

Capítulo 2

De los mitos de origen a la inestabilidad de la democracia griega

Juan A. Roche Cárcel

El orden inestable de los mitos griegos del origen

Los mitos poseen “vida”, ya que proporcionan modelos a la conducta humana, otorgan sentido y valor a la existencia y cumplen la función principal de revelar los tipos ejemplares de cualquier rito y actividad significativa. Así, relatan el origen del mundo –y el brote prodigioso de energía, de vida y de fertilidad que tuvo lugar en ese momento– y todos los acontecimientos primordiales que conducen a los mortales a ser lo que son (Eliade, 2000:14-36). Pero no solo expresan lo que está al inicio de todo, sino que contienen el doble sentido de origen y de huida de él y, en consecuencia, expresan “el temor de ser desarraigado y el suspiro reconfortante de escapar” (Berriain, 1990:142). Quizás, por eso, tratan de desvelar lo oculto (Buxton, 2000:129) y comprender la realidad presente para controlar o para predecir la del futuro, lo que consiguen limitando el mundo objetivo. Pues lo que les interesa es hallar lo fijo y lo duradero en el flujo universal, la estabilidad y el orden y conjurar con ellos el temor que produce el caos. De ahí que su estructura esté basada en la



reiteración periódica de lo que se hizo *in illo tempore*, en el retorno a lo mismo que ofrece certeza, en la certidumbre de que algo existe de una manera absoluta. Por tanto, los mitos persiguen el orden frente al caos y establecen, para ello, un tiempo de eterno retorno o cíclico contrapuesto al indeterminado tiempo lineal (Eliade, 2000:123; Blumenberg, 2004:57-62, 82).

Los mitos del origen son especialmente apropiados para alcanzar estos objetivos y numerosos son los que nos han quedado de la antigua Grecia. Sin embargo, la *Teogonía* de Hesíodo constituye, por su autenticidad y por su alto valor mitológico, histórico, literario y social, la fuente principal o una de las más influyentes para comprender el peculiar modo en cómo los griegos concibieron la formación de su sociedad. El poeta cuenta, en síntesis, el proceso por el cual se creó y organizó el mundo desde el *Caos* hasta la instauración del orden por parte de *Zeus*, el padre de los dioses y de los humanos. Ese proceso que va del caos al orden desvelará, además, las genealogías de las deidades, cómo se suceden unas a otras y los sucesivos enfrentamientos o luchas por el poder y las pacificaciones que tuvieron, representando así todas las fuerzas y manifestaciones del *cosmos*.

Esto no quiere decir que la *Teogonía* de Hesíodo se dedique fundamentalmente a las hazañas de los dioses sino a la génesis del mundo (Arendt, 2005:92), indicando, al respecto, que los cuatro seres primordiales *Caos*, *Gea*, *Tártaro* y *Eros* son, simultáneamente, fuerzas naturales y divinidades (Vernant, 2000:18) y que constituyen las primeras formas del mundo aparente que “surgen” del Misterio-Caos, la Materia-Madre y el Espíritu-Padre, la Tierra –*Gea*– y el Cielo –*Urano*–:

En primer lugar existió el *Caos*. Después *Gea* la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso *Tártaro*. Por último *Eros*, el más hermoso



entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los humanos el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.

Del *Caos* surgieron el *Érebo* y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el *Éter* y el Día, a los que alumbró preñada en contacto Amoroso con *Érebo*.

Gea alumbró primero al estrellado *Urano* con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélagos de agitadas olas, el *Ponto*, sin mediar el grato comercio. (Hesíodo, *Teogonía*: vv 117-132)

“Caos” que en el griego antiguo adoptaba el género femenino –*Káos*–, significaba “vacío que ocupa un hueco” y procedía del verbo *kaien* que quería decir “abrirse de par en par”. Se entiende entonces que *Káos* sea la matriz de todo lo creado, el origen de todas las cosas, un vacío sin fondo, vasto y oscuro, confuso y tenebroso y un lugar informe e indiferenciado del que surgió la primera deidad, *Gea* “la de amplio pecho”, la Tierra Madre, la “sede siempre segura”, “el suelo del mundo” (la diosa de “sólidos cimientos”, como se indica en el *Himno Homérico a la Tierra*, 1). Hesíodo, por tanto, contrasta a *Káos* con *Gea*, primero por ser, una, inestable y, la otra, estable; segundo porque se contraponen la indiferenciación de *Káos* con la diversidad del mundo al que da lugar; tercero porque enfrenta la unidad primordial de *Káos*, en cuyo seno se hallan informes los contrarios, con la dualización, la polarización y el enfrentamiento entre fuerzas contrapuestas que trae aparejado el nacimiento y la formalización del mundo; cuarto por intensificar el carácter individual de los hijos que ambas tienen: los de *Káos* y sus descendientes alternan con los de *Gea* y *Urano*, que son dioses personales nacidos por generación sexuada; quinto porque opone dos formas de nacer





en el mundo: por división –*Gea*– o por apareamiento: el Éter y el Día o *Urano*, por ejemplo–; y, en último lugar, por representar al caos femenino y al sucesor orden masculino en su combate.

Ahora bien, todos estos contrastes parecen referirse, en último extremo, a la ambivalencia característica originaria del mundo, es decir, a que en él nada asume un carácter absoluto sino que está acechado por su contrario. Así, *Gea* tiene como subsuelo a *Tártaro* (Vernant, 1993:204; 2000:16), un infierno oscuro y tenebroso que está más alejado que el *Hades* y que, al igual que *Érebo*, el “abismo cubierto” es una especie de recreación del *Káos*. De ahí que *Tártaro*, como subsuelo de *Gea*, se convierta en una imagen premonitoriamente significativa de la amenaza permanente del caos sobre la tierra, la estabilidad y el orden.

La corroboración de esta idea se encuentra también en todo el desarrollo de la *Teogonía*, tanto con la descripción de la forma de la tierra en su origen como mediante las sucesivas guerras existentes entre las distintas generaciones de dioses (Vernant, 2000:32 y ss.). Para Hesíodo (*Teogonía*, 1983:726 y ss.), al igual que para Homero, la tierra es un disco más o menos plano rodeado por un río circular, *Océano*, que no tiene ni origen ni final. El mundo se genera y se ordena a partir del desecamiento de la tierra que emerge lentamente de las aguas que la circundan. Arriba de la tierra y descansando sobre los bordes del *Océano*, se sitúa el cielo que posee la forma de un tazón invertido y que es de bronce, lo que indica que es propiedad de los dioses y que es sólido, inalterable e indestructible. También la tierra es descrita como de “base sólida y segura” y sin que parezca existir en ella el riesgo de que se vaya a caer. En este sentido, Hesíodo se imagina que, del cuello estrecho de la inmensa tinaja que conforma la tierra, brotan las raíces del mundo que se encuentran debajo de ella, lo que aparentemente garantiza la estabilidad. Pero, al igual que sucede en la concepción de Jenófanes, quien cree que la tierra es estática y segura, hunde sus raíces en el infinito sin límite y por tanto caótico, en Hesíodo la boca de la tinaja se dirige hacia el *Tártaro*, al dominio



de la Noche, a esa enorme garganta que se asemeja al *Káos* primordial que contiene en su seno el origen y los límites de lo existente. Y, como este constituye realmente un espacio no orientado todavía, el mundo del desorden, un caos inextricable –según la visión de Hesíodo–, la inestabilidad vuelve a constituir nuevamente el verdadero subsuelo de la tierra. Ello se refuerza con el hecho de que, dentro de la tinaja soplan torbellinos de viento hacia todas las direcciones, de modo que en este espacio se mezclan las orientaciones y se confunden lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda. Además –termina diciéndonos Hesíodo–, para que el mundo subterráneo de desorden no pueda emerger, *Zeus* cerrará el cuello de la tinaja “para siempre”, una vez que haya vencido a sus oponentes. Sin embargo, lo cierto es que la victoria del dios no parece definitiva y tampoco, consiguientemente, parece seguro que el caos haya quedado sellado eternamente.

Es que la batalla de *Zeus* –como brillantemente nos recuerda Jean-Pierre Vernant (2000:15 y ss.)– no representa más que un eslabón de una larga cadena de conflictos que no parecen tener fin. El primero, el existente entre *Urano* –el cielo–, hijo de *Gea*, y los titanes que son los descendientes que ha tenido *Urano* con *Gea*; después, el que entablan *Cronos*, un titán menor dios del tiempo, y su hijo *Zeus*, o entre los Titanes y los Olímpicos; y más tarde, el que enfrenta a *Zeus* con *Tifón* o a los Olímpicos con los Gigantes. Estas guerras, que parecen inmanentes al mismo proceso de generación de dioses, conllevan el sufrimiento universal y se desatan para combatir las fuerzas del desorden y para encontrar, cada vez y de un modo definitivo, el orden y la unidad que han roto la diferenciación y la individualidad de las divinidades (Vernant, 2001:41).

Pero este orden nunca será irreversible y por lo tanto, no existirá una victoria total de la unidad sobre la diversidad, lo que se puede constatar en tres aspectos. Uno lo constituye el hecho de que *Káos* no solo representa el mundo del desorden sino también el de la unidad primigenia; es decir que constituye una idea anterior a la distinción, la separación y la oposición y, por tanto, un concepto





de confusión entre el orden y el desorden, entre la destrucción y la creación. De ahí que el caos conforme la infraestructura de la *physis* humana (Morin, 1981:76 y ss.); que Parménides, Sexto Empírico (P., III:121) y Plutarco (1986:374c; 678f) lo definan como ese espacio o lugar que subyace a lo que llega a ser; que persista como continente, fuente y término de todas las cosas (Mondolfo, 1969:18); y que podamos explicarnos, por una parte, que salga de su propio seno *Gea*, la estabilidad y, por otra, que *Káos* represente el subsuelo de *Gea*. El segundo aspecto lo hallamos en el episodio en el que *Cronos* castra a su padre *Urano* porque, por un lado, simboliza la liberación del tiempo lineal que desata el desorden que el tiempo cíclico pretendía tener controlado y, por otro lado, porque entonces instituye dos fuerzas complementarias, *Éride* –la Discordia en el corazón de lo que estaba unido– y *Eros* –el Amor, la concordia y la unidad–. Por último, el tercer aspecto se sitúa en la última de las batallas entre los dioses porque en el momento en el que *Zeus* y los Olímpicos parecen vencer definitivamente a *Tifón* –hijo de *Gea* y de *Tártaro*, de naturaleza híbrida de humano y bestia, poseedor de una fuerza procedente del desorden–, sabemos que no es una victoria radical. Y es que, aunque *Tifón* ha sido alejado de los dioses, es enviado a los humanos donde coincide con la discordia, la guerra y la muerte, deduciéndose de ello que los griegos pensaron que el desorden es un mal sin remedio (Vernant, 2000:25-26 y 41-57).

Esta vieja conciencia mítica de la ausencia de remedio frente al desorden del mundo, se hará presente, una y otra vez, en cualquier manifestación social y cultural y a lo largo de la historia helena. Como sostiene Cornelius Castoriadis, lo que hace a Grecia no es tanto la medida y la armonía como el sinsentido, el no-ser y, a la postre, resulta vano ocultar esta profunda verdad. En efecto –según el filósofo de origen griego–, el punto de partida del mito, de los poemas homéricos, de la filosofía, de la tragedia y de la propia democracia es la comprensión del mundo como creación a partir de caos y, por tanto, como a-sensato, como no reductible a la racionalidad y, en suma, como incomprensible. Más concretamente, el caos reviste



en el mito dos significaciones: es igual al vacío, al abismo, del que el mundo surge *ex nihilo* y es una mezcla informe y terrorífica que todo lo inunda y lo nutre.

Pues bien, justamente este segundo sentido de un caos-abismo, de una mezcla informe donde coexisten todas las formas futuras, es el que sustenta fundamentalmente el desarrollo del pensamiento filosófico, si bien otra importante materia prima del mismo la constituye la ley impersonal de la *Moirá*, del destino que inexorablemente asola a dioses y humanos, emparentados también por ser hijos del abismo. No hay que olvidar que, en todo caso, cualquier filosofía o creación helena intenta exorcizar, enfrentarse, ocultar ese caos del que brota el mundo, metamorfoseándolo parcialmente en *cosmos*, en universo ordenado o lo que es lo mismo, instituyendo una forma que supone, en último extremo, una manera de convivir con el Abismo. Eso sí, ese universo humano que es manifestado a través de las leyes –los *nomoi*–, siempre contiene un componente relativo, contingente, incompleto, arbitrario y convencional que contrasta con la inmutable e inquebrantable *physis* –naturaleza–.

En definitiva, tan esencial para el hacer griego es el reconocimiento del Abismo como la decisión y la voluntad de combatirlo.

La naturaleza como origen del conflicto y de la fusión entre el orden y el caos

La concepción de la naturaleza recibe parte de la mitología (Norberg-Schulz, 1998:23), la cual describe que es *Gea*, la Madre Tierra, la que crea el orden del mundo y, por tanto, a los dioses y a los humanos. Ahora bien, es esta una creación marcada por la inestabilidad, ya que, al tener la tierra como subsuelo a *Tártaro*, ese infierno que se encuentra más lejos aun que el *Hades*, se cierne permanen-



temente sobre ella la amenaza del *Caos*. Esta dialéctica constituye precisamente la base a partir de la que los helenos van a ir desplegando en el tiempo las ideas fundamentales acerca de la naturaleza.

El concepto de *physis* –naturaleza– aparece en una ocasión en Homero, en otra en Baquílides y algunas veces en Píndaro, pero su significación fundamental es introducida por Heráclito, aunque evoluciona con Aristóteles hasta adquirir el sentido que hoy tiene. Siguiendo al mito, la *Iliada* no considera que el mundo esté creado por algún dios (como ocurre en el *Génesis* bíblico) sino como algo consustancial a la *physis*; esta representa, pues, el orden del mundo. En tiempos del dominio de la mentalidad religiosa y prefilosófica, *physis* es deificada por su potencial renovador y generativo (Einsens-tad, 1986:1-25) y, por consiguiente, considerada la diosa del “brote”, del “crecimiento”, del “surgir” y “del desarrollo”, ya que constituye la naturaleza imparable que surge de la Tierra –*Gea*–, fecunda y engendradora. Además, le son consustanciales las ideas de presencia y de totalidad, puesto que existe una solidaridad mística entre el Hombre y la Naturaleza (Ries, 1997:13), ya que en el lenguaje griego arcaico el ser humano y la *physis* conforman una unidad materialmente palpable, física y corpórea. Puesto que la Naturaleza, la totalidad de cuanto es, representa una concepción vivida interiormente por el ser humano, pero percibida con connotaciones físicas y no solo espirituales, no en vano lo sensible o físico está indisolublemente unido a lo espiritual o inteligible. De todos modos, esto no contradice el hecho de que –como dice Heráclito– “a la naturaleza le gusta esconderse”, lo que quiere decir que el germen del crecimiento se oculta bajo tierra y que, de su interior, es de donde surge la fuerza que empuja el crecimiento y la fructificación. Sin embargo, en esta definición heracliteana, también se sugiere que en la naturaleza algo puede quedar permanentemente oculto, por lo que *physis* remite de nuevo a la totalidad, en la medida en que significa lo desoculto, la presencia, pero también la no-presencia; en consecuencia, es al mismo tiempo ser y devenir (Heráclito y Parménides).



Si en el período arcaico el ser humano –ser fugaz, provisional y trágico– vive la *physis* como su destino –*Moirá*–, como un caminar circular de la vida y la muerte (Gimbutas, 1997:58), su concepción irá evolucionando hacia una más profunda intimidad, hacia una mayor interiorización o intimación en su co-habitación con ella, lo que lleva consigo tanto una toma de posición como un distanciamiento. Simultáneamente, con Aristóteles la naturaleza deviene las cosas que nacen y mueren (Tatarkiewitz, 1987:327; Parménides, 2007:73-207). En efecto –en la *Física*–, define la *physis* como el proceso de generación o génesis, como un “camino hacia la naturaleza”. Pero –para él–, esta no representa únicamente un origen sino también un proceso generativo que se desarrolla en el tiempo y, por eso –en la *Metafísica*–, concibe la naturaleza como “la generación de las cosas que crecen”. Además, Aristóteles (*De cael*, I, 7, 275b 5) cree que el mundo es dinámico y que cada cosa tiene su propia *dynamis*, su fuerza, su capacidad o su potencia peculiar que se manifiesta cuando se pone en acción –*energeia*–. De este modo, las ideas de movilidad y de acción forman parte del concepto aristotélico –y griego– de *physis*, entendida, al modo vegetal, como surgir. Sin embargo, este brotar que se despliega en el tiempo está acompañado, irremediablemente, del fenecer y, de ahí, que la vida y la muerte supongan, en el mundo vegetal, una existencia teleológica o finalista. Porque la *physis* presupone que todo lo que germina como una planta debe morir, es decir, que lo que ha nacido tiende a volver al seno de la tierra, a ocultarse en ella.

Así pues, en Grecia existen dos acepciones diferentes de la *physis*: como algo que brota o surge de continuo a la presencia y que posee un sentido de totalidad y como el conjunto de las cosas que devienen; es decir, que llegan a ser, que crecen y mueren. Este último significado, de base aristotélica, es el que prevalece hoy en día, el que define al término naturaleza –del latín *nascor*– y el que la conecta con el caos al que todo retorna.



Los dioses griegos como hijos del abismo

Antes de que el ser humano fuera capaz de mirarse a sí mismo, apareció el dios ante él y lo hizo con una determinada imagen (Otto, 1997:29). ¿Cuál es la imagen que se forjaron los antiguos griegos de sus dioses? Estos constituyen figuras que proceden del abismo, lo que consiguientemente les imposibilita ser omniscientes y todopoderosos, rodeándoles un halo de relativismo, fragilidad e inseguridad. Al respecto, cabe decir que son inmortales pero no eternos y que, aunque conocen más que los humanos, no lo saben todo, ni siquiera su futuro que solo está en manos del mismo Destino –la *Moirai*– y que es el que realmente decide todo acontecimiento futuro (Beriain, 2008:8). De ahí que el vínculo que poseen los dioses con su territorio sea aleatorio, esto es, que este les ha tocado por azar, como muestra el reparto del mundo en tres partes (*moirai*) en las que, de acuerdo al mito –Hesíodo–, queda dividida la tierra: el cielo para Zeus, el mar para Poseidón y el submundo para Hades (Beriain, 2000:54). La consecuencia de esto es que les impide disponer del poder que la propiedad de la tierra heredada otorga en las sociedades agrícolas tradicionales.

Tampoco las divinidades son omnipotentes por el carácter politeísta de la religión helena. Es verdad que, por un lado, esta incorpora numerosos dioses, semidioses, héroes, espíritus y fuerzas sobrenaturales que poseen un carácter bastante individualizado, que tienen un nombre, una identidad, funciones y atributos específicos y que desarrollan hazañas particulares (Vernant, 2001:40). Por otro lado, ello conduce a que no se les otorgue el poder absoluto y a que, contrariamente, se les delimite estrictamente las competencias, a que se les adjudiquen a cada una de ellas una determinada esfera de influencia, ocupando unas el dominio de los diferentes fenómenos naturales y encarnando otras las ocupaciones o los instintos de los humanos.



No extrañe entonces que el griego antiguo carezca de un término equivalente al moderno de “religión” –el más cercano es *threskeia*, ceremonia religiosa, que hace referencia al culto y no al dogma– (Gil, 2001:179); que los sistematizadores del corpus de creencias no sean sacerdotes sino poetas (Díez de Velasco, 1995:271); que la religiosidad helena no constituya jamás un bloque monolítico, intemporal y dogmático (García López, 1991:55); y que sea muy difícil que algún tipo de revelación se imponga a la sociedad, como sucede por ejemplo en el judaísmo, en el cristianismo o en el islamismo (Zunino, 1983:98). No en vano, la helena es una religiosidad popular vivencial (Burgaleta, 2004:256), no revelada, que no contiene ninguna promesa de inmortalidad y que ni siquiera posee un carácter nacional sino universal. Por lo tanto, no ofrece ninguna verdad que descansa sobre una autoridad de carácter trascendente, lo que permite la coexistencia de teogonías diferentes, de diversas variaciones y de libres interpretaciones de los mitos, que son recreados continuamente. Es lo que sucede, por ejemplo, con el de Prometeo, que ha sido visto de forma variada por Hesíodo, Esquilo, Protágoras o Platón (García Gual, 1995:45-59), y lo que también ocurre, a fines del siglo V a. C. y de forma casi simultánea, con la presentación de dos obras que escenifican diferentes concepciones de Dioniso: la de *Las Bacantes* de Eurípides y la de *Las ranas* de Aristófanes, con un acentuado contraste entre la amenazadora sonrisa de la tragedia y la cómica de Aristófanes.

La figura de *Zeus* recoge, significativamente, la inseguridad, la fragilidad y la relatividad esencial de la religiosidad a la que me estoy refiriendo, en la medida en que, aun siendo el más poderoso de los dioses, vive atenuado por la idea de ser sustituido en el trono, como les sucedió a su padre y a su abuelo. Por otra parte, no es un creador o “El Creador” sino un ser que es procreado por la Madre Tierra en un momento concreto, junto con otras divinidades que tampoco son creadoras y que al principio son tan importantes como él. Además, para convertirse en rey de los dioses y de los humanos, se casa con diosas primigenias a las que les sustrae sus conocimientos y sus



competencias, hecho que revela que no posee funciones propias sino robadas. Así, asimila el saber adivinatorio de *Gea* y de *Metis*, el justiciero de *Tetis* y la positiva memoria de *Mnemosyne*. *Zeus* tiene presente todo esto cuando alcanza la soberanía, ya que renuncia a implantar un gobierno tiránico y puesto que asume, en su lugar, un cómodo y no tan problemático estado de *pater familias* de segunda generación de Olímpicos.

Por consiguiente, la religión griega hunde sus raíces en el caos, pero al mismo tiempo remite al orden. Ciertamente, lo sagrado representa lo insólito, la inversión de lo cotidiano, aquello que surge en el momento en el que se fracturan los límites y se potencia la mirada al abismo. Pero existe un camino de vuelta que va desde el horror al orden y que está marcado por los ritos de huida, las ceremonias de purificación, la sacralización de los despojos (como en la cornamenta del toro). De este modo, si lo sagrado constituye un espacio de seguridad, al mismo tiempo se desparraman en él los instintos destructivos y los impulsos asesinos –como sucede en el sacrificio–, para más tarde edificarse un orden sagrado nuevo que parte, en efecto, del terror y del sentimiento de culpabilidad. Por consiguiente, la experiencia de la violencia sagrada –del abismo– imprime en las mentes los límites del derecho –del orden– (Burkert, 2011:185).

Los seres humanos como hijos del abismo

Como se ha visto, el mito griego describe que el mundo ha sido creado desde un fondo de caos que una y otra vez vuelve a hacer acto de presencia. Desde esta perspectiva, el mundo es percibido como a-sensato, como irreductible a la racionalidad, como incomprensible y, en definitiva, como caótico; y los seres humanos –al igual que la naturaleza y los dioses– son considerados los hijos del abismo. En efecto, la dialéctica trágica mitológica, al narrar que las raíces de la



tierra de sólidos pies conducen al *Tártaro* –al vástago del *Caos*–, nos está desvelando que el *cosmos* brota precisamente de ese contexto inestable; es decir, que es un universo ordenado pero nunca acabado ni perfeccionado del todo. En este *cosmos* que emerge del caos, la existencia humana misma deviene una *hybris*, un exceso, en tanto que el orden es independiente a lo humano y no está construido a su medida, aunque eso sí constituye el límite en el que nace y muere y, por este motivo, puede ser llamado el hijo del abismo. Por otra parte, está la cuestión de qué puede esperar el ser humano aquí, en esta vida. El imaginario griego responde que después de la muerte no hay nada y que tampoco es posible albergar esperanza alguna, pues está prisionera en la Caja de Pandora (Castoriadis, 1998:114; 2006:66-203) o es presa de una vana ilusión al soportar –como las naves– el vaivén de las olas: “La Esperanza humana, empero, surca entre las olas –ora en la cresta está, ora en el fondo– siempre a través de vanas ilusiones.” (Píndaro, *Olímpica* XII, 5).

Sin embargo, la paradoja de los helenos consiste en que su acentuado realismo no deriva hacia el nihilismo ni se echan en manos del vacío, que les inquieta profundamente, como demuestra Melisso de Samos –de fines del siglo VI a mediados del V a. C.–, al que se le atribuyen estas palabras: “Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser!” (Cordero *et al.*, 1985). Igualmente no les gusta el espacio infinito y, por eso, tratan siempre de encerrarlo, de reducirlo a una fórmula racional, y de ahí resulta que los artistas sean incapaces de crear un símbolo plástico del espacio infinito (Read, 1965:100). Por otro lado, también es paradójico que la conciencia de la muerte no paralice la acción sino que, muy al contrario, intensifique el deseo de vivir (Carse, 1987:25) y permita que los seres humanos puedan concentrarse, pensar y actuar en los asuntos mundanos, vivir al filo de la vida cotidiana (Finley, 1975:156) y, en suma, formar parte del mundo e incluso conformarlo.

Es esto lo que refleja la filosofía griega, la cual parte de la inestabilidad esencial definida por el mito y, en consecuencia, muestra al ser



como caos y al sentido como brotando de un abismo sin sentido. Esta filosofía no surge, pues, de una visión lumínica del ser sino que está en combate permanente contra la pesadilla del no-ser, de la generación y de la corrupción, de la inconsistencia de lo que es. Esto se manifiesta en las tres grandes oposiciones que marcan el pensamiento griego antiguo: el ser –el *ieinai*– frente al aparecer –la *pháinestai*–; la verdad –la *aletheia*– contra la opinión –la *doxa*–; y la naturaleza –*physis*– ante la ley –el *nomos*–. Pero, a pesar de su sustrato mítico común, la filosofía griega se divide en dos grandes escuelas: la jónica, encabezada por Anaximandro y la itálica, con Pitágoras como fundador (Hernández de la Fuente, 2011:143). Igualmente el pensamiento filosófico se escinde en dos grandes tendencias en relación con la respuesta que ofrecen ante el Abismo. La dominante, defiende un anclaje seguro para el ser y está representada al principio por Parménides, más tarde por Anaxágoras y, finalmente, por Sócrates y Platón. En ella se reconoce la existencia de lo múltiple, del cambio, aunque se le otorga un valor menor que al ser verdadero, llámese este idea o esencia –*ousía*–. Además, esta corriente, que podría ser denominada ontología unitaria, está ligada a la *heteronomía* y considera que existe un orden total y racional del mundo que está lleno de sentido y al que el orden humano se vincula. La otra línea de pensamiento, representada por los jonios, Anaximandro de Mileto, Jenófanes, Heráclito de Éfeso, Empédocles de Acragás, los sofistas del siglo V a. C., Leucipo, Demócrito, los escépticos y Epicuro y sus seguidores, presenta posiciones más diversas, aunque –contrariamente a la primera tendencia– es más relativista y prioriza el aparecer al ser, la opinión a la verdad y la ley a la naturaleza. Posee, además, una visión no unitaria del mundo, rechaza lo puramente pensable y, quizás lo que es más importante, es la que da origen a la creación humana e histórica y al pensamiento democrático.

Lo cierto es que estas dos corrientes están marcadas por la concepción inestable del ser humano y del mundo (Castoriadis, 1998:70, 115 y ss.; Rodríguez Adrados, 1983:386-422; Mossé, 1987:87). Parmé-



nides, por ejemplo, cree que no hay verdadera confianza en las experiencias de los mortales –*Poema I*, fragmento 1, 30–, mientras que Anaximandro piensa que el elemento del ser es el *apeiron*, lo indeterminado, lo indefinido, lo indeterminable, lo ilimitado, lo informe, esto es, otra manera de definir el caos. Además –para el filósofo– la forma, la existencia particularizada y determinada de los distintos seres, es la *adikia* –la transgresión, la injusticia– que también puede llamarse *hybris*. Según su visión, la totalidad de las cosas posee un movimiento circular de génesis y de degeneración desde y por un tiempo infinito, en tanto que el *caos* se transforma en *cosmos* y la *hybris* o *adikia* en *dike* –justicia–, y viceversa. Se entiende, entonces, que si la existencia humana constituye una delimitación o *peiras* –una particularidad–, la *hybris* le sea innata y, consecuentemente y por una especie de justicia ontológica, deba volver a lo indeterminado.

Jenófanes, por su parte, estima que ningún humano conoce ni conocerá jamás nada cierto ni con respecto a los dioses ni en relación a cualquier otra cosa. Es decir, que nadie podrá estar seguro nunca del saber de una manera absoluta, solo la opinión se nos aparece permanentemente sobre las cosas. También Heráclito piensa que, a pesar de que la posibilidad de acceder a la verdad pertenece a todos los seres humanos, estos no contemplan más que las apariencias, pues el ser se muestra disimulado: “a la naturaleza le gusta ocultarse”. Además, para Heráclito, todos los seres humanos están continuamente inmersos en el sueño, aunque aun así “contribuyen a la existencia del mundo”; esto es, están perennemente sometidos a los acontecimientos que suceden en él.

Por su parte, Sócrates es el que culmina la ideología tradicional y religiosa griega, puesto que su pensamiento busca valores fijos que, partiendo de la racionalidad, encuentren el encaje seguro del ser humano en el mundo. En su ánimo, al igual que en el de Eurípides y en el de los sofistas, está el crear un esquema coherente y racional de la vida humana y afirmar la posibilidad de un orden



estable que trasladar al interior humano. Pero, al mismo tiempo, no acepta ninguna verdad absoluta y reclama una constante crítica de todo saber. Platón, el discípulo más aventajado de Sócrates, entiende –en el *Timeo*– que existe un sustrato caótico en el universo y, por eso, el demiurgo –el artesano que fabrica el mundo– sabe que no puede racionalizar totalmente el *cosmos* que construye. Este razonamiento es coherente con la profunda desconfianza que siente por el ser humano, por los resultados del proceso de la historia y por la racionalidad, a la que considera insuficiente para alcanzar su gran objetivo: la búsqueda de la unidad y del absoluto. Por tanto, influido por Píndaro, define un mundo perfecto ajeno a todo tipo de tiempo (Muñoz, 1975:77).

Aristóteles piensa que, frente al reino de lo necesario y de lo perfecto en el que gobierna la divinidad, la acción humana se relaciona con el ámbito inacabado del mundo que, precisamente, el ser humano debe completar. Por otra parte, todavía conserva la idea de que una y otra vez el desorden original vuelve al ser humano y al universo cultural que construye, por lo que este se transforma en una fuente generadora de error y de desorden. La cultura intenta controlar y limitar la naturaleza, pues le otorga sentido a la vida humana al brindarle a esta una razón para existir y al permitirle afrontar su propia condición de mortal, pero no consigue sustraerla de la muerte y, más aun, acentúa el hecho de que toda existencia individual es fragmentaria e incompleta. La cultura, la instauración colectiva de formas y de límites que cercan lo informe, supone pues la purificación de la naturaleza pero, al mismo tiempo, evidencia que esta última supone justamente el mundo de la muerte, el retorno a lo caótico.

Finalmente, Epicuro expresa con una extraordinaria intensidad y con un crudo realismo la condición mortal de los humanos: “Es posible frente a las demás cosas procurarse una seguridad; pero frente a la muerte todos habitamos una ciudad sin murallas” (Usener, 1966:339). Por tanto, Epicuro contempla la muerte descarnadamen-



te y con “naturalidad” y se enfrenta a toda teoría de la inmortalidad que acarree el olvido del mundo y del cuerpo e, incluso, la minusvaloración de la existencia. En este sentido, reclama una vuelta a la vida, lo que supone una revalorización del tiempo humano que es, ciertamente, real pero que no esconde su concentración en el presente, su inmediatez y su carácter efímero, doliente y evanescente (Lledó, 2011:79-105).

Ideas similares acerca de la primordial y esencial naturaleza inestable del mundo y del ser humano se encuentran en la literatura, en la historia, en la tragedia y en la teoría política democrática.

La sociedad heroica homérica, que está volcada hacia este mundo y no hacia la otra vida, presenta un precario equilibrio entre la alegría en el disfrute de la vida y el riesgo heroico –*kíndynos*– y el esfuerzo –*kámatos*– que supone el vivir (Rodríguez Adrados, 1983:38-39). En ese sentido, la *Ilíada* es una excelente prueba de lo que acabo de decir, puesto que considera que “los hombres que andan a ras del suelo” (440-442) están sujetos a lo inexorable y a la impotencia debido a la naturaleza ineludible de la *Moirá*. Esta ley impersonal, que coexiste con la libertad de decisión y de pensamiento para ejercer la acción política, impide sin embargo que el ser humano pueda controlar las consecuencias de su acción, así como el significado de la misma. Además, en el fondo, este destino insoslayable se vincula en el poema con la perentoria cortedad de la vida asignada a sus héroes –Aquiles, Ajax o Ulises– y con su suerte última que no es precisamente el Olimpo sino el Hades, la región de la muerte. En efecto, la *Moirá* es inseparable de la clara conciencia de que morir constituye el polo opuesto y excluyente de vivir, mientras que esto último ofrece como recurso más preciado una rebotante aptitud para engendrar y alumbrar, para fertilizar y multiplicarse de un modo imprevisible, azaroso y no determinado, por el contrario, la muerte nos iguala a todos. Además, la muerte es universal, conforma la identidad de nuestra condición humana; posee, en tanto que es final y definitiva, un carácter insoslayable



sin solución y sin consuelo y, en consecuencia, representa el límite último de la existencia humana (Castoriadis, 2006:85-102 y ss.; Kerényi, 2010:15-16). Así, en la *Iliada* y a diferencia de otros poemas del Ciclo Troyano, la existencia humana discurre entre el azar de la vida y la determinación conclusiva de la muerte y, por eso destaca el carácter insuperable de esta última, así como el sufrimiento y la responsabilidad de la acción heroica.

Pero al mismo tiempo que la *Iliada* describe los valores del mundo heroico, critica también a los mismos (Castoriadis, 2006:119). Precisamente, es Aquiles quien cuestiona la tradicional base del *êthos* heroico al negar que matar o morir otorguen al héroe su valor distintivo, su gloria, y, en consecuencia, al tomar conciencia de que este no debería jugarse la vida en sus sangrientas gestas ni esforzarse valerosamente en la batalla, porque esto no tiene ningún sentido. Si a ello sumamos el hecho de que el escudo de Aquiles muestre una vida en paz o dichosa y que algunos personajes celebren valores afectivos y familiares y el amor, se puede concluir que la *Iliada* critica la guerra misma y que constituye el “poema del desarme de la cultura”. En este sentido, desestructura la ideología del héroe que enaltece la acción de matar, pues nos muestra a esta como causa de destrucción y de sufrimiento propio y ajeno y anuncia un universo de valores no relacionado con el del combate (Rodríguez Delgado, 2010:17-180). En todo caso, la vida sigue siendo lo que es, valiosa sí, pero muy corta.

Por su lado, la *Odisea* no es –como la *Iliada*– una obra heroica en la que la muerte representa un polo opuesto y excluyente de la vida por su carácter único, fatal e inevitable, pero no por ello deja de hablarnos de la inestabilidad esencial del ser humano, en tanto que constituye un poema, sí, de la vida pero impregnada de la muerte que está presente por doquier y en todo momento. De este modo, describe el “mundo de la existencia flotante”, entre la vida y la muerte, en el que se mueven sus principales personajes: Telémaco, Penélope y Odiseo, el “hombre que flota sobre abismos y cavidades” (Kerényi, 2010:21).



En la visión de Píndaro los humanos son, frente a la grandeza de los dioses, “efímeros”, “seres de un día” y “el sueño de una sombra”: “En breve tiempo crece la dicha de los mortales, pero, de igual forma, cae por tierra zarandeada por el destino inflexible. Seres de un día, ¿qué es uno? ¿qué no es? El hombre es el sueño de una sombra” (*Pínticas*, 8:95-6). Esta concepción pindárica del ser humano revela, pues, la inestabilidad de sus cosas, la inseguridad de su acción que dependen del azar o de la voluntad de los dioses. Pero también se relaciona con la caducidad del ser humano, puesto que si este es un sueño, es porque es mortal y por la incertidumbre que esto trae aparejado: “Es verdad: no hay un tiempo prefijado para la muerte de los hombres nunca, ni sabemos, al comenzar el día, hijo del Sol, tranquilo, si lo culminaremos conservando sin mengua nuestra dicha” (*Olímpica* II, 35). En esta vida marcada por la muerte y la incertidumbre, el Tiempo es “el único garante de la Verdad sin tacha” (*Olímpica* X, 50), la única verdad absoluta; no extraña pues que sus héroes estén situados fuera del tiempo, en la a-historia (Muñoz, 1975:75-76).

Simónides entiende igualmente que, en comparación a los dioses, “los hombres en cambio no tienen conocimiento del futuro; sino que, seres de un día, vivimos como el ganado, totalmente ignorantes de cómo terminará la divinidad cada cosa”. De esto se desprende la insuficiencia y la inutilidad del obrar de los humanos, así como el error en el que incurrir habitualmente, tema presente también en los poemas homéricos, en la tragedia, en Arquíloco, en Solón y en Teognis: “a veces el hombre prudente se equivoca y la gloria se hace compañera del insensato”. Para contrarrestar la posibilidad del error, estos autores defienden el ideal de medida y de *sophrosyne*, es decir, de salud del espíritu y de moderación. Según escribe Jenofonte, en la *Anábasis* (VI, 21), “es incierto para todo hombre cómo será el futuro” y lo mismo cabría decir para los dioses que están también afectados por la *Moirá*. Finalmente, también en Heródoto existe un sentido trágico del acontecer humano (Rodríguez Adrados, 1983:58-64 y 270).



La tragedia, a pesar de su unidad estructural, no logra ocultar que igualmente remite al desorden, a la diversidad, a la ambivalencia y a la polarización del mundo. Asimismo, en este género existe una profunda tensión entre el mito y las formas del pensamiento propias de la ciudad, ya que se desarrolla a la vez en el plano de la existencia cotidiana, en un tiempo humano y en un tiempo divino omnipresente. Por otra parte, si bien para Esquilo es posible la superación de los contrarios en la *polis*, en el *Agamenón* (176) presenta al uno por excelencia caracterizándolo de varón griego, de ciudadano autodefinido como ser humano frente a los dioses, a los animales y a las mujeres, como libre frente a los esclavos y como griego frente a los bárbaros, es decir, de individuo que se distingue del resto de seres humanos, de los dioses y de la naturaleza. Esta fractura continúa con Sófocles, que cree que la democracia es una institución humana y, por tanto, falible e imperfecta y, con Eurípides, que siente la descomposición de la ciudad como un hecho irreversible (Goldmann, 1985:56 y ss.).

En este camino, la tragedia ha pasado, pues, de la tensión, de la búsqueda del equilibrio entre la identidad y la diferencia, al desmantelamiento de ambas y al entronizamiento, en su lugar, de una única humanidad en la que las fronteras de la *polis* han quedado disueltas. Es curioso comprobar que este proceso expresivo de la separación paulatina entre el ser humano y el mundo parece guiado por la búsqueda de la unidad, ya que si está presente con Esquilo, que intenta conciliar los contrarios, también lo está con Eurípides que alaba un humanismo universal ajeno a la polarización.

Todos estos filósofos, escritores, historiadores o dramaturgos griegos se interrogan acerca de cómo está hecho el mundo y cuál es el lugar del individuo o de la sociedad en él. Como se ha podido comprobar, con respecto al ser humano, concluyen que es una efímera, pálida, frágil e inestable figura de sueño y de sombra en la noche oscura de la existencia, mientras –como dice Píndaro– el sol brilla tranquilo y, tal vez también, indiferente. Igualmente es un

sujeto que comete errores cuando piensa y actúa, que no obtiene una completa seguridad de su originario pasado ni tampoco de su incierto porvenir y que desconoce de dónde procede y hacia dónde va, aunque sí cree poseer dos certezas: una, absoluta, la de su muerte y, la otra más relativa, ¡que temporalmente se encuentra aquí!, concentrado sin escapatoria en ese estrecho y cortante filo que supone la vida mundana y cotidiana. Esta trágica, aguda, dolorosa y clarividente conciencia de la paradójica existencia humana, mortal y viviente, es posiblemente la que empuja a los griegos a buscar perennemente la estabilidad, el orden y la unidad o, lo que es lo mismo, a luchar denodadamente contra el abismo.

La democracia como “Hija del abismo” e impulsora de la libertad

La democracia posee, asimismo, un origen innato en el mito, ya que es una creación del hijo del abismo, lo que la relaciona de una manera inseparable, al igual que al *homo politicus* en general y no solo al democrático, con el caos primigenio y la liga estrechamente a la inestabilidad esencial de lo humano (Castoriadis, 2006:10, 45-358). Esto explica que la democracia y la *hybris* se emparenten de modo congénito, en la medida en que esta última, que no puede ser ni prevenida ni corregida más que por una catástrofe, se produce cuando una norma llena de sentido se impone sin consenso. Por eso, la creación de la democracia representa una respuesta (como la de la filosofía, la política, la economía, la geometría, el arte y la tragedia) a ese orden caótico del mundo y una posible salida del ciclo de la *hybris*. Pero, aunque la democracia constituye una potencial solución a la *hybris*, ello no quiere decir que esta vaya a ser extinguida, así como tampoco supone una garantía absoluta contra ella. Es más, paradójicamente, fracasa precisamente por *hybris*, ya que no consigue solventar sus grandes problemas, la autolimita-



ción con la norma de la norma, la igualdad y la universalización de la ley. En efecto, se vuelve incapaz de hallar, en sí misma y por sí misma, su medida y su límite y de realizar la justicia, particularmente la igualdad de todos los habitantes de la *polis*, de las mujeres, los metecos y los esclavos. Además, la democracia se vincula, de un modo muy intenso, con la Guerra del Peloponeso y con la correlativa imposibilidad de los contendientes de universalizar, de llevar más allá de sus fronteras, la justicia a las relaciones entre ciudades.

En suma, la democracia, al igual que cualquier otra empresa humana, no puede garantizar automáticamente un éxito permanente, como tampoco está asegurada contra sí misma, puesto que su propia acción produce consecuencias inesperadas. Por tanto, representa el régimen de la autolimitación y del peligro histórico, de lo trágico y de lo posible, y encarna la única forma de gobierno que tiene que temer de sus propios errores, pues las otras no conocen el riesgo pero sí las certezas propias del absolutismo y de la servidumbre.

Eso quiere decir, y de ahí el gran valor de la democracia, que esta constituye el proyecto de vida más libre frente al terror ancestral que produce la realidad –el abismo– (Zambrano, 1992:163). La libertad, que supone para el griego el bien máximo después de la vida (Ruiz de Elvira, 1991:209), se vincula con la democracia en tanto que el imaginario heleno capta el mundo como a-sensato, como caos, y en la medida en que la ausencia de una base trascendente del sentido o de la norma libera a los ciudadanos de cualquier revelación dogmática y les permite forjar instituciones en las que se proporcionan sus propias leyes, sus distintivas normas políticas legislativas sin que constituyan algo exterior a sí mismas. Esto es, que la democracia impulsa que el pueblo se instituya, en relación al poder y la ley, como un conjunto de iguales que funda el derecho, de manera que todo ciudadano puede proponer una ley a la *ekklesia* –a la asamblea del pueblo– y esta puede aprobarla o no. Más tarde, cualquier otro ciudadano puede llevar ante un tribunal al autor de la propuesta anterior y conseguir que lo condenen por haber pro-



vocado que la asamblea vote una ley injusta. Así, la ley y los asuntos comunes se convierten en objeto de actividad y de reflexión colectiva y, ya que todos los ciudadanos pueden indicar algo sobre la ley, nacen por primera vez la política y la historia. Por tanto, la democracia constituye el régimen de la autorreflexividad (Castoriadis, 2008:156) y su creación por los griegos supone la autoinstitución de la colectividad, cuyo resultado último es que se dan cuenta de que la opinión de la tribu misma no garantiza nada, que es únicamente *nomos*, ley establecida y convencional, esto es, que si la ley es ley es precisamente porque ha sido establecida como tal y porque puede ser reemplazada en cualquier momento por otra, suponiendo ello una ruptura política.

Al mismo tiempo, la democracia se vincula con la libertad porque el movimiento político democrático nace en Grecia, simultánea y consustancialmente, con la Filosofía. No en balde esta y la Democracia son el resultado del cuestionamiento del imaginario social instituido. Por tanto, la democracia –como la filosofía– supone una crítica permanente de la sociedad y de sus instituciones y, más concretamente, organiza un espacio público y común de interrogación sobre el ser y la apariencia, la verdad y la opinión, la naturaleza y la ley. Este espacio público no es únicamente sincrónico, sino fundamentalmente diacrónico, histórico y, por eso, la democracia supone la creación de un tiempo público del pensamiento. En este sentido, democracia e historia se condicionan mutuamente, en tanto que solo con la primera es posible que exista una historia explícita; es más, es la democracia la que genera la posibilidad y la necesidad de esta historia (Castoriadis, 1998:114 y ss.).

Finalmente, la democracia representa el régimen de la unidad de la multiplicidad y, en consecuencia, reconoce todas las diversidades y situaciones (Zambrano, 1992:162). De ahí que permita edificar la Razón, en la medida en que el *demos* –el pueblo– crea el *logos* entendido como un discurso público que puede ser controlado y criticado por todo el mundo. En ese sentido, se entiende que el *logos*



surja en el marco del espacio público y común que instauro el *demós*, que la democracia sea la única forma de gobierno que escucha a la inteligencia y que despliegue, por primera vez y de una manera más completa, el *homo politicus* (Benítez, 2005:38).

Ahora bien, en la contradictoria estructura de la democracia también se presenta la conciencia de la imperfección de todas las cosas, de que no es posible alcanzar un orden acabado aquí en la tierra, con los inconsistentes y siempre movedizos equilibrios entre los terratenientes y los campesinos, la ciudad y el campo, los granjeros y los artesanos que, recursivamente, entran en conflicto (Wood, 2003:322). Sin olvidar que la *polis*, que pretende la autosuficiencia económica y política, depende para su supervivencia y coherencia del imperio, un aparato de soporte externo en el que la agricultura o el comercio tienen que apoyarse irremediabilmente en la guerra que aquel conlleva. Todo esto hace que la *polis* necesite para su despliegue y supervivencia de una combinación de circunstancias materiales e institucionales tan rara y tan difícil de alcanzar que nunca puede llegar a desplegarse por completo y, en definitiva, todo esto conduce a que su democracia sea más ideal que real. En consecuencia –como ha sabido ver muy bien Aristóteles–, la esencia del Estado ateniense, tanto en su aspecto político como en el humano, mantiene siempre una tensión interna entre el ser y el deber ser, entre la imperfección humana y la exigencia ética y, en definitiva, entre el Abismo y la huida de él.



Bibliografía

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Benítez, B. (2005). La ciudadanía de la democracia ateniense. *Foro Interno* 5, 37-58.
- Beriain, J. (1990). *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente. la metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder.
- Burgaleta Mezo, F. J. (2004). El animal en la fiesta griega Antigua: el sacrificio animal de consumición. *La Religiosidad popular y Almería: Actas de las III Jornadas*, coordinado por Valeriano Sánchez Ramos.
- Burkert, W. (2011). *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Barcelona: Acanalado.
- Buxton, R. (2000). *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*. Cambridge: University Press.
- Carse, James P., *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*. México: FCE.
- Castoriadis, C. (1998). La polis griega y la creación de la democracia. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires: FCE.
- Cordero, N. L.; Olivieri, J. y La Croce, E. (1985). *Los Filósofos Presocráticos II*. Madrid: Gredos.





Diels, H. y Kranz, W. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Weidmannsche buchhandlung.

Díez de Velasco, F. P. (1995). *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*. Valladolid: Trotta.

Eisenstad, S. N. (1986). The Axial Age Brenkithroughhstheir Characteristics And Origins. *The Origins And Diversity Of Axial Age Civilization*. New York: State University.

Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.

Esquilo (1989). *Tragedias completas*. Luis Alberto de Cuenca (Ed.). Madrid: EDAF.

Finley, M. I. (1975). *Los griegos de la Antigüedad*. Barcelona: Nueva Colección Labor.

García Gual, C. (1995). *Prometeo: Mito y tragedia*. Madrid: Hiperión.

García López, J. (1992). Tragedia griega y religión. *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 6. Universidad de Murcia.

Gil, L. (2001). *Medicina, religión y magia en el mundo griego*. CFC, EGI, II.

Goldmann, L. (1985). *El Hombre y lo Absoluto. El dios oculto*. Barcelona: Península.

Hernández de La Fuente, D. (2011). *Vidas de Pitágoras*. Barcelona: Atalanta.

Hesíodo (1983). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Homero (1991). *Ilíada*. José Alsina (Ed.). Barcelona: Planeta.

Homero (2001). *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Traducción y notas Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Jenofonte (2000). *Anábasis*. Traducción y notas Ramón Bach Pellicer. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Kerényi, K. (2010). *Imágenes primigenias de la religión griega. II. Hermes el conductor de almas. El mitologema del origen de la vida masculina*. México: Sexto Piso.

Lledó Íñigo, E. (2011). *El epicureísmo*. Madrid: Taurus.



- Mondolfo, R. (1969). *El Pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, vol. I. Buenos Aires: Losada.
- Morin, E. (1981). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Mossé, C. (1987). *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal.
- Muñoz Valle, I. (1975). La ideología de la aristocracia griega antigua. *Revista de Estudios Políticos*, 199, 65-82.
- Norberg-Schulz, C. (1998). *Genius Loci. Paesaggio Ambiente Architettura*. Milano: Electa.
- Otto, W. J. (1997). *Dioniso, Mito y Culto*. Madrid: Siruela.
- Parménides (2007). *Poema*. Joaquín Llansó (Ed.). Madrid: Akal.
- Píndaro (1990). *Odas triunfales*. Barcelona: Planeta.
- Plutarco (1986). *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*. Madrid: Gredos.
- Read, H. (1965). *Imagen e idea. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*. México: FCE.
- Ries, J. (1997). *Tratado de antropología de lo sagrado: las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez Adrados, F. (1983). *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez Delgado, J. C. (2010). *El desarme de la cultura. Una lectura de la Iliada*. Madrid: Katz.
- Ruiz de Elvira, A. (1991). La herencia del mundo clásico: ecos y pervivencias. *Pautas para una seducción. Ideas y materiales para una nueva asignatura: Cultura clásica*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Tatarkiewicz, W. (1987). *Historia de seis ideas*. Madrid: Tecnos.
- Usener, H. (1966). *Epicurea*. Stuttgart: Teubner.
- Vernant, J. P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.





Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona: Anagrama.

Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

Wood, E. M. (2003). La polis y el ciudadano-campesino. En *El mundo rural en la Grecia antigua*. Julián Gallego (Ed.). Madrid: Akal.

Zambrano, M. (1992). *Persona y Democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos.

Zunino, M. L. (1983). Il sacerdote greco. *Introduzione alle Culture antiche III*, 87-100.

