

CADMO

Revista de História Antiga

Centro de História
da Universidade de Lisboa

24

U

LISBOA

Centro
de História



MHNIN AEIDE ΘΕΑ ΠΗΛΗΙΑΔΕΩ

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

CENTRO DE HISTÓRIA
DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

Editor Principal:

NUNO SIMÕES RODRIGUES

FICHA TÉCNICA

Editor Principal / Editor-in-chief: Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos / Co-editors: Amílcar Guerra; Luís Manuel de Araújo

Assistentes de Edição / Editorial Assistants: Catarina Almeida; Eduardo Ferreira; Maria Fernandes; Martin Aires Horta; Tiago de Oliveira Alves

Redacção / Redactorial Commitee: Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa); Telo Ferreira Canhão (Universidade de Lisboa); Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa); Maria de Lurdes Palma (Universidade de Lisboa); Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa); José das Candeias Sales (Universidade Aberta); António Joaquim Ramos dos Santos (Universidade de Lisboa); Rogério Sousa (Instituto Superior de Ciências da Saúde); Ricardo Tavares (Universidade de Lisboa); Cláudia Teixeira (Universidade de Évora); Maria Ana Valdez (University of Massachusetts Lowell)

Comissão Científica / Editorial Board: Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano); John J. Collins (Yale University); Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico); Ken Dowden (University of Birmingham); José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra); Francolino Gonçalves (École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem); Judith P. Hallett (University of Maryland); Lloyd Llewellyn-Jones (University of Edinburgh); Antonio Loprieno (Universität Basel); Josep Padró (Universitat Autònoma de Barcelona); Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa); José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa); José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid); Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra); Giulia Sissa (University of California, Los Angeles); Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid); Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Arbitragem científica para a presente edição / Peer-reviewers for the current edition: Alberto Bernabé (Universidad Complutense de Madrid); José Luis Brandão (Universidade de Coimbra); Maria Cecilia Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata); Jose Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Radcliffe Edmonds III (Bryn Mawr College); Thomas J. Figueira (Rutgers University); Roxana Flammini (Pontificia Universidad Católica Argentina); Rodrigo Furtado (Universidade de Lisboa); Marta González González (Universidad de Málaga); Helen King (Open University); Delfim Leão (Universidade de Coimbra); Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Armando Martins (Universidade de Lisboa); Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa); Ana Elías Pinheiro (Universidade de Coimbra); José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa); Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra); Cláudia Teixeira (Universidade de Évora); Francisco Martín Valentín (Instituto de Estudios del Antiguo Egipto); Angélica Varandas (Universidade de Lisboa)

CADMO - Revista de História Antiga
Centro de História da Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, 1600-214 Lisboa
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt
<http://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo.html>
<http://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo-english.html>

Execução gráfica: Sersilito–Empresa Gráfica Lda.

Tiragem: 150 exemplares

Periodicidade: Revista Anual


Depósito Legal: n.º 54 530/92

ISSN: 0871-9527

Preço de venda ao público: €10.00

This work is funded by national funds by FCT – Foundation for Science and Technology under project UID/HIS/04311/2013



 This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

Estudos

<i>José das Candeias Sales</i> Serpentes na colecção egípcia do Museu Calouste Gulbenkian	9
<i>Maria Cecília Colombani</i> La relación saber-poder-verdad en los Antiguos	31
<i>Isaque Pereira de Carvalho Neto</i> Mistério e repetição no mito de Ísis e Osíris.	51
<i>Filipe do Carmo</i> As Tiránias Sicilianas do Início do século V a.C. Aspectos Ideológicos do Poder. Parte III- Hieron.	69
<i>Gustavo Garcia</i> “That sickly and sinister youth”. The first considerations of Syme on Octavian as a historical figure	87
<i>Carla Susana Vieira Gonçalves</i> Tácito e o capítulo 42 do <i>Agricola</i>	111
<i>Paula Barata Dias</i> A Serpente Tartaruga. O testemunho de <i>O Fisiólogo</i> acerca dos monstros marinhos e da baleia	123
Recensões	143

ESTUDOS

LA RELACIÓN SABER-PODER-VERDAD EN LOS ANTIGUOS

THE RELATIONSHIP KNOWLEDGE-POWER-TRUTH IN THE ANCIENT SOCIETIES*

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón, Universidad Nacional de Mar del Plata

ceciliacolombani@hotmail.com

Resumen: El proyecto del presente trabajo consiste en pensar el desplazamiento de la mirada mítica, como un cierto modo de instalación frente a lo real, hacia la mirada que sostiene el *logos*, como emergencia de una nueva instalación, de una nueva trabazón entre las palabras y las cosas, de una novedosa relación entre lo decible y lo visible, lo que abre el panorama de los juegos de saber que se dan al interior de una cultura. De las antiguas cosmogonías, narradas por las voces de los poetas como maestros de verdad, a la incipiente cosmología que conoce el siglo VI, se ha operado un cambio en esa forma de mirar lo real, constituyendo un nuevo modo de inteligir las relaciones que guardan los distintos elementos que constituyen la *physis*, así como un nuevo modelo en la organización del vínculo entre saber, poder y verdad.

Palabras clave: cosmogonía, cosmología, saber, poder, verdad.

Abstract: The project of the present work consists of thinking the displacement of the mythical look, as a certain way of facing reality, towards the look that the *logos* supports, as the emergency of a new stance, of a new linkage between words and things, of a new relation between the expressible and the visible, which opens to the setting of the games of knowledge within a culture. From the ancient cosmogonies narrated by the voices of the poets as masters of truth, to the incipient cosmology known in the 6th century, a change took place in the way of looking at the world, constituting a new way of seeing the relations that hold the different elements that constitute the *physis*, as well as a new model in the organization of the link between knowledge, power and truth.

Keywords: cosmogony, cosmology, knowledge, power, truth.

* Submissão: 11/02/2015; aceitação: 19/05/2015.

Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar el desplazamiento de la mirada mítica, como un cierto modo de instalación frente a lo real, hacia la mirada que sostiene el *logos*, como emergencia de una nueva instalación, de una nueva trabazón entre las palabras y las cosas, de una novedosa relación entre lo decible y lo visible, lo que abre el panorama de los juegos de saber que se dan al interior de una cultura¹.

De las antiguas cosmogonías, narradas por las voces de los poetas como maestros de verdad, a la incipiente cosmología que conoce el siglo VI, se ha operado un cambio en esa forma de mirar lo real, constituyendo un nuevo modo de inteligir las relaciones que guardan los distintos elementos que constituyen la *physis*, así como un nuevo modelo en la organización del vínculo entre saber, poder y verdad. Tal como lo expresa Domínguez Monedero, el “período que se inició en el mundo griego a partir del siglo XII a. C., y que se caracterizó, ante todo, por la desaparición de la época micénica, conocido habitualmente como *Época Oscura*, puede considerarse ya prácticamente concluido a inicios del siglo VIII a.C., si bien algunos autores llevan ese período hasta la mitad del mismo siglo”². En efecto, la nueva Grecia ha sufrido sustanciales modificaciones, en las que la estructura política micénica ha desaparecido, así como los sistemas económicos que en su momento sostuvieron la cultura palatina. En otro orden, Grecia ha sufrido procesos de doblamiento que han dibujado un nuevo escenario mental.

Del mito al *logos* se opera una transformación en el modelo de preguntar y responder a los interrogantes que la propia condición antropológica despliega como *ethos* constituyente. El mito pregunta y responde, tanto como lo hará la filosofía en su gesta interpretativa, sólo que lo hace con otras herramientas. Si la filosofía piensa con conceptos³, podemos pensar que el mito piensa con “imágenes”.

¹ Michel Foucault sostiene que toda configuración epocal articula una cierta manera de ver y nombrar el mundo. La trabazón entre lo que se ve y los nombres con que se nombra aquello que se ve constituye una forma de saber histórico y por ende deviniente y siempre en perspectiva. Un saber es así una forma de ordenar aquello que sobre la superficie aparece para ser conocido y para ser nombrado.

² Domínguez Monedero (1995) 23.

³ Deleuze et Guattari (1997) 13.

Toda instalación supone un nivel de problematización, más allá de las peculiares formas que la pregunta y la respuesta adquieran.

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

El mito constituye una dación de sentido. Tomamos el concepto de Garreta en su obra *La Trama Cultural*, donde el mito aparece como una forma de dar sentido a los interrogantes que el hombre se plantea por su propia condición humana. La necesidad antropológica de fundar una trama de sentido constituye, en el marco del sistema simbólico que caracteriza el *topos* humano, una de las formas del animal simbólico⁴.

Así entendido, el mito constituye una instalación *eto-poiética*, un hacer, *poiesis*, una obra de impronta humana que constituye, al mismo tiempo, un *ethos*, una manera de vivir, una forma de vida, una actitud, elementos todos que sólo pueden entenderse en el horizonte de un cosmos humano. Nuestro propósito consiste en abordar el período arcaico como período instituyente⁵; como un período en donde se está formando una nueva manera de comprender el mundo. Un período instituyente se caracteriza principalmente por su potencia creativa, por sus movimientos, sus producciones. Se trata de un período dominado por el aspecto abierto e indeterminado de lo que Castoriadis llama la “imaginación radical”⁶. Según este filósofo, la imaginación radical alude a un magma de significaciones como fuente infinita y condición de posibilidad de sentido.

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

Esta instalación nos lleva también a efectuar una lectura de los juegos de poder desde la configuración del mismo en la Grecia Arcaica hasta el desplazamiento que se opera en la Grecia Clásica.

⁴ Seguimos en estas consideraciones a Cassirer (1971), donde distingue el *topos* animal del *topos* humano, a partir del sistema simbólico que caracteriza al hombre y le permite trascender el mero sistema receptor-efector, propio del animal, y así retardar una respuesta que se inscribe en el orden mediato de lo simbólico y que singulariza el mundo humano frente a la inmediatez del universo animal.

⁵ Castoriadis (2001) 119.

⁶ Idem 199.

El eje de problematización ha de ser los personajes que encarnan cierta forma del ejercicio del poder, así como también el objeto sobre el cual versan; objeto prestigioso, las más de las veces, que determina territorializaciones particulares a estatutos de poder diferenciados del resto de los mortales.

Se trata entonces de efectuar una cierta arqueología del saber-poder para visibilizar las distintas capas de una construcción que reconoce distintas configuraciones en el proceso de su construcción, así como los regímenes de verdad que se instituyen a partir de tales alianzas.

En primer lugar, abordaremos la figura del poeta para determinar exactamente dónde radica su poder, en el marco de un *logos theokraantos*, tipo de palabra que lo caracteriza y hace de él un maestro de *aletheia*.

En segundo lugar, abordaremos la figura del filósofo para ver en qué medida cristalizan elementos, anunciados previamente, en un tipo de saber-poder que se proyecta definitivamente sobre el dispositivo político que habrá de sanear la ciudad.

Se trata, en realidad, de un doble proyecto: por un lado, excavar las distintas capas o pliegues sobre las que sedimenta una cierta configuración del poder, momento arqueológico del proyecto, y, por otro lado, indagar los distintos juegos de poder que se dan al interior de ciertas experiencias de saber, momento genealógico, ya que, como sabemos, toda arquitectura de saber determina peculiares configuraciones de poder y produce subjetividades que detentan esos saberes y esos poderes⁷.

Las relaciones entre mito y filosofía: la maravilla

“Las relaciones entre verdades son relaciones de fuerzas”⁸

Si volvemos a las relaciones entre mito y filosofía, habría, pues, un *Gründ*, un suelo común entre mito y filosofía, en tanto formas

⁷ El marco teórico precedentemente esbozado se ajusta al pensamiento de Foucault, a partir de elementos problematizados por el autor en su período arqueológico (1984) y en su período genealógico (1979). En realidad, la solidaridad entre saber-poder-verdad y subjetividad domina la totalidad de la obra del pensador francés, más allá de las especificidades propias de cada período intelectual.

⁸ Veyne (1987) 77.

simbólicas de dación de sentido, y la maravilla parece ser un elemento constituyente de ese cimiento, ya que esta maravilla, como registro típicamente antropológico, parece ser el elemento fundacional de la inquietud filosófica. Es, sin ir más lejos, uno de los cuatro orígenes que un pensador clásico como Karl Jaspers⁹ elige en un canónico texto sobre el nacimiento de la filosofía. La maravilla opera pues como el elemento determinante de las relaciones de saber-poder.

Tanto Platón como Aristóteles dan cuenta de este parentesco. Dice Platón: “Precisamente, es característico del filósofo ese estado de ánimo: el de la maravilla, pues el principio de la filosofía no es otro, y aquél que ha dicho que Iris (la filosofía) es hija de Thaumante (la admiración), no ha establecido mal la genealogía”¹⁰. Primera vinculación mito-filosofía en el marco de un discurso que recupera la mirada de los linajes, propia de la especulación mítica. El término griego es maravilla, cosa, objeto o aparición digna de admirarse, admiración, sorpresa, asombro, mientras el verbo *thaumazo* significa quedar o estar admirado, extrañarse, mirar con admiración, preguntarse con admiración o curiosidad. El campo semántico abre pues un doble horizonte: por un lado, un estado de ánimo, el *pathos*, afecto, estado de ánimo, que la propia instalación en el mundo abre, y una dimensión de actividad mental que impele a cuestionarse. No es meramente afección, sino acción, devenida en pregunta.

Aristóteles se inscribe en la misma línea de reconocimiento del maridaje aludido, cuando afirma: “En efecto, la maravilla ha sido siempre, antes como ahora, la causa por la cual los hombres comenzaron a filosofar. Al principio se encontraron sorprendidos por las dificultades más comunes; después avanzando poco a poco, plantearon problemas cada vez más importantes, tales, por ejemplo, como aquellos que giraban en torno a los fenómenos de la luna, del sol o de los astros, y finalmente los concernientes a la génesis del Universo”¹¹. Es, efectivamente, la primerísima instalación en la vastedad del cosmos lo que representa el inaugural extrañamiento antropológico. La pequeñez del hombre frente a la inconmensurabilidad cósmica genera, además, el primer reconocimiento de la propia ignorancia frente al todo. El hombre toma conciencia de su no saber,

⁹ Jaspers (1981). De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *pathos* que la vastedad de lo real causa en el sujeto.

¹⁰ Pl. *Tht.* 155d apud Mondolfo.

¹¹ Arist. *Metaph.* 1.2.982b apud Mondolfo (1980) 15.

al tiempo que percibe su pequeñez. No hay pregunta ni respuesta sin esta pareja fundacional de la dimensión poética del hombre: admiración y conciencia de la ignorancia. “Quien percibe una dificultad y se admira, reconoce su propia ignorancia. Y por ello, desde cierto punto de vista, también el amante del mito es filósofo, ya que el mito se compone de maravillas”¹². Se está escribiendo la narrativa que marcará históricamente la historia del pensamiento en Occidente: asombro y conciencia de no saber, los dos elementos que determinan la circulación del deseo de interrogación. Sin deseo no hay actividad ni mítica ni filosófica. Sólo esa carencia con la que está emparentado el deseo, determina el movimiento que lleva a preguntarse por lo que me enfrenta desde su otredad.

Aristóteles incluso da cuenta de una inscripción en la tradición. Mito y filosofía no hacen sino constituir los pliegues de una tradición interpelativa que va constituyendo una espesura de saberes, discursos y prácticas que dan cuenta de la dimensión antropológica. Por ello, el abordaje debe ser de carácter arqueológico y nuestra tarea la de un arqueólogo; la historia de las formas simbólicas que dan cuenta de la instalación del hombre en el mundo se inscribe en un juego de capas que se superponen, sedimentando y constituyendo un conglomerado que merece una tarea de excavación, como forma de dar cuenta de los pliegues constituyentes de la tradición aludida. En esta línea, Barnes sostiene: “Aristóteles distingue a los *physiologoi* que ofrecen argumentos (*apodeixis*) que respaldan sus opiniones de los *physiologoi* que simplemente cuentan historias o hablan *mythikos* (*Metaph.* 1000 a9-a20). La innovación decisiva de los *physiologoi* no fue que abandonaran a los dioses y renunciaran a la teología, sino que sustituyeron las historias por argumentos”¹³.

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

¹² Ibidem.

¹³ Barnes (1992) 192.

esta medida, se han manifestado las opiniones de los padres y de los primeros progenitores”¹⁴.

El poeta: una sabiduría que viene del más allá

“En ese servicio a la sabiduría, que es decir la verdad, los filósofos fueron precedidos por los poetas. También ellos tienen encomendada esa misión y son, en consecuencia, calificados de *sophoi*, sabios”¹⁵. En efecto, tal como sostiene García Gual, el poeta, el “profeta de las musas”, su sirviente, es, en cierto sentido un sabio, ya que es portavoz de una sabiduría que lo sobrepasa por doquier. Es este poeta, que encarna una poesía sapiencial, la primera figura que articula la relación saber-poder-verdad.

Se trata del poeta de registro hesiódico o, antes bien, del propio Homero, para pensar una tradición arcaica que hace de la poesía el germen mismo de la sabiduría. Tal como afirma Montserrat Jufresa: “La función del poeta es dar sentido al tiempo presente de los hombres y de sugerir un futuro mediante la ordenación del pasado”¹⁶.

Arribamos a un *topos* complejo, la provincia de lo mágico religioso, un enclave con un estatuto particular que nada tiene que ver con el *topos* humano, en tanto enclave ordinario. El poeta, como el adivino o el rey de justicia, es un sujeto excepcional, capaz de achicar con su palabra la brecha que separa hombres y dioses. Para comprender este aspecto, debemos inteligir la idea de fractura ontológica, de dos *topoi*, de dos razas, impermeables la una a la otra, tal como sostiene Louis Gernet¹⁷, y que constituye el nudo dominante de esa lógica de la ambigüedad donde nos hemos instalado.

Ahora bien, su saber es tributario de una visión superior y se articula en palabra poderosa, en *logos theokraantos*. Se trata de una visión superior, de un ver que en nada se parece al ver sensible, sino que se sostiene desde una lógica otra, que implica la presencia de la divinidad en el corazón del dispositivo de saber-poder. El poeta es un elegido de las musas, que lo poseen por propia voluntad y que, en definitiva, son las únicas que pueden decir la verdad, así como

¹⁴ Arist. *Metaph.* 12. 8.1074b apud Mondolfo (1980) 15.

¹⁵ García Gual (1996) 30.

¹⁶ Jufresa (2010) 167.

¹⁷ Gernet (1984) 15.

también ocultarla. Son ellas, por su propio carácter divino, las únicas que poseen ese poder intransferible de otorgar la verdad a quien es digno de ellas.

El poeta detenta entonces una sabiduría del orden del don. Las musas le otorgan un saber que viene del más allá, que recoge lo acontecido en ese más allá, "*in illo tempore*", como marca de una temporalidad supra-humana, que registra, en el tiempo fuerte y prestigioso de los orígenes¹⁸, los acontecimientos arquetípicos y fundacionales.

El poeta narra una teogonía, el largo linaje divino y una cosmogonía, el relato mismo de la ordenación del cosmos, y con ello es el maestro de una verdad que nada tiene que ver con el concepto usual de verdad. El poeta de-vela y des-oculta una verdad, *aletheia*, patrimonio exclusivo de los elegidos por los dioses. Desde la perspectiva de la verdad como problema, debemos abordar la configuración mítica, como modo de resaltar su lógica dominante, donde, como Detienne demostró¹⁹, la noción de ambigüedad tensiona la díada *aletheia-lethe*, sin que el par implique un juego contradictorio que se auto-excluya. Lo develado y lo velado conviven como par ambiguo y necesario en el interior de un pensamiento no cercenado aún por la tiranía de una lógica que tensiona la díada verdadero-falso, *alethes-pseudes*, en un *topos* irreconciliable desde el extremo cuidado de la no contradicción, como peligro capital.

Si bien el poeta es poseedor de una verdad que constituye el más digno de los saberes, queda claro que es por acción de los dioses que se halla en tal posesión. En el fondo, el poeta no es un sujeto autónomo, su palabra no le pertenece enteramente; es la decisión de la divinidad, *theoi*, la que hace del poeta un maestro de *aletheia*.

Esto no implica que no ocupe un registro particular en el orden del poder. Si la palabra es poder y verdad, quien ostenta el *logos theokraantos* es el mismo que pronuncia la verdad y detenta el poder de pronunciarla, de transmitirla. La ritualización del discurso es directamente proporcional al estatuto de la palabra.

El *logos* proviene del más allá, es puro favor de los dioses, como la gloria que envuelve al guerrero, y su puesta en circulación determina

¹⁸ Sobre las características del tiempo sagrado en oposición al tiempo profano, puede consultarse la obra de Eliade (1974), donde trabaja la oposición entre lo sagrado y lo profano y sus consecuencias sobre el tiempo y el espacio.

¹⁹ Detienne (1986) 35.

reglas precisas de enunciación y juegos de poder que ubican al poeta, como al adivino o al rey de justicia, en el de ejercicio de un poder irrevocable. La más remota sabiduría griega se juega en el interior de esta lógica, en el interior de esa tensión que exige la presencia de ciertos seres excepcionales, antecedentes del futuro filósofo²⁰, para descifrar una palabra que siempre debe ser interpretada, de-velada y des-cubierta.

Capa sobre capa: las antiguas cosmogonías

“¿Qué había cuando aún no existía cosa alguna, cuando no había nada?”²¹

Proponemos situarnos en el relato cosmogónico para ver cómo se articula ese plano de poder-saber-verdad.

Las antiguas cosmogonías parecen dar cuenta de esta circulación temprana del deseo de saber, a partir de la conciencia de no saber. La cosmología ulterior, que diera sus primeros pasos en la Mileto jónica de la mano de hombres como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, parece superponer sus *logoi* a esa primerísima capa que hombres como Homero y Hesíodo parecen haber contribuido a sedimentar, a partir de la organización de una inmensa masa mítica, de registro dinámico y aditivo, que hunde sus raíces en un pasado arcaico, más allá de ambos poetas. No obstante, es a ellos a quien recurre la memoria aristotélica para sostener el legado de una tradición que explica la configuración griega de pensamiento, lógico o pre-lógico, filosófico o pre-filosófico, racional o pre-racional, donde la partícula alude estrictamente al nacimiento del *logos*. Dice Aristóteles: “Hay algunos que creen que también los más antiguos, que vivieron mucho tiempo antes de la generación presente, los primeros en tratar de los dioses, han pensado de la misma manera respecto de la naturaleza, ya que hicieron de Océano y Tetis los progenitores de la generación, y el agua, llamada por los poetas Estigia, la presentaron como juramento de los dioses: ahora bien, lo más venerable es lo que es más viejo, y la cosa más venerable de todas, es el juramento”²².

²⁰ Cornford (1987) 85.

²¹ Vernant (2004) 15.

²² Arist. *Metaph.* 1.3.983b apud Mondolfo (1980) 16.

La evocación homérica es expresa y al remitirnos a las palabras de Hera en el canto XIV, respondiendo a Afrodita, encontramos:

*Pues voy a los confines de la feraz tierra a ver a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis, que en sus moradas me criaron y me mimaron, acogiéndome de manos de Rea cuando Zeus, de ancha voz, instaló a Crono bajo la tierra y bajo el proceloso mar*²³.

En realidad, no es sólo Homero la referencia insoslayable, sino el propio Hesíodo y su versión cosmogónica. En la *Teogonía* hesiódica, más allá de las similitudes evidentes con el resto del material cosmogónico mediterráneo, existe algo nuevo en relación a las teogonías mesopotámicas. No obstante, la influencia oriental sobre *Teogonía* merece algunas consideraciones, ya que las relaciones entre la cosmogonía hesiódica y las cosmogonías orientales parecen devolver algunos puntos de contacto²⁴.

Vayamos, pues, a Hesíodo. Hesíodo como primer filósofo o, al menos, como antecedente del filósofo, revela, como dice Beall, “*the intellectual growth of the archaic Greece*”²⁵.

La lectura que ha hecho la crítica con Gigon²⁶ a la cabeza, de la cual nos nutrimos y seguimos como marco interpretativo, ha ubicado a Hesíodo en esa zona oscura, de fronteras imprecisas entre poesía y filosofía, propia de la Grecia arcaica; asimismo, ha trabajado los núcleos filosóficos presentes en *Teogonía* como relato emblemático de la totalidad. El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad y de la transmisión de la verdad han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo.

En este plano de inscripción, luego de referirse a la acción de las Musas, que le facilitan el canto y de su deseo de celebrar a los Sempiternos Inmortales, el poeta da una primera versión de la cosmogonía en los siguientes términos:

²³ // 14.200-204.

²⁴ Para las similitudes y las diferencias entre la tradición mesopotámica y Hesíodo, ver: Naiden (2003) 263-266; West (1985) 174-175.

²⁵ Beall (1991) 356; para una posición intermedia entre la nuestra y la tradicional que ve a Tales como el primer filósofo que encarna el milagro de la racionalidad, ver Rowe (1983) 135, quien sostiene: «*Hesiod predates the rise of philosophy and science, and his influence clearly helped to shape the theories of its earliest representatives; but we should not therefore assume too easily that he ‘comes before them’ in all respects*».

²⁶ Gigon (1985) 13-43.

*En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro). Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos*²⁷.

Así presenta Hesíodo a Gea, apareciendo luego de Caos y marcando la necesidad, entre los seres, de la presencia de Eros, como una causa que mueva y una todas las cosas, primera percepción de la necesidad de una fuerza cósmica que luego la tradición cosmológica recogerá en su discurso secularizado. Espacio sin forma determinada, a partir del cual emergen elementos; como si se tratara de la condición primera, posibilitante de lo ulterior²⁸. Casi en la línea en que lo interpreta Castoriadis, el *Khaos* es primerísimo entre lo primerísimo, entre las cosas primerísimas, *ta protista*: “leemos en la *Teogonía*, esta afirmación sorprendente: antes de todo, *Khaos genet[o]*. Lamento que no podamos sumergirnos aquí en esta expresión extraordinaria. Si quisiéramos ser directos, habría que traducir: ‘en primer lugar el vacío llegó a ser’ o ‘en primer lugar advino el Vacío’”²⁹. El aoristo del verbo *gignomai* da cuenta precisamente de ese advenir, de ese llegar a ser. No hay rastros de discurso antropomorfizante. *Khaos* adviene como adviene un elemento sin más, para desde allí explicar la sucesión del todo.

Es más, si avanzamos en la *Teogonía* hesiódica, los problemas relativos al universo aparecen con nítida presencia, como aquello que primeramente ad-mira y mueve a mirar con atención (*thaumazo*). Al modelo poético parece asociarse la “potencia de abstracción” de Hesíodo; ambos elementos son idénticamente constituyentes y constitutivos de la emergencia Hesíodo³⁰.

²⁷ *Th.* 116-124.

²⁸ Kirk (1992) 39. Resulta interesante la traducción del autor como «corte», ya que para que el cielo y la tierra se separen y advenga el mundo de los hombres es necesario, forzosamente, un «corte».

²⁹ Castoriadis (2006) 205.

³⁰ En la misma línea interpretativa, Cordero (2008) 31: «Y ya la primera noción que aparece en la serie de la génesis de los dioses (sentido éste literal de teogonía: theo-gonía) supone una racionalización asombrosa: como primera divinidad Hesíodo coloca al Espacio Vacío, a una suerte de Apertura».

El ser primordial, plasmado en la figura del Caos, la fuerza motora, representada por Eros y la sucesión de las generaciones parecen anticipar futuras preocupaciones, que en la narrativa mítica aparecen en clave de dramática divina. En efecto, al relato de la generación de dioses, sigue el largo relato de las grandes luchas que enfrentan a los seres divinos, hasta plasmar la definitiva consolidación del universo bajo el signo de la justicia de Zeus. En realidad la cosmogonía entraña el relato de una victoria luminosa, la del Padre de todos los hombres y todos los dioses que vence sobre cualquier forma hostil. En el marco de este *logos* mítico, ciertas intuiciones poéticas preanuncian las futuras apreciaciones cosmológicas. Tal es la imagen que Hesíodo elige para dar cuenta de la distancia que separa al Cielo de la Tierra, idéntica a la distancia que separa a ésta del tenebroso Tártaro, sobre el cual se alzan las raíces de la Tierra y el mar inmenso, que hacia él han extendido sus raíces. La imagen preanuncia la vastedad y magnitud del universo, la idea de infinitud que prospera entre los presocráticos y hace que Simplicio, recogiendo la voz de Anaximandro, cite lo siguiente: “Anaximandro de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, dice que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo el primero que introdujo este nombre de ‘principio’ (*arkhe*). Afirma que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos”³¹.

De manera análoga, en torno a la consideración del infinito, “Anaxímenes de Mileto, hijo de Euristrato, que había sido discípulo de Anaximandro, dice también, como aquél, que el principio primordial subyacente y único es infinito; pero no lo afirma indeterminado como él, sino determinado, manifestando que es el aire”³².

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

³¹ Apud Mondolfo (1980) 42.

³² Thphr. apud Simp. in *Ph.* 24-26 apud Mondolfo (1980) 46.

genética presente en la especulación presocrática: nacer, venir, sobrevenir, llegar, llegar a ser.

No obstante, es el contacto con *Teogonía* el que revela la primera presencia de una matriz dominante, la idea de generación, que explica las sucesiones divinas, el largo linaje de los dioses. Sin ella, el poeta de Ascra no podría habernos informado de la larga genealogía de los dioses. Hesíodo nos abre un panorama inmenso en torno a esta idea de generación. Retornemos, sin ir más lejos, a los padres que Aristóteles refiere, pero pensemos ahora su presencia desde su función generadora:

*Tetis con Océano parió a los voraginosos Ríos: el Nilo, el Alfeo, el Erídano de profundos remolinos, el Estrimón, el Meandro, el Istro de bellas corrientes, el Fasis, el Reso, el Aqueloo de plateados remolinos...*³³ .

La sucesión no culmina allí; el poeta nombra otros ríos e incluso otra sagrada estirpe de hijas que se encargan, junto con Apolo, el Flechador, y los Ríos, de la crianza de los hombres en la tierra. Nos referimos a las Océánides,

*las hijas más antiguas que nacieron de Océano y Tetis. Y aún hay otras muchas; pues son tres mil las Océánides de finos tobillos que, muy repartidas, por igual guardan por todas partes la tierra y las profundidades de las lagunas, resplandecientes hijas de diosas*³⁴.

Sólo desde esa percepción del nacimiento ya presente en las viejas teogonías, atribuimos a Anaxímenes la generación a partir del aire infinito. “De él (aire infinito) decía que habían nacido las cosas que existen, las que fueron y las que serán, y los dioses y las cosas divinas, mientras que las otras restantes, provienen de la descendencia de él”³⁵. En la misma línea, Anaximandro piensa en la generación a partir del infinito: “Anaximandro dice que el principio de los seres es el infinito, porque de él proviene todo y todo se disuelve en él. También por ello, se engendran mundos infinitos y de nuevo se disgregan por disolución en el principio del cual nacen. Después, da la razón por la

³³ *Th.* 237-240.

³⁴ *Th.* 363-365.

³⁵ Hippol. *Haer.* 1.7 apud Mondolfo (1980) 46.

cual es ilimitado, y es que la generación productora no debe faltar en nada”³⁶.

El filósofo: cuando la filosofía se convierte en topos político

Las cosmogonías dan cuenta también de un relato político en tanto necesidad de otorgar al *kosmos* la legalidad que posibilita su funcionamiento. Cuando Hesíodo da cuenta de la gran dramaturgia divina narrando la titanomaquia y las tifonomaquias está dando cuenta de la organización política de lo real y tramitando la figura de un rey divino garante de esa organización, que, por supuesto, no es otro que Zeus. Hay pues en el mito una dimensión política y una lectura posible en términos de saber-poder a partir de la necesidad de garantizar la legalidad cósmico-social. Agotado el dispositivo mítico, el desplazamiento del mito al *logos* se da por el propio debilitamiento de las fuerzas que se agotan, clausurando el modelo ficcionado³⁷.

No obstante, será también la filosofía la que recoja este legado político en su gesta organizativa del dispositivo político. La filosofía se yergue, en efecto, a partir del giro socrático del no saber como modo de movilizar el pensamiento para alcanzar el saber, en *ethos* político. Nuestra instalación es precisamente allí, en ese saber y su correlativo poder. Entonces el punto de instalación escogido es la figura del filósofo en relación a la política, esto es la capacidad de administrar los asuntos públicos, los asuntos de la *polis*, aquellos que atañen al bien común.

El punto de instalación es a su vez Platón, porque es precisamente en él en quien la inquietud política se vuelve dominante. La ciudad está enferma y la gran preocupación es hallar el *pharmakon* que pueda sanearla. Cuando Platón concluye en la *Carta VII* su diagnóstico de la situación en que se hallan todos los estados sin excepción, concluye

³⁶ Aetius 1.33 apud Mondolfo (1980) 44.

³⁷ Foucault (1979). En la conferencia “Nietzsche, la historia, la genealogía” el autor aborda la tensión *Ursprung-Erfindung*, origen-emergencia, recorriendo la letra nietzscheana. Se plantea la dimensión de la emergencia del acontecimiento a partir de las fuerzas que lo posibilitan por sobre la imagen estática del origen, a-histórico y no contaminado con los avatares de la historia. Foucault está buceando en la genealogía nietzscheana un nuevo modo de pensar el acontecimiento en el marco de las condiciones posibilitantes, que son siempre de carácter histórico-deviniente y no substancial.

diciendo que sólo la filosofía cumplirá esa función terapéutica ya que de ella depende el tener una visión perfecta y acabada de lo que es justo y que la ciudad no cesará en sus males hasta que los que son verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos. Esta es la clave de nuestro seguimiento: el filósofo posee el saber que lo habilita para tal empresa. El tema es ver en qué consiste ese saber y qué tipo de poder se obtiene a partir de tal conocimiento.

Antes de dedicarse a exponer el modo de acercarse al más alto objeto de conocimiento, Platón alude a las características que debe tener quien se dedique a gobernar la *polis*. Se trata nítidamente de la preocupación por la formación que deben recibir los filósofos, a quienes hay que probar, tanto en los placeres como en los trabajos, en los temores y en todo aquello que constituye un elemento de prueba para testear sus capacidades. Se trata de una cierta dimensión de *askesis*, de ejercitación y práctica, necesaria pero no suficiente. Hay otro registro de necesidades, los *mathemata*, estudios superiores, que completarán la formación del futuro gobernante. He aquí la clave de nuestra búsqueda, ya que el objeto de estudio al que los mismos se refieren constituyen el objeto de mayor dignidad ontológica, único capaz de sanear los destinos de la *polis*. La descripción del objeto en cuestión es siempre tardía en Platón, precisamente por lo que el mismo implica y el camino elegido es la narrativa alegórica, como manera de decir de otro modo, *allegoreuo*, aquello que por su dificultad intrínseca no podría ser captado más que, en una primera instancia, a través de una representación o imagen, tendiente a preparar al sujeto para una comprensión ulterior.

Ahora bien, cuando Platón describe el comportamiento deseado del futuro gobernante alude a la necesidad de tener que demostrar su amor a la *polis* y este amor radica en brindarle a la ciudad cosas útiles, esto es, aquello que contribuya al bien común, rasgo que hace de la *polis* una *polis*. Brindar “cosas útiles” es brindar “cosas buenas”, “cosas bellas”, “cosas justas”; multiplicidad de cosas capaces de restaurar el orden resquebrajado.

Ahora bien, para poder cumplir con ello, es necesario conocer el fundamento que hace de lo bueno algo bueno, de lo bello algo bello y de lo justo algo justo. No hay posibilidad de brindar esas cosas a la *polis* si el filósofo no conoce previamente la razón de todo lo bueno, lo justo y lo bello. Conocer la idea de lo bueno, de lo bello y de lo justo o, en términos platónicos, lo “Bueno en sí”, lo “Bello en sí”, lo “Justo en sí”, es la única posibilidad y la condición necesaria

para poder ejercer el gobierno de la ciudad. Quien conoce “*to on*”, lo que verdaderamente es y “*aei on*”, lo que siempre es, conoce el fundamento, la razón explicativa, el principio, *arkhe* de porqué algo es como es, y por ello detenta la *arkhe*, poder, dominio, autoridad. El término en su matriz etimológica resulta emblemático a nuestros fines de análisis, ya que en una misma palabra da cuenta de la solidaridad entre saber y poder. Conocer el principio, el fundamento, la razón de ser de algo es el objeto de mayor dignidad, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer. Quien alcanza ese saber, alcanza, del mismo modo, el mayor poder, la mayor autoridad que legitima la más noble de las funciones: administrar los asuntos públicos, aquellos que recogen el bien de los *politai*.

Este es el punto de nuestro arribo: destacar la alianza entre saber y poder. El saber se ha desplazado, una vez más, a una nueva configuración, que, no obstante, ya fuera anticipada en nuestro análisis precedente en torno a las distintas etapas de la sabiduría. La última etapa en el camino de desplazamiento de una sabiduría más práctica hacia una más teórica y abstracta, ubica en la figura del filósofo a aquel que encarna un tipo de conocimiento superior, que, en cierto modo, se dirige a las cosas divinas, no ya en el viejo sentido religioso, sino en el sentido de la excelencia ontológica del objeto en cuestión. El filósofo encarna un estatuto de saber que lo posiciona en el ejercicio de un tipo de poder que lo convierte en el mejor guardián que la *polis* necesita. Sabe guardar, *phyllasso*, el orden interno de lo máspreciado, la *polis*, porque conoce el fundamento para hacerlo, así como ha sabido guardar su propio orden interior por hallarse en posesión de ese conocimiento.

Conclusiones

Hemos tratado de desplegar en el desplazamiento narrativo de una lógica a otra apenas dos ideas: la de infinito y la de generación, en un primer momento, y luego, en un segundo, la organización política de lo real.

El mito parece haber fundado una primera capa en esta tarea de dar cuenta del asombro como enclave antropológico; la filosofía parece haber encontrado, en su emergencia histórico-política, un pliegue, un sedimento, que habla de una espesura de saber-discurso que se construye históricamente, como formas de una voluntad de saber

que delinea el mapa de problematización y echa mano a los recursos de que dispone epocalmente.

Nuestra intención no ha sido desconocer las novedades que la filosofía trae con su discurso profano y su actitud secularizada. Tal como sostiene Vernant, “el filósofo no se contenta con repetir en términos de *Physis* lo que el teólogo había expresado en términos de potencial divino. Al cambio de registro, a la utilización de un vocabulario profano, corresponden una nueva actitud de espíritu y un clima intelectual diferente”³⁸.

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

Más allá del estatuto de saber detentado, hay un correlato con el ejercicio del poder, que ese mismo saber habilita y legitima. Es portador del poder aquel que, por otra parte, ostenta un tipo de saber que las condiciones históricas exigen.

El poeta, como el adivino y el rey de justicia, cumple una función socio-religiosa; en el marco de una estructura de pensamiento mítico, ciertas figuras encarnan la consolidación de un modelo de sociedad que no puede prescindir de tales personajes para sostenerse y legitimar su modo de funcionamiento. En ese caso el saber depende de la estructura que legitima el orden mismo de lo real. Son los dioses quienes garantizan el *Kosmos* y la *Dike* y el saber emana de esa región superior, al tiempo que se despliega un modo de funcionamiento de la *arkhe*, legitimado por el mismo dispositivo mental.

El filósofo parece, de algún modo, consolidar la dialéctica saber-poder constituyendo el personaje que reúne, por un lado, el más alto conocimiento, aquel que se dirige a lo permanente y constante, frente a otros saberes menores, que se dirigen a lo múltiple y mutable, al tiempo que despliega un modo de ejercicio del poder que se articula en la mayor realización del mismo: la conducción de la *polis*.

³⁸ Vernant (1976) 86.

Pero también, el filósofo parece haber desplazado a los viejos maestros de verdad en el marco de lo que constituye, a nuestro entender, el modelo de la batalla perpetua en las relaciones que el saber, el poder y la verdad, como instancias móviles y epocales, guardan entre sí. Podemos pensar esta operación filosófica como una herencia del discurso hesiódico, en la medida en que, como dice Strauss Clay, la evolución genealógica de *Teogonía* “*can be seen as a process of successive separation, differentiation, and hierarchization*”³⁹. Se trata, en última instancia, de recorrer los caminos que llevan del poeta al filósofo, en un desplazamiento de la figura del maestro de verdad. En la medida en que el filósofo sigue buscando los orígenes, los linajes conceptuales y la verdad, éste reproduce el modelo de maestro de *aletheia* presente en la configuración poética.

Los poetas y los filósofos: figuras que no dejan de renovar el maridaje entre saber-poder y verdad, porque, claro está, ha sido la verdad el telón de fondo de nuestras consideraciones: detenta el mayor conocimiento y el más noble registro de poder aquel que está instalado en la verdad.

Bibliografía

- J. Barnes (1992), *Los presocráticos*, Buenos Aires, Cátedra.
- E. F. Beall (1991), “Hesiod’s Prometheus and Development in Myth”, *JHI* 52, 355-371.
- E. Cassirer (1971), *Antropología Filosófica*, México, F.C.E.
- C. Castoriadis (2001), *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires, F.C.E.
- _____ (2006), *Lo que hace a Grecia I*, Buenos Aires, F.C.E.
- _____ (2012), *Lo que hace a Grecia II*, Buenos Aires, F.C.E.
- J. S. Clay (1993), “The Generation of Monsters in Hesiod”, *Class. Phil.* 88, 105-116.
- N. L. Cordero (2008), *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires, Biblos.
- F. M. Cornford (1957), *From Religion to Philosophy*, New York, Harper Torchbook.
- _____ (1987), *Principium Sapientiae*, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor.
- G. Deleuze et F. Guattari (1997), *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
- M. Detienne (1986), *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus.
- A. Domínguez Monedero (1995), *La Pólis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VII*, Madrid, Síntesis.
- M. Eliade (1974), *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, Cristiandad.

³⁹ Clay (1993) 107.

- M. Foucault (1964), *Las palabras y las cosas*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- _____ (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- _____ (1984), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- C. García Gual (1996), *Los siete sabios*, Madrid, Alianza.
- M. Garreta et C. Belleli (1999), *La trama cultural. Textos de Antropología*, Buenos Aires, Editorial Caligraf.
- L. Gernet (1984), *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus.
- O. Gigon (1985), *Los orígenes de la filosofía griega*, Buenos Aires, Gredos.
- E. Crespo Guemes (2000), *Homero. Ilíada*, trad. y com., Madrid, Gredos.
- K. Jaspers (1981), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid, F. C. E.
- M. Jufresa (2010), "Sophía y sophós en la época arcaica griega" in A. I. Goñi et L. Sancho Rocher, *Los antiguos griegos desde el laboratorio de París*, Málaga, Mediterránea, 157-172.
- G. S. Kirk (1992), *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor.
- C. Eggers Lan (1963), *Platón. República*, intr. y trad., Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (1975), *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (2000), *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Colihue.
- R. Mondolfo (1980), *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada.
- F. S. Naiden (2003), "The Words of the Alewife at Line 42 of Hesiod's *Works and Days*", *JNES* 62, 263-266.
- A. Pérez Jiménez (2000), *Hesíodo. Teogonía*, trad. y com., Madrid, Gredos.
- J. Rowe (1983), "Archaic Thought' in Hesiod", *JHS*, 103, 124-135.
- J.-P. Vernant (1976), *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (2001a), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- _____ (2001b), *Mito y Religión en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- _____ (2004), *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires, F.C.E.
- P. Veyne (1987), *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Granica.
- M. L. West (1985), "Hesiod's Titans", *JHS*, 105, 174-175.

Editor Principal:
Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos:
Amílcar Guerra
Luís Manuel de Araújo

Assistentes de Edição:
Catarina Almeida
Eduardo Ferreira
Maria Fernandes
Martim Aires Horta
Tiago de Oliveira Alves

Redacção:
Amílcar Guerra
António Joaquim Ramos dos Santos
Cláudia Teixeira
José Candeias das Sales
Luís Manuel de Araújo
Maria Ana Valdez
Maria de Lurdes Palma
Nuno Simões Rodrigues
Ricardo Tavares
Rogério Sousa
Telo Ferreira Canhão

Comissão Científica:
Antonio Loprieno
Eva Cantarella
Francolino Gonçalves
Giulia Sissa
John J. Collins
José Augusto Ramos
José Manuel Roldán Hervás
José Ribeiro Ferreira
Josep Padró
Judith P. Hallett
Juan Pablo Vita
Julio Trebolle
Ken Dowden
Lloyd Llewellyn-Jones
Maria Cristina de Sousa Pimentel
Maria de Fátima Sousa e Silva
Monica Silveira Cyrino

2015



LISBOA

Centro
de História

Α Β Γ Δ Ε Ζ Η Θ Ι Κ Λ Μ Ν Ξ Ο Π Ρ Σ Τ Υ Φ Χ Ψ Ω

תורה נביאים וכתובים ספר ד

FACTVRVSNE OPERAE PRETIVM