

2010

FI 01-90
7 C.

Taller → 1' → 29.03

De la cosmogonía a la cosmología. Una aproximación arqueológica

María Cecilia Colombani. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón.

Facultad de Humanidades. Universidad de Mar del Plata.

mcolombani@unimoron.edu.ar

a. Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar el desplazamiento de la mirada mítica, como un cierto modo de instalación frente a lo real, hacia la mirada que sostiene el *logos*, como emergencia de una nueva instalación, de una nueva trabazón entre las palabras y las cosas.

De las antiguas cosmogonías a la incipiente cosmología que conoce el siglo VI se ha operado un cambio en esa forma de mirar lo real, constituyendo un nuevo modo de inteligir las relaciones que guardan los distintos elementos que constituyen la *physis*.

Del mito al *logos* se opera una transformación en el modelo de preguntar y responder a los interrogantes que la propia condición antropológica despliega como *ethos* constituyente. El mito pregunta y responde, tanto como lo hará la filosofía en su gesta interpretativa, sólo que lo hace con otras herramientas. Toda instalación supone un nivel de problematización, más allá de las peculiares formas que la pregunta y la respuesta adquieran.

En realidad, el hombre se maravilla ante lo real a partir de la conciencia de no comprenderlo todo y la misma necesidad antropológica de darse un lugar en el mundo, de dar un sentido humano, que transforme lo meramente natural en un *kosmos* humano.

El mito constituye una dación de sentido. Tomamos el concepto de Garreta en su obra *La Trama Cultural*, donde el mito aparece como una forma de dar sentido a los interrogantes que el hombre se plantea por su propia condición humana.

La necesidad antropológica de fundar una trama de sentido constituye, en el marco del sistema simbólico que caracteriza el *topos* humano, una de las formas del animal simbólico.¹

¹ Seguimos en estas consideraciones a Ernst Cassirer en su obra *Antropología Filosófica*, donde distingue el *topos* animal del *topos* humano, a partir del sistema simbólico que caracteriza al hombre y le permite trascender el mero sistema receptor-efector, propio del animal, y así retardar una respuesta que se inscribe en el orden mediato de lo simbólico y que singulariza el mundo humano frente a la inmediatez del universo animal.

Así entendido el mito constituye una instalación eto-poiética, un hacer, *poiesis*, una obra de impronta humana que constituye, al mismo tiempo, un *ethos*, una manera de vivir, una forma de vida, una actitud, elementos todos que sólo pueden entenderse en el horizonte de un cosmos humano.

La filosofía, como el mito, debe leerse a la luz de las mismas concepciones vertidas precedentemente, tanto como desde el enclave del sistema simbólico, como desde la instalación eto-poiética, en tanto hacer que privilegia el *logos* como modo de instalación en el mundo.

Habría, pues, un *Gründ*, un suelo común entre mito y filosofía, en tanto formas simbólicas de dación de sentido, y la maravilla parece ser un elemento constituyente de ese cimiento, ya que esta maravilla, como registro típicamente antropológico, parece ser el elemento fundacional de la inquietud filosófica. Es, sin ir más lejos, uno de los cuatro orígenes que un pensador clásico como Karl Jaspers² elige en un canónico texto sobre el nacimiento de la filosofía.

Tanto Platón como Aristóteles dan cuenta de este parentesco. Dice Platón: “Precisamente, es característico del filósofo ese estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquél que ha dicho que Iris (la filosofía) es hija de Thaumante (la admiración), no ha establecido mal la genealogía”³. Primera vinculación mito-filosofía en el marco de un discurso que recupera la mirada de los linajes, propia de la especulación mítica. El término griego es maravilla, cosa, objeto o aparición digna de admirarse, admiración, sorpresa, asombro, mientras el verbo *thaumazo* significa quedar o estar admirado, extrañarse, mirar con admiración, preguntarse con admiración o curiosidad. El campo semántico abre pues un doble horizonte: por un lado, un estado de ánimo, el *pathos*, afecto, estado de ánimo, que la propia instalación en el mundo abre, y una dimensión de actividad mental que impele a cuestionarse. No es meramente afección, sino acción, devenida en pregunta.

Aristóteles se inscribe en la misma línea de reconocimiento del maridaje aludido, cuando afirma: “En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente los

² Jaspers, Karl, *La Filosofía*

³ Platón, *Teeteto*, 155d.

concernientes a la génesis del Universo”⁴ Es, efectivamente, la primerísima instalación en la vastedad del cosmos lo que representa el inaugural extrañamiento antropológico. La pequeñez del hombre frente a la inconmensurabilidad cósmica genera, además, el primer reconocimiento de la propia ignorancia frente al todo. El hombre toma conciencia de su no saber, al tiempo que percibe su pequeñez. No hay pregunta ni respuesta sin esta pareja fundacional de la dimensión poética del hombre: admiración y conciencia de la ignorancia.”Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas”⁵ Se está escribiendo la narrativa que marcará históricamente la historia del pensamiento en Occidente: asombro y conciencia de no saber, los dos elementos que determinan la circulación del deseo de interrogación. Sin deseo no hay actividad ni mítica ni filosófica. Sólo esa carencia con la que está emparentado el deseo, determina el movimiento que lleva a preguntarse por lo que me enfrenta desde su otredad.

Aristóteles incluso da cuenta de una inscripción en la tradición. Mito y filosofía no hacen sino constituir los pliegues de una tradición interpelativa que va constituyendo una espesura de saberes, discursos y prácticas que dan cuenta de la dimensión antropológica. Por ello el abordaje debe ser de carácter arqueológico y nuestra tarea la de un arqueólogo; la historia de las formas simbólicas que dan cuenta de la instalación del hombre en el mundo, se inscribe en un juego de capas que se superponen, sedimentando y constituyendo un conglomerado que merece una tarea de excavación, como forma de dar cuenta de los pliegues constituyentes de la tradición aludida.

Si estamos indagando los orígenes del pensar occidental, al tiempo que buceamos en lo que comúnmente denominamos “lo griego”, como fuente desde dónde nos comprendemos como sujetos históricos, mito y filosofía no constituyen momentos excluyentes de una tradición, sino los *topoi* complementarios de un legado de constitución subjetiva. Aristóteles vuelve a dar cuenta de esta perspectiva cuando afirma: “Los antiguos, más aún, antiquísimos, (teólogos), han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes, en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. [...] Y en esta medida, se han manifestado las opiniones de los padres y de los primeros progenitores”⁶

⁴ Aristóteles. *Metafísica*, I, 2, 982b.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1074b.

b. Capa sobre capa: las antiguas cosmogonías.

Las antiguas cosmogonías parecen dar cuenta de esta circulación temprana del deseo de saber, a partir de la conciencia de no saber. La cosmología ulterior, que diera sus primeros pasos en la Mileto jónica de la mano de hombres como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, parece superponer sus *logoi* a esa primerísima capa que hombres como Homero y Hesíodo parecen haber contribuido a sedimentar, a partir de la organización de una inmensa masa mítica, de registro dinámico y aditivo, que hunde sus raíces en un pasado arcaico, más allá de ambos poetas. No obstante, es a ellos a quien recurre la memoria aristotélica para sostener el legado de una tradición que explica la configuración griega de pensamiento, lógico o pre-lógico, filosófico o pre-filosófico, racional o pre-racional, donde la partícula alude estrictamente al nacimiento del *logos*. Dice Aristóteles: “Hay algunos que creen que, también los más antiguos, que vivieron mucho tiempo antes de la generación presente, los primeros en tratar de los dioses, han pensado de la misma manera respecto de la naturaleza, ya que hicieron de Océano y Tetis los progenitores de la generación, y el agua, llamada por los poetas Estigia, la presentaron como juramento de los dioses: ahora bien, lo más venerable es lo que es más viejo, y la cosa más venerable de todas, es el juramento”.⁷

La evocación homérica es expresa y al remitirnos a las palabras de Hera en el canto XIV, respondiendo a Afrodita, encontramos: “Pues voy a los confines de la feraz tierra a ver a Océano, pro genie de los dioses, y a la madre Tetis, que en sus moradas me criaron y me mimaron, acogiéndome de manos de Rea cuando Zeus, de ancha voz, instaló a crono bajo la tierra y bajo el proceloso mar”.⁸

En realidad, no es sólo Homero la referencia insoslayable, sino el propio Hesíodo y su versión cosmogónica. Luego de referirse a la acción de las Musas, que le facilitan el canto y de su deseo de celebrar a los Sempiternos Inmortales, el poeta da una primera versión de la cosmogonía en los siguientes términos: “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro). Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el

⁷ Aristóteles, *Metafísica*, I, 3, 983b.

⁸ Homero, *Iliada*, XIV, 200-204.

corazón y la sensata voluntad en sus pechos.”⁹ Así presenta Hesíodo a Gea, apareciendo luego de Caos y marcando la necesidad, entre los seres, de la presencia de Eros, como una causa que mueva y una todas las cosas, primera percepción de la necesidad de una fuerza cósmica que luego la tradición cosmológica recogerá en su discurso secularizado. Es más, si avanzamos en la *Teogonía* hesiódica, los problemas relativos al universo aparecen con nítida presencia, como aquello que primeramente admira y mueve a mirar con atención (*thaumazo*). El ser primordial, plasmado en la figura del Caos, la fuerza motora, representada por Eros y la sucesión de las generaciones parecen anticipar futuras preocupaciones, que en la narrativa mítica aparecen en clave de dramática divina. En efecto, al relato de la generación de dioses, sigue el largo relato de las grandes luchas que enfrentan a los seres divinos, hasta plasmar la definitiva consolidación del universo bajo el signo de la justicia de Zeus. En realidad la cosmogonía entraña el relato de una victoria luminosa, la del Padre de todos los hombres y todos los dioses que vence sobre cualquier forma hostil. En el marco de este *logos* mítico, ciertas intuiciones poéticas preanuncian las futuras apreciaciones cosmológicas. Tal es la imagen que Hesíodo elige para dar cuenta de la distancia que separa al Cielo de la Tierra, idéntica a la distancia que separa a ésta del tenebroso Tártaro, sobre el cual se alzan las raíces de la Tierra y el mar inmenso, que hacia él han extendido sus raíces. La imagen preanuncia la vastedad y magnitud del universo, la idea de infinitud que prospera entre los presocráticos y hace que Simplicio, recogiendo la voz de Anaximandro, cite lo siguiente: “Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de “principio” (*arkhe*). Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos”¹⁰

De manera análoga, en torno a la consideración del infinito, “Anaxímenes de Mileto, hijo de Euristrato, que había sido discípulo de Anaximandro, dice también, como aquél, que el principio primordial subyacente y único es infinito; pero no lo afirma indeterminado como él, sino determinado, manifestando que es el aire”¹¹

⁹ Hesíodo. *Teogonía*, 116-124.

¹⁰ Mondolfo, R. *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, pág. 42.

¹¹ Teofrasto en Simplicio, *Física*, 24, 26 en Mondolfo, R. *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, pág. 46.

No sólo la intuición de lo infinito, sino la propia idea de generación hablan de cierta especulación ya presente en las antiguas teogonías. El carácter genético que toma la primera especulación filosófica hace de la idea de nacimiento y del campo semántico del verbo *gignomai*, una nota predominante del esquema explicativo, de la *theoría*, cuadro de conjunto, y de la *historia*, investigación, que proponen de la organización del universo, por fuera de toda la dramática divina que sostiene la imaginería mítica, tal como sostiene Jean Pierre Vernant. El campo semántico del verbo colabora en la aprehensión de la matriz genética presente en la especulación presocrática: nacer, venir, sobrevenir, llegar, llegar a ser.

No obstante, es el contacto con *Teogonía* el que revela la primera presencia de una matriz dominante, la idea de generación, que explica las sucesiones divinas, el largo linaje de los dioses. Sin ella, el poeta de Ascra no podría habernos informado de la larga genealogía de los dioses. Hesíodo nos abre un panorama inmenso en torno a esta idea de generación. Retornemos, sin ir más lejos, a los padres que Aristóteles refiriera, pero pensemos ahora su presencia desde su función generadora: “Tetis con Océano parió a los voraginosos Ríos: el Nilo, el Alfeo, el Erídano de profundos remolinos, el Estrimón, el Meandro, el Istro de bellas corrientes, el Fasis, el Reso, el Aqueloo de plateados remolinos...”.¹² La sucesión no culmina allí; el poeta nombra otros ríos e incluso otra sagrada estirpe de hijas que se encargan, junto con Apolo, el Flechador, y los Ríos, de la crianza de los hombres en la tierra. Nos referimos a las Oceánides, “las hijas más antiguas que nacieron de Océano y Tetis. Y aún hay otras muchas; pues son tres mil las Oceánides de finos tobillos que, muy repartidas, por igual guardan por todas partes la tierra y las profundidades de las lagunas, resplandecientes hijas de diosas”.¹³

Sólo desde esa percepción del nacimiento ya presente en las viejas teogonías, atribuimos a Anaxímenes la generación a partir del aire infinito. “De él (aire infinito) decía que habían nacido las cosas que existen, las que fueron y las que serán, y los dioses y las cosas divinas, mientras que las otras restantes, provienen de la descendencia de él”.¹⁴ En la misma línea, Anaximandro piensa en la generación a partir del infinito: “Anaximandro dice que el principio de los seres es el infinito, porque de él proviene todo y todo se disuelve en él. También por ello, se engendran mundos infinitos y de

¹² Hesíodo, *Teogonía*, 237-240.

¹³ Hesíodo, *Teogonía*, 363-365.

¹⁴ Hipólito, *Refutat.*, I, 7 en Mondolfo, R. *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, pág. 46.

nuevo se disgregan por disolución en el principio del cual nacen. Después, da la razón por la cual es ilimitado, y es que la generación productora no debe faltar en nada.”¹⁵

c. Conclusiones

Apenas dos ideas, la de infinito y la de generación, hemos tratado de desplegar en su desplazamiento narrativo de una lógica a otra. El mito parece haber fundado una primera capa en esta tarea de dar cuenta del asombro como enclave antropológico; la filosofía parece haber encontrado un pliegue-sedimento, que habla de una espesura de saber que se construye históricamente, como formas de una voluntad de saber que delinea el mapa de problematización y echa mano a los recursos de que dispone epocalmente.

Nuestra intención no ha sido desconocer las novedades que la filosofía trae con su discurso profano y su actitud secularizada. Tal como sostiene Vernant, “el filósofo no se contenta con repetir en términos de Phycis lo que el teólogo había expresado en términos de potencia divino. Al cambio de registro, a la utilización de un vocabulario profano, corresponden una nueva actitud de espíritu y un clima intelectual diferente”.¹⁶

Lo que sí sostenemos es que la filosofía encuentra en el mito ciertas intuiciones que van configurando la espesura de la que hemos hablado: saberes y discursos van constituyendo un conglomerado heterogéneo, donde la filosofía resulta el saber que viene a desplazar otro *logos*, otra instalación en lo real, que ha dado algunos núcleos de problematización y algunos registros de respuesta que no resultaron indiferentes a la primera especulación filosófica.

¹⁵ Aecio, I, 3, 3 en Mondolfo, R. *El Pensamiento Antiguo*, Vol. I, pág. 44.

¹⁶ Vernant, J. P. *Los orígenes del pensamiento griego*, pág., 86.