

# Poesía mítica, relato épico y filosofía

Eduardo Sinnott\*  
Universidad del Salvador

Fecha de recepción: 1-08-2019 | Fecha de aceptación: 5-09-2019

**Resumen:** Lo que se suele describir como “paso” del pensamiento mítico al pensamiento filosófico es un proceso complejo en el que coexisten elementos de ruptura y elementos de continuidad. Ambos aspectos se reflejan en campos temáticos tales como el de la verdad y el del bien, que se abrieron en la poesía épica de Homero y en la poesía mítica de Hesíodo y, más tarde, llegaron a ser centrales en el pensamiento histórico y el pensamiento filosófico de la etapa clásica. En lo que sigue, se señalan los momentos que parecen haber sido los más relevantes de ese itinerario y los matices con que en cada uno de ellos se recogieron o se modificaron críticamente los contenidos. En la recepción de aquellos temas en el pensamiento sofisticado y en la posterior apreciación platónica y aristotélica son audibles aún los ecos de las visiones de la verdad y las éticas presentes en la poesía homérica y en la poesía hesiódica.

**Palabras clave:** Poesía mítica; verdad; bien; sofisticada.

*Abstract: What is usually described as a the transitio from mythical to philosophical thought is a complex process in which elements of rupture and elements of continuity coexist. Both aspects are reflected in thematic fields such as that of truth and that of good, which opened up in Homer's epic poetry and in Hesiod's mythical poetry and later became central to the historical and philosophical thought of the classical stage. The articles*

\* **Eduardo Sinnott** cursó los estudios de Profesorado en Filosofía, UBA; Profesorado en Lenguas Clásicas, UBA; Doctorado en Filosofía, Universidad de Münster. Es Profesor Titular Emérito de la Universidad del Salvador. Ha sido Profesor Titular en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San José en las áreas de la Filosofía Antigua y Filología Clásica. Ha obtenido becas de investigación y de estudio de la Thyssen Stiftung y del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Ha investigado y dirigido investigaciones bajo el patrocinio de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Ha publicado artículos de su especialidad, y traducido y anotado obras de Aristóteles y de San Agustín. Correo electrónico: [eduardosinnott@hotmail.com](mailto:eduardosinnott@hotmail.com)

*presents some of the most relevant moments of this itinerary. The echoes of the visions of truth and ethics present in Homeric and Hesiodic poetry are still audible in the sophists, Plato and Aristotle.*

**Keywords:** *Mythical poetry; truth; all right; sophistry.*

### Preliminares

El presente trabajo no se refiere propiamente a la mitología, sino más bien, primero, al mito o, más específicamente, a los contrastes que, según Hesíodo, se dan entre la poesía mítica que él compone y la poesía legendaria de Homero en aspectos que más tarde fueron de relevancia para la filosofía o para la ciencia; y, a continuación (y en sus lineamientos generales), a los aspectos básicos de la recepción de que esas dos variedades poéticas fueron objeto en la cultura intelectual filosófica y científica griega de la etapa clásica. La perspectiva en la que me emplazo no es, pues, ni tipológica ni hermenéutica, sino, en todo caso, más bien, histórica. Como ya han hecho muchos otros, veo el tratamiento del material mítico en Hesíodo y la apreciación de los relatos épicos de Homero como expresiones de índole prefilosófica o protofilosófica del pensamiento ético y como vehículos de modalidades diversas de la verdad.

La tesis general que enmarca lo que se acaba de enunciar no es, por cierto, nueva. Formulada sucintamente, declara que, al constituirse, la filosofía recoge, para colocarlos en otro registro, ámbitos temáticos y espacios de significación que ya habían sido abiertos por expresiones prefilosóficas del pensamiento, tales como las recién mencionadas de la poesía mítica y el relato legendario. Entiendo que es legítimo hablar de “paso” de la temática y las perspectivas mítica y legendaria a la perspectiva y la temática filosóficas, aunque ello a condición de despojar la noción de “paso” de las connotaciones que le confirió el pensamiento positivista. Me refiero a la visión, elaborada en particular a comienzos del siglo xx, y sostenida o insinuada por especialistas salientes en el dominio de los estudios de la filosofía antigua (Burnet; Windelband; Dühring), que concibe la aparición de la filosofía o de la ciencia entre los griegos como fruto de la liberación, de la mente griega, de la “irracionalidad” del mito. Es probable que, en la actualidad, ya nadie sostenga con seriedad esa visión, incluso cuando en algunos estudios de filosofía antigua ella suele emerger aún inercialmente como implicancia de determinados giros o expresiones, la más conocida de las cuales es la de “paso del mito al *lógos*”. Pero parece claro, por lo pronto, que la

constitución de la filosofía fue un proceso muchísimo más complejo que un desarrollo lineal de secularización o de sustitución de una forma de pensamiento por otra forma de pensamiento, que es lo que, en esencial, proponía la visión positivista. Cabe observar, ante todo, que en ese “paso” se dan, en el dominio temático, más componentes de continuidad que de ruptura, y que en el proceso de formación de las disciplinas filosóficas en modo alguno se registran cortes o saltos netos de una etapa prefilosófica a una etapa filosófica, que conlleven la caducidad de la primera y su reemplazo por la segunda. Es cierto que en un texto precursor de la historia de la filosofía Aristóteles singulariza a Tales como iniciador de una forma nueva de tratar los temas; pero también es cierto que el mismo Aristóteles vuelve, a menudo, a autores que él llama *theólogoi*, anteriores a Tales, como Hesíodo, que técnicamente no son filósofos, pero a los que él ve, sin embargo, como hombres que trataban de lo mismo de que trata la filosofía en general o la filosofía primera en particular, o que precisamente estaban ya en ese terreno<sup>1</sup>.

De acuerdo con la distinción académica de los campos disciplinarios, una cosa es, por cierto, la temática mítica, y otra cosa es la temática ética. Pero, como se ha observado a menudo, en la realidad de las culturas el dominio del mito y el de la ética no son dominios diversos o separados. Paul Ricoeur (1960) señaló con insistencia que en el centro de toda cultura hay un núcleo a la vez ético y mítico, en el que ética y mito no parecen ser propiamente cosas diversas o solo yuxtapuestas, sino dos aspectos o dos caras solidarias de una misma cosa, a saber, un conjunto de valores básicos (que los miembros de una comunidad comparten) que son inescindibles del imaginario narrativo en que esos valores hallan su expresión inmediata y comúnmente única. Enfocados, pues, el relato mítico y el relato legendario desde esa perspectiva, nos centraremos primero en la anticipación o prefiguración que se da en la poesía mítica de Hesíodo (es decir, a mediados del siglo VIII a. C.) de temas que la reflexión filosófica recogería más tarde, a partir de la primera mitad del siglo V a. C.

### **La poesía mítica ante la poesía legendaria**

#### **Verdad y ficción**

Partiremos de dos reservas (que conllevan otros tantos modos de distanciamiento) que Hesíodo formula a propósito de la poesía épica y el mundo de

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles (*Metafísica*, I, iii 983b20; iv 984b23-29).

héroes representado en ella: una, que se refiere a la verdad, y la otra, que se refiere al bien.

Por una parte, en la *Teogonía* Hesíodo señala el contraste entre la poesía legendaria (que solo podría ser la homérica) y su propia poesía, que es mítica, en términos de realidad y ficción, y ello pese a que se da por sentado que ambas variedades poéticas provienen por igual de las Musas y comparten su patrocinio. La suposición de que las Musas son la fuente de la capacidad poética y de los contenidos poéticos conlleva, en principio, la idea de que todo enunciado poético auténtico es verdadero, pero en el proemio de la *Teogonía* Hesíodo señala la posibilidad de que de las Musas proceda un enunciado poético falso o engañoso. En efecto, las propias Musas le dicen al poeta: “Sabemos decir muchas falsedades (*pseúdea*) que se parecen a las cosas reales (*etýmoisi\_homoía*), pero también sabemos, cuando lo queremos, anunciar cosas verdaderas (*alethéa*)” (*Teogonía*, vv. 27-29).

De acuerdo con estas notables y novedosas palabras, la revelación que las Musas les comunican a los poetas está afectada por una ambivalencia que quiebra la unidad o la solidaridad entre poesía y verdad que, en Homero, es explícita<sup>2</sup>. En Homero el decir del poeta es unívocamente verdadero, precisamente porque su respaldo son las Musas, así que la alternativa de la verdad o la falsedad se da solo en el hombre común, esto es, en el ámbito del decir ordinario, no asistido por las Musas. Pero ahora se señala que la verdad y la falsedad son dos posibilidades que se dan en el seno de la propia poesía, aun cuando esté legitimada por la asistencia divina. En la idea de que hay una poesía que presenta solo “falsedades que se parecen a las cosas reales”, se expresa o se insinúa (posiblemente por vez primera) el concepto de ficción. En Hesíodo la poesía homérica queda relegada, pues, a la condición de enunciado ficticio, creíble, pero falso; mientras que, se debe suponer, lo que Hesíodo se dispone a presentar en su poema no es un contenido ficticio, sino verdadero (*alethés*). La pretensión de verdad se limita, en definitiva, según la visión de Hesíodo o aun según la visión de las propias Musas, a la poesía mítica, y no se extiende a la poesía heroica.

Esa sucinta, pero decisiva, crítica o rechazo hesiódico de la pretensión de verdad (acerca del pasado) de la poesía homérica representa el paso inicial en un itinerario que terminaría por llevar a la pérdida de credibilidad de los contenidos fácticos presentados en la poesía heroica, al reconocimiento ma-

<sup>2</sup> Cf. *Iliada* (II, vv. 484-493).

nifiesto de la degradación de esos contenidos a la condición de ficciones o versiones distorsionadas de la realidad fáctica y a la consiguiente negación de que expresen la verdad acerca del pasado<sup>3</sup>. Por cierto, no es posible establecer qué tesis de realidad acompañaba la recepción de los poemas homéricos en el público originario de la poesía épica; esto es, por ejemplo, si acaso se recogía la exposición poética como “verdadera” en el sentido en que en la tradición historiográfica entendió después esa noción. Pero, si nos atenemos a las formas de recepción representadas en Homero, cabe decir, al menos, que para su público la expresión épica pareciera conllevar en sí misma las señales de que es verdadera; o bien, que se la ve como verdadera porque su enunciación y su contenido ostentan determinadas notas, y su recepción se acompaña de determinados efectos: la expresión poética auténtica es percibida como verdadera, y el hecho de que sea percibida como verdadera es prueba suficiente de que es verdadera, de modo que para sus receptores el enunciado épico se documenta a sí mismo. La garantía de su verdad no reside, por tanto, en la sola declaración de que su fuente son las Musas (como aseguran tanto Homero cuanto Hesíodo), sino que es la capacidad expositiva del cantor y el efecto que la exposición causa en su auditorio lo que constituye un equivalente del criterio o la prueba de su verdad. [a] Así, en *Odisea* VIII, Odiseo elogia a Demódoco, el cantor de la corte de Feacia, diciéndole que narra los hechos como el que ha estado presente o los ha escuchado de un testigo directo<sup>4</sup>. El hecho de disponer del mismo saber autorizado y directo del que ha sido testigo presencial de los acontecimientos se traduce y encuentra su testimonio en la vivacidad de los cuadros que el narrador presenta. La vivacidad es, para sus receptores, prueba concluyente de que “los hechos han ocurrido así”, porque el enunciado permite “verlos” como si volvieran a ocurrir y se hicieran presentes en el ahora de la enunciación narrativa. Es en particular en el valor impresivo o icástico de las palabras con que el cantor presenta los hechos donde reside la prueba de su verdad, y, a la vez, la fuente del agrado (del *térpein*), y en la emotividad que los oyentes experimentan al escucharlas. La narración es una representación de los hechos (en el sentido literal de la palabra “representación”): una repetición verbal que se acompaña de una nota de distancia y de cercanía: como en la

<sup>3</sup> Cf. Puelma (1988).

<sup>4</sup> *hós té pou è autòs parèn è állou akoúisas* (*Odisea*, VIII, v. 591). Cf. las líneas de la *Ilíada* a que se hace referencia *supra* en la nota 2.

repetición ritual de un mito, en virtud de ese “poner ante los ojos (*pròs tà ómmata poièîn*)” producido por el canto, los acontecimientos manifiestamente lejanos en el tiempo vuelven a desarrollarse ahora en la inmediatez de la audición. [b] Ese modo único de hacer presentes los hechos no está, por cierto, al alcance de los hombres comunes, que se valen de los medios expresivos comunes. Tal es, al menos, la implicancia del elogio que el rey Alcínoo hace del relato de Odiseo en el canto XI de la *Odisea*: Odiseo, dice Alcínoo, no podría ser confundido con uno de los muchos embusteros que urden relatos falsos de los que nadie podría saber nada; y eso a causa de la configuración (bella) de las palabras: Odiseo, se dice allí, ha expuesto su historia de manera detallada, con sabiduría, como lo hace un cantor; y se le pide que con la misma precisión<sup>5</sup> cuente ahora cuál fue el destino de sus compañeros. Se destacan, pues, rasgos de la propia enunciación (la exactitud, la exhaustividad; la consiguiente vivacidad de lo que se evoca) que se interpretan como garantía de la veracidad de lo relatado, y se ven esos rasgos como los propios de la narración hecha por un cantor. [c] Esta forma de darse y aceptarse la verdad está, por cierto, ligada a la oralidad o, más precisamente, a la forma oral de presentarse un relato: la eficacia impresiva no arraiga en la palabra sin más, sino en la palabra dicha, y acompañada, en su enunciación, de elementos tonales, rítmicos y gestuales que deben de haber sido un componente importantísimo del recitativo del *aoidòs*, del cantor homérico, como sin duda siguió siéndolo del recitado rapsódico: no es un azar que mucho tiempo más tarde Platón señalase que el rapsoda, cuando hace su trabajo, se siente transportado a los sitios en que ocurren los hechos, “en Ítaca si ocurren en Ítaca, en Troya si en Troya, o en donde los poemas épicos los sitúen”, y que su público experimenta lo mismo (*Ion*, 535c-e). La capacidad del buen rapsoda, como Ion, de hacer presentes los hechos del pasado o de trasladar a los oyentes al lugar y al momento en que acontecían o acontecen, es, pues, semejante a la que en los lugares de la *Odisea* señalados se le reconoce al cantor.

La reserva hesiódica acerca de la supuesta verdad de los enunciados épicos reemerge mucho más tarde, ya bajo la forma de la recusación explícita, en el siglo VI a. C. con el surgimiento de la *historiē* jónica acerca del pasado, en la que este es concebido ya como pasado histórico (es decir, el pasado de

<sup>5</sup> Cf. *Odisea*: *pseúdea artýnontas* (XI, v. 366); *morphè epéōn* (XI, v. 367); *mýthon d’hos tot’aoidòs epistaménōs katélexas* (XI, v. 368); *kai atrekéōs* (XI, v. 366).

una humanidad comparable con la del presente, la cual no es ya esa humanidad cualitativamente superior, incomparable con la humanidad actual o real [*tôn nÿn*], que vivía en el prestigioso pasado homérico). Pues, por más que, como es sabido, el ciclo troyano tiene, hasta cierto punto, una base histórica localizada en el Heládico tardío, los textos homéricos no son, desde luego, textos históricos, ni fueron ni pudieron ser concebidos como tales. Por más de una razón, carecen de auténtico valor documental. Una de esas razones es la selectividad con que la tradición trató todo lo que pudiera haberse conservado del pasado auténtico, y eso porque los hechos épicamente relevantes del pasado humano son únicamente “los hechos gloriosos de los varones (*kléa andrôn*)”, esto es, las hazañas en las que se pone de manifiesto la excelencia (la *areté*) humana más apreciada por esa tradición, vale decir, la excelencia heroica, y que por eso son considerados dignos de ser conservados y rememorados en el presente. Por ese interés específico, característico y excluyente en acciones así, la poesía épica escogía solo los hechos en los que se ponía de manifiesto el *éthos* heroico, y bien pudo la tradición haber alterado los hechos más innobles a fin de transformarlos en una manifestación de ese *éthos*, y haber creado historias que lo dieran a conocer: todo ello con la más completa libertad para quitar o para añadir detalles y para modificar las circunstancias de espacio y tiempo<sup>6</sup>. La verdad de la épica no es, ni pretende esa poesía comunicar, por tanto, la verdad fáctica de la historia o de la historiografía: su pretensión de verdad se refiere, en todo caso, a la heroicidad: es verdadero el relato en el que el *éthos* heroico se encarna o se trasluce adecuadamente en los hechos y en las figuras.

La idea de la verdad del enunciado épico señalada arriba contrasta notablemente con los criterios de aceptabilidad que, hasta donde sabemos, desde Hecateo de Mileto aplicó la investigación acerca del pasado, esto es, el criterio más fuerte de la certidumbre del testimonio directo o de la prueba documental, y el más débil de la probabilidad, basado en la verosimilitud o la aceptabilidad racional (en el *eikós*): con ambos criterios se procuró separar la verdad (en el sentido de la verdad fáctica) de las distorsiones o las falsedades que, de un modo que se percibía ya entonces como manifiesto<sup>7</sup>, habían introducido los poetas o la tradición sin más. Cabe notar que Tucídides pone

<sup>6</sup> Cf. Hainsworth (1991, p. 15).

<sup>7</sup> Dice Hecateo en su fr. 1: “Escribo esto en la forma en que, de acuerdo con mi opinión, debe de ser verdad. Pues las historias míticas de los griegos son muchas y ridículas, al menos en la forma en que me han llegado”.

en boca del propio Pericles la idea de que el propósito de los poetas, cuando hablan de lo acontecido, es producir un efecto placentero inmediato, y que para eso se apartan de la verdad<sup>8</sup>. En el otro extremo del itinerario que se inicia con la declaración de principios de las Musas en Hesíodo, la función de la poesía quedó reducida a la de agregarles a los hechos una ornamentación estética (un *kosmeîn*) destinada a producir un placer (*térpsis*) en los oyentes. A esa versión distorsionada del pasado se contraponen ahora la reconstrucción que el historiador, en su auténtica búsqueda de la verdad<sup>9</sup>, establece sobre la base de indicios y testimonios firmes<sup>10</sup>.

### Ética particular y ética universal

Por otra parte, Hesíodo, como se ha dicho, toma distancia respecto de la noción épica de bien, que se expresa en la ética heroica, cuyos valores centrales son el prestigio (*timē*) y la gloria (*kléos*). Esos son los valores que presiden el mundo homérico, en el que representan lo más deseado. Hesíodo toma distancia, entonces, respecto de esa ética, y lo hace en favor de una ética nueva, centrada en la noción de “justicia (*dikē*)”, que es tematizada por primera vez por Hesíodo.

[a] La ética de la justicia tiene, por una parte, su fundamento en el mito; específicamente, en el de las generaciones (o las edades o las humanidades: los *génē*) y en el de Prometeo y Pandora, mitos que en la poesía hesiódica están asociados entre sí; y, por otra, en la idea de Zeus como dios justo que reclama, respalda y garantiza el cumplimiento de la justicia entre los hombres. Las dos éticas mencionadas, la homérica y la hesiódica, se contraponen entre sí como una ética particular (la homérica) y una universal o, al menos, universalizable (la hesiódica). La particularidad de la ética heroica reside, por un lado, en que es la de un estamento determinado de la sociedad homérica, a saber, de una aristocracia guerrera, cuyos miembros son las figuras que ocupan constantemente el centro de la atención narrativa; y, por otro lado, en que sus valores no se refieren a todos los dominios de la acti-

<sup>8</sup> Tucídides: *tò autika térpsei, tòn d' érgōn tèn hypónoian hē alétheia blápei* (ii, xli, 17-18).

<sup>9</sup> Tucídides (i): *z cidid tēs alētheias* (xx, 20).

<sup>10</sup> Tucídides (i): *tekmēriōi* (xx, 27); *sēmeiōn* (xxi, 31). Para Tucídides (i, ix, 25-26; x, 26-27) Homero puede tener cierto valor documental en la reconstrucción de la prehistoria griega (la “arqueología”), pero no como prueba, y ello a causa de la distorsión que con fines estéticos, los poetas hacen de las cosas para engrandecerlas; cf. Tucídides (i): *hos poietai hymnēkasi peri autōn epì tò meizon kosmoúntes* (xxi, 24-25).



vidad humana, sino solo a la actividad guerrera<sup>11</sup>. Expresamente no atañen ni al trabajo ni al ámbito doméstico. Un resumen de ella es puesto en boca de Odiseo:

De tal modo me conducía en la guerra. No me gustaban las labores campestres, ni el cuidado de la casa, que cría hijos ilustres, sino tan sólo las naves con sus remos, los combates, los pulidos dardos y las saetas; cosas tristes y horrendas para los demás, y gratas para mí por haberme dado algún dios tal inclinación, que no todos hallamos deleite en las mismas acciones (*Odisea*, XIV, vv. 222-228).

La vida heroica, es, pues, vida de acción, no de trabajo, y está dominada por el deseo inmediato de alcanzar el prestigio (*timé*) de buen guerrero entre los contemporáneos, y el deseo mediato de que ese prestigio se conserve como gloria (*kléos*) en la posteridad. Las dos cosas son reflejo de la cualidad positiva fundamental del guerrero, esto es, su excelencia (su *areté*), que es la valentía (*andreía*). Parece no haber otro móvil de la acción heroica que ese deseo de reconocimiento personal o individual, que se obtiene tanto en la victoria cuanto en la derrota. El valor central es, pues, un valor competitivo, apenas mitigado por el valor de una virtud cooperativa que es apreciada, pero notoriamente más débil, a saber, la amistad o la lealtad (*philótēs*).

Pues bien, para Hesíodo, que piensa ya, por así decirlo, estrictamente en términos de fines de la edad oscura<sup>12</sup>, y ya no ve como propios los lejanos reflejos del dorado período micénico, ese ideal y esos valores han quedado definitivamente atrás. La heroicidad es ahora parte de un pasado que el poeta no mide meramente en términos históricos o cronológicos de distancia temporal, sino en términos míticos o, se diría, ontológicos, de “estados”, “humanidades” o “generaciones”, esto es, en términos de los sucesivos “*génē*” del mito de las generaciones humanas. El ideal heroico y la ética heroica son, en efecto, para Hesíodo, cosas propias de la humanidad precedente, la de los héroes, no de la humanidad de ahora, que (al contrario de lo expresado en la cita precedente de la *Odisea*) está signada por el trabajo, no por las guerras. En el mito de las humanidades el poeta coloca, en efecto, el mundo de los héroes entre la humanidad de bronce y la edad de hierro, que es la actual:

Y luego, desde que la tierra sepultó también a esta generación [la de bronce], en su

<sup>11</sup> Cf. *Iliada* (XII, vv. 310-328).

<sup>12</sup> Piensa, se diría, en términos de ese mundo de hombres sencillos que cultivan la tierra, hilan, cazan, espantan a los leones o cuidan el ganado, extraño al mundo heroico, que en Homero emerge tan solo al margen del relato, en los símiles característicos del género.

lugar todavía hizo Zeus Cronida sobre el suelo fecundo otra cuarta, más justa y virtuosa, la generación divina de los héroes a los que se llama semidioses, generación que nos precedió sobre la tierra sin límites. A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló, o al pie de Tebas la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien, después de conducirlos a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos (*Trabajos y Días*, vv. 156-165).

Hesíodo entiende, pues, que junto con el mundo heroico ha caducado o ha quedado atrás la ética heroica, que, como hemos dicho, no es, por tanto, la de la edad de hierro ni, por cierto, la suya. Las nociones éticas, contrarias entre sí, que presiden el desarrollo (complejo en sus detalles) de la secuencia de las generaciones son la de “justicia (*dikē*)”, que es el valor positivo, y la *hýbris*, que es el valor negativo, el cual (en la medida en que es presentado como el opuesto de “justicia [*dikē*]”) representa la injusticia<sup>13</sup>. Como quiera que sea, esas son las nociones centrales de la reflexión ética de Hesíodo.

En la secuencia de las generaciones o humanidades que Hesíodo presenta<sup>14</sup>, la generación de hierro viene, como ya se ha señalado, después de la de los héroes; pero, si se consideran el conjunto del ciclo y las implicancias del resto del relato, es claro que la diferencia más radical se da entre la generación de oro y la de hierro. La generación de oro se caracteriza por la ausencia completa de los males que padece la de hierro: el trabajo, el dolor físico, la incertidumbre, la angustia, el temor, la vejez, las enfermedades, el hambre, la pobreza, la falta de recursos, la muerte. Los hombres de la edad de oro estaban libres, sobre todo, del trabajo, y ello en correspondencia con la productividad espontánea de la tierra, que lo daba todo en todas partes<sup>15</sup>. Hesíodo presenta este mito a continuación de la historia de Prometeo y Pandora, caracterizándolo como un relato diverso (*Trabajos y Días*, vv. 43-106)<sup>16</sup>. Pero, por más que son dos relatos, es claro que el sentido del uno

<sup>13</sup> Estricta o literalmente, *hýbris* no es “injusticia” (que sería *adikia*). La *hýbris* parece representar en Hesíodo el mal específicamente ético en general, que deriva solo de la acción humana y que es, a su vez, causa de otros males. Se opone, en ese sentido, a las formas externas o físicas del mal, cuya existencia, según *Teogonía* (vv. 211-232), ha precedido a la existencia de los hombres, y a la de los males traídos por Pandora. Cf. Vernant, J. P. (1973, pp. 21-51).

<sup>14</sup> Cf. *Trabajos y Días* (vv. 110-200).

<sup>15</sup> Cf. *Trabajos y Días* (vv.110-120).

<sup>16</sup> *héteron lógon* (*Trabajos y Días*, v. 106).

y el de otro son, sin contradicción, concurrentes, en tanto que apuntan a mostrar el marco actual de la condición humana como situación de esencial precariedad, dominada por la posibilidad multiforme y forzosa del mal, aun cuando el bien todavía sea posible. Lo que en el mito de las edades es presentado como consecuencia (pareciera que mecánica) de la necesidad de un ciclo que se repite en forma indefinida, en el mito de Prometeo y Pandora es visto, en cambio, como consecuencia inmediata de la acción de Pandora (o, en todo caso, de la imprevisión de Epimeteo) y como consecuencia mediata del intento de Prometeo de engañar a Zeus. La coordinación entre ambos relatos requiere una versión más sencilla del mito de las generaciones, en la que se oponen solamente la generación de oro y la de hierro, como se da por sentado, por otra parte, en el propio poema, puesto que en él se dice que antes del episodio de Prometeo los hombres vivían lejos de todos los males<sup>17</sup>. Eso mismo es expresado, en relación con el otro mito, en el giro que dice que los dioses les han escondido a los hombres los medios de vida y los retienen<sup>18</sup>, de modo que es menester buscarlos con el trabajo de la tierra. Eso no es para Hesíodo mera necesidad, sino una exigencia ética: desde la perspectiva de nuestra temática, el punto más importante es que, en efecto, la situación en la que Zeus<sup>19</sup> ha puesto a los hombres es interpretada por Hesíodo (y debe ser entendida por los hombres) en términos de un imperativo, a saber, el de trabajar, siendo esa para el poeta la forma justa de la existencia en la edad de hierro. De ello resulta que, en la visión hesiódica, se da entre las nociones de justicia y de trabajo una relación de solidaridad o de cuasi identidad. La forma justa de obtener los medios de subsistencia es, como se ha dicho, el trabajo; por eso el mandato primero es el de trabajar<sup>20</sup>, y es en el ejercicio de él donde reside ahora la virtud (*areté*), a la que se opone la maldad (*kakótēs*) que está en todas las modalidades injustas de ganar el sustento<sup>21</sup>. La fundamentación hesiódica de esa exigencia ética (o, en definitiva, ético-religiosa) no es, pues, desde luego, teórica o conceptual,

<sup>17</sup> Cf. *Trabajos y Días* (vv. 90-105).

<sup>18</sup> Cf. *Trabajos y Días*: *krýpsantes gàr ékhousi theò bíon anthrōpoisi* (v. 42).

<sup>19</sup> Puesto que la caída es concomitante con el cambio de soberanía en el Olimpo: la generación de oro vivió durante el reinado de Cronos, y la generación de hierro vive en el reinado de Zeus. (En la época de Urano no había, por tanto, humanidad).

<sup>20</sup> Mandato que Hesíodo le dirige, en lo inmediato, a su hermano Perses (*ergázeu, Persē* [*Trabajos y Días*, v. 299]), pero que sin duda es válido para todos los hombres de la edad de hierro.

<sup>21</sup> Cf. *Trabajos y Días* (vv. 286-291).

sino, como se ha visto, mítica en el sentido de que se apoya o se basa en la elaboración de un material narrativo mítico.

### Por qué no ser injusto

Ahora bien, ¿por qué se ha de obedecer ese mandato y no obrar en forma injusta en el caso de que el obrar en forma injusta nos beneficie? O más específicamente: ¿por qué, si uno es fuerte y poderoso, no debe valerse de la ventaja que dan la fuerza y el poder con el fin de beneficiarse de la injusticia que se pueda cometer en perjuicio del débil? Para explicar esta cuestión, crucial en su ética (y en toda ética), Hesíodo cambia la perspectiva y pasa a considerar la cuestión de la justicia en el marco de la relación entre el que es débil y está indefenso y el que es fuerte y es poderoso: es claro que el que es fuerte y poderoso puede proponerse cometer injusticia (*hybris*) impunemente en perjuicio del débil<sup>22</sup>. Hesíodo abandona por un momento el relato mítico y apela a un esbozo de fábula (a un *aínos*) a fin de expresar el punto de vista del fuerte poniéndolo en las palabras que el gavián dirige a un ruiseñor al que ha atrapado en sus garras:

El gavián le habló así al ruiseñor de cuello manchado que había capturado en sus garras y llevaba a las altas nubes. El ruiseñor, desgarrado por las curvas uñas gemía en forma lastimera, pero el gavián, enojado, le dijo: ‘Desgraciado, ¿por qué gimes? Eres presa de uno mucho más fuerte que tú e irás a donde yo te lleve, aunque seas cantor. Y según sea mi deseo te comeré o te soltaré. Es ingenuo el que pretende presentar resistencia a los más fuertes; se priva de la victoria y a más de la vergüenza padece dolores’. Así habló el ligero gavián, el ave que vuela con las alas extendidas (*Trabajos y Días*, vv. 201-211).

El marco en que Hesíodo plantea la cuestión de la justicia, resumida, pues, en esta escena, es el mismo que mucho más tarde escogerán algunos representantes de la sofística para debatir el mismo tema. Lo que parece propio de Hesíodo es que la cuestión no se agota en el solo plano de la relación entre fuertes y débiles, sino que coloca ese plano entre otros dos, a saber, el plano superior de Zeus y el plano inferior de los animales. Para los hombres hay, pues, dos alteridades: la de los dioses y la de los otros animales; la justicia querida por Zeus fija una frontera entre la animalidad y la humanidad: la justicia es un *proprium* de la humanidad y gracias a ella es posible la comunidad humana. Dirigiéndose a su hermano o a los hombres de la humanidad de hierro en general, dice, en efecto, Hesíodo:

<sup>22</sup> Cf. Mondolfo (1972, pp. 28-30).

Y tú, Perses, graba bien estas cosas en tu mente y en adelante cuida de lo justo y olvida por completo la violencia (*biē*), pues el Cronida ha impuesto esa ley (*nómos*) a los hombres. A los peces, a los animales feroces y a las aves de rapiña les ha permitido devorarse entre sí, porque entre ellos no existe la justicia (*dikē*); pero a los hombres les ha dado la justicia, que es el mejor de los bienes (*Trabajos y Días*, vv. 274-279).

Por tanto, la injusticia, de la que la violencia es una modalidad, desconoce o suprime la frontera entre la humanidad y la animalidad, y hace de ambas una naturaleza única y común, al margen de la ley (del *nómos*) de Zeus. Como defensa última del débil contra la arbitrariedad del más fuerte que no comprende que el ejercicio de la justicia consiste en ganarse en sustento con el trabajo, y que, confiado en su fuerza o en su poder, obre en forma injusta porque supone que puede hacerlo sin riesgo, Hesíodo solo parece poder aducir la existencia de una voluntad y de una fuerza superiores aun a la del hombre más fuerte, a saber, la fuerza y la voluntad de un Zeus justo que reclama de los hombres el cumplimiento de la justicia y es garante de esa exigencia. El dios atiende a las acciones de los hombres y los premia o los castiga a ellos mismos, a su ciudad o a su descendencia<sup>23</sup>. Es claro que es este un Zeus cercano al Zeus de la *Odisea*, y diverso del Zeus de la *Iliada*, que, como se ha señalado muchas veces, es, más bien, un Zeus por lo común indiferente a la naturaleza justa o injusta del comportamiento de los hombres y no busca imponer un ordenamiento justo en el mundo<sup>24</sup>. En Hesíodo Zeus es, en cambio, al menos a partir de determinado momento de la historia del mundo divino, un dios esencialmente justo. La figura de Zeus parece ser en Hesíodo fruto de una reflexión que llevó al poeta a ver que ese dios (que en principio estaba destinado a ejercer un gobierno violento y a padecer el mismo destino que su padre Cronos y su abuelo Urano) había ido ganando, poco a poco, la sabiduría y la inteligencia, y se había convertido en un dios justo y, por eso, en el soberano divino definitivo<sup>25</sup>.

Ahora bien, como todavía no se ha constituido una auténtica conciencia moral o aún no se ha dado una voz demoníaca, como la socrática, en

<sup>23</sup> Cf. *Trabajos y Días* (vv. 263-286).

<sup>24</sup> En un solo lugar de la *Iliada*, a saber en el símil de XVI (vv. 384-388), emerge, de manera excepcional, un Zeus como el de Hesíodo (y cercano al de la *Odisea*).

<sup>25</sup> Cf. *Trabajos y Días* (v. 225); *Teogonía* (v. 64). Esa depuración de la imagen del dios impresiona como un anuncio de la crítica del antropomorfismo homérico que Jenófanes de Colofón hace más tarde y es afín a la visión de un Zeus primeramente violento y “tirano de los dioses”, pero después justo, que Esquilo ofrece en el *Prometeo Encadenado*.

la interioridad de cada hombre (único lugar en que se puede o se debe establecer un mandato como el que imparte Zeus), Hesíodo insiste en que el dios *ve* las acciones humanas en su exterioridad: las ve él mismo o sabe de ellas por otra vía de su confianza, y obra entonces en consecuencia para con el justo y para el injusto. El dios dispone de muchos agentes que lo asisten en esa vigilancia, a saber, los hombres de la generación de oro, que han sido convertidos en *daímones*, y obran como guardianes (*phylakes*) de las acciones injustas o malas de los hombres (*Trabajos y Días*, vv. 121-126): son treinta mil esos guardianes de Zeus “envueltos en niebla”; aun la propia Díke, hija del dios, lleva ante su padre las quejas por las injusticias de los hombres, y también Hórkos<sup>26</sup>. Todos ellos le informan a Zeus acerca de cómo se comporta cada hombre. Y por encima de todos está el “Zeus de mirada amplia” y el “ojo de Zeus que lo ve todo”<sup>27</sup> (*Trabajos y Días*, v. 267).

## La recepción

### La sofística

Como hemos señalado, el marco en que Hesíodo plantea el tema de la justicia, esto es, el de la relación entre el fuerte y el débil, vuelve a aparecer (aunque sin la garantía de la figura de un Zeus) en el pensamiento sofístico, en particular, en la generación de sofistas de la segunda mitad del siglo v a. C., más radicalizados que los de la primera mitad de ese siglo. Como es sabido, en general los sofistas plantearon el problema de la justificación de las normas jurídicas y éticas en el marco de la oposición entre la naturaleza (la *phýsis*) y la ley (*nómos*). En un autor como Protágoras no hay oposición entre esas dos nociones, como se ve en el mito que ese sofista presenta en el diálogo platónico eponímico. Según ese relato, Zeus ha mandado que en la naturaleza de cada hombre se implante un sentido de justicia (*dikē*) y de respeto (*aidōs*), con lo que se deja atrás el estado (o el segundo estado) de naturaleza de la humanidad. De ello surge una visión de las cosas que tiene, en ese sentido, ecos hesiódicos<sup>28</sup>. En sofistas

<sup>26</sup> Cf. *Trabajos y Días* (vv. 251-255; 218-222; 256-262).

<sup>27</sup> *eurýopa Zeús; pánta idōn Diōs ophthalmós*.

<sup>28</sup> Cf. Platón, *Protágoras* y lo señalado arriba, a propósito de Hesíodo, en relación con la “ley (*nómos*)” de Zeus.

posteriores, en los que se trasunta un “realismo político”<sup>29</sup>, como es el caso de Trasímaco de Calcedonia y de Calicles de Acarnea, en cambio, la naturaleza y la ley no van juntas o no armonizan entre sí, en la medida en que la ley conlleva siempre alguna forma de violencia. De acuerdo con el testimonio casi único acerca de Trasímaco, que es el debate que este sofista mantiene con Sócrates en *República*<sup>30</sup>, en todos los regímenes políticos la justicia (en el sentido de la leyes que rigen una comunidad) no es, en realidad, otra cosa que el instrumento que emplean los más fuertes para someter a los más débiles, a los que se convence de que deben obedecer las leyes porque en eso consiste la justicia, siendo esa obediencia en beneficio de los fuertes y en perjuicio de los débiles. Lo que Trasímaco parece decir es que lo que (nominal o convencionalmente) es “justicia” no es justicia (en sentido normativo), sino lo que su tesis declara<sup>31</sup>. En el *Gorgias*<sup>32</sup>, Calicles presenta lo que viene a ser una doble inversión de la tesis de Trasímaco, pues afirma que las normas (jurídicas y éticas) no son sino el instrumento que emplean los más débiles a fin de defenderse de los más fuertes. Como hemos dicho ya, Calicles borra la frontera que, según Hesíodo, Zeus había establecido entre los hombres y los demás animales, y ello en el sentido de que tanto para los animales cuanto para los hombres valen los derechos del más fuerte por sobre el más débil; así que “la ley de la naturaleza (*ho tês phýseōs nómos*)” es la del dominio del más fuerte, como se puede ver, señala Calicles, en episodios tales como los intentos de los persas de expandirse en detrimento de los griegos: el más fuerte solo busca dominar a cuantos le sea posible, y ello para tener más y poder satisfacer así su deseo infinito de placeres<sup>33</sup>. La semejanza en el enfoque entre estas visiones y el planteo de Hesíodo es lo bastante notable para suponer que, al presentarlas, los sofistas y Platón tuvieron en cuenta los lugares de *Trabajos y Días* considerados más arriba.

<sup>29</sup> Cf. Untersteiner (1977, pp. 188-215).

<sup>30</sup> Cf. Platón (*República*, I, 338a-344e).

<sup>31</sup> Trasímaco no parece afirmar esa tesis en tono cínico y aprobatorio, sino que, por el contrario, anunciarla como quien comprueba una realidad deplorable. En el fragmento más importante conservado de él declara: “Los dioses no ven los asuntos humanos. De otro modo no pasarían por alto lo que constituye el mayor de los bienes para los hombres: la justicia. Vemos, en efecto, que los hombres no hacen uso de ella” (DK B8).

<sup>32</sup> Cf. Platón, *Gorgias* (483a-484e).

<sup>33</sup> Cf. Platón, *Gorgias* (491e-492c).

## Platón y Aristóteles

Se ha señalado ya que, como relatos referentes al pasado, los relatos legendarios fueron sustituidos por el relato histórico, pero en su forma originaria pervivieron en dos dominios en los que la verdad histórica no es relevante o al menos no es decisiva, a saber: por una parte, como acervo de material narrativo a disposición de los poetas (en particular los poetas trágicos) para la elaboración de relatos literarios; y, por otra, como instrumento de la *paideía*. La importancia educativa de los relatos entre los griegos es reconocida, y se la ve con claridad en las extensas consideraciones que Platón presenta en los libros II y III de la *República* a propósito de su uso en la formación de los ciudadanos en una *pólis*. A Platón (que notoriamente se sitúa en este punto, en la línea de la crítica que Jenófanes de Colofón tempranamente había hecho de las historias de Homero y de Hesíodo) no le parece nada bien la moralidad o la eticidad de la mayoría de los relatos de esos poetas, a los que juzga escandalosos e inapropiados como modelos para la conducta de los ciudadanos, pues cuentan historias tales como las luchas de los hijos de los soberanos divinos (Cronos y Zeus) con sus padres, y también halla objetable la ambigua teología de dioses malos y crueles implícita en ellos. De todos modos, Platón confía en que, si son depurados mediante supresiones y alteraciones, los relatos heroicos tradicionales son insustituibles como medio para la formación moral de los jóvenes. Al menos reconoce tácitamente que no se los podría reemplazar por una enseñanza abstracta o por explicaciones teóricas<sup>34</sup>. En este sentido, los relatos legendarios siguieron desempeñando, en la época clásica, el papel formativo que se les reconocía en la propia cultura heroica originaria, pues en Homero la ética heroica no está expresada, por cierto, en un *código* explícito, sino que se halla implícita o concretada en los relatos, esto es, encarnada en hechos y en personajes particulares, los cuales asumen la condición de paradigmas de la excelencia heroica<sup>35</sup>. El modo de ser heroico no puede ser aprehendido, pues, sino *en historias heroicas*, al margen de las cuales no es expresable o transmisible. Platón no ve que sea posible “salvar” aquellos mitos objetables mediante el recurso a la lectura alegórica<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Como señaló hace tiempo Jaeger (1985, p. 14).

<sup>35</sup> Cf. *Iliada* (IX, vv. 524-526). En la *Iliada* los relatos en segundo grado tienen como propósito casi siempre la presentación de un paradigma para la acción.

<sup>36</sup> Forma de interpretación que es mencionada en *República* (II, 378d) para rechazarla. Se lee una referencia irónica a la interpretación alegórica también en (*Fedro*, 229c-d).



En la obra de Aristóteles no se expone ninguna teorización acerca del mito, sino que solo se hallan observaciones ocasionales acerca de él<sup>37</sup>. Es claro que Aristóteles no piensa, como Platón, en una modificación o “corrección” de los relatos, cuya selección deja librada a los pedagogos<sup>38</sup>. Tampoco él parece haber confiado en la lectura alegórica de los mitos o de los relatos legendarios. Es indicio de eso el que el Filósofo no se refiera a ese método de lectura en el lugar en que, de otro modo, hubiese sido natural que lo hiciera, a saber, en *Poética* (xxv), donde trata de la crítica de la obra homérica, en la que, según consta, solía apelarse a esa forma de lectura a fin de atenuar los elementos del contenido narrado susceptibles de crítica desde el punto de vista ético<sup>39</sup>. En el rechazo de ese método de lectura coincidían, pues, ambos filósofos. Pero es claro que discrepaban en cuanto a la legitimidad del recurso a la forma mítica y a la alegoría como recursos expresivos en el marco del discurso filosófico. Como es sabido, en muchos lugares memorables de su obra Platón apela a los mitos o a relatos de sesgo o de aire mítico como forma de expresión filosófica, sea por razones didácticas o porque el contenido sencillamente no admite otra forma de expresión<sup>40</sup>. Pero Aristóteles rechaza, en general, el uso de expresiones o de palabras si no es en su sentido propio y literal, que, a su modo de ver, parecen poder significarlo todo<sup>41</sup>. En sus textos (al menos en los acroamáticos) raramente hace valer Aristóteles los sentidos segundos: son infrecuentes las expresiones figuradas, y casi no hay comparaciones en las que se insinúe una relación analógica de la índole de la alegoría, como, sin embargo, en forma excepcional es sin duda el caso de la relación entre el comandante y el ejército que es escuetamente presentada en la *Metafísica* a fin de dar a entender dónde está el bien o dónde está el orden en el mundo<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Salvo, por cierto, en el marco de la teoría de la tragedia expuesta en la *Poética*, en la que *mýthos* (en el sentido de “trama”, y no en el sentido relevante aquí) es nombre de una de las partes de la tragedia; cf. en particular, *Poética* (vi-vii).

<sup>38</sup> Cf. *Pol.* I (vii, xvii, 1336a30-35).

<sup>39</sup> Parece haber una referencia irónica a la lectura alegórica de los mitos (comparable a la platónica del *Fedro* señalada en la nota 36) y un rechazo de ella en *Metafísica* (iii, iv, 1000a7-1000b21); cf., en particular: *allà peri tón mythikôs sophizoménōn ouk áxion metá spoudḗs skopeîn* (1000a18-20). Cf. también *Metafísica* (xiv, vi, 1093a27).

<sup>40</sup> Cf. el clásico trabajo de Pieper (1965).

<sup>41</sup> Cf. Sinnott (1999).

<sup>42</sup> Cf. *Metafísica* (xii, viii, 1075a13-15).

Aunque no admite, pues, el relato mítico como fuente ni como recurso expositivo o argumentativo, Aristóteles ocasionalmente valora, sin embargo, en forma positiva el mito y la tradición legendaria desde otras perspectivas. Así, los relatos legendarios pueden tener al menos en algunos casos el carácter de un testimonio histórico fiable en lo esencial<sup>43</sup>. Pero, al parecer, fuera de los ámbitos histórico y ético, esto es, en el dominio de la ciencia de la naturaleza, el relato mítico no tiene, para Aristóteles, carácter explicativo alguno<sup>44</sup>. Asimismo, los mitos y otras formas de la sabiduría tradicional, tales como las expresiones gnómicas y los proverbios, son, en la visión de Aristóteles, vestigios atendibles de una sabiduría del pasado que se ha perdido a causa de los cataclismos que, supone Aristóteles, afectan periódicamente a la humanidad. Esa valoración se da en el marco de una visión del tiempo que, en definitiva, procede a su vez del pensamiento prefilosófico mítico, esto es, la visión de un tiempo circular cuya expresión más conocida en la tradición griega es justamente el mito hesiódico de las generaciones al que se ha hecho referencia más arriba. Aristóteles pensaba que, al alcanzar el punto más alto de su desarrollo, la humanidad sufría catástrofes cíclicas que causaban la pérdida prácticamente completa de la civilización, que tenía que ser rehecha cada vez; quedaban, después de cada destrucción, nada más que vestigios como los mencionados<sup>45</sup>. La idea circulaba en la Academia, y de allí (o acaso específicamente del *Timeo* platónico) la toma Aristóteles. El valor que Aristóteles les atribuía a los vestigios de las civilizaciones perdidas se refleja sobre todo (aunque no únicamente) en las obras éticas, en las que a menudo los aduce como fuente o como corroboración de sus doctrinas. Pareciera ser ese el único dominio en que los contenidos míticos pueden tener un valor confirmatorio o el carácter de éndoxa atendibles.

Desde un punto de vista permanente y más general, Aristóteles señala,

<sup>43</sup> En *Pol.* (II, xiii, 1284a17-25) se aduce, como una suerte de corroboración, a un episodio de la historia de los Argonautas; y en III (xiv, 1285a10-14), se apela a Homero (*Iliada*, II vv. 391-393) como testimonio de las facultades del monarca en época antigua. Cf. también *EN* (VIII, xii, 1160b22-27; VIII, xiii, 1161a10-15).

<sup>44</sup> Como es propio del mito, que ostenta valor de comprensión justamente en la medida en que renuncia a toda pretensión explicativa, la cual está, pues, por así decirlo, en relación indirectamente proporcional con aquel valor; cf. Ricoeur (1960, p. 238). Cf. *De Caelo* (II, i, 284a23).

<sup>45</sup> Cf. *Met.* (XII, viii, 1074b1-15). En ese lugar también señala Aristóteles el papel que a su juicio desempeñan las creencias míticas en la disciplina social; cf. *Met.* (II, iii, 985a3-6).

por otra parte, un parentesco muy cercano entre el mito y la filosofía, y, por tanto, una relación de cercanía entre “el amante de los mitos (*philómythos*)” y el “amante de la sabiduría (*philósophos*)”<sup>46</sup>. Ese parentesco hace que el amante de los mitos sea también amante de la sabiduría, y ello porque el mito y la filosofía tienen su raíz común en la sensibilidad hacia “las cosas asombrosas (*tà thaumastá*)”<sup>47</sup>. La tesis remite, asimismo, al plano existencial del propio Aristóteles: cabe recordar que en un fragmento que acaso procede de una carta personal, el Filósofo dice estas notables palabras: “En la medida en que estoy solo y vivo para mí mismo, más amante de los mitos (*philomythóteros*) me vuelvo”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cf. *Metafísica* (I, ii, 983a11-21).

<sup>47</sup> La elipsis en el razonamiento de Aristóteles en ese lugar de la *Metafísica* ha sido reconstruido así: el mito está lleno de cosas admirables; el que se admira, piensa que ignora; el que piensa que ignora, desea el conocimiento; *ergo*, el amante de los mitos es un amante del conocimiento. Como observa Ricoeur (1964, p. 167), Aristóteles coloca, pues, la filiación de la ciencia o la sabiduría (*sophía*) en los mitos antes que en el saber técnico, como lo hacen, en cambio, Herodoto y algunos modernos.

<sup>48</sup> *hosōi autitēs kai monōtēs eimí, philomythóteros gégona*; fr. 668, Rose; 1582b14.

### Referencias bibliográficas

- Hainsworth, J. B. (1991). *The Idea of Epic*. California: The Regents of the University of California.
- Jaeger, W. (1985). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mondolfo, R. (1973). *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: Eudeba.
- Puelma, M. (1988). *Der Dichter und die Wahrheit in der griegischen Poetik von Homer bis Aristoteles*. Freiburg: Universitätsverlag.
- Pieper, J. (1965). *Über die platonischen Mythen*. Múnich: Kösel Verlag.
- Ricoeur, P. (1960). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1964). *Platon et Aristote*. París: Éditions du Lycée.
- Sinnott, E. (1999). La normativa aristotélica de la expresión científica. *Stromata*, (55), pp. 303-318.
- Untersteiner, U. (1977). *I sofisti*. Milán: Lumpignano Nigri.
- Vernant, J. P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.