

# LA NOCIÓN DE LO DIVINO ENTRE LOS ANTIGUOS GRIEGOS

CARMEN TRUEBA ATIENZA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA

Antes que nada, quisiera señalar que el título de mi ponencia es muy amplio. Lo que me propongo es una aproximación a la noción de lo divino en la antigua Grecia. Dada la complejidad y amplitud de tema, abordaré la cuestión a partir de algunos hitos: primero, la llamada “transición del mito al logos” y el pensamiento filosófico temprano desarrollado por los llamados físicos, esto es, los filósofos presocráticos –sin pretender abarcar a todos ellos, desde luego– y después, el movimiento sofístico, en especial, la filosofía de la religión de Pródico de Ceos y el agnosticismo de Protágoras de Abdera.

Mi exposición prosigue la línea abierta por Werner Jaeger en la *Teología de los primeros filósofos* (publicada en inglés el año 1947 y traducida al español por José Gaos y publicada por el FCE el año 1952). Esta obra modificó de manera radical los enfoques predominantes acerca del sentido y el alcance de la filosofía presocrática. Jaeger vino a cuestionar la visión positivista de la filosofía de la naturaleza de los primeros filósofos como una forma de pensamiento empírista y científico (Burnet, 1920), y defiende que la antigua filosofía de la naturaleza fue una “teología natural”. Aparte de defender que la *theología* fue una invención griega, nos hace ver que la teología no es necesariamente dogmática y contraria a la filosofía. La teología, quizás debamos decir la teología filosófica, se distingue de la “teología sobrenatural” derivada de las religiones reveladas monoteístas con la que estamos más o menos familiarizados, y a la cual Bertrand Russell no duda en contraponer con

razón a la filosofía y a la ciencia (Russell, 1971). Sin embargo, hay un punto en el que me aparto de la opinión de Jaeger. Para éste, la *theología*<sup>1</sup> es la aproximación racional (mediante el *lógos*) al dios o lo divino (Jaeger, 1977: 10). A mi juicio, la teología filosófica de los antiguos filósofos, en especial la de los milesios, no constituyó en rigor una línea de investigación *per se* independiente y separada de la investigación filosófica de la naturaleza, sino una derivación suya. El propósito de los presocráticos no fue acercarse a “lo divino” para conocerlo o comprenderlo y en esa medida su objetivo es relativamente distinto al de la teología. Lo que ellos buscaban era la explicación racional de todo lo real. Esta búsqueda los llevó a abandonar el mito y con él, a dejar atrás la vieja religión politeísta y antropomórfica y, finalmente, a formular una concepción distinta y alternativa de lo divino.

Habría que reconocer que ya Cornford, en *From religion to Philosophy* (1912), cuestionó la idea de que el origen de la filosofía marcó el nacimiento del pensamiento racional. Una idea que ni siquiera Aristóteles, a quien debemos la célebre fórmula de la transición del mito al *lógos*, la sostuvo en tales términos en *Metafísica* (A y B), en lo que constituye el primer esbozo de la historia de la filosofía del que tenemos noticia. Ya que si bien el filósofo estagirita considera al mito una expresión balbuceante y un habla infantil que prefigura y antecede a la filosofía, al comparar la racionalidad del mito y la racionalidad filosófica, al mismo tiempo que introduce una clara y justificada demarcación entre el relato mítico y el discurso o el *lógos* filosófico, reconoce una cierta continuidad y comunidad entre ambos:

Los que siguen a Hesíodo, y los teólogos todos, tuvieron solamente en cuenta lo que les resultaba verosímil a ellos mismos, pero no se preocuparon de nosotros. (Pues tras establecer que los principios son dioses y que de los dioses proceden las generaciones, afirman que son mortales aquellos que no han probado el néctar y la ambrosía: evidentemente, utilizaban estas palabras como quien conoce bien su significado. Sin embargo, lo que dijeron acerca de la introducción misma de estas

---

<sup>1</sup> Las palabras griegas transcritas mantienen el acento griego. [Nota del editor]

causas supera nuestra comprensión: pues si tomaron tales bebidas por placer, el néctar y la ambrosía no pueden, en absoluto, ser causas de su ser; pero si son causas de su ser, ¿cómo podrían ser inmortales si necesitan alimentarse?)

Pero no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones (invenciones) de carácter mítico. Sí conviene, por el contrario, informarse de los que acompañan sus doctrinas con demostraciones preguntándoles por qué..." (Aristóteles, *Met.* III 1000 a 4-18).<sup>23</sup>

Aristóteles mismo, como hemos visto, contrasta con toda claridad el pensamiento mítico y el pensamiento filosófico y plantea, a la vez, que la filosofía comienza con la admiración y el hacerse preguntas (*Met.* 982b 12-18). Asimismo, apunta de manera explícita que "el que ama los mitos (*philómythos*) es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos (*ho gar mýthos synkeítai ek thaumasiōn*)" (*Met.* 982b 18-19), con lo cual no deja de indicar y reconocer cierto parentesco entre la filosofía y el mito. Sin embargo, con esto está muy lejos de concebir el nexo entre ambas a la manera de Cornford en *Principium Sapientiae. El origen del pensamiento filosófico*, puesto que este último intenta establecer el origen mítico y ritual de la filosofía griega y reinterpreta las cosmologías filosóficas como reformulaciones y prolongaciones de los antiguos mitos cosmogónicos. Una tendencia que parece cobrar un nuevo impulso en nuestros días y cierto auge, de ahí que considere conveniente revisar y cuestionar su pertinencia y solidez.

Sin pretender descartar las resonancias míticas y los posibles vínculos entre las hipótesis de los llamados físicos presocráticos y diversas creencias religiosas antiguas, provenientes no sólo de la propia tradición mítica helénica, sino de Oriente, un fenómeno que por cierto está ya más o menos establecido

---

<sup>2</sup> Aristóteles utiliza el término mítico (*mythódēs*) en un sentido muy próximo al de Tucídides, de "lo fabuloso y no autentificado".

desde hace algún tiempo por los estudiosos (Guthrie, G. Thompson y otros muchos), me propongo defender a partir de Aristóteles que, más allá de las complejas filiaciones entre los antiguos mitos y las cosmologías tempranas de los filósofos presocráticos, y al margen del posible influjo de fuentes mitológicas no sólo de raigambre helénica –ya sea hesiódica u homérica–, sino babilonia, egipcia, hititas, fenicia u otras, y sin la pretensión de descartar los múltiples y diversos influjos provenientes de Oriente que hoy tienden a buscarse y subrayarse de manera excesiva, es importante reparar en aquello que distingue a la filosofía y las hipótesis filosóficas del mito y todo aquello en que se apartan de él, en tanto que *relato sagrado* (Kirk, 1984), porque si bien la cultura griega estuvo muy lejos de ser una cultura de libro sagrado y tenemos múltiples pruebas de la diversidad de la tradición mítica griega y de la coexistencia de relatos distintos y aun opuestos sobre un mismo acontecimiento, una misma familia, así como de su continua transformación en el seno de la poesía y la literatura en general, no sólo de la filosofía (Bowra, 1961), todo lo cual hace del mito griego en general y de los mitos teogónicos en especial, un tipo de relato sagrado muy especial, en comparación con los mitos de otras tradiciones culturales, como la judeo-cristiana o musulmana, que confieren al relato mítico un sentido fijo y definitivo, y demandan del fiel un respeto reverencial total, muy distinto del sentido y el valor del relato mítico entre los antiguos griegos. En ese sentido resulta pertinente apreciar la profunda ambigüedad que rodea a la relación entre mito y verdad en la cultura griega, ya que la propia tradición mítica griega coloca al mito en el ámbito de lo poético e inspirado y en la frontera entre la mentira y la verdad. Al respecto, conviene reparar en los primeros versos de la *Teogonía* hesiódica. Por eso aunque sea un tanto exagerado decir con Octavio Paz que “los griegos tuvieron poesía, no religión”, disponemos de indicios muy claros de una temprana conciencia de la naturaleza poética del mito, aún del teogónico. Lo cierto es que a pesar de esto, Castoriadis no deja de tener cierta razón en señalar que “la mitología no se cuestiona a sí misma...” (Castoriadis, 2006: 216), al menos no en la forma sistemática en que la filosofía cuestiona sus propias hipótesis y propuestas.

Es importante reconocer que los antiguos filósofos partieron en cierto modo del mito y se inspiraron en él, pero es necesario no limitarse a descubrir, apuntar o señalar las resonancias o las semejanzas entre mito y filosofía, sino detectar y señalar también lo que tiene de peculiar, y lo que distingue al concepto filosófico de la imagen mítica y al relato mítico del argumento filosófico. Tenemos vestigios de una ardua labor conceptual en esa dirección en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, quien estableció los inicios de la filosofía en Jonia, con Tales, y nos ofrece en ese tratado su propia visión de lo que él mismo entiende y nos presenta como una búsqueda racional del conocimiento de lo real, la filosofía, concebida como una investigación cooperativa, rigurosa y argumentada acerca de las causas o los principios de todas las cosas.

A partir de Aristóteles y de las fuentes doxográficas disponibles, es posible aproximarse, de manera fragmentaria e indirecta a la filosofía presocrática. Los llamados físicos propusieron cada uno una noción del elemento y principio de todas las cosas –la *physis* o fuente de lo real–, y a partir de ese concepto del principio o del sustrato generador, y junto con él, concibieron por primera vez *la naturaleza como naturaleza* –el llamado “descubrimiento de la naturaleza”, por Cornford (Cornford, 1981: 14) o “la invención de la naturaleza”, por Eduardo Nicol, 2004: 296– y junto con ello llegaron a concebir lo divino en unos términos muy distintos de los heredados.

Es importante tomar en cuenta que una de las razones que explican la prohibición de la filosofía de la naturaleza y de la sofística, promovida durante el siglo V durante el gobierno de Pericles por Diopites y un sector muy conservador de la *polis* ateniense, fue precisamente la ruptura de la filosofía con la concepción tradicional de la naturaleza como el escenario de las fuerzas divinas en conflicto. Baste reparar en las implicaciones y las consecuencias que podían derivarse de concebir al sol ya no como el dios Helios, sino como una masa de fuego; o al mar como una masa de agua en movimiento, en lugar de cómo el viejo dios Poseidón al que había que dirigir plegarias y sacrificios, y de explicar los fenómenos meteorológicos, como los temblores o las inundaciones, en términos ya no de fuerzas divinas veleidasas y caprichosas,

ambivalentes y terribles, benévolas y a la vez destructoras, que podían ser atraídas o rechazadas mediante ciertos rituales y artificios, sino como procesos naturales explicables en términos puramente físicos y de leyes y procesos necesarios e inalterables, sujetos a un orden necesario y a variaciones cíclicas, medibles o calculables: *katà tòn chrēón*, según una medida del tiempo (*katà tèn toû chrónou táxin*) (Simplicio, *Fís.* 24, 13; Kirk et al., 1987: 164). La postulación anaximandrea de una ley impersonal y universal está en el mero corazón de la idea de un cosmos natural.

Mientras la noción de *phýsis* de Tales parecía estar más cerca de las concepciones religiosas anteriores, no sólo por su afinidad con fuentes míticas, como muchos han señalado, sino quizás en lo tocante a su expresión de que “todo está lleno de dioses (*pánta plérē theón*)”, que algunos interpretan como “todo está lleno de fuerzas divinas, por analogía con la fuerza de los imanes, a pesar de que no podemos formarnos una idea clara de su teoría, parece haber dejado varios cabos sueltos que Anaximandro intentó resolver, a juzgar por ciertas fuentes doxográficas muy fragmentarias y posteriores, en especial Aristóteles. Y quisiera remarcar que nos guste o no, Aristóteles es nuestra principal fuente a este respecto. Tales, como se sabe, propuso al agua (*tò hýdōr*) como *phýsis* o fuente generadora de todas las cosas. Un principio generador activo, un elemento y fundamento que no podemos simplemente hacer equivaler al mero líquido que nosotros llamamos agua. Lo mismo se debe decir del *aér* o el aire o *pneûma* de Anaxímenes, un principio y elemento determinado pero a la vez infinito e inmortal, que sostiene unido y vivo al todo.

Cuando Anaximandro de Mileto propone como causa originaria al *ápeiron*: lo indeterminado e ilimitado, en sentido material, espacial e intemporal, no sólo prosigue la línea de explicación iniciada por Tales, sino que intenta dar cuenta como aquél del origen o la causa de la existencia de todas las cosas, a través de un solo principio y una misma sustancia o fuente generadora, inengendrada, divina o eterna, capaz de explicar a la vez la unidad y la pluralidad de todo lo existente, sino que propone además un principio explicativo de los procesos de generación y corrupción, y del cambio en general, a la vez que de la permanencia de lo real, y además propone un

concepto radicalmente distinto del orden cósmico. Un orden sujeto a una ley necesaria e impersonal, completamente alejada de la idea de los antiguos dioses antropomórficos.

Más tarde, Jenófanes cuestionará directamente el concepto de lo divino de la religión antropomórfica politeísta, al que censura de manera vigorosa, y propondrá un concepto totalmente distinto de lo divino: “permanece siempre en el mismo lugar sin moverse”, y “sin esfuerzo pone todas las cosas en revuelo con el solo poder de su mente”. Conviene tener presente que el cuestionamiento filosófico de los relatos míticos, al poner en duda la existencia misma de los antiguos dioses antropomórficos, libidinosos y adulteros, no sólo debilitó la confianza en la existencia de los dioses olímpicos y su orden jerárquico, sino des-legitimó también las antiguas genealogías que pretendían remontar ciertos linajes a unos inciertos orígenes divinos. Las críticas de Jenófanes minaban las bases tradicionales del prestigio y del poder aristocráticos, y las despojaban de buena parte de su legitimidad (Castoriadis, 2006: 256). No resulta extraño que todo esto haya suscitado una violenta reacción de parte de las fuerzas más conservadoras de la *polis* ateniense, tanto las provenientes de la minoría aristocrática, como las del sector popular, que recibieron con suma antipatía y desconfianza las enseñanzas sofísticas (Trueba, 1993).

Protágoras dio expresión en una obra lamentablemente perdida a una postura abiertamente agnóstica, atreviéndose a declarar que “de los dioses no es posible saber si existen o si no existen, por lo difícil de la cuestión y por la brevedad de nuestras vidas...” (Diógenes Laercio, IX, 51). Una posición muy contraria a la tradicional, que fue resueltamente condenada al punto que su obra fue quemada en la plaza pública de la ciudad de Atenas. Pero han llegado hasta nosotros algunos fragmentos y testimonios indirectos suyos que nos permiten encontrar ciertas huellas de la primera formulación de una concepción contractualista del orden político-social completamente alejada del mito tradicional, a pesar de que su exposición haya acudido al antiguo mito prometeico (Platón, *Protágoras*), pues su discurso es una muestra de la utilización retórica del mito como alegoría.

Quisiera referirme, por último, a la filosofía de la religión del sofista Pródico de Ceos, quien llegó a formular la hipótesis naturalista de que el origen de la religión es la divinización de las fuerzas de la naturaleza y de los antiguos inventores de las artes. Esta brillante hipótesis propone que Hefesto no es el dios forjador de Homero, sino el inventor de la fundición de los metales y de la herrería y Atenea, la hija de Zeus y diosa patrona de la ciudad de Atenas, es la inventora de la estrategia militar...

La filosofía de la naturaleza y el movimiento sofístico vinieron a cuestionar el antiguo orden y a conmover las bases míticas tradicionales de las principales instituciones griegas, profundamente enraizadas en la mentalidad religiosa y en las costumbres. Seríamos incapaces de comprender la profundidad y el alcance de tal ruptura si nos limitásemos a destacar el parentesco y la continuidad entre mito y *lógos* en los orígenes del pensamiento filosófico. Aristóteles, en el primer bosquejo de una historia de la filosofía, en el libro A de la *Metafísica*, supo reconocer tanto la continuidad como la ruptura entre la racionalidad mítica y la filosófica. Nos toca ahora a nosotros apreciar uno de los principales efectos de la difícil y compleja transición del mito a la filosofía: el abandono de la vieja idea antropomórfica de los dioses y los vestigios de la antigua discusión filosófica en torno a la naturaleza y los principios generadores y la aparición de una nueva manera de concebir lo divino. Aunque quizás sería más apropiado decir en lugar de una nueva concepción de lo divino, nuevas problematizaciones que trajeron consigo otras maneras de concebir lo divino, ya no a partir de un conglomerado de relatos sagrados, sino del intento de la razón por responder la pregunta por las causas y los fundamentos de lo real y del orden real y la búsqueda también de nuevos paradigmas de excelencia política y moral.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2000.
- BOWRA, C. M., *Greek lyric poetry. From Alcman to Simonides*, 2a. ed., revisada, Londres, Oxford University Press, 1961.
- BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1920. Trad. española: La aurora de la filosofía.
- CASTORIADIS, C., *Lo que hace a Grecia*. Vol. 1 De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II, Texto establecido, presentado y anotado por Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay, trad. Sandra Garzonio, México, FCE, 2006.
- CORNFORD, F. M., *Antes y después de Socrates*, trad. A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1981.
- CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy: a study of the origins of western speculation*, Nueva York, Harper, reimpr. ed. 1912, 1957.
- CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae. Los orígenes de la filosofía*, trad. R. Guardiola Iranzo y F. Jiménez Gracia, Madrid, Visor, 1987.
- DIÓGENES LAERCIO, ed. bilingüe y trad. inglesa por R. D. Hicks, Cambridge, Loeb Classical Library, núms. 184-185, 1925.
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- KIRK, G. S., "On defining myths", en Dundes, A. (Ed.), *Sacred narrative. Readings in the theory of myth*, University of California, 1984, pp. 53-61.
- KIRK, RAVEN y SCHOFIELD, *The presocratic philosophers*, Cambridge University Press. Trad. española en Gredos.

RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental*, trad. Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta, t. 1, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

THOMPSON, G. D., *Studies in ancient Greek Society. The first philosophers*, Londres, 1955.

TRUEBA, C. "Sócrates y la revolución sofista", ESTUDIOS 36, ITAM (primavera), pp. 21-30.

VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 2007.