

Grècia antiga

Josep Cervelló Autuori
Jordi Nadal Lorenzo
Josep Maria Palet Martínez

P08/04526/00970



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

1. Objectius	5
2. Introducció	6
3. Contextualització històrica	12
4. Documentació	13
4.1. Lectures	13
4.2. Imatges	27
5. Bibliografia	31
5.1. General	31
5.2. Arqueologia grega i concepcions de l'espai	31
5.3. Religió, filosofia, mentalitats i sociologia	32
6. Activitats	33
6.1. Activitat 1	33
6.2. Activitat 2	33

1. Objectius

Amb l'apartat de "Grècia antiga", el que és pretén és el següent:

- Des del punt de vista dels **continguts històrics**, estudiar la civilització grega.
- Des del punt de vista dels **eixos temàtics de l'assignatura**, analitzar les circumstàncies històriques i el significat de l'aparició del "discurs lògic", i veure com el nou tipus de discurs incideix en les concepcions sobre l'espai i en la seva organització.
- Des del punt de vista de l'**epistemologia i metodologia històriques**, conèixer els mètodes de l'arqueologia de l'espai i veure com els seus resultats incideixen en la reconstrucció històrica.

2. Introducció

Amb aquest apartat entrem en la darrera part del programa, dedicada a la Grècia i la Roma clàssiques, és a dir, a les societats que hem anomenat de *discurs lògic*. Per a nosaltres, occidentals, es tracta de cultures de la màxima importància, perquè constitueixen la primera etapa del procés històric de la nostra civilització. El món clàssic, Grècia i Roma en la seva plenitud (no oblideu, com dèiem en l'apartat precedent, que les fases més antigues d'aquestes dues cultures s'inscriuen en l'univers mític), donen lloc a un tipus de discurs nou i distint, que es prolonga fins a nosaltres sense solució de continuïtat (però l'edat mitjana, que va representar un retorn a una ontologia essencialment mítico-religiosa, va transmetre les obres i els coneixements dels clàssics).

L'adveniment del "discurs lògic" va tenir lloc en el món grec entre els segles VI i, sobretot, V aC. Com en tots els gran fenòmens d'ordre estrictament cultural, és difícil –per no dir impossible– poder esbrinar les causes d'aquest adveniment. Però, com veurem, se'n poden estudiar les circumstàncies (vegeu la primera de les "Lectures"). A Grècia, a la Magna Grècia i a l'Àsia Menor (especialment a la Jònia), aparegueren els primers filòsofs (Tales i l'escola jònica, Pitàgores, Eràclit, Parmènides, Sòcrates; des del segle VI), historiadors (Heròdot, Tucídides; segle V; vegeu la segona lectura) i "científics", que, d'una banda, van sostreure una bona part dels fets naturals i humans de l'esfera transcendent i van cercar-ne causes fenomenològiques i socials i, de l'altra, fent això, van singularitzar aquests fets, els van donar valor per si mateixos, i van introduir una nova dimensió del temps (el temps lineal i històric) i de l'espai (l'espai "profà", sense models còsmics). És a dir, van introduir una nova ontologia, basada en la relació de causa-efecte entre els fenòmens, tant naturals com socials i històrics, i en la valorització de la realitat material i dels fets per si mateixos, independentment de qualsevol referent transcendent. De fet, com explica **Jean-Pierre Vernant** (vegeu la primera lectura⁴), "Escollir un tipus de llenguatge [discurs] és, des d'ara, acomiadar-se d'un altre".



Escultura d'Asklepi (Museu d'Arqueologia de Catalunya -Empúries)

Això no significa, però, i és molt important subratllar-ho, la desaparició de la religiositat. **El discurs lògic s'oposa al discurs mític com a explicació ontològica del món, però no al sentiment religiós.** Els grecs foren, de fet, un poble profundament religiós, i molts filòsofs, historiadors i científics, que quan es dedicaven a les seves disciplines respectives discorrien pel discurs lògic, van ser homes pietosos (penseu en un científic europeu del segle XIX; Darwin, per exemple, era profundament creient, i passava sense problemes de la seva taula de treball al banc de l'església). L'adveniment del discurs lògic "divideix", podríem dir, l'experiència ontològica de l'individu en dues esferes, irreconciliables discursivament però compatibles vivencialment (simplement, quan es discorre per una no es discorre per l'altra). Això sense comptar que molts grecs mai no van conèixer el discurs lògic i es van continuar regint sempre pel discurs mític. Ara bé, **el discurs lògic és el que domina en l'àmbit de la política, de les institucions, de l'Administració i de la cultura acadèmica, i és per això que és determinant en el comportament històric de les societats que se'n caracteritzen.**

La Grècia clàssica va ser, doncs, pionera en activitats tan pròpies de la nostra cultura com la filosofia, la ciència, la història, la política, etc. Això no significa un canvi a millor o a alguna cosa més "avançada"; no és un "progrés" (en el sentit que donem normalment a aquest terme). És, simplement –però també

crucialment–, el pas d'una manera de concebre el món i de relacionar-s'hi a una altra de qualitativament oposada. L'home i la societat regits pel logos són essencialment diferents de l'home i la societat regits pel mite, bàsicament perquè, com diu **Henri Frankfort**, per als segons el món és un "tu" (integració), mentre que per als primers és un "quid", un objecte de coneixement i d'anàlisi, una qüestió separada i distinta de l'home, regida per unes lleis susceptibles de ser descobertes mitjançant l'observació i la classificació. Ara sí que tenen cabuda conceptes com les "grans preguntes" de l'home, la curiositat, l'explicació o la superació de la por mitjançant el coneixement, conceptes en absolut universals com sovint es pensa, completament aliens a l'àmbit del discurs mític.

En els dos últims apartats del programa ens interessa, doncs, el pas del mite al logos. El discurs lògic es manifesta, en primer lloc, en les concepcions sobre el temps i l'espai. Pel que fa al temps, representa l'**aparició del gènere històric**, inexistent, per definició, en les cultures de discurs mític. Sobre l'aparició de la història i les característiques dels primers escrits d'aquest gènere remetem a la lectura de **Pelai Pagès** (vegeu la segona lectura⁵). **Pel que fa a l'espai, els grecs i els romans el conceberen i l'organitzaren tenint en compte un projecte racional i funcional, no un arquetipus còsmic, com succeeix en les societats integrades.** Vegem-ho més detalladament.

Aquest projecte es plasma en la ciutat o comunitat grega (la *polis*), definida com un conjunt format per dos elements complementaris i indissociables, la ciutat (*astu*) i el seu territori (*khora*). La primera constitueix el centre urbanitzat; el segon, l'espai delimitat que pertany a la comunitat. La *polis* com a forma política es considera una realitat pràcticament constituïda ja en el segle VI aC, i és al llarg dels segles centrals del període clàssic quan aquesta institució adquireix la plenitud (segles V-IV aC).

Amb l'expansió colonial grega es va fer un pas definitiu en la recerca d'un model de planificació i d'organització conjunta de la ciutat i del territori. Les colònies gregues s'establiren en terra ferma i, en molts casos, crearen extramurs un territori propi per a l'explotació agrícola i ramadera. En aquesta empresa colonitzadora cal diferenciar entre les factories comercials, enclavaments emplaçats vora les vies principals de circulació, i les colònies de poblament, amb territoris més amplis i un fort desenvolupament agrícola. És en aquestes colònies on la relació entre ciutat i territori rural (la *khora*) és més estreta, i on l'organització del territori està en relació amb la distribució de l'espai pròpiament urbà. En aquest segon model les preocupacions urbanístiques apareixen més desenvolupades, sobretot des de mitjan segle VI aC. Pel que fa a l'organització de la *khora* de la ciutat, les colònies de la Magna Grècia, del sud de França i del mar Negre han deixat diversos testimonis de territoris cadastrats de manera regular: l'organització d'aquest espai és el resultat d'una acció conscient de l'home, decidit a modelar el paisatge i a repartir les terres segons els imperatius d'un model polític: el repartiment de les terres en lots constituïa l'afirmació de l'autoritat i del control del cos cívic sobre aquest espai. Els exemples més ben conservats es troben a les colònies de Chersonès, al mar Negre,

fundada al darrer quart del segle V aC, i de Metapont, al sud d'Itàlia, fundada al darrer quart del segle VII aC. El cadastre de Chersonès¹, estudiat i publicat per investigadors russos als anys setanta, és segurament el més paradigmàtic. Un altre exemple d'estructuració territorial grega s'ha documentat a Empúries².

(1) S'ha pogut datar en la segona meitat del segle IV aC i les seves traces són encara visibles de manera espectacular sobre el terreny. Les parcel·les tenen forma quadrangular i són delimitades per tancats de pedra. S'han documentat centenars de lots, que cobrien desenes d'hectàrees de la *khora*.

(2) La fundació d'Empòrion s'inscriu en el marc de la colonització focea a Occident. Al llarg del segle V aC, el petit enclavament comercial es va convertint en una *polis* dotada d'una *khora*, en la qual també s'han detectat restes d'un cadastre que racionalitzava l'ocupació i l'explotació de l'espai rural a partir d'una planificació regular i ortogonal de les terres.



Vista aèria del conjunt arqueològic d'Empúries

En la Grècia clàssica les noves concepcions de l'espai es manifesten especialment en l'anomenat **urbanisme hipodàmic**, que rep el nom d'**Hipòdam de Milet**, el més conegut dels teòrics grecs de l'urbanisme i "pare" de l'urbanisme regular a la Grècia clàssica. Fixeu-vos bé com el discurs i les seves aplicacions resulten del tot nous respecte al que hem anat veient en els temes precedents. Al començament del segle V aC els cercles filosòfics als quals pertany Hipòdam elaboren teories sobre la ciutat ideal i sobre les regles pràctiques per a organitzar harmoniosament les noves fundacions. El principi és l'adopció d'un mòdul que és aplicat al conjunt del plànol urbà, i la conseqüència és la regularitat anomenada *hipodàmica*, que es defineix per una xarxa de carrers que es tallen en angle recte, una jerarquització entre els eixos i una organització de les circulacions. Tanmateix, les noves concepcions no afecten les ciutats antigues com Atenes o Corint, el traçat urbà de les quals es regeix pels condicionants de la seva història. I a les noves ciutats, les construccions religioses i els edificis públics i privats s'aixequen segons les necessitats i els mitjans de cada ciutat, sense que es pugui parlar de veritables models d'organització dels espais públics, com a mínim comparables als que regeixen la urbanística romana.

Segons l'arquitecte Salvador Tarragó, "la ciutat quadrangular, com a model urbanístic, ha estat una gran conquesta històrica que ha costat molts mil·lennis d'evolució dels assentaments humans, per la qual cosa podem dir que és el resultat d'un llarg procés de decantació, d'experimentació i de tempteigs successius fins a arribar a la seva formulació

més acabada, la quadrícula, resolució perfecta d'un aprofitament màxim d'una part de la superfície terrestre" ("Quadricular la terra", dins de *Treballs sobre Cerdà i el seu Eixample a Barcelona*, 1992, Barcelona, pàg. 147). Segons Tarragó, el concepte de retícula, també anomenat *sistema o trama ortogonal*, significa el traçat d'illes ortogonals i carrers rectilinis que s'intersequen en angle recte. Com a forma d'organització comporta una alta racionalitat en l'ocupació de l'espai, presenta múltiples avantatges funcionals i resol amb simplicitat els problemes que planteja tot fet urbanitzador.

Durant els segles V i IV aC té lloc a Grècia una gran expansió de la vida urbana i un creixement del nombre de ciutats d'urbanisme regular. Tanmateix, la planificació urbana no es restringia a un model rígid i únic, sinó que s'adaptava a cada situació. Però la culminació dels traçats viaris i intervianis regulars en la història de la urbanització està representada pel sistema de quadriculació a què van arribar els romans, tant en les trames urbanes com en les centuriacions (sistema d'organització del territori que integrava el traçat de les vies i la divisió parcel·l·lària). Com veureu en el l'apartat de "Roma clàssica", en aquesta ciutat aquest tipus d'organització de l'espai és difós per dret de conquesta per tot l'imperi en un pla sistemàtic de colonització, en què el paisatge agrari quadriculat esdevé el signe del nou "ordre", de la submissió de la població vençuda i de les noves relacions de dependència amb l'*urbs* dominant.

Tot i la importància en la història de l'urbanisme de l'obra d'Hipòdam de Milet, aquesta obra no està exempta de controvèrsies. El seu nom s'associa a la planificació regular i al model urbà clàssic basat en l'ús de la retícula. L'obra d'Hipòdam es documenta directament en tres ciutats gregues: el port del Pireu d'Atenes, Rodes i Thourioi, però la seva influència es va deixar sentir en moltes d'altres. Aquestes tres ciutats presenten una sèrie de característiques comunes, que també apareixen en altres planificacions urbanes gregues de la Mediterrània: la divisió de la terra en àmplies àrees, la demarcació clara d'aquestes àrees per importants artèries viàries i el disseny dins de cada àrea d'un sistema de carrers en graella. De fet, les ciutats d'urbanisme regular de Grècia presenten una enorme unitat i és difícil establir la veritable influència d'Hipòdam. D'altra banda, l'ús de l'illa com a unitat per a governar el traçat i desenvolupament posterior de la ciutat va proporcionar una gran cohesió entre els diferents elements de la ciutat i va permetre una gran flexibilitat segons les situacions a les quals calia adaptar-se.

Una altra característica de l'urbanisme clàssic és el mateix concepte de paisatge urbà. El terreny s'explota per a crear determinat efecte escènic; i en aquest camp la influència d'Hipòdam³ va ser molt important.

(3) Els edificis públics s'emplaçaven en un lloc determinat per tal de crear un paisatge urbà visualment agradable. És precisament en el camp de la monumentalitat i de l'explotació visual dels llocs en què la influència d'Hipòdam incideix a més llarg termini. És important avaluar aquesta adaptació de les plantes a condicionants diversos. El traçat urbà de Milet difereix del de les ciutats d'Hipòdam, que alhora difereixen, per exemple, d'Olint. D'altra banda, els factors socials, polítics i jurídics també incideixen en la planificació urbana. L'ordenació de les cases dins les illes plasma un element democràtic en la planificació urbana. Originàriament les cases eren de la mateixa mida i s'alineaven en fileres paral·leles de manera que cada casa tenia sortida al carrer. Aquest tipus de planificació es va difondre àmpliament durant els períodes clàssics i hel·lenístics, i suposava un component "democràtic" en la concepció i l'execució del plànol.



Vista actual d'un temple d'Atenes

Tanmateix, cal tenir present que maneres similars d'organitzar l'espai en poden reproduir concepcions ben diverses. Un bon exemple ens el facilita la planificació de la planta de la ciutat de Babilònia durant el període neobabilònic (605-539 aC), que podria ser considerada com un "precedent" de l'urbanisme hipodàmic grec: planta rectangular, dividida pel riu Eufrates de nord a sud, i per una sèrie d'eixos que formen una retícula més o menys ortogonal. En aquest cas, però, la concepció de l'espai és radicalment diferent, ja que es tracta d'un espai sagrat. D'una banda, perquè Babilònia reproduïx un model còsmic i és un "centre del món" (vegeu l'apartat "Mesopotàmia"). I de l'altra, perquè la ciutat s'organitza a partir dels edificis sagrats: al centre, entre el riu i la via de les processons, hi ha el temple de Marduk, el déu principal de la ciutat, i al nord d'aquest temple, el zigurat Etemenanki, la "torre de Babel bíblica", en la cúspide del qual s'aixeca la residència del mateix Marduk. Per tant, entre les realitzacions urbanístiques i formes d'organització espacials de cultures de diferent "discurs", podem observar certes similituds i establir certes relacions, però no de manera categòrica, precisament perquè els significats d'aquestes realitzacions poden ser molt divergents.

3. Contextualització històrica

La contextualització històrica d'aquest tema la farem a partir dels **mòduls** en suport paper (concretament el d'"Història de Grècia"). Seguiu les pautes següents:

- 1) Fixeu les grans etapes de la història de Grècia (època minoica, micènica, fosca, arcaica, clàssica, macedònica, hel·lenística), la cronologia general i els trets i fets definitoris de cada etapa.
- 2) Estudieu amb més atenció els **fenòmens d'expansió del món grec: les colonitzacions i l'Imperi d'Alexandre**, perquè això us ajudarà a contextualitzar bé el fenomen urbanístic, atès que els processos d'expansió sempre van anar acompanyats de fundacions o reconstruccions de ciutats. Concretament, l'apartat "L'expansió colonial" i els subapartats "Els grecs d'Occident" i "Alexandre".
- 3) Estudieu també amb atenció l'**evolució dels sistemes polítics a Atenes**, de manera que tingueu un exemple emblemàtic d'evolució política d'un "estat de discurs lògic" i conegueu l'origen de formes de govern i conceptes polítics tan familiars per a nosaltres com la tirania o la democràcia (tot i la distància que separa aquestes formes de govern ateneses dels sistemes polítics que avui dissenyem amb aquestes paraules). En els mòduls, la problemàtica està tractada necessàriament de manera molt esquemàtica, però n'hi ha prou per a fer-hi una primera aproximació. Treballeu, concretament, el subapartat "Tirans i legisladors", l'apartat "Atenes: de la unificació a les reformes de Clístenes", els subapartats "La formació de la Lliga de Delos", "Les institucions de la democràcia atenesa", "La societat", "L'economia", "la situació interna d'Atenes", "Atenes després de la guerra", "Recuperació d'Atenes" i "La crisi de la polis".

4. Documentació

4.1. Lectures

Aquest apartat té associades les tres lectures següents:

- La primera, "Razones del mito"⁴, és un important –i difícil– text de Jean-Pierre Vernant que analitza el context històric i cultural que va veure néixer el discurs lògic i com aquest discurs es caracteritza per ser una negació del discurs mític. Tots dos discursos representen ontologies i maneres de processar i d'entendre el món radicalment oposades, impermeables, irreductibles de l'una a l'altra.

⁽⁴⁾Razones del mito

Jean-Pierre Vernant

[Nota. El aparato crítico ha sido omitido.]

Por su origen y por su historia, la noción de mito que hemos heredado de los griegos pertenece a una tradición de pensamiento que es propia de Occidente y en la que el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real, por una parte (el mito es ficción), y a lo racional, por otra (el mito es absurdo). Es en la línea de este pensamiento, en el marco de esta tradición, donde hay que situar, para comprenderla, la evolución de los modernos estudios míticos. La búsqueda de procedimientos de interpretación, técnicas de desciframiento, susceptibles de conferir un sentido a lo que en principio podría parecer un fárrago de fábulas absurdas, ha llevado a poner en entredicho los antiguos conceptos y a preguntarse por la verdadera naturaleza de eso que llamamos mito. ¿Cuál es el estatuto social e intelectual de este género de relato? ¿En qué medida constituye un modo de expresión específico que tiene su lengua, su pensamiento y de su lógica particulares? ¿Dónde hay que situar el mito en el conjunto de la vida colectiva de una sociedad, cómo hay que diferenciarlo de las creencias y ritos religiosos de todos los fenómenos de la tradición oral: cuentos, proverbios, folklore y ficciones propiamente literarias? ¿Qué lugar hay que asignarle en el individuo y en el grupo, qué dimensión humana hay que cuando se le considera desde una perspectiva antropológica?

1) "Mythos" y "logos"

En griego *mythos* designa un discurso formulado, ya se trate de un relato, un diálogo o la enunciación de un proyecto. El *mythos* pertenece, pues, al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*, y no contrasta, en principio, con los *logoi*, término de valores semánticos vecinos que se refieren a las diversas formas de lo que es dicho. Incluso cuando las palabras poseen una fuerte carga religiosa, que transmiten a un grupo de iniciados en forma de relatos sobre los dioses o los héroes, saber secreto prohibido al vulgo, los *mythoi* pueden llamarse también *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que el ámbito del mito se delimite con respecto a otros ámbitos, para que a través de la oposición de *mythos* y *logos*, en adelante separados y confrontados, se dibuje esta figura del mito propia de la Antigüedad clásica, han tenido que darse toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a.C., hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas.

A. Palabra y escritura

Un primer elemento que ha de tenerse en cuenta en este plano es el paso de la tradición oral a diversos tipos de literatura escrita. Esta transformación ha repercutido con tanta fuerza en el estatuto del mito en Grecia que para muchos mitólogos contemporáneos el problema consiste en saber si unos mismos métodos de interpretación pueden ser válidos para un corpus de relatos orales como aquellos sobre los que trabajan los etnólogos y para

los textos escritos de los que se ocupan los helenistas: se ha llegado incluso a plantear si se tiene derecho a colocar las dos clases de documentos en una misma categoría.

La escritura no se impuso en los diferentes campos de la creación literaria griega al mismo ritmo, ni siguiendo las mismas vías de desarrollo. No se trata aquí de fijar las etapas de un progreso cuyo curso no fue lineal ni unívoco. Quisiéramos sólo resaltar los aspectos que en la emergencia de una literatura escrita interesan más directamente al mito, a su elaboración, su transmisión y su lugar en la cultura antigua.

En primer lugar, algunas observaciones generales. Es sabido que la redacción escrita obedece a reglas más variadas y más flexibles que la composición oral, de tipo formulario. La escritura en prosa representa un nuevo umbral. Como bien ha visto Adam Parry, existe una estrecha relación entre la elaboración de un lenguaje abstracto y el pleno dominio de su estilo en los primeros grandes prosistas griegos. La redacción en prosa –tratados médicos, relatos históricos, discursos de oradores y disertaciones de filósofos– no constituye solamente, con respecto a la tradición oral y a las creaciones poéticas, un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento. La organización del discurso escrito va acompañada de un análisis más riguroso y una ordenación más estricta de la materia conceptual. Ya en un orador como Gorgias o en un historiador como Tucídides, el juego pautado de las antítesis en la retórica equilibrada del discurso escrito, al recortar, distribuir y oponer término a término los elementos fundamentales de la situación que describe, funciona como un verdadero instrumento lógico que confiere a la inteligencia verbal un dominio sobre lo real. La elaboración del lenguaje filosófico va más lejos, tanto por el nivel de abstracción de los conceptos y el empleo de un vocabulario ontológico (piénsese en la noción de Ser en cuanto ser o en la de Uno), como por la exigencia de un nuevo tipo de rigor en el razonamiento: a las técnicas persuasivas de la argumentación retórica, opone el filósofo los procedimientos demostrativos de un discurso para el que las deducciones de los matemáticos, que operan con números y figuras, le sirven de modelo. E. Benveniste tiene efectivamente razón cuando observa que Aristóteles, al tratar de definir el estatuto lógico de todos los predicados que se pueden afirmar del Ser, no hace otra cosa que reencontrar las categorías fundamentales de la lengua en la que piensa. Las categorías que aísla el filósofo y cuya validez establece en el orden del pensamiento resultan ser la transposición al plano noético de las categorías lingüísticas del griego. Posiblemente sería necesario añadir, sin embargo, que este tipo de reflexión en el que las estructuras de la lengua sirven de soporte a una definición de las modalidades del ser y a una actualización de las relaciones lógicas sólo fue posible por el desarrollo de las formas de escritura que Grecia conoció. La lógica de Aristóteles está efectivamente ligada a la lengua en que piensa el filósofo, pero el filósofo piensa en una lengua que es la del escrito filosófico. En y por la literatura escrita se instaura este tipo de discurso en el que el *logos* no es ya únicamente la palabra, en el que ha adquirido valor de racionalidad demostrativa y se opone, en este plano, tanto en la forma como en el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone en la forma por la separación entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en el fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y las potencias divinas cuyas dramáticas aventuras cuenta el mito.

Las diferencias no son menores si, invirtiendo los puntos de vista, nos situamos no ya en la perspectiva de quien redacta un escrito, sino en la del público que toma conocimiento de él. Por las posibilidades que ofrece de un retorno al texto con vistas a su análisis crítico, la lectura supone una actitud mental diferente, más desapasionada y al mismo tiempo más exigente que la audición de un discurso pronunciado. Los griegos eran plenamente conscientes de ello: a la seducción que debe provocar la palabra para mantener el auditorio fascinado opusieron, a menudo para darle preferencia, la seriedad algo austera, pero más rigurosa, de lo escrito. De un lado colocaron el placer inherente a la palabra: como incluido en el mensaje oral, ese placer nace y muere con el discurso que lo ha suscitado; del otro lado, del lado de lo escrito, colocaron la utilidad, facilitada por un texto que se puede conservar ante la vista y que contiene en sí una enseñanza cuyo valor es duradero. Esta divergencia funcional entre el discurso hablado y el escrito atañe directamente al estatuto del mito. Si el verbo está orientado hacia el placer es porque actúa sobre el oyente a la manera de un encantamiento. Por su forma métrica, su ritmo, sus consonancias, su musicalidad, los gestos y, a veces, la danza, que la acompañan, la narración oral provoca en el público un proceso de comunión afectiva con las acciones dramáticas que constituyen la materia del relato. Esta magia de la palabra, celebrada por Gorgias, que confiere a los diferentes géneros de declamación –poesía, tragedia, retórica y sofística un mismo tipo de eficacia, constituye para los griegos una de las dimensiones del *mythos* por oposición al *logos*. Al renunciar voluntariamente a lo dramático y a lo maravilloso, el *logos* sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente al de la operación mimética (*mímesis*) y la participación emocional (*sympátheia*). Se propone establecer la verdad después de una investigación escrupulosa y enunciarla conforme a un modo de exposición que, al menos en teoría, sólo apela a la inteligencia crítica del lector. Solamente cuando reviste así forma de escrito, el discurso, despojado de su misterio al mismo tiempo que de su fuerza de sugestión, pierde el poder de imponerse a los demás por la fuerza ilusoria, pero irreprimitible, de la *mímesis*. De este modo el discurso cambia de estatuto; se convierte

en una "cosa común" en el sentido que daban los griegos a este término en su vocabulario político: deja de ser privilegio exclusivo de quien posee el don de la palabra y pertenece por igual a todos los miembros de la comunidad. Escribir un texto es depositar su mensaje, *es meson*, en el centro de la comunidad, es decir, ponerlo abiertamente a disposición del conjunto del grupo. Como escrito, el *logos* se expone en la plaza pública; lo mismo que los magistrados al dejar su cargo, tiene que rendir cuentas delante de todos, justificarse por sí mismo ante las objeciones y las impugnaciones que cualquiera tiene derecho a hacerle. Puede decirse entonces que las reglas del juego político, tal como funcionan en una ciudad democrática regida por la *isegoría*, el derecho de expresión igual para todos, se convierten también en las reglas del juego intelectual. El discurso escrito, en su organización interna, se ajusta a una lógica que implica en lo sucesivo una forma de debate en donde cada uno lucha con armas iguales por medio de la discusión y de la argumentación contradictoria. No se trata ya de vencer al adversario hechizándolo o fascinándolo por medio del poder superior de su verbo, se trata de convencerlo de la verdad haciendo que poco a poco su propio discurso interior, conforme a su propia lógica y según sus propios criterios, coincida con el orden de las razones expuesto en el texto que se le presenta. Desde este punto de vista, todo aquello que daba a la palabra su poder de impacto, su eficacia sobre los demás, se encuentra de ahora en adelante rebajado al rango del *mythos*, de lo fabuloso y de lo maravilloso, como si el discurso no pudiese ganar en el orden de lo verdadero y lo inteligible sin perder simultáneamente en el orden de lo placentero, lo emocionante y lo dramático.

B. Del mito a la historia y a la filosofía

De este cambio da fe ya el discurso histórico de Tucídides, distanciándose de la consideración de un pasado demasiado lejano para que se pueda llegar a él a no ser en la forma mítica en que lo ha fijado la tradición y limitándose, fuera de los párrafos consagrados a la "arqueología", a los hechos de la historia reciente, lo bastante próximos como para que sea posible haberlos presenciado personalmente o haber investigado sobre cada uno con toda la exactitud requerida. Preocupación por la verdad en el establecimiento de los hechos, exigencia de claridad en el enunciado de los cambios que se producen en el transcurso de la vida de las ciudades (guerras y revoluciones políticas) y conocimiento lo bastante preciso de la "naturaleza humana" como para descubrir en la trama de los acontecimientos el orden que imprime en ellos la inteligencia: todos estos rasgos se asocian en aquel al que se ha querido llamar, a pesar de Heródoto, el primer verdadero historiador griego, a un rechazo altivo de lo maravilloso, *to mythodes*, considerado como un ornamento propio del discurso oral y de su carácter circunstancial, pero fuera de lugar en un texto escrito cuya aportación deba constituir una adquisición permanente: "A quien los escuche, sin duda le parecerá que la ausencia de lo maravilloso en los hechos relatados disminuye su encanto; pero si se desea ver con claridad en los acontecimientos pasados y en aquellos que, en el porvenir, en virtud del carácter humano que les es propio, presentarán similitudes o analogías, júzgueselos útiles y ello bastará: constituyen un tesoro para siempre (*ktema es aiei*) antes que una producción ostentosa para el auditorio del momento". La crítica que tres siglos más tarde dirige Polibio contra Filareo, acusado de querer provocar la piedad y la emoción del lector desplegando ante sus ojos escenas de terror (*ta deiná*), proporciona el mejor comentario al texto de Tucídides: "El historiador no debe servirse de la historia para provocar la emoción de los lectores por medio de lo fantástico (...), sino presentar los hechos y las palabras absolutamente de acuerdo con la verdad, aun si por ventura son muy ordinarios". Pues el fin de la historia no consiste en "conmover y fascinar por un momento a los oyentes", sino en "instruir y convencer para siempre a las personas estudiosas con actos y discursos verdaderos".

Es muy significativo que la misma oposición entre lo *mythodes*, lo maravilloso propio de la expresión oral y de los géneros poéticos (Platón, *Rep.*, 522a, 8; *Timeo*, 26e, 5), por una parte, y el *alethinós logos*, el discurso verídico, por otra, se encuentre también entre los filósofos y conlleva en ellos una actitud análoga con respecto al *mythos* asimilado, en su forma narrativa, a un cuento de viejas (*mythos graós*, *Gorgias*, 527a, 4), semejante a los que cuentan las ayas para distraer o espantar a los niños. Cuando Platón en el *Sofista* trata de descalificar la tesis de sus predecesores eleatas a heracliteos, les reprocha el haber utilizado, a modo de demostración, el relato de acontecimientos dramáticos, de peripecias y trastornos imprevistos: "Me dan la impresión de que nos cuentan mitos, como si fuéramos niños. Según uno, hay tres seres que ora guerrean los unos con los otros, ora, reconciliados, nos hacen asistir a sus esponsales, parto y crianzas de sus retoños" (242c-d). Discordias, combates, reconciliaciones, matrimonios y procreaciones, toda esta puesta en escena de la narración mítica puede seducir, en efecto, a los espíritus pueriles; mas no aporta nada a quien trata de comprender, en el sentido propio de este término, ya que el entendimiento se refiere a una forma de inteligibilidad que el *mythos* no entraña y que sólo el discurso explicativo posee. Cuando se cuentan respecto del Ser desventuras análogas a las que la leyenda atribuye a los dioses y a los héroes, nadie puede distinguir en estos relatos lo auténtico de lo fabuloso. Los narradores, señala irónicamente Platón, no se preocupan "de bajar su mirada" a la multitud de los que, como él mismo, para distinguir lo verdadero de lo falso exigen un discurso que en cada momento sea capaz de

rendir cuentas a quien se las pida o, lo que viene a ser lo mismo, dar razón de sí, dando a entender con claridad de qué habla, cómo habla y qué dice.

Aristóteles sigue en este punto los pasos de Platón. Al preguntarse en la *Metafísica* si los principios de los seres corruptibles y los de los seres incorruptibles son los mismos o son distintos, evoca la tradición de Hesíodo y de aquellos a quienes llama "teólogos", es decir los autores de mitos referentes a los dioses, para marcar entre ellos y él una distancia que más aún que temporal es de orden intelectual: "Los discípulos de Hesíodo y todos los teólogos, escribe, se han preocupado sólo de lo que podría convencerlos a ellos mismos, sin pensar en nosotros. En efecto, considerando los principios como dioses o nacidos de los dioses, dicen que los seres que no hayan saboreado el néctar y la ambrosía son mortales. Estas expresiones tenían evidentemente un sentido satisfactorio para ellos, pero lo que dicen con respecto a la aplicación misma de estas causas sobrepasa el alcance de nuestra comprensión". Esta modestia aparente opone en realidad al mito una negativa categórica: "Pero las sutilezas mitológicas, continúa Aristóteles, no merecen ser sometidas a un examen serio. Volvamos más bien al lado de aquellos que razonan por la vía de la demostración" (II, 1000a, 11-20). De hecho, las dificultades que plantea Aristóteles para criticar lo que cuentan los mitos sobre el alimento de la inmortalidad no tienen ningún sentido, en la forma estrictamente lógica de dilema en que las expresa, cuando se adopta la perspectiva de unos relatos que no plantean este tipo de cuestiones ni formulan sus problemas en estos términos. Aristóteles lee el mito como si se tratase de un texto filosófico. Una de dos, argumenta: o los dioses toman estos alimentos por placer, y entonces no constituyen las causas de su esencia inmortal, o son verdaderamente las causas de su ser y entonces ¿cómo podrían los dioses ser eternos si tienen necesidad de alimento? Pero al historiador de las religiones lo que le interesa es ese carácter desplazado, por no decir aberrante, que con respecto al mito presentan las observaciones de Aristóteles. Entre *mythos* y *logos* la separación es ahora tal que la comunicación ya no existe; el diálogo es imposible, la ruptura está consumada. Incluso cuando parecen contemplar el mismo objeto, apuntar en la misma dirección, los dos géneros de discurso permanecen mutuamente impermeables. Escoger un tipo de lenguaje es desde ahora despedirse del otro.

C. Formas y niveles del mito

La oposición entre el *mythos* y el *logos*, en el doble plano de las formas de expresión y de los modos de pensamiento, recubre otras que se dibujan en el seno mismo de las tradiciones religiosas, en la esfera del mito. Como advertía Heródoto, fueron Homero y Hesíodo quienes fijaron para los griegos una especie de repertorio canónico de las narraciones que ponían en escena a las Potencias del más allá y relataban a través de toda suerte de desventuras su nacimiento, genealogía, relaciones familiares, privilegios, funciones y dominios respectivos, sus rivalidades y afinidades y sus intervenciones en el mundo humano. En los dos poetas estos relatos están integrados en obras literarias que, por su forma métrica y por el género al que pertenecen (epopeya heroica, teogonía y textos sapienciales), prolongan una tradición de poesía oral enraizada en el pasado. También en este caso el desarrollo de la escritura modifica tanto la composición como la transmisión de los relatos. En la obra escrita, incluso si continúa siendo cantada o recitada en determinadas ocasiones, se acusan los rasgos específicamente literarios del texto al mismo tiempo que se diversifican los géneros de expresión, cada uno de los cuales tiene, junto con su público particular, sus reglas formales y sus intenciones estéticas propias. Poetas elegíacos, líricos y trágicos extraen sus temas del fondo común de la mitología, pero al hacer de los temas míticos materia literaria los utilizan muy libremente, transformándolos según sus necesidades y a veces incluso criticándolos en nombre de un nuevo ideal ético o religioso.

Sin hablar de un Jenófanes, que ya en el siglo VI rechazaba el antropomorfismo de la mitología común y, de creer a Diógenes Laercio, desencadenaba sus yambos contra Homero y Hesíodo, es patente el desplazamiento que hace sufrir al mito un poeta tan apegado a las formas tradicionales de las creencias como Píndaro. Sus odas triunfales se ajustan a un esquema de composición constante que reserva al mito el lugar central. Encuadrada entre una introducción y una conclusión consagradas al vencedor –a su persona, su familia y su ciudad–, la parte mítica puede ocupar por sí sola más de los dos tercios del texto, como en la *Primera olímpica*. Pero sucede que, en el curso de su relato, Píndaro se interrumpe para anunciar que va a callarse por negarse su boca a atribuir a los dioses acciones indignas, o incluso que va a apartarse de la tradición y a presentar su propia versión, diferente de la de sus antecesores, para no tener que, en un caso como el del festín de Tántalo, llamar caníbales a ninguno de los dioses. Y es que, en el marco del epinicio, el relato tradicional adquiere una función y una significación nuevas. Adoptando la terminología propuesta por A. Jolles, se dirá que hay un desplazamiento del mito en sentido propio hacia la leyenda. El mito no vale ya por sí y en sí, sino por relación a otra cosa, como ejemplo de la acción o de la conducta propuesta para la imitación de los hombres. La historia del piadoso Pélope se convierte en el prototipo de toda victoria en la carrera de carros; la de Tántalo, asociada a aquélla, previene contra los peligros inherentes al éxito. El mito ha adquirido valor de paradigma. Constituye el modelo de referencia que permite situar, comprender y juzgar la hazaña celebrada en el canto. Sólo retractándose a través de las

aventuras legendarias de los héroes o de los dioses pueden los actos humanos, pensados en la categoría de la imitación, revelar su sentido y situarse en la escala de valores.

La desviación es más marcada aún en los poetas trágicos. Estas toman prestados los temas de sus dramas de las leyendas heroicas tal y como las encuentran desarrolladas en los ciclos épicos y en diversas tradiciones locales. Pero no se limitan a modificar en ciertos puntos la intriga para darle una coloración propiamente trágica, como cuando Esquilo y Sófocles transforman el Edipo de Homero, que en la leyenda muere en el trono de Tebas, en un ciego voluntario y un exiliado, arrojado del mundo de los hombres. Llevada al escenario del teatro, la fábula se ve sometida a un doble y contradictorio movimiento de alejamiento y acercamiento a los espectadores de la época. Los héroes de la epopeya son hombres, no potencias sobrenaturales como aquellos a los que la ciudad del siglo V rinde un culto público. Las hazañas que canta *La Ilíada* se desarrollaron durante la guerra de Troya, en el curso de una expedición que, aun si hoy puede ponerse en duda su historicidad, es descrita por el aedo y vivida por el público como un acontecimiento real, perteneciente al mismo orden temporal del poeta y su auditorio. En este sentido, los poemas homéricos asocian a los relatos míticos que se refieren a los dioses una "gesta", centrada en grandes familias, que celebra sus hazañas y justifica las prerrogativas que todavía en el presente se deben a su descendencia.

Por el contrario, la tragedia abre un abismo entre los personajes que hace evolucionar sobre la escena y el público de los espectadores. El héroe trágico pertenece a otro mundo que el de la ciudad y a otra época que la del siglo V ateniense. Los dramas que desgarran a estos linajes reales, las desgracias y las maldiciones ancestrales que los abruma sólo son integrados por la *polis* democrática en su propia cultura remitiéndolos a un pasado lejano y concluido, a un tiempo legendario exterior y ajeno al presente. Pero esas mismas figuras –a las que el juego escénico, la vestimenta, los coturnos, la máscara y la propia desmesura de su carácter elevan al nivel de aquellos héroes de leyenda a los que la ciudad rinde culto– se encuentran, por su lenguaje familiar y casi prosaico y por las discusiones que las enfrentan al coro y entre sí, más cerca del hombre ordinario, convertidas en contemporáneas de los ciudadanos de Atenas que pueblan las gradas del teatro. Por esta tensión constantemente mantenida, esta confrontación, en cada drama y en cada protagonista, del pasado mítico y del presente de la ciudad, el héroe deja de representar un modelo, como en Píndaro, para convertirse en objeto de discusión. El drama lo pone en entredicho ante el público y, a través del debate así abierto, es el mismo estatuto del hombre el que se problematiza, el enigma de la condición humana el que se plantea, sin que la pesquisa trágica, repetida sin cesar, jamás concluida, pueda adelantar una respuesta definitiva y poner fin a la interrogación. El mito, en su forma auténtica, aportaba respuestas sin formular nunca explícitamente los problemas. La tragedia, cuando recoge las tradiciones míticas, las utiliza para plantear a través de ellas problemas que no admiten solución.

Esta distorsión literaria del mito es tanto más sorprendente cuanto que otros relatos de la misma época se dedican a recoger las versiones corrientes transmitidas aquí y allá por la tradición oral. En el siglo V, Ferécides de Atenas y Helánico incluyen en sus crónicas las leyendas locales de fundación y las genealogías divinas o heroicas a las que en el marco de una ciudad se refieren los cultos públicos o familiares. Sea cual fuere, en estos testimonios, el papel que haya de atribuirse a una reinterpretación iniciada ya sin duda desde antes por los logógrafos como Hecateo, Carón de Lámpsaco y Janto de Lidia, lo cierto es que preparan el trabajo de recensión emprendido por los eruditos a partir de la época helenística, que lleva a la composición de verdaderas colecciones mitográficas: la *Biblioteca* del Seudo-Apolodoro, las *Fábulas y las Astronómicas* de Higino, el libro IV de las *Historias* de Diodoro, las *Metamorfosis* de Antonino Liberal y la llamada compilación de los *Mitógrafos del Vaticano*, a todo lo cual hay que añadir las informaciones dispersas, los fragmentos de relatos confiados al azar de sus glosas por los escoliastas y los lexicógrafos. Con respecto a las transposiciones literarias, estos textos nos ofrecen sobre los mitos y sus variantes una documentación que, sin ser enteramente pura (no existe, como veremos, ni siquiera en la tradición oral de los que llamamos pueblos "primitivos", mito en estado puro), escapa sin embargo a la deformación de una relectura efectuada a partir de normas exteriores al propio pensamiento mítico.

D. Mitos y mitología

En estas recopilaciones de relatos yuxtapuestos o más o menos coordinados por la diligencia de los mitógrafos, es necesario distinguir lo que, en el caso griego, constituye no ya un mito, sino una mitología, es decir, un conjunto narrativo unificado que representa, por la extensión de su campo y por su coherencia interna, un sistema de pensamiento original tan complejo y riguroso a su manera como puede serlo, en un registro diferente, la construcción de un filósofo. El ejemplo típico de una mitología así nos lo proporciona la obra de Hesíodo, especialmente su *Teogonía*. Ya han pasado los tiempos en que los filólogos, en nombre de criterios "lógicos" enteramente arbitrarios, creían poder denunciar el carácter heteróclito y hasta las incoherencias de un texto que trataban de descomponer distinguiendo toda una serie de estratos y añadidos sucesivos insertados

en fechas diversas y heterogéneos, cuando no incluso incompatibles los unos con los otros. Después del estudio clásico de H. Fränkel, ¿cómo no reconocer, por el contrario, en Hesíodo al primer pensador de Grecia que propone una visión general ordenada del universo divino y humano (lo que no quita nada a las reservas que puedan formularse con respecto a una lectura que, para comprender a Hesíodo, se sitúa en una perspectiva de retrospectiva y lo interpreta, a partir de la filosofía posterior, como una primera forma de ontología)? Si se quiere evitar una visión del mito en el marco del *logos* que lo reemplazó, la explicación del texto debe estar en primer lugar atenta a todo cuanto se deduce de la organización narrativa del relato. Los análisis de P. Walcot, y sobre todo el estudio de H. Schwabl, son en este plano concluyentes: han demostrado, por una parte, la existencia en el conjunto del texto de un modo de composición circular (*ring composition*) que da al relato su cohesión y permite discernir en él las articulaciones fundamentales, y, por otra, el recurso regular a paralelismos sintácticos que aseguran, en el encadenamiento de las diversas secuencias y en su rigurosa disposición de detalle, el equilibrio general de la narración y la unidad de su arquitectura. El mitólogo no podría, sin embargo, limitar su investigación al marco del relato; debe asociar al estudio filológico un análisis del contenido que aspire a despejar las relaciones semánticas, el juego de las correspondencias simbólicas, los múltiples niveles de significación introducidos en el texto y la jerarquía de los códigos utilizados en el mensaje. Este programa de desciframiento pone evidentemente en cuestión todos los problemas de método y de fondo concernientes al mito. Tendremos ocasión de abordarlos. Aquí sólo queremos subrayar el carácter excepcional del testimonio hesiódico y su interés para los mitólogos: aun conservando sus lazos con la poesía oral, la obra es ya un relato escrito. Se inscribe en la línea de una tradición mítica viva y compleja en la que se han podido discernir influencias orientales. Pero es al mismo tiempo una creación nueva, obra de una personalidad singular cuya poética contrasta, de manera deliberada, con la de sus antecesores y sus contemporáneos: inspirado por las musas, Hesíodo proclama que va a revelar la "verdad" y celebrar "lo que ha sido, lo que es y lo que será", al contrario que otros cuyos relatos no son más que ficciones, mentiras destinadas a halagar la vanidad del público noble para el que han sido forjados. Esta orgullosa conciencia de aportar, al inaugurar un nuevo tipo de poesía, una palabra verdadera, de cumplir una función profético que sitúa al poeta, como mediador entre los dioses y los hombres, en una posición comparable a la de los reyes, confiere a la larga serie de relatos que componen la *Teogonía* el valor de una verdadera enseñanza teológica y hace de las fábulas, las advertencias y los consejos morales o prácticos generosamente dispensados por *Los trabajos y los días* la lección de un maestro de sabiduría que ha podido ser comparado con los profetas de Israel. En la materia mítica que le confía la tradición, Hesíodo lleva a cabo una selección y, sobre todo, somete a una refundición las diversas piezas para integrarlas en una construcción de conjunto original. Los temas, los episodios y las figuras míticas que recoge o retoca se ajustan en el curso de su narración como los elementos de un mensaje único del que el poeta quiere comunicar a la vez la significación global y la rica complejidad. La obra de Hesíodo nos pone así en presencia de lo que podría llamarse una mitología erudita, una elaboración amplia e ingeniosa que tiene toda la sutileza y todo el rigor de un sistema filosófico, pero que sigue estando aún enteramente inmersa en el lenguaje y el modo de pensamiento propios del mito.

Hubo en Grecia otras teogonías, vastas construcciones del mismo tipo que la de Hesíodo, pero de las que sólo nos han llegado vestigios. Sin haber tenido el peso y el alcance casi canónicos que los griegos reconocieron a la obra del poeta beocio, respondían en un Ferécides de Siro, un Epiménides o en los órficos a ambiciones análogas. Apartándose voluntariamente, en puntos esenciales de la narración, del modelo "ortodoxo" hesiódico, estas teogonías revelan la presencia en el campo de los mitos de un elemento de crítica, de contestación, que no adopta la forma de objeciones ni de una discusión abierta, sino que se expresa por desviaciones significativas, por divergencias en la forma y el contenido de los relatos. Estas versiones múltiples prueban que, en el seno de una cultura, los mitos, cuando nos parece que se contradicen, se corresponden también entre sí, hacen todos referencia, incluso en su misma variación, a un lenguaje común, se inscriben todos en el mismo horizonte intelectual y sólo pueden ser descifrados en el marco general donde cada versión adquiere su valor y su relieve con relación a todas las demás. No debería subestimarse la importancia de este diálogo que el pensamiento mítico entabla continuamente consigo mismo durante todo el tiempo en que permanece vivo. Dos descubrimientos han venido últimamente a confirmar, para el caso de Grecia, la autenticidad y la antigüedad de estas creaciones míticas, lo bastante marginales como para que la mayoría de los helenistas, aduciendo su carácter insólito o incluso aberrante desde el punto de vista de la tradición corriente, se hayan creído autorizados a tratarlas como elucubraciones tardías, como subproductos de la imaginación helenística. El primero se refiere a un comentario sobre papiro de un poema cosmogónico compuesto por Alcmán en la Esparta del siglo VII; el segundo ha sacado a la luz, en una tumba de Derveni, un rollo de papiro que contiene el texto de un comentario a una teología de Orfeo, redactado en la segunda mitad del siglo IV, que prueba que los relatos sagrados órficos sobre la génesis de los dioses y los hombres, atestiguados en fecha tardía, prolongan muy directamente una tradición antigua.

E. El mito entre el sinsentido y la alegoría

Este sumario balance de los diversos tipos de documentos que, siguiendo a los griegos, colocamos en la categoría del mito, muestra ya su carácter relativamente dispar: múltiples versiones fragmentarias, presentadas en cortos relatos o incluso en esqueléticos resúmenes –transposiciones literarias más o menos adornadas y artificiales–, vastas elaboraciones sistemáticas con vocación de teología. En principio, lo que estos textos, que se sitúan en niveles de pensamiento muy diferentes, tienen en común es el hecho de asociarse, a pesar de sus divergencias, a una misma tradición que pueden, desde luego, modificar en ciertos puntos, pero a condición de inscribirse en su línea, de someterse, incluso para introducir innovaciones, a un cierto número de limitaciones, de respetar un juego regulado de temas, asociaciones, aproximaciones y contrastes fuera de los cuales el mensaje dejarla de ser inteligible dentro de una cultura dada. El segundo rasgo común es el de ser relatos capaces de seducir al auditorio, que debe sentir al escucharlos el mismo placer que obtiene de los cuentos y las fábulas, pero a la vez ser relatos "serios" que, bajo la forma de lo ficticio y de lo fantástico, hablan de cosas completamente esenciales, que afectan a las verdades más profundas de la existencia. Y, por último, todos esos relatos coinciden también en poner en escena, por su forma narrativa, "agentes" que llevan a cabo hazañas, de tal forma que la situación inicial se modifica en el curso del relato y no es al final de él lo que era al comienzo. Los "operadores" de esa transformación en el mito, es decir los personajes cuyas acciones determinan la serie de cambios que se producen entre la primera y la última secuencia de la narración, son potencias del más allá, agentes sobrenaturales cuyas aventuras se desarrollan en otro tiempo, en otro plano y según otro modo de ser que los de la vida humana ordinaria.

Más que por deducir estos rasgos comunes y por plantearse el problema de su alcance y sus implicaciones en cuanto al funcionamiento del pensamiento mítico, los helenistas parecen haber optado por preferir un tipo u otro de documentos para basar en él su concepción general del mito. Unas veces, tomando en consideración las versiones múltiples y aparentemente contradictorias de un mismo relato, han visto en ellas "un juego gratuito de la imaginación", el libre producto de una fantasía desenfrenada. Otras, se han interesado por los aspectos literarios de estas creaciones y, considerándolas como un componente más de una misma cultura escrita, les han aplicado los métodos del análisis histórico-filológico válidos para cualquier otro texto, limitándose así a seguir, de un autor a otro, la reaparición de un tema, sus transformaciones, como si para comprender un mito bastase con seguir su carrera literaria estableciendo sus filiaciones y enumerando la serie entera de sus avatares. Otras veces, por último, han tratado de descubrir, bajo el velo de la narración, una verdad oculta, una teología secreta; han querido traspasar el misterio de la fábula para alcanzar, más allá de ella, la sabiduría religiosa que se expresa bajo su disfraz simbólico.

También aquí los sabios modernos no han hecho más que seguir a los autores antiguos: tras las huellas de quienes les han precedido, se han mantenido en cierto modo dentro de esa tradición clásica cuyo estudio habían emprendido: encerrados en este horizonte han contemplado y han visto los mitos con los ojos de los griegos. De hecho, éstos no rechazaron sin más el mito, en nombre del *logos*, arrojándolo a las tinieblas del error y a las quimeras de la ficción. No dejaron de utilizarlo literariamente, como el tesoro común del que debía alimentarse su cultura para permanecer viva y perpetuarse. Más aún, desde la edad arcaica reconocieron al mito un valor de enseñanza, aunque de enseñanza oscura y secreta; le atribuyeron un valor de verdad, aunque de una verdad no formulada directamente, de una verdad que, para ser entendida, necesitaba ser traducida a otra lengua de la que el texto narrativo no era más que la expresión alegórico. Ya en el siglo VI, Teágenes de Regio había acometido, en los mitos de Homero, este trabajo de exégesis alegórico que, sustituyendo los datos propios del relato por equivalentes simbólicos, efectúa su transposición al vocabulario de la cosmología, de la física, de la moral o de la metafísica. El mito resulta así purificado de los absurdos, las inverosimilitudes o las inmoralidades que provocan el escándalo de la razón, pero a costa de una renuncia a lo que es en sí mismo, negándose a tomarlo al pie de la letra y haciéndole decir cosas muy diferentes de las que buenamente tiene intención de contar. Este tipo de hermenéutica había de encontrar su expresión más espectacular en el estoicismo y el neoplatonismo, pero puede afirmarse que toda la tradición griega, cuando acepta dar beligerancia al mito, se sitúa en una perspectiva análoga y reconoce en él bien una manera diferente de decir, en forma figurada o simbólica, la misma verdad que expone el *logos* de manera directa, bien una manera de decir lo que es distinto de la verdad, lo que, por su naturaleza, se sitúa fuera del ámbito de la verdad, escapa, en consecuencia, al saber y no depende del discurso articulado según el orden de la demostración. El mismo Platón, que tan frecuentemente parece rechazar el *mythos* –como cuando en el *Filebo* (14a) habla de un razonamiento, *logos*, que minado por sus contradicciones internas se destruye a sí mismo a la manera de un *mythos*, o cuando advierte en el *Fedón* (61b), por boca de Sócrates, que el *mythos* no es asunto suyo sino de los poetas, aquellos poetas a los que la *República* expulsará de la ciudad por mentirosos–, reservará al mito un lugar eminente en sus escritos como medio de expresar a la vez lo que está más allá y lo que está más acá del lenguaje propiamente

filosófico. ¿Cómo expresar filosóficamente, por medio de palabras ordenadamente entrelazadas, el Bien, valor supremo que no les una esencia, pero que se sitúa, en cuanto fuente del Ser y el Conocer, más allá de la esencia en dignidad y en poder (*República*, 509b ss.)? ¿Cómo hablar también filosóficamente del devenir, sometido en su incesante cambio a la causalidad ciega de la necesidad? Este devenir tiene demasiado de irracional para que se le aplique un razonamiento riguroso. No puede ser objeto de un saber verdadero sino sólo de una creencia, *pistis*, de una opinión, *doxa*. Por eso, en lo que concierne a los dioses y al nacimiento del mundo, es imposible aportar *logoi homologoumenoi*, razonamientos enteramente coherentes. Es necesario contentarse con una fábula verosímil, *eikota mython* (*Timeo*, 29bc). En lo que concierne al alma, su destino y su inmortalidad, Platón retorna los viejos mitos de la reencarnación, al igual que en su teoría de la reminiscencia (*anámmesis*) recoge los más antiguos mitos de la memoria en los que *Mnemosyne* representa en el más allá la fuente de la vida eterna reservada a quienes han sabido guardar en este mundo su alma pura de toda mancha. La *República* acaba con estas palabras: "Y es así, Glaucón, como el *mythos* se ha salvado del olvido y no se ha perdido. Y si le damos crédito, puede salvarnos a nosotros mismos". En un texto de la *Metafísica* (1074b ss.), Aristóteles excluye de la tradición mítica las fábulas que han forjado los hombres para persuadir a la multitud, como la de dar a los dioses forma y sentimientos humanos pero también añade enseguida: "Si se separa del relato mítico su fundamento inicial y se considera sólo este fundamento, es decir, la creencia de que todas las sustancias plimeras son dioses, entonces se advertirá que es una tradición verdaderamente divina".

Se observa así que, aunque en muchos aspectos se oponga al lenguaje mítico, la filosofía griega lo prolonga o lo traspone a otro plano, desembarazándolo de lo que constituía en él el elemento de pura "fábula". La filosofía puede aparecer entonces como un intento de formular, desmitificándola, la misma verdad que el mito presentaba ya a su modo expresándole bajo la forma de relatos alegóricos.

Pero esta reintegración del mito al universo de la razón filosófica, del que se podía pensar que habla sido expulsado, tiene su contrapartida: otorgándole derecho de ciudadanía, se le naturaliza como filosofía aceptándolo, se le absorbe. Desde la perspectiva de Aristóteles, reconocer que hay en el mito un elemento de verdad divina equivale a decir que el mito prefigura la filosofía, al modo como el habla infantil prepara el lenguaje del adulto y sólo tiene sentido en relación con él. El mito sería entonces como un esbozo de discurso racional: a través de sus fábulas se percibiría el primer balbuceo del *logos*.

F. Mitología griega y pensamiento occidental

Si, al término de estos análisis, intentamos fijar el perfil del mito tal como nos lo ha legado la Antigüedad clásica, nos sorprenderá el carácter paradójico, y a primera vista casi contradictorio, del estatuto que la tradición le ha conferido. Por una parte, constituye durante más de un milenio el fondo común de la cultura, un marco de referencia no sólo para la vida religiosa, sino para otras formas de la vida social y espiritual, el cañamazo sobre el que no han dejado de bordar tanto la literatura escrita de los doctos como los relatos orales del medio popular. Por otra parte, en esa misma civilización, parece como si no se le reconociera ni un lugar, ni una figura, ni una función que le sean propios. O bien se define el mito negativamente por una serie de carencias o de ausencias —es el no sentido, la no razón, la no verdad y la no realidad—, o bien, si se le concede un modo de ser positivo, es para reducirlo a algo distinto, como si su acceso a la existencia tuviera que pasar por su transferencia a otro lugar, su traducción a una lengua y a un pensamiento que le son extraños. Ora se le asimila en su aspecto de fabulación a la creación poética, a la ficción literaria, y se le relaciona con esa facultad de la imaginación que indudablemente nos hechiza, pero como "maestra del error y de la falsedad"; ora se le concede una significación de verdad, pero para asimilarla inmediatamente a aquella que pertenece al discurso filosófico, del que entonces el mito aparece como una aproximación poco hábil o como una alusión indirecta. En todos los casos el mito adopta la forma de alegoría, tanto en su estatuto como en su palabra: no ocupa ya un campo propio ni tampoco habla una lengua que sea verdaderamente suya. En la tradición de pensamiento que nos viene de los griegos, marcada como está por el sello del racionalismo, el mito, a pesar del lugar que ocupa, de su impacto y de su importancia, se encuentra oscurecido en sus aspectos y funciones específicas, cuando no es pura y simplemente rechazado en nombre del *logos*. De una u otra forma queda siempre, como tal, exorcizado. Será necesario esperar a un pensador como Schelling, que afirma que el mito no es en absoluto alegórico sino "tautagórico", para que la perspectiva se modifique abierta y radicalmente. Si el mito no dice "otra cosa", sino precisamente esa cosa que no puede en ningún caso decirse de otro modo, nace un nuevo problema y todo el horizonte de estudio de la mitología se transforma: ¿qué es, entonces, lo que dice el mito y qué relación hay entre ese sentido del que es portador y la manera en que lo dice?

Sin embargo, como toda paradoja, también la de la mitología clásica comporta una enseñanza. Si el mito puede ser simultáneamente ese terreno en el que a lo largo de los siglos arraiga una cultura y esa parte de la cultura cuya autenticidad parece negar, es sin

duda porque su papel, su función y su significación fundamentales no resultan inmediatamente reconocibles para sus usuarios, no residen, al menos en lo esencial, en el nivel de la forma manifiesta de los relatos. Un mito como los de Grecia no es un dogma cuya forma deba fijarse de una vez por todas de manera rigurosa porque sirve de fundamento a una creencia obligatoria. El mito, como hemos dicho, es un cañamazo en el que bordan la narración oral y la literatura escrita; y la una y la otra bordan con la suficiente libertad como para que las divergencias en las tradiciones y las innovaciones aportadas por ciertos autores no provoquen escándalo o tan siquiera problemas desde el punto de vista de la conciencia religiosa. Si los mitos pueden variar así de una versión a otra sin que ello afecte al equilibrio del sistema general, es porque lo que importa no es tanto la afabulación, que puede diferir en el curso particular que toma en un momento o en otro la historia contada, como las categorías transmitidas implícitamente por el conjunto de los relatos y la organización intelectual que subyace al juego de las variantes. Pero esta arquitectura mental, esta lógica subyacente que el mito aplica al desplegar el abanico de sus múltiples versiones y que cada niño aprende sin apercibirse de ello, escuchando y repitiendo la tradición como aprende su lengua materna, son tanto menos perceptibles cuanto más naturales, más inmediatas parecen. Hay que estar lejos, fuera de una cultura, hay que experimentar con respecto a su mitología una impresión de extrañamiento total, sentirse desorientado ante el carácter insólito de un tipo de fábula, de un género de lo fantástico que no nos son familiares, para que se haga patente la necesidad de un rodeo, de una vía de acceso menos directa, pasando del texto superficial a los cimientos que aseguran su organización estructural, de la serie múltiple de las variantes a la arquitectura que proporciona la clave del conjunto y permite así la descodificación de un verdadero sistema de pensamiento que no es inmediatamente accesible en todos sus niveles a nuestros hábitos de pensamiento.

Por consiguiente, lo que, de partida, habría constituido el principal obstáculo epistemológico para el análisis riguroso de los mitos griegos sería más su excesiva proximidad, su presencia aún demasiado "natural" en el universo mental del Occidente, que su singularidad, su rareza. Así se explica que los progresos más espectaculares de las investigaciones mitográficas en la época contemporánea se inscriban más en el activo de los antropólogos y los etnólogos que en el de los helenistas que sin embargo trabajan con un material desde hace mucho tiempo inventariado, clasificado y comentado. Indudablemente se necesitaban dos condiciones para que se renovaran las perspectivas tradicionales en la aproximación al mito. Era necesario, primero, que los conocimientos relativos a la Antigüedad clásica dejaran de encontrarse mezclados con el saber general de los doctos, dejaran de estar integrados, como lo estuvieron desde los siglos XV al XVIII europeos, en una "erudición" cuyo origen se remonta a la época helenística: en resumen, que los hechos antiguos comenzaran a situarse a una distancia a la vez histórica y cultural. En segundo lugar, y sobre todo, era necesario que los mitos griegos dejaran de constituir el modelo, el centro de referencia de la mitología, que, con el desarrollo de una ciencia comparada de las religiones, fueran confrontados con los mitos de otras grandes civilizaciones no clásicas y, mediante la aportación de las investigaciones etnográficas, con los de los pueblos: sin escritura. A través de este doble movimiento, por una parte de alejamiento de la Antigüedad (que permite concebir el helenismo como un momento histórico, un mundo espiritual particular que tiene sus caracteres propios), y, por otra, de acercamiento de los mitos griegos a los de otras poblaciones (que permite contemplar lo mítico, bajo la diversidad de sus formas, como un nivel del pensamiento en general) se han definido los grandes rasgos de la problemática contemporánea referente al universo del mito.

(...)

Jean-Pierre Vernant (1982). "Razones del mito". *Mito y sociedad en la Grecia antigua* (cap. 9, pàg. 170-220 [170-189]). Madrid: Siglo XXI.

- La segona, "Protohistoria e historiografía clásica⁵", de Pelai Pagès, és una síntesi sobre la historiografia clàssica, tant grega com romana, i sobre les seves característiques principals. Analitza l'obra dels historiadors clàssics més importants. La comparació del nou gènere historiogràfic amb els escrits de les altres civilitzacions antigues, com ara Egipte, Mesopotàmia o Israel, permet d'evidenciar la profunda diferència entre els universos de discurs que amaren l'un i els altres.

(5) **La constitución de la historia como ciencia. Protohistoria e historiografía clásica**

Pelai Pagès

[Nota. El aparato crítico ha sido omitido.]

Es conocido que hasta la historiografía griega de la época clásica –hasta Herodoto, para señalar un nombre de referencia– no aparecen testimonios que permitan afirmar de manera precisa la existencia de una conciencia histórica tal y como la definimos modernamente: el interés sistemático en conservar para generaciones futuras la memoria de los hechos acaecidos. La historia de la historia se inicia, pues, comúnmente, con Grecia, aunque ello no significa que anteriormente al siglo V a.C. no existan explícitas manifestaciones que con distintas, pero comunes, finalidades relaten hazañas y acontecimientos, o simplemente aporten cronologías o genealogías de reyes o dinastías.

(...)

No existen testimonios escritos que expresen de forma clara un período de transición entre los antiguos anales y cronologías mesopotámicos y egipcios, la historia bíblica y la nueva historiografía que aparece en Grecia en el siglo V a.C. Es cierto que en el siglo VI a.C. la cultura griega, en Asia Menor, vio aparecer la figura del "logógrafo" –entre quienes destaca Hecateo de Mileto–. El logógrafo, en palabras de François Châtelet, "relata los hechos que se han producido en el devenir efectivo y tiende a descartar la tradición legendaria de los poetas". Pero la figura del logógrafo no es aún la del historiador: existe en él una preocupación fundamentalmente geográfica e incluso etnológica –que poco después reencontraremos en Herodoto–, empieza a desterrar el mito –que sólo se conserva para los períodos más arcaicos– como fórmula de explicación histórica, y duda de la veracidad de la tradición, pero su actitud y el terreno en que se mueve no son aún los del historiador.

El gran cambio cualitativo en los estudios históricos se produce con Herodoto, quien merced a sus *Historias* ha sido comúnmente considerado como "el padre de la Historia", aunque hoy este calificativo pueda parecernos excesivo. Herodoto –que vivió aproximadamente entre 485 y 424 a.C.– inauguró una tradición historiográfica, en el sentido que a continuación explicaremos, que caracterizó las historiografías griega y romana. En efecto, la historiografía clásica se mueve, sobre todo, en los parámetros de su propia contemporaneidad: su punto de referencia es siempre el presente y sus investigaciones se centran en los acontecimientos contemporáneos de cada autor. Erich Kahler ha destacado el sentido profundamente pragmático del conocimiento –y del conocimiento histórico– griego, que se entronca con su concepción cósmica de la vida: "los griegos querían saber a fin de obtener una orientación en su mundo, a fin de vivir como era debido; el conocimiento estaba estrechamente vinculado a la acción, era de hecho parte de la acción. Y vivir y actuar como era debido no se identificaba necesariamente con actuar *con éxito*. Significa actuar y vivir de acuerdo con el orden cósmico". Investigar, indagar –éste era el significado originario del concepto *historia*–, a fin de explicarse el presente y de buscar unas líneas de conducta acordes con un orden que no era otro que el de la naturaleza.

Cuando Herodoto escribió *Los Nueve Libros de la Historia* pretendió ofrecer un compendio lo más exhaustivo posible sobre la sociedad, las costumbres, la vida y la política de su tiempo. El objetivo de su obra –y el plan que se propuso– queda claro desde el principio de su libro, cuando escribe que "ésta es la exposición de las investigaciones de Herodoto de Halicarnaso, para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres, y para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos como de los bárbaros, y, sobre todo, la causa por la que se hicieron guerra". Así, el eje central de la obra remite a los antagonismos que históricamente enfrentaron a Grecia y Asia, y cuya culminación se produjo en tiempos de Herodoto con las guerras médicas entre griegos y persas. Pero las *Historias* herodoteas no son únicamente la narración de batallas y luchas militares, sino que –y citamos a Châtelet– la investigación de Herodoto "constituye en muchos aspectos una enciclopedia del saber histórico, geográfico y sociológico de la época", desde el momento en que profundiza en el conocimiento de la historia, de las costumbres y formas de vida de los pueblos que desde Egipto hasta Persia circundaban la realidad helénica, y de Grecia misma. Desde esta perspectiva se ha escrito que Herodoto constituye un claro ejemplo de etnólogo o antropólogo primitivo, para el cual todo lo que observa a su alrededor es motivo de admiración y curiosidad, y no se priva de narrarlo. Curiosidad que pudo desarrollar en sus frecuentes viajes por Olbia, Escitia, Babilonia, Macedonia, Libia, Siria, Egipto, etc.

Però al marge de les narracions etnogeogràfiques tan abundants a lo llarg de l'obra, Herodot, des d'un punt de vista estrictament històric, culmina quasi la ruptura iniciada pels logògrafs: racionalitza en el context de les actuacions humanes l'explicació dels aconteixements històrics, i, encara que encara recorre al mite i a la causalitat

divina para explicar determinados acontecimientos que considera sobrenaturales, introduce un criterio de veracidad en la narración histórica. Es cierto que este criterio de veracidad es relativo y que las fuentes orales –que utiliza en la mayoría de ocasiones– no siempre se ajustan a la realidad. Pero el propio Herodoto era consciente de esta limitación cuando escribió que "debo contar lo que se cuenta, pero de ninguna manera debo creérmelo todo, y esta advertencia mía valga para toda mi narración". Contar lo que se cuenta, aunque sea falso, en el libro de Herodoto representa una cualidad que, a falta de un criterio más riguroso, objetivo o si se quiere llamémosle científico, hace posible ofrecernos una panorámica general de su mundo inédita hasta entonces.

En la generación posterior a Herodoto –pero en el mismo siglo y algunos años coetáneo a él– apareció Tucídides, que separa los estudios históricos, mucho más que los logógrafos y Herodoto, de la tradición mítica, y abandona también las narraciones geográficas y antropológicas, para centrar su interés en los aspectos políticos y militares de Grecia. Ciertamente, Tucídides, ciudadano ateniense que vivió aproximadamente entre los años 455 y 393 a.C., es conocido como el historiador de la guerra del Peloponeso que enfrentó a Esparta y Atenas durante la segunda mitad del siglo V, una guerra en la que el propio Tucídides participó y por la cual tuvo que exiliarse. Este hecho concede a su *Historia de la Guerra del Peloponeso* un carácter mucho más contemporáneo que los relatos históricos de Herodoto, y acentúa la importancia –ya mencionada– del presente como objeto de materia histórica y de interés historiográfico, en detrimento del pasado. Este interés hacia el presente, el rechazo hacia el pasado –sobre todo hacia las fabulaciones del pasado–, quedan claros desde las primeras páginas de su Historia, cuando Tucídides afirma que escribió sobre la guerra del Peloponeso "por creer que fuese la mayor y más digna de ser escrita que ninguna de todas las anteriores" y "porque de las guerras anteriores, especialmente de las más antiguas, es imposible saber lo cierto y verdadero por el largo tiempo transcurrido, y a lo que yo he podido alcanzar por varias conjeturas, no las tengo por muy grandes, ni por los hechos de guerra, ni en cuanto a las otras cosas".

De esta manera, Tucídides se convertía en el primer historiador político y militar de la Antigüedad. Pero las características de la obra y del modo de historiar de Tucídides se sitúan a otro nivel. En primer lugar, en Tucídides desaparecen por completo el mito, los oráculos y las causalidades sobrenaturales. Como explica Finley, en Tucídides "la historia de los hombres (...) era un asunto estrictamente humano, susceptible de ser analizado y comprendido solamente en términos de modelos conocidos de conducta humana". Y ello, en el siglo V a.C., no dejaba de ser una novedad importante: cuando se pregunta sobre la causa última que desencadenó la guerra entre espartanos y atenienses no duda en afirmar que "fue el temor que los lacedemonios tuvieron de los atenienses, viéndolos tan pujantes y poderosos en tan breve tiempo". El imperialismo ateniense sería, así, el causante de la guerra.

A la búsqueda de la causalidad en el terreno de lo humano, se añade en Tucídides la búsqueda de la verdad. A diferencia de Herodoto, Tucídides no cuenta todo lo que le dicen, sino sólo aquello que él mismo ha visto y comprobado, y lo que ha podido verificar sobre lo que le han contado: "no he querido escribir –afirma– lo que oí decir a todos, aunque me pareciese verdadero, sino solamente lo que yo vi por mis ojos, y supe y entendí por cierto de personas dignas de fe, que tenían verdadera noticia y conocimiento de ellas". Todo ello con el objetivo de componer no una "farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre".

Es cierto que se le ha reprochado a Tucídides que su afán de documentar todo lo que afirma para buscar la verdad y la minuciosidad de muchas de sus narraciones choca con lagunas inexplicables y con falsedades evidentes en lo que respecta a su propia conducta. Pero no es menos cierto que en Tucídides el rigor en la documentación y la crítica constante a que somete sus fuentes supuso un esfuerzo que en el contexto histórico de su época no puede negligirse. No sin razón Finley ha podido escribir que Tucídides "es el único historiador antiguo que está dotado de una cualidad moderna (o, mejor, decimonónica): su concentración en la guerra y la política, con exclusión de todo lo demás, sus métodos de investigación, sus preocupaciones tocantes a los detalles más nimios". En Tucídides, pues, hallamos un antecedente *antiguo* de Ranke y del positivismo del siglo XIX.

Después de Tucídides la historiografía griega entró en una profunda crisis de la que ya no se recuperó. Herodoto y Tucídides no tuvieron sucesores inmediatos dignos de ser considerados como historiadores, y la historia "degeneró en pedestre enumeración de sucesos o en vehículo de propaganda política y recurso a los sentimientos; el éxito del historiador se medía por su retórica y su *pathos*, por su capacidad para entretener, antes que por su sentido y su búsqueda de la verdad". Hasta el siglo II a.C. Grecia no dio otro historiador de talla –Polibio–, pero a éste no se le puede considerar ya un historiador propiamente griego: escribió en Roma y para ser leído por los romanos.

Con el griego Polibio, casi tres siglos posterior a Herodoto y Tucídides, se inauguraría, pues, la tradición histórica romana. Es conocido que Polibio (c. 210-200 a 127 a.C.) llegó

a Roma como prisionero de guerra del ejército romano en el año 167, y aunque nunca dejó de considerarse griego, quedó impregnado para siempre de las nuevas realidades políticas y culturales de una Roma que estaba construyendo su magno imperio. No en vano sus *Historias* –su única obra que ha llegado hasta nosotros– se centran en un período que se inicia en el año 265, cuando comienza la primera guerra púnica, y se terminan en el año 146, a finales de la tercera guerra púnica y cuando Grecia ha quedado ya sometida a Roma. La finalidad de su obra, explicada por él mismo, es muy clara: "El tema sobre el que intentamos tratar es un único hecho y un único espectáculo, es decir, cómo, cuándo y por qué todas las partes conocidas del mundo conocido han caído bajo la dominación romana".

La dominación romana, según Polibio, ha unificado al mundo conocido, y por ello mismo, la historia se ha convertido en una *historia universal*: "En las épocas anteriores a ésta, los acontecimientos del mundo estaban como dispersos, porque cada una de las empresas estaba separada en la iniciativa de conquista, en los resultados que de ellas nacían y en otras circunstancias, así como en su localización. Pero a partir de esta época la historia se convierte en algo orgánico, los hechos de Italia y los de África se entrelazan con los de Asia y con los de Grecia, y todos comienzan a referirse a un único fin. Por esto hemos establecido en estos acontecimientos el principio de nuestra obra, porque en la guerra mencionada los romanos vencieron a los cartagineses, y, convencidos de haber logrado ya lo más importante y principal de su proyecto de conquista universal, cobraron confianza entonces por primera vez para extender sus manos al resto: se trasladaron con sus tropas a Grecia y a los países de Asia".

La historia en Polibio adquiere una dimensión inédita hasta entonces, que sólo había pergeñado –aunque no sistemáticamente y con rigor– Herodoto. Pero a esta característica, a este intento generalizador que pretende conocer "cuál fue la situación de cada pueblo después de verse sometido, de haber caído bajo el dominio romano" se le añade otra no menos importante: para Polibio la historia debe tener una finalidad práctica, debe ser útil a la sociedad, de ella deben extraerse enseñanzas para la actuación presente y futura. "Para los hombres –afirma Polibio– no existe enseñanza más clara que el conocimiento de los hechos pretéritos (...); ¿puede haber algún hombre tan necio y negligente que no se interese en conocer cómo y por qué género de constitución política fue derrotado casi todo el universo en cincuenta y tres años no cumplidos, y cayó bajo el imperio indiscutido de los romanos?" "Por este estudio –añade más adelante– nuestros contemporáneos verán si se debe rehuir la dominación romana o, por el contrario, si se debe buscar, y nuestros descendientes comprenderán si el poder romano es digno de elogio y de emulación, o si merece reproches". La historia, en Polibio, posee pues una dimensión "pragmática" indiscutible.

Historiador de la "historia universal", historiador "pragmático", Polibio destaca también porque en su concepción histórica la causalidad juega un papel fundamental, hasta el punto de que llega a afirmar que "las partes más importantes de la historia son lo que se sigue de los hechos, de inmediato o a cierta distancia, y, principalmente, sus causas". Díaz Tejera ha señalado cómo la noción de causa en Polibio "constituye una serie de operaciones mentales, ideas, razonamientos, sentimientos, que, apoyándose en la realidad, abocan a una decisión que determina el fenómeno histórico", y ha destacado también cómo "la causalidad histórica alcanza también su plasmación real en las constituciones políticas". En efecto, es el propio Polibio quien, tras resaltar la importancia de las causas, afirma que "en todo asunto, y en la suerte o en la fortuna adversa, debemos creer que la causa principal es la estructura de la constitución, ya que de ella brotan, como de una fuente, no sólo las ideas y las iniciativas en las empresas, sino también su cumplimiento". En este punto, Polibio, recogiendo en parte las aportaciones políticas de Platón y Aristóteles, elabora la teoría cíclica de las constituciones o gobiernos, una teoría que prevé la consecutiva progresión de tres formas de gobierno con sus respectivas formas degeneradas: monarquía-tiranía, aristocracia-oligarquía, democracia-demagogia. El proceso se produce de la forma siguiente: "La primera que se forma por un proceso espontáneo y natural es la monarquía, y de ella se deriva, por una preparación y una enmienda, la realeza. Pero se deteriora y cae en un mal que le es congénito, me refiero a la tiranía, de cuya disolución nace la aristocracia. Cuando ésta, por su naturaleza, vira hacia la oligarquía, si las turbas se indignan por las injusticias de sus jefes, nace la democracia. A su vez, la soberbia y el desprecio de las leyes desembocan, con el tiempo, en la demagogia".

Y la demagogia –u olocracia– desemboca de nuevo en la monarquía, que así se convierte en principio y final de un mismo ciclo, repetido de forma inexorable. El análisis que Polibio realiza de las Constituciones romanas –su origen, estructuración, evolución, que le convierte en un historiador constitucionalista de primer orden– le sirve para demostrar la importancia que la evolución de las Constituciones tiene en la propia evolución de la historia. Aunque quizá sea arriesgado afirmar, como hace Lefebvre, que "Polibio hace de la historia una 'ciencia', puesto que descubre la ley que preside la vida de las sociedades".

Polibio, ya lo comentamos, sirve de puente entre la historiografía griega y la historiografía romana, aunque ésta no aporte, en líneas generales, la originalidad y las innovaciones que por distintas razones existían en Herodoto, Tucídides y Polibio. Ciertamente, los historiadores romanos se limitan a reproducir las pautas, esquemas y sistemas de interpretación legados por los historiadores griegos, aunque la historia en Roma agudice su carácter justificatorio de la realidad del Imperio y se halle íntimamente vinculada a las luchas políticas y sociales que acontecen en los siglos I a.C. y I d.C. De ahí el carácter moralizante que cada vez más va adoptando la historia. No en vano los cuatro historiadores romanos más importantes –Cayo Julio César, Salustio, Tito Livio y Tácito– fueron casi todos ellos hombres públicos que jugaron un importante papel en la vida política del Imperio, y se vieron envueltos en muchas de las luchas sobre las que después escribieron sus narraciones.

El caso más claro de lo que decimos es, sin duda, el de Julio César (100-44 a.C.), el insigne militar y político, quizás el más conocido de la historia de Roma. Sin duda, no hubiese podido escribir sus obras "históricas" –*De bello gallico* y *De bello civili*– sin haber ocupado los cargos públicos que ocupó a lo largo de su vida y que le permitieron narrar sucesos de los que fue principal protagonista: la conquista de las Galias por Roma, que el propio César dirigió, y la lucha civil que le enfrentó a Pompeyo. Pero lejos de ofrecernos unas "memorias", en ambos casos pretende presentarse como un historiador objetivo e imparcial, que relata en tercera persona las hazañas que él mismo llevó a cabo. Ni que decir tiene que la imparcialidad de que hace gala brilla por su ausencia. Con Salustio (87-34 a.C.), protegido y contemporáneo de César, sucede algo parecido, sobre todo en su *De conjuratione Catilinae*, donde narra la Conjunción de Catilina, a la que considera "hecho memorable por lo extraordinario de la maldad y del peligro a que expuso a la república", y donde la parcialidad, la ocultación de hechos y los relatos fantásticos ocupan un lugar destacado en su obra. En su otro libro, considerado como más imparcial, Salustio relata "la guerra que el pueblo romano tuvo con Yugurta, rey de los númidas", y explica su interés hacia esta guerra por dos razones: "ya porque fue grande y sangrienta y la victoria anduvo varia, ya porque entonces fue la primera vez que la plebe romana se opuso abiertamente al poder de la nobleza". En César y en Salustio, pues, la historia no sólo es "contemporánea", sino que no puede desvincularse de unos intereses políticos que, aunque ambos autores tratan de disimular, se hallan subyacentes en toda su producción.

Unas décadas posterior a éstos, cuando la República ha pasado a mejor vida, las guerras civiles han cesado, el Imperio se ha estabilizado y Augusto ha sido nombrado emperador, aparece Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), que con su *Ab Urbe condita* trata por vez primera de escribir toda la historia de Roma, desde la fundación de la ciudad hasta el año 9 a.C. Josep Fontana ha escrito que la obra de Tito Livio "puede integrarse perfectamente dentro del esfuerzo por la construcción de un pasado histórico que se ha llevado a cabo en tiempos de Augusto, con el propósito de legitimar el fin de la República y el establecimiento de un nuevo sistema político". Y, en efecto, tanto por el tono y los objetivos moralizantes de la obra –"lo principal y más saludable en el conocimiento de la historia es poner ante la vista, en luminoso momento, enseñanzas de todo género, que parecen decirnos: 'esto debes evitar porque es vergonzoso pensarlo, y mucho más vergonzoso el hacerlo'"– como por el "patriotismo" con que emprende la historia de Roma desde sus orígenes –"si puede permitirse a pueblo alguno que dé carácter sagrado a su origen refiriéndolo a los dioses, sin duda alguna ese pueblo es el romano; y al pretender que Marte es su padre y fundador, sopórtelo con paciencia los demás pueblos, como soportan su poderío"–, *Ab Urbe condita* está escrita con el claro propósito de construir una "historia nacional" que ensalce el Imperio a partir de las glorias del pasado. Y para cumplir sus objetivos, Tito Livio no se priva de reproducir tradiciones, leyendas y mitos que aunque carezcan de veracidad acentúan el carácter grandioso que el historiador –y en este caso un historiador profesional– quiere dar a los orígenes romanos.

El carácter moralizante de la historia lo volvemos a hallar en el último historiador romano de importancia, Tácito (c. 52-120 d.C.), en quien se combinan también sus actividades historiográficas con sus actuaciones públicas y sus cargos políticos. Son diversas las obras que nos han llegado de Tácito pero, sin duda, la más importante es la conocida con el nombre de *Anales*, en la que a modo de crónica relata la historia de Roma desde el año 14 d.C., en que se inicia el reinado de Tiberio, hasta el año 68, después del reinado de Nerón; una obra que ha sido considerada como "la fuente historiográfica más importante de que disponemos para el conocimiento de la historia de Roma" de los años estudiados. Sin embargo, en Tácito se reproducen todos los defectos que vimos en los anteriores historiadores romanos: a pesar de que al principio de su obra afirma que va a escribir *sine ira et studio* ("sin encono ni parcialidad"), los *Anales* están plagados de buenos y malos. Como escribe Collingwood, Tácito convierte la historia de Roma en "el choque entre distintos caracteres, ya exageradamente buenos, ya exageradamente malos". Su añoranza hacia los ideales republicanos, su desprecio hacia esclavos y libertos y hacia el mundo no romano, y su creencia providencialista sobre el destino imperial de Roma afloran a lo largo de todos sus *Anales*, una obra que, sin embargo, destaca por su exhaustiva

documentación y por un estilo literario que ha sido considerado como novedoso en los estudios históricos.

Pelai Pagès (1983). "La constitución de la historia como ciencia. Protohistoria e historiografía clásica". *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría, y problemas de método en los estudios históricos* (cap. 4, pàg. 105-149 [105-119]). Barcelona (Barcanova).

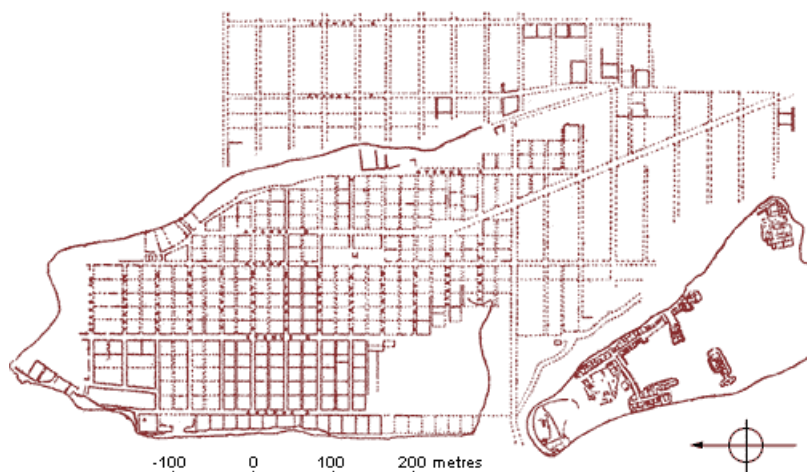
- La tercera és de Salvador Tarragó, "Quadricular la terra" (*Treballs sobre Cerdà i el seu Eixample a Barcelona*, 1992, pàg. 147-155. Barcelona: Laboratori d'Urbanisme). Salvador Tarragó és arquitecte, està especialitzat en urbanisme, i és professor de la Universitat Politècnica de Catalunya i director del CIEPAC (Centre Internacional d'Estudis del Patrimoni Construït). L'article constitueix una síntesi reflexiva sobre l'ordenació ortogonal de l'espai i les seves concepcions en diferents contextos històrics.

4.2. Imatges



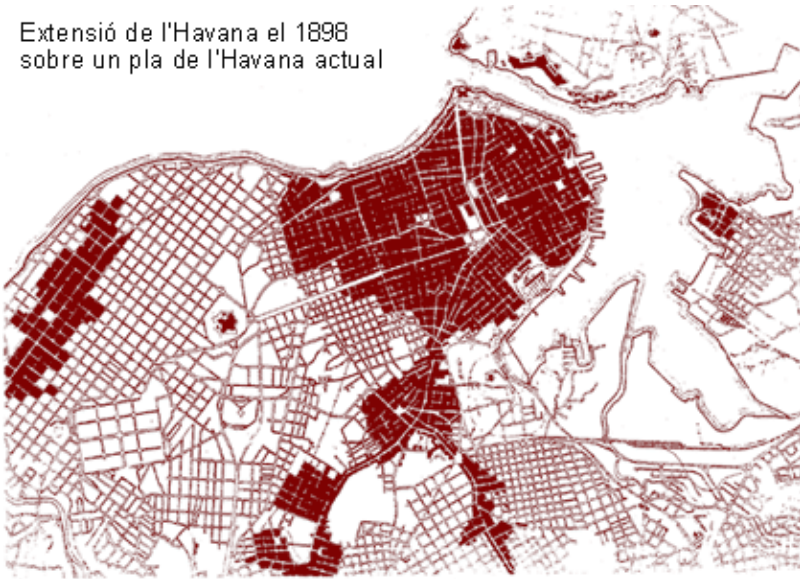
Planta de la ciutat grega de **Milet**. És el traçat urbà més perfecte dels que es coneixen fets pels grecs i un exemple extrem de quadratura grega. De fet integra un conjunt divers de retícules admirablement articulades entre si per espais i edificis públics. Segons Salvador Tarragó (1992, pàg. 148), "El contrast entre l'ordre rígid i abstracte de la quadrícula i l'emmarcament irregular i exageradament tortuós de les muralles i la costa, il·lumina la dialèctica entre l'ordre artificial i el natural, cosa que dóna als traçats reguladors prou tensió per a

individualitzar cada cas concret". La planificació urbana comprèn ports, àrees comercials, públiques i residencials, i preveu la futura expansió de la ciutat en l'època hel·lenística i romana.

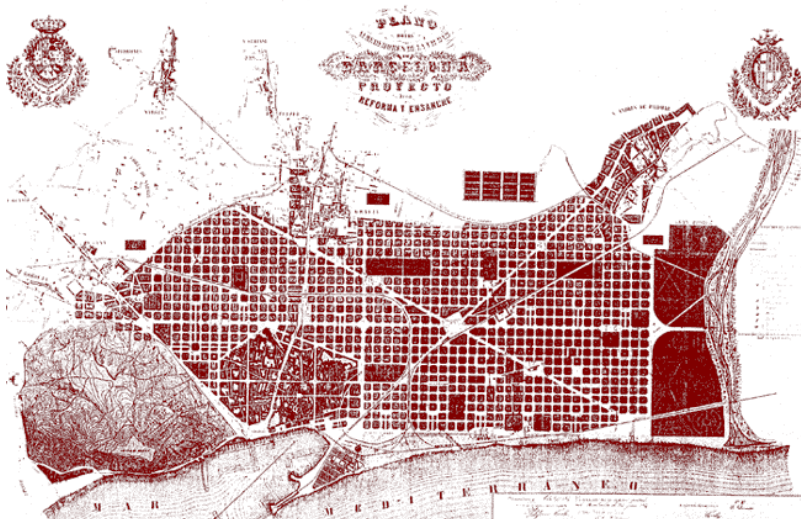


Planta de la ciutat grega d'**Olint**. Aquesta ciutat és un exemple típic de l'urbanisme regular grec del segle V. La ciutat original ocupava les elevacions de més al sud, era petita i irregular. Al 432 aC la ciutat va ser escollida com a capital de la Lliga Calcídica; com a conseqüència, el centre urbà va incrementar molt les seves dimensions i s'hi va afegir una nova àrea residencial regular de més al nord. La nova graella de carrers forma una sèrie d'illes rectangulars idèntiques, tot i que en les àrees més elevades les dimensions es redueixen per a adaptar-se a la topografia del terreny. De fet, en el moment d'executar les obres es van introduir altres modificacions respecte a la planificació original, com a resposta als condicionants que els constructors van trobar a mesura que els treballs progressaven. En la planta urbana destaca una artèria major en direcció nord-sud que comunica el sector nord amb l'àgora de la ciutat vella del sud. Les illes residencials es van dividir en fileres de cinc cases d'idèntiques dimensions.

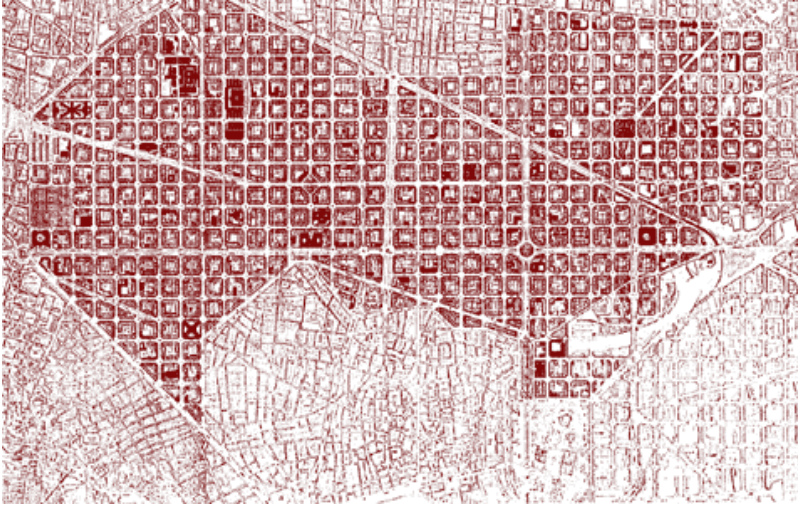
Extensió de l'Havana el 1898
sobre un pla de l'Havana actual



L'extensió de la ciutat de l'**Havana** (Cuba) el 1898 (en negreta) sobre un plànol de l'Havana actual. L'estructura urbana de les ciutats de fundació espanyola a Amèrica es caracteritzava per una gran regularitat. En negreta teniu dues grans fases d'expansió urbana. La més antiga és l'estructura urbana de l'Havana traçada segurament al principi del segle XVII. La planificació original estava formada per illes quadrangulars i carrers rectes que van constituir l'organització per a la distribució i el repartiment dels solars. Durant el segle XVII la ciutat va conèixer un accelerat procés de creixement i les illes es van anar ocupant progressivament. Al final del segle XVII la ciutat ja tenia uns 12.000 habitants. Aquesta estructura urbana emmurallada que s'estén pel sector més pròxim al canal que comunica amb la badia no es va ampliar fins al segle XIX, quan la ciutat va créixer més enllà de les muralles.



Plànol del projecte de reforma i eixample de la ciutat de Barcelona d'Ildefons Cerdà de l'any 1859 (**Pla Cerdà**). Aquest és el projecte original d'eixample de la ciutat de Barcelona que es va dur a terme a partir de la segona meitat del segle XIX. Tanmateix, com sabeu, les modificacions del projecte original en el moment d'executar les obres van ser molt nombroses.



L'edificació de l'**Eixample de la ciutat de Barcelona** el 1859. Observeu la quadrícula de l'Eixample i la Ciutat Vella (traçada en època medieval), el perímetre de la qual es pot seguir de manera ben nítida; de fet, les rondes actuals (Sant Pere, Sant Pau, etc.) segueixen el traçat de les antigues muralles del segle XV enderrocades quan es van començar les obres de l'Eixample.

5. Bibliografia

5.1. General

Austin, M.; Vidal-Naquet, P. (1986). *Economía y sociedad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

Bengtson, H. (1990). *Historia de Grecia*. Madrid: Gredos.

Blázquez, J.M.; López-Melero, R.; Sayas, J.J. (1989). *Historia de Grecia antigua*. Madrid: Cátedra.

Davies, J.K. (1981). *La democracia y la Grecia clásica*. Madrid: Taurus.

Finley, M.I. (1984). *La Grecia antigua: economía y sociedad*. Barcelona: Crítica.

Finley, M.I. (1992). *Los griegos de la Antigüedad*. Barcelona: Labor.

Mossé, C. (1981). *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal.

5.2. Arqueologia grega i concepcions de l'espai

Étienne, R.; Müller, Ch.; Prost, F. (2000) *Archéologie historique de la Grèce antique*. París: Ellipses.

Greco, E.; Torelli, M. (1983). *Storia dell'urbanistica greca*. Roma: Laterza.

Martienssen, R.D. (1977). *La idea del espacio en la arquitectura griega*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Osborne, R. (1987). *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*. Londres: George Philip.

Osborne, R. (1996). *La formación de Grecia. 1200-479 aC*. Barcelona: Crítica.

Plana, R. (1994). *La chora de Emporion. Paysage et structures agraires dans le Nord-est Catalan à la période pré-romaine (Space et Paysages II, volum 137)*, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, París.

Rykwert, J. (1985). *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*. Madrid: Hermann Blume.

Snodgrass, A. (1987). *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*. Berkeley: University of California Press.

5.3. Religió, filosofia, mentalitats i sociologia

Gernet, L. (1968). *Anthropologie de la Grèce antique*. París: Librairie François Maspero.

Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós.

Nestle, W. (1987). *Historia del espíritu griego* (4a. ed.). Barcelona: Ariel (un clàssic, apassionant i molt erudit, sobre la problemàtica que ens ocupa: el pas del mite al logos).

Vernant, J-P. (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

Vernant, J-P. (1987). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI

Vernant, J-P.; Vidal-Naquet, P. (1987 i 1989). *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (2 vol.). Madrid: Taurus.

6. Activitats

6.1. Activitat 1

Treballeu la primera part de la introducció (els primers cinc paràgrafs) i feu les lectures. Reflexioneu sobre els orígens del discurs lògic i la seva primera expressió cultural (filosofia, història), i també sobre el caràcter "aberrant" del mite per al logos i viceversa. Redacteu un parell de planes de síntesi sobre aquesta problemàtica i incorporeu-hi els resultats de la vostra reflexió.

6.2. Activitat 2

Aquesta activitat consisteix a comparar les concepcions de l'espai del discurs mític amb les del discurs lògic i, dins d'aquest darrer, l'urbanisme grec clàssic amb algunes formes d'urbanisme occidental modern. Per tal de dur a terme aquesta tasca seguiu els passos següents:

- 1) Treballeu la part de la introducció relacionada amb les concepcions i l'organització de l'espai (del cinquè paràgraf al final) i feu la lectura de l'article de Salvador Tarragó, "Quadricular la terra" (*Treballs sobre Cerdà i el seu Eixample a Barcelona*, 1992, pàg. 147-155. Barcelona: Laboratori d'Urbanisme). Feu les lectures pertinents de contextualització històrica (vegeu el segon punt de "Contextualització històrica" d'aquest apartat).
- 2) Repasseu el que hem estudiat sobre les concepcions de l'espai en les societats de discurs mític en els apartats "Neolític" i "Mesopotàmia", i també els textos de Mircea Eliade sobre aquest aspecte (vegeu la lectura *El mito del eterno retorno* de les "Lectures" de l'apartat "Neolític"). Reflexioneu: què diferencia en essència la concepció de l'espai de les societats integrades (neolítiques i antigues) i la de les cultures clàssiques (Grècia, de moment)?
- 3) Observeu les imatges d'aquest apartat sobre ciutats gregues d'urbanisme hipodàmic i eixamples urbans del segle XIX i feu-ne un estudi comparatiu. Reflexioneu sobre què tenen en comú i en què us sembla que es diferencien. Considereu el canvi organitzatiu de l'espai dins les societats de "discurs lògic". Quins avantatges o quins inconvenients us sembla que tenen aquests tipus de traçats urbanístics? Quina vigència té avui el traçat hipodàmic? Actualment, es construeixen els barris de les ciutats seguint aquest tipus de traçat? Per què? Penseu en exemples que coneixeu de la comarca on viviu. Fixeu-vos també com, de vegades, el projecte "lògic" inicial no es duu a terme finalment en tota la seva extensió per causes pràctiques (vegeu el plànol del projecte d'eixample de Cerdà i el plànol de l'eixample actual de la ciutat de Barcelona). Podeu interpretar les cau-

ses d'aquests canvis? Cal recordar que també hi ha raons històriques que fan que en moltes de les nostres ciutats aquesta organització de "tipus hipodàmic" no es reflecteixi en l'ordenació de l'espai urbà. Així, doncs, per exemple, l'urbanisme medieval, que significa un "retorn" a concepcions sagrades de l'espai (l'espai urbà s'organitza al voltant de l'edifici sagrat per excel·lència, que és la catedral), imprimeix sovint una estructura que condiona el desenvolupament dels nuclis urbans. Observeu, per exemple, la planta de la ciutat de Barcelona. Els canvis organitzatius entre la quadrícula de l'eixample de Cerdà i la radialitat de la ciutat medieval plasmen d'una manera clara aquestes discontinuïtats en el temps. Penseu a quins períodes històrics corresponen els diferents plantejaments: de la ciutat medieval formada al voltant d'un centre sagrat, la catedral, al racionalisme urbà dels eixamples del segle XIX.

- 4) Redacteu dues planes amb els resultats de les vostres observacions i reflexions.