

Los grises del eudemonismo ético antiguo en el pasaje del Mythos al Lógos

Una interpretación contemporánea

Cristian Blas Ernesta

Email: cristianblas85@hotmail.com

Recibido: 12/092019

Resumen

En términos generales este trabajo se propone indagar sobre el pasaje del mito al logos, en referencia a la cultura griega. Dentro de este marco se enfatizará sobre los matices, grises e intersticios que hacen referencia al concepto de eudemonismo griego; básicamente en Aristóteles. Desde un sentido general, el fin es indagar sobre la importancia del carácter ético enkrático o akrático en relación a la conducta humana, visto desde la perspectiva social que los contiene en diferentes momentos históricos. En particular, y en primera instancia se indagará sobre el concepto de felicidad aristotélica, estudiando la importancia que tuvo el concepto de enkráteia. En segunda instancia se intentará determinar cuáles son las posturas actuales de distintos filósofos contemporáneos, con respecto a la viabilidad de metodología **del conocimiento filosófico**. En tercera instancia se propondrá reconocer si en el pasaje del mito al logos, existieron o existen aún ciertos elementos irracionales (en comparación con los racionales) que se arrastran desde el ideario del raciocinio griego.

Palabras claves: Ética; akrasia; eudemonismo; mito; lógos.

Abstract

In this work, in general terms, the passage of myth to logos in Greek culture will be investigated. Within this framework, interest will be placed in the nuances, grays and interstices that refer to the concept of Greek eudemonism, basically in Aristotle; the purpose is to inquire about the importance of the enkratic and akratic ethical character in human behavior, according to the society that contains it. In particular and in the first instance, the concept of Aristotelian happiness and the importance of the concept of enkráteia will be investigated. In the second instance, an attempt will be made to determine the positions that different contemporary philosophers defend with respect to philosophical knowledge. In the third instance, it will be proposed to recognize in reference to the passage from the myth to the logos, if there are irrational elements (in comparison with the rational ones) that are in the Greek reasoning ideology.

Keywords: Ethics; akrasia; eudemonism, myth; logos.

¹ Doctorando en Filosofía UNLa; Licenciado en Artes Combinadas UNLa; Profesor en Artes IMAV. Docente. <https://orcid.org/0000-0002-9394-9308>



I - La felicidad: el lado luminoso de *enkráteia*

El eudemonismo ético o la *eudemonía*, etimológicamente significan *eú* buen y *dáimon* espíritu. Vivir una vida diaria y cotidiana con una buena disposición y simpatía *eúnoia*. Es una expresión que refiere a tener dicha, felicidad y florecimiento, pero también significa tener una suerte de demonio mediador. Aristóteles ha considerado a la *eudemonía* como un acto o una ejercitación virtuosa, específicamente del ser humano. Actuar con *eudemonía* es un acto con el uso de razón. El término se refiere a un estado de la mente y el alma, relacionado con la alegría y el placer, pero basado en la virtud.

Para Aristóteles el fin último que persigue el hombre sería la eudemonía, y en consecuencia, la felicidad. A esta felicidad “[...] la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa” (Aristóteles, 2002, *Ética nicomáquea*, I, 6, 1 p. 25). La eudemonia es entendida aquí, como cierta plenitud o apogeo de ser. Lo difícil es discernir qué es lo que significa la felicidad para cada hombre, y Aristóteles desarrolla este tema con profundidad en *Ética nicomáquea*, planteando la existencia de diferentes tipos de vida o de modos de vivir, encaminados a encontrar la verdadera forma de la felicidad. Según Aristóteles, el hombre cree que la felicidad se obtiene con riquezas, o quizá se alcanza con honores u obteniendo cierta fama. Otros hombres creen que a la felicidad se alcanza por medio del placer (Aristóteles, 2002, I, p. 6). Pero Aristóte-



les esgrime que no se alcanza la felicidad mediante ninguno de estos caminos, sino mediante la rigurosa “práctica de la virtud”. Viviendo la vida de acuerdo a la razón y siempre buscando la verdad, actuando con el bien como estandarte. El hombre inclina sus costumbres y acciones hacia el bien, para que comulguen y finalmente se erijan como verdad. La *eudemonía* es única para todos los hombres, pero paradójicamente las reglas o normas debe averiguarlas cada hombre por sí mismo. Cada caso, por particular que sea, debe siempre atinar hacia el autocontrol o la continencia, es decir, con *enkráteia*, erradicando la falta de dominio o incontinencia, llamada *akrasia*. Pareciera ser, según apunta Aristóteles, que la virtud se capta de modo individual y por medio de cierta predisposición dentro de la “actividad del alma” (Aristóteles, 2002, I, 13, p. 10). La virtud se manifiesta prescindiendo del cuerpo y bajo la directriz de las formas de la felicidad absoluta. El alma alcanza

la moderación, con cierta *areté*, pero básicamente a través de la vida intelectual, con el amparo del *nous*, que oficia como argumento divino. Siendo el *nous*, el elemento puro y divino inserto en el hombre.

Con este *nous* o esta inteligencia se vislumbran los fenómenos virtuosos. La virtud sería sinónimo de contemplación teórica hacia lo feliz, pero “[...] es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores” (Aristóteles, 2002, I, p. 10). Y ese “bien exterior” es la vida en la comuna; son las relaciones con otros hombres. Las virtudes éticas y dianoéticas, derivan de las costumbres *éthos*, derivan de la enseñanza, y de la educación; ninguna de estas virtudes viene por naturaleza, sino que

emanan como fusión de la “recta acción” (Aristóteles, 2002, II, p. 1). Este concepto de virtud se vislumbra ya con Platón en el diálogo *Critón*, donde argumenta el personaje Sócrates que lo importante no es solamente el hecho de vivir, sino de “vivir bien”. El vivir bien, para Platón, es el equivalente a vivir con virtud. Por ello, la virtud sería la condición necesaria para llegar a la felicidad, aunque no es una condición suficiente. Este concepto eudemónico de la vida ética, lo retomaron posteriormente los estoicos; y siguiendo esta línea conceptual, van despreciando todo lo que represente una vida puramente hedonista, y meramente “placentera”. Anteriormente a los estoicos, según la tradición filosófica Sócrates ya habría intentado vivir dando el ejemplo de vivir bien; exponiéndose y siendo un ejemplo de virtud, básicamente a través del acto en el cual el mismo elige su muerte. Sócrates pretendía llevar su destino con convicción y honra. Un hombre feliz actúa éticamente augusto hasta en su propio lecho de muerte. Sócrates acató las órdenes que se deben respetar como todo buen ciudadano, siendo fiel, actuando bajo el yugo de las leyes que curiosamente lo condenaban. Incluso pudiendo evitar la muerte con su destierro no lo hizo. Pero, aceptando el rigor del sometimiento impartido por las leyes de la polis griega (aunque estas leyes fuesen injustas y marcasen su desafortunado destino) prefirió la ejecución. Quizá Sócrates sea la máxima expresión del eudemonismo ético griego relacionado con la política de su entorno.



Retomando a Aristóteles, relata Ackrill, que este gran filósofo antiguo pudo desarrollar en profundidad las virtudes a través de la razón “[...] el razonamiento concluye que la mejor vida es la vida de la actividad excelente en concordancia con la razón” (Ackrill, 1992, p.242). Básicamente la virtud moral debe ser combinada con la razón práctica *phronesis*, para encauzar las acciones hacia lo “[...] justo, amable y generoso” (Ackrill, 1992, p. 246). Es la proporción de la actitud eudemónica la que “[...] constituye el objetivo final de la moralidad” (Ackrill, 1992, p. 247). Esta moralidad debe promoverse desde la *theoria* para que el individuo la ponga en *praxis*, en favor de su comunidad. Por otro, lado Gómez -Lobo entiende que ser *eudaimon* equivale a prosperar y “[...] a alcanzar la mejor condición de que el ser humano es capaz” (Gómez-Lobo, 1998, p. 252). La *eudemonía* además de ser una verdad analítica y terminológica, debe ser una felicidad completa y autosuficiente, como lo que se espera de una gran ciudad autárquica que oficia como demandante de una unidad política autosuficiente, conforme a una sola virtud última y completa: *te-leiostatēn*.

Ahora bien, retomando la cuestión de lo ético, el término *ethos* lo han utilizado en las ciudades de la antigua Grecia. Lo ético se refiere a una costumbre, a un hábito o a cierto carácter o acción del individuo en la polis. Los latinos, algunos años después, hicieron su traducción como *mos* o *moris*, pero su significado no lo han cambiado mucho; los *moris* serían ciertos mecanismos o maneras de actuar y de comportarse en la ciudad. Cicerón se apropió del concepto *ethicós*, pero lo latini-

zó con la palabra *moralis*, luego la historia encomió a esta palabra llamándola: *moral*. La palabra ética también está relacionada con *phronesis* o con la prudencia, que es la habilidad de poder anticiparse a los hechos en el mundo práctico. Además la palabra ética se asocia a la palabra *areté*, que significa virtud o bondad para los griegos. Y por último, la ética se relaciona con la palabra *eunoia*, entendida como la buena voluntad hacia la gente, el hecho de ser amigable y agradecido, como expide todo hombre civilizado dentro de una polis.

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles profundiza sobre el concepto de *akrasia*. Pero antes de seguir con el estudio aristotélico, en referencia a su concepto de *akrasia*; necesitamos saber que se entiende por *akrasia* actualmente. La *akrasia* desde la modernidad, ya aparece como lo opuesto al concepto de razón, emparentándose la razón a una especie de luz que el romanticismo de la Ilustración ha esgrimido como propia (Ambrosini, 1998, p. 42). La *akrasia* emerge con los irracionalismos sociales, que son el equivalente a una suerte de fuerzas cegadoras de lo oculto. Al buscar conocimiento en los límites de la razón encontramos la existencia de ciertos grises, y de esa búsqueda emergen los matices opacos de aquella luz, hija de la razón “inmaculada”. Pero paradójicamente, lo irracional se encuentra dentro de la propia razón. Irracionalidad que es devenida del ímpetu del hiper-racionalismo. La *akrasia* sería como la exagerada toma de decisiones racionales; entendiéndose que la actitud irracional es posibilitada en la *praxis* y en la vida real del hombre. La *akrasia* es “racionalidad” pero imperfecta y falible. Si buscamos lo akrático en la antigüedad (siguiendo la tradición de Aristóteles) encontramos que la postura

aristotélica separa al alma en dos partes: por un lado, separa lo racional *lógon* y por otro lado, lo irracional *álogon* (Ambrosini; 1998, p. 45). La parte racional se divide también en otras dos partes. Por un lado, la que trata de lo que “es en sí mismo”, con principios necesarios y eternos, ocupándose de lo que es verdadero o falso; y la otra parte que trata de lo que es cualitativo, deliberativo, y que se ocupa de lo que “es de otra manera”. Esta última se inclina a abordar sobre lo bueno y lo malo. La virtud del hombre radica en saber aplicar la razón en su debido momento ante un fenómeno espontaneo o premeditado. La parte del alma que tiene relación con lo irracional, muchas veces (causalmente) coincide con lo racional en un fenómeno llamado *enkrático* o continente, pero, en otros casos, no



se somete el alma a la razón, sino que el alma se mantiene en una actitud *akrática* o incontinente. Sumergida el alma en un letargo de irracionalidad, investigar sobre lo ético para Aristóteles no es un acto meramente científico, sino, más bien, es la aplicación de un saber práctico. Solamente sirve la ética para intentar buscar el camino en condición de “buenos” hombres. No se relaciona mucho

con el saber puro o saber teórico. La ética sirve para legitimar los actos, para saber obrar correctamente y para saber actuar, o sea, para definir las acciones humanas. La ética define lo que se “debe” hacer a través de acciones voluntarias *ekoúision* pero también existen las acciones involuntarias *akoúision*. Las acciones involuntarias, plantea Aristóteles, las lleva a cuesta el género humano con cierto pesar y dolor, y son puestas en práctica mediante un agente externo (no están en el cuerpo del agente), las acciones “no” voluntarias nacen cuando se actúa con resabios de ignorancia. En las acciones voluntarias el agente es la causa real, y el principio de movimiento de estas acciones, están o se encuentran ligadas necesariamente al cuerpo de dicho agente (Aristóteles; 2002, III, 1, p. 1010). En los casos de acciones voluntarias el agente no sólo es primordial en de las acciones, sino también es el principio, es el *arché*. Las acciones voluntarias son únicamente las éticamente relevantes. Existen otro tipo de acciones, como las acciones mixtas, que devienen por cierta presión; hipotéticamente, por ejemplo, cuando se debe elegir el mal menor (como el hecho de arrojar un cargamento de un barco al agua bajo una tempestad, aunque nos sirva lo arrojado, porque el fin último es salvar vidas y no objetos). Estas acciones pueden ser elogiadas, perdonadas o excusadas o también, pueden recibir un gran reproche por parte de la comuna (Aristóteles; 2002, III, 1, p. 1010). En el caso de las acciones no voluntarias se realizan bajo ignorancia, cómo se ha dicho (por ejemplo, ser imprudente, manejar ebrio, o también tirar involuntariamente al mar y desde un navío, a un hombre destinándolo a la muerte). Sólo las acciones voluntarias alcanzan la racionalidad, y su principio o causa está en el agente. Este agente debe deliberar y elegir su propia acción. El agente es el único responsable

que puede determinar el medio adecuado para alcanzar tal o cuál fin. Para Aristóteles los impulsos pasionales y eróticos son de impulsos de principios y de causa en el agente. El impulso no es que sea una fuerza ingobernable, sino que el agente es responsable de la bronca, la ira, la envidia, etc.). Esta expresión de *enkráteia*, Sócrates la toma del lenguaje coloquial, significando dominio, autogobierno y autarquía. *Enkráteia* es un dominio moral que tiene relevancia en el manejo sobre la conducta de cada hombre. Luego al término lo retoman Platón y Jenofonte. En la actitud *enkrática* no se doblega la voluntad del hombre (no es una mera ignorancia), La actitud *enkrática* refleja un verdadero conocimiento noble. Las acciones pueden tener ciertos grados de autonomía o de sometimiento “Para Aristóteles el akrático o incontinente es un ser racional que claudica vencido por alguna pasión.” (Ambrosini, 1998, p 46). Para los griegos debía evitarse esta conducta *akrática*, debía evitarse lo bestial y el vicio en el género humano. Una actitud *enkráteia* es una postura social coherente, la *enkráteia* nace de las costumbres de los pueblos que determinan sobre lo bueno o lo malo para la comuna. La conducta *enkrática* no remite sólo a meros principios, sino que culmina con su aplicación en el mundo cotidiano, el mundo “vivo”.

Para Sócrates, como decíamos, lo *akrático* o lo incontinente no existe en el hombre que juzga, no puede ser razonable aquel ser que no logre juzgar; sino que estará perpetuado a ser y existir en la ignorancia. Actuando por mera opinión, sin conocimientos sólidos o epistémicos. El elemento deliberativo, para Aristóteles, influye necesariamente en la razón (aquí dista de la postura de Sócrates). El bien se dice de muchas maneras, tantas como individuos existan. En el

silogismo práctico aristotélico la premisa mayor abarca lo universal y lo ideal, en cambio la premisa menor tiende, más bien, a lo particular. La *akrasia* o a la actitud *akrática* (con respecto a este silogismo) recae naturalmente en lo particular y en lo sensible. Por ejemplo, una premisa mayor, dice Aristóteles, sería la siguiente: “todo lo dulce debe probarse” y la premisa menor sería “esto es dulce”. La *akrasia* puede aplicarse tanto bajo parámetros de lo universal como también en el ámbito de lo particular; o aplicarse sobre la razón, y luego necesariamente sobre la opinión *dóxa*. Los únicos seres que no sufren de *akrasia* son, para Aristóteles, los animales, justamente por no tener referencia de lo universal, ya que sólo se manifiestan en el mundo sensible y particular. La persona *akrática* se asemeja a una ciudad que promulga decretos y leyes excelentes, pero dista de poder aplicarlas (quizá esta metáfora sea evidente en los Estados sudamericanos actuales eclipsados por la sumisión de carácter neoliberal).

Ahora bien, tampoco la *akrasia* es un estado permanente; más bien, entiende Aristóteles que la actitud *akrática* es un fenómeno provisorio. Su equivalente, en términos, sería la epilepsia. Aunque la epilepsia devenga abruptamente, el agente es consciente que aquel fenómeno, es consciente de su enfermedad. El agente sabe que este episodio se repetirá en cualquier momento. Por ello mismo, el agente debería tomar recaudo y ser responsable en plan de evitarlo. Aristóteles intenta crear hombres y mentes con responsabilidad y criterio moral; mentes que regulen las acciones los individuos. Posiblemente el concepto de responsabilidad en términos ético-social, sea el gran legado y cívico de este pensador griego (Ambrosini; 1998, p. 47).

II - La *akrasia* y su interpretación en el *ethos* de nuestra *polis* contemporánea

Con respecto al pasaje del mito al logos, ya se ha tratado anteriormente sobre el concepto de *ethos* relacionado con eudemonismo griego, y de cómo el eudemonismo impacta en la vida social, en las costumbres desde la *akrasia* o desde la *enkráteia*. Ahora debemos poner énfasis en visualizar cuáles son los enfoques y posturas filosóficas contemporáneas con las que se abordan los textos antiguos existentes. Múltiples y avezadas son las visiones dentro de la filosofía, como también las posturas enmarcadas dentro la historia de la filosofía. El valor de la “interpretación” filosófica juega un rol fundamental. Estas interpretaciones juzgan discriminando o apropiándose, de tal o cual postura epistemológica. Crean una nomenclatura interpretativa *akrática* y *enkrática*. Algunos autores tienden más a la historia de la filosofía, con una perspectiva sociológica, y otros tienden a las formas un tanto más técnicas, menos sociales, más “puras”. No es el mismo tipo de filosofía la pensada por Foucault, que la planteada por Popper. Pierre Aubenque expresa que la interpretación no debe ser una mera literalidad hacia el objeto de estudio, sino que debería ser una interpretación interesante y fecunda, de carácter “plausible”; allanando el camino hacia un máximo de inteligibilidad y productividad. La interpretación necesita ser homogénea y continua respecto del texto original (Aubenque, 1992). Brunschwig en oposición a Aubenque, plantea que no todos tocan la misma música, y entiende que la interpretación, que esgriman los adeptos de la “historia” de la filosofía, no sería un filosofar concreto, ya que no logra responder las preguntas de los filósofos. Más bien, la historia de la filosofía sería solamente una especie

que “parasita al filósofo”. Ya que la historia de la filosofía estudia a la filosofía como si fuese un objeto, pero no lo hace como si fuese un acto o un principio filosófico en sí mismo, solo tiene un carácter sesgado históricamente. Brunschwig plantea el siguiente ejemplo: argumenta que escribir en relación a la historia de la



pintura “no es pintar”. En esa línea argumentativa, tampoco la historia de la medicina podría curar a las personas de sus males o enfermedades (Brunschwig, 1992). Entonces cabría decir, que para este filósofo no hay “relevancia” alguna en el camino de conocimiento que postulan los historiadores de la filosofía. Brunschwig se anima a sostener se debe desestimar toda ilusión con tintes de “enfermedad infantil”. El periplo hacia los problemas filosóficos concretos, para Brunschwig, no se recorre por el camino de la historia, ya que es un camino “paralelo”, al de la filosofía. Nunca convergen.

Por su parte, Néstor Cordero (2008), plantea que los textos originales de los primeros filósofos, fueron pasando de manuscritos a copias, luego a recopias y posteriormente siguieron por el camino de la imprenta. Los textos fueron manipulados por más de dos milenios, requiriendo para su estudio de un trabajo titánico

de interpretación, confiando o discriminando los distintos tipos de fuentes, e investigando la fidelidad de estos hombres “colaboradores” que han mantenido vigentes a estos textos fundacionales. Las citas, por otra parte, mal llamadas fragmentos, son sometidas a estudios exhaustivos de filólogos y estudiosos de todo tipo. Canto-Sperber también coincide con Cordero respecto de que los textos antiguos necesitan un *stemma* o esquema indicando la filiación y parentesco entre manuscritos y una co-relaciones anterior. Plantea la autora que es difícil, por ejemplo seguir a un doxógrafo o historiador de la filosofía antigua como lo es Diógenes Laercio, ya que muchas veces estos hombres toman partido a favor o en contra de una tradición. Posiblemente no habría tanta objetividad en la labor del historiador antiguo. Pero también detecta Canto-Sperber, en el caso de Laercio (y quizá también de Aristóteles) que aplica un modo de trabajo bastante “neutro” en ciertas traducciones y tratados respecto de los filósofos que enumera (Canto-Sperber, 2000, p.799). Por otro lado, no solo Laercio es puesto



en duda, sino también lo fueron puestos en tela de juicio los filósofos latinos que manipularon muchas de las traducciones, en el pasaje del idioma griego al latín, como es el caso de Cicerón. Di

Canto-Sperber que en un pasaje Cicerón traduce la palabra “*physis*” por “*natura*”; reclamándosele que la traducción fue orientada según cierta conveniencia filosófica-cultural. Por ello, plantea Canto-Sperber que es casi imposible abordar un texto griego de la antigüedad sin aceptar “[...] la relación con la materialidad del texto (soporte y lengua) con la historia de su transmisión” (Canto-Sperber, 2000, p.800). En consecuencia, es absurdo buscar la pétreo “auténtica”, ya que es muy difícil encontrarla en textos originarios y fundacionales de poblaciones y civilizaciones antiguas. Una buena pregunta, con respecto a este tema, sería pensar si existe realmente una postura filosófica de “lo neutro”, sin tradición o inclinación. De no existir: cómo se define “lo intencionado” dentro de las *doxas* de estos filósofos. También sería bueno pensar: Cuál es la postura de lo *enkrático* en actitudes de los filósofos actuales, y por oposición, qué es lo *akrático*.

III - El *mythos*, el *lógos* y el péndulo *akrático-enkrático*

Respecto del tratamiento sobre el *mythos* y el *lógos*, el filósofo Lambros Couloubaritsis (2005) entiende que es común oponer desde el comienzo de la filosofía griega, a los *mythoi* de la tradición literaria-religiosa, que fueron los poetas de aquella época, en contra del *logoi* de los físicos jónicos. Como si existiese una batalla de lo racional contra lo mitológico. Couloubaritsis desconfía de visión de Cassirer en cuanto a defender la hipótesis en que los griegos dieron varios “golpes” estratégicos y sostenidos en el tiempo, en detrimento de lo “fabuloso” del mito; y en favor de una *physis* pura, natural y racional. También cuestiona Couloubaritsis la postura de Nestle con respecto a la existencia de un supuesto “pasaje” del mito al *lógos*, ya que

Nestle entendía al “pasaje” como una reacción ilustrada de la razón en contra del mito y de lo religioso. En oposición a estos conceptos, Couloubaritsis plantea que, tanto Platón como Aristóteles ya ven en las figuras de Homero y Hesíodo un orden sofisticadamente filosófico; y no un orden solamente mítico. En estos pensadores antiguos se visualiza un pensamiento asignado hacia un *philomytho* reflexivo. Los filósofos de Jonia no descubrieron la razón, ni tampoco es cierto que todo lo anterior fue un atropello irracional, según argumenta Couloubaritsis. Esta es una visión simplista, básicamente de un grupo de pensadores alemanes del S. XIX. El *mythos* es un modo de hablar para el griego arcaico; y como relato mítico, la palabra va perdiendo su fuerza en la vorágine de la *polis*. La palabra pasa a tener una connotación negativa para Platón y Píndaro, entre otros. El mito, podría decirse, que se entiende como un *lógos* arcaico y posteriormente como un *lógos* argumentativo. Platón marca a este último como un *didonai logon* “dar razón a alguna cosa”. Couloubaritsis desde esta tesitura propone que en el principio de los tiempos helenos, el *lógos* era “discurso mítico” y posteriormente el *lógos* a ser el equivalente de un “discurso argumentativo”. No hay pasaje del mito al *logos*, sino más bien, existe un pasaje “del *lógos* al *lógos*”. Naturalmente deviene un pasaje de un tipo de discurso y racionalidad a otra forma de discurso y racionalidad. Al filósofo actual sólo le quedaría “discernir” sobre el fenómeno de los *lógos*. Otro concepto planteado por Couloubaritsis, se evidencia en el mundo contemporáneo. Se ha entendido al mundo arcaico erróneamente. El hombre griego asumía dignamente la “ambivalencia” ante lo visible y lo invisible, como si su propio ser fuese una “mezcla”; donde una “parte” fuese una pequeña porción de la otra parte. Coexistencia y con reciprocidad

entre partes era lo cierto. De ningún modo el hombre griego ejercía un *logos* o una costumbre con tintes *akráticos* o desmesurados. Los dioses (como Atenea) contenían una apariencia de lo humano, como se vislumbra en algunos cantos de la *Ilíada* y de la *Odisea*, evidenciando una “lógica arcaica ambivalente”. La organización del concepto de parejas, era muchos más compleja que en nuestra actualidad, pero el capricho contemporáneo de Europa, según Coloubaritsis llevó a enmarcar a todo el pensamiento arcaico en este concepto de “oposición”. Donde lo irracional, lo incontinente o lo primitivo, sin olvidar lo pre-lógico serían algo contradictorio y opuesto. Se generó o “creó” una supuesta separación, una *krisis* lógica binaria; sin ningún tipo de conexión posible entre las partes, nacida esta idea de Parménides y encontrando su eficacia en la técnica moderna. Por añadidura, se fue alejando totalmente todo parámetro de razón del desprestigiado mito, y de los adivinos y de los poetas inspirados por la diosa Mnemosine. Pero el mito, distingue Couloubaritsis, en su origen, a través de himnos, epopeyas y cantos, cumplió una función social muy precisa, la de establecer jerarquías. Testimoniando sobre lo invisible y visible en la sociedad arcaica, y poniendo al mito como un discurso genealógico, un *katalogos* o *kata-legein* “discurso ordenado”. Discurso que va enumerando potencias invisibles como pueden ser dioses, y por otro lado, el mito fue estableciendo potencias visibles como son las potencias de los soberanos, sabios, y reyes. Para Coloubaritsis el *logos* argumentativo sería el heredero del catálogo, en su estructura lógica. Dentro de esta lógica del mito, Platón afirma, por ejemplo, que el Bien (invisible) sería el padre del Sol (visible) mostrando en términos de jerarquía la supremacía del Bien, posando augustamente el “Bien”

en la cima del *logos*. Para Coloubaritsis el mito, en su periplo, debería ser entendido como discurso y una realidad “compleja”; donde se entrelaza lo visible e invisible, y donde se despliega una lógica propia con un esquema trascendental que “unifica y regulariza la experiencia” argumenta Couloubaritsis. En el mito, el término *logos*, va transmutando hacia una eficacia lógica y hacia una forma de argumentación, dando nuevas formas de discurso (*lógos*) y de razón (*lógos*).

Desde la concepción de J. P. Vernant (1996) el mito se transforma según la voluntad de la *polis*, y la “palabra” va mutando como un elemento argumentativo, encaminándose en consonancia con el concepto de *arkhé*. Se hace muy relevante el mito para la política griega, manteniendo estrechas reglas de eficacia, como una naciente ciencia; primero el mito es importante en base al carácter publicitario dentro de la democracia ateniense, y posteriormente el mito es configurado a través del *pheitó* o la persuasión. Originariamente el discurso fue tomado de las leyes de derecho del *Basileis* (autoridades soberanas privadas). Donde el *medium* oficiaba como la figura del sabio, que revelaba la verdad a través de la palabra, revelaba sobre las esencias, pero sólo para un ámbito sectario. Posteriormente, las sectas se fueron rectificando, y haciéndose un tanto más laicas. Estos hombres *medium* encaran su discurso hacia los temas antropológicos, evitando los discursos con carácter divino, mágico, y ambiguo. Se predispone elevar a la figura del hombre sabio, o status de *theios anér* “casi dios”. Pero ahora, el sabio actúa en el ámbito público de la polis profana. Los filósofos exponen y llevan el misterio a la plaza pública y, en consecuencia, según plantea Vernant se ven sometidos y expuestos estos saberes (antes impolutos,) y son subyugados al

rigor de la argumentación y de la discusión filosófica. Existe un elemento muy particular en su contra, un interlocutor inteligente. El “saber” queda trabado en una posición un tanto ambigua. La tendencia del discurso griego vira hacia la *isonomía*, vira hacia la igualdad de poder; igualdad a la que aspiran todos los ciudadanos (Vernant; 1996, cap. 4, p. 59). Se genera cierto malestar, básicamente en la comodidad de los poderosos atenienses que hasta ese preciso momento detentaban el poder. Ya en el cap. VI, Vernant trata sobre otros temas importantes, como el concepto de cosmogonía y de construcción de los mitos de soberanía. Para los filósofos físicos, nada es más importante que la naturaleza *physis*. En la *physis* los dioses, el hombre y universo están ya unificados y completamente homogéneos. En consecuencia, no cabría lo “sobrenatural”, ya no cabe misterio alguno en esta nueva configuración de la *physis*. Aparecen los físicos, según Vernant, como una revolución intelectual súbita y profunda. Pareciera ser, según el autor, que el *lógos* se desprendiera del mito bruscamente. (1996, p.83). Para el nuevo espíritu griego todo lo relacionado con lo mitológico es equivalente a tener un “mal gusto”; a ser desmesurado respecto de la nueva ética que ofrece la democracia. En cuanto a los mitos de génesis o de creación, los milesios toman su imagen del universo físico, también toman el material conceptual y de ciertos esquemas, como por ejemplo, los famosos “elementos” de la *physis*. Dicho sea de paso, digamos que son elementos que anteriormente eran obsequiados sólo por la voluntad de los dioses como Zeus. De *Khaos* surgen la segregación y la diferenciación, además surge la pareja de opuestos como la oscuridad-luz, cálido-frío etc. También surge del origen, la genealogía, o mejor dicho el fenómeno genealógico. Esta es

una genealogía tanto de las cosas físicas, o sea, de las ciencias naturales, como de la concepción teológica. En este punto coincide Vernant con Couloubaritsis, en creer que los opuestos se pueden mezclar sin conflicto alguno. Aunque existan analogías entre mito y *logos*, el sabio antiguo no se contenta con “repetir en términos de *physis*” el problema de potencia divina. El filósofo quiere dar respuestas sin ningún tipo de misterio. Necesita oponerse al mito religioso, ya que el mito estará expuesto a crítica pública, y necesitará argumentos contundentes y lógicos. De este modo, es básicamente por esta orfandad de argumentos, que los pensadores “físicos” van a ignorar, en la medida de lo posible, el mundo de la religión. Vernant plantea que en el marco político de la *polis* griega se seculariza el saber, con un nuevo pensamiento distante y extraño a la religión. La filosofía reaccionará socialmente con una laicización y racionalización en lucha contra el saber místico hermético. Los milesios, estos nuevos hombres del saber parten (naturalmente) del mito, pero transforman la imagen del mundo con un tinte más moral, político y geométrico. Aún con todos estos cambios, las cosmogonías y teologías de estos primeros filósofos siguen cimentándose en mitos de soberanía y de orden, que reivindicaban el poder desde un dios. Estas ideas que fueron tomadas de las cosmogonías orientales, por ejemplo de la cultura de los babilonios.

Además, Vernant, entiende que el concepto de *logos* va tomando una discontinuidad radical (1996, cap. VII, p. 335). Este *logos* se laiciza con los filósofos naturales, y el poder que antes residía en los dioses individuales, ahora se potencia en los elementos, con una segregación a partir de la unidad primordial. Nace una lucha y unión ince-

sante de los contrarios, en esto vuelve a coincidir con Couloubaritsis. Lo divino queda excluido y fuera de la *physis*. Con el *noús*, el filósofo Anaxágoras entiende que el alma se encausaría hacia la *physis* racional (1996, p. 345). Anaxágoras parece ser influenciado por el nuevo mito laico del pensamiento racional. Su pensamiento pasa a ser positivo, erradicando en parte lo sobrenatural. Aun así al adivino, al poeta y al sabio se les sigue reconociendo la grandeza mística ante lo sobrenatural y lo suprasensible, se le reconoce la eficacia de su videncia. Los místicos logran ver lo invisible, el orden social y natural; logran visualizar la misma *physis* en la isonomía social, aunque se los mira con cierto celo. Los místicos son la subversión en la *polis* a través de la propia figura sabio o filósofo y del poeta, como se ha dicho. Expresa Vernant que en términos económicos, el ejemplo de la igualdad o la isonomía se plasma en la nueva configuración de la polis, se ve reflejada en el fenómeno de la “moneda” común, que es el equivalente a la medida universal de valor; y por sobre todo es “democrática” según Vernant.

Bermejo Barrera argumenta que ya en Jonia se libró una batalla no sangrienta equivalente a la guerra de Troya, entre el mito y la razón, en busca de emanciparse (la razón) de lo mitológico. Plantea el autor que no hay que dejarse cegar por el “resplandor del milagro griego” (Bermejo Barrera, 1998, p. 21). Ni el mito, ni la filosofía son patrimonio griego en la antigüedad. Respecto de los profetas, ellos son los que transmiten la palabra sobre el reino de *Alétheia*, inspirados por las Musas. El discurso de los sabios comienza con cierta heteronomía de la palabra, y decanta hacia una autonomía. Los poetas líricos ya no hablan tanto de los dioses o de la verdad, sino de la condición del hombre y sus quehaceres. Safo

es un ejemplo claro de esta postura. Los poetas quieren básicamente llegar a una verdad política y moral como se evidencia en el caso de Solón. La autonomía de la palabra, para Bermejo, la tienen solamente los “Sofistas” con su nueva arma: la argumentación e la innovadora persuasión dialéctica (1998, p.27). Por esto es que varios personajes reaccionan celosamente ante esta autonomía. Primero lo hace Sócrates y luego Platón. Para estos filósofos su palabra y su lenguaje filosófico emanaban del cielo y no de la tierra, y al bajar de cielo, dicha palabra tendría mayor veracidad. El hecho de investigar y filosofar sobre el mundo de las ideas les daba (según ellos mismos) la autoridad intelectual ante cualquier discurso. Se van tomando medidas para hacer convincentes a los discursos. Ya a partir de Platón, no se confunde a los filósofos con los poetas. La poesía ya no es augurio de verdad, por ejemplo en el diálogo platónico de Ion; los mitos no son verdades sino sólo “apariencia de la verdad”. Por ello, pasan los mitos a convertirse en “alegorías”. Pero Bermejo entiende que no habría mucha diferencia entre mito y filosofía en la forma de pensar, sino, más bien, en la forma de comunicar. En la antigüedad la forma de pensar se transmitía a través de la oralidad; y con el uso de la memoria como la técnica estandarizada. Por esto, es harto importante la poesía en la oralidad griega. Igual de importantes son sus recursos mnemotécnicos. La escritura era sólo un auxiliar de la oralidad en aquel momento histórico. En cuanto al poeta, este era de apariencia ambigua, irracional y confusa según denuncia Platón, como se ha dicho del diálogo Ion. Se puede decir que Hesíodo es un punto intermedio entre escritura y oralidad. Hesíodo es posible que tuviera la intención de generar conciencia y, a través de la escritura poder codificar las leyes. Hasta Platón esas le-

yes y conocimientos se transmitían entre maestro y discípulo; con diálogo fluido y recíproco. Ya con Aristóteles el conocimiento emana directamente de la escritura y encuentra un carácter un tanto más individualista (carácter similar al del hombre actual). Pero volviendo al mito, este pasa a enmarcarse como si fuese un conocimiento ajeno, indeseable, del que el hombre se avergüenza. El mito es el equivalente a la opresión y la filosofía, sería la liberación. Este paso de un estado al otro, sería la “gran hazaña” (Bermejo Barrera, 1998, p. 32). El hombre antiguo que aún creía en el mito, desde esta nueva perspectiva queda enclaustrado en un lugar de indeseable. El hombre que vive según los mitos se ven inmersos en una postura un tanto más *akrática* que *enkrática* (en términos aristotélicos). Ahora bien, Bermejo explica que hay un error abismal en este prejuicio, ya que el mito es algo tan inexplicable, que lo reducimos a lo que “no es”. Lo transformamos en algo próximo, analizándolo solo metafóricamente. Los mitos, atestigua Bermejo, resurgen en la época helénica y posteriormente con la cultura romana y con sus pensadores latinos. Las alegorías son retomadas con mucha fuerza con el cristianismo y con gran aceptación. Pero, el mito es una de las formas más compleja de conocimiento; aún más complejo que el conocimiento del mundo contemporáneo, ya que se “obstina” el mito, en mezclar distintos contenidos, de este modo, lo concerniente al mito pasa a ser una estructura heterogénea. No puede ser explicado desde algo que es distinto a sí mismo, el mito para los contemporáneos, según explica Bermejo, solamente es asimilable al inconsciente humano, pero es absurdo compararlo con un fenómeno distinto a él mismo. El pasaje del mito a la filosofía, sigue describiendo Bermejo, no sería una liberación, ya que el mito sigue pre-

sente en nuestra cultura, pero tampoco es un avance irreversible. La filosofía sería al igual que el mito, un tipo de discurso, una forma de hablar, con mayor o menor aceptación social.

El filósofo Luc Brisson (2002) está en consonancia con Bermejo, ambos piensan que el movimiento del mito es pendular. El saber, *sophia*, parte del mito, con los poetas y las musas, se desvía brevemente por la *physis* natural, luego sigue su periplo por la filosofía o la razón, la argumentación, y por último vuelve naturalmente a su primer estado, vuelve al mito, pero ahora en forma de exégesis o de “alegoría”. Este fenómeno se ve claramente con Platón, e incluso, también sigue con los estoicos. Yendo más lejos aún, los misterios del mito decantan (con un esfuerzo enorme) hacia la Teología. En este punto “se cierra el ciclo” pendular, relata Brisson, ilustrando el movimiento de poder y exponiendo los “límites de la razón”. La razón sería el equivalente a un instrumento maravilloso, que produce muchas proposiciones y muchos axiomas, pero estos axiomas, paradójicamente, no se fundan en la razón, o sea, la razón no se fundamenta en la razón o en sí misma, entiende Brisson. La razón siempre depende de lo ajeno. Esta actitud de continencia racional aplicada a la *praxis*, no siempre se fundamenta en sí misma sino quizá tenga su origen en lo incontinente del hombre (en términos de Aristóteles, es la *akrasia*). Habría que pensar, respecto del mito, que lo irracional no es el límite de la razón, sino que es sinónimo de “[...] aquello que la razón no ilumina, es decir su lado oscuro” (Ambrosini, 1998. p. 41).

Para Pierre Hadot (1998), se puede hablar de la filosofía antes de la filosofía en varios términos. La palabra *philosophia* no aparece en el mundo griego has-

ta el S.V a.C. básicamente hasta el tiempo en que filosofaron Platón y Aristóteles. En aquel momento el concepto de *physis* griega, se sustituye como el tiempo de una narración mítica, devenida en una narración un tanto más racional del mundo, del hombre y de la ciudad (como un sistema ternario). Esta *physis* explicaría el mundo por medio de “lucha”, pero ya no a través de la agonía de los dioses, sino de la lucha de los elementos o de lucha de realidades físicas. Por esto, nace en el mundo griego, un deseo de formar y educar *paideia*. Formar para la *areté* o la virtud de los jóvenes (antes guerreros) que desean vivir en la polis democrática. Esta *paideia* impartida por sofistas (que eran extranjeros en tierras griegas) genera cierta contradicción con la *physis* establecida previamente. La educación se va desviando hacia un *nomoi* cívico público, y va atrayendo a los jóvenes hacia la vida política. Los grandes protagonistas de esta competitiva educación fueron Gorgias y Protágoras, que para Platón y Aristóteles, fueron los corruptores de las almas juveniles de la nueva polis. Los sofistas sufrieron acusaciones por el hecho de cobrar “dinero” por ofrecer sus enseñanzas. Además, los sofistas fueron acusados de corromper a la sociedad a través de sus métodos de enseñanza con técnicas de persuasión en su oratoria. Otras de las destrezas que molestaba a los platónicos, era el hecho que los sofistas ganasen fácilmente los discursos en el auditorio. Ganar e imponerse en un discurso, sin buscar “la verdad” era una verdadera blasfemia para Platón. Ahora bien, tratando sobre la palabra y los discursos; en referencia al sentido estricto de la palabra filosofía, según Hadot, la primera mención de esta palabra “filosofía”, está expuesta en los textos de Heródoto. Lo extraño es que ni el adjetivo *philosophos*, ni el verbo *philosophen*, menos aún la palabra *philosophia* fueron nombradas ni por Heráclito, ni

por Pitágoras, ni Parménides hace mención. Estas palabras no aparecen en el siglo de oro de Pericles, aparecen recién con Heródoto cuando relata el famoso encuentro que Solón mantuvo con uno de los siete sabios, el famoso Cresos, rey de Lidia. Este rey en su discurso remarca la frase: “rumor de tú sabiduría” *sophos*, y sigue expresando: “teniendo el gusto por la sabiduría” *philosophéon*. Anteriormente al S. V, la palabra *philo*, estaba emparentada con el placer por alguna cosa. Los atenienses ya pronunciaban con Tucídides, las palabras *philokalein* y *philosophéin* como algo puramente democrático (sin el sentido de *areté* de los nobles). Por su parte, los sofistas como Gorgias plantean un nuevo arte de la argumentación, como se evidencia en el pasaje “Elogio a Helena” el carácter exaltadamente público de la filosofía de la época “[...] en los torneos de discursos filosóficos” (Hadot, 1998). La palabra *sophia* no tiene una definición filosófica aún en aquel periodo. El *sophos* es el hombre que sabe muchas cosas, que vivió mucho, que viajó otro tanto. El *sophos* es aquel que sabe conducirse hacia la felicidad, es aquel que sabe hacer el verdadero bien, argumenta Hadot. El concepto de saber se vislumbra ya en Homero, o en Hermes que es el que “sabe” tocar la lira. O en Solón y Hesíodo que “saben” sobre la poesía y sobre las Musas. A partir del S.VI a.C., el sabio *sophos* sería el “experto” en ciencias, aritmética, política, astronomía, medicina, etc.; y para los sofistas, el sabio sería, más bien, el que tiene “oficio” persuasivo. Según Hadot el filósofo o el sabio es el que pone en “práctica” la sabiduría. El sabio es aquel que tiene mucha experiencia. El sabio hace valer sus costumbres, reivindica su *ethos*, ya sean estas costumbres las de Aristóteles, de Platón, de Epicuro o de Gorgias. Cada uno tiene su propio saber que se consume en su saber práctico. Cristina Ambrosini expresa

respecto del recién citado Epicuro, que su sabiduría y su *ethos* se inclina hacia un saber terapéutico. Ambrosini relata que el *sophos* es realmente un buen médico ya que practica la *parrhesia* (el hablar claro), opuesto a la adulación o a la retórica. “Lo propio del fisiólogo es hablar con unos pocos que están capacitados para acceder a ciertas verdades, confiar solamente las verdades que pueden cambiar su modo de ser (*ethos*)” (Ambrosini, 2008, p. 13-19).

Conclusión

Para Aristóteles el hombre es naturalmente un ser político, es un animal político *zoon politiké*, y también es el único animal racional *zoon lógos*. El deber deviene de la razón. El ser racional es un ser responsable, que busca incesantemente las acciones correctas; acciones hechas con naturalidad y con gusto, llevadas a cabo fácilmente, sin violencia alguna. Las acciones éticas deben tener criterio y deben ser puestas en común eudemómicamente ya que el hombre tiende a la felicidad como fin. La amistad y lo familiar *philia*, encauzan la conducta del hombre hacia el respeto. El hombre busca un *alter ego* social, y va despreciando lo egoísta que yace en él; este ser racional o este *zoon lógos* atina con gusto hacia lo cívico y va despreciando, con esta actitud, la indeseada desmesura. Este animal particular se propone erradicar lo *akrático* y la indeseada *hybris*. La *philia* entre los hombres hace fuerte a las ciudades y en consecuencia hace fuertes a los individuos que la componen. Todo concepto universal e ideal siempre tiene un trasfondo, o sea, tiene una estructura social en el cual es reflejado dicho ideal. La coacción social incide en la voluntad del individuo, entre ambas se crea una alimentación recíproca, virtuosa, según Aristóteles. Deben racionalizarse *conditio sine qua non* las acciones en la

praxis. La práctica debe armonizarse con un *logos* racional. Se constituye, de este modo una *polis* con la mejor ética posible o viable (recordemos que el helenismo es el equivalente a un imperio magno, por ser la última etapa de depuración de lo helénico). Aristóteles vive la etapa de este perfeccionamiento del sabio. *Sophos* que al ser una raza distinta (para los griegos) con su *phronesis* debe guiar a sus amigos, con felicidad, pero sin olvidar que el placer *hedoné* es necesaria para la vida práctica; ya que es una vía directa al saber puro. Se debe estar inmerso en un placer emparentado con el bien, en un placer de *philia* republicana (el concepto de amistad aristotélico es en algunos aspectos similar a la postura terapéutica epicúrea).

En este punto podemos hacer un breve relato: se ha intentado exponer en este estudio, básicamente en referencia al pasaje del *mito* al *lógos* o, mejor dicho, pasaje del *lógos* al *lógos*, que existe un fenómeno ético que supera a la interpretación de la filosofía, donde la filosofía no logra contener ni justificar desde sus axiomas. Este fenómeno es lo irracional del hombre, la *akrasia*, lo inconmensurable y lo enigmático del mito, que deviene en lo enigmático del *ethos*. Esta espina, este malestar, esta incomodidad, tiene un movimiento pendular para Luc Brisson. Es un péndulo que danza desde lo *akrático* hacia lo *enkrático*, desde lo racional hacia lo irracional. Pero todo vuelve a su origen, y se fuga rápidamente. Este movimiento parece no tener voluntad de terminar. Esta ambivalencia ética se manifiesta desde la antigüedad hasta nuestro mundo contemporáneo. Quizá sea tiempo de invertir los valores, y asumir que la *enkráteia* posiblemente sea el lado luminoso de la *akrasia*; donde el estado permanente no es el estado racional, sino el estado irracional. Posiblemente estemos argumentando todo el

tiempo al revés, en nuestros tiempos. El movimiento pendular está arraigado en el alma del hombre, quizá si enfocamos al movimiento desde otra perspectiva, puede que juegue y fluya este péndulo desde el *álogon* hacia el *álogon*, yendo de lo incontinente, pasando cómo ráfaga por lo continente o luminoso, pero volviendo a su punto inicial: la *akrasia*. En futuros ensayos e informes filosóficos posiblemente sea necesaria una postura un tanto más *akrática* respecto de lo ético-filosófico. Habría que dejar que el sol ilumine *detrás* del hombre, que ilumine en sus espaldas. La siguiente letra de la banda Pink Floyd, quizá sea, una buena metáfora para reforzar la idea en la que no todo, debe ser luminoso, no todo aspira a la *enkráteia*: *Pink Floyd: Dark side of the moon*

*“So you run and you run to catch up with the sun but it's sinking
Racing around to come up behind you again”.
Entonces tú corres y corres para alcanzar al sol pero se está poniendo
Y girando para ponerse detrás de ti otra vez.*

Bibliografía

— Ackrill, J. (1992) *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila ed., cap. X.
— Ambrosini, C. (2008) “La farmacia de Epicuro hoy” en *Cuadernos de Ética* Vol. 23 N° 36 2008 ISSN 0326-9523, pp. 13-19
— Ambrosini, C. (1998) “Akrasia, el lado oscuro de la razón”, en *Páginas de filosofía*. Universidad Nacional de Córdoba.
— Aristóteles (2002) *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos.
(2002) *Física*, Madrid, Gredos, (selección de textos).
— Aubenque, P. (1992) “Sí y no”, en Bárbara Cassin, *Nuestros griegos y sus mo-*

deros, Buenos Aires, Manantial.
— Bermejo Barrera, J. C. (1998) “Mito y filosofía” en *Historia de la Filosofía Antigua* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 14) Madrid, Ed. Trotta.
— Brisson, J. L. (2000) “Mito y saber” en J. Brunshwig y G. Lloyd, *El saber griego*, Ed. Akal.
— Brunshwig, J. (1992) “No y sí” en Bárbara Cassin, *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial.
— Canto-Sperber, M. (Dir) (2000) “Qué es necesario saber antes de abordar el estudio del pensamiento antiguo” en *Filosofía griega 2. La filosofía en la época helenística*, Buenos Aires. Ed. Docencia.
— Coloubaritsis, L. (2005): *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, Editions De Boek.
— Cordero, N. (2008) *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos.
— Gómez Lobo, A. (1998) “Aristóteles y el aristotelismo antiguo”; “el Bien y lo recto en Aristóteles” en *Concepciones de la metafísica* (Enciclopedia iberoamericana de Filosofía, vol. 17) Madrid, Ed. Trotta. 1998.
— Hadot, P. (1998) ¿Qué es la filosofía antigua? México, F.C.E., cap. I y II.
— Vernant, J. P. (1996). *Los orígenes del pensamiento griego*. Bs. As, Eudeba, cap. IV y VII.
——— (1998). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ed. Ariel, cap.VII.