

Nociones sobre el alma en la Hélade

de los minoicos a la Hélade Arcaica y Clásica

JOSÉ PROVETTI JUNIOR



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Provetti Junior, José

Nociones sobre el alma en la hélade [livro eletrônico] : de los minoicos a la hélade arcaica y clásica / José Provetti Junior ; [tradução do autor]. -- Assis Chateaubriand, PR : Ed. do Autor, 2011.

PDF

Título original: A alma na Hélade.
Bibliografia.
ISBN 978-65-00-77005-6

1. Alma 2. Filosofia antiga 3. Filosofia antiga - História 4. Filosofia grega antiga 5. Grécia Antiga - História I. Título.

23-167585

CDD-180

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia antiga 180

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415



JOSÉ PROVETTI JUNIOR

Es estudiante de doctorado en Historia de la Universidad Estadual del Oeste de Paraná - UNIOESTE, Maestría en Filosofía Moderna y Contemporánea de la Universidad Estadual del Oeste de Paraná - UNIOESTE, Maestría en Cognición y Lenguaje de la Universidad Estadual del Norte-Fluminense Profesor Darcy Ribeiro - UENF, Especialista en Historia, Arte y Cultura de la Universidad Estadual de Guarapuava - UEPG, Especialista en Salud para Docentes y Estudiantes de Enseñanza Básica y Media de la Universidad Federal de Paraná - UFPR, Graduada y Licenciada en Filosofía de la Universidad Estadual de Rio de Janeiro - UERJ. Es servidor público federal, docente de Educación Básica, Técnica y Tecnológica - EBTT, profesor de Filosofía en el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Paraná - IFPR, ubicado en el campus de la ciudad de Assis Chateaubriand, Paraná. Es Coordinador General del Grupo de Investigación en Filosofía, Ciencias y Tecnologías - IFPR y Editor Jefe de la Revista Electrónica de Investigaciones Filosóficas, IF-Sophia. Autor de libros y artículos científicos en el campo de la Filosofía, Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía Antigua, Historia Económica, Social y Política de la Antigua Grecia.

1ª EDICIÓN
Assis Chateaubriand/ PR
2023
JPJ Redactor

Coordinación editorial: José Provetti Junior

Edición de texto: José Provetti Junior

Elaboración del texto: José Provetti Junior

Diseño gráfico: José Provetti Junior

Coordinación de producción gráfica: José Provetti Junior y Lidiane Cardoso Remde Provetti

Coordinación de la revisión: José Provetti Junior

Revisión: José Provetti Junior

Edición de arte: José Provetti Junior

Asistencia de producción: José Provetti Junior

Coordinación de producción: José Provetti Junior

La ilustración de la portada es una foto de Thera hatten, de dominio público, que se encuentra en <https://br.pinterest.com/pin/334884922287417910/> el 05/01/2023.

Prohibida la reproducción. Arte. 184 del Código Penal y Ley 9610 del 19 de febrero de 1998.

Todos los derechos reservados

JPJ Redactor

Calle España, 165, Bairro Jardim Europa, ciudad de Assis Chateaubriand, estado de Paraná, Brasil,

CEP: 85.935-000

Tel.: (44) 98813-1127

jose.provetti@ifpr.edu.br

2023

Assis Chateaubriand/ PR - Brasil

A Jovelina Maia Rodrigues, a quien debo los mejores ejemplos de vida y de guía moral.

A mi dulce y amorosa esposa Lidiane, a quien debo el apoyo, cariño y dedicación para la realización de este trabajo.

A mi hija, Isadora Remde Provetti, recuerdos de lo que no hemos vivido mi amor!

A mi hijo Guilherme Gerhard Remde Provetti, alegría encarnada en forma de niño. Luz de mi caminar.

A mi hija Lorena Remde Provetti, que encanta el jardín de la vida de papá.

Índice

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	9
I - EL ALMA EN HELADE	13
II - ALMA, SUBJETIVIDAD E INDIVIDUO	23
III - EL ALMA PRESOCRATICA	44
IV.CONCLUSIÓN	52
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	58

RESUMEN

Tradicionalmente en el campo filosófico, las concepciones de individuo, interioridad, subjetividad y otros correlatos al concepto de individuo se le atribuyen a Descartes, quien vivió en el siglo XVII, con su reflexión metafísica que concluye con el famoso "Pienso, luego existo". (1996: 265).-275).

Sin embargo, el historiador de la filosofía tiene la tarea de investigar las raíces históricas de la famosa afirmación cartesiana y, remontándose a la tradición filosófica anterior al pensador francés, es posible investigar la red de filiaciones conceptuales que estallarán en Descartes, surgiendo desde los inicios del pensamiento filosófico, en Grecia, en particular, en lo que se refiere al concepto de alma y lo que de ella se entendía en el pensamiento presocrático.

En esa medida, "El alma en la Hélade: el origen de la subjetividad occidental" es una obra en la que buscamos estudiar los fundamentos del pensamiento presocrático, las latencias de las nociones de subjetividad e individuo occidental desde la perspectiva del desarrollo de los conceptos de alma, inmortalidad y supervivencia del alma al fenómeno de la muerte.

Para ello, se realizó una investigación sobre cómo se vivenciaron estos conceptos desde la civilización minoica hasta el período presocrático, observando su transición y variaciones energéticas internas.

Fue necesario relevar las costumbres helénicas en el período que varió entre los siglos XVII-V a. C. aproximadamente, identificar el surgimiento de la noción de individuo en sus principales expresiones, revelando nuevos interrogantes y compromisos de pensamiento para el futuro.

Sin embargo, como es ampliamente reconocido por la academia, la noción de subjetividad y de individuo era razonablemente impensable entre los antiguos griegos, por razones que se expondrán a lo largo de este trabajo, anteriores al cuestionamiento e intervención sofística de Sócrates, Platón y Aristóteles durante la época clásica. período.

A partir de esta arremetida de comprensión sobre el pensamiento y la experiencia psicosocial de los helenos presocráticos, se buscó demostrar cómo los dioses fueron sustraídos de la cotidianidad existencial de las representaciones helénicas de que los hombres de la época tenían una clara percepción del desprendimiento divino de su día a día, observado a través de las doctrinas de los filósofos del período posterior a

Sócrates, así como los desplazamientos de valor aplicados a la noción de areté, por parte del cuerpo cívico.

Luego de recibir varios aportes de los lectores sobre puntos específicos del trabajo, me gustaría agradecer a todos por sus aportes que ayudaron a mejorar el texto inicial. Este estudio pretende ser una modesta contribución a la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de la Historia Psicológica para los estudiosos de la Antigüedad helénica en sus orígenes.

Assis Chateaubriand, 1 de enero de 2023.

INTRODUCCIÓN

La investigación realizada sobre los orígenes del concepto de individuo se desplegó en torno a la concepción de alma que durante los periodos arcaico y clásico antiguo, más concretamente, desde Homero hasta los sofistas y Sócrates, excluyentes, experimentaron los pueblos que ocuparon la Hélade en un diferenciados, sin embargo, en un continuo adaptable a las percepciones culturales prevalecientes.

La primera pregunta que tratamos de responder fue sobre la motivación que llevó al autor a emprender esta investigación. En principio, fue una curiosidad ingenua surgida de las dudas suscitadas por la actitud de algunos profesores de la disciplina Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, despertando el interés por estos temas.

Algunos de ellos afirmaban que en los textos antiguos, incluso los que tratan del alma, esta no era objeto de pensamiento entre los helenistas en el sentido de que no habría una propuesta racional de pensamiento en torno a este tema, ya que, aun tratándose de textos como “Fedón” (PLATO, 1996) o “De Anima” (ARISTÓTELES, 2006), por ejemplo. Sostenían que cuando los griegos pensaban en el “alma”, la “inmortalidad” y las nociones de “supervivencia a la muerte”, pretendían mencionar los vectores condicionantes para la realización del hombre, como sujeto de la historia, es decir, como elemento de el proceso de inmortalización en la conciencia colectiva de sus contemporáneos y no el alma como elemento esencial de la vida humana, unida al cuerpo y que, sobreviviendo a su destrucción, mantendría su personalidad y recorrería los ciclos existenciales alternados entre los mundos de los vivos y los muertos.

En términos de sociedades antiguas esto parecía extraño, aunque había algo de sentido en las explicaciones de los maestros. El caso es que no era una explicación suficiente, pues parecía un tanto paradójico al pensamiento de un pueblo que objetivaba lo anterior y, simultáneamente, realizaba ritos funerarios que tendían al bienestar de los muertos después del entierro, que suplicaban él como protección, apoyo durante el entierro momentos de la vida, en las luchas cotidianas, dirigiéndose a ellos a través de la figura de Home o Hestia, como si se dirigiera a la figura de una divinidad, un “dios epictoniano”, es decir, “dios subterráneo” (VERNANT, 1990).

Además, los griegos consultaron oráculos, adivinos, intérpretes de sueños y, en

su obra fundamental de educación, el divino Homero (1978; 1970) contextualizó las relaciones antes descritas, aunque de manera un tanto oscura en sus vericuetos, testimoniando claramente la frecuente relación entre vivos y muertos como algo relativamente común, como un hecho consumado para el sentido común de la época.

Ahora bien, si era cierto o no, si era una posición común en términos de prácticas sociales lo que los profesores mencionaban, ¿cómo podrían los griegos buscar solo la inmortalidad en una concepción sociopolítica cuando, más allá de lo político y sus estructuras, se percibe la religioso y el más allá como sustratos permanentes e inteligentes al mismo nivel de las prácticas existenciales?

Debido a estos cuestionamientos, cismas, inseguridades con respecto al tema, buscamos acercarnos a algunas obras para investigar. Algunos de estos específicos, otros más o menos dirigidos al tema, sin embargo todos, en su conjunto, ayudaron a comprender un poco más sobre la forma de ver y experimentar la realidad de los griegos, a través de sus instituciones en el período estudiado, aprehendiendo, delimitando la reverberación visceral de los conceptos de alma, inmortalidad y supervivencia del alma después de la muerte en las estructuras políticas y sociales existentes en la época, a fin de establecer el origen del concepto de individuo como resultado de esta experiencia psicosocial.

A medida que se repasaban diversos textos de la época, es decir, obras históricas sobre los griegos, sobre su economía, sociedad, cultura, religión, obras que sacaban a la luz las particularidades existenciales de sus prácticas psicosociales, se percibía a manos llenas el equívoco de los maestros y el peligro de la forma anacrónica y descontextualizada que se dignifica contemporáneamente en la academia como infinitas posibilidades semióticas del “análisis del discurso” en su “polifonía” que de hecho ha sido considerada legítima y válida, provocando innegablemente la descontextualización y el desprecio por el zeitgeist (espíritu de la época), autores y efectos de los fenómenos psicosociales.

En particular el significado de las palabras usadas en la época, dándoles desde la perspectiva de los usos de significados socioculturales que son habituales hoy en día, una suerte de tintura y lectura totalmente contemporánea, irrespetando así los principios elementales de la Historia Psicológica o de las Mentalidades que hacen posible en sí misma una reconstrucción de los posibles márgenes de maniobra psico-socio-antropológico-cognitivo-lingüísticos de los pueblos y culturas en cuestión, viables en su época.

Tomando las precauciones necesarias, bastaría que cualquier estudiante serio

de historia o de filosofía, al leer una tragedia, por ejemplo, comprobaba la preocupación del autor por el hombre, la moral, las relaciones entre mortales e inmortales, las relaciones entre las clases sociales y lo establecido. orden.

Nótese que para lo realizado fue fundamental profundizar en el proceso de formación cultural de los griegos en sus múltiples aspectos en cuanto a la estructura interna, es decir su lengua, procesos epistemológicos recurrentes en esta, política, familia, instituciones sociales, incidencias historias, comercio, relaciones internacionales, intercambios culturales, características de los dioses, semidioses y, finalmente, permitir mapear su forma habitual de pensar para que, de manera análoga al bisturí de un fisiólogo, sea posible comprender , en nuestras posibilidades actuales de investigación, cómo funcionaron las estructuras dinámicas del pensamiento helénico que posibilitaron la filosofía y, en esa medida, tratar de descubrir qué papel jugaron los conceptos de alma, inmortalidad y supervivencia del alma después de la muerte en el proceso de formación de el pensamiento filosófico en su forma racional, a través de las nociones de subjetividad y el individuo en su acción cognoscitiva de estructuración de lo real.

Puede decirse que toda la problematización de la vida y el pensamiento mítico-religioso-filosófico helénico giraba necesariamente en torno a un núcleo central, a saber, el “alma” y, en consecuencia, el cuidado de ella. Pronto, se observó que todas las creaciones helénicas, gemas preciosas heredadas por Occidente en la práctica del pensar y actuar existente en nuestra cultura, entendidas como fuentes radiantes de enfoque en relación con el mundo, el conocimiento y sus procesos, provienen de creencias y estructuras mentales que tuvo su origen en los arquetipos helénicos, resultantes de los procesos gnoseológicos emprendidos en la época.

Todo gira en torno al núcleo central del concepto del alma, su inmortalidad, su supervivencia a la muerte y ante esto, el cuidado del alma, para alcanzar objetivos más o menos conscientes, llenos de instrucciones de quienes declararon, en el La Antigüedad, buscó comprender y desarrollar teorías sobre el tema, que poco a poco demostraron que los problemas de la constitución del individuo y de la subjetividad occidental, sus movimientos aunque incipientes en la Hélade, se mostraban, sin embargo, vibrantes dentro del pensamiento y las instituciones helénicas. , aunque parcialmente ignorada por ellos, formando lo que se puede llamar el “alma occidental”.

El trabajo realizado sobre el alma no se orientó a cuestiones reducidas a explicaciones de cómo se entendían estos conceptos, sino que implicó un “reconocimiento” en torno a la cuestión del alma, de lo que estaba implícito, es decir, de sus energías internas, de manera de ser capaz de evaluar los constantes potenciales

creativos, regenerativos y/o degenerativos de la vida contemporánea, tanto hoy como ayer.

No se intentó discutir creencias, sino la fuerza dinámico-potencial-estructural del concepto de alma en términos del pensamiento como generador ordenador de la realidad y sus “realidades”.

Buscamos comprender lo que estaba en juego cuando Ulises, por recomendación de Circe, buscó en el Hades la sombra de Tiresias para saber cómo volver a casa ya su amada esposa (HOMERO, 1970). No es el hecho en sí lo que se buscaba en la investigación, sino que se intentaba considerar qué significaba el viaje de un vivo al mundo de los muertos y qué tipo de estructura interna se expresa a través de esta catábasis en la que lo mítico-poético. Las representaciones denotan la costumbre de consultar a los muertos para recibir orientación.

No buscamos discutir las externalidades jurídicas de una ciudad-estado que condena a enterrar al responsable de una guerra civil, sino lo que estaba implícito en ello cuando el cuerpo cívico prohíbe a los familiares del difunto enterrarlo y honrarlo con funerales. . ¿Qué subyace a esta norma y qué lleva a alguien, a pesar de los riesgos en cuanto a las penas previstas por la desobediencia de este ordenamiento jurídico, a asumirlas por amor fraterno, por deber o por fuerza de legalidad no escrita?

¿Cuáles serían los juegos de poder que subyacen en el surgimiento de la modalidad discursiva racional, en particular, la filosófica como producto de los profundos cambios que alcanzaron, o más bien, fueron desencadenados por el proceso de extinción de los palacios en el período comprendido entre el siglo XII y -siglos X a. C., así como con la desaparición de los wánax y el consecuente surgimiento de la ciudad-estado como ya se observa en Homero (1978) al referirse a la lista de ciudades que enviaban guerreros en sus naves?

El problema es tratar de comprender aprehendiendo el sentido, la dirección y la fuerza con que históricamente se expresaron estas categorías conceptuales e indagar en sus conexiones y modos filosóficos de decir.

Por lo tanto, comprender cómo se entendían los conceptos de alma, inmortalidad y condiciones de supervivencia después de la muerte, tal como se expresaban a través de las prácticas psicosociales vigentes en la Hélade, es importante para comprender los conceptos de subjetividad y de individuo occidental, en tanto que se busca identificar su radicalidad dentro de las estructuras categóricas del pensamiento y sentimiento helénicos.

I - EL ALMA EN HELADE

¿Qué es lo que viene a llamarse “alma”? La idea de “alma” en la Hélade arcaica y clásica antigua proviene de la tradición mítico-religiosa surgida en la civilización minoica, en Creta, y de hecho, casi todas las tradiciones religiosas helénicas provienen de los minoicos, como afirma Deodoro apud Giordani (1972: 77).

En esa medida, es necesario comprender lo que está implícito en el concepto de “alma” para comprender cabalmente el objeto de esta investigación. Según Isidro Pereira (1990: 638), respecto a la entrada psyché, afirma que tiene varios significados, tales como:

“aliento de vida, aliento, alma, vida, ser vivo, persona, cosa amada, alma humana, entendimiento, conocimiento, prudencia, sentimiento, corazón, valor, carácter, deseo, inclinación, gusto y apetito”.

Para la investigación realizada, se utilizará el término en el sentido de “alma humana”. En este sentido, continuando con lo que significa alma, es necesario definir qué es la muerte, ya que mientras el alma humana se toma como razón de la vida humana, la muerte es una necesidad fenoménica correlativa a la del alma. La palabra griega que designa la muerte es thánatos (Idem: 262) que puede significar “muerte” o “pena de muerte”, es decir, se entiende como fin de la vida, fin de la existencia, desaparición bajo el sol del ser que se le conocía por un nombre, por la familia a la que estaba ligado, por su posición social, por lo que representaba para toda la comunidad de la que formaba parte.

Correspondiente a este concepto, pero en oposición al anterior, está el de “inmortalidad”, que en griego se designa con la palabra athanasía, es decir, exactamente lo contrario, salvo la sensible desaparición de quien pasa por el proceso de la muerte, pues en algún lugar y forma de vida, ya no se mantendría la existencia como hombre, compuesta de cuerpo, materia y forma sensiblemente perceptibles en un estado normal, sino como una “sombra” que preservaría la conciencia de sí mismo y de todas sus experiencias vividas hasta ese momento.

Para comprender cómo se expresaron y experimentaron los conceptos descritos anteriormente y en qué medida se correlacionaron, es necesario intentar componer una visión general de las creencias básicas de los grupos helénicos con respecto a la escatología.

Hasta donde fue posible percibir a través de documentos de diferentes

orígenes, en particular, los clásicos educativos helénicos, a saber, “La Ilíada” y “La Odisea” de Homero (1978; 1970) y las obras de helenistas contemporáneos como Vernant (1990; 1988; 1977), Jaeger (1995), Mondolfo (1968), Kirk, Raven & Schofield (1994) y Cornford (1989) las concepciones antes descritas provienen de un intenso proceso de formación cultural sufrido por las personas que vendrían a formar lo que hoy llamamos “helénicos”.

Este “crisol cultural” se estableció a través de contactos culturales mantenidos inicialmente por la flota comercial de los minoicos, barcos que navegaban “el gran verde” en diferentes direcciones y mantenían contacto con casi todos los pueblos del Mediterráneo, intercambiando conceptos religiosos y técnicos entre ellos. aproximadamente de 3000 a 1200 a.m. C., como señala Giordani (1972: 47). El proceso de intercambio cultural no terminó con la caída de los minoicos y el ascenso de los micénicos.

Según Coulanges (1998), las creencias elementales de los griegos, heredadas por ellos de los antiguos minoicos-micénicos y manifestadas en la polis, estaban firmemente encarnadas en la ciudad-estado a través de concepciones básicas y familiares del culto doméstico, a saber: la creencia en la existencia en el hombre, de un alma, de los destinos del hombre después de la muerte, su estado, condiciones de existencia en el más allá, el ejercicio privado, en términos familiares y públicos, del culto a los muertos, del fuego sagrado y de la religión doméstica, respectivamente, todos estos derivados de la herencia indoeuropea y de las relaciones internacionales que propiciaron la herencia cultural helénica.

La creencia en la existencia de un alma en el hombre, es decir, un ser normalmente entendido como “inmaterial” y más o menos opuesto al cuerpo, fuente de inteligencia y vivacidad, así como origen de emociones e ideas, es una concepción muy común entre todos los hombres, los pueblos antiguos y los griegos no podían ser diferentes, participando así de lo que Durkheim (1989) demostró, antropológicamente, respecto a lo que él conceptualiza como “creencias animistas”. En esa medida, no hay por qué decir que en común, el estandarte helénico, el hombre del pueblo e incluso los ciudadanos de mejor posición económica y cultural no participarían de las creencias comunes de su pueblo y de su tiempo, como insisten algunos profesores de Historia de la Filosofía Antigua tratando de leer a los antiguos como si fueran autores europeos que vivieron entre los siglos XIX y XXI d.C.

Como cualquiera interesado en la cultura helénica puede ver a través de la literatura técnica sobre el tema, ya sea en Filosofía, Teatro, Medicina o Mitología, los

helenos no fueron una excepción a la regla de su tiempo. Como se desprende de la documentación arqueológica, en el caso de la civilización minoica (TAYLOR, 1970) en lo que se refiere a sus concepciones religiosas y prácticas funerarias, nociones claras de creencia en la existencia de una vida más allá de la tumba y el uso de utensilios personales, por parte del difunto, en la nueva vida que comienza después de la muerte, como también informa Eliade (1978: 13-91) a propósito de la provisión periódica a los muertos de alimentos, utensilios, animales, oraciones, honores y cultos por parte de los familiares que quedaron con vida.

En el caso de los micénicos no hay evidencias claras en cuanto a sus creencias escatológicas, sin embargo, como señala Giordani (1972: 79-80), los micénicos se caracterizaron por cierta inferioridad cultural frente a los minoicos y en la medida en que fueron “absorbidos” por aquéllos, paulatinamente sustituidos en cuanto a posición e importancia político-comercial en el Mediterráneo, aparentemente sin conflictos relevantes, los historiadores en general señalan que los micénicos habrían recibido la herencia mítico-religiosa de los minoicos y, a excepción de Con pequeñas diferencias, las prácticas y ritos funerarios se caracterizaron como similares, mientras que las motivaciones diferían según el destino del cadáver, ya que los minoicos enterraban los cuerpos y los micénicos los cremaban (GIORDANI, 1972; BURKERT, 1993; TAYLOR, 1970).

Según algunos investigadores, un pálido cuadro de estas creencias que se popularizaron a través de la educación poética estándar de los griegos, en particular, con respecto a Homero (1978; 1970) y Hesíodo (1995), especialmente el primero, presenta la creencia sobre el alma y sobre la muerte en varios pasos de la “Ilíada” por boca de sus personajes y ventila cómo estos fenómenos fueron percibidos por los griegos antes de la formación de la polis.

Para Coulanges (1998) la creencia en el alma y la concepción que se tenía sobre la muerte estaban estrechamente entrelazadas, ya que la muerte, primitivamente, se concebía como una especie de transferencia del difunto a una especie de “mundo paralelo” que era común e invisible. a todos los seres vivos, pero que guardaba profundas relaciones de simetría en cuanto a las necesidades existenciales tanto de los hombres vivos como de las almas humanas, e inicialmente se creía sólo en una existencia intratubular del difunto, es decir, el muerto viviría en el sepulcro, entendiéndose éste como su última morada y lugar privilegiado donde todos los miembros de la familia continuarían su existencia después de la muerte, en estrecha relación con su descendencia.

Tanto en una como en otra concepción del “mundo del más allá”, Coulanges

(Idem) es claro al afirmar que no había traslado de los muertos a algún mundo celestial, no había noción de felicidad o castigo para los hombres que eran virtuosos o virtuosos. en la vida.no. Hades era simplemente el lugar donde todos los muertos iban y se quedaban durante su estancia en el más allá.

En esa medida, trasladada el alma al Hades, estas sombras ya no verían la luz del dios Helios, es decir, el dios Sol de la mitología helénica, por lo que los historiadores en general son unánimes en afirmar que esto fue considerado una terrible desgracia, nada más. deseable por el hombre en general, aun porque existía una relación de dependencia entre el difunto y los descendientes vivos, ya que estos debían prestar atención a sus difuntos a fin de brindarles la estadía más placentera posible y digna del cargo que ocupaba la persona en vida, recibiendo periódicamente ritos funerarios y sacrificios.

Si no hubiera tal atención por parte de los parientes vivos, los muertos sufrirían la privación de alimentos, honores, oraciones y la peor desgracia para aquellos que vivieron en el más allá para los helenos, es decir, los muertos serían "tragados" por Lethe (Olvido). , como indican Detienne (1988) y Coulanges (1998), condenados por tanto a sufrir el abandono y la penuria resultantes del abandono de sus descendientes.

Con la introducción de las sectas de Orphics y Mysteries, la noción de alma y muerte se transformó creando una nueva categoría de existencia en Hades. Tal modalidad favorecía a los "héroes", que en Homero no se diferenciaban en nada de las demás sombras que allí habitaban, los "magos" o "sabios" que, por el tipo de vida que llevaban, alcanzaban la "inmortalidad" de su pueblo, siempre actualizado y deseado por el pueblo a través de la acción de Mnemosyne, la diosa Memoria, quien reeditó a través del canto de los poetas inspirados para celebrar las gestas de estos hombres ante toda la comunidad.

En el caso de los héroes, las gestas se celebraban en cantos que animaban a los ciudadanos a reproducir su heroísmo, superando así, no pocas veces, la condición común de su humanidad, semejante a un dios, debido a las gestas realizadas. En cuanto a los magos o sabios, su notoriedad se debía a su estilo de vida, purificación de miasmas o delitos cometidos por familias o ciudadanos a través de la actividad política o pecados religiosos cometidos contra la Humanidad o contra los dioses.

Debido a su acción purificadora, los magos o sabios actuaban como "purificadores", no pocas veces como "legisladores", redactando leyes, ordenanzas civiles y religiosas vistas por las comunidades como seres divinos, como aquellos que por su forma de vivir, de comportarse , eran dignos de cierta relación con los dioses y, en esa

medida, capaces de guiar a los hombres cuando sus recursos y razón eran inocuos.

Para los griegos, tanto los hombres como las almas humanas mantenían ciertas “necesidades” recíprocas y así el culto a los muertos, que consistía en una importante función familiar a través del “fuego sagrado”, cultivado por la “religión doméstica” que se constituía en instituciones psicosociales representando esta propia forma de ver el mundo.

Coulanges (1998) presenta bien la interrelación necesaria y vital de estas instituciones, enfatizando la cosmovisión que les era propia, es decir, no sólo una cosmovisión animista, sino diría “naturalista”, ya que el helénico no veía como algo aparte de la Naturaleza. Vivos, muertos, polis, dioses y sustancias naturales formaban parte de un todo armónico y equilibrado a través del cual la vida se manifestaba en su conjunto complementario y de oposición. El autor también señala que tal tradición y cosmovisión se remonta a los orígenes indoeuropeos de los helenos y señala ciertos puntos de contacto entre las culturas griega, india y romana en cuanto a creencias relacionadas con la religión doméstica, el fuego sagrado y el culto. de los muertos.

Profundamente arraigadas en las estructuras mentales de los pueblos indoeuropeos, estas creencias fueron objeto de legislación específica por parte de las polis y los magistrados elegidos por el pueblo para administrar la ciudad-estado. Era una verdadera obligación familiar ligada directamente a la cosmovisión que tenían los antiguos. Para comprender el papel de esta estructura psicosocial en la economía mental helénica, es necesario describir la cosmovisión que tenían, el análisis de cada componente de ese mundo, experimentado por los helenistas.

Partiendo de la naturaleza o del llamado “mundo natural”. Para los helenistas, la naturaleza no tenía un valor inferior al de los hombres, ya que se hipostasiaba todo lo existente, es decir, se hacía un ser y, en este caso, un ser divino, ya que todo para ellos estaba impregnado de los dioses. La tierra no era solo aquello sobre lo que caminabas, sino que era Ge o Gaia, la madre de muchos dioses y titanes del panteón griego. El cielo no era la bóveda celeste en la que se ven las estrellas, sino el dios Urano. Cada cosa o elemento natural era expresión existencial de una divinidad helénica y, en esa medida, un ser vivo con un lugar y una función específicos en la armonía del conjunto.

Además de estos dioses, que pueden denominarse “fuerzas naturales” personalizadas, estaban las deidades olímpicas que, según la tradición mitológica, habrían “modelado” la existencia, el mundo y las cosas existentes en él, desde la primera generación de dioses que, por así decirlo, es decir, proporcionaron la “materia prima” para la obra de la segunda generación divina (BRANDÃO, 1981).

Además de estos dioses, había una enorme lista de deidades menores, semidioses y seres monstruosos que componían la estructura natural de la mitología helénica. Sin embargo, la clave para entender su cosmovisión radica en uno de los mitos que afirman que entre la generación olímpica, los tres hermanos, a saber: Zeus, Hades y Poseidón, en cierta ocasión en que el poder de la generación olímpica se consagró sobre el caos poderes de la primera generación divina, recayó en compartir ciertas dimensiones de la naturaleza para ser controlados por estos hermanos. Zeus tenía el Olimpo y los cielos, Poseidón tenía el océano y las aguas, y Hades tenía el inframundo y los muertos, definiendo así la “geografía política” divina como lo señalan Sissa & Detienne (1992) y Brandão (1981).

En este enorme compuesto animado llamado “naturaleza” se insertaban los hombres, creación de los dioses según la tradición homérico-hesíodica y cuando los humanos comenzaron a vivir en ciudades-estado habría habido una disputa entre los dioses sobre quién recibiría los honores. y devoción de los mortales, que habría sido convenido que según la voluntad de los hombres, cada dios recibiría un espacio de devoción patrocinando una ciudad-estado, guiando a los hombres en su vida pública como se ve en Brandão (Idem), Sissa & Detienne (1992) Homero (1978; 1970) y Hesíodo (1995).

Está muy bien descrita la referida división y otros puntos de intersección entre hombres y dioses, en el excelente trabajo de Sissa & Detienne (1992) donde se puede ver cómo los griegos se relacionaban con sus dioses y en qué medida interactuaban en la vida pública de los mismos. las ciudades-estado.

Sin embargo, a través de la literatura griega, especialmente en Homero (1978; 1970) y Hesíodo (1995), se percibe que existía alguna distinción entre el llamado “mundo natural” y el “mundo de los hombres” y esta distinción estaba precisamente en A medida que los hombres se organizaron en ciudades y tras los avances de los regímenes políticos desarrollados en Hellas, comenzaron una cierta diferenciación de los demás pueblos del Mediterráneo, mejor representada por el derrocamiento del poder teocrático entre los helenos y el establecimiento de la ciudadanía como un “estilo de vida” digno de “hombres libres” como se ve en Vernant (1977).

En esa medida, el mundo de los hombres, aunque integrado en la llamada *phýsis*, es decir, “naturaleza”, en relación con el espacio no urbano, se alejó del estado de naturaleza por su especificidad que caracterizaba la vida y la integración entre hombres y dioses en el mundo ejercicio político.

Ahora bien, en cuanto a la estructura natural, para los griegos no es posible

excluir su visión de otra dimensión de su existencia, es decir, el Hades, o “mundo de los muertos”. El mundo de los muertos, en la tradición minoico-micénica, era considerado una especie de vida intratumba, como afirman Taylor (1970) y Giordani (1972). En época homérica, es decir, entre los siglos XII-IX a. C., Hades era un espacio subterráneo, privado de la luz del dios Sol y donde las almas humanas, indiferentemente, permanecerían y continuarían otro tipo de existencia, como se ve en Homero (1978; 1970). Llegando al período clásico, es decir, entre los siglos VIII-IV a. C., con motivo de la introducción de los misterios y el orfismo, se inserta una noción de compensación a los justos y buenos y de castigo a los malos e injustos, como puede verse en textos como Pitágoras, Parménides, Alcmeón, Filolao, Empédocles apud Kirk , Raven & Schofield (1994) y en Bomheim (1999).

Frente a la visión del mundo natural que tenían los griegos, es decir, un mundo lleno de dioses, según Tales de Mileto apud Kirk, Raven & Schofield (1994) dividieron inicialmente entre el mundo de los hombres y el de los dioses, pero sin exclusión. por contraposición de la primera, sino más bien a través del englobamiento interactivo de la primera por la segunda. En esa medida, ¿cuál fue el papel del llamado “mundo de los muertos” en la armonía o equilibrio de fuerzas en la physis?

Los muertos, para los griegos, no dejaban de existir porque sus cuerpos fueran destruidos o asesinados, por el contrario, había una conciencia clara de que la existencia de los muertos continuaba después de la muerte de sus cuerpos, de lo contrario no habría celebraciones en honor de los muertos extintos, tampoco se les darían ofrendas periódicas, oraciones y lo más importante, a saber, el culto a los muertos a través del culto de Home o Hestia.

Además de seguir existiendo en otra dimensión de la naturaleza, ocupaban un cierto lugar destacado con los dioses, en cierta medida, eran deificados, siendo llamados “dioses epictonianos” como nos informa Vernant (1990), y como tales jugaban un papel religioso y psicosocial, como intermediarios entre los hombres vivos y los dioses olímpicos.

Tal intermediación de los dioses subterráneos, los muertos de las familias, con los olímpicos se dio en el sentido de “mantener” a la familia encarnada con la riqueza, la alegría, la sabiduría en los momentos de decisión y la fijación de la excelencia (areté) de la miembros del grupo, lo que los vinculaba profundamente a la familia y por parte de ésta, tal actitud garantizaba el mantenimiento de oraciones, honores, celebraciones y provisiones varias, realizadas por el culto del Hogar y el de la muerto.

Con tal integración e interactividad ritual, explica la no diferenciación entre muertos y vivos experimentada por el helénico común, hacia sus ancestros bajo el aspecto mítico-religioso y/o psicosocial, así como hacia las demás partes de la naturaleza, porque en un momento algunos cuestionaron la realidad e incluso la “concreción” de la presencia divina y de los antepasados.

La estrecha integración entre parientes vivos y muertos en los intereses inmediatos de la familia constituía el vínculo consanguíneo como algo importante y necesario para la pertenencia al grupo y esto sucedía de tal manera que sólo los parientes directos podían realizar sacrificios y ofrendas a sus muertos, en particular, en cuanto al linaje masculino, se consideraba la parte de la familia que garantizaría la permanencia y continuidad del propio phylum.

De vez en cuando, el cabeza de familia, responsable de las órdenes religiosas del culto doméstico, organizaba ofrendas a los antepasados en un lugar específico, sacrificios, libaciones de leche y vino, tortas y en ocasiones quemaban la carne de alguna víctima para que a través del humo los ancestros venían a alimentarse y participar de las festividades que, por así decirlo, mitigarían sus necesidades, mientras residían en el “mundo de los muertos”, integraban y unían las dos partes del grupo familiar en un completo forma.

En cuanto al papel del culto al fuego sagrado, observado desde los minoicos, según Taylor (1970), Vernant (1990), Burkert (1993) y Coulanges (1998), toda casa tenía un punto oculto y, en algunos casos, en el centro de la casa, representando la presencia de los antepasados, una hoguera para que los antepasados del cabeza de familia fueran más fácilmente honrados y consultados a través de ritos particulares y específicos para cada grupo. Comúnmente llamado Lar o Hestia, quien fue una de las deidades minoico-micénicas que llegó a tener un lugar cautivo e imprescindible en el panteón helénico, dado su especial papel en la economía religiosa de la familia griega.

Es importante mencionar que Hellas en ningún momento tuvo una religión organizada con un cuerpo de sacerdotes que profesaron y difundieron sus doctrinas de fe. Lo que existía era el culto doméstico dirigido y guiado por el cabeza de familia, quien instituía sus reglas y fechas festivas y que, según Coulanges (1998: 7-38) serviría de base para la constitución de la religión cívica, posterior adoptado por la ciudad-estado como una especie de proyección del derecho de familia en el derecho público.

No hubo intervención de la religión estatal sobre el culto doméstico a menos

que el cabeza de familia no tuviera descendencia masculina y esto pusiera en peligro la continuidad del grupo, como herederos de la religión doméstica en un linaje patriarcal.

El Hogar o la Hestia estuvo siempre junto a un altar, lugar donde se quemaban las ofrendas consumidas por las brasas, obligación familiar del dueño de la casa y tarea religiosa asumida por la esposa, como atestigua Vernant (1990) , quien siempre está obligado a mantener las brasas encendidas.

Como informa Coulanges (1998: 7-38), la obligación de mantener encendida esta hoguera procedía del hecho de que representaba no sólo la presencia de los antepasados en la vida cotidiana de la familia, sino también porque representaba la permanencia del linaje del grupo, en este caso, patriarcal, que infería que mientras existieran representantes masculinos vinculados directamente al padre de familia, éste permanecía vivo, es decir, continuaría a través de su descendencia.

En cierta medida, el Hogar representaba también lo que Coulanges (Ibidem) llama la “providencia” del hogar, ya que el autor informa que ningún padre de familia tomó ninguna acción o decisión antes de consultar al Hogar, ya que se consideraba que la sabiduría de los antepasados era esencial para el mantenimiento y destino de los parientes vivos, ofreciendo al cabeza de familia sabiduría, riqueza, salud y demás bienes acumulados por las generaciones que le precedieron.

Tal era la importancia del culto del Hogar para los helénicos y tan amplia la influencia de esta práctica religiosa en el seno de la familia que durante mucho tiempo, como atestigua Coulanges (Ibidem), superó al culto de los dioses olímpicos.

Un cierto desprestigio hacia el Hogar comenzó a producirse cuando la dominación patriarcal olímpica se superpuso con el tiempo a las deidades minoico-micénicas, pero aun así el culto del Hogar no cayó en desuso, sólo se trasladó a la figura de Hestia y esta se insertó al panteón olímpico como estrategia de dominación del invasor.

En esa medida, la religión doméstica era la consagración de esta trilogía cultural, es decir, el cabeza de familia tenía derecho a adorar en su casa a sus dioses y antepasados como le pareciera conveniente, instituyendo su Hogar oraciones, libaciones, festividades, ofrendas. en fin, todo estaba permitido por la religión, como cabeza de familia, estableciendo el oficio sacerdotal, por así decirlo, como su cargo personal.

El culto doméstico consistía en el culto a los antepasados, es decir, padres,

abuelos, todo el linaje masculino de la familia del jefe, no el de la familia de su esposa. A menudo, como atestigua Coulanges (1998), los miembros de la familia eran enterrados en su propia casa, en una tumba debajo de la chimenea doméstica. Es claro que tal actitud pretendía aumentar la integración entre los miembros de la familia, otorgando a los antepasados el estatus de “dios subterráneo”.

Se mantuvo viva la idea de que los muertos, como constructores y mantenedores del grupo y de la ciudad-estado, recibirían en su tiempo, a través de su grupo familiar, los debidos honores por el estilo de vida que llevaron y las actitudes que adoptaron, lo que correspondía a ellos, a su vez, asegurar la subsistencia y permanencia de la familia.

Posteriormente, la ciudad-estado tomó para sí un cierto control sobre el mantenimiento del culto doméstico, considerando que al ser una proyección directa de este, a través del culto cívico, proteger el mantenimiento de las familias que integran la polis se convirtió en una necesidad estatal, de modo que los ancestros y héroes no carecieran de los honores y el género que necesitaban en el más allá.

Según Coulanges (1998: 7-38), el entierro de los familiares dentro de la casa era una forma religiosa de convivencia para todos los miembros del grupo, de modo que cuando se hacían las comidas, por ejemplo, sólo después de las oraciones se realizaban libaciones a los antepasados. y la debida ofrenda de la porción de alimento que les convenía para que los vivos pudieran alimentarse.

De lo anterior, se puede ver claramente el “cierre” de lo que se llamará el “ciclo existencial”. Los vivos y los muertos coparticipaban en diferentes planos de vida, pero interrelacionados como una sola experiencia vital donde, según las modificaciones realizadas por los Misterios y los Órficos en el culto de los muertos, del Hogar y en la religión doméstica, los helenos percibían la naturaleza y su participación, como elemento constitutivo de ésta, en un movimiento circulante entre dos planos, en particular, ayudándose y buscando alcanzar el ideal de areté, que según Jaeger (1994) y Vernant (1990)) constituía, en este período, en huir de la corrupción del tiempo y de la amenaza del olvido en el Hades para convertirse en un “bienaventurado”, exento de la necesidad de pasar más tiempo en las vicisitudes de la rueda de las reencarnaciones.

II - ALMA, SUBJETIVIDAD Y INDIVIDUO

De lo expuesto en el capítulo anterior, es fácil observar el papel, presencia e importancia de las percepciones que los helenos tenían sobre los conceptos de alma, muerte, inmortalidad en lo que les era más afín, esto es, su religión. , familia y experiencia posterior ciudad-estado cívica.

Lo importante para el estudio es tener en cuenta la percepción general que tenían los griegos sobre el alma, ya que esta estaba constituida por una objetividad casi “concreta” del elemento espiritual, de tal manera que todo el grupo social estaba íntimamente ligado al alma presencia, permanencia e interacción con sus muertos y éstos, a su vez, en un movimiento complementario, interactivo y dinámico caracterizado y sancionado por la religión doméstica perpetuada por la tradición, sustentaron la necesidad cognoscitiva implícita en la época, proponiendo la realidad de el alma como parte constitutiva inherente de la phýsis (naturaleza).

De momento, se intentará demostrar las relaciones de dependencia e interacción existentes entre las nociones de “sujeto-ciudadano”, “individuo” y “alma”, encarnadas en las figuras del “héroe” y el “mago”. en la Hélade arcaica y preclásica, analizando el problema de la subjetividad frente a la objetividad desde la perspectiva interioridad-exterioridad, alma-yo.

Tal abordaje se justifica como metodología temática, pues parte del principio de la “concreción” del fenómeno psíquico corroborado en su momento por las estructuras psico-socio-cognitivas presentadas anteriormente.

El enfoque dado también se cree válido, ya que para la mayoría de los investigadores y helenistas, la presencia de nociones de interioridad y subjetividad entre los antiguos helenistas no es admisible, alegando que no se percibían a sí mismos, como sujetos de conocimiento o como “cosa pensante”. ”, como se entiende hoy la interioridad, la subjetividad y la conciencia.

Discrepando en parte con el colectivo de investigadores, este trabajo intentará demostrar que si bien no existe una expresión escrita que demuestre la conciencia de interioridad y subjetividad entre los griegos, a través de las figuras del “héroe” y el “mago” percibirlo resulta que el Yo y sus consecuencias cognitivo-experienciales están presentes entre los griegos del período estudiado, se muestran presentes a través de la noción popular de “alma” y el cuidado de ella.

Para que haya claridad y especificidad en los elementos a tratar en la reflexión, se realizó un análisis conceptual. Por “sujeto”, según Abbagnano (1998: 929) se entiende como: “aquello de lo que se habla o al que se le atribuyen cualidades o determinaciones o al que le son inherentes cualidades o determinaciones”.

Por “ciudadano”, según Isidro Pereira (1990: 467) el concepto proviene de la palabra griega *polités*, mientras que un adverbio de modo significa “de la ciudad”, caracterizando “al individuo que forma parte del cuerpo cívico en una ciudad- Estado, en posesión de sus derechos y prerrogativas”.

Por sujeto, como individuo, ser privado, según Vernant (1987: 25-44), se entiende que “es aquel que, expresándose en su propio nombre, enuncia ciertos rasgos que hacen de él un ser singular”.

Por sujeto, como alma, se entiende según Vernant (Idem: 29), como:

“el Yo, la persona que se destaca por sus prácticas y actividades psicológicas que le garantizan una dimensión interior que lo constituye como un ser real, original, único, un individuo singular que, en su naturaleza, reside todo el secreto de su vida interior; de su intimidad a la que nadie más que él tiene acceso, la autoconciencia”.

Por “héroe”, se entiende según Vernant (Idem: 30):

“el individuo que es reconocido en el cuerpo social por la singularidad de su destino, las hazañas que realiza y el prestigio excepcional de su memoria, por su fama, por la colectividad.”

Por “mago”, según Vernant (1990: 31):

“individuos que logran, por el tipo de vida que llevan, adquirir poderes excepcionales mediante la práctica de ejercicios espirituales como el dominio de la respiración, la concentración del soplo animado para purificarlos y separar el alma del cuerpo, liberándolo para realizar viajes en el más allá, recordando vidas anteriores, busca la salida del ciclo de las sucesivas reencarnaciones. Asumen, por así decirlo, el estatus de hombres divinos durante la vida, elevándose por encima de la condición mortal a la clase de seres imperecederos”.

Por “exterioridad” e “interioridad” se entiende, respectivamente, según Abbagnano (1998: 422) la primera como “aquello que es ajeno a la conciencia” y la segunda como “aquello que le es propio”, es decir, a conciencia.

Por “conciencia”, según Abbagnano (1998: 185-195) la define, en términos generales, como:

una relación del alma consigo misma, de una relación intrínseca al

hombre, 'interior' o 'espiritual', por la cual éste puede conocerse a sí mismo de manera inmediata y privilegiada y por lo tanto juzgarse a sí mismo de manera segura e infalible

Por “alma”, en este punto, se entiende según Vernant (1987: 25-44):

que es en cada uno de nosotros, algo impersonal y suprapersonal en oposición radical al cuerpo y todo lo que le concierne, excluyendo las particularidades individuales y las limitaciones de la existencia. Es un ser divino, sobrenatural, que ocupa un lugar y realiza funciones en el universo que van más allá de la persona natural. Es un daimon.

Por “Yo”, según Vernant (Idem: 40): “es lo psicológico (...) que se efectúa a través de las prácticas mentales”.

Para Abbagnano (1998: 811), en cuanto a “psicológico” es “lo que se refiere a la conciencia del individuo, es decir, a las actitudes o valoraciones individuales”.

Por “objetividad”, según Abbagnano (Idem: 721), se entiende como el “carácter de lo que es objeto”.

En cuanto a la “subjetividad”, para Abbagnano (Idem: 922) es el “carácter de todos los fenómenos psíquicos, como fenómenos de conciencia que el sujeto se relaciona consigo mismo y llama míos”.

Finalmente, por “conciencia” se entiende la capacidad que tiene el sujeto para aprehender, de manera más o menos clara, lo que le sucede interna y externamente.

En vista de las definiciones anteriores, surge entonces el problema de comprender el papel que jugaron el concepto de “alma” y “subjetividad” entre los antiguos helenistas, ya que en general estos conceptos son considerados inexistentes por los helenistas. Tratar de comprender en qué medida participan o no en el proceso de construcción de la noción de subjetividad e individuo es lo que se pretende en este trabajo.

Para Mondolfo (1968: 25) la mayoría de los helenistas están parcialmente equivocados en cuanto a la total incompreensión por parte de los antiguos helenistas de la noción de “subjetividad”. El helenista italiano presenta la discusión existente entre los especialistas en tres corrientes, a saber: “objetivistas”, “espiritualistas” y una tercera posición intermedia entre las dos primeras que adoptan él, Jaeger y Jöel.

Mondolfo afirma que las dos primeras líneas de investigación están compuestas por investigadores extremistas que se excluyen mutuamente, no aprovechando los puntos positivos de las dos líneas sobre el tema. El tercero se compone de las virtudes de los dos anteriores y logra esbozar un argumento sustancial, mejor

fundado que los otros, defendiendo básicamente la existencia en el hombre helénico antiguo de un cierto grado de conciencia respecto a la existencia y actuación de su subjetividad.

Mondolfo (1968: 25) comienza a relatar el planteamiento de Hegel sobre la cuestión y atestigua que los helenistas en relación a la subjetividad se encontraban en una posición intermedia en relación a la total inconsciencia de sí mismos, como ocurría en otros pueblos del Cercano Oriente y Asia y el percepción de la subjetividad infinita como certeza de sí mismo.

Para Mondolfo (Idem) esta intermediación entre dos orientaciones opuestas estaba condicionando el descubrimiento de lo que en lenguaje hegeliano llama “espíritu” que según Abbagnano (1998: 355) tiene el significado de “espíritu finito, es decir, alma, intelecto o razón (espíritu en el sentido cartesiano del término)”.

Por tanto, el dominio del espíritu en relación con la naturaleza habría estado condicionado al descubrimiento de la razón o del intelecto, y desde los helenistas los hombres habrían iniciado una nueva forma de percepción, a saber, la forma espiritualmente mediada en que se relacionaban con la naturaleza. , detectando los fenómenos naturales y apropiándose de ellos, buscando conducirse con cierta energía, para que el sujeto no lo dejara libre y haciendo que el sujeto del saber se lance de tal manera sobre el acontecer que éste tenga validez y exista sólo lo que fue fruto de la mediatización del espíritu.

Así, para Hegel apud Mondolfo (1968: 25):

el espíritu griego parte de lo natural y llega a lo espiritual, aunque esta actividad es esencialmente el comienzo de algo natural. Esto nos lleva a creer que la espiritualidad, en su elemento, es perfecta en sí misma y toma perfectamente de sí misma sus estímulos. De modo que éste no es todavía el espíritu que descansa en sí mismo, como consciente creador y determinante de la realidad existencial.

Ahora bien, ¿qué dijo Hegel en este paso? Afirmó que si bien los griegos, a pesar de su posición intermedia entre nuestra forma actual de ver el papel de la subjetividad en el proceso de conocimiento y la inconsciencia total, propia de lo que el filósofo alemán señaló como “el principio asiático”, profundamente inserto en la perspectiva de la naturaleza como phýsis, por alguna razón y momento de su historia, tuvo un cierto “destello” de conciencia en cuanto a su rol productivo, estructurador de lo real y, aunque ocasionalmente activo a través de los reflejos del espíritu sobre la naturaleza, no reconocería mismos como principios activos del proceso delineador de la

existencia.

Para Zeller apud Mondolfo (Ídem: 28):

La Filosofía de los griegos, lo que diferenciaba al genio helénico del principio asiático, era la unidad inquebrantable entre lo espiritual y lo natural, que es a la vez su virtud y su debilidad, pues en la medida en que se distancia de la inconsciencia al hacerse parcialmente consciente de su papel como mediador en el proceso de determinación de lo real, esto lo vincula de manera profunda a la pura objetividad de lo natural, de tal manera que aún en la poesía lírica y trágica existe una distancia entre éstas y la subjetividad que hoy se manifiesta. que profundiza en la intimidad del pensamiento y sentimiento del artista moderno.

Por tanto, para Zeller, incluso esta percepción del desempeño de la subjetividad del hombre helénico antiguo, como diferenciador de los demás pueblos de la Antigüedad de Oriente Medio es algo admitido por los helenistas, no constituye precisamente algo comparable con la percepción actual. de la presencia y actuación de la subjetividad en nuestros días. Por el contrario, dada la percepción de la naturaleza que tenían los helenos, en la medida en que se enfrentaban con naturalidad a la presencia y acción del espíritu en su vida cotidiana, la indistinción entre la naturaleza y algo que está en ella y la modifica por la acción se caracterizó por su subjetividad; pero por el contrario, en la medida en que era percibida como algo enteramente natural, la subjetividad helénica, para Zeller, imposibilitaba al griego ahondar en las diversas posibilidades de sondeos emocionales, intelectuales e interactivos que hoy son sólo viable a través de la aplicación de las diversas técnicas de conocimiento de lo que hoy en Psicología se denomina "Yo".

De lo cual se infiere que la filosofía helénica no fue capaz de hacer posible en el hombre la desconfianza de la presencia de su propio pensamiento en el proceso existencial que caracterizó su participación en la phýsis, ni de la actividad subjetiva que intervino en sus concepciones, que hizo la crítica del saber una exigencia actual en términos de Filosofía, imposible para los antiguos helenos.

Según Mondolfo (Ibidem), Hegel y Zeller están de acuerdo en cuanto a la subordinación del intelecto helénico, expresado a través de la Filosofía, a la concepción que los griegos tenían de la naturaleza.

Para Gentile apud Mondolfo (Idem: 29) la filosofía desde Tales de Mileto hasta nuestros días se dividiría en dos fases: la primera, que estaría constituida por lo que llamó el "camino ingenuo" que se caracterizó por la construcción de una realidad inteligible bajo la óptica de la phýsis y en esa medida el helénico antiguo no realizó su acción subjetivista de inteligibilidad y, naturalmente, de la realidad misma, desarrollando esta postura hasta

las últimas consecuencias. En la segunda fase, bajo la inspiración cristiana, la Filosofía logró adquirir progresivamente una conciencia crítica e inició un proceso de reflexión sobre el papel del espíritu en la elaboración de la realidad.

Gentile afirma que el primer momento de la Filosofía es un “paso” de acceso necesario al segundo, es decir, “el primero como concepto de espíritu como realidad, y el segundo, como concepto de realidad como espíritu” (Ibidem).

Luego, Mondolfo presenta las consideraciones de Bréhier (Idem: 30):

La filosofía griega no puede reducirse al objetivismo que absorbe al sujeto en el objeto, y su posición frente al cristianismo, que reconoce la existencia de sujetos autónomos, con vida propia de sentimientos y amor, es intraducible a la representación objetiva.

"Yo mismo". Esto implica considerar la percepción que los griegos tenían de la naturaleza, de la cual y en la cual se reconocían como elementos constitutivos y se adherían íntimamente a ella, inseparablemente ligados a la *phýsis* y como tales, incapaces de alejarse de sí mismos y percibirse como autónomos en relación con las fuerzas naturales.

Para Laberthonière apud Mondolfo (Ídem: 34): La filosofía griega está fascinada por la naturaleza y la naturaleza ejerce tal influencia en los griegos que no preguntan: '¿Quién soy yo?', sino: '¿Qué son las cosas?'

Lo que en sí mismo corrobora la afirmación de Bréhier, ya que para los griegos no existía separación entre sujeto-objeto, considerando la percepción emocionalmente experimentada en términos cognitivos, de la naturaleza como un “organismo” vivo y bajo el enfoque animista, así como contrario a la corriente percepción y experiencia mecanicista y antiecológica.

En esa medida, incluso la frase del frontispicio del templo de Delfos, atribuida a Sócrates, el famoso “conócete a ti mismo”, para Bréhier (Ibidem), no es una búsqueda consciente del autoconocimiento en el sentido de una “zambullida interior”. , pero “lo que está en juego es la solución del problema del cosmos en la solución del problema de la vida y no al contrario”, es decir, la vida cotidiana, la vida natural percibida en toda su magnificencia y mítica- esplendor religioso experimentado por el hombre helénico, no es más que una “miniatura” del cosmos y por la proximidad para la observación del “mundo de los hombres”, parte constitutiva e integral de la *phýsis*, conocimiento de todas las regulaciones cósmicas de ese enorme ser vivo llamado naturaleza.

Es como si cuando la filosofía helénica detectara la presencia de los conceptos,

percibiera en ellos cierto “reflejo” de constantes universales y eternas y, en la medida en que estas determinaciones fueron decodificadas a través de la observación de su presencia “colateral” en el sujeto, se percibía la no autonomía total o parcial de los sujetos ante las fuerzas naturales.

Para Laberthonière y Newman apud Mondolfo (Ibidem):

El cristianismo enseña al hombre a encontrarse a sí mismo como realidad interior, y esto le plantea los siguientes problemas: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? ¿Para donde vamos?

Para el hombre griego antiguo, estas preguntas no tenían ningún sentido, ya que era de conocimiento común y era evidente para todos la presencia, el intercambio al instanciar el “entrelazamiento” entre las dimensiones existenciales de phýsis y en esa medida, para estos helenistas, tal Las preguntas eran inviables para el griego antiguo.

Se hace eco de ello el helenista Windelband, presentado por Mondolfo (Idem: 38) quien afirma que:

el griego nunca pudo ver al hombre, individuo y especie, fuera del constante fluir natural, con sus pasiones, vicisitudes y acciones. Para ellos, el hombre es sólo un producto transitorio de la naturaleza. El cristianismo, por el contrario, encuentra la esencia y el contenido metafísico del universo en los trastornos de la personalidad en la historia del pecado y de la redención.

Por lo tanto, para Windelband, el establecimiento de la pregunta y todos sus posibles desarrollos es inimaginable, a saber: "¿Es el hombre la 'corona' de la Creación?" Porque los antiguos helénicos carecían de los “instrumentos” cognitivo-lingüísticos que hicieran posible este cuestionamiento y, en esa medida, la experiencia que tenían de la realidad era profundamente animista, orgánica y su autopercepción era inseparable de la naturaleza en forma complementaria, interactiva y equilibrante. forma.

De la discusión presentada por Mondolfo, surge que existe un consenso entre los helenistas mencionados en cuanto a la imposibilidad de la percepción de los antiguos helenistas de detectarse como sujetos del saber y desconfiar incluso de su participación, en cuanto a la interioridad-subjetividad como elementos que construyen o modelan lo real.

A partir de las posiciones presentadas anteriormente, se observa que existe una construcción intermedia que propone la existencia, vista como “objetiva”, como nada más que una expresión inconsciente de la subjetividad del hombre griego que, al arrojarse bajo el asombro y la asombrarse de que la naturaleza presentada a sus ojos, no hiciera más que "proyectar" su subjetividad y, aun acercándose a la oportunidad de tomar conciencia de la acción de su interioridad, no fue capaz de aprehenderla ante las ideas

cristianas, que le abrirían las puertas del mundo de la interioridad subjetiva al conocimiento del hombre como individuo y sujeto de conocimiento.

Según Dumond apud Vernant (1987: 26), la noción de “individuo” en Occidente habría surgido de la figura del renunciante de la cultura india, es decir, el renunciante indio es aquel para quien, para convertirse en individuo, necesita renunciar a su identidad, a la participación en el medio social donde vivió hasta su decisión, abandonando los lazos sociales y personales, incluso rompiendo los lazos consigo mismo como personalidad. En este sentido, a medida que lo sagrado invadió y dominó gradualmente lo mundano, lo transformó gradualmente y así moldeó al individuo tal como lo conocemos hoy.

Ahora bien, para Vernant (Ibídem), la propuesta de Dumont no tiene cabida ni aplicabilidad en el caso helénico, pues constata la inviabilidad de explicar de esta manera la emergencia del individuo en Occidente, en la medida en que Vernant se da cuenta de que en el curso de el análisis que realiza encuentra lo contrario al modelo de Dumont, es decir, lo que Dumont llama “sociedad jerárquica u holística”, en este caso la hindú, es completamente diferente a la helénica, diametralmente opuesta.

Para llegar a esta conclusión, Vernant (Idem: 29) utiliza ejemplos claros que hacen inviable la propuesta de Dumont, como la religión griega, que es de carácter intramundano, es decir, los dioses “no sólo están presentes y actúan en el mundo, pero los actos de culto tienen como objetivo integrar a los fieles en el orden cósmico y social presidido por los Poderes divinos”. La sociedad es igualitaria, es decir, mientras se es ciudadano, hombre sin tacha que lo incapacite para ejercer sus prerrogativas, el ciudadano es capaz de ejercer todas sus funciones sociales, con las debidas implicaciones religiosas. En cuanto al sacrificio, en India el sacrificador rompe con todos los lazos que lo unen a la sociedad, al mundo ya sí mismo, mientras que en Grecia, el sacrificador se une fuertemente en diferentes grupos, a saber, doméstico, civil y político.

Como resultado, Vernant (Ibidem) elabora una clasificación del individuo que se divide en tres niveles, a partir de estos contrastes entre el modelo de explicación de Dumont y el suyo:

individuo estricto sensu, es decir, el que ocupa 'su lugar, el papel que desempeña en el grupo, el valor que se le reconoce, el margen de maniobra que tiene, la autonomía relativa frente al marco institucional en el que vive' (...) 'El sujeto como individuo que se expresa en primera persona (yo), hablando en nombre propio que enuncia ciertos rasgos que hacen de él un ser singular' (...) 'El yo, la persona, conjunto de prácticas y actividades psicológicas que dan al sujeto una dimensión de interioridad y unicidad, que lo constituyen internamente como un ser real, original, único, un individuo singular donde su naturaleza reside enteramente en el secreto de su vida interior, en el corazón de una intimidad a la que nadie, a excepción de él, tiene acceso, la autoconciencia.

Llegando a la conclusión de que el individuo en la Hélade aparece de manera más clara y específica a través de dos figuras sociales a saber: el héroe y el mago.

Preocupado por ensayar la propuesta de Dumont, Vernant comprueba que la figura del héroe se destaca sobre las demás por la aceptación de su destino, creando una nueva y superior dimensión al honor, visto como esencial y como meta a alcanzar por los demás miembros de la sociedad. el grupo y, por eso, el héroe se gana el derecho a que su nombre sea recordado eternamente por todas las generaciones siguientes.

Pero este honor sólo es posible debido a la no renuncia del héroe a sus vínculos con la sociedad en la que vive. Por el contrario, es precisamente en la medida en que encarna el ideal del heroísmo, venerado por el grupo, que es reconocido y honrado. En esa medida, es el grupo el que le otorga ese estatus y no una renuncia al mundo, como propone Dumont.

En cuanto a la figura del mago, Vernant (Idem: 37) da fe de que:

en Grecia, a medida que busca a través del tipo de vida que sigue y los poderes excepcionales que adquiere a través de los ejercicios espirituales, se vuelve divino durante la vida, alcanzando el estado de seres imperecederos.

En esa medida, dice Vernant, aquellas personas que por su forma de vida se mantenían alejadas del grupo, pasaban a tener un papel importante en la comunidad, siempre que era necesario, sobre todo en tiempos de crisis, porque cuando la ciudad-estado enfrentó las crisis derivadas de la sobrepoblación, entre los siglos VII y VI a.C. C., al igual que las plagas y otros fenómenos vistos como intervenciones divinas, los magos fueron llamados a intervenir a favor del pueblo y en esa medida actuaron como legisladores y/o purificadores de la comunidad, liberándolos de sus males morales, conflictos internos , elaborando reglamentos cívico-religiosos.

Siguiendo este sesgo, Vernant analizó la esfera de la vida privada y encontró que desde Homero se había esbozado una diferencia entre lo público y lo privado, entendiéndose lo primero a través de prácticas que deben ser compartidas y que no deben ser privilegio exclusivo de nadie; la segunda, por el contrario, determinaría instituciones que paulatinamente posibilitaron la emergencia del individuo en varios planos.

Vernant menciona que, debido a estas modificaciones, comenzó a tener lugar en Hellas entre los siglos VI y V a.C. C., un redireccionamiento en el sentido de valorizar

al individuo que antes sólo estaba en su grupo familiar. A partir de ese momento, para Vernant, el individuo comienza a ser valorado en lo común, colectivamente, a través de las tumbas colectivas, en detrimento de las acostumbradas tumbas individuales, provocando una especie de “ahogamiento” del individuo en la gloria común.

Las instituciones que Vernant enfoca como posibilitadoras de los cambios mencionados para la generación de la noción de individuo son de dos tipos, a saber, religiosas y legales.

La religión cívica sólo permitía el acceso de los ciudadanos al culto. Los llamados misterios, por el contrario, se celebraban bajo la protección de la ciudad y se caracterizaban por estar abiertos a todos los hablantes de griego, “ciudadano o extranjero, mujer o hombre, esclavo o libre” (VERNANT, 1987: 34), caracterizándolos si es así, porque estaban abiertos a todo aquel que quisiera iniciarse.

Otra característica curiosa que presenta Vernant con respecto a los misterios es que, al poseer la iniciación, cada uno adquiría lo que quería, es decir, tener acceso a un futuro del que todos los no iniciados estaban excluidos, a saber, el “arte” de vivir bien para prolongar la felicidad en la vida más allá. Sin embargo, otra faceta curiosa de los misterios es que cuando terminaban los ritos del culto no se notaba la diferencia entre iniciados o no iniciados, ya que el cambio se produciría en la dimensión de la interioridad del creyente, que “encuentra él mismo íntimamente modificado en términos religiosos debido a la familiaridad que adquirió con los dos dioses” (Idem: 35).

El cambio que se produjo con el creyente le impedía absolutamente participar en el culto cívico, que, dicho sea de paso, era obligatorio para todo ciudadano, lo que implicaba, en caso de no ejecución, la pena de muerte por “impiedad”. a los dioses de la ciudad, como es bien sabido en el caso de la condenación de Sócrates.

En cuanto a la institución jurídica, su contribución a la formación del individuo se produjo a través del derecho civil y penal, lo que, por así decirlo, condicionó la aparición de la noción de individuo. En cuanto al derecho penal, contemplando al individuo como “sujeto del delito y objeto del juicio” (Ibidem). Esto situaba al individuo en una dimensión distinta a la anterior, que consistía en afrontar el delito como algo social, es decir, la culpa de uno era culpa de todos.

A partir de ahora, el crimen se contempla desde un punto de vista moral, religioso y sociológico, que se presenta abundantemente en la tragedia ática del siglo V a. C. que interroga constantemente al individuo que actúa, al sujeto humano confiado en sus actos, las relaciones entre los héroes del drama en su singularidad y lo que ha hecho

respecto a la responsabilidad de sus opciones que, en cierta medida, lo supera.

Otra cuestión jurídica muy interesante para entender al individuo, según Vernant, es el surgimiento de esta noción a través de la institución testamentaria. El helenista francés atestigua que la preocupación inicial en cuanto a la herencia giraba en torno a la cuestión de si había o no un heredero directamente vinculado al padre de familia que pudiera mantener el oikos (casa) y sus tradiciones, de forma que los bienes no se dispersaran entre los parientes colaterales.

Vernant (1987: 35) afirma que a partir del siglo III d.C. C. “la voluntad se convierte en algo estrictamente individual con libre transmisión de bienes”.

Para Vernant (Ibidem), el tema aparece en Grecia, concretamente a través de la poesía lírica.

en el que el autor, al utilizar la primera persona, le da al yo un aspecto particular de confidencialidad, expresando su propia sensibilidad y dándole el alcance general de un 'topos' literario.

En este sentido, una de las señas de identidad de la concepción del individuo en la Hélade sería la presencia en la poesía lírica del artista que expuso su subjetividad, exaltándola y poniendo en tela de juicio todas las normas y valores socialmente aceptados.

En esa medida, se cree que Vernant y Mondolfo están al unísono en cuanto a si no la presencia, al menos la latencia de las nociones del individuo y la conciencia de su subjetividad entre los antiguos helenos.

Por ello, se recurrirá a Mondolfo respecto al tema de la subjetividad y su surgimiento, ya que existen dudas por parte de algunos investigadores en el campo, en cuanto a la seguridad de la afirmación de la existencia entre los griegos de la conciencia de la subjetividad. en detrimento de un proceso puramente objetivista hasta mediados del siglo III d.C.

Para Vernant (1987: 35), existen claros indicios en la poesía de Safo de la existencia de una conciencia de subjetividad, por ejemplo: “Para mí, lo más bello del mundo es lo que más gusta a cada uno”. O también en Arquíloco: “La naturaleza del hombre es diversa, cada uno se regocija a su manera”.

Para Mondolfo (1968) los investigadores que afirman la objetividad total del pensamiento griego sólo reconocen que existen manifestaciones parciales del subjetivismo y estas son notorias en relación con el período final de la filosofía antigua,

momento en el que la preocupación religiosa se vuelve predominante, lo que lleva a la demanda desde la redención y salvación del alma hasta como una especie de presentimiento del cristianismo.

Para Gentile apud Mondolfo (1968: 25),

la mayéutica de Sócrates, la gnosiología de los sofistas, cirenaicos y escépticos manifiestan un carácter subjetivista y en la teoría platónica de la reminiscencia, la concepción de un dinamismo espiritual propio del proceso por el cual se conquista gradualmente el conocimiento [énfasis del autor].

En cuanto a Hegel, citado por Mondolfo (Idem: 42):

Es Sócrates quien hace posible la conciencia de la interioridad. Los griegos se habían movido hacia la subjetividad e interioridad que venía a descubrir el cristianismo y percibían espiritualmente los fenómenos naturales, incluso extraían de su interioridad los elementos para la construcción de sus dioses.

Para los autores, los griegos fueron capaces de detectar evidencias de la presencia, en ellos, de la subjetividad y su interioridad impregnando los fenómenos a su alrededor, sin embargo, para que esto sucediera, tenían como fuente el concepto de alma, pues de ahí se derivaba posible entrar en el mundo ideal superior, en cuanto al pensamiento, como bien lo expresa Hegel apud Mondolfo (Ibídem): “de tus pasiones tomaste, oh hombre, la materia de tus divinidades”.

Es curioso notar esta observación de Mondolfo sobre la cita de Hegel, ya que puede ser la clave para entender la subjetividad entre los antiguos helenos y su propio origen.

Ahora bien, si el proceso de formación de los dioses griegos tuvo como nacimiento la subjetividad de los griegos, como puede verse en Plutarco:

los primeros en hablar del tema convertían el amor en dios” y les reprochaba “como impiedad tanto convertir a los dioses en pasiones, como, por el contrario, considerar a las pasiones como dioses” (Amat., 12) y Clemente de Alejandría : “el que hace un dios de la concupiscencia desenfrenada (Clement. Asmon, 12).

apud Mondolfo (Ibidem), es evidente que en los orígenes de la formación del pueblo helénico, sus mitos fueron expresión y proyección inconsciente de su subjetividad y gracias a su genio creador, este pueblo moldeó sus dioses como fuerzas naturales a través de sus propias pasiones y con sus inclinaciones, de tal manera que fue posible realizar una dura crítica a esta forma de ver la naturaleza, realizada por el filósofo Jenófanes (KIRK; RAVEN & SCHOFIELD, 1994), la cual se manifiesta de la siguiente

manera:

Fr 11, sexto adv. Matemáticas. IX, 193

166 “Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo vergonzoso y reprochable entre los hombres, los hurtos, los adulterios y las mentiras recíprocas”.

Fr 16 Clemente Strom. VII, 22, 1

168 “Dicen los etíopes que sus dioses son chatos y negros, los tracios que los suyos tienen ojos claros y cabellos rojos”.

Fr 15, Clemente Strom. V, 109, 3

169 “Pero si los bueyes y los caballos o los leones tuvieran manos o pudieran dibujar y producir obras con ellas, como los hombres, los caballos dibujarían las formas de dioses similares a los caballos, y los bueyes la de los bueyes, y harían sus cuerpos como cada uno de ellos tiene.”

Para Nietzsche (1999: 42), en la medida en que la espontaneidad subjetivista helénica se expresaba a través de su mitología, antropomorfizándola de tal forma que hacía a los dioses tan humanos como un hombre, significa que la subjetividad como tal mostraba su existencia, aunque parcialmente inconsciente de la acción autoprodutora, creando y determinando la realidad de manera animista, es decir, el hombre ya era la medida de las cosas y los demás fenómenos de la naturaleza no eran más que apariencia e ilusión para los griegos de la época de Tales de Mileto:

(...) el nacimiento de la Filosofía constituye una reacción decisiva, inspirada en un realismo objetivista, contra el subjetivismo antropomórfico que había dominado el espíritu griego hasta entonces, con su carácter natural y espontáneo. - Los griegos entre los que Tales adquirió repentinamente una gran importancia histórica, eran lo contrario de todos los realistas, ya que creían únicamente en la realidad de los hombres y los dioses y consideraban que toda la naturaleza era sólo una especie de disfraz y metamorfosis de estos dioses-hombres. El hombre constituía para ellos la verdad y el núcleo de todas las cosas; el resto era apariencia e ilusión. Por eso les costó un esfuerzo increíble entender los conceptos como tales; y al contrario de lo que ocurre con los modernos que transforman hasta lo más personal en abstracciones, para ellos hasta lo más abstracto se caracterizaba por una persona. Por tanto, cuando Tales afirmó que la realidad no era el hombre, sino el agua, realizó una verdadera revolución, al realizar el tránsito del subjetivismo al objetivismo en la concepción de las cosas, el tránsito del humano -mitología- a la Naturaleza -filosofía objetivista.

Así, los dioses y semidioses creados por la mitología de los antiguos helenos representaban expresiones de su subjetividad que, ante fenómenos naturales y/o psíquicos, en su mayoría inaccesibles a una explicación sustancial a su percepción, se encontraban en un campo abierto de tensiones. y las emociones suscitadas por el entorno y por sí mismo, simultáneamente y por tanto sólo encontraban explicación en la

manifestación de algún dios que, actuando entre los hombres, podía incluso influir directamente en las decisiones a tomar, como puede verse en el famoso pasaje del “Ilíada”, en el consejo de guerreros, cuando la diosa Palas, a petición de la diosa Hera, impide que Aquiles dañe a Agamenón. (HOMER, 1970: 15-16).

Como se ha visto con respecto a Jenófanes, la crítica que se desarrolló en torno a esta tendencia del helénico a objetivar su subjetividad, como en el caso de la constante presencia de los dioses entre los hombres, explicando muchos de los hechos que ocurrían en el día a día. vida., se observaba el inicio de la transición a una forma muy especial de ver el mundo, como demuestra Nietzsche cuando menciona la acción de reflexión proporcionada por los naturalistas griegos desde Tales.

Nietzsche (1999: 42) afirma que al abrirse esta nueva perspectiva de una explicación no necesariamente ligada a una injerencia del mundo divino, es decir, de los dioses sobre los fenómenos, se posibilita el paso del subjetivismo inocente (mitología) como también se refiere a Jöel apud Mondolfo (1968: 43-44), por objetivismo reflexivo (Filosofía):

La filosofía presocrática es hija de la mística, del sentimiento -y no de la observación sensible, intelectual, de la fantasía mitológica, ni de la voluntad práctica en que se basan las diversas explicaciones propuestas por otros historiadores- junto con la medida en que el espíritu griego sólo encuentra en la interioridad subjetiva, el impulso y medio que le permitió pasar de experiencias externas, múltiples, particulares y fragmentarias a una concepción unitaria de la Naturaleza, entendiéndola en su unidad con el hombre, su alma y su vida. (...) Asimismo, en la Filosofía Presocrática, la contemplación de la subjetividad universal sólo se logra a través del sujeto y su impulso vital. La subjetividad mística de los naturalistas presocráticos es expresión del espíritu lírico de la época, en el que el pleno florecimiento de la lírica coincide con el despertar de la Filosofía. Así como el sentimiento de sí mismo llevó al poeta lírico a sentir y comprender la Naturaleza como el otro antes que el Sí mismo, también llevó a los presocráticos a la filosofía natural en un sentimiento idéntico de sí mismos expresado continuamente en las afirmaciones de su personalidad (ego, moi , yo, etc), que se reiteran con frecuencia en sus escritos.

En este punto, se puede ver la confluencia entre los trabajos de Vernant y Mondolfo en cuanto a la relación entre la presencia de la conciencia de la subjetividad y el proceso de formación del individuo en la ciudad-estado, en la medida en que ambos revelan que el fenómeno del surgimiento de la poesía helénica la lírica y su expresión, a través del teatro, en particular, determinó el surgimiento de cuestiones relativas a la interioridad del individuo, los problemas de salvación del alma que surgen de los misterios, el surgimiento de cultos privados, del simposio, creando diferentes dimensiones de la sociedad social obligatoria y jerarquizada convenciones del culto cívico en cuanto a

quiénes deben asistir y realizar los ritos del mismo y, finalmente, el surgimiento de una nueva forma de ver el mundo, en un intento de explicar objetivamente la realidad y los fenómenos que envuelven la vida del hombre en el phýsis y en la polis que vendría a desembocar en el pensamiento filosófico de la época.

Cuando Jöel habla de la génesis mística de la Filosofía, es posible recordar la obra de F. M. Cornford (1989) en la que plantea el problema del empirismo frente a la inspiración en los inicios de la filosofía natural, como metodología que se empleó y en su En sus obras, explica el proceso de emergencia de la reflexión filosófica a través de una serie de metamorfosis progresivas del pensamiento como Verdad, ejercidas por personajes sociales, sujetos responsables del conocimiento en la Hélade.

En consonancia con lo dicho por Jöel (MONDOLFO, 1968: 44), Cornford (1989: 99-205) afirma que en la Hélade existió un cierto "linaje genealógico" de personajes sociales responsables de la generación, mantenimiento y propagación del conocimiento, la que Detienne (1988) cataloga como "los maestros de la Verdad".

Tal genealogía tiene como elemento iniciador, en la cultura helénica, la figura del chamán, permaneciendo tanto como emigrando, poco a poco, de éste a los videntes, luego a los poetas inspirados, los llamados aedos y, posteriormente, a los filósofos, emergiendo como fin de la cadena hereditaria consustanciando el surgimiento de la reflexión y el cuestionamiento filosófico, en la búsqueda de la Verdad.

Lo importante de esta información es que si bien ninguno de estos personajes sociales desapareció, se consideró que todos tenían la misma función y estatus social, lo que todavía era muy común en la época de Platón, por ejemplo, identificar al filósofo con el místico. y con los magos, como se ve en Platón (1982: 330-333, 155a-157c).

Para Cornford, al igual que para Jöel, la filosofía en sus orígenes no tenía como objeto de uso metodológico para la investigación la observación de los fenómenos de forma empírica, sino que por el contrario, utilizaba la deducción racional con el planteamiento de hipótesis, que en El hecho no tuvo ni tuvo la necesidad de ser probado.

Cornford (1989: 3-16) señala que a diferencia de los filósofos, fueron los médicos quienes en su práctica profesional utilizaron la observación empírica y la experiencia en los procesos de conocimiento, ante la urgencia de presentar una solución que implicara la continuidad o no de la vida del paciente como visto a lo largo de las obras de Hippocrates apud Cairus & Ribeiro Júnior (2005).

Esta actitud por parte de los primeros filósofos fue estudiada por Mondolfo (1968: 97-290) quien encontró una curiosidad increíble que es toda la diferencia respecto

a la comprensión del fenómeno cognoscitivo y epistemológico helénico es la piedra de toque para resolver la cuestión de la conciencia o no de la subjetividad, como ordenadora de lo real, por parte de los antiguos griegos.

Mondolfo describe que para los griegos no había necesidad de observación y/o comprobación de las teorías que pensaban, siempre y cuando éstas demostraran ser equitativas al entendimiento, es decir, como en la lógica formal; mientras el sujeto y el predicado fueran consecuentes con el entendimiento y tuvieran la identidad viable entre lo concebido por el entendimiento, éste, como criterio de verdad que era, hacía esta explicación, siempre que satisficiera, aunque momentáneamente aceptable como viable y/o verdadero.

Para Jöel apud Mondolfo (Idem: 44) con respecto al origen místico de la reflexión filosófica, lo señala como

una concepción unitaria de la Naturaleza, entendiéndola en su unidad con el hombre, su alma y su vida. Asimismo, en la filosofía presocrática, la contemplación de la subjetividad universal sólo se logra a través del sujeto y su impulso vital.

Es decir, como la nueva cosmovisión se construye sobre el legado epistemológico del filósofo, condicionando la apertura de la subjetividad como determinante, como posibilitadora de una explicación fenomenológica de la realidad, a partir de la contemplación de la subjetividad universal, el individuo se enfrenta a lo desconocido de su interioridad.

Campo virgen al saber que curiosamente muestra analogías con la Naturaleza, planteando al hombre helénico problemas de tal orden que nunca se había planteado, como el problema de la vida y el del alma.

Estos problemas, que son cuestiones relacionadas con la subjetividad, inspiran una concepción antropomórfica de la Naturaleza de tal manera que se llevó a cabo toda una búsqueda de un principio que no es el de la materialidad, sino el de la movilidad.

Phýsis era un proceso vivo como la vida humana, espiritual, práctica e histórica, una especie de fluir continuo del universo, o más bien, del cosmos que era para ellos el ritmo esencial del mundo, ya que es el ritmo del mundo. alma. , como se ve en casi todos los filósofos presocráticos, es decir, luchas y oposiciones, armonía y proporción, amor y odio, unión y generación, ley de justicia, necesidad y orden (cosmos).

Todos estos son los principios a partir de los cuales se hacen posibles formas y medios de comprensión del macrocosmos, de donde se extrae la relación interna del

microcosmos y se atribuye a la naturaleza, pues se reconocen en el alma humana, fundando y realizando la concepción unitaria del totalidad objetiva sugerida por la experiencia interior del sujeto.

Así, Mondolfo (Ibídem) concluía refiriéndose a Jöel que el naturalismo estaba ligado a la preocupación subjetiva por el más allá y a la escatología en un paralelo entre los ciclos de las transmigraciones del alma y la palingenesia universal como procesos cósmicos, convirtiéndose en Anaximandro, Heráclito, los pitagóricos y Empédocles, en particular, en un proceso moral, en un verdadero ciclo de caída y retorno en el que la necesidad se identifica con la Justicia.

Es decir, fue a partir de la observación del alma y de sus fenómenos que los presocráticos construyeron su visión naturalista, que en definitiva no era más que una visión subjetivamente objetivada de lo real y, sobre ello, se desplegaba la subjetivación, ampliándola a el universo en un proceso de inducción de lo más pequeño a lo más grande, es decir, de lo micro a lo macro, del alma humana al alma del Universo y sus ciclos existenciales, pasando el alma, tanto como la materia, por el continuos, múltiples e infinitos flujos de devenir en el universo. tiempo que, paso a paso, se hizo más y más subjetivo en detrimento de los ciclos cósmicos enseñados por la tradición indoeuropea del eterno retorno. Mondolfo está de acuerdo con esto (Idem: 46) citando a Jaeger:

(...) la solución está en ampliar el horizonte, que permita vincular la filosofía natural con la poesía jónica que, a partir de Arquíloco y Solón, ofreció elementos importantes al pensamiento constructivo en el orden ético, político y religioso, de modo que en el El cuadro completo de la evolución del pensamiento filosófico también se comprende en el ámbito humano.

(...) Se trata del ser humano práctico y no teórico y sólo más tarde, a través del modelo que proporciona el estudio del mundo exterior, se llega a la indagación de la interioridad del hombre. Sólo en este último momento el espíritu griego, formado en la legalidad del mundo exterior, descubrió también las leyes interiores del alma y llegó a la concepción objetiva de un cosmos interior.

En el momento en que los fenómenos de la aparición de la poesía lírica y el surgimiento de la reflexión filosófica se relacionan como frutos generosos de la tierra de Jonia, se hace comprensible la formación, en el hombre helénico, de la posibilidad de descubrir la interioridad ya no de el hombre simplemente, sino del alma y de las leyes que la rigen, demostrando una vez más la acción un poco más consciente de la subjetividad como vía que posibilita el conocimiento de sí mismo en la búsqueda de la sabiduría a través del cuidado del alma.

El intenso conocimiento de la propia personalidad que se observó en la poesía

y la filosofía jónicas se manifestó en el uso de la primera persona - "yo" (ego), como se ve en Anaximandro, Hecateo, Heráclito, los médicos, etc., como lo demuestra Kirk, Raven & Schofield (1994), Burkert (1993) e Hippocrates apud Cairus & Ribeiro Júnior (2005) quienes expusieron con audacia su sentir y visión de la vida humana, junto con la noción de legalidad externa de la Naturaleza, mostrándose como una proyección de la polis y sus leyes de justicia de acuerdo con la phýsis.

Fruto de esta conexión entre poesía y filosofía, la cosmogonía encontró el material básico y necesario para su desarrollo, ya que para comprender las estructuras de la phýsis era necesario tener una mayor comprensión de la interioridad como legalidad, como reflejo de la práctica. mundo humano, que aún no ha sido, se trata de una subjetividad entendida sólo por el proceso de la introspección. Para Mondolfo (1968: 47-48) esta tendencia es clara en filósofos como Jenófanes, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras e incluso Demócrito, pues en estos pensadores se percibe que el alma y su interioridad encuentran independencia y valor, como se ve en Bonrheim (1999: 30, 36, 68, 96 y 106).

Tal ocurrencia se debe a que en este período se produjo el proceso de emergencia del llamado ideal de sophrosyné, es decir, "medida justa", "equilibrio" en detrimento de su opuesto, es decir, la hýbris, "medida excesiva", "desequilibrio" (VERNANT, 1977). La primera asume el estatus de norma religiosa", operando vigorosamente dentro de la ciudad-estado, con profundas modificaciones públicas y privadas, tales como: redimensionamiento y geometrización del espacio físico de la ciudad, por ejemplo, a partir de ahí se organiza la ciudad alrededor del ágora, plaza pública, dejándose de establecer en torno al palacio real, convirtiéndose la plaza, en el verdadero "centro neurálgico" de las decisiones en un plan de ecuanimidad entre los ciudadanos, mediante la destrucción de los privilegios de la aristocracia más o menos acentuados según la ciudad, la reformulación del ejército con el advenimiento del hoplita y las técnicas de combate que le conciernen, la redivisión de las tribus para una mejor distribución del poder, en el caso de Atenas, en el desplazamiento del ideal de areté, del estereotipo del guerrero furioso que semejante a un dios pasó por encima de sus adversarios a la figura del hoplita equilibrado que se enfrenta al enemigo hombro con hombro con sus iguales.

Además, cambios administrativo-legales tales como: en cuanto al cobro de las deudas, tras lo cual se hizo imposible que el ciudadano pudiera pagarlas con su propia persona o la de sus familiares, la introducción de los misterios en la vida religiosa en toda la Hélade, mostrando nuevas formas de ver el alma humana, su destino, sus ciclos

evolutivos y las tecnologías espirituales para dibujar las bienaventuranzas en la vida de ultratumba.

Para Vernant (1987: 38): “el individuo experimenta el yo, la persona, así como el cuerpo, pero de manera diferente. El yo no está ni delimitado ni unificado, es un campo abierto de múltiples fuerzas”.

Según Fänkel apud Vernant (Ibídem) la experiencia del individuo se vuelve fuera de sí mismo y se busca a sí mismo encontrándose en otros que son como “espejos” que reflejan su imagen y que son para él otros “alter ego”, parientes, hijos, amigos.

Por eso el individuo se lanza y se objetiva en lo que efectivamente realizó, es decir, la actividad y las obras que le permitirían captarse no en potencia, sino en acto, lo que los helenos llamaban *energeia*, es decir, “fuerza”. , 'energía', eficacia, virtud” (ISIDRO PEREIRA, 1990: 188) y nunca en su conciencia. Para este hombre, la “introspección” no existe. El sujeto no constituye un mundo interior que haya que penetrar para encontrarse en el descubrimiento de sí mismo, es extrovertido, su conciencia no está desplegada sobre sí mismo, es esencialmente existencial.

En ese momento en que se perfila una nueva concepción del alma, esto es, a través del paulatino abandono de las nociones homéricas del alma como una sombra destinada a habitar el Hades, se da paso a nuevas concepciones que tienden a describir el alma humana como un participante en un ciclo evolutivo en el que, de acuerdo con sus esfuerzos bajo un entrenamiento adecuado en técnicas chamánicas de fondo, concentrando el aliento del alma de tal manera que a través de sus acciones, en la vida, en el más allá, se vuelven dignos de las bienaventuranzas y escapan de la rueda de sucesivas reencarnaciones.

Sin embargo, aún entonces, aún no había una noción clara de la existencia propia por la propia conciencia de ella, es decir, aunque ya se mostraba la dimensión de existencia del yo, aún era necesaria la participación del otro para determinar cuál era la autodeterminante de sí mismo que era el otro, los parientes, los amigos, los vecinos, en fin, los otros en detrimento de la autoconciencia como afirma Groethuysen apud Vernant (Ibídem): “(...) la autoconciencia es la aprehensión de un él, no de un yo.”

Esta conciencia sólo comienza a despertarse en los helénicos, para Jaeger apud Mondolfo (1968: 48) “sólo con el Humanismo, con los sofistas y Sócrates se produce una verdadera penetración en el mundo de la subjetividad”, como confirma Romeyer-Dherbey (1995). Para los sofistas, la educación era el proceso de formación de las almas mediante el cual, con miras a una “cultura espiritual”, se desarrollaría el alma del

ciudadano por medios espirituales.

Para Jaeger apud Mondolfo (1968: 50):

(...) la sofística es la enorme revolución subjetivista, que afecta también a la poesía y al pensamiento y que alcanza su plenitud en la tragedia de Eurípides, cuyo espíritu tiene estrechos vínculos con la filosofía contemporánea de Anaxágoras y los sofistas.

Cuando Protágoras apud Romeyer-Dehrbey (1995) enuncia su “hombre es la medida de todas las cosas” remueve la concepción previamente establecida del hombre como ser jurídico, habitante de la polis y bajo el dominio de sus leyes por la concepción de la “ hombre medido”, interfiriendo así decisivamente en las estructuras morales, políticas y religiosas de los griegos en sus relaciones consigo mismos y con sus semejantes, en todos los niveles de su manifestación.

Hasta la revolución sofística, el alma era un compuesto de fuerzas externas a la autoconciencia, determinadas por la idea, o más bien, la forma de ver que los demás del grupo demostraban al percibir las actitudes de otro miembro social. A partir de entonces, el alma era algo nuevo, algo que empezaba a vislumbrar la presencia de sí misma en interacción con el entorno y las demás personas que la componían, que no eran más que formas de pensar derivadas de sí misma en el proceso de subjetivación de la vida. la objetividad y el consiguiente despliegue de ésta sobre aquélla, para hacer posible un conocimiento más o menos autoconsciente, como atestigua Jaeger apud Mondolfo (1968: 50):

Eurípides es el primer psicólogo. Buscador de almas en un sentido completamente nuevo; el indagador del inquieto mundo de los sentimientos y pasiones humanas. Es el creador de la patología del alma (...) el hombre había aprendido a levantar el velo de estas cosas y a orientarse en el laberinto de la psique, a la luz de la concepción que veía en estas posesiones demoníacas, fenómenos necesarios y sujetos a la ley de la naturaleza humana. Esta psicología nace de la conciencia del descubrimiento del mundo subjetivo y del conocimiento racional de la realidad. el hombre ya no quiere ni puede someterse a una concepción de la existencia que no lo tome como medida en el sentido de Protágoras.

La toma de conciencia por parte del hombre helénico de su subjetividad es de capital importancia para entenderse a sí mismo como elemento constitutivo de la naturaleza, como algo que participa del ciclo cósmico a través del cual comienza a gestarse y alcanzar su punto culminante toda una nueva forma de ver y enfrentarse al mundo y a sí mismo. en las doctrinas expresadas por los sofistas con miras a construir lo que llamamos “interioridad” y sus categorías relacionales.

Es así como se observa la formación del individuo en la Hélade, a partir de los movimientos de la subjetividad inconsciente del griego que, en un principio, instauró un mundo ingenuo donde convivían dioses y hombres, como atestigua Hesíodo (1995), “como iguales”, ya que tenían el mismo origen, como atestiguan Platón (1996; 1980, s/ d; s/ d) y Sissa & Detienne (1992), separados con destinos divergentes, algunos mortales y deshonrados por el destino fatal regido por las Moiras; otros, inmortales y benditos, deleitándose en la ambrosía en fiestas salvajes, a veces apoyando, a veces deshonrando a los pobres mortales.

En un segundo momento, el despertar del pensamiento filosófico, el hombre buscó respuestas menos míticas y su subjetividad creó objetividad con explicaciones de lo real que vino a ayudar a los griegos a comprender eso y después de acostumbrarse a la legalidad de lo objetivo, práctico, político, esta misma subjetividad chocó con la noción del “hombre como medida de todas las cosas” y construyó, a partir de ahí, una nueva estructura de pensamiento, una nueva teoría del conocimiento que vino a buscar, traer por analogía, las leyes a las que se acostumbraron. observar y practicar en la polis en plena phýsis, los únicos restos de resistencia al proceso de racionalización de lo real, engendrado por el pensamiento filosófico, al alma y su interioridad.

III - EL ALMA PRESOCRÁTICA

Partiendo de la comprensión que el hombre helénico tenía del alma, la inmortalidad y la supervivencia del alma hasta el fenómeno de la muerte y la problematización de cómo se vivían las nociones de interioridad, subjetividad y objetividad, se pueden ver los vínculos entre la cuestión de la subjetividad y las nociones tradicionales de sombra ligadas a la tumba, su vida en una de las dimensiones de la naturaleza en la que se integra el genos (familia) y la continuidad de la acción del muerto, activamente junto a su descendencia, a través del culto doméstico del hogar. e incluso el presentimiento de la subjetividad elaborada por los filósofos presocráticos, en particular, denunciado por Sócrates a través de su método.

El descubrimiento de la subjetividad entre los griegos fue sumamente significativo, aunque no eran conscientes de cómo esta subjetividad abriría el acceso a la interioridad en el futuro. Fue importante para el desarrollo de la Filosofía en general, pues para acompañar el desarrollo de nuevos significados dados los conceptos estudiados, es necesario volver a los estudios realizados por F. M. Cornford (1989: 3-16) a través de los cuales el autor analiza el carácter científico de los métodos de propuesta teórica que utilizaron los filósofos presocráticos para exponer sus doctrinas.

Para el helenista británico, en términos científicos y metodológicos, los procesos utilizados por los pensadores presocráticos en comparación con los habituales en la actualidad eran una verdadera “negación científica”.

Esto se debió a una no utilización de métodos para investigar la verdad, es decir, la veracidad de sus teorías, de forma más o menos empírica. Lo expuesto por Cornford cuando compara los métodos empleados por los filósofos en relación con los aplicados por los médicos de la misma época, ya que debido a la especificidad del oficio de curar, los médicos eran más dados a la observación empírica y a la comprobación metodológicamente controlada de sus hipótesis. , como se ve en Hippocrates apud Cairus & Ribeiro Júnior (2005: 42). Lo cual en sí mismo, de ninguna manera descalifica las propuestas planteadas por los filósofos presocráticos respecto a la phýsis y las cosas del mundo en general en las que se centraron en sus reflexiones.

Ahora bien, pero si este carácter no existe, cabría preguntarse: ¿para qué sirvió la filosofía, sus teorías y su práctica? ¿Será sólo un diletantismo intelectual el que habrían inventado y ejercido los griegos, llevado a cabo por nobles desempleados y ciudadanos

pobres, como Sócrates, osados que, por su inteligencia y capacidad oratoria, se alzaron bajo el patrocinio de compañeros socialmente mejor situados para la círculos inútiles de conocimiento filosófico?

¡Absolutamente no! Es necesario buscar comprender más ampliamente los movimientos de poder que se estructuraron en la Hélade y cómo el conocimiento filosófico alcanzó, poco a poco, el estatus social de un saber “casi divino” en el período presocrático y rápidamente se convirtió en un importante “herramienta” del poder en la polis (CORNFORD, 1989: 208-232).

El estatus de Verdad se estableció en Hellas entre los siglos V y IV a. C. C., en su máxima expresión y vigor a través de los ideales religiosos de *sophrosyné*, es decir, “medida justa”, “equilibrio” en oposición al ideal de *hýbris*, es decir, “medida excesiva”, determinando un conjunto de modificaciones en todo niveles de relación del hombre helénico, posibilitando una mejor organización de la polis y sus estructuras sociales bajo la influencia de las pautas de *filia* (amistad) y *dikia* (justicia), las cuales fueron auspiciadas por la ciudad-estado como en una proyección de la sistema establecido intestinalmente en el genos, para el grupo de tribus, como se ve en Vernant (1977) y Coulanges (1998).

Como resultado de estas y otras transformaciones sociales, económicas, políticas y religiosas, el pensamiento filosófico surgió en Jonia como el desarrollo genético de un linaje de sabiduría que se remontaba directamente a los antiguos chamanes, quienes a través de sus prácticas y ejercicios depurativos pudieron establecer contacto con los muertos y los dioses muertos, dictando la incuestionable verdad divina y realizando otros ritos sagrados a los ojos de los helenos.

De los chamanes, el estatus de Verdad pasó, por convivencia, a los adivinos que, al interpretar los sueños, pronosticaban augurios benéficos o maléficos, expresaban la Verdad que los dioses enviaban a los hombres a través de la interpretación de los sueños, como demuestra Foucault (1985: 13-42).

De los adivinos, esta característica divina se transmitió a los poetas, a los aedos, quienes inspirados por las Musas cantaron a los hombres las glorias del ayer, literalmente haciéndolo “presente”, es decir, haciéndolo presente exaltando las hazañas de los héroes a los miserables. de aquella “Edad” de Hierro” (HESIOD, 1995).

Como último eslabón de esta cadena genealógica que nunca dejó de subsistir en ninguna de sus partes, concomitantemente el estatuto de Verdad pasó al filósofo que, ya en tiempos de Sócrates, acumuló en sí mismo el estatuto de estos seres casi divinos “que expresan más o menos pura la Verdad cuyos guardianes eran los dioses.

A la vista de esta exposición, lo atestiguado por Cornford (1989: 233-253) sobre estos hombres divinos, es decir, los filósofos, parece ser parcialmente incoherente. Después de todo, no parece que algo que es adoptado por un grupo más o menos extenso de individuos, en una sociedad determinada durante un período de tiempo tan largo, sea del todo falso. Porque si lo fuera, pronto caería en desuso. Si permaneció activo y palpitante en la sociedad en cuestión, fue porque había algo “concreto”, útil, necesario.

Dado lo anterior, es necesario buscar comprender el criterio de verdad que utilizaban los griegos respecto a sus cuestiones existenciales, en particular, relacionadas con el problema del conocimiento.

Para Mondolfo (1968: 96) la visión que se tiene hoy de la Antigüedad, especialmente respecto al problema de la subjetividad, es que ésta era totalmente desconocida por el hombre helénico. Sin embargo, existían en estado latente nociones rudimentarias de subjetividad, claramente comprobables en algunos filósofos presocráticos y de esta manera, Mondolfo afirma que los griegos intentaron justificar la Naturaleza a partir de estructuras que tenían su modelo esencial en la organización del mundo humano objetivo. , en la polis, que no fue más que una construcción objetiva y reflejo de la subjetividad helénica que rápidamente se adaptó a estos mecanismos, para luego exteriorizarlos en la *phýsis* de manera proyectada de lo micro a lo macro.

Según Mondolfo (Ibidem), en términos de la teoría del conocimiento, el hombre helénico se expresa en una relación de “coincidencia” del ideado con lo observado sensorialmente, en todo su sistema de representaciones e ideas como si éstas fueran el objetivo la realidad, eran éstos considerados como objetos del mundo sensible, a la manera del naturalismo, o como un elemento inteligible, a la manera del idealismo platónico.

Bajo el enfoque objetivista de la pregunta, lo que sucedió fue una suerte de “adaptación” de lo real a los mecanismos mentales del cognoscente. Sin embargo, como se ve en Tomás de Aquino apud Mondolfo (Idem: 97): *veritas est adaequatio mentis et rei*, es decir, “la verdad del intelecto es la adecuación del intelecto y de la cosa”, según la cual el intelecto dice lo que es o no es lo que no es.

¿Qué está implícito en esto? Lo que se deduce de esta cita es la posibilidad de que la interpretación respecto de la estructura cognitiva helénica esté regida de manera objetivista o subjetivista, lo que a su vez es capaz de alterar toda la mirada interpretativa de los textos antiguos y de otras épocas, pues pone en entredicho nuestra forma actual de abordarlos e interpretarlos.

Según Mondolfo (Idem: 99), en la historia de la filosofía griega es posible encontrar teorías epistemológicas objetivistas y otras que anticipan la definición de verdad como adecuación de la realidad a la inteligencia, pero invirtiendo la posición y función recíproca que los dos términos normalmente tienen. tienen en la interpretación aceptada, es decir, la objetivista.

Según esto, los griegos no dieron prioridad a la realidad objetivamente experimentada, como se hace hoy, como parámetro y fundamento de la realidad de la concepción intelectual, sino que tomaron como punto de partida y criterio de verdad las exigencias intrínsecas de la razón, del intelecto, y se basaron en ellos para afirmar lo que puede y debe reconocerse como real. Lo que quiere decir que el criterio de Verdad utilizado por los antiguos no se basaba en la experiencia empírica, sino en su adecuación a los criterios de funcionamiento de la mente, de manera que el determinante de verdad para la gnosiología antigua, especialmente la presocrática hasta el comienzo del movimiento sofista, fue el principio de identidad con predominio de la concebibilidad sobre los datos de la experiencia sensible.

Es decir, el hombre helénico precrático no tenía como criterio de verdad los datos de la sensibilidad per se, sino que la referencia última era la concebibilidad, es decir, los conceptos que se entendían como referencia y verdad última. con respecto a los objetos. del conocimiento. . Fue la experiencia la que se vio “obligada” a amoldarse a las exigencias de la razón y de lo que hoy se hace, es decir, exactamente lo contrario.

Así lo corrobora Leibniz apud Mondolfo (Ibidem): nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas, es decir, “nada en verdad es real en cuanto concebible”. Por tanto, el criterio de verdad utilizado por los helenistas de la época era, por así decirlo, “una exigencia de adecuación de la cosa a la inteligencia y no de la inteligencia a la cosa” (Ibidem). ¿De dónde viene la posición de Cornford (1989: 1-70) de que los presocráticos no siguieron adecuadamente una metodología de investigación relativamente empírica y un criterio de verdad, como los médicos de su tiempo, como se ve en Hippocrates apud Cairus & Ribeiro Júnior (2005).

No fue una contradicción justificada por las estructuras sociales lo que permitió a un determinado grupo el privilegio de un diletantismo intelectual desvinculado del objetivo real, sino un importante instrumento de poder ampliamente difundido en el grupo social, probablemente sometido al mismo enfoque epistemológico corroborado por la tradición, ya que se trataba de un fenómeno claro y específicamente lingüístico en la lengua griega.

Reforzando esta posición, Koyré (1997: 272) buscó investigar la razón por la

cual la ciencia helénica no fue capaz de dar lugar a una verdadera tecnología como la actual. Su respuesta dice que no fue posible, aparentemente, “porque no intentó hacerlo. Y, sin duda, porque creía que no era factible”. ¿Por qué pasó esto?

Según Koyré (Ibidem), el significado del término “física” para Aristóteles difiere completamente del actual, en la medida en que los antiguos no creían en la posibilidad de matematizar la vida, respecto al llamado “mundo sublunar” y que, por ello, “él es el dominio de lo cambiante, de lo impreciso, del más o menos”.

Tal forma de percibir la realidad significaba que cualquier pensamiento que intentara aplicar las matemáticas al mundo sensible era un completo disparate para el hombre helénico, como afirma Koyré:

Sería ridículo medir exactamente las dimensiones de un ser natural: el caballo es sin duda más grande que el perro y más pequeño que el elefante, pero ni el perro, ni el caballo, ni el elefante tienen dimensiones estricta y rígidamente determinadas: siempre hay un margen de imprecisión, de 'juego', de más o menos y casi.

Esta afirmación de Koyré cuenta con el consentimiento del Colégero apud Mondolfo (1968: 100-101):

(...) el pensamiento primitivo aún no sospecha que hay diferencias entre lo real y el pensamiento, entre el modo de ser necesario de la realidad y el modo de ser del pensamiento que la representa; y, por tanto, para este pensamiento, Lógica y Ontología se funden en una ingenua consideración del mundo que es, al mismo tiempo y del mismo modo, lógico y ontológico, indistinta e inseparablemente.

De este modo, se llega a la conclusión de que para el hombre arcaico, presocrático y, en cierta medida, clásico helénico, existía una fuerte indistinción entre lo que hoy se llama “lógico” y “ontológico”, y esta indistinción garantiza la veracidad y “concreción” de los conceptos de alma, inmortalidad y supervivencia del alma humana ante el fenómeno de la muerte, así como la presencia y realidad de los dioses y semidioses, de manera que la tradición mítico-religiosa estableciera las relaciones entre los llamados “vivos” y “muertos” en un intenso intercambio intercambiable y necesario, en la medida en que la indistinción corroboraba y legitimaba la realidad de estos conceptos en el mundo humano, en la polis y fuera de ella, es decir, en la totalidad de las phýsis, a través de su adaptación al lenguaje, cada vez más determinadas y concretadas en el lenguaje racional en su forma filosófica.

Por lo tanto, es claro que para la percepción actual de la realidad que tiene lugar a través de la experiencia cognitiva y los estándares científicos-metodológicos

adoptados hoy, los métodos empleados por los antiguos griegos son totalmente ineficaces, como lo atestigua Cornford (1989). Sin embargo, desde el punto de vista presentado por Mondolfo, se comprende la cientificidad helénica y su criterio de verdad aplicado, en particular, por los filósofos en el establecimiento de sus doctrinas, así como se comienza a prever las fuerzas y juegos de poder que subyacen en ellas. las estructuras socialmente establecidas dentro de la ciudad-estado.

Coulanges (1998: 123-246) presentaba la polis y sus instituciones como una suerte de extensión de los mecanismos organizados por los genes que, al presentarse la necesidad de ayuda mutua para la defensa y el desarrollo económico, se unían formando tribus y, posteriormente, la propia polis, dijo.

Las creencias y estructuras psicológicas que imperaban en el genes fueron trasladadas a los mecanismos políticos, económicos y religiosos de la ciudad-estado, como también atestigua Vernant (1990), especialmente en lo que respecta a su capítulo sobre los dioses Hestia y Hermes y los socio- división sexual del trabajo, por lo que obviamente el problema que se planteaba para comprender cómo operaba de hecho la gnosiología y los criterios de verdad de los antiguos helenistas hasta la percepción desarrollada por los sofistas acerca del papel de la subjetividad, aunque vista como perifernómeno y en un estado de latencia casi total, en cuanto a la autoconciencia de su papel como modelador de lo real y sus instanciaciones es un hecho indiscutible.

Antes no se sospechaba de su existencia y modelaje coparticipativo, pues eran sujetos incuestionables, en tanto la indistinción lógico-ontológica se daba como un hecho real, en la capacidad racional de los helenistas.

Ahora bien, la realidad de la existencia del alma y de los dioses fue vivida tan intensamente y por qué no decir, "concreta" hasta el inicio del cuestionamiento filosófico-sofístico, que la ciudad-estado estableció como obligación familiar durante algunos días del s. año, a los que se dedicaban a los honores funerarios, rendidos por los familiares del difunto y sus ascendientes de acuerdo con los ritos particulares de cada familia (COULANGES, 1998: 7-36).

La cuestión jurídica de condenar la no sepultura de los criminales, como una especie de extensión de la jurisdicción humana sobre el reino de Hades, demuestra la creencia en una especie de concepción de la inmortalidad y, por contigüidad, demuestra un cierto enfoque aún no distorsionado por la creencias de los llamados "Misterios", dando las condiciones de cómo se concebía el fenómeno de la supervivencia del alma a la muerte.

La urgente cuestión de mantener el culto y continuar el linaje familiar masculino a través de la descendencia masculina y las instituciones religiosas vinculadas a él, mecanismos sociales que fueron auspiciados por la polis para que los muertos no cayeran en desgracia por la falta de linaje masculino directo, que podrá y les impedirá pasar por privación de géneros y honores en el más allá.

Además, Coulanges (1998) explica la responsabilidad que tenían ciertas ciudades-estado de preocuparse por establecer la extensión de los deberes familiares hacia sus muertos, por ejemplo, la extensión de las estructuras religiosas, tales como: los honores funerarios a los héroes fallecidos en combate y no pudieron ser enterrados en su patria.

Toda esta información nos lleva a pensar que el hecho de que los helénicos homéricos no abordaran los problemas de la existencia del alma y su supervivencia después de la muerte hasta la época clásica no se convirtieron en problemas por la familiaridad que tenían con lo “concreto” y realidad cotidiana de esta dimensión existencialidad del ser humano.

Tales preguntas eran consideradas “hechos” rutinarios que de manera sagrada, como afirma Coulanges (1998: 19-34) respecto al culto del Hogar, eran la representación de los muertos de la familia, muchas veces ubicados en el centro de la residencia. o en un lugar próximo a la casa, teniendo en cuenta cierta extensión del oikos (casa), ya que cuando se presentaba la necesidad de tomar una decisión, ningún helénico que se precie iniciaba sus actividades antes de elevar una oración a los dioses y consultando a sus ancestros a través de ceremonias junto a su Hogar.

Sin embargo, este estado de cosas respecto a las creencias helénicas sufrió cambios tanto como todos los sectores de su vida y que condicionaron en última instancia el surgimiento del pensamiento filosófico, los consiguientes cambios en la forma de ver y sentir la realidad, así como la mayor o menor conciencia menos clara de su participación en la conformación de la realidad.

Según Vernant (1977), tras la desaparición del wánax, rey divino en moldes hititas y orientales, el establecimiento de la aristocracia guerrera en el control del poder en la ciudad-estado a lo largo del tiempo vio mermada su estabilidad debido al empeoramiento de las condiciones de relación entre la nobleza y el resto de ciudadanos, originando un desequilibrio social cada vez más acentuado, el creciente crecimiento demográfico provocó el fenómeno conocido como “la crisis de las ciudades-estado” que, agudizándose cada vez más, entre los siglos V y siglos IV. C. tomó la mayor parte de las polis que presentaban condiciones para que, como salida al desgaste de las guerras

civiles, llevara a cabo la puesta en marcha del sistema de colonización y fundación de nuevas ciudades como salida a las tensiones sociales generadas por la acción del ideal religioso de *sophrosyné*, es decir, "justa medida".

Paralelamente a estas transformaciones políticas y sociales, se desarrolló un cambio interno en el *genos*, en lo que se refiere al proceso educativo de sus integrantes, como lo atestigua Jaeger (1995) respecto al *vaivén* que sufre el ideal de la *areté*, es decir, la excelencia, que había sido preconditionado a los factores que hicieron posible el surgimiento de la democracia.

Entre estos profundos cambios en la Hólade, nació el pensamiento filosófico, según Cornford (1989: 257-328), trayendo a todos los problemas que los mitos alguna vez pudieron explicar, una reformulación, en una nueva nomenclatura, se observó el surgimiento de la búsqueda de la Verdad como consecuencia de la reflexión sobre el lenguaje anterior, utilizado como representación de lo real y que entró en franca catástrofe ante las nuevas percepciones surgidas de las reflexiones sofisticado-filosóficas.

De esta forma, para cada pensador presocrático que se ocupa de los problemas del alma, según los fragmentos que llegaron hasta el presente, se observa con frecuencia la adaptación de la terminología mítica a la estructuración conceptual que emprendió la filosofía sobre lo que era la vida. y la muerte y en qué medida determinaba el alma (o la subjetividad), en qué medida se presentaba como algo existente y constitutivo de las estructuras de funcionamiento del mundo interno-externo del hombre, como menciona Vernant (1977), de modo que su la percepción y la comunicación con lo real se mostraba, de manera cada vez más original, desconectada del trasfondo mítico, constituyendo así, como modo discursivo racional, una especie de conocimiento sobre el mundo y la *phýsis* que paulatinamente se tornaba hegemónico.

IV. CONCLUSIÓN

Alma, inmortalidad y supervivencia después de la muerte. Se advierte que estos conceptos están íntimamente relacionados con el proceso de formación del individuo en Occidente, como uno de los fenómenos derivados de las transformaciones que se produjeron de la Hélade arcaica a la clásica, al darse cuenta de su radical presencia en la noción de subjetividad inherente al individuo.

La aparición de la noción de individuo-subjetividad como elemento fundamental para el tránsito del pensamiento mítico al filosófico, en la medida en que obedece a la distancia religiosa de las cuestiones humanas, resultó ser el motor de ciertos saberes en cuanto a la exteriorización de la interioridad de este individuo. , en el ámbito de la polis y, en consecuencia, tras un período de adaptación del helénico a la normalización del nomos (ley), el debate entre ésta y la phýsis emerge con los primeros indicios del descubrimiento más o menos consciente del individuo y, en particular, de su interioridad a través del movimiento sofístico.

Se notó que los conceptos de alma, inmortalidad y su supervivencia al fenómeno de la muerte, en la Hélade fueron el resultado de una serie de mutaciones producto de las múltiples influencias culturales que sufrieron las poblaciones allí asentadas a causa de su expansión comercial y la llegada de otros pueblos, modificando sucesivamente el contexto cultural y socioeconómico de la región.

Las creencias elementales de los griegos dieron origen a los conceptos de alma, muerte, culto a los muertos, fuego sagrado y religión doméstica, consustanciando el proceso de formación de las antiguas polis. Estas creencias fueron el resultado de relaciones establecidas por culturas que adquirieron conocimientos a lo largo de la historia en esa región, tales como: los pelasgos, minoicos, micénicos, eolios, jonios y dorios quienes en conjunto constituyeron el patrimonio cultural de los helenos. En consecuencia, la creencia animista, muy común entre todos los pueblos antiguos, no podía dejar de estar muy extendida entre los griegos.

La comprensión que tenían sobre el alma era la de un ser dimensionalmente ubicado en una esfera de percepción no accesible a los sentidos comunes, un ser inmortal, vinculado temporalmente a un cuerpo que, por el fenómeno de la muerte, se desvanecía de él y luego pasaba a el alma categoría de daimone, es decir, espíritu, o un “dios subterráneo”, ya que residía en su tumba y desde allí desarrollaría su rol psicosocial

como intermediario entre la familia viva y los dioses olímpicos.

La creencia en el alma y la concepción de la muerte eran conceptos estrechamente entrelazados, como todavía lo son hoy. Primitivamente, la muerte se concebía como una especie de traslado del difunto a una especie de “mundo paralelo”, invisible y, en general, no perceptible por los sentidos corporales en estado normal, profundamente relacionado con el mundo de los vivos debido a la reciprocidad. y necesidades análogas.

En un principio esta vida en el más allá fue intra-tumular, es decir, entre los periodos minoico-micénico y homérico, hacia 1220-900 a.C. C. el alma del difunto experimentaría esta especie de “vida”, permanecería ligada a sus restos hasta la completa consumación de su cuerpo, momento en el que pasaría a la categoría de “dios subterráneo”. Sin embargo, permaneció ligado a su sepulcro, según acudiera su descendiente varón directo en determinadas épocas del año, a rendirle los debidos honores funerarios, tales como: sacrificios, libaciones con agua, leche o vino, entregarlo por la vía sagrada fuego del Hogar, alimentos como pasteles, tortas, oraciones e incluso los descendientes entablaban diálogos con los antepasados.

Posteriormente, esta concepción del mundo del más allá cambió a la visión que se conoce a partir de la descripción de Homero (1970). El poeta expone el Hades como un lugar oscuro y apartado de la luz del dios Helios, el Sol, donde los muertos, independientemente de su condición en vida, se refieren a la excelencia, es decir, a la areté.

No existía la noción de separación entre los muertos, es decir, no había lugar para los buenos y los malos, el Hades era considerado por Homero, un lugar donde los muertos permanecerían viviendo indistintamente de la calidad moral que los caracterizaba en vida. La mansión de los muertos era simplemente el “mundo de los muertos” y como tal, esperaban la acción de los ciclos vitales de la naturaleza que los devolvería a la vida, en una nueva etapa de su existencia como daimone.

Esta concepción fue modificada nuevamente con ocasión de la inserción de los Misterios y estos crearon la noción de juicio sobre el tipo de vida que la persona llevó durante la existencia, determinando ésta, en el Hades, además de la necesidad de una serie de “purificaciones ” con miras a permitir a los muertos una vida mejor, o incluso una reencarnación menos difícil en el futuro.

Es en este momento que las figuras sociales del “héroe” y el “mago” emergen como tipos especiales de existencia, ganando un espacio específico y codiciado en el

Hades, a saber, la “isla de los bienaventurados” donde las almas purificadas, en especial , pero también los héroes vivirían libres de la necesidad de reencarnar, gozando de las delicias que les proporcionaría la divinización y la convivencia con los dioses olímpicos.

Estas dos creencias estuvieron profundamente ligadas al proceso de relación que los griegos establecieron con su concepción de la phýsis, de modo que fue posible la formación de la polis como forma de vida, a través de la cual se instituyó la agregación de los hombres en torno a ideales y necesidades comunes como el único género digno de un hombre libre, a través del proceso de proyección de las estructuras familiares hacia la comunidad.

Estas estructuras, a saber, el culto a los muertos, el fuego sagrado y la religión doméstica, permitieron comprender la relación directa entre el concepto de alma y la creación del individuo occidental, como se le conoce, en la época, en un estado de latencia, pero irremediablemente estructurado como elemento necesario para el establecimiento de relaciones entre vivos y muertos.

Los orígenes de estos cultos se pierden en el tiempo y constituyen una realidad objetiva y necesaria para los helenos, tanto como para cualquier pueblo afín a ellos, en la época, en particular, los de origen indoeuropeo como los helenos y otros por a las afinidades cognitivo-lingüísticas en el proceso de representación de lo real.

Los muertos eran adorados como dioses subterráneos con una función psicosocial específica. Eran responsables de mantener la riqueza, la felicidad, la sabiduría y la excelencia que disfrutaría la familia viva. Instalados en sus tumbas, eran consultados por el jefe del grupo familiar sobre todos los asuntos concernientes a los intereses del grupo vivo.

La necesidad del culto a los muertos era “existencial”, en la medida en que a los difuntos se les ofrecían no sólo honores y ceremonias, sino también alimentos, ropa y armas con miras a su calidad de vida en el más allá, como “su parte”, como miembro del grupo.

Esta vida en el más allá resultó ser algo muy interesante en la medida en que, como hombres que eran, ahora desprovistos de sus cuerpos sensibles, todavía mantenían las mismas necesidades y gustos que antes, en vida. Pero ahora, como dioses subterráneos, les correspondía una tarea importante, a saber, guiar al grupo vivo y dar testimonio de sus deliberaciones ante los dioses del panteón helénico. Si fracasaban en su cometido, corrían el riesgo de caer en el descrédito de sus familiares, no consiguiendo descendencia para realizar las ceremonias y serían condenados, posiblemente, su

descendencia a sepultura, ya que no habría quien la hiciera.

Todas estas perspectivas eran desoladoras para el helénico de la época, principalmente en lo que se refiere a su condición en el más allá, radicalmente dependiente de una descendencia masculina directa, lo que le privaría de la paz, el cariño, la cercanía y los beneficios que el grupo vivo podía ofrecerle.

El culto al fuego sagrado representaba la existencia, la cohesión entre los miembros de la familia (vivos y muertos). El fuego sagrado era como un “consultor”, siempre activado en los eventos más pequeños y más grandes, a través de los cuales era necesaria una toma de decisiones seria.

Además de representar la conexión del grupo familiar con el suelo sobre el cual se construyó el Hogar, vinculándolos a los tres reinos existenciales, a saber: Hades, superficie y los cielos u Olimpo.

El culto al Hogar estaba muy arraigado entre los griegos debido a su profundo vínculo, al que se puede llamar “familia”. Su cultivo y estima coincidieron con el culto a los dioses olímpicos y durante mucho tiempo, incluso en la época clásica, así fue. El culto al Hogar decayó en cierta medida, sólo cuando el culto olímpico pudo proporcionar cierta mutación de un elemento originalmente masculino, a saber, el Hogar, a uno femenino, tras su inclusión en el panteón helénico, a través de la figura de Hestia.

La religión doméstica fue la consagración de esta trilogía de culto. Era un culto privado, aparte del de la ciudad, tenía sus propias reglas o fórmulas de culto y era responsabilidad exclusiva del jefe del oikos, siendo su oficio y transmisión un secreto transmitido de padres a hijos, destacando la importancia de mantener a los descendientes varones.

La ciudad-estado auspició el mantenimiento del culto doméstico debido al vínculo necesario entre los miembros de la familia en las dos dimensiones existenciales en las que se daría lo humano, a saber, el mundo de los vivos y el de los muertos.

De esta manera, vivos y muertos coparticipaban en diferentes planos de existencia, que eran considerados “uno”, profundamente interrelacionados en la visión de una sola experiencia vital por la que circulaban mutuamente con el objetivo de llegar a la areté, escapando así de la corrupción causada por el tiempo y de la amenaza de olvido resultante de su acción.

En esa medida, se observó que el alma, como elemento real, de carácter existencial y objeto de atención por parte de la cultura helénica, fue también un importante instrumento para la formación de lo que hoy se conoce en Occidente como “ subjetividad”

e "individuo".

La existencia de la noción de subjetividad negada a los antiguos por la mayoría de los helenistas contemporáneos, parece más bien un problema de mala interpretación de los valores cognitivos implícitos en la época y descontextualizados por la anacronía interpretativa resultante del descuido respecto a las metodologías propuestas por los Historia Psicológica, de las Ideas y de las Mentalidades que una imposibilidad absoluta.

Se encontró que la subjetividad de los griegos se manifestaba a través de su ingenua concepción del mundo, es decir, en este mundo estaba presente a través de mitos, a través de dioses que, en definitiva, no eran más que reflejos inconscientes de su propia subjetividad.

En el momento en que se inició el tránsito del pensamiento mítico al filosófico, se verificó una mutación considerable del concepto de alma, que pasó de la noción de "sombra", habitante de su tumba y presente en la cotidianidad de sus familiares a través de la culto del Hogar y de la religión doméstica, al candidato a las bienaventuranzas de la famosa isla, más allá del Hades, pudiendo gozar libremente de la no necesidad de ciclos reencarnatorios con la ventaja de ser iniciado en los Misterios.

Se constató que hubo una expansión de valor respecto al destino del alma, provocando una transformación de la noción de sujeto, proveyendo finalmente las condiciones necesarias para la constitución de la noción occidental de individuo. No tuvo plena conciencia de su existencia a través de la percepción de la acción de su pensamiento.

Esto sólo fue posible gracias a la aparición de un pensamiento filosófico que constituyó esencialmente una especie de reacción del realismo objetivista contra el subjetivismo antropomórfico. Sin embargo, la filosofía, como hija de la mística y no de la observación empírica, vio que la contemplación de la subjetividad universal sólo se lograba a través del sujeto y de su impulso vital, producto del espíritu lírico de la época clásica, explícitamente observable a través de tragedias.

El individuo occidental surge entonces en la Hélade, como producto de la poesía lírica junto con el despertar de la filosofía, provocando en Occidente la sensación y comprensión de la naturaleza como "el otro" frente al "yo" que se expresaba continuamente en las afirmaciones de su personalidad.

Tal posibilidad se basó en la observación del alma y de los fenómenos relacionados con ella, en particular, a través de los pensadores presocráticos que constituyeron su visión naturalista, que no es más que una visión subjetivamente

objetivada de lo real y, en ese desdoblamiento la subjetivación, expandiéndose al cosmos con sus ciclos y pasando al alma, integrada a la phýsis a través de los flujos continuos del devenir en el tiempo.

En el momento exacto en que aparece la poesía lírica junto a la reflexión filosófica, se hace comprensible la formación en el hombre helénico de la posibilidad de descubrir la interioridad; ya no del hombre exactamente, sino del alma. Además, se intuyeron en el alma las leyes que regirían la naturaleza, demostrando su conciencia parcial, una vez más, algo más acorde con la existencia de algo que hoy se llama “subjetividad” y que posibilitaría, en el futuro, el conocimiento sobre ella misma, en la búsqueda de la sabiduría respecto al cuidado del alma.

A partir de entonces, el alma se convirtió en un conjunto de fuerzas en profunda interacción con el medio ambiente, con las demás personas y objetos que componían la phýsis, siendo estos nada más que “modos de pensar” originados en el alma a través del proceso de subjetivación de el alma, la objetividad y el consecuente desdoblamiento de ésta sobre aquélla, a fin de posibilitar su propio conocimiento más o menos autoconsciente.

Se concluye, por tanto, que los conceptos de alma, inmortalidad y supervivencia del alma al fenómeno de la muerte son de fundamental importancia, en la medida en que fueron los elementos modeladores de la sociedad poliada helénica, en la medida en que estos se mostraron como proyecciones reflejadas de las estructuras existentes en los genes, además de su mutación, de acuerdo con las modificaciones realizadas en y por la subjetividad helénica, acentuadas por la reflexión filosófica, fueron responsables del establecimiento de la experiencia cognitiva actual que establece, en cierta medida, la escisión entre lo que se denomina “mundo sensible” y “mundo inteligible” institucionalizado en el dualismo mente-cuerpo.

FIN.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES . (2005) . *De Anima* . 1ª ed. Lisboa: Edições 70.
- ABBAGNANO, N. (1998) . *Dicionário de Filosofia* . 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos* . São Paulo: Cultrix, 1999.
- BRANDÃO, J. de S. (1981) . *Mitologia Grega* . 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- BURKERT, W. (1993) . *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* . 1ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- CORNFORD, F. M. (1989) . *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico* . 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- COULANGES, F. de (1998) . *A Cidade Antiga* . 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, René (1996) . *Meditações* . s/ ed. São Paulo: Nova Cultural.
- DETIENNE, M. (1988) . *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- DURKHEIM, E. (1989) . *As Formas Religiosas da Vida Primitiva* . 1ª ed. São Paulo: Paulinas.
- ELIADE, M. (1978) . *A História das Crenças Religiosas* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, tomo I, v. II.
- GIORDANI, M. C. (1972) . *Os Gregos: Antiguidade clássica I* . 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- HESÍODO . (1995) . *Teogonia: a origem dos deuses* . 1ª ed. São Paulo: Iluminuras.
- CAIRUS, H. F. & RIBEIRO JR, W. A. (2005) . *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença* . 1ª ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- HOMERO . (1978) . *A Ilíada* . 3ª ed. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
- _____ (1970) . *Odisséia* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Tecnoprint
- ISIDRO PEREIRA, S. J. (1990) . *Dicionário Grego-Português e Português-Grego* . 7ª ed. Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa.
- JAEGER, W. (1995) . *Paidéia: a formação do homem grego* . 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. (1994) . *Os Filósofos Pré-socráticos* . 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KOYRÉ, A. (1997) . *Estudos da História do Pensamento Científico* . 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- MONDOLFO, R. (1968) . *O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga* . 1ª ed. São Paulo: Mestre Jou.
- NIETZSCHE, F. (1999) . *O Nascimento da Tragédia: ou o helenismo e pessimismo* . 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- PLATÃO (2001) . *Timeu – Crítias, Segundo Alcebiades e Hípias Menor* . s/ ed. Belém do Pará: UFPA.
- _____ (1981) . *Apologia, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias*

Mayor, Laques, Protágoras . 1ª ed. Madrid: Córdor.

_____ (1980) . *A República* . 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____ (1996) . *Fédon* . São Paulo: Nova Cultural.

ROMEYER-DHERBEY, G. R. (1995) . *Os Sofistas* . Lisboa: Edições 70.

SISSA, G. & DETIENNE, M. (1992) . *Os Deuses Gregos* . 1ª ed. São Paulo: Schwarcz.

TAYLOR, W. (1970) . *Os Micênios* . Lisboa: Verbo, v. XXIII.

VERNANT, J-P. (1977) . *As Origens do Pensamento grego* . 1ª ed. São Paulo: Difel-Difusão Editorial.

_____ . (1990) . *Mito e Pensamento entre os Gregos* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ . (1987) . *Indivíduo e Poder* . s/ ed. Lisboa: Edições 70.

TRADICIONALMENTE en el campo filosófico, las concepciones de individuo, interioridad, subjetividad y otros correlatos al concepto de individuo se le atribuyen a Descartes, quien vivió en el siglo XVII, con su reflexión metafísica que concluye con el famoso “Pienso, luego existo”. (1996: 265 -275).

Sin embargo, el historiador de la filosofía tiene la tarea de investigar las raíces históricas de la famosa afirmación cartesiana y, remontándose a la tradición filosófica anterior al pensador francés, es posible investigar la red de filiaciones conceptuales que estallarán en Descartes, surgiendo desde los inicios del pensamiento filosófico, en Grecia, en particular, en lo que se refiere al concepto de alma y lo que de ella se entendía en el pensamiento presocrático.

En esa medida, “El alma en la Hélade: el origen de la subjetividad occidental” es una obra en la que buscamos estudiar los fundamentos del pensamiento presocrático, las latencias de las nociones de subjetividad e individuo occidental desde la perspectiva del desarrollo de los conceptos de alma, inmortalidad y supervivencia del alma al fenómeno de la muerte.

A partir de esta arremetida de comprensión sobre el pensamiento y la experiencia psicosocial de los helenos presocráticos, se buscó demostrar cómo los dioses fueron sustraídos de la cotidianidad existencial de las representaciones helénicas de que los hombres de la época tenían una clara percepción del desprendimiento divino de su día a día, observado a través de las doctrinas de los filósofos del período posterior a Sócrates, así como los desplazamientos de valor aplicados a la noción de areté, por parte del cuerpo cívico.

JPJ Redactor

INFORMACIONES

jose.provetti@ifpr.edu.br

Telefone: (44) 98813-1127

DE ESO se trata este trabajo: del análisis crítico e histórico de las bases culturales del pensamiento filosófico griego en torno al concepto de alma desde la perspectiva de la Historia de las Mentalidades, las Ideas y la Psicología, buscando hacer más comprensible la Filosofía presocrática.

