

JORGE MILLAS

Las primeras formas del filosofar en la poesía de Hesíodo de Beocia *

EL primer intento de carácter individual que conocemos para formular sistemáticamente una doctrina filosófica (general y racional) del universo es el de Tales de Mileto, que vivió en el siglo VI A. C., y a quien antiguas y reiteradas tradiciones registran en el famoso, aunque no bien conocido, grupo de los Siete Sabios. Por eso su nombre ha encabezado siempre las Historias de la Filosofía, con el apelativo de padre del pensamiento filosófico, cuando no de la ciencia misma. Y, sin embargo, sería exagerado afirmar que con Tales la Filosofía haya aparecido de súbito, formada ya y sin antecedentes. El fué, sin duda, su primer expositivo individual, tal vez su primer sistematizador y, seguramente, su creador también, en cuanto purificó la actitud racional y crítica que es propia de esta forma de interpretación del mundo. Pero el movimiento espiritual que él inaugura se había preparado con anterioridad, sin la independencia de medios y fines que él le procuraría, pero con la fuerza suficiente, como para que su obra y la de sus contemporáneos pudieran llevarle más adelante.

Los orígenes de este movimiento podrían remontarse a los poemas homéricos, si quiesiéramos asociarlos a una etapa definida de la cultura griega e identificarlos con una expresión histórica singular. Pero exigencias de mayor exactitud, de ser posibles en un terreno en donde campea por lo común la incierta conjetura, nos trasladarían quizás a épocas aún más remotas, toda vez que Homero es sólo el portavoz de unas tradiciones muy viejas y

de una conciencia colectiva sumamente evolucionada.

La Iliada y la Odisea son, en lo fundamental, narraciones épicas inspiradas en episodios circunstanciales de la antigua historia griega¹ y que, no obstante, anuncian ya, tanto por la inspiración moral como por el sesgo humanista del relato, algunos de los elementos que van a constituir la fuerza espiritual del futuro pensamiento reflexivo. Mientras que, por una parte, la leyenda se ha acomodado a una utilización didáctica del mito, ilustrando fines morales superiores y claros, tales como el valor, la lealtad, la prudencia, la piedad religiosa, aparecen, por otra, el típico esteticismo y antropomorfismo teológicos del alma griega, gérmenes de lo que va a ser más tarde la libertad de la inteligencia frente a la superstición y aun frente a las exigencias de la vida práctica. Si a esto agregamos que "sobre todo en la Odisea, aparecen acá y acullá proposiciones que son como juicios universales sobre la conducta y que expresan un punto de vista de conjunto sobre el destino humano"², se justifica que reconozcamos en la infusa ideología moral y social de los poemas homéricos las primeras aunque vagas manifes-

¹ Para el problema que aquí nos incumbe —los orígenes de la reflexión filosófica— tiene escasa importancia la tesis, en otros aspectos tan interesante, que ve en los textos homéricos que nosotros conocemos, una mera adaptación literaria, debida a los eruditos Alejandrinos, de unas composiciones concebidas originalmente para la representación dramática y carentes, por tanto, del carácter epéico que tiene para nosotros. Véase: Víctor Bérard. "Le drame épique" (Grasset. Paris, 1930, Ch. I).

² León Robin: "El pensamiento griego" (Edit. Cervantes, Barcelona, 1926, pág. 27).

* Del libro en preparación "Esencia y orígenes del pensamiento filosófico".

taciones de un pensamiento que, al evolucionar según leyes más o menos conocidas, va a dar origen, ya a la crítica religiosa de Jenófanes, ya al misticismo matemático de Pitágoras, ya al racionalismo moral de Sócrates y Platón.

Pero esta evolución no podía haber tenido lugar sin el desarrollo de algunos momentos intermedios, que no siendo todavía expresiones de un pensamiento filosófico maduro, representan una aproximación mayor que los poemas homéricos. Tales momentos intermedios son la poesía hesiódica, de los siglos IX y VIII³ y la obra de los poetas gnómicos del siglo VI.

Hesíodo de Beocia, a quien la tradición griega atribuye el famoso poema didáctico "Los trabajos y los Días" y una "Teogonía" de no menor celebridad, aparte de otras obras menores, que han llegado fragmentariamente hasta nosotros, es un curioso poeta, en quien la inspiración épica y romántica de Homero ha cedido su lugar a un espíritu moralista y pragmático.

No sin razón atrae el interés de los heleenistas la presencia en la obra de Hesíodo de algunas marcas que anuncian el nacimiento de un nuevo espíritu: el de la conciencia y expresión individuales. Mientras que, en efecto, su obra más importante, "Los Trabajos y los Días", se inspira en un episodio personal de su vida —la injusticia de que ha sido víctima por parte de su hermano⁴— la "Teogonía" se inicia con un prelude en que el poeta no sólo anuncia su nombre, sino que, además y

hablando en primera persona, se proclama mensajero directo de las Musas, "las veraces hijas del gran Zeus"⁵. No hay duda que ambos hechos revelan un elemento psicológico relativamente nuevo, frente al carácter impersonal de la epopeya homérica. Pero este elemento no es aun, creemos, bastante acentuado como para concluir, según algunos autores lo hacen, que el de Hesíodo es ya el caso de "un verdadero individuo", "que sintió con bastante intensidad su propio yo para presentárselo al mundo"⁶. Por lo pronto, aparte de esos dos factores —reclamo de autoridad en un caso e incidencia de tema biográfico en el otro— en ambas obras prevalece todavía mucho del acento impersonal de la tradición homérica. Ni una sola vez en el curso de la "Teogonía" vuelve a asomar el interés por la propia persona. Y en "Los Trabajos y los Días", aparte del pasaje alusivo a sus discordias con Perses, hay todavía otros dos de inspiración autobiográfica: en uno evoca las fatigas y pesares que trajeron a su padre de Eolia a Beocia "en negra embarcación"⁷; en el otro, su propio viaje a Calcis y el triunfo de su estro poético en los juegos funerarios que allí se celebraban⁸. Pero aquí tampoco se trata de esa típica euforia ni de esa misantrópica pesadumbre, de ese sobrerrelieve afectivo que tan enérgicamente destaca el perfil de la persona en la expresión del "pathos" individual, como habrá de ocurrir más tarde en la poesía griega. Estamos, sí, en presencia del primer asomo de la individualidad al mundo literario occidental; pero es sólo el primero y, como tal, todavía incierto. El poeta ya habla de sí mismo, más no con el acento y la hondura de una conciencia verdaderamente iniciada en la experiencia y en la expresión de la subjetividad.

No diremos, pues, que el de Hesíodo sea un intento de "presentar el yo". Su apelación a mitológicas credenciales lleva a pensar, más bien, en lo contrario. No es a él, como individuo, a quien hay que escuchar en los poemas, sino a la voz que por su medio habla, la voz de la verdad misma, que las musas conocen y represen-

⁵ "Teogonía", 22-34.

⁶ Eduardo Schwartz: "Figuras del mundo antiguo" (Rev. Occidente, Madrid, 1942, pág. 13).

⁷ "Los Trabajos y los Días", 631-640.

⁸ "Los Trabajos y los Días", 650-662.

³ Sobre la cronología de Hesíodo hay la mayor incertidumbre. Heródoto lo hace contemporáneo de Homero, pero la crítica posterior, con buenas razones, tiende a situarlo en la centuria siguiente. Como en opinión de algunos las dos obras importantes del período, "Los Trabajos y los Días" y la "Teogonía" distan en cien años —aunque la tradición las atribuya a un mismo autor— se justificaría situarlas en los dos siglos inmediatamente posteriores a los poemas homéricos. Véase sobre esto: Rev. J. Banks: "The works of Hesiod, Callimachus and Theognis" (Henry G. Bohn. London, 1856); también "Hesiod, the Homeric hymns and homeric" (Edic. bilingüe de la Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1943), y la Introducción a los textos de Hesíodo de la colección Budé (Paris. Les Belles Lettres, 1951). Sobre la incierta aunque también conjeturable biografía de Hesíodo puede consultarse con provecho el ameno y erudito estudio de Andrew R. Burn "The world of Hesiod. A study of the Greek Middle Ages" (Dutton and Co. N. Y., 1937, Ch. II).

⁴ "Los Trabajos y los Días", 27-41.

tan. Mas, por otra parte, cargado por este mensaje sobrenatural, su ser no es ya el mostrenco, innominado ser de cualquier hombre: es el de un hombre singularizado por la naturaleza sobrehumana de su misión. No es la de Hesíodo, entonces, una conciencia de individualidad afectiva, existencial, ni de narrador impersonal y neutro, sino del otro tipo, intermedio y verdaderamente significativo para la Filosofía: el de la individualidad magisterial, íntimamente emparentada, aunque en última instancia incompatible, con la individualidad mesiánica de los fundadores de religión.

La importancia de esta nueva configuración espiritual de la persona, es enorme. Con razón ha podido escribir Jaeger: "Con Hesíodo, el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad, por razón de la superioridad de su conocimiento, se anuncia el helenismo como una nueva época en la historia de la sociedad"⁹. Muchas veces veremos aparecer este mismo tipo de individualidad en la Historia del pensamiento, y tanto más frecuente y acentuado será, cuanto más cerca estemos de la Filosofía misma. Reaparecerá en Solón con verdadero relieve, cuando proclame la deuda de gratitud de los atenienses para su obra de legislador; lo hallaremos en Parménides y Heráclito, sobre todo en el último, cuando patéticamente exija que se le crea, no a él, sino a la razón que él trasmite¹⁰; lo veremos, en fin, que inspira a Sócrates, cuando relate haber escuchado el oráculo de Delfos que le ordenaba enseñar a los hombres la búsqueda de una verdad universalmente válida.

Es cosa en extremo importante para la caracterización de tan singular capacidad humana como es la racionalidad, el modo de resolverse en ella la antítesis personalidad-impersonalidad. En la racionalidad se afirma, en efecto, la persona: es ella, en su singularidad, quien rinde testimonio del ser y valer de las cosas, es ella quien pregunta y responde; ser esto o lo otro y valer en tal o cual sentido —las dos fases del problema de la verdad— son expresiones que sólo tienen sentido para el individuo que

juzga. La verdad es algo que aparece en el mundo cuando la conciencia individual del hombre se convierte en testigo de la realidad y puede afirmar "yo veo". Pero como se trata de un testimonio, tanto como el testigo importa lo testificado, aquello precisamente que al testigo consta, que él encuentra y señala, que no depende, por tanto, de él, que lo trasciende y le impone acatamiento. En el reconocimiento de la verdad la individualidad se afirma anulándose a sí misma mediante su entrega a la norma que la rebasa. La racionalidad viene a constituir de este modo, por el pasaje al orden transpersonal del ser que se muestra al individuo, una forma superior de síntesis entre la subjetividad y la infinita objetividad circundante. Es esta síntesis la que encarnan, en los albores del pensamiento griego, las primeras figuras magisteriales del mundo occidental cuando fundan el acatamiento a su autoridad en la autoridad más alta del bien o de la razón impersonales.

"Los Trabajos y los Días" es un poema admonitorio. Aparte de copiosas instrucciones prácticas sobre agricultura, navegación y organización de la vida doméstica¹¹ contiene, en sus dos primeras secciones —las más significativas de la obra— un conjunto notablemente unificado de preceptos morales de carácter más o menos universal. No se trata de una verdadera reflexión sobre los valores éticos, como habrían de intentarla Sócrates y Platón 400 años más tarde. Y, sin embargo, hay ya en él vagos atisbos de lo que va a ser la Filosofía de la conducta y de la vida social.

Lo más significativo que, en este aspecto, podemos encontrar en Hesíodo es la concepción de un orden moral supremo, el cual, identificado con los designios divinos, se funda en la idea de justicia. Esta justicia implica, por una parte, la noción práctica de vivir conforme al buen sentido: la prudencia, la previsión, el trabajo teso-nero y la responsabilidad individual son los caminos de la verdadera felicidad. Desde este punto de vista, la moral hesiódica no es otra cosa que la preceptiva utilitaria del campesino próspero, en paz con la so-

⁹ W. Jaeger: "Paideia" (Fondo de Cult. Ec., México. Vol. I, p. 93).

¹⁰ Heráclito: Frag. 1, 80, 91 a, Bywater.

¹¹ Sobre estos aspectos folklóricos de la obra de Hesíodo, como sobre sus implicaciones religiosas y sociales, el estudio de Andrew R. Burn abunda en valiosa información y análisis.

ciudad y su conciencia, y enamorado del trabajo.

"A ti, Perses pueril, hablaré con buen sentido... Delante de la virtud, han puesto nuestro sudor los dioses: largo y empinado es el camino que hacia él conduce, y es áspero al principio. Mas si alcanzas la cima, fácil se hace, al punto, no obstante sus dificultades... Así pues, recuerda siempre nuestros preceptos y trabaja, oh Perses de noble cuna, para que el hambre te odie y te ame en cambio la venerable Demeter coronada y llene tus bodegas del trigo que da la vida; porque el hambre es sin duda inevitable compañía del haragán. Tanto los dioses como los hombres se encolerizan con el que vive ocioso, y cuyo natural es como el de los zánganos sin aguijón, que, sin trabajar, malgastan y devoran el esfuerzo de las abejas. Tú, en cambio, date a preparar los trabajos adecuados, para que los alimentos llenen en la estación propicia tus graneros. Por el trabajo se enriquecen los hombres en ganado y dinero, y trabajando se hacen amar más por los dioses inmortales"¹².

La inspiración utilitaria y el seco estilo admonitorio de esta preceptiva harían de Hesíodo ese raro ejemplar de "romano entre los griegos" que ve Gomperz en él¹³, si no hubiéramos de reconocerle otras excepcionales cualidades espirituales que impregnan su obra, y si olvidáramos que la figura espiritual del griego clásico —imaginativo, sensible, artista y pensador especulativo— es un producto ulterior de la cultura helénica, que hubo de recorrer primero una larga etapa de organización práctica de la vida social, etapa de la cual Hesíodo no es sino una expresión particular. Y, sin embargo, en él comienza ya a hacerse presente en más de un respecto, la libre fuerza expansiva del genio de los clásicos. Junto a la noción práctica del buen sentido, acomodaticio y previsor, que hace de la Justicia una regla de vecindad fructífera y apacible, surge la idea de Justicia como expresión del orden moral que debe regir la convivencia social humana. Ya no se trata únicamente del acatamiento a una regla que es buena porque es útil, sino a una ley que es buena porque es ley. No

sería tal vez prudente reconocer ya en ello una conciencia plena de la idea de valor, pero no hay duda tampoco que nos hallamos en presencia de sus primeros atisbos: a la idea del orden en la conducta humana se asocian aquí, por modo inequívoco, las de universalidad y necesidad, categorías básicas de la futura reflexión sobre los valores.

Pero no se trata de los valores únicamente, sino de la particular dirección en que comienza a moverse la inteligencia humana: la del pensamiento general. Jaeger ha señalado el hecho con penetrante intelección. "Los Trabajos y los Días" es, en su origen, una reconvencción que Hesíodo dirige a su hermano Perses a propósito del injusto y malicioso litigio provocado por éste para arrebatarse su parte en la herencia paterna. Se trata, como se ve, de un agravio personal en el que, por modo incidental y concreto, se muestra un caso de pugna entre la fuerza y el derecho. Mas, lo notable es que, meditando sobre él, haya podido vislumbrar Hesíodo una concepción general de las relaciones entre la ley y la violencia, y elevar "un suceso real de su vida que carece por sí mismo de importancia, al noble rango y dignidad de una verdadera epopeya"¹⁴.

La tesis de "Los Trabajos y los Días", tal como alegóricamente se expone en la fábula del gavilán y el ruiseñor¹⁵ se resuelve en la oposición de la vida social organizada por la justicia, a la vida natural fundada en la fuerza, es decir, del desorden animal al orden humano, de la violencia al derecho, lo que implica un tipo de reflexión general en que se anuncia ya el pensamiento filosófico posterior, y que hace Hesíodo el precursor de la filosofía de la cultura, desarrollada más tarde, a partir de los sofistas y de Sócrates. El gavilán de la fábula puede, con razón, abominar de las tiernas súplicas del ruiseñor apresado entre sus garras: torpe es, le dice, el que se empeña en resistir a los que son más poderosos. Pero otra es, sin duda, la situación humana: en el seno de la sociedad, regida por la idea del orden moral,

¹² W. Jaeger: "Paideia". Los Ideales de la Cultura Griega" (1 edic. esp., México, 1942, p. 81). Como veremos en próximo capítulo, la misma observación puede aplicarse, y por modo quizás más decisivo, a Teognis de Megara.

¹⁵ "Los Trabajos y los Días", 202-212.

¹² "Los Trabajos y los Días", 286-309.

¹³ Th. Gomperz: "Les penseurs de la Grèce" (Payot, París, 1928. Intr. IX, p. 62).

de la sújeción a una norma definida de convivencia, encuentra el débil que el propio Zeus protege sus derechos. "Pues ésta es la ley que a los hombres, ha dado el hijo de Cronos: que los peces y las bestias y los alados pájaros se devoren entre sí, porque no está entre ellos la justicia; pero a los hombres ha dado la justicia, que es con mucho lo mejor"¹⁶.

Zeus no es ya la voluntad arbitraria, que gobierna el mundo sin una clara definición de las normas y los fines de su propia actividad, como ocurría en la época de Homero. Ahora se trata de la potestad tutelar del bien, cuyo querer se expresa en normas perdurables y justas, y funda el orden impersonal de la justicia, haciendo así posible la convivencia racional entre personas. "Decidamos aquí el litigio mediante las rectas normas que provienen de Zeus y que son sin duda las mejores"¹⁷. Así se expresa Hesíodo en un pasaje que bien podría ser el epígrafe forzoso de una Historia del pensamiento ético y jurídico de la cultura occidental. Fórmulas más cabales vendrán después, pero antes no hay otras tan generales ni profundas. La conciencia moral que iluminaba ya con vivos destellos el pasado milenario de los egipcios, se enciende aquí otra vez en un rebrote histórico que, siendo originario, revela, sin embargo, la profunda unidad del espíritu humano.

Esta misma inspiración ética, así clarificada por una intuición unificativa y general de lo que son la Justicia y el orden que por ella se impone, comunican interés filosófico al mito de las cinco edades de la humanidad, expuesto en la primera parte de la obra.

La raza humana fué creada por los dioses cuando Cronos aún reinaba en el Olimpo. No eran entonces los hombres como ahora: vivían al modo de los inmortales sin privaciones ni angustias; constituían la raza de oro. A ella siguió la raza de plata, que hubo de ser destruída, porque "no eran capaces de evitar entre ellos el insensato frenesí, ni querían honrar a los Inmortales, ni inmolaban en los sagrados altares de los Bienaventurados..."¹⁸.

No fué mejor la raza de bronce; que "se

inclinaba a los penosos trabajos de Ares y a las acciones violentas"¹⁹. A ésta siguió la raza de los Héroes, semidioses que, extintos unos en las guerras de Tebas y de Troya, sobrevivieron en parte, para recibir, allende el océano, en los confines de la tierra, "honor y gloria".

"Ojalá no estuviera yo —dice el poeta— entre los hombres de la quinta raza, y hubiera, en cambio, muerto antes o nacido después"²⁰. Y es que ésta, la generación presente, raza de hierro, es la peor de todas y aguarda también la ira implacable de los dioses y, con ella, un sino de progresiva degeneración.

Esta imagen del desarrollo humano, inspirada en una visión tan desconsoladora de la vida presente, anuncia no sólo la actitud crítica de la Filosofía moral, sino, además, junto al espíritu de sistema, el intento de expresar en fórmulas y conceptos simples la dinámica evolutiva de la historia y del mundo. El acaecer humano, claro, no se relata aquí como crónica, a la manera oriental: es mito; pero el narrador lo ha convertido en un verdadero devenir histórico, primero porque el sujeto es el hombre y no solamente el príncipe; y, segundo, porque realiza un destino moral, porque obedece a una dinámica interior que, si es todavía fantasiosa, encubre un firme estrato de naciente racionalidad.

Idéntico esfuerzo de síntesis, de coordinación racional, de subsunción de los hechos múltiples en la unidad de algunos esquemas generales hallamos en la Teogonía, atribuída también a Hesíodo por las inseguras tradiciones de su fama. A primera vista no pasa de ser una genealogía de las familias divinas, en que la libre fantasía del poeta ha encontrado campo más ancho que en los "Trabajos y los Días" para triscar a su antojo. Un examen más profundo, sin embargo, descubre aquellos otros rasgos que son con mucho y aunque imperfectos, verdaderos preludios del pensamiento filosófico. Apoyaría esta tesis la sola indicación de que Hesíodo es el primer sistematizador conocido de la mitología griega, es decir, el primero en coordinar y unificar —con lo cual, en cierta medida, racionaliza también— el material de multiformes y dispersas representaciones que cons-

¹⁶ "Los Trabajos y los Días", 276-280.

¹⁷ "Los Trabajos y los Días", 34-36.

¹⁸ "Los Trabajos y los Días", 134-136.

¹⁹ "Los Trabajos y los Días", 145-146.

²⁰ "Los Trabajos y los Días", 174-175.

tituía la concepción del mundo en la época homérica.

No debemos, sin embargo, dejarnos llevar muy lejos por la tentación de extender estas conexiones sistemáticas más allá de la letra y el espíritu de los textos, incurriendo así en extrapolaciones de sentido que deforman las perspectivas históricas. Así, por ejemplo, extremaríamos un tanto las cosas si, con Jaeger, atribuyéramos a Hesíodo haber organizado la mitología "en un comprensivo sistema filosófico"²¹. Semejante afirmación se justificaría únicamente si usáramos esas palabras de modo tan amplio y liberal, que llegaran a perder la exactitud técnica que les corresponde.

En este sentido nada nos parece más exacto que el juicio que al propio Aristóteles mereciera la obra de Hesíodo, desde el punto de vista de las exigencias del pensamiento filosófico. "La Escuela de Hesíodo y de todos los cosmologistas —dice— consideró sólo aquello que ellos tenían por convincente.

Porque hacen de los primeros principios dioses o engendros de dioses y enseñan que quien no probó el néctar y ambrosía se hizo mortal, y es indudable que empleaban estos términos como significativos para ellos; pero en cuanto a la efectiva aplicación de esas causas, sus proposiciones están más allá de nuestra comprensión... No debemos considerar seriamente las sutilezas de los mitologistas"²².

Hay, por eso, algo de excesivo también en la opinión de Robin cuando reconoce en las filiaciones teogónicas de Hesíodo un esfuerzo "para descubrir un fondo común de las cosas que sirva de base a todo el devenir ulterior, un principio interno de producción que conserve a las cosas, hereditariamente, sus propiedades y se organice definitivamente en un sistema de relaciones estables"²³. La verdad es que

²¹ Tal expresión aparece en la segunda edición inglesa (Oxford Univ. Press, New York, 1945. I Vol. p. 65). En la traducción española, anterior a la segunda edición inglesa, el pasaje correspondiente aparece notablemente alterado en la forma; y, no obstante, su alcance es el mismo, toda vez que insiste en el carácter racional de la concepción hesiódica del mundo y ve "fuerzas" éticas y telúricas ahí donde Hesíodo sólo reconoce entidades antropomórficas que comienzan recién a impersonalizarse.

²² Aristóteles: *Metafísica*, B 1000 a, 9 y sgts.

²³ L. Robin: "El pensamiento griego" (Cervantes, Barcelona, 1926. p. 39).

el pensamiento griego y, con él, el del mundo, no producirá una concepción semejante hasta Tales de Mileto; ni la idea de un fondo común de las cosas ni la de un principio interno de regulación del devenir asoman en Hesíodo; más aún, no hay en él todavía una conciencia de explicación racional en sentido estricto, única que puede hacer posible la noción de una materia primordial que sirva de base al devenir ulterior. La diferencia entre el espíritu de la Teogonía y el de las concepciones del mundo que irá ensayando la mente griega a partir de Tales de Mileto es fundamental: mientras que estas partes de los fenómenos en busca de la representación que los explique, aquélla, menos interesada en los hechos en cuanto tales, se complace en un cuerpo de leyendas e imágenes que tienen interés por sí mismas, y no, por cierto, en sentido especulativo o térico, sino en sentido moral, estético o religioso.

Y, sin embargo, el esfuerzo de sistematización y de síntesis, de coordinación y simplificación a que nos hemos referido, aunque no se traduzcan en la noción de una sustancia primordial ni en una clara conciencia del problema del devenir, preludian ya, en algunos fundamentales aspectos que habremos de examinar más adelante, la actitud y el método que definirán más tarde el pensamiento filosófico.

Tampoco las enseñanzas de la Teogonía sobre el origen del mundo pueden constituir una teoría filosófica en sentido estricto: la materia mitológica es todavía el elemento dominante, y no se distingue mucho de las correspondientes leyendas orientales. En el origen *está* el Caos, al que siguen la Tierra y el Amor, que se comportan como elementos genésicos independientes. Sobre la naturaleza de estos principios nada dice Hesíodo, pero, seguramente el Caos es en él también lo que en otras mitologías: abismo oscuro, el espacio lleno de tinieblas, una suerte de noche cósmica, en la que no es posible reconocer las nociones abstractas de un principio generador o de una materia primordial, sino más bien la representación concreta, la imagen visual de un mundo en que no hay aún cosas que ver. La Tierra parece representar, a juzgar por cuanto nace de ella —el Cielo mismo, entre otras cosas— y porque el poeta la llama "seguro y perdurable

asiento de todo”²⁴, no sólo el planeta, sino la materia propiamente tal. Y en cuanto a Eros, “el más bello de los dioses, que debilita los miembros y sojuzga . . . , el pensamiento y la sensata voluntad”, parece ser el poder creador de la vida orgánica, aunque no hay, en nuestra opinión, motivo suficiente para considerar que representa en la Teogonía el carácter tan importante que Jaeger le atribuye²⁵. No se trata aquí, ni con mucho, de una abstracción filosófica, sino de una representación mitológica que, envolviendo, como todo mito, oscuros presentimientos racionales, no ha alcanzado aún el grado de conceptualización que tienen el eros de Platón, Aristóteles y los neoplatónicos.

Es digno de señalarse el hecho de que si es cierto que el Caos tiene para Hesíodo prioridad cronológica, no constituye, como suele pensarse, el origen común de todas las cosas. “Fue ciertamente el Caos que surgió primero —dice Hesíodo—, y vino después la Tierra de ancho pecho . . . y Eros el más bello de los dioses . . .”²⁶. El pasaje lleva a pensar más en un pluralismo que en un monismo originales. Junto al Caos, la Tierra y Eros aparecen como principios independientes, de idéntica función cosmogónica. La tesis se hace más legítima al considerar algunas curiosas propiedades que la genealogía posterior. Por una parte el Caos y la Tierra obran como elementos autónomos de producción: mientras de aquél “nacieron Erebus y la negra Noche”, da la Tierra nacimiento “al estrellado Cielo . . . y a las altas Montañas . . . morada de las diosas Ninfas . . . y al Mar estéril, de furiosas olas”. Por otra parte, hay cierta regular especificidad en el carácter de estos linajes paralelos. Las generaciones que se desprenden del Caos son, en efecto, de entidades relativamente abstractas, de fuerzas y cualidades inmatrimales. La primera descendencia del Caos es Erebus (Tinieblas) y la oscura Noche; siguen después, a partir de la Noche, el Eter y el Día²⁷ y el Destino, el Infortunio, la Muerte, el Sueño y la estirpe de los Ensueños²⁸ y Némesis (Ira justiciera),

Engaño, Amistad, Vejez, Lucha, Olvido, Hambre . . . y Orkos (Juramento), “que castiga a cuantos hombres en esta tierra incurren en falso testimonio”. A partir de la Tierra, en cambio, se ven surgir realidades físicas concretas y, lo que es más significativo, las primeras entidades verdaderamente antropomórficas: “el estrellado Cielo”, primero, y las “Vastas Montañas”, y el Mar después, con Cronos²⁹, y los Cíclopes, y los Titanes, etc.

Mas, prescindiendo del significado que pudiera tener esta contraposición de líneas genealógicas en las primeras etapas de la cosmogonía, sería posible oponer a nuestras consideraciones una objeción importante: si es el Caos lo que primero surge, es también, al parecer, lo que lo llena todo, el espacio tenebroso, la única fuente posible de creación: la Tierra y Eros no podrían, pues, sino engendrarse en su seno. La observación es muy justa y, sin embargo, no zanja la cuestión. Nótese que el Caos mismo “surge” por modo inexplicable; Hesíodo no parece pensarlo como increado. Poniéndolo al principio de todo, no sabemos de dónde lo haga surgir: es, simplemente la cosa que “vino a ser primero”³⁰, no lo que desde un principio era. Del mismo modo puede, pues, hacer surgir los otros fundamentos, junto al Caos, sin que tengan que ser necesariamente engendrados por éste. Ante las incertidumbres a que lleva esta noción hesiódica, nos parece de sobra fundado atribuirle la idea, más sentida que pensada, de un pluralismo originario.

Sea como fuere, a partir de estos principios hace nacer Hesíodo todo lo existente, aunque también de modo muy oscuro, guiado antes por intuiciones sensibles que por nociones racionales. Su Teogonía no se ocupa, tanto de un proceso explicativo como de una narración genealógica. El sentido en que, sin embargo, esta narración anticipa ya una forma de concepción

²⁹ Conviene observar que Cronos, figura antropomórfica por excelencia, no es tampoco una excepción a la peculiar cualidad telúrica de los hijos de Tierra. Su identificación con el tiempo es completamente ajena a la tradición antigua, en que se inspira Hesíodo. Se trata, al parecer, de una divinidad pre helénica, perteneciente al panteón de los ritos agrícolas. (Véase “Cronos” en *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford Univ. Press. 1950).

³⁰ Hesíodo: “Teogonía”, 116.

²⁴ “Teogonía”, 117.

²⁵ W. Jaeger: “Paideia” (2ª edic. inglesa, ya citada. Nota Nº 31 del Cap. IX).

²⁶ “Teogonía”, 116-120.

²⁷ Hesíodo: “Teogonía”, 124.

²⁸ Hesíodo: “Teogonía”, 211-212.

explicativa, sin que ella misma lo sea, lo veremos más adelante.

Paso a paso va siguiendo, con notable aspereza de estilo y carencia de fantasía poética, las acciones y reacciones de sus entidades primordiales y de las otras a que dan lugar, hasta poblar de hombres la tierra y el Olimpo de dioses. No se trata aquí tampoco de acciones y reacciones concebidas a la manera naturalista, sino antropomórfica: Tierra, Amor, Sol, Día, Noche, Cielo, Eter, Montañas, Océano, son otras tantas realidades naturales personificadas. Su papel en el proceso cosmológico es de carácter sexual, y alientan pasiones y actitudes humanas que dan lugar a las más fantásticas formas de relación. En este sentido es particularmente ilustrativo el conocido pasaje sobre la vida matrimonial del Cielo y de la Tierra.

"Y otra vez nacieron tres hijos a la Tierra y al Cielo, grandes y valerosos en extremo, Coto, Briareo y Gies, presuntuosos vástagos que no son para nombrar. De sus hombros nacían cien brazos terribles que impedían aproximárseles; tenía cada uno cincuenta cabezas sobre los hombros de sus poderosos cuerpos y era irresistible el indómito poder que había en sus grandes formas. De todos los hijos que hubo, la Tierra y el Cielo, fueron éstos los más terribles, y su propio padre los odió desde un principio. Y al nacer cada uno, los encerraba en un lugar secreto de la Tierra, impidiéndoles alcanzar la luz. Gozábase el Cielo en esta mala acción, mientras la vasta Tierra gemía interiormente, al estrecharse. Imaginó ésta entonces un ardid cruel y maligno. Creó al punto el brillante acero y formó una enorme hoz y habló a sus hijos. Y les dijo, alentándolos, en tanto que la angustia oprimía su corazón: "Hijos míos, concebidos de insensato padre, ojalá queráis creerme, para que castigemos el vil ultraje de vuestro padre, que fué el primero en concebir acciones vergonzosas"³¹. Y sigue así el mito, narrando en seguida la mutilación del Cielo por su hijo Cronos y el curioso y poético nacimiento de Afrodita en las espumas del mar.

También hay que ser cauto en este caso al reconocer las significativas anticipaciones filosóficas que le prestan interés. Apa-

rentemente el poeta de Beocia sería un precursor del naturalismo de la Filosofía del siglo VI. Así parece creerlo Robin cuando sostiene que en Hesíodo "las fuerzas naturales son anteriores a las potencias cuya función es gobernarlas"³². En efecto, los dioses propiamente tales, Zeus, por ejemplo, aparecen mucho después que los elementos telúricos. Conviene observar, sin embargo, que la prioridad cronológica de las entidades naturales no es un rasgo original del mito griego: algo similar se encuentra en algunas mitologías de Oriente. Pero, además, las representaciones físicas de la Teogonía —con la sola excepción, quizás, del Caos— no corresponden a entidades materiales, a "fuerzas" en sentido estricto —entidades que serán concebibles sólo a partir de los filósofos de Mileto—, sino a entes antropomórficos que, después de todo, vienen a ser lo mismo que los propios dioses olímpicos³³. Su comportamiento es, por eso, típicamente humano: el cielo yace con la tierra y engendra hijos, a quienes su padre odia; Cronos se come a sus hijos cuando nacen; de los amores de la Noche y del Sol nace, entre otros, el Día, que periódicamente encuentra a su madre y la saluda en los pórticos del Tártaro, mientras aquélla ocupa la casa que éste deja, etc.³⁴.

Hay en estas pintorescas visualizaciones, sin embargo, unos rasgos que conviene examinar para hacer justicia a su sentido más profundo.

No ha de verse en ellas, por lo pronto, una forma simbólica de pensamiento que, a pretexto de enseñar deleitosamente, se valiera de imágenes y alegorías para encubrir una oculta intención conceptual. Ni el colorido, ni la riqueza, ni las contradicciones, ni los temas de la narración hesiódica, ni aún su influencia posterior en el pensamiento religioso de Grecia, tendrían el más mínimo sentido si no partiéramos del supuesto de que Hesíodo, como Home-

³¹ L. Robin. Op. cit. p. 38.

³² El hecho de que desde temprano las divinidades olímpicas se hayan separado de las personificaciones naturalistas, y que éstas se hayan convertido más tarde en fuerzas inertes, manejadas por aquéllas, es, en todo caso, uno de los hechos más importantes para la formación del pensamiento científico, porque permitió desde que la naturaleza fuera concebida *qua natura* y que su expresión conceptual pudiera independizarse del mito. Nada semejante ocurrió en otras culturas.

³⁴ Hesíodo: "Teogonía", 748-750.

³¹ Hesíodo: "Teogonía", 147-167.

ro, cree en la realidad de sus relatos y precisamente en los términos en que los ha comunicado³⁵. El mito es una representación antropomórficamente dramatizada de la realidad; de una realidad en que los contenidos físicos y sociales de la experiencia humana aparecen todavía indisolublemente ligados por relaciones de identificación y analogía. Pero todo esto no define enteramente el mito: el mito es, además, un relato en que se cree; todo el interés que para el historiador de la cultura tiene el mito en cuanto tal, radica, precisamente, en que se relata para ser creído y en que se le tiene como historia verdadera de las cosas. Cuando en la época de la reflexión crítica el mito comienza a convertirse en adorno literario del discurso, en regodeo de la fantasía o en recurso didáctico —cual sucede en Platón—, el mito no es ya mito: ha pasado a ser alegoría en sentido estricto. La alegoría desempeña importantísimas funciones auxiliares en la elaboración del pensamiento especulativo: al encarnar lo abstracto en la representación sensorial concreta, facilita su fijación y expresión; la alegoría es, así, una forma relativamente simple del pensamiento analógico. Pero ni en Homero ni en Hesíodo el mito es todavía alegórico, al menos en el sentido en que acabamos de considerar. La alegoría implica comparación didáctica; el mito, en cambio, ingenua y sólida creencia. Es ésta, justamente, la diferencia que sirve a Platón para contraponer las actitudes de Eutifron y Sócrates frente a los mitos en el diálogo sobre la piedad³⁶ y la que inspira a la vez que su afición sus escrúpulos respecto de ellos.

Se ve así que no es posible convenir con Hack³⁷ cuando nos habla del método alegórico como de "otro método de explicación muy socorrido por Hesíodo". En los relatos hesiódicos hay, efectivamente, como veremos en seguida, visibles señales de un esfuerzo explicativo, pero es inexacto llamarlas alegóricas, toda vez que la alegoría —en la realidad de cuyas imágenes no se cree— sustituye sólo provisional y pragmá-

ticamente, sin agregar otra cosa que la facilidad de comprensión, a unos contenidos racionales —conceptos, principios, relaciones abstractas—, que son los que tienen la verdadera función explicativa.

Ahora bien, precisamente en eso —en el hecho de que por ser mitológicos y no simplemente alegóricos, los mitos representan creencias— radica su interés filosófico. Porque Hesíodo relata hechos de acción, génesis, sucesión y transformación de entidades en que cree, es por lo que sus mitos tienen un alcance explicativo. No explican todavía en el sentido en que los físicos de Mileto, y, a partir de ellos todo el pensamiento racional, intentarán la explicación, a saber, por relaciones impersonales internas de las partes del mundo. Pero hay ya el sentido de tal explicación en el reconocimiento de un proceso genético, que hace salir el mundo de unas de realidades anteriores y más simples.

Este reconocimiento implica dos cosas que, aunque complementarias, importa considerar separadamente, pues representan componentes distintos del futuro pensamiento racional: primero la idea —tantas veces señaladas por los comentaristas de Hesíodo— de la unidad originaria de todas las cosas; segundo, la noción —más implícita que expresa— de un desarrollo causal progresivo de todo cuanto existe.

La idea del común origen de las cosas —que habría de conducir a la de sustancia y la de simplicidad dinámica de los cambios— no es, en verdad, originariamente griega, aunque griegos hayan sido su refinamiento y elaboración posteriores. Se la encuentra, en efecto, en las más antiguas mitologías, e inspira, a no dudar, las primigenias nociones del totem tribal. En la forma de concepción no sólo social, sino también cosmológica, aparece ya —y es, tal vez, su primera manifestación superior— en el pensamiento religioso de los egipcios. En el Drama de Menfis, según lo recordáramos en un capítulo anterior, se remonta a unos 3.000 años antes de Cristo, se dice, por ejemplo, que Ptah "hizo a los dioses" y que "todo de él proviene, sea alimento o nutrición o alimento de los dioses o cualquiera otra cosa buena". Idéntico pensamiento es reiterado muchas veces después en los textos sagrados, hasta alcanzar en el siglo XIV A. C. la sublime

³⁵ Véase sobre este punto la discusión, aunque breve, bien fundada de Roy K. Hack en su "God in Greek Philosophy, times of Sociates" (Princeton Univ. Press, 1931. Cap. I).

³⁶ Platón: Eutifron, 6.

³⁷ Roy K. Hack, op. cit.

expresión del Himno al Soī de los muros mortuorios de Tell —el— Amarna. "Tus obras son infinitas y están ocultas al hombre —canta a Atón el estupendo elogio— oh, Dios Unico, junto a quien no hay otro ninguno. Tú estabas solo cuando hiciste la Tierra según tu corazón; hiciste los hombres, los ganados y antílopes; todo lo que en la Tierra existe apoyado en sus pies o que con alas remontó las alturas; las altas tierras de Siria y Kush y la de Egipto..."³⁸. El tema es aquí, a diferencia del Drama de Menfis, la unidad de la vida orgánica, como que la idea de lo divino en que se apoyara la revolución religiosa del faraón Iknatón, cuyos ideales se expresan en el himno, es la del Dios padre, creador y providente de la creatura humana. Pero es la idea del común origen siempre, y ha de considerársela, en esta expresión más concreta, como anticipatoria de las cosmogonías helénicas.

No escapa, sin embargo, a una comparación siquiera superficial de tales textos con los de Hesíodo, que éste hállese mucho más próximo que los piadosos teólogos egipcios a la concepción naturalista de la futura ciencia. El Ptah menfítico o el Atón del iluminado faraón monoteísta son, antes que otra cosa, principios personales de creación, conciencias supremas de solicitud y de amor, Dios paternal como el del cristianismo futuro; sólo a una entidad semejante puede cantársele con el filial y poético regocijo con que le invoca el Himno al Sol: "en su pastizal los animales reposan, florecen árboles y plantas, se agitan las aves en los nidos y extienden sus alas adorándote"³⁹.

La austeridad narrativa de Hesíodo revela ya la diferencia que, por otra parte, se descubre en toda su significación tanto en el sesgo intelectual y contemplativo de la famosa invocación a las musas de que nos ocuparemos luego, como en el carácter impersonalizado del misterioso Caos primitivo y de Eros, su complemento dinámico. Este carácter no se conserva a través de toda la Teogonía, según lo hemos indicado; ya la Tierra, el Cielo, el Océano son entidades ambivalentes; a la par que físicas, antropomórficas. Tampoco

Eros o el Caos reaparecen después como fundamento metafísico de las cosas, y ni siquiera tienen esa función conservadora de la existencia y promotora de los cambios que tienen Ptah y Atón en la teología egipcia. A pesar de todo, como principios originarios de creación impersonal, representan una concepción prefilosófica que lleva el pensamiento griego a las vicinidades de la tradición físico-racionalista de los sabios de Mileto. En esto, ya que no en la noción misma de la ascendencia común de todas las cosas, reside uno de los aspectos singulares de la cosmogonía heliódica.

Pero hay todavía otro: la idea, ya señalada, de una génesis natural que procede por articulación de series fenoménicas sucesivas. Dificilmente puede caerse en exageración al acentuar la importancia de esta idea en la historia de la mentalidad filosófica. Toda explicación racional supone, en efecto, la derivación gradual, por tramos lógicos continuos, de un hecho a partir de uno o más antecedentes. Aplicado a la totalidad del universo, el principio de explicación supone el paso de la unidad a la pluralidad, la derivación de ésta a partir de aquélla a lo largo de una serie progresiva de pasos intermedios, lógicamente encadenados. En otros términos, explicar el universo equivale a mostrar cómo la unidad del principio ha venido a convertirse en la multiplicidad actual del mundo. Mas, como el problema de la explicación se constituye en la experiencia y con la categoría del tiempo (es, precisamente, la progresión de las cosas en el tiempo, es decir, los cambios de ellas, lo que necesita ser explicado), lo anterior equivale a decir que explicar es mostrar el paso de la unidad a la pluralidad en el tiempo. El "fiat lux" de las cosmogonías teológicas no tiene, por eso, sentido para las exigencias explicativas del entendimiento humano, porque elimina el modus operandi racional, que hace posible la articulación lógica de los efectos a sus antecedentes.

Forzaríamos demasiado las cosas si pretendiéramos que todo esto hállese ya contenido en el poema de Hesíodo. Si tal fuera el caso, a él y no a Tales debiera llamarse primer filósofo. Y, sin embargo, si remontándonos más allá de Tales buscamos las protoformas intelectuales de se-

³⁸ Versión inglesa de James H. Breasted en "The Dawn of Conscience" (Scribner's Sons, New York, 1946, p. 281-286).

³⁹ Versión inglesa de J. H. Breasted. op. cit.

mejante categoría racional de pensamiento, las encontramos esbozadas con borroso perfil, entre exuberancias mitológicas, en la poesía del bardo de Beocia.

En eso reside, verdaderamente, el mayor interés de la minuciosa y fatigante relación genealógica que es la Teogonía. El poeta ha pedido a las musas que le revelen cuál de entre las cosas fué primero y cómo, a partir de ella, se constituyó la variedad de los seres divinos y terrenales⁴⁰. Y, penetrado por inspiración divina, que le permite "ensalzar las cosas que serán y las que fueron", expone las generaciones sucesivas de los dioses y las cosas, que surgen unas de otras en un proceso de creciente diferenciación. El modelo más rudimentario de la futura explicación naturalista del mundo está ya dado en los versos famosos que ponen al Caos en el primer instante de todas las cosas: "Fué, ciertamente, el Caos lo que llegó a ser primero, pero (vino) después la Tierra de ancho pecho, perdurable y seguro asiento de todo, y Eros, el más bello de los dioses inmortales, que debilita los miembros y sojuzga el pensamiento y la sensata voluntad en el pecho de los dioses y los hombres. Y del Caos surgieron Erebo y la negra Noche; y de la Noche, el Eter y el Día, que aquélla procreó en amorosa unión con Erebo. Y la tierra engendró primero al estrellado Cielo, igual a sí misma⁴¹, para que la cubriera toda entera y fuese perdurable y segura mansión de los bienaventurados dioses..." "Y también dió nacimiento al mar estéril de furiosas olas, el Ponto, sin (el auxilio) del deseable amor. Pero después, yaciendo con el cielo, alumbró a Océano, de remolinos profundos y a Ceo, Críos, Hiperión y Japeto..." "Y nació después de ellos el más joven y terrible de sus hijos, el astuto Cronos, que odió a su vigoroso progenitor"⁴².

En vano se buscaría aquí y en lo que sigue la expresión simbólica de una concepción estrictamente racional del mundo; pero en su peculiar realismo, la relación del mito corresponde a la exigencia de un pensamiento que quiere conocer *el despliegue progresivo de las cosas en el tiempo*, esencia de lo que hoy llamamos la ex-

plicación de los fenómenos. Por eso en la Teogonía aparecen, no de súbito, en directa relación con el Caos originario, sino como productos sucesivos de una evolución continua, en que cada etapa sale de la anterior, y en que cada ser singular se apoya en otro o en otros que le anteceden, comunicándole existencia y cualidades.

Bastarían seguramente estas consideraciones para dejar funcionalmente asociada la obra poética de Hesíodo a la Historia del pensamiento racional; pero esta asociación es todavía más estrecha y sorprendente, como se ve, al examinar la Teogonía en otros de sus riquísimos aspectos.

El poeta, con toda su candorosa lealtad a las bellas tradiciones de su pueblo, no es el mero narrador de temas deleitosos, que canta —como él mismo dice— "la raza de los bienaventurados seres inmortales"⁴³. Hay en él, además, el reconocimiento implícito, pero evidente, de los valores objetivos y, particularmente, de los de orden intelectual. El poeta siente ya ese respeto y entusiasmo por la verdad, tan propios de la cultura griega y tan decisivos en la instauración del pensamiento racional.

Su invocación a las musas es la expresión de una actitud intelectual que no ha adquirido todavía clara conciencia de sí misma, pero que, en lo esencial, es idéntica a la que culminará siglos más tarde en los grandes y complejos sistemas especulativos de Platón y Aristóteles. Ellas representan, en efecto, como hijas de la Memoria, a la vez la inteligencia y la fantasía, el amor a la verdad y a la belleza, toda la infinita libertad del espíritu humano. O, como el poeta les hace decir: "sabemos decir cosas falsas que parecen ser verdad, pero sabemos también, cuando queremos, proclamar las verdaderas"⁴⁴. Ellas, agrega después, "regocijan con sus cánticos en el Olimpo el gran espíritu de Zeus, su padre, diciendo las cosas que son, que serán y que ya fueron"⁴⁵. Hay en estos últimos versos todo un programa de filosofía: un filósofo no podría aspirar a nada más —y casi ninguno ha aspirado a nada menos. No es ya sólo en el canto como tal en que el poeta halla la fuente del olímpico, es decir, humanísimo, deleite; lo que sobre

⁴⁰ "Teogonía", 104-113.

⁴¹ Igual en extensión, sin duda, como lo hace notar Banks.

⁴² "Teogonía", 116-138.

⁴³ "Teogonía", 33.

⁴⁴ "Teogonía", 27-28.

⁴⁵ "Teogonía", 36-39.

todo le fascina es la contemplación del curso temporal de las cosas, de esa realidad múltiple, de ese ser y existir suyo, que polarizará a partir de entonces el desvelo racional de los filósofos.

Estricto programa de ciencia filosófica, con mitológicos engastes, contiene también la petición que el poeta dirige a sus musas: "Decid cómo en el origen vinieron a ser los dioses y la tierra, y los ríos, y el ilimitado mar de furioso oleaje, y las luminosas estrellas, y los dioses, dadores de bienes, que de ellos han nacido, y cómo compartieron las riquezas y los honores entre ellos, y también cómo en el origen ocuparon el sinuoso Olimpo. Decidme estas cosas desde el principio, oh Musas, que tenéis mansión en el Olimpo, y contadme cuál de entre ellas llegó a ser primero"⁴⁶.

El espíritu de la curiosidad intelectual desinteresada, si no está aquí puro, anuncia al menos la curiosidad científica de los sabios de Mileto. Lo que Hesíodo pide aquí, penetrado de reverencial ansiedad, no es la posesión de las cosas ni el saber práctico necesario para adquirirlas. Tampoco le domina la necesidad de una mera adaptación psicológica a la fisonomía de un mundo extraño y hostil. La cultura griega se hallaba a la sazón de sobra evolucionada para que pudiera desempeñar papel importante el socorrido principio del "miedo cósmico", y el propio poeta, con ser, según parece, ciudadano sencillo, aunque acomodado de un pueblo de campesinos, demuestra conocer muy bien la poesía homérica, expresión suprema de la sabiduría de su época. Para la adaptación emocional al mundo de las fuerzas naturales estaban ahí, constituidas hacía tiempo, las entidades mitológicas y sus leyendas. Pero esto no satisface ya al poeta, y quiere saber, no sólo sobre el origen de "la tierra, y los ríos y el mar ilimitado", sino, también —¡oh cosa anunciadora de cosas admirables!— "cómo en el origen vinieron a ser los dioses" mismos y cuál de entre todas las cosas apareció primero.

Este descubrimiento del valor independiente de la sabiduría es, sin embargo, sólo un aspecto del descubrimiento mucho más comprensivo del orbe de los valores espirituales en general. El interés por la verdad y el culto que la busca se herma-

nan con la elevación de la belleza y del bien al rango de valores supremos, constituyéndose de esta manera el ideal de la beatitud contemplativa, aunque no inactiva del alma, tan característico del clasicismo griego. Como si el poeta hubiese tenido plena conciencia de la misión de formular de un modo claro esta idea del hombre espiritualizado, dejó en su poema un pasaje sorprendente que, siendo tan breve es, a mi entender, una de las más completas, bellas y exactas expresiones que la antigua literatura nos ha legado de los ideales de la cultura griega. "Y en las fiestas —dice, de las musas— profiriendo por sus bocas bella voz, cantan las leyes de todas las cosas y ensalzan los honestos usos de los inmortales"⁴⁷.

Notese el feliz entrelazamiento —tanto más significativo cuanto más espontáneo— de las tres categorías fundamentales de valoración: verdad, bien, belleza. Las musas representan aquí la unidad plena de los momentos de la trascendencia espiritual, es decir, de constitución de la cultura: no sólo simbolizan la belleza, entonando cánticos sublimes, sino también la verdad, puesto que proclaman en sus himnos las leyes de todas las cosas, y el bien, puesto que anuncian "los honestos usos de los inmortales". Lo esencial del espíritu griego clásico, y que tan determinante iba a ser en la constitución del pensamiento filosófico, llena los tres versos admirables: la idea de un orden que, al presidir el curso de las cosas, hace posible la verdad, y, con ella, la ciencia; que al imponerse en la conducta crea la realidad del bien y con él la moral, y que, en fin, al regular las formas expresivas, engendra la belleza, haciendo factible la existencia del arte.

En conclusión, pues, Hesíodo se ha acercado mucho más que Homero al ideal filosófico, aunque se encuentra todavía a distancia del mismo. Y si sus imágenes y narraciones no exhiben los rotundos contornos teóricos que tienden a reconocerle algunos críticos, acusan la conciencia implícita de cuatro cosas filosóficamente importantes:

⁴⁷ "Teogonía", 65-67. No es convincente la razón que aduce P. Mazon en su edición bilingüe de Hesíodo (Col. des Universités de France, Les Belles Lettres. Paris, 1951; pág. 34) para considerar espúreos estos versos, conservados en todos los manus-

⁴⁶ "Teogonía", 108-115.

1) La idea de la propia misión magisterial, que convierte al poeta que es Hesíodo, como habrá de convertir a los filósofos que vendrán después de él, en auténticos sujetos de individualidad espiritual, en la medida en que el reconocimiento personal de la verdad y la acción de comunicarla identifican lo subjetivo y objetivo, lo personal y lo social en una misma forma de vida;

2) La idea de un orden universal de carácter ético, que, afectando particularmen-

te al comportamiento humano, funda la realidad de la cultura;

3) La idea de la progresión articulada y continua de las cosas en el tiempo, a partir sea de un principio único, sea de una pluralidad de principios;

4) La idea de una espiritualidad autónoma, que se afirma en el cultivo desinteresado de ciertos valores supremos, particularmente el de la verdad.

Hesíodo deja así, entrevistas, las protoformas decisivas del futuro pensamiento racional.