1988b:34) también los dispositivos procedimentales de su producción se corresponden, por necesidad, con la posición desde donde se configura la veracidad.

En este sentido, el desplazamiento de la sabiduría trágica por la reflexión filosófica, no supone una progresiva evolución histórica: la superación del mito por el *lógos*, sino tan sólo un cambio de matrices de racionalidad. La racionalidad filosófica desplaza a la racionalidad mitológica, en Grecia, pero no como producto de la evolución progresiva del pensamiento humano, por el contrario, más bien a consecuencia del deslizamiento de la concepción de un "mundo divinizado" hacia la percepción de un "mundo desencantado". El mito y el *lógos* representan la conciencia de un estrato socio-histórico concreto, producto del intento humano por explicarse su propia existencia, el principio que rige la organización del cosmos y la posición específica que ocupa en su devenir, pero posicionados en emplazamientos distintos de racionalidad, desde los cuales construyen sus propias formas de comprender la existencia.

En tercera instancia, el *hierós lógos* es una forma emergente de racionalidad de coyuntura, donde no sólo coexisten diversas formaciones de saber, según se ha expuesto antes, sino que también es un espacio propicio para la constitución de nuevas disposiciones de pensamiento, que, ulteriormente, van a posibilitar el emplazamiento del sistema de racionalidad logocéntrica en cuanto formación dominante de la veracidad y la construcción del conocimiento griego, en su modalidad de reflexión filosófica. El *hierós lógos*, debido a su carácter coyuntural, bien puede considerarse como un sistema de transición gnoseológica, que no significa ni maduración sociohistórica de la razón, ni tampoco superación de estadios de desarrollo ontogenético, o depuración discursivo-significante, sino tan sólo el desplazamiento de "matrices de racionalidad", en el imperio del significante que dispone la estructuración sociohistórica del proyecto cultural griego. A su vez, el predominio de un sistema de racionalidad en la construcción del conocimiento sociohistórico, en la organización de la trama sociocultural, o en el perfilamiento del proyecto sociocivilizatorio, no supone, por necesidad, la desaparición o la anulación ontológica, de manera definitiva o paulatina, de las otras modalidades de racionalidad constituidas por la experiencia sociohistórica humana, sino más bien su descentramiento, redefinición y reposicionamiento en esferas alternas de la organización y la práctica sociocultural.

Así, el pensamiento mágico-religioso no se disuelve en la emergencia del *hierós lógos*, como tampoco la intuición mítico-poética se diluye en la formación de la filosofía, ni menos aún la especulación metafísico-formal se resuelve en la instauración de la concepción científica. La fuerza performativa de la poesía y del arte occidental, tanto como la potenciación analítico-conceptual de la filosofía en el desarrollo de las denominadas Ciencias Sociales —*Ciencias de la Cultura*, o *Ciencias del Espíritu*, según se prefiera—, persisten en cuanto evidencia insoslayable de la subsistencia trascendente de formaciones alternativas de racionalidad en áreas estratégicas del sistema dominante. De hecho, en el propio núcleo de la racionalidad del *lógos*, la fe religiosa, la intuición mítico-poética y la pulsión formal filosófica desempeñan funciones organizativo-estructurantes de la experiencia científica. En este sentido,

la filosofía no representa la sintética superación histórica de la irracionalidad del mito por la comprensión racional instaurada por el *lógos*, como tampoco la ciencia constituye la resolución epistemológica de la especulación formal filosófica por la intelección racional-objetiva que trae consigo la evolución histórico-civilizatoria del *lógos*.

Cierto, las *novas* disposiciones del pensar provienen de una transformación de los lances del saber mítico-poético, pero no en tanto maduración o racionalización de sus procedimientos de intelección o explicación de lo real, sino en todo caso, como fenómenos resultantes de la decadencia del tiempo de la sabiduría —“a la filosofía le sucede el afán dialéctico y razonador, es decir, el <<simple amor a la sabiduría>> de los filósofos. De esta <<decadencia>> ha vivido el espíritu occidental durante más de dos mil años”— (Colli, 2005:s/n). En términos generales, siguiendo el caso propuesto por el filósofo italiano, las nuevas disposiciones del pensamiento griego son: la previsión del cosmos, enigma mundano disponible al desciframiento del intelecto humano; la intención de un sustrato idéntico e inmutable al caótico devenir del mundo sensible, la concepción de la dialéctica, máquina abstractiva de deducción lógica; el recurso instrumental y mnemotécnico de la reflexividad discursiva traducida en escritura, el posicionamiento de la razón destructiva a manera de agente crítico de refutación teórico-perceptiva, además de la vocación retórica como dispositivo de articulación del segmento epistémico-político para la producción sistemática de envíos de realidad. La reflexión filosófica emana de la emergente alianza de estas distintas disposiciones de pensamiento que se gestan al interior de la coyuntura del *hierós lógos*ϕ

## REFERENCIAS

- Bueno, Gustavo (1974). *La metafísica presocrática*, Oviedo: Pentalfa
- Colli, Giorgio (2005). *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets.
- Cornford, Francis MacDonald (1984). *De la religión a la filosofía*, Barcelona: Ariel.
- Cornford, Francis MacDonald (1989). *Platón y Parménides*, Madrid: La Balsa de Medusa.
- Detienne, Marcel (1970). *La invención de la mitología*, Barcelona: Península/Paidós.
- Diels-Krantz (1972). *Die fragmente der vorsokratiker* (3 volúmenes), Dublin-Zurich: Weidmann.

Duhot, Jean-Joël (1999). *Socrate ou L'éveil de la conscience*. París: Bayard Duhot, Jean-Joël (2003). *Epictète et la sagesse stoïcienne*. París:Janvier)

Gomperz, Theodor (2000). *Pensadores griegos*. Tomos I, II y III, Barcelona: Herder.

Aguirre, Gustavo Raúl (2003). *Heráclito de Éfeso. Fragmentos*, Buenos Aires: Nostromo.

Homero (1977). *Ilíada*. México: Porrúa.

Platón (1962). *Diálogos*. México: Porrúa.

Ramnoux, Clémence. et. al. (1992). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. México: Siglo XXI.

Zubiri, Xavier (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.

## **FUENTES DOCUMENTALES**

Herrera Corduente, Miguel (1995). *El Enigma Trágico y la Filosofía. La Dialéctica y el Diálogo Trágico*, en: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº 29, Universidad Complutense, Madrid.

Nietzsche, Friedrich (1998). *La Gaya Ciencia*, Barcelona: Akal.

Schwartz, Eduard (1996). *Figuras del Mundo Antiguo*, en: *Revista de Occidente*, Madrid.

Zubiri, Xavier (1940). *Sócrates y la Sabiduría Griega*, en la *Revista: Escorial*, 2, Madrid.

## **CIBERGRAFÍA**

Cases, Enrique. *Antropología Filosófica*. Recuperado 7 de agosto de 2007. Tomado de Internet: [http://perso.wanadoo.es/enriquecases/antropologia\\_3/01.htm](http://perso.wanadoo.es/enriquecases/antropologia_3/01.htm).

Pedro. (1985) *Para Criticar la Antropología Occidental. 2. Miseria de la Razón, Razón de la Miseria*, en: *Gazeta de Antropología*, Nº 4, 1985, texto 04-08. Recuperado 14 de octubre de 2007. Tomado de Internet: [http://www.ugr.es/~pwlac/G04\\_08Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html#Resumen](http://www.ugr.es/~pwlac/G04_08Pedro_Gomez_Garcia.html#Resumen)

Gonçalves, Ricardo. *Do Caos e do Cosmos: Heráclito e a Armonia no oposição dos contrários*, Recuperado 26 de agosto de 2007. Tomado de Internet: <http://www.ufrgs.br/anpuhrs/textos/Do%20Kh%E1os%20e%20do%20K%F3smos.pdf>

López Pérez, Ricardo. *Retórica Antigua y Figuras del Pensamiento*. Recuperado 13 de octubre de 2007. Tomado de Internet: <http://www.periodismo.uchile.cl/cursos/psicologia/figurasretoricas.pdf>

Patrick, G. W. T. *Heraclitus of Ephesus*, Recuperado 26 de agosto de 2007. Tomado de Internet: <http://classicpersuasion.org/pw/heraclitus/herpatu.htm>