

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**DESMITIFICACIÓN DEL *PASO DEL MITO AL LOGOS* DE JEAN PIERRE
VERNANT A PARTIR DEL PARMÉNIDES DE PETER KINGSLEY**

Trabajo de investigación de Licenciatura en Filosofía

René Brondo Ricárdez

Directora de investigación: Dra. María Teresa Sánchez Mier

Guanajuato, Gto. Diciembre de 2024

El hecho de que yo hable no se debe a una decisión racional, ni a la esperanza o al temor, tampoco obedece a un fin último o a algún motivo arbitrario o contingente: se trata de la necesidad interna, irresistible, de mi naturaleza, se trata de una vocación divina, se trata de lo que determina mi puesto en el Universo y me constituye en el ser que soy.

Schleiermacher

La gente que ama lo divino va con un agujero en el corazón, dentro del cual se encuentra el universo.

Peter Kingsley

No vayas fuera, entra en ti mismo; en el hombre interior habita la verdad.

San Agustín de Hipona

La llamada de la razón, a la que sucumbe con tanta facilidad, no es otra cosa que una maniobra política.

Paul Feyerabend

La verdad es una, los sabios hablan de ella con muchos nombres.

Rigveda

Prólogo

En diferentes ocasiones, busqué la respuesta ante una duda que me incomodaba. Se me decía que la filosofía estaba en una disyuntiva con la religión. Yo no pretendía hacer apología de nada en particular, aunque la lectura de los clásicos me indicaba que no existía tal disputa. Los protrépticos de los presocráticos, las vías helénicas que mostraban cómo llevar una vida plena, la terapéutica de Boecio, la contemplación de quienes filosofaron en monasterios, la sensibilidad en el lago de Thoreau, incluso los aforismos nietzscheanos se me hacían ejemplos tan claros que no me dejaban pensar el nacimiento del quehacer filosófico, y lo que eso signifique, como el producto de la separación del pensamiento religioso.

Era visible, la filosofía se me presentaba como una especie de catálogo de caminos a la sabiduría, cuando en realidad eso es lo que significa. Senderos para curar del absurdo, no de la ausencia de tecnicismos. Y era tan evidente que, negar la presencia de la religión en toda la Historia de la Filosofía, la eurocéntrica que se enseña en las instituciones, era negar que el emperador estuviera desnudo. La justificación, se sabe, es que el nuevo traje del emperador solo era visible para los dignos.

En algún momento del cuento aparece el niño que grita “¡Pero si va desnudo!”. En mi cuento, eso ocurrió gracias a diferentes lecturas que permitieron reconstruir lo que ya había intuido desde la primera vez que, en mi juventud, leí a algún filósofo. Y encontré más. No solo vi que toda la filosofía está atravesada, relacionada, entrelazada, influida y causada por caminos espirituales, el mismo filosofar había nacido como camino religioso, tal como contestaron los perennialistas.

No se trata de reducir el asunto a una sociología de la influencia religiosa, al señalamiento de los intereses tendenciosos de los filósofos. Es restaurar la intención original del nacimiento de la *mere reju*, la filosofía, o el nombre que se le coloque según su latitud. No es un discurso vacío hablar de la búsqueda de la verdad, la bondad y la belleza. Si ahora estas palabras tienen otro o ningún significado, se debe a otra historia.

La filosofía no son los libros, sino el conocimiento que hay en ellos y el terreno que se vislumbra camino arriba, sendero que favorece a los que dejan un espacio en el corazón

para la sabiduría. Esto se hace notorio en cuanto cierto texto milenario enseña que las verdades universales se encuentran a flor de piel, en la sensibilidad más profunda de la realidad. Ese escrito es el poema de Parménides, el mismo que es llamado precursor de la lógica, el mismo que fundó una escuela sacerdotal basada en experiencias en cavernas. Él no fue el único en realizar una actividad así, también lo hicieron Zenón y Gorgias en conformidad con su maestro de Elea. Es ahí donde el rey mismo se da cuenta de que está desnudo. El traje no existe, aunque quedan otros velos por correr.

Índice de contenido

Introducción.....	1
Estructura argumental de la investigación	6
Nota aclaratoria.....	9
Capítulo 1. El nacimiento de la filosofía.....	10
1.1. La conformación del canon	10
1.2. La construcción del <i>paso del mito al logos</i>	12
1.3. La versión de John Burnet	15
1.4. La versión de Francis M. Cornford	20
1.5. La versión de Jean Pierre Vernant.....	25
1.6. Las alternativas a la postura de Vernant	28
Capítulo 2. La filosofía como práctica espiritual y religiosa	33
2.1. En los márgenes de lo racional.....	33
2.2. La invitación a una forma de vida	34
2.3. Del ejercicio espiritual a la práctica religiosa	38
2.4. Tras el esbozo de la <i>religio perennis</i>	40
2.5. Reevaluando a los presocráticos	43
2.6. El vaivén conceptual.....	48
Capítulo 3. Parmeneides, el <i>iatromantis</i>	51
3.1. Un chamán apolíneo.....	51
3.2. El silencio, <i>hêsychia</i> , como método filosófico	54
3.3. El poema iniciático	56
3.4. <i>Mythos</i> y <i>logos</i> en Parménides.....	63
3.5. Filosofar desde el parricidio	67
Conclusiones	70
Referencias.....	74

Introducción

En la caricatura *Los Picapiedras* se presenta la vida de una comunidad prehistórica con una multitud de elementos correspondientes a la modernidad. Sus personajes ven televisión, usan automóviles y tienen un sistema político ajeno a su realidad. Es solo un programa televisivo, aunque a los ojos de la crítica, y no del gozo estético, esa imagen se muestra como un oxímoron. No es de sorprender que algunos filósofos hayan hecho lo mismo al formular explicaciones fundacionales sobre varios temas como la pobreza, la sexualidad o el surgimiento de la filosofía.

La proyección sobre el pasado remoto de propensiones culturales contemporáneas es lo que Ryan y Cacilda (2011, p. 52) llaman *picapiedrización*, debido al ejemplo que otorga dicho programa televisivo como un símil de lo que ocurre en las situaciones en que escasean los datos consistentes. En estos casos hay una necesidad de explicación que culmina en tomar elementos de la época de quien teoriza y llevarlos al escenario de un origen histórico. También valdría el uso que hacen los historiadores del concepto *presentismo*. Javier Maldonado lo define como “una teoría que niega la posibilidad del conocimiento histórico porque considera que toda sociedad extrapola sobre el pasado sus ideas y valores; y es también la práctica historiográfica [...] que ‘confirma’ parcialmente tal teoría” (Maldonado, 2007, p. 136).

En el caso del nacimiento de la filosofía, la picapiedrización se hace presente en la historia ficticia que explica cómo surge dicho quehacer. A la luz de esta investigación, se hace notoria una defensa en la que no es gratuito decir que la explicación oficial es ficticia. Trasladar una noción moderna sobre *razón* a una época y un lugar con una manera totalmente distinta de ver el mundo es un error que se ha normalizado para explicar o justificar que la filosofía nació en Grecia bajo ciertas condiciones. No siempre se utilizó esa versión del surgimiento. La misma historia de la filosofía muestra a doxógrafos que narran un origen distinto al que se enseña actualmente. Soción indica que en cada cultura hay fundadores de sus filosofías, como son los magos, caldeos, celtas y gimnosofistas (DL I, 1). Es a partir del siglo XVIII que se gesta el canon de cierta historia. Un canon arbitrario con intereses políticos

y raciales, donde la Grecia Antigua deja de entenderse como receptora de conocimientos anteriores a los suyos y pasa a convertirse en la cuna del quehacer filosófico (Park, 2013).

Para consolidar la narrativa de que Europa es la heredera de la filosofía se dispone de algunas historias legitimantes que manifiestan que dicho quehacer nace a partir de un cambio espontáneo en el razonamiento, de una nueva lectura de sus religiones o de la abstracción del pensar como consecuencia de la situación del entorno. Las tres explicaciones pueden englobarse en la idea de que la filosofía nació en la transición del pensamiento mítico al racional, dicho de otro modo, el *paso del mythos al logos*.

Es suficiente con la observación del programa de filosofía que se enseña en las instituciones educativas de México, y a veces en América Latina, para notar que se da inicio a la asignatura con el pensamiento griego y continúa el devenir histórico mayoritariamente en territorio europeo. Esta investigación parte del supuesto de que ese comienzo es tendencioso y no se basa en un rigor histórico y analítico de lo que significaba filosofar antes de Grecia. Por ejemplo, de la sabiduría egipcia se puede pensar que los filósofos griegos solo la tradujeron. En este sentido, se confronta ante tal protagonismo eurocéntrico recurriendo a una lectura perennialista de la historia de la filosofía.

En específico, se toma como herramienta la interpretación que hace Peter Kingsley sobre la vida y obra de Parménides, filósofo griego que es visto con recurrencia como el primer racionalista o logicista. Es, por antonomasia, quien representa al paso del mito al logos. Sin embargo, la hermenéutica desde la *philosophia perennis* deja de ver en el filósofo de Elea al símbolo de la racionalidad y, a la postre, se presenta como una corriente del conocimiento que desmiente la tesis de que la filosofía haya nacido desde un cambio de pensamiento. Kingsley narra una versión de los hechos que apoya en una serie de hallazgos arqueológicos y prácticas religiosas que, en suma, otorgan la reformulación de lo que se entiende en el Poema de Parménides y por él mismo.

A partir del rescate de dicha visión que solo se deja ver en algunas corrientes filosóficas minoritarias, se hace viable una argumentación discursiva para abandonar la tesis del paso del mito al logos. Esta idea, por medio de la cual la filosofía nace en Grecia, es formulada por autores como Jean Pierre Vernant, quien lleva a una mejor comprensión de

dicha teoría en comparación con John Burnet o Francis M. Cornford. Sin embargo, los tres pensadores sostienen una denominación de origen, producto del establecimiento tardío del canon de la Historia de la Filosofía.

La interpretación que sostiene Vernant al formular el paso del mito al logos solo puede ser cierta tras la aceptación de un canon histórico definido desde el siglo XVIII, pero existen otras tradiciones que defienden un carácter diferente de la labor filosófica y de su historicidad, como es el perennialismo. La utilidad de las corrientes que se apartan del discurso epistemológico hegemónico, que acepta la transición mito-logos, es que puede entenderse la conceptualización y rendimiento de la filosofía, puesto que ciertas definiciones dejan fuera a lo que en otros tiempos era enseñado como filosófico, pero que ahora se desecha en las filas del pensamiento mágico, pues a este se le señala con desaprobación.

Al colocar la mirada en otras tradiciones que no parten del proyecto político europeo se reconstruyen eventos de la historia de otros filósofos. En el caso de Parménides, la obra de Kingsley cuenta con un vasto contenido para mostrar otra cara, o en defensa del filósofo británico, la *verdadera* cara de Parménides, como alguien que dista de un pensamiento a la medida de la racionalidad que pretende Vernant. Este último establece ese comienzo como un cambio de mentalidad, producto de la *pólis* (Fernández, 2016), por lo que hay una explicación más realista en su obra al considerar el surgimiento de manera situada si se le compara con otros exponentes del tema como sus predecesores teóricos.

La postura de Vernant tampoco conlleva a su aceptación una vez que se tienen en cuenta dos condiciones conflictivas. Por un lado, se basa en una distorsión histórica, ya que este proceso de transición, de haberse dado, no habría sucedido en el periodo dicho ni según las tres aproximaciones clásicas. Aquí el periodo en cuestión es el de la filosofía presocrática, del cual no habría la mínima posibilidad de señalar una secularización del pensamiento, ni siquiera en pensadores como Jenófanes. La distorsión histórica radica en la versión sesgada de la doxografía, que no toma en cuenta otras lecturas de los griegos e incluso de enseñanzas periféricas como la egipcia o islámica. Por otro lado, la definición que se usa tanto de mito como de logos vale calificarla como presentista, a causa de que estos conceptos se estarían aplicando desde una cosmovisión moderna y no necesariamente como los entendían los griegos.

Estas situaciones que aquí se describen como errores acarrear sus consecuencias, porque deforman la noción que los nombrados presocráticos, específicamente Parménides, habrían tenido de la filosofía. Al hacer una lectura moderna que encaja con el pensamiento cientificista se abandona la posibilidad de un pensamiento religioso al considerar que la transición es sinónimo de un cambio de creencia mágico-religiosa a la abstracción de la reflexión lógica y científica. Además, se da paso a la formación y justificación de un basamento teórico hegemónico del mundo occidental que atiende a una conformación discriminatoria, específicamente racista, de lo que es filosofar. Como ejemplo, se excluye intencionadamente a Asia y África porque no fomentan la intención política de colocar a Europa en un lugar superior (Park, 2013). Por otra parte, desde la pedagogía, solo representa una inexactitud que, debido a la ambigüedad y mirada despectiva en la academia, se convierte en un problema a la hora de la enseñanza de la filosofía.

La obra de Peter Kingsley brinda una interpretación diferente de la definición que la filosofía poseía en el pensamiento de la Grecia Antigua al grado de deshacerse de la teoría tanto de un surgimiento espontáneo de la filosofía, como de la creencia de que hubo una transición del pensamiento mágico-religioso al lógico-racional. La importancia de esta investigación reside en la posibilidad de reconstruir el concepto originario de la filosofía griega con base en la argumentación que Kingsley ofrece desde el replanteamiento que ha hecho en su carrera académica acerca de Empédocles y Parménides. Esta conceptualización rescatada haría notoria la relación de Grecia con otros lugares donde también existía la filosofía. Esto mismo hace que Grecia deje de ser la cuna exclusiva de este quehacer.

De esta manera, filosofar volvería a entenderse como una actividad en primera instancia religiosa y de cuya función surgen las prácticas médicas y la aportación política, por mencionar algunos ejemplos de las actividades en las que participó el eleata. Por esto, el objetivo de la investigación es contraargumentar a la noción del *paso del mito al logos* por medio de la interpretación que plantea Peter Kingsley sobre Parménides, lo que genera un contraejemplo a la lectura tradicional del filósofo de Elea. Una transformación disruptiva ante el programa eurocéntrico de la enseñanza y práctica filosófica, una crítica a la raíz de los orígenes de Occidente y de la Modernidad solo puede lograrse si al comienzo se superan algunas ficciones que han llegado a ser el canon de *una* Historia de la Filosofía.

La investigación presenta un argumento para desmontar la apreciación del paso del mito al logos tal como la explica J. P. Vernant. Para contraargumentar, el primer capítulo explica las tres principales configuraciones de la teoría en cuestión y el horizonte político que funge de trasfondo. En el segundo capítulo se muestran dos vertientes que reclaman el título de filosofías que no tienen por eje a la razón occidental. En el tercer capítulo se describen elementos para la reconstrucción de un perfil de Parménides que dé cuenta de sus atributos ligados a una filosofía donde mito y logos son conceptos pertenecientes a una visión iniciática y sacerdotal. Esto se logra con el análisis de su vida como curandero y la relectura de su poema. Con esto en juego, se visibilizan las posibilidades más allá de la restringida percepción de la filosofía solo como racionalidad.

Estructura argumental de la investigación

El argumento de este documento es que, históricamente, no existe momento alguno en el periodo de la filosofía griega antigua que pueda ser nombrado *paso del mito al logos*. Si la transición mito-logos es real, entonces está presente en Parménides, pero Kingsley niega que sea el caso, pues el filósofo de Elea es más bien un sacerdote, por lo tanto, no hay tal transición.

De la teoría del mito-logos se sigue que Parménides es parte de tal proceso. Principalmente porque vivió tiempo después de Tales de Mileto, primer filósofo griego de la periodización doxográfica actual, y eso lo convierte en producto de una consecuencia histórica. En segundo lugar, porque al filósofo de Elea se le etiqueta como racionalista y precursor o padre de la lógica, por lo que habría en él un carácter acorde a lo que hoy es ciencia. De la premisa perennialista, que niega los elementos que encajan con la tesis del *paso del mito al logos* en la vida y obra de Parménides, se llega por necesidad a rechazar que hubiera tal cambio de pensamiento de lo mitológico a lo abstracto. Debe distinguirse entre dos formas de abordar el contraargumento. Cuando se pregunta si los filósofos son producto de un salto, e incluso de una distinción, entre el mito y el logos subyace la cuestión de qué es la filosofía.

Un concepto exhaustivo facilita saber qué autor se apega y quién no a lo que en un primer momento era filosofar. Esta primera instancia se podría ubicar en lugares como Mongolia, el Tíbet, India o el Egipto Antiguo y no en Grecia. A partir de ahí, el rendimiento sobre lo que es filosofía diferirá de otras corrientes que surgen más tarde. Recurrir a Egipto en vez de limitarse a señalar a Grecia tiene que ver con la enseñanza perennialista en la que la labor de algunos presocráticos fue nada más la de traducir y acomodar la *sophia perennis* que aprendieron en sus viajes con hierofantes egipcios o sacerdotes de otras localidades.

Si se da por sentada alguna definición momentáneamente, a modo de facilitar el argumento en oposición a la tesis del paso del mito al logos, es útil entender como Uždavinys (2023) que la filosofía es una actividad espiritual enseñada en las escuelas de misterios egipcios. Sin embargo, no se restringe a esas escuelas ni a esa geografía. Lo que hace esta

definición es mostrar las características de un tipo de saber y de vivir. Sin importar la localización, se señalaría que estas características se manifestaron en diferentes culturas.

No por esto se le va a catalogar de filosofía a cualquier manifestación cultural o sapiencial, pero se difumina el origen de algo que, notoriamente, se ha practicado en tiempos y lugares separados. Es probable que unos influyeron en otros, seguramente la esencia de las enseñanzas era compartida, pues es la idea que está en la base del perennialismo, pero nada de eso incita a nombrar a un lugar, a un filósofo o a alguna escuela específica como el punto del surgimiento.

A lo que se accede con el concepto de filosofía es a la delimitación del rendimiento y ubica, ya sea dentro o fuera, a cada autor según si comparte o no las características para ser clasificado como filósofo. Incluso es cuestionable si la filosofía tiene una conceptualización única, pues esto influiría en la diversidad de su proceder. En este sentido, cabe diferenciar las dos maneras de responder a la pregunta sobre si la filosofía tiene como preámbulo la transición del mito al logos. Sin entrar en detalles que se expondrán más tarde, primero hay que colocar por un lado al sentido fáctico y, por el otro, al deóntico.

Parece fácil señalar a autores como Voltaire para indicar que en su obra se gesta lo que más tarde será llamado el paso del mito al logos. Tal vez se apunte a los racionalistas o a filósofos posteriores al Medioevo que se oponen a las religiones de sus tiempos, pero ese no es el camino para responder si hubo un paso del mito al logos. En estos casos se responde al sentido fáctico, a lo que ha sucedido. Y, sin embargo, este mismo sentido aporta tanto en contra como a favor de la transición mito-logos, por lo que la respuesta terminaría siendo arbitraria.

El sentido deóntico es el del deber ser. Se responde a partir de la manera en que las cosas han de funcionar adecuadamente, apegándose, en este caso, al cumplimiento de una definición. La adecuación de apegarse a la deonticidad reside en que se evita decir que si algo ocurrió es porque se consiente que esto configure al concepto de filosofía, dicho de otro modo, se evita cometer una falacia naturalista. Por otro lado, significa contestar a partir de lo que en primera instancia fue el concepto.

De esta manera, se apunta a que la hipótesis de esta investigación quiere partir de una afirmación en sentido deóntico, pero la distinción modal tal vez se supere si se entiende que atender a un caso, el de Parménides, es señalar un ejemplo individual a la manera fáctica. Al mismo tiempo, se argumenta deónticamente la forma en que, por necesidad lógica, debieron de suceder las cosas. La situación de Parménides es modelo no de racionalidad, sino de que la filosofía es de un carácter totalmente distinto al significado que propuso Vernant, para quien la transición mito-logos ha de entenderse como el paso a la abstracción que ocasionaron diversos factores sociopolíticos en la *pólis* griega (Vernant, 2001).

La doctrina parmenídea funge como elemento del paradigma perennialista, para el que toda filosofía antigua y religión tradicional encarna “las verdades universales que ningún pueblo ni ninguna época podrían reivindicar como posesión exclusiva” (Coomaraswamy, 2022, p. 18). Esas verdades se comparten en lo que podría denominarse como círculo esotérico, espacio virtual en el que las enseñanzas religiosas y filosóficas pierden sus diferencias aparentes para mostrar la unidad de una doctrina que se manifiesta en muchas metáforas, una verdad que adquiere distintos nombres, pero que al final alude a la *philosophia perennis*. Esta perspectiva de la filosofía, en esta situación, defiende que “el mito no es una invención poética según el sentido actual que se da a esta palabra. Por el contrario, en razón misma de su universalidad, puede ser expuesto con idéntica autenticidad según múltiples puntos de vista” (Coomaraswamy, 2022, p. 21). La vida y obra del filósofo de Elea responde de manera deóntica como negación a la transición mito-logos y, de manera implícita, se acompaña de una respuesta fáctica.

Nota aclaratoria

En esta investigación se quiere dejar a un lado algunas nociones que representan limitantes para el estudio y enseñanza de la filosofía, ya que se parte de la tesis de que nunca hubo separación de mito y logos y que, inclusive, es ficticio pensar que son dos aspectos separados.

A pesar del esfuerzo para llegar a ciertas conclusiones, es preferible aprovechar algunos recursos solo para lograr una comprensión más sencilla del texto, aunque aquí se les etiquetaría como erróneos o imprecisos. Por lo tanto, se hará uso de la clasificación occidental de la Historia de la Filosofía, que divide, por ejemplo, en *presocráticos*, *modernos*, entre otros. Esto no refleja una aceptación de esas maneras de catalogar a los pensadores desde la postura del autor, porque no le hacen justicia a los filósofos clasificados en cuanto se les encasilla en criterios ajenos a sus obras y que atienden al interés político de la conformación historicista.

Referente a los llamados presocráticos, *physiologoi* o *physikoi*, Laks (2010) recomienda un término más imparcial, que es *preático*, el cual elimina las confusiones que puede ocasionar la palabra *presocrático*. El prefijo *pre* da a entender muchas cosas que quedan en la ambigüedad, ya que no aclara si lo previo responde a una cronología, temporalidad, influencia teórica, etc. A pesar de la recomendación, se utilizará *presocrático* solo por la popularidad y para hacer más ameno el entendimiento de esta investigación. Únicamente, como herramienta pedagógica, se recurrirá a dichos términos porque son ellos los que han configurado el entendimiento que en la contemporaneidad se tiene de los filósofos anteriores y que han sido divididos por temática, geografía, influencias teóricas, momento histórico, entre otros.

Capítulo 1. El nacimiento de la filosofía

1.1. La conformación del canon

El *paso del mythos al logos* puede simplificarse como el proceso para despojar una manera de entender la realidad de su contenido religioso y así instaurar una nueva forma de pensamiento que se caracteriza por la laicidad y por el esfuerzo puramente racional (Morey, 1981, p. 19), elemento final que distinguiría al pensamiento griego de las demás fuentes sapienciales, según los defensores de dicha tesis. En el caso de los egipcios, caldeos, mongoles, entre otros, su labor no sería llamada *filosofía* porque no abstraen el pensamiento depurándolo de sus elementos mágicos, simbólicos y religiosos; por lo que en esos casos no se salta de lo “irracional a lo racional, de lo empírico concreto a lo universal, de lo sensible a lo conceptual” (Dussel, 2009, p. 16).

Plantear el origen griego y racional de la filosofía atiende a un proyecto que se gesta desde el establecimiento de una historia de dicho quehacer. El acto mismo de pensar en una postura historicista es ya producto del decantamiento por una serie de pensadores específicos, puesto que hay definiciones que ven en la filosofía una actividad atemporal, y en dichas corrientes pensar en su historia sería desconocer de qué trata. El proyecto helenocéntrico de la razón se aleja cada vez más de una filosofía entendida como “conocimiento de la divinidad” (Kingsley, 1997, p. 21).

Hoy en día, la enseñanza académica da por hecho que a la filosofía se le estudia desde su historia. Incluso Cortés asegura que “entre Filosofía e Historia no existe una *relación*, sino una *implicación*. Por más que lo quiera e intente, el discurso filosófico no puede desligarse de su historia” (Cortés, 2009, p. 123). Esta afirmación se ve reflejada en la extensa cantidad de libros de enseñanza de la filosofía, donde lo que se hace es un barrido historicista por el que se exponen las escuelas, usualmente comenzando en Grecia como origen del mundo occidental y culminando en un presente que tiene como pivote una vez más a Occidente.

En menor proporción, hay manuales de historia de la filosofía que inician narrando nacimientos de este quehacer en la India, China, Egipto y Babilonia. El Tomo 1 de Historia de la filosofía de los soviéticos Iovchuk, Oizerman y Schipanov (1980) es un ejemplo, por lo

que se reconoce un origen oriental, que no restringe demasiado el rendimiento conceptual. Esto ocurre, en efecto, en el primer tomo de Historia de la Filosofía de Parain (1992), donde al pensamiento egipcio y mesopotámico se les etiqueta como prefilosóficos en el entendido de que Brice Parain tiene como basamento implícito alguna noción del paso del mito al logos. En otros tres casos, la historia filosófica, equivalente a historia de la ciencia, nace en Grecia con los llamados presocráticos o *physiologoi* y corresponde a las obras de Reale y Antiseri (1988), Copleston (1977) y Fraile (2005).

Llegar al acuerdo de empezar por los jonios surge de una intención que data del siglo XVIII, cuando Karl L. Reinhold puso sobre la mesa la necesidad de que los filósofos de habla alemana discutieran el “concepto, contenido, forma, propósito, método, alcance, tipos y valor de la historia de la filosofía” (Park, 2013, p. 31). Incluso el propio objeto de dicha Historia, aunado a la ausencia de un concepto sobre lo que es filosofar, permanece en la indeterminación del objeto de estudio que reside en la vacilación de separar Historia de la Filosofía e Historia de la Metafísica. No obstante, la confusión continuó al delimitar si lo que se debía estudiar era la Historia de la literatura filosófica, de los detalles biográficos de los filósofos, de la ciencia, del intelecto humano o de la vida y opiniones de los filósofos más celebres, al estilo de Diógenes Laercio (Park, 2013, p. 30).

Es en el siglo XVIII con sus influencias germanas y protestantes donde se origina un concepto de filosofía que va aparejado de una visión historicista y enaltecida de la cuna helénica, aunque en tierras germánicas que corresponden con el mundo prusiano de Kant, a pesar de que filósofos como Schlegel hubieran escrito con admiración sobre pensamiento oriental, cuando aún portaba la etiqueta de “filosofía”. Sistemáticamente se va excluyendo a Asia, África y posteriormente a América, como si este último no entrara en la discusión de una historia de la filosofía, por lo que en dichos lugares tan solo habría sapiencias (García, 2004, p. 72) o, en el mejor de los casos, etnofilosofías (Feinman, 2006, p. 35). Lo anterior discrepa en gran medida de la *Historia critica philosophiae* de Johan Jakob Brucker, quien en 1742 publicó dicha obra en la que hablaba de filosofías de una extensa cantidad de localidades tanto de Europa -filosofía celta- como localidades de otros continentes -caldea, babilonia, etc. Brucker se atreve a nombrar filosofías *antediluvianas* desde su idiosincrasia judeocristiana, provocando así una visión de la filosofía que resultó incompatible con la

definición de los kantianos, como Reinhold, quien no canonizó dicha obra por no servir a una agenda kantiana.

A partir del neokantismo de Marburgo y Baden crece y madura la idea del origen griego de la filosofía. Junto a esto, el basamento de ese edificio teórico está en la arbitrariedad de autores como Kant y Hegel. Es desde ese entonces que se excluyen otras geografías, a pesar de que se encuentren referidas como cunas filosóficas en autores como Schlegel, Schopenhauer y otros anteriores.

Tanto Peter K. J. Park (2013) como Bryan W. van Norden (2017) coinciden en una observación crítica sobre el canon filosófico que surgió en el siglo XVIII. Ambos reconocen que, como proyecto político, esa Historia de la Filosofía tan germánica se consolidó desde una base racista, donde lo gauchito -y lo latino, en general- por ser mágico e irracional está por debajo (Feinman, 2006). Además, van Norden (2017, p. 19) también afirma que India y África le dieron la filosofía a Grecia, no al revés. Es así como resulta sospechosa esa exclusión tardía que ahora parece que no es necesario juzgarla y que recuerda que “la historia de la filosofía Occidental es la historia del amor hacia Grecia y el olvido y el desprecio hacia Egipto” (Piulats, 2005, p. 281).

1.2. La construcción del *paso del mito al logos*

Es la Historia de la Filosofía o la Historia de las definiciones erróneas sobre filosofía lo que ha llevado a trastocar dicha práctica, pues “la palabra ‘filosofía’ significaba amor a la sabiduría. Pero ahora se refiere al amor por hablar y discutir sin parar sobre el amor a la sabiduría” (Kingsley, 2020, p. 167). A raíz del canon europeo este quehacer ha sufrido giros en su significado que han culminado en transformarse incluso en una práctica opuesta de lo que era en los tiempos de Parménides.

Referente a la génesis de esta teoría, en un primer momento se ubican pensadores como Gomperz (1832-1912), Willamowitz (1848-1931), Zeller (1814-1908) y Wilhelm Nestle (1865-1959), que recurrieron a diferentes criterios -lingüística, filosofía, historia, psicología- para conformar un discurso que legitimara al pináculo del pensamiento germánico de la época (Piulats, 2006, p. 217). Estos cuatro autores personifican la primera formulación de la transición mito-logos.

Esta historia se puede dividir en dos etapas más. La primera etapa, maximalista, es la de los neokantianos referidos, quienes aluden a un abandono de los mitos y leyendas en la Grecia Arcaica para dirigirse lentamente hacia el *logos*, historia que presume no deberle ni un poco a influencias orientales. Como también explica Piulats (2006, p. 218), desde mediados del siglo XX se matiza ese maximalismo en las lecturas de John Burnet, W. K. Guthrie, Robin, Hölscher, Glötz y Gigon, donde la suavización radica en el reconocimiento de alguna influencia oriental entre los pensadores griegos. Ellos, una vez más, son catalogados como los primeros filósofos aun cuando hubieran aprendido con babilonios, caldeos y otras tribus o civilizaciones, porque esa enseñanza extranjera o bárbara no sería más que una especie de inspiración, en lugar de la transmisión de una doctrina. Esta es la segunda etapa, la que piensa que la filosofía:

[...] implica el amanecer de una nueva manera de pensar a nivel consciente, se trata de centrarse nada más que en la *physis* visible y perceptible y aceptar que su orden intrínseco no se halla relacionado con estructuras invisibles y sobrenaturales a dicha naturaleza [...]. (Piulats, 2006, p. 219)

El segundo matiz, que corresponde a una tercera etapa de consolidación teórica, aunque más que difuminar pareciera enraizar con mayor profundidad, se trata de la labor que encabezó la academia francesa. Liderada por Pierre Vidal Naquet, pero mejor personalizada por Louis Gernet, J. P. Vernant y el británico F. M. Cornford, se centra en un replanteamiento de sus antecesores teóricos, principalmente de John Burnet. A estas alturas, es Cornford quien cae en cuenta de que algunos griegos como Pitágoras y Parménides tienen una herencia del chamanismo euroasiático.

Nutrida por autores como W. K. Guthrie, la postura vigente es la de J. P. Vernant, quien afirma que el *logos* es la abstracción, la conceptualización. En Parménides el Ser sería pura lógica (Piulats, 2006, p. 224). Al observar las conclusiones que produjo el devenir de esta teoría, se puede notar que, por mucho que se matice, a pesar del aparente reconocimiento de las *influencias* orientales, aun con la inclusión de elementos religiosos, hay una noción mínima del paso del mito al *logos* que comparten las tres etapas y que se aceptó posteriormente en la academia. Tal noción es que en Grecia nació algo llamado filosofía,

hecha por helenos que, de una u otra manera, se separaron de la sapiencia religiosa popular para comenzar a reflexionar desde lo abstracto.

Lo que queda de fondo como demarcación es el abordaje de vías del conocimiento, pero este último entendido de modo abarcativo como *gnosis*, no como *episteme*. En este sentido, los diferentes saberes corresponden a distintos periodos históricos y cada uno enfrentaría los problemas existenciales a partir de los recursos al alcance. La vía cognoscitiva más antigua sería la mágica, mítica, mántica, religiosa. Cada autor decidirá si poco a poco o abruptamente se dan coyunturas para el surgimiento de otras racionalidades como la filosofía o la investigación científica, usualmente emparentadas en una línea cronológica. Por tanto, se dejaría de ver y comprender al mundo desde las narraciones tradicionales, los *mythoi*, para hacer investigación laica, aun cuando sea desde la revisión de los textos sagrados. Es el paso de la cosmogonía a la cosmología, de la antropogonía a la antropología, del dogma a la duda metódica. Pero estas dicotomías, al final, resultan erróneas y es poco decir que nacen del anacronismo, la picapiedrización, el presentismo o el arcaísmo sobre los pensadores griegos. Es sobre ellos que los académicos mienten como si estuvieran testificando, cuando su proceder es la replicación de un modelo de pensamiento de la época kantiana.

Habrà quien quiera responder diciendo que el paso del mito al logos tiene que entenderse propiamente desde los conceptos griegos y la aplicación que estos tuvieron antes de la era común, porque, en efecto, no son palabras que sirvan para defender al proyecto ilustrado. Esto no significa que se deje de caer en el error, aunque existe una degeneración en el tiempo de la palabra *razón* -que es como se suele traducir *logos*-, no se hace justicia con el simple reconocimiento de que la razón griega es otra cosa que la razón de la Ilustración y de la Modernidad.

Es necesario saber de qué hablaban los griegos –ciudadanos de la *pólis*- cuando se referían al *logos*. Es muy probable que no equivalga al uso que le dieron los helénicos –los pertenecientes al imperio griego sin que fueran por ello ciudadanos. Tal vez no se pueda encontrar un equivalente entre los persas y musulmanes medievales. Incluso desde Occidente, alguien como Agustín de Hipona le podría dar otro significado al término griego mientras escribe en Roma. En este sentido, se hace válido dudar si la palabra nos ha llegado sin mutar.

Lo curioso es que, si en alguno de estos otros escenarios se conserva el sentido -la connotación específica-, tal vez en algún otro momento se dio un giro interpretativo, mas no por eso se puede justificar la fabulación de un origen tan dramático de la filosofía como se pinta en la transición mito-logos. Además, es problemático decir que ocurrió tal evento, pero en otro punto de la Historia. Esto implicaría que la filosofía haya nacido por otro medio que no justifica el proceder del pensamiento posterior. No encajaría defender una fundación de la filosofía cuando esa narrativa tiene lugar dos milenios después del aparente origen. La transición mito-logos, por lo tanto, es una explicación que solo se ajusta a las condiciones de la Grecia Arcaica para que sea verosímil. Todas las defensas y explicaciones no podrían trasladarse a la época del Renacimiento o la Modernidad por el simple hecho de que no están diseñadas para esos momentos históricos.

Sin embargo, la defensa de que los griegos y sus estudiosos hablan de una razón que atañe a la Grecia Arcaica, la cual diverge de la razón del siglo XVIII en adelante, sería insuficiente y, principalmente, errónea. Los académicos reafirman en sus textos lo que quieren decir al hablar de razón, cuando señalan que la filosofía nace de la abstracción. Este proceso de reflexión abstracta no hace justicia de la actividad que realizaba Parménides ni de la carga de significado que habría en él cuando pronunciaba palabras como *mythos* o *logos*. No se trata de hacer difusa una tesis que se presenta totalmente problemática, así que ningún matiz la excusa de gestarse bajo cierta ideología, seguramente con ciertos propósitos, con el atrevimiento de decir que son propósitos *pangermánicos*. Tampoco se exime de construir un edificio teórico tendencioso llamado Historia de la Filosofía Occidental que no responde a una delimitación didáctica sino a una demarcación conceptual.

1.3. La versión de John Burnet

El desglose que viene a continuación es la selección de los tres mayores referentes del *paso del mito al logos* y en quienes hay una continuidad de investigación, misma que provoca diferencias teóricas al respecto aunque nunca se salga del esquema de la noción mínima. Los autores son John Burnet (1863-1928), Francis Macdonald Cornford (1874-1943) y Jean Pierre Vernant (1914-2007), aunque a los dos primeros se les elige siguiendo la reconstrucción que Vernant (2001) ofrece.

La narrativa tan extendida de Burnet lleva el nombre de *milagro griego*. En ella, hay una revelación, pero no de la de tipo hierofánica. Una revelación nueva, única y distinta: la aparición espontánea de la razón. Es la religión de los filósofos de la academia del siglo pasado y Burnet es su profeta.

En cuanto vaticina una antropogonía, Burnet ubica el origen de sus tiempos en Grecia, el lugar que ve nacer a la racionalidad, la misma que abanderó a la Ilustración o, dicho de otro modo, es llevar la razón ilustrada a tiempos griegos arcaicos. Es el surgimiento del hombre ideal, del que se rige por el pensamiento y no por esas *mentiras* que se conocen como mitos. Es el comienzo de las verdaderas respuestas a las preguntas existenciales que tan mal habían respondido las religiones, pues solo otorgaban un alivio artificial ante el absurdo, al mismo tiempo que sometían a los pueblos a una domesticación gubernamental. Donde antes había oscuridad en el saber, ahora surgía la aurora de la filosofía griega.

Estas ideas son más un rescate de John Burnet que un invento suyo y más que la maduración de una tesis que ya se gestaba como explicación del origen de la filosofía. Lo que el filólogo escocés hace es mostrar al público lo que se pensaba en Europa como secreto a voces, donde la academia ya prefiguraba en otros representantes la misma creencia que se resume en autocondecorarse con la medalla de una racionalidad que nunca antes había tenido civilización alguna, “es por lo que sería vano escudriñar en el pasado los orígenes del pensamiento racional” (Vernant, 2001, p. 334).

Se cree que en el s. VI a.C. surge en el mundo helénico de Asia Menor una nueva forma de reflexionar la naturaleza, idea de Burnet que reafirma Vernant (2001, p. 334) y que será la piedra angular a partir de ahora a pesar de los matices. Este elemento es clave para el milagro griego, pues por ese medio se reconoce que en Grecia nace el pensamiento científico o, yendo un poco más lejos, el pensamiento a secas. Es por esto que la filosofía vendría huérfana al mundo, sin padres o familiares que la conciban. Se trata de un comienzo abrupto, de cero, de una nueva inteligencia.

Esta espontaneidad tendría efecto en un individuo: Tales de Mileto, posible descendiente de fenicios, tal como afirma Burnet: “El fundador de la escuela milesia, y por lo tanto el primer hombre de ciencia, fue Tales” (Burnet, 1930, p. 40). Mileto, que pertenecía

a Jonia, es el lugar que se utiliza para enarbolar la gran historia fundante, de la que también se relata que poseía un espíritu minuciosamente secular e ignoraba tajantemente las creencias tradicionales. De esta forma, conceptos como *dios* no contaban con una connotación religiosa, sino que esa palabra aludía a una primera sustancia (Burnet, 1930, p. 80), así como la palabra *philosophía* significaba curiosidad (Burnet, 1930, p. 83).

Sin embargo, la influencia pitagórica trastocaría esa palabra en purificación o forma de vida, idea más profunda que llega a pensadores como Empédocles. Por lo que, a pesar de todo, Burnet no puede evitar un matiz en su radical milagro griego al reconocer esa concepción que pertenece a otros filósofos en quienes es fácil notar una vida religiosa a la que califican como quehacer filosófico. No serían los únicos ni las excepciones, pues lo mismo se puede encontrar en todos los presocráticos sin saltarse uno solo, incluso si Burnet nada más reconoce a unos cuantos a diferencia de lo que hacen los perennialistas como Uždavinys.

Sería a raíz de los jonios, ese pueblo de Asia Central, que se yergue el ideario de la identidad europea. Es Europa Occidental la que reclama la herencia de una razón que ni siquiera tiene lugar en la Jonia de Tales. A pesar de lo inverosímil, para Burnet “a través de la filosofía de los jonios, se reconoce, encarnándose en el tiempo, la Razón intemporal” (Vernant, 2001, p. 334). Ese carácter científico se distingue del pensamiento irreflexivo de las religiones en que “el hombre primitivo no se siente llamado a formarse una idea del principio mismo de todas las cosas; da por sentado que para empezar había algo” (Burnet, 1930, p. 7). Esto tiene sentido si se acepta el reduccionismo de que la filosofía comenzó con la búsqueda del *arkhé*.

Los griegos representan en Europa el “principio del pensamiento racional europeo” (Guthrie, 1984, p. 15). Motivo por el que este continente dice ser el protector de la racionalidad, con el derecho de delimitarla y, si desea evocar el imaginario mitológico, recurre a los mitos griegos, pues ve en ellos el caso ideal que se ubica por encima de cualquier otro panteón religioso. Todo concuerda con el enaltecimiento griego que configura al helenocentrismo desde la artificialidad de las categorías antitéticas de *mythos* y *logos* (Fernández, 2016).

Con el abandono del mito, de la mentira simbólica, de lo irracional, el espíritu observador y reflexivo de los jonios y sus sucesores se coloca en un peldaño de superioridad que implica el reclamo del mundo helénico como el punto de partida y centro del pensamiento. Fueron más que nada los germánicos, y no necesariamente los griegos, quienes hicieron ese reclamo. Es así como se da la coyuntura para el advenimiento del *logos* que provoca la discontinuidad radical en la historia (Vernant, 2001, p. 335). Se trata del paso de una episteme inferior a una superior. Al forzar a la filosofía a que encaje en el milagro griego, se “sostiene que la verdad se alcanza a través de la discusión minuciosa, el debate paciente y la conversación” (Kingsley, 2020, p. 137).

Al manifestarse el *logos* es porque hay ciertos sujetos, los supuestos *primeros* pensadores, en quienes se derrumba la idea tradicional del mundo y las reglas habituales de vida (Burnet, 1930, p. 1). Al etiquetarlos como pensadores es porque en serio creyó Burnet que los jonios fueron los primeros en pensar de verdad, ya sin las *divagaciones de la religión*. Asimismo, el mundo y las reglas que fenecen ante la razón son la constelación de lo retrógrado, de la costumbre, del sentido común. A estos se le pone un alto por consolidar la superstición, y la vía de escape es la racionalidad logicista. Al sustituir la fe religiosa por el orden racional e inteligible del mundo visible, el helenocentrismo se fundamenta en la creencia de que “la ciencia teóricamente fundamentada y axiomatizada solo la desarrollaron los griegos” (Piulats, 2006, p. 219) y antes de ellos no hay semejanza en algún otro saber.

Lo supersticioso sería lo mítico, que se deriva de la poesía homérica y hesiódica, aunque de Hesiodo reconoce un precedente de la nueva ciencia (Burnet, 1930, p. 5). La razón es una ruptura que permite empezar de nuevo a contestar todo, incluso si la respuesta no llega a la brevedad, porque el modo de abordar las preguntas existenciales, en la creencia de Burnet, sería desde entonces por la investigación científica. Lo contraproducente del filólogo escocés se hace notorio en que desecha al mito por ser una narración simbólica de algún origen y él lo que hace es fabricar uno nuevo, un mito *logo-gónico*¹. “Semejante perspectiva

¹ Concepto acuñado por el autor, aunque alude a un comentario de Algis Uždavinys (2023, p. 102-103) donde ironiza la mitología que es el paso del mito al logos. Así como existen explicaciones sobre el origen del hombre –mito antropogónico–, del nacimiento de los dioses –teogónico–, del universo –cosmogónico– y más; ahora se manifiesta un mito que refiere al nacimiento del pensamiento. En este caso, pensar se reduce al proceso teórico de síntesis y análisis que se llama razón, *logos*. Lo paródico es que se hable de la eliminación de un mito a través de la narración de otro.

es de por sí una especie de mitología” (Uždavinys, 2023, p. 119). No obstante, las palabras *mythos* y *logos* podrían ni siquiera tener relación con el uso que se les da en la modernidad. Así como las Musas de Hesiodo, Burnet sabe decir muchas cosas falsas que se parecen a la verdad.

No hay graduación para la llegada del *logos*. Al hilvanar los primeros asuntos que reflexionaron los jonios, como la *physis* o el *kósmos*, Burnet asegura que “en todo eso no hay rastro de especulación teológica” (Burnet, 1930, p. 13). La ruptura con todo trasfondo tradicional sería decisiva. Por esto mismo no se puede derivar la cientificidad de la religión y “es completamente erróneo buscar los orígenes de la ciencia jónica en ideas mitológicas” (Burnet, 1930, p. 13), lo que le hace pensar que en Jonia ni siquiera se adoraba a los dioses, pues muchas veces eran simplemente la antropomorfización de fenómenos naturales.

Si no hay influencia de la mitología griega en los jonios, entonces es inútil buscar el origen de la filosofía en Egipto o en países orientales, pues sus religiones y sus doctrinas estarían a una distancia mayor que la geográfica. Burnet niega la contundencia de aquellos comentarios hechos por sacerdotes egipcios y judíos alejandrinos como Filón que proponen un origen distinto para la influencia que llega al mundo helénico. Pensar que el filosofar se deriva del Antiguo Testamento o del mito de Isis y Osiris es tan solo el vaivén de la alegorización entre mitos bárbaros y doctrinas griegas (Burnet, 1930, p. 16). Así se descartan los fragmentos de Jámblico o Numenio a propósito de una filosofía perenne. Dentro de las pocas influencias que Burnet reconoce son las matemáticas egipcias y la astronomía babilónica, aunque los griegos habrían superado a sus maestros.

Así es como esporádicamente habría ocurrido un cambio epistémico y tal vez hasta cerebral según la versión del milagro griego. Dicha postura no deja de ser ingenua aun cuando tuvo el objetivo de evitar el maximalismo de sus predecesores. Es muy probable que la negativa de Burnet por aceptar la influencia de Oriente, o algún otro elemento que desestabilice al milagro griego, se justifique en que tal transición sea una apuesta política. Tal como se ve que también ocurrió en la conformación del canon de la Historia de la Filosofía, misma que va implícita en la obra de Burnet, a la cual no pretende cuestionar sino que ofrece una apología.

1.4. La versión de Francis M. Cornford

El filólogo y poeta inglés Francis Macdonald Cornford se propone desmitificar el milagro griego. Hoy día esta labor ya no se considera novedosa, pues se ha realizado desde las filosofías modernas y desde las que se oponen a la modernidad, con herramientas teóricas hegemónicas y también con algunas periféricas². Sin embargo, al momento en que el filólogo inglés planteó su crítica dio pauta para un giro en la comprensión del *paso del mito al logos*.

La episteme que para Burnet nace a partir de la observación de la naturaleza resulta exagerada porque, en todo caso, el cambio de racionalidad habría surgido de otro modo. No de la investigación científica, sino de la reinterpretación de los mitos cosmogónicos, por lo que la literatura hesiódica no podría descartarse como quiso Burnet, pues Cornford reconoce las analogías de la *Teogonía* con doctrinas filosóficas (Piulats, 2006, p. 220). El esfuerzo titánico de John Burnet comienza a desmoronarse, aunque no por mucho, ya que lo que ocurre es la mutación del milagro griego en el *paso de la religión a la filosofía*.

Contra la idea de que la filosofía nace con la reflexión sobre la física, Cornford pensará -a raíz de mitos no solo helénicos- que, en su lugar, el basamento radica en “un origen político-social expresado en categorías cósmico morales [por lo que] naturaleza y sociedad se hallan fundidas y confundidas” (Piulats, 2006, p. 221).

Con la relectura de los mitos, la filosofía surge como una racionalización de dichas narraciones, creando así dos vertientes originarias de filósofos. Por un lado, los físicos milesios; por el otro, los itálicos. Los físicos se distinguen por implicarse como *sofos* de la *pólis*, asesores interesados en la organización civil y en los asuntos comerciales. Los itálicos serían los herederos del chamanismo euroasiático, donde se ubica Parménides. Si a los milesios se les llama físicos, *physiologoi*, sería desde una concepción distinta que no ha de vincularse con la actual ciencia, porque no hubo en esos pensadores un método de

² Hay autores que arremeten contra la tesis del *paso del mito al logos* desde filosofías modernas como Ernst Cassirer, que no se opone a lo moderno o Peter Kingsley que contraargumenta en favor de una identidad occidental. Los hay desde la oposición a la modernidad, como la crítica *transmoderna* de Enrique Dussel o la afronta metafísica de René Guénon. La aproximación metódica puede ser desde herramientas hegemónicas como la analítica que prevalece en algunas secciones de este trabajo; o herramientas periféricas, como cuando se apela al sentipensar u otras nociones de las epistemologías del sur. En todas estas opciones se ofrecen vías para construir críticas a propósito del nacimiento griego de la filosofía.

investigación que se abriera paso con la experimentación ni es el alba de una nueva inteligencia.

Hay un proceso de secularización, pero no desde el desdibujamiento de la religión plasmada en mitos, sino a partir de la explicación laica y racional de esa mitología. Es decir, para Cornford hay un verdadero paso de la cosmogonía a la cosmología, donde estas “utilizan un material conceptual análogo: detrás de los ‘elementos’ de los filósofos jonios, se perfila la figura de antiguas divinidades” (Vernant, 2001, p. 336). Es así como el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, el *ápeiron* de Anaximandro y las demás propuestas de *arkhé* adquieren otra explicación. El aire es análogo a Caos, las cuatro raíces de Empédocles llevan nombres del panteón griego, Gaia pasa a ser simplemente tierra y lo mismo sucede con la transfiguración de Océano en agua. Siguen siendo poderes primordiales, sin embargo, han perdido la antropomorfización y, por ende, la pasionalidad humana.

Ya no se trata de la protociencia, sino de la relectura de dioses que corresponden a las mismas características de algunos fenómenos de la naturaleza. Esto convierte al mito en una explicación de la vida humana y natural dotada del animismo que transforma a cada proceso u objeto físico en una deidad. Son una misma vida, porque están traslapadas. “Los filósofos no han tenido que inventar un sistema de explicación del mundo; ellos lo han hallado todo hecho” (Vernant, 2001, p. 339), por esta razón la filosofía asemeja componerse de una repetición de los mitos, aunque sin el atavío del simbolismo sagrado. Es así para Cornford porque, en contraste con Burnet, él defiende una continuidad histórica que deviene de una lectura a otra de la mitología. En resumen, la filosofía es mitología racionalizada. La forma en que esto pasa permanece como una situación difusa para Cornford. Son otros autores como P. M. Schuhl los que buscan dar cuenta de las condiciones de posibilidad que detonaron tal suceso a partir del señalamiento de transformaciones sociopolíticas, aun cuando el contenido de la filosofía existiera desde antes que el mito.

Que la representación que ellos llamaron *physis* y que concibieron como aquella substancia viva y última de la que el mundo había surgido, podía remontarse a un período de magia en realidad todavía más remoto que el de la religión. Así, en aquella primigenia edad, no se trataba aún de representación alguna, sino de un hecho real de

la experiencia de los hombres, a saber, la conciencia colectiva de un grupo en su fase emocional y activa. (Cornford, 1984, p. 148)

Cornford achaca a la emotividad el velo con el que se tapó la claridad de la explicación en la edad totémica y así se comenzó a adornar ese hecho real hasta volverse mito para que su comprensión se adquiriera por el esfuerzo de volver a quitar el velo. Es similar a la explicación que un adulto le ofrece a un niño por medio de la caricaturización, lo cual ha de esclarecer ese niño cuando crezca hasta eliminar todo atisbo de representación ficticia. Ese niño convertido en joven que despoja al hecho real de su atavío es el filósofo y, aún más, es quien lleva el análisis a un nivel superior de refinamiento hasta dar con una explicación compleja, rigurosa y detallada en la medida de lo posible. Deja de llamar Océano al agua, pero en este proceso racional no se está inventando ninguna palabra, sino que las herramientas conceptuales “las descubre mediante análisis cada vez más sutiles y definiciones más ceñidas de aquellos elementos confundidos en su dato original” (Cornford, 1984, p. 150).

Se trata del redescubrimiento de una explicación y de la categorización y conceptualización utilizadas en la época de la magia. El filósofo se asemeja a una especie de arqueólogo que rescata algo que se creía perdido y que se manifiesta a varias profundidades de la tierra, aunque las herramientas para cavar son las mismas que va encontrando en el proceso. Estas capas transitan por la magia, mito y religión hasta llegar al *logos* de la filosofía y la ciencia; muy similar a los estadios del positivismo comteano. Aquí el *logos* se entiende como “un mapa descriptivo de toda la superficie de lo real” (Cornford, 1984, p. 166), el nombramiento inteligible del mundo y sus causalidades que da como resultado el trazo de los contornos de la existencia, la *physis*, que poco a poco, y a pesar de los tropiezos, se decide excluir al alma y a Dios del discurso racional.

Creer que la magia pertenece a un estadio anterior del de la religión es desconocer que, en primer lugar, entre magia y religión puede haber una separación de discursos paralelos que solo se unen bajo la noción de que la magia busca el control de la naturaleza mientras que la religión es la experiencia de lo sagrado, donde lo mágico roza a lo religioso solo en cuanto asimila la cosmovisión sin que por ello tengan el mismo objetivo. Ambas conviven, se entremezclan y se confunden, sin dejar de ser cosas diferentes que comparten

una idiosincrasia, dogma, paradigma, tal vez metafísica o forma de entender la realidad. No se trata de una ruptura temporal ni de una secuencia evolutiva; es la unión de dos elementos que atienden a la vivencia de lo hierofánico.

En segundo lugar, no se puede pensar que una precede a la otra si se toma en cuenta que la magia “siempre aparece acompañada de la religión. Más aún: no siempre domina la magia la vida espiritual de las sociedades ‘primitivas’; al contrario, donde su desarrollo alcanza forma preponderante es en las sociedades más avanzadas” (Eliade, 1954, p. 47). Es difícil defender la teoría de que existiera una etapa prerreligiosa donde lo que imperaba era la magia y con ello tambalea la premisa central de Cornford.

En cada autor presocrático se irá presentando gradualmente el borramiento de las huellas de lo religioso para acercarse a una razón libre de la impureza mitológica. Esta superación de la teología llega en un momento del mismo periodo presocrático y es lo que caracteriza a la tradición científica de los milesios. Es distinto en los místicos itálicos que no rompen con la religión, como Pitágoras que “se inspira de continuo en la fe religiosa viva” (Cornford, 1984, p. 186) y a la vez de los frutos de la vertiente científica. La división de los presocráticos en milesios e itálicos es sugerencia del mismo Cornford.

Entre los místicos estaría lo que Burnet llamaba camino de vida, solo que ahora el elemento de la naturaleza que permea en toda filosofía es el tiempo, entendido para ellos como *Diké* -aunque no necesariamente tenga que ser así como Parménides entendió esta palabra. También puede significar Justicia debido a la confusión entre mundo natural y humano, pero no deja de otorgarse una explicación de esta palabra que se separa del contenido espiritual. Todos los seres vivos estarían supeditados al “imperio universal de la *Diké*” (Cornford, 1984, p. 212) y esto es lo que definiría al *nomos*. Es de esta manera que se configura una diferencia en los místicos que impide la total exclusión del contenido religioso de las obras mitológicas, no por eso deja de haber un esfuerzo por intelectualizar a las sectas griegas como el orfismo. A causa de esta postura, Cornford también ve en Parménides a alguien que, si bien cuenta con su lado místico y un poema de cariz profético, no deja de ser un logicista, que “expuso su teoría de la naturaleza en forma de deducción” (Cornford, 1984, p. 248) y creó el antecedente de la argumentación lógica.

Cornford (1987) recordará que existe una disputa, a veces aclarada y otras veces como debate abierto, entre la filosofía y discursos paralelos como la videncia y la poesía. Una fricción que se transmite en algunos casos al tratarse de la demarcación de la filosofía a partir de la separación con el mito, pues el filósofo no es un poeta-vidente sino el sucesor. Es así como el paso de la religión a la filosofía daría entrada a la nueva episteme que moldeará a Occidente por ser Grecia la cuna del nuevo saber.

A pesar de la afrenta contra Burnet, el paso de la religión a la filosofía también deja entrever algunas premisas que no se sostienen con gran fuerza. Al decir que el pensamiento filosófico nace como una relectura de la mitología habría que tener en cuenta que estas siempre han existido en las reformas religiosas, como el mazdeísmo previo a Zaratustra y el zoroastrismo -como mazdeísmo reformado-; la evolución de judaísmo a cristianismo o de catolicismo a protestantismo. En otros casos, la relectura puede manifestar la llegada de nuevos dioses como ocurrió en el panteón griego, el sincretismo en el caso de Serapis o el surgimiento de sectas y órdenes en el caso de las cofradías sufís.

La lectura que pretende Cornford es de corte racional, donde la religión se seculariza. La racionalidad también puede manifestarse como teología natural en el caso del espectro cristiano sin que por ello haya una ruptura o evolución de la religión a algo distinto. Es así que en todos los casos expuestos se muestra que no es suficiente decir que la filosofía es una reinterpretación de la mitología ni basta con aclarar que esa hermenéutica es de tipo racional. Es ahí donde Cornford tambalea porque su proposición puede devenir en muchas otras cosas que no necesariamente son la abstracción de la razón ilustrada. Resignificar al mito no lleva a convertirlo, por necesidad, en algo secular.

El mito de abandonar el mito o, mejor dicho, la fábula de abandonar las revelaciones explicativas, recuerda que el mismo concepto *mythos* ha sufrido una extensa serie de atropellos que conllevaron a que la palabra adquiriera un tinte despectivo, emparejado con lo falso. Como si eso fuera razón de buscarle otro significado, es posible rastrear una noción en la que lo mítico alude a una verdad más profunda.

1.5. La versión de Jean Pierre Vernant

Jean Pierre Vernant, historiador y antropólogo francés, figura el culmen del tránsito mitológico, perspectiva que conserva su vigencia en la academia como paso a la abstracción a partir de una justificación contextual. En lugar de partir de una oposición como Cornford, Vernant busca las causas sociales, políticas y culturales que dieron paso al nacimiento *occidentalmente canónico* de la filosofía. Incluso se puede decir que no se opone a lo expuesto por Cornford, en su lugar, parte de esas investigaciones y acepta las generalidades de la tesis cornfordiana del *paso de la religión a la filosofía*. El aporte del historiador francés está en que rellena los huecos argumentales al dirigirse en direcciones que Cornford no tomó en cuenta.

La versión de Vernant se puede denominar *el tránsito a la abstracción*. Su propuesta no trata de “redescubrir en la filosofía lo viejo, sino de delimitar lo verdaderamente nuevo: razón por la cual la filosofía deja de ser mito para devenir filosofía” (Vernat, 2001, p. 340). En síntesis, a la explicación de Cornford en la que los dioses pierden su antropomorfización y pasan a ser nada más elementos como el caso de Océano que se transfigura en lo húmedo, Vernant añade que tal cambio de pensamiento es posible solo en la *pólis*, ya que ahí el orden natural se presenta como debate abierto (Piulats, 2006, p. 222). Por lo tanto, la filosofía nace para tocar las cuestiones referentes a la génesis del orden cósmico y la explicación de los *meteora*.

Habría una diferencia nuclear entre las explicaciones prefilosóficas y las nuevas reflexiones. En el lenguaje se manifiesta un cambio en el que los griegos ya no hablan de *frío*, sino de *lo frío* y así sucede con más adjetivos. Al agregar el artículo *lo* (*tò*) se da la revolución de hablar de cosas concretas para comenzar a pensar en abstracciones. No se trata ya de apuntar a particularidades calientes, sino que la reflexión se pone sobre las características propias por las que algo es caliente (Vernat, 2001, p. 342).

Al quitar los elementos concretos e innecesarios, se queda tan solo con un concepto que es aplicable en cualquier caso, se queda lo abstracto. Al eliminar lo contingente, también se va lo misterioso, lo simbólico, lo sagrado, lo primordial que enseña la tradición oral. Solo queda la *physis* como naturaleza que abandonó su pasado mítico y que deja a su paso una

discusión racional (Piulats, 2006, p. 222). Decir que el mito está racionalizado significa que “ha tomado la forma de un problema explícitamente formulado. El mito era un relato, no una solución al problema” (Vernant, 2001, p. 340).

Es enteramente criticable pensar que la filosofía nace como una reducción del mundo a la *physis*, pues da por hecho que su concepto significa algo específico que es más acorde a una época ajena a la de la Grecia Arcaica. Además, supedita la razón práctica a un añadido al que se puede concluir desde el sistema físico. Es decir, la razón se encarna en el estudio del mundo natural. Esa realidad está llena de dioses solo en cuanto se refiere al poder que en ella hay. Seguramente es otro de esos conceptos que se entienden desde una mentalidad distinta en tiempo y espacio. Por otra parte, el comienzo de una filosofía griega tampoco podría reducirse a la investigación sobre la naturaleza, como más adelante explicarán los perennialistas y los defensores de la filosofía como ejercicio espiritual.

Cuando Vernant nota que con la filosofía se ofrece una nueva forma discursiva, ahora basada en la racionalidad, coincide con Jaeger, quien afirma que Anaximandro fue “el primero que tuvo valor de escribir sus discursos en prosa y de difundirlos del mismo modo que el legislador escribía sus tablas. Con ello elimina el filósofo el carácter privado de su pensamiento” (Jaeger, 1995, p. 143). Ambos dejan ver que la nueva forma discursiva hace posible un giro en el pensamiento para asentar las bases de la filosofía como abstracción. Es de reconocerse la observación sobre la revolución que nace con la prosa filosófica, aun cuando esta investigación vea en ella la traducción de enseñanzas herméticas, ya que esa innovación en la escritura requiere de un esfuerzo distinto a la hora de plasmar un saber, incluso si este es religioso. Lo cual no exime al filósofo de la posibilidad de retomar la poesía, tal como hace Parménides, quien es contrarrestado por la pluma obsesiva y extenuante de la prosa de Platón. Sin embargo, añade Vernant que

[...] el primer filósofo no es un chamán. Su papel es el de enseñar, de hacer escuela. El filósofo se propone divulgar el secreto del chamán a un cuerpo de discípulos; lo que era el privilegio de una personalidad excepcional, él lo extiende a todos estos que piden ingresar en su hermandad. (Vernant, 2001, p. 351)

A lo que hay que agregar que esta enseñanza, quizá post-chamánica, se traduce y se entrega en clave racional. Esto se puede cuestionar a partir de las reflexiones de Uždavinys (2023), para quien la lectura de los griegos es diametralmente opuesta; en su interpretación, el filósofo sería un chamán o un hierofante y sus escritos serían la traducción de esa sabiduría a su idioma local. Lo rescatable de Jean Pierre Vernant sería el señalamiento de una escritura novedosa y que exige una reflexión ligeramente distinta para poder vaciar la doctrina hierofánica en el papiro.

Si Cornford había puesto en tela de juicio la excepcionalidad de Occidente por descubrir bruscamente a la razón, Vernant se decide borrar de una vez por todas ese milagro griego-europeo, ya que sabe que hubo contacto con otras culturas y que la filosofía es descendiente de la magia. Esto lo da a entender cuando afirma: “Del mismo modo que la filosofía se libera del mito, al igual que el filósofo surge del mago, la ciudad se instaure a partir de la antigua organización social” (Vernant, 2001, p. 355). Ese reconocimiento es para él visible aun cuando es un defensor de la grandeza helénica.

Su aporte está en que explica las condiciones que hicieron posible la línea de aparente crecimiento que lleva a la abstracción y que se rastrea en sucesos sociales y políticos. Es decir, para llegar a un cambio en la forma de pensamiento hubo factores detonantes como las reformas legales en la estructura política, que da paso a la igualdad ante la ley, lo que induce a pensar en un nuevo tipo de humano que es ciudadano de una nueva *pólis*.

Por otro lado, Vernant explica que los factores sociales tienen que ver con la acuñación de una moneda propia titulada con la garantía del gobierno que representa no solo a la abstracción del valor de la mercancía, sino también se abstrae la idea de medida. La navegación y el comercio derivado de las vías marítimas milesias hicieron posible el encuentro pluricultural visibilizando la diversidad de cosmovisiones que incita a reflexionar en sí mismos. La ausencia de un libro sagrado de la religión olímpica otorga apertura de pensamiento, además de la nueva redacción que solo se encarna en las divagaciones de la abstracción. El ágora es el lugar de debate en el que se manifiesta el orden racional por medio del lenguaje que adquiere nuevos matices a causa de elementos como la figura, donde un triángulo ya no es el medio para entender las proporciones de la tierra, sino que es concepto *per se* y se le estudia aislado de cualquier aplicación de la vida práctica (Cfr. Vernant, 2001,

pp. 356-358). Aquí se ve una ruptura entre la vida social y la natural, cosa que Cornford rechazaba.

A diferencia de los predecesores, “Tales no ha descubierto más que la posibilidad de la reducción, la idea de módulo, la noción de modelo” (Morey, 1981, p. 25), así que la pericia griega estaría en “elevarse por encima de lo meramente empírico y ‘teorizar’. Frente a la geometría táctil de los egipcios, [...] la geometría visual de Tales constituye un desplazamiento mayor de singular importancia” (Morey, 1981, p. 26). Y, así como se *inventa* la razón al abstraer lo que antes era de interés práctico, también el lenguaje sufre una mutación. Al discurso racional, el nuevo lenguaje, se le comprende como el despertar del pensamiento que es común a todos y se le nombra *logos*.

De esta manera, deviene el proyecto político en el que los presocráticos como primeros pensadores “son condición de posibilidad para una restauración cultural de Europa, para una renovación espiritual del hombre moderno, para una genealogía del Orden Occidental” (Morey, 1981, p. 9). Este esfuerzo avanza de un milagro griego -aparición brusca de la razón para abandonar las ficciones mitológicas-, atravesando el paso de la religión a la filosofía -la razón surge como relectura de los mitos-, hasta llegar a la justificación contextual del tránsito a la abstracción -los factores sociopolíticos hicieron realidad el surgimiento de la teoría.

Como elementos mínimos o compartidos, este cambio de mentalidad tiene que ver con defender alguna noción de razón que aparece como sustituto del pensamiento religioso. Es decir, es imprescindible mencionar que Grecia es el bastión en el que nace una forma de reflexión nunca antes presente y que, ya sea abrupta o gradualmente, se abandona el pensamiento religioso para dar cabida al científico. Peter Kingsley (2020) propone que *mythos* y *logos* son conceptos mal empleados ya que corresponden a dos elementos de una episteme religiosa, donde todos los filósofos son vistos como practicantes de dicha fe.

1.6. Las alternativas a la postura de Vernant

Sin dudas, el momento en el que Vernant vivió le concedió ventaja ante sus predecesores teóricos para lograr una formulación más sólida y elaborada. Gracias a ello, su postura es la

que impera en la enseñanza filosófica y es una de las razones por las que esta investigación se centra en él y no en otros autores como Cornford o Guthrie.

Si de una carrera se tratara, hay varios motivos para decir que Vernant ganó la competencia. Esto lleva a que el argumento de esta investigación se dirija exclusivamente a él. Vernant es pináculo en teorizar la transición mito-logos, es su obra la que elabora una explicación que se exenta de la ingenuidad. Sería erróneo retomar la postura de Burnet para criticarla porque es algo que se hizo incluso entre defensores de la noción mínima del paso del mito al logos, como las críticas que Cornford le formuló, aunque con miras a reformular esa herencia teórica. Por lo mismo, basarse en el milagro griego sería cometer una falacia de hombre de paja, porque no es algo que haya que defender actualmente en ningún bando, a favor o en contra de la transición mito-logos. La lectura de Cornford y sus respectivos rescates del milagro griego pueden ser suficientes y van implícitos en las reformulaciones de Vernant.

Cornford, no está de más repetirlo, deja pendiente un tema que más tarde aborda Vernant para ofrecer una resolución en espera. Consiste en dar cuenta de cómo y por qué se da el paso a la abstracción a partir de eventos humanos, como el comercio entre pueblos o el uso de una moneda en específico. Vernant se encuentra en el escalón más elevado de una serie de teorías que tienen como consecuencias la resignificación y demarcación de la filosofía. Dicha línea de pensamiento concluye con un acta de nacimiento y un documento de identidad de una figura griega. En el acta se plasma que esta figura, filosofía, nació en Jonia en el siglo VI a. C.; el documento de identidad le otorga un sentido de pertenencia a Europa, lo que la induce a pensar que se comporta de una manera específica.

Lo extraño y sospechoso es que esta documentación identitaria se le otorga a la filosofía mucho tiempo después de, supuestamente, haber nacido. Es curioso por qué nadie se interesó mucho antes en redactar dichos documentos. Si el pensamiento filosófico nace según la versión que siempre repite el oficialismo, da que pensar que nadie lo haya señalado en un lapso de 2300 años. Desde Tales hasta la Edad Media no se le otorgaba tal fecha de surgimiento. Los 2300 años culminan en la Europa de 1700, donde comienza el afán delimitatorio por establecer el origen del pensamiento griego que los germanos tradujeron como el inicio de la grandeza europea. El objetivo por otorgar un lugar de surgimiento es

diferente al esfuerzo reflexivo por definir qué es filosofía. En el último caso, hay toda una historia de la que no se puede soslayar la participación de los clásicos griegos, helénicos, islámicos medievales, entre otros; donde resalta la discusión entre dialécticos y antidialécticos. Se trata de un vaivén conceptual e implica un jale y empuje entre fe y reflexión, vivir y pensar, etc.

Quizá nadie escribía del origen griego porque era algo que se aceptaba y no tenía sentido reafirmar, aunque esto es solo una vaga posibilidad. La *sophia perennis*, en su lugar, afirma que no se tocaba el tema del origen porque se aceptaba la idea en común de una sabiduría compartida que no se limita a un tiempo o geografía. Para los perennialistas, desde siempre han existido escuelas filosóficas que conservan tanto la noción de una ausencia de origen como del acuerdo en la definición atemporal del filosofar. Por esto, les es irrelevante la tan extensa cronología de definiciones que se han propuesto en la Historia Occidental de la Filosofía. No es que no deviniera la noción, sino que eso está exento de los temas de interés del perennialismo.

El silencio que le antecede al siglo XVIII es lo que conduce a cuestionar por qué en tantos siglos no se hablaba de un origen griego o, lo que es más importante, tampoco se relataba el devenir de la mitología en abstracción discursiva. Esto parece que no crea sospechas en los filósofos, sino que se atreven a crear una defensa autocontradictoria, pues se llega a pensar que, sin dudas, existió un paso del mito al logos, pero no en los tiempos de los presocráticos. Habrá quien diga que en la Edad Media, en el Renacimiento o en la Ilustración. Hablar del paso del mito al logos es referirse a una teoría que se diseñó en su totalidad para explicarse en términos griegos y en relación a un tiempo y localización helénicos.

Así que, siguiendo la posición de Vernant, es anacrónico ubicar la transición mitologos en alguna otra circunstancia que no sea la *pólis* griega, el ciudadano jonio y la transformación de un pensamiento claramente situado como producto de la mitología griega. Volviendo a Burnet, él afirma categóricamente que la filosofía es griega, su aparición no es anterior ni posterior. Desde Cornford, es evidente que se traducen textos homéricos y hesiódicos. Con Vernant se desglosan las condiciones que solo ocurrieron en las costas helénicas de seis siglos anteriores a la era común. No hay manera de trasladar la transición

mito-logos fuera de la explicación que ofrece Vernant, ya que en él es donde se reafirma el esmero por explicar cómo la *pólis* logró esa hazaña de la razón. Toda justificación que ofrece es para recordar que solo hubo un lugar donde podía nacer la abstracción: la Grecia de Tales.

La versión más elaborada, la de Vernant, es la misma que da razones para no pensar la transición mito-logos sin los presocráticos. Es algo implícito en las versiones anteriores, pero Jean Pierre lo hace tan visible que no deja lugar a dudas. Es por su profundidad que Vernant impera en la historización del filosofar. Es esta misma pericia la que impide que se hable de la transición en los tiempos de Karl L. Reinhold. O es Grecia o nada. Ni siquiera en la agenda kantiana-hegeliana se puede encajar la teoría como paso del mito al logos. Es erróneo defender la posibilidad de que esta transición ocurriera más tarde, una vez que se es consciente de las condiciones de posibilidad de esta teoría.

Algo queda en tinieblas aún y es el cómo llegamos a donde estamos, es decir, cómo se transformó el amor a la sabiduría en discusión acerca del amor a la sabiduría. Se puede responder desde la conformación del canon, sin dudas, con Reinhold a la cabeza, pero hay un abismo entre trasladar las diversas versiones del paso del mito al logos a su época y reconocer que hubo un proyecto político. Esto hace notorio que la transformación promovida por los kantianos no ocurrió de manera orgánica, sino tendenciosa. Lo que es diferente de lo ocurrido con los ejemplos mencionados, como helénicos o monjes medievales que trastocaron lo que se entendía como filosofía, a partir de reflexiones que no provenían necesariamente de aspiraciones políticas. Tampoco se puede negar que hoy la filosofía es algo distinto a lo que el perennialismo dice que tal quehacer fue en Mongolia, Tíbet, China o Grecia de antes de 1700 y posterior. De ser lo mismo, esta investigación sería una imposibilidad. Hubo una ruptura innegable, donde lo que se ha oscurecido es la intención de ese quiebre en pos de la razón, de lo cual se procuró una explicación en el apartado 1.1.

Además de la postura perenne, han existido otras nociones. Algunas de ellas confluyen al grado de mancomunarse en generalidades de una noción mayor que las asimila. Otras corrientes se oponen hasta generar líneas históricas paralelas a las otras cronologías y esto es lo que ocurre entre las reflexiones racionalistas eurocéntricas y el perennialismo. La paralelidad a veces puede difuminarse y las líneas se entretajan para confluir o volver a

separarse³. En fin, más vale tener en cuenta que la especulación filosófica es tan remota como la aparición del *Ánthropos* (Evangeliou, 1997).

Lo que queda por mostrar es que hay nociones sobre la filosofía que sobrevivieron al borramiento del proyecto eurocéntrico. Lo que ahora se piensa que es filosofía no está presente en el mundo entero, solo en lugares asimilados por la hegemonía del pensamiento. Como náufragos que en algún momento se rescataron del desamparo, quedan conceptos que causan risa en quienes están asimilados a una idea muy concreta de filosofar. Es en esas posturas donde quedan, ya sea como sistema o como fragmentos, la idea del amor a la sabiduría e, incluso, el amor devocional a la diosa Sabiduría.

En tal naufragio conceptual se encuentra Peter Kingsley, para quien lo irrisorio está en la creencia de que la filosofía es la abstracción que surgió en la transición del mito a la razón. En su afán por señalar como falsa esta teoría, provee la historia del camino de un poeta, el canto de un sacerdote que se conservó por generaciones en lugares donde los academicistas no se atreven a escrutar.

³ Este tema se retomará más adelante en el apartado 2.6.

Capítulo 2. La filosofía como práctica espiritual y religiosa

2.1. En los márgenes de lo racional

El viaje que va del *mythos* al *logos* se presenta como un cambio de lo salvaje a lo civilizado y de lo fantasioso de lo irreflexivo a la reflexión rigurosa. En ello yace la equivalencia de lo reflexivo con lo racional, entendido este elemento desde una de sus varias y posibles características difusas que es la secularización del pensamiento, al grado de que no se etiqueta como *pensado* lo que conserva residuos religiosos, revelados e inspirados. A pesar de ello, existen vías para encontrar que los dos conceptos problemáticos, mito y logos, pertenecen a un horizonte religioso y espiritual.

En este sentido, no se trata de reconocer que hay mito en el logos -elementos irracionales que recubren a lo racional- ni logos en el mito -reflexiones rigurosas en los relatos mitológicos. El esfuerzo es llegar a notar que ambos forman parte de un mismo discurso que nada tiene que ver con el logos laico. Para esto partimos de que:

[...] por religión, pues, entendemos una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de este para propiciarlos o complacerlos. (Frazer, 2011, p. 39)

El mito es una verdad en el fenómeno religioso, no se trata de una explicación provisional en lo que se llega a la teoría científica. El logos, por otro lado y como más tarde se desarrollará, atiende a una actividad de ese mismo mundo que responde a la realidad desde la religión.

Desde otro modo de concebir a la filosofía que no atiende a la religión, también ocurre que mito y logos serán compañeros y no una línea sucesoria. En esta circunstancia, la visión es la de una práctica que se puede llamar espiritual porque intenta mover el espíritu y propiciar una práctica para soportar las penurias de la vida (Hadot, 2009, p. 137-138), lo cual no ha de ser asimilado a fuerzas por lo religioso. En este tenor, se presentan dos alternativas para definir y demarcar a la filosofía a partir de discursos que parecen dejados en la periferia

de las posibilidades y que se incorporan para dismantelar la existencia del paso del mito al logos.

2.2. La invitación a una forma de vida

Giorgio Colli (1977) afirma que la filosofía aparece como un género literario que da sus primeros pasos con Platón. Antes de ello, existía sabiduría y se registraba en la tradición oral. La filosofía *preática* o *preplatónica*, como la llama Colli en lugar de la clasificación típica como *presocrática*, atiende aún al mundo de las sapiencias que nacen de la locura y no de la razón: “La locura es la matriz de la sabiduría” (Colli, 1977, p. 17).

Como los preplatónicos son producto de la locura, importa tener en cuenta que esta palabra proviene del griego *manía*, de la que se deriva el conocimiento mántico o, como mejor se le conoce, el arte de la adivinación, al que recurrieron los jonios e itálicos. Heráclito sería un ejemplo de filósofo que aplica su estudio en la revisión de una tradición apolínea que le permite emitir sus oscuras sentencias. En otros preplatónicos también se manifiesta dicha recepción de lo divino en preceptos que “suenan como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad” (Colli, 1977, p. 39). En fin, se ofrece una directriz para la vida.

Esta investigación difiere de la explicación de Giorgio Colli para quien lo *racional* de la filosofía comienza con Parménides y Platón. Sin embargo, se rescata su aportación respecto al carácter adivinatorio y sapiencial que observa en los presocráticos. Este carácter es el que Pierre Hadot nombra espiritual.

Piensa Hadot (2009) que en la filosofía antigua, que se restringe a la del mundo grecorromano y al medieval, había una relación maestro-discípulo que no se asemeja a los planes actuales de los programas institucionales de filosofía. En aquellos tiempos, el filósofo vivía y convivía en mayor proximidad con sus alumnos. Esto permitía que el maestro tuviera un panorama bien claro sobre las necesidades de sus pupilos. Contaba con las licencias para redactarles epístolas que infundieran el anhelo de llevar una vida moral meditada.

Si el filósofo se asemeja más a un gurú que a un intelectual, esto abre paso a una concepción diferente sobre el quehacer teórico, porque obliga a preguntar si se ha planteado

adecuadamente la historia, demarcación y metodología de ese saber. Pierre Hadot no solo plantea una nueva o renovada manera de hacer funcionar terapéuticamente a la filosofía. Él defiende que su propuesta es rescatar lo que ya ocurrió en la Antigüedad. Se trata de revitalizar la enseñanza central que la academia marginó. Para el academicismo, filosofar tiene que ver con un trabajo árido del pensar; para Hadot, refiere a una serie de ejercicios espirituales. Quien inicia el enfoque en este aspecto de la vida filosófica es Paul Rabbow, aunque él denomina *ejercicios morales* a lo que Hadot bautiza como *espirituales*, pero se tratan de lo mismo:

El ejercicio espiritual, del todo semejante en esencia y estructura al ejercicio moral, ha sido llevado a su más alto grado de perfección y rigor clásico por los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola, formando parte por entero de la esfera religiosa porque tiene como objetivo la fortificación, la salvaguarda, la renovación de la vida “en el Espíritu”, la *vita spiritualis*. (Citado en Hadot, 2006, p. 60)

Es recurrente cometer el error de pensar que lo espiritual es lo mismo que lo religioso. Habrá autores que intercambian ambos términos, pero Hadot es claro al diferenciar lo religioso por caracterizarse de prácticas, creencias, disposiciones anímicas e instituciones específicas. Esto no es conceptualmente atribuible al ejercicio espiritual, donde lo que radica es una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí que invita a acudir a prácticas que no son propiedad única del horizonte de la religión. Ejemplo de esto son los ejercicios de respiración u otras disciplinas, hábitos y comprensiones elaboradas para aprender a sobrellevar las dificultades de la vida; soportar la pobreza a la vez que la fortuna, la enfermedad, el exilio y la muerte. La presuposición es que soportamos mejor las penurias de la existencia cuando conocemos lo que se espera (Cfr. Hadot, 2009, p. 137-138).

Una parte del esfuerzo por apostarle a una filosofía alternativa atiende al interés por recuperar lo que por tanto tiempo fue una realidad. En este sentido, también se busca desmontar la *falsedad* de lo que ahora se apropia del título de *filosófico*, es decir, de la investigación institucional que produce la corporación del conocimiento y que se muestra falsa en cuanto opera desde un sesgo muy pertinente.

El discurso teórico no se parece a lo que fue hasta hace unos siglos y esto no tiene que ver con la actualización de la reflexión respecto a las problemáticas de la época, tiene relación con que el discurso actual busca ser innovador (Hadot, 2009, p. 94). Por lo tanto, su objetivo es encontrar la posibilidad de hablar sobre cualquier tema que presente algo diferente. El planteamiento de la Antigüedad refiere no a originalidad, sino a una transformación individual, incluso si se hace por medio de un discurso que ya se deja ver trillado. El desvío contemporáneo que ha soslayado lo valioso de la filosofía, es decir, abandonar el acto de inmiscuirse en un proceso de metamorfosis interna, se debe a la institucionalización del saber que acarrea la pérdida de la relación comunitaria que caracterizaba, por citar el caso por antonomasia, a las sectas del helenismo.

El sentido comunitario radica en la observación frecuente o constante del filósofo maestro que velaba por la transformación de sus seguidores. Los analizaba en cada visita si es que no vivían juntos. Los afrontaba, como en el caso de Sócrates, en un discurso planteado cara a cara. La vida se trataba de un constante examen donde lo que estaba en juego era la actitud que iba evolucionando de la mano con la mentalidad sobre los problemas existenciales.

Como corolario del asunto, Hadot afirma que los filósofos actuales lo que aman es hablar (Hadot, 2009, p. 100). El pensamiento contemporáneo ya no se distingue por el amor al saber sino al parloteo. De esta manera, también se intuye una ruptura temporal entre lo que fue filosofar y lo que esto significa en el presente.

El punto de comparación entre el discurso institucionalizado actual y el antiguo espiritual se describe con la figura de Sócrates. No es el Sócrates romantizado de Platón ni el personaje plano de la academia. En su lugar, se apunta a un personaje que, en cuanto gimnasta de la virtud, gustaba de tener proximidad con sus colegas y, junto con ellos, buscaba dar respuestas a las distintas cuestiones que se planteaban. Otra actividad espiritual muy socrática –o muy hadotiana– es la de los protrépticos, es decir, los escritos y discursos orales que se elaboraban para invitar a las personas a llevar una vida meditada, reflexiva y que tendiera al esfuerzo por alcanzar un estado anímico –distinto del promedio– por la vía del filosofar. “La vida era trabajada en sí misma para que esta adquiriera sentido y coherencia.

Sócrates lo llamaba *Epimeleia*, condición básica para lograr la felicidad, que tiene relación directa con el cultivo de la virtud” (Montero-Anzola, 2017).

Filosofar tenía que ver con la entrega a una formación que alteraba la manera de percibir y acercarse a la realidad, para eso eran los textos protrépticos. En el caso de Marco Aurelio, su esfuerzo literario radicaba en solventar los momentos en que sentía que no estaba siendo fiel con su postura estoica, por lo que escribía máximas donde él era su propio alumno (Hadot, 2009, p. 97). A ese alumno que es el sí mismo debía propiciarle el despertar de los dogmas estoicos para aprender a gobernar su vida, a desarrollar las virtudes de la impasibilidad, el autocontrol o la suficiencia. El discurso tiene un fin práctico, donde lo abstracto conserva un lugar importante, pero redundante en el mismo objetivo de transformarse, por lo que no se trata de un reduccionismo moralista. En este sentido, es ficticio el intento que hicieron pensadores como Martin Buber o L. Feuerbach al volver la mirada al diálogo y a la praxis, respectivamente. No es que estén errados, es que esas revoluciones son aparentes. Proponen algo que se practicó por un largo tiempo, así que no hay una apuesta por algo distinto, sino que se debería pensar como una renovación (Hadot, 2009, p. 95).

En el término griego, no así en el cristiano, Hadot voltea a ver a lo que se denominaba *ascesis*, que refiere a prácticas sobre sí mismo (Montero-Anzola, 2017, p. 25). No solo reviven un aspecto de la filosofía, sino también el significado del *Gnóthi seautón* del Oráculo de Delfos que se encuentra presente en varios sabios griegos. Otros pasajes toman un nuevo cariz interpretativo, como en que la filosofía es una preparación para la muerte y que las escuelas del helenismo se enfocan en alcanzar la tranquilidad del alma (Hadot, 1998).

La pertinencia del señalamiento de Hadot en torno a la práctica espiritual es prueba de la manera en que lo que se denomina *filosofía* ha ido variando. También da cuenta de un olvido que parece intencional respecto al carácter central del estudio del discurso filosófico que trata de responder *cómo vivir*. A pesar de que Hadot defiende un origen griego de la filosofía, comparte una postura en la que no habría sitio para que este punto de partida sucediera por medio del paso del mito al logos. En todo caso, si implica una transición mitológica, no se trataría de una ruptura, sino de un nuevo abordaje racional que gira alrededor de la vida filosófica. Incluso si el discurso filosófico posee una racionalidad sin igual, la filosofía no está restringida a este aspecto. La reflexión teórica –y hasta metateórica– está supeditada

al ejercicio espiritual. En el proceso de aliviar el agobio del espíritu es que se llega a una enseñanza sofisticada del arte de razonar, aunque, en el fondo, el propósito es interiorizar el saber (Hadot, 2009, p. 139). Un maestro afirmaría que el discípulo alcanzó la sabiduría, porque los dogmas de la escuela filosófica ya están en la mente y en el hábito cotidiano del alumno. Incluso los diálogos platónicos no son para informar sino para formar (Hadot, 2009, p. 142).

No solo la influencia socrática se caracteriza por una forma de vida. Desde Homero hasta los presocráticos, los griegos elaboran un esfuerzo educativo con el deseo de otorgar una forma de vida que defina a la mentalidad griega. Por esto, la *paideia* ocupa un lugar central para los presocráticos en su búsqueda por la nobleza del alma (*areté*) (Hadot, 1998, pp. 23-24). En Tales de Mileto, que pertenece tanto a los siete sabios como a los presocráticos, está la enseñanza de preceptos morales en forma de máximas. Esto mismo se va a repetir en los discursos filosóficos de los otros presocráticos, quienes también añoraban la virtud. La razón práctica de los presocráticos redunda en saber conducirse con los demás y en aprender un nuevo acercamiento a su interior.

Ante esta manera alternativa de comprender a la filosofía se abre el panorama en oposición a la hegemonía discursiva y a la demarcación geográfica excluyente. Es posible aseverar la presencia de una *filosofía hadotiana* en lugares de los que se ha dicho que sus enseñanzas son solo religión y no filosofía, pues se hace visible que, en ciertas circunstancias, a lo que se nombra *religioso* es a un carácter espiritual. Con esto, se trata de dar una primera muestra de que una filosofía diferente no solo es posible, sino que es una realidad. Lo cierto y rescatable es que la filosofía, además de poner su mirada en discusiones teóricas, también porta una vivencialidad, una práctica que busca hacerse hábito. Esta perspectiva pareciera que se soslaya cuando se dice que el discurso filosófico es pura abstracción.

2.3. Del ejercicio espiritual a la práctica religiosa

La propuesta de Hadot da cabida a que autores diversos puedan reclamar un título que la academia les priva. Así es como Mula Sadrā puede ser etiquetado de tal manera sin tener que someterse bajo la definición tan angosta de las universidades. Él posee las características, no para llamarse filósofo de academia, pero filósofo en cuanto su pensamiento atiende a la

función terapéutica del ejercicio espiritual (Rizvi, 2012). Bajo la misma apreciación, se puede extender el razonamiento hacia otros pensadores que, en el mejor de los casos, habrían sido señalados como lectores de Aristóteles –como Averroes- y, en el peor, como gurús religiosos ajenos al pensamiento reflexivo –como Tolle o Dass que a continuación se mencionan.

Una vez que se amplía la concepción de lo que significa filosofar, hay muchos maestros de religiones -como el islam, específicamente el sufismo- que reciben el galardón. Nuevos personajes son señalados para que los comentaristas visiten sus obras perdidas entre mezquitas. Esto no significa que todo lo religioso sea sinónimo de ejercicio espiritual ni que Hadot hiciera una apología de las instituciones eclesiásticas.⁴

En la manera en que se expone la vivencialidad y practicidad de la filosofía como forma de vida, Schutz (2015) muestra una afinidad en las éticas del helenismo a partir de una comparación con el pensamiento oriental –budista- y una aproximación fenomenológica. En su propuesta, se pueden equiparar conceptos como el de *vacío* desde la vacuidad del Buddha a la par de la actitud serena de las éticas helénicas, donde se manifiesta una aplicación del concepto de forma de vida. Peter Kingsley reconoce que autores de *bestsellers* rescatan ciertos aspectos de la filosofía premoderna. Por lo tanto, encajan en la apuesta *hadotiana*. Kingsley habla de dos de ellos al respecto:

[...] lo que hacen Eckart Tolle o Ram Dass es tomar solo un pequeño fragmento de toda esta vasta enseñanza esotérica contenida en una verdadera tradición sagrada y con ese pequeño fragmento lo hacen muy popular porque eso es todo lo que la gente puede tomar. (Kingsley, 2004)

La resistencia que produce ver a Eckhart Tolle como filósofo es palpable cuando se ponen sobre la mesa las definiciones a las que acuden los críticos en su desaprobación. Es cómodo señalar a Ram Dass como místico religioso y conocedor de drogas psicodélicas. Ambos gurús y filósofos son partícipes en conservar una doctrina sobre la alteración del

⁴ De la misma manera, hay que saber discernir a la hora de establecer un límite que no se comprometa con otros discursos. Respecto al coaching filosófico se ha hecho una crítica que impide encontrar elementos de ejercicio espiritual. Esta observación tiene que ver con la manera en que dicha práctica no alimenta al espíritu, más bien es el producto reduccionista de una narrativa médica que tiene la finalidad de encontrar la razón instrumental de una lectura moderna acerca de la filosofía (Camps, 2011, p. 269).

estado de conciencia que también se encontraba en la filosofía griega. La diferencia, afirma Kingsley en la cita previa, es que estos gurús estadounidenses solo vislumbraron fragmentos de una enseñanza mayor. Esta enseñanza completa no la conoció Tolle cuando vivió varios días en el *ahora* de manera espontánea, como él mismo narra (Cfr. Tolle, 2012). A pesar de su desconexión con la fuente de conocimiento de Kingsley, la enseñanza de Tolle tiene elementos para mirarla como una forma de vida, es decir, como un ejercicio espiritual.

La enseñanza esotérica a la que alude Kingsley también es proclamada por un movimiento que llega para replantear el paradigma del paso del mito al logos y lo que ello implica. Este movimiento es el perennialismo, también llamado tradicionalismo. Es ahí donde la filosofía no solo es la enseñanza de una forma de vida, se trata de una práctica religiosa hermética muy específica.

2.4. Tras el esbozo de la *religio perennis*

Si Pierre Hadot tuvo en sus manos la posibilidad de estimar como falsa la idea del paso del mito al logos y no lo hizo, los perennialistas logran hacerlo por lo menos implícitamente. Hay autores que, en efecto, lo exponen y hay otros más sutiles, como Guénon (2001) cuando desarrolla una crítica metafísica a la categoría de modernidad y, con ello, se puede desestimar al paso del mito al logos.

La postura perennialista refiere a la presencia de una unidad del pensamiento religioso. Dicho de otro modo, el perennialismo defiende que todas las religiones tradicionales, gnosis y filosofías premodernas comparten la misma enseñanza. En este sentido, la filosofía tiene un carácter religioso; pero no se trata de la religión común o pública, en su lugar, hace referencia a las doctrinas iniciáticas: teúrgia, gnosis, hermetismo, orfismo. Por lo tanto, la labor de Pitágoras habría sido la de recibir adeptos a una doctrina devocional fuertemente ligada al chamanismo (Kingsley, 2018a) y a las hermandades secretas que existían en Egipto en su época (Uždavinys, 2023). A partir de esta información, Kingsley y Uždavinys sugieren que los presocráticos habrían denominado a esta actividad religiosa como *vida filosófica*.

Respecto al planteamiento del párrafo anterior, no existe distinción entre judaísmo, neoplatonismo, orfismo, chamanismo mongol, budismo, filosofía jonia, entre otros. En el

fondo, tienen la misma enseñanza y llevan a los mismos resultados. Se da a entender que siempre hubo un acuerdo entre los más versados en la vida filosófica respecto a esta unidad. Hablar de perennialismo en los Upanishads, por lo tanto, no sería anacrónico. Lo único relativamente novedoso es el término que se utiliza para designar que se comparte una misma doctrina y así se evita el error de confundir a la filosofía premoderna con las distintas corrientes intelectuales que, a partir de la modernidad, hacen suyas la palabra en cuestión. Vale una definición que aclara tal diferencia:

El término de *philosophia perennis*, que apareció a partir del Renacimiento, y del que la neoescolástica ha hecho uso ampliamente, designa la ciencia de los principios ontológicos fundamentales y universales; ciencia inmutable como estos mismos principios, y primordial por el hecho mismo de su universalidad y su infalibilidad. Utilizaríamos de buen grado el término de *sophia perennis* para indicar que no se trata de «filosofía» en el sentido corriente y aproximado de la palabra -la cual sugiere simples construcciones mentales, surgidas de la ignorancia, la duda y las conjeturas, e incluso del gusto por la novedad y la originalidad-, o, también, podríamos emplear el término de *religio perennis*, refiriéndonos entonces al lado operativo de esta sabiduría, o sea a su aspecto místico o iniciático. (Schuon, 1982, p. 5)

La *sophia perennis* es algo que han perseguido los diversos buscadores de la verdad, quienes transitan por saberes variopintos que no se limitan al conocimiento científico. Schuon recuerda que el gnóstico, el pneumático y el teósofo podían acceder a esa sabiduría que está contenida en verdades principales y arquetípicas. Además, el filósofo “tenía acceso a ellas [...] según el significado todavía literal e inocente de la palabra: un Pitágoras y un Platón, y en parte incluso un Aristóteles, a pesar de su perspectiva exteriorizante y virtualmente científicista” (Schuon, 1982, p. 6). Huxley, quien populariza la expresión *philosophia perennis*, asegura que el término fue acuñado por Leibniz para referir a una metafísica de la realidad divina que posee al saber inmemorial y universal (Huxley, 1999). “Por tanto, *phílos sophía*, el amor por la sabiduría, es un arte de amar, ver, entender y vivir, y no una técnica con la que construir una jerga reservada a los especialistas” (Uždavinys, 2023, p. 61). En todo caso, la técnica presente es la de aprender a vivir para prepararse por la irreparable llegada de la muerte.

La defensa de los perennialistas radica en que esta *religio* puede rastrearse tanto en lo que se suele llamar religión como en filosofías de la Antigüedad. Uždavinys narra la pertenencia del neopitagórico Numenio a una doctrina muy similar a la *philosophia perennis*, donde “trató de mostrar la armonía y la concordancia interna que guardaban la filosofía pitagórica de Platón y diversos ritos y doctrinas iniciáticos [...] compartidos por brahmanes, judíos, magos y egipcios” (Uždavinys, 2023, p. 190). Siguiendo esta línea, autores como Guénon, Coomaraswamy, Schuon o el mismo Uždavinys desafían la visión ortodoxa sobre lo que es la filosofía, partiendo de aseveraciones como la expuesta por Numenio. Para un gimnosofista, por ejemplo, “*hacer filosofía* significa vivir [...] consagrado a la oración y a la liberación del alma respecto del cuerpo” (Uždavinys, 2023, p. 75).

La apuesta perenne afirma poseer un conocimiento que es objetivo en cuanto proviene de una revelación divina externa a la subjetividad del discípulo (Schuon, 1982, p. 29). “El conocimiento de la divinidad solo es posible mediante la identificación con la realidad divina, [...] y esta identificación que culmina en unión es el objetivo final de la forma egipcia de la vida filosófica” (Uždavinys, 2023, p. 33). Por esto, Rumi asegura que todo saber proviene de la revelación:

Rumi dijo esto de manera muy, muy hermosa y perfecta. Él dijo: Investiga cualquier habilidad, cualquier profesión, y descubrirás que la raíz de todas ellas es la revelación. La gente los aprende de los profetas, los santos y las figuras santas. En otras palabras, según Rumi, incluso la razón, incluso las ciencias, son solo un camino olvidado hacia lo divino. (Kingsley, 2004)

Por supuesto que existen discusiones teológicas dentro de un mismo credo. Esto no es contrario a defender la existencia de una unidad veritativa que está tanto en una religión como en las otras religiones que parecen oponérsele. La explicación a esto radica en los círculos de la humanidad, uno exterior y el otro interior (Schuon, 1982, p. 51). En el externo están los alegatos y las contradicciones del discurso religioso, también las prácticas públicas. En el interno confluyen en un acuerdo que supera los barrotes de cada religión exterior y se realizan prácticas para el contacto personal con lo divino, lo que incluye una forma de vida íntima que algunos podrían llamar *misticismo* por la observación de ejercicios como el ascetismo. Al círculo interno se le nombra esotérico, mientras que el externo es usualmente

referido como exotérico, aunque esto también puede ponerse en debate si se piensa en clasificaciones más amplias como la que desarrolla George I. Gurdjieff a través de la pluma de Ouspensky. Para el místico armenio, tanto el círculo esotérico, como el mesotérico y el exotérico pertenecen al nivel interno de la *sophía* (Cfr. Ouspensky, 2012).

Es en el aspecto interior de lo religioso donde habita la enseñanza perenne, no en las guerras santas que más bien reflejan la ignorancia sobre la sabiduría interna. El círculo esotérico ve a la filosofía como una tradición sagrada. Tradición en cuanto que proviene de un linaje remoto de transmisión oral. Sagrada debido al carácter ampliamente litúrgico de la doctrina hermética de las hermandades filosóficas. Es así como la filosofía antigua está más cerca de los alquimistas que de los intelectuales. Esta afirmación puede parecer agresiva y apresurada. Sin embargo, Kingsley (2010) ofrece argumentos a favor de notar que hay más entendimiento en la *Turba philosophorum* –obra de alquimia que reclama entender el lado religioso de los filósofos griegos- que en los comentarios de una doxografía no iniciática de Aristóteles o Teofrasto.

2.5. Reevaluando a los presocráticos

Para leer a los presocráticos con la perspectiva de que fueron iniciados en sabidurías nada académicas, Kingsley (2010, p. 16-20) acude a diferentes instrumentos para rastrear otro panorama. Utiliza la filología en el entendido de que las palabras cambian de significado con el tiempo y se hace necesario ubicar textos contemporáneos al pensador investigado para orientar sus conceptos. Otra labor es la de “descubrir pruebas que nos ayuden a identificar una cadena de tradición continua: una tradición de comprensión e interpretación «alternativa»” (Kingsley, 2010, p. 16). Sumado a esto, el filósofo británico ha dado con evidencia arqueológica que trastoca lo que se ha pensado sobre los presocráticos.

Hay académicos que están al tanto, pero no saben qué hacer con esa información. En esta encomienda, Kingsley desestima en gran medida los comentarios de Aristóteles y, por consiguiente, los de Teofrasto. Recurre a las dudas y críticas que han puesto sobre la mesa los estudios de Numenio de Apamea quien sostenía la corrupción de la filosofía en Aristóteles ya en el s. II d.C., Francesco Patrizzi en 1581 y, más reciente, Harold Cherniss (Kingsley, 2010, p. 500).

El perennialismo relee al filósofo de Elea desde una posición diferente, la cual permea en la obra de Peter Kingsley. El filósofo británico considera que Parménides instaaura un linaje de sacerdotes. Esta interpretación afirma que algunos filósofos griegos bebieron de las aguas del hermetismo egipcio, enseñanza que llegaría a Persia, donde uno de sus receptores sería Suhrawardi, un musulmán que plantea la conservación de esta línea de conocimiento hasta llegar a algunas escuelas sufíes actuales (Asensio, 2008; Kingsley, 2010). Un caso de la asimilación sufí del pensamiento griego reside en los *seguidores de Empédocles*, una secta mística del islam mejor conocida como el grupo de Batiniyya ismailita (Kingsley, 2010, p. 492). Estos místicos del islam veían en Empédocles a un jefe espiritual que los guiaba en sus procesos de alquimia interior.

No solo de Parménides y Empédocles se ha trazado el antecedente *perenne* de su conocimiento. Kingsley (2018a) rastrea las fuentes del pitagorismo en la tradición chamánica de Mongolia que luego se extiende al Tíbet hasta llegar a Grecia. Esta misma tradición oral la observa incluso en la sabiduría de los nativos americanos, hace la asociación por medio de las flechas y *phurbas*⁵ que caracterizan a mongoles, apaches y monjes tibetanos. Este dato hace posible replantearse la ubicación y tiempo de un posible nacimiento de la filosofía.

Hay cabida para reelaborar la Historia Occidental de la Filosofía. Hay forma de encontrar las versiones *alternativas* de los filósofos más ilustres y algunos que no lo son tanto. Lo que ya se sabe sobre ellos puede tomar un giro interpretativo, un cambio sutil de visión que haga que todo cuadre. Esto muta hasta dar con filósofos no occidentales en tiempos previos a Tales de Mileto. Hablar de Historia Occidental de la Filosofía se entendería solo como una demarcación temática, no como los límites de un discurso racional. Todo cambia cuando se entiende que: “Todo individuo que viva según las normas del intelecto (*nous*) o guiado por los preceptos que haya elaborado el fundador de alguna escuela (*haíresis*) será considerado filósofo” (Uždavinys, 2023, p. 62).

Ante la afirmación típica de que la filosofía y la labor científica parten con Tales de Mileto cerca del siglo VI a.C., se puede replantear la Historia Occidental de la Filosofía

⁵ Las *phurbas* son objetos religiosos que caracterizan al lamaísmo. Se trata de una daga ritual con forma de flecha que distingue a los budistas.

haciendo una primera alusión a la revisión que de él hace el perennialismo. Uždavinys afirma que *philosophía* no es un concepto griego. Si la palabra en cuestión tiene raíces en ese idioma no conlleva a asegurar que ahí nació la idea. En lugar de pensar que Tales inició un movimiento solo posible en Grecia, según Vernant, “es más verosímil que Tales únicamente readaptara y reinterpretara (quizá de manera parcial) algunos aspectos de la noción egipcia de *mere reju* (*mre rhw*), del «amor al conocimiento» o «compromiso con la sabiduría»” (Uždavinys, 2023, p. 135). Si así fue, Tales tradujo la cosmogonía egipcia que aprendió con alguna clase sacerdotal. Los hierofantes le dijeron que el principio de todo es Océano, el padre de los dioses. También Jaeger (1952, p. 70) sugiere esta posibilidad con mucha discreción. Las Aguas primordiales es Nun y, cuando toma orden como lo húmedo, pasa a entenderse como Osiris. Este sería el significado de cuando Tales responde que el *arkhé* es el *agua* (Uždavinys, 2023, p. 119-123), está diciendo que lo primordial es Océano. Está reafirmando su enseñanza que aprendió con los egipcios.

El arjé, en apariencia el primer problema filosófico, trata de responder al problema de cómo lo Uno llega a ser Múltiple. McEvelley (2002) afirma que desde los Upanishads hasta los presocráticos la respuesta ha sido la misma. Los filósofos dejaron de ver a los dioses como personificaciones de las pasiones humanas y así critica Jenófanes a la antropomorfización de lo divino. Tanto para los jonios como para los eléatas, todo es divino. “Todo está lleno de dioses”, reza Tales de Mileto (DL I, 27). En sintonía con Tales y Jenófanes, los demás presocráticos responden de alguna manera que todo (*pan*) es dios o divino (*theos*). El *pan theos* da origen al panteísmo, que es tanto inmanente como trascendente, y responde quién es el Macrántropo o Persona cósmica. La respuesta de Tales es Océano, el agua, así como en el Rig Veda se dice: “¿Qué primer germen criaron las aguas que contenía juntos a todos los dioses, más allá de la tierra, más allá del cielo, más lejos de la morada de los devas poderosos?” (RV X.82.5). McEvelley (2002) compara a otros presocráticos con los Upanishads, tal como Anaxímenes o Parménides, quienes son equiparables con el monismo indio por la manera en que proponen una explicación de lo que es el Uno y de cómo se degenera en lo Múltiple. “Tanto Anaximandro como Anaxímenes hablan de su primer principio como divino” (Jaeger, 1952, p. 75). Uždavinys (2023, p. 167) incluso especifica que la tarea chamánica de Parménides es una especie de kundalini-yoga.

No practican el culto oficial de la ciudad, sino otro tipo de espiritualidad. De Parménides se menciona que “su prototipo hay que buscarlo más bien en las prácticas piadosas que encontramos en los misterios y en las ceremonias de iniciación [...]. Estaría, cabe presumir, a la moda hablar de estos ritos como ‘órficos’” (Jaeger, 1952, p. 99). El nombre *órfico* solo indica que eran cultos místicos, no específicamente el culto a Orfeo. Se metía a todos los cultos iniciáticos en la misma bolsa bajo este nombre. Los griegos “llamaban también órficas a ciertas reglas ascéticas de abstinencia” (Jaeger, 1952, p. 63). Órficos y apolíneos compartían la posesión de reglas ascéticas, aunque son diferentes porque el culto apolíneo está vinculado a la práctica de la incubación en cuevas sagradas (Rickert, 2014), y lo órfico se representa más que nada con las orgías dionisiacas y con celebrar sacrificios en ambientes naturales como los montes (Guthrie, 1970).

El afán por emparentar a los presocráticos con sapiencias como budismo, islam, misterios egipcios, entre otros, no es gratuito. Alude a la unidad esencial de la filosofía griega con los misticismos egipcio, abrahámicos y orientales. Refiere a la igualdad en enseñanzas que defiende el perennialismo, por eso el proceder común es por medio de los estudios de religiones comparadas. Cabe considerar que de los presocráticos solo se conservan fragmentos, por lo que no es tarea sencilla la reconstrucción de una doctrina puramente jonia o eléata, así que se le entiende a la luz de los neoplatónicos o de religiones y misterios que cuentan con más escritos. “Sabemos bastante poco sobre el tipo de vida que llevaba un órfico, y lo que leemos suena a veces tan contradictorio que llega a ser en extremo desconcertante” (Guthrie, 1970, p. 197). Incluso, Reale y Antiseri reconocen que “sin el orfismo es imposible explicar a Pitágoras, a Heráclito o a Empédocles. Y, sobre todo, no se explicaría una parte esencial del pensamiento de Platón y, luego, de toda la tradición que se deriva de Platón” (1988, p. 157). Es decir, no es lo más adecuado revisar a los presocráticos sin tener en cuenta el trasfondo iniciático de sus vidas y obras.

Es difícil describir exhaustivamente los ritos iniciáticos justo por el carácter hermético que impiden el acercamiento público. Lo que se sabe es que una vez dentro se catalogaba al iniciado en cuatro arquetipos de lo divino: rey, filósofos verdaderos, profetas genuinos y magos sanadores (Uždavinys, 2004, p. xxiv). El verdadero filósofo buscaba la transformación intelectual del alma, pero a los magos sanadores también se les denominó

filósofos: Parménides y Empédocles, por ejemplo. Ambos reconocidos como hijos de Apolo, así como muy posiblemente también se les llamó a Pitágoras y Platón (Cfr. Kingsley, 2018a). Esto resalta que tal vez Grecia no fue la cuna de un nuevo tipo de razonamiento, pero no queda desechada. Son diversos los autores presocráticos y posteriores que abonaron en pos de conservar el mensaje de la *sophía perennis*.

Se pueden establecer lazos desde la doxografía, la filología y la tradición oral de algunas hermandades para dar con los vínculos que cada presocrático tuvo con alguna forma de hermandad sacerdotal. No se restringe a este periodo, en realidad, se puede hacer la misma labor con autores helenistas o medievales. Incluso, Frances Yates (1983) lo realizó respecto a autores del Renacimiento, como Giordano Bruno, de quien se tiene la imagen de un científico, aunque resulta que posee una arista hermética. Sin embargo, por el interés en los presocráticos para esta investigación, sirve abonar a partir de lo siguiente:

Clemente llega a afirmar que Pitágoras fue discípulo de Sonquis, sumo sacerdote de los egipcios; Platón, de Secnupis de Heliópolis, y Eudoso de Cnido, de Conupis [...]. Y añade que de Pitágoras se dice que fue pupilo del asirio Zaratus e incluso de brahmanes. (*Stromata*, I, 69, I en Uždavinys, 2023, p.69)

Este tipo de comentarios desechados o soslayados son los que dan la pauta para replantearse que la filosofía puede pensarse como un rito de iniciación, renacimiento espiritual y preparación para la muerte o, más bien, la otra vida. Así mismo hace Peter Kingsley para mostrar otra perspectiva respecto a filósofos que, al parecer, han sido malinterpretados. Con esto no se dice que él sea un perennialista en estricto sentido. Ha dejado en claro su esfuerzo por renovar a Occidente en vez de apegarse a las tradiciones. Además, ha realizado su crítica a perennialistas como Guénon en pasajes de *Catafalque* (Cfr. Kingsley, 2018b). Si se le ubica junto con ellos es a causa de que sus conclusiones calzan con las de los tradicionalistas en cuanto a biografías alternativas de los pensadores clásicos.

Independientemente de las inconformidades que Kingsley puede tener con los perennialistas, su obra encuadra con el objetivo de difuminar la idea de que filosofar tiene que ver con la creación de conceptos para una corporación de textos académicos. Aunado a esto, surge la vía para contraargumentar a la creencia de que la filosofía, la mere reju, nació

en Grecia en el siglo VI a.C. Esto conlleva a eliminar el paso del mito al logos. En su lugar, la vida pitagórica o filosófica alude a una disciplina litúrgica. Sin ella, no se entendería lo que escribieron algunos pensadores mientras estaban en otro estado de conciencia. Por ejemplo, el poema de Parménides.

2.6. El vaivén conceptual

Se mostraron dos grandes alternativas a la propuesta academicista sobre lo que es filosofar. Estos caminos diferentes se tienen que entender como opciones que siempre han existido, no como ofertas modernas. Los hadotianos y los perennialistas defienden que sus visiones describen muy bien lo que era la filosofía griega y posterior. Ambos grupos señalan los casos que aplican a sus conceptos. Algunos filósofos como Sócrates encajan en ambas propuestas. Sócrates es, pues, tanto un iniciado, según el perennialismo, como un practicante sapiencial, desde el ejercicio espiritual.

El ejercicio espiritual tiene otra amplitud, toma en cuenta a pensadores tan variados como Nietzsche, Thoreau, Kierkegaard e incluso Foucault cuando se enfoca en el cuidado de sí. Además, encajaría con la noción de la escuela de Kioto, de ella dice Abe que existe una filosofía japonesa que no es un sistema puramente racional y teórico, sino que se asemeja a la obra de pensadores como Schopenhauer o Agustín de Hipona (Abe en Nishida, 1990). El perennialismo encuentra a filósofos desconocidos que están ocultos en hermandades de Egipto, países árabes o leyendas de tiempos remotos. Ambas opciones comparten mucho a la vez que no logran encajar en una sola perspectiva. Hadot es contundente al decir que lo espiritual no alude exactamente a lo religioso, mientras que un perennialista tiene la mirada totalmente puesta en el fenómeno religioso. Por esto la filosofía de Hadot, aunque suficiente para desmontar la idea del paso del mito al logos, tiene un rendimiento escaso para mostrar el perfil iniciático de los filósofos antiguos.

Se puede pensar una línea histórica en la que surge una propuesta u otra. No hay que pensar en que las propuestas son unilaterales, sino que están subdivididas en varias escuelas que no son homogéneas entre ellas. De esta manera, se puede entender al perennialismo como el mancomunado de definiciones y prácticas que conceptualizan a la filosofía como una liturgia hermética religiosa, donde se presentan varios caminos que solo han de vincularse en

un círculo esotérico. La filosofía como forma de vida tampoco se trata de una postura fija. Cada autor expresa a su manera lo que caracteriza la vivencialidad de una vida contemplativa. Por ejemplo, Byung-Chul Han y su enfoque en la búsqueda del ocio en una sociedad que persigue la sobreproductividad como autorrealización.

Lo que hoy se llama filosofía es algo distinto. Cornelius Castoriadis (1998), reconociendo la posible unilateralidad de su noción, afirma que la historia de la filosofía occidental debe entenderse como la elaboración de la razón. Esto engloba las coloridas maneras en que un filósofo se aproxima a esto llamado *razón*, y la manera en que la construye y configura desde el alcance de su época. Esta definición es una consecuencia del giro conceptual que se originó desde los tiempos de Karl L. Reinhold y que también está presente en autores como Hegel. Al respecto, cabe señalar la existencia del argumento que sostiene que Hegel tampoco es un racionalista, sino que su obra debe entenderse desde el hermetismo pietista de su época (Magee, 2001), por lo que queda abierta esta posibilidad. El filósofo que transita este sendero no se dedica a la transformación ritual del alma ni a una forma de vida reflexiva, en su lugar, habla de teorías sobre teorías. Aquí la filosofía es la elaboración histórica y metodológica del trabajo del pensar desde la abstracción.

Dicho de otro modo, desde Reinhold se gesta la filosofía entendida como metateoría, la cual aborda cualquier temática y gusta de lo novedoso, de expresar la crítica para instruir en un nuevo aporte. En el discurso filosófico del ejercicio espiritual y en la teórica del perennialismo, esto no tiene un lugar central. Claro que está presente, desde la tradición oral –para los perennialistas- o desde la introspección –para la forma de vida. No es del todo conmensurable a una metateoría, aunque se ofrecen herramientas para hilvanar una labor crítica.

La línea histórica tiene la capacidad de ampliarse. La filosofía puede liberarse de este encapsulamiento en el que cayó cuando se dijo que su labor se restringía a la metateoría. Existe un mancomunado de posturas que se reúnen en el perennialismo, otro en el ejercicio espiritual y otro en el discurso metateórico.

Desde una historia amplificada, la filosofía dejaría de pensarse como ciudadana de la *pólis*. Se perdería su fecha de nacimiento al difuminarse entre mitologías que se transmitían

desde la oralidad. Como el perennialismo apela a que nace de lo atemporal y universal en arquetipos mentales o eidéticos, su punto de partida podría acompañar al origen del humano o al origen de las hermandades iniciáticas, lo cual es difuso. Como compañero se encontraría el ejercicio espiritual, al ser un aspecto práctico de la búsqueda por transformarse internamente; también puede verse su origen como una deformación del círculo esotérico. En cuanto a la filosofía como elaboración de la razón, su origen está acotado a la Prusia kantiana. Son tres conceptos cumulares, pues agrupan a otros menores, que a veces se unen y otras se separan. Alguna habrá surgido de otra, se alejan o se rozan, zigzaguean en vinculación y enemistad.

Esta investigación, aunque parte de una posición perennialista, no busca restringir a la filosofía a uno de sus varios conceptos. En su lugar, se presenta la apertura a nuevas dimensiones para no correr nuevamente el riesgo de la unilateralidad. Aunque en un principio la filosofía pudo ser solo la iniciación hermética, en los tiempos actuales la palabra ha mutado a tal grado de abarcar otros tipos de discursos. En lugar de añorar un rescate del perennialismo, la apuesta está en abrirse a las posibilidades y reconocer que, una vez entendido el origen de la filosofía como metateoría, se muestran las extensas ramificaciones de los discursos *alternativos* o no hegemónicos. Se trata de algo similar a un abanico o multiverso del concepto de la filosofía.

Capítulo 3. Parmeneides, el *iatromantis*

3.1. Un chamán apolíneo

Acerca de Parménides existe una lectura extensa referente a su participación en lo que los perennialistas nombran *vida filosófica*, donde posee el papel de quien recibe los principios universales de los dioses del inframundo para enseñar a los mortales cómo vivir dignamente. Esta vida filosófica busca con sinceridad a la sabiduría, incluso si se encuentra en los márgenes de la vida ordinaria. “El propósito de la filosofía es reorganizar toda nuestra vida con arreglo a prototipos divinos. Por eso la filosofía como «amor a la sabiduría» no puede reducirse a la labor filológica, es decir, a un «amor por el discurso»” (Uždavinys, 2023, p. 176). En esta labor por reorganizarse para transformarse, Kingsley visibiliza la labor de Parménides como un sacerdote de Apolo, un chamán que sana con un método divergente.

La postura aceptada en común da por hecho que Parménides fue alumno de Jenófanes y que desarrolló una ontología a partir del principio lógico de identidad donde el Ser es igual al Ser. Es necesario retrotraerse a la fundación mítica del pueblo al que perteneció el filósofo para reelaborar su biografía a partir de información que estuvo oculta por varios siglos entre escombros y tradiciones orales. Una vez que se hace esto, se rastrea una historia que difiere del oficialismo que ha desplegado la academia, principalmente desde la filología, y que encuentra una ruptura a partir de la hermenéutica desde los misterios esotéricos y de la arqueología. En este sentido, cobra importancia atribuirse al pueblo de los focéos.

Los focéos eran navegantes. Se les catalogaba como piratas por viajar por el mar para comerciar. Vivieron con tanto ahínco en las costas y en el agua, que Focea significa *ciudad de focas*. Hacia el 540 a.C., Persia buscó adueñarse de Focea, costa de Asia Menor que terminó sitiada y obligó a sus pobladores a partir por el agua. Ofreciendo tributo a Apolo, se asentaron en Hyele, Velia o Elea, como mejor se le conoce (Kingsley, 1999). Parménides era de Elea y descendía de los focéos, el mismo filósofo del que se dice que sentó las bases de la lógica, aunque se limitó a escribir un poema.

El filósofo de Elea escribe con la métrica de su tiempo, no en prosa ni desde la abstracción más áspera. Se restringe a narrar un viaje. “El viaje que describe es mítico, un

viaje a lo divino con ayuda de lo divino” (Kingsley, 1999, p. 43). El carácter mítico no alude a que sea falso, sino a que tiene un peso religioso, específicamente en cuanto se lee con una valoración mística. El mito no es una narración para dormir a los niños ni para dar una respuesta apresurada que silencie las dudas existenciales. El mito es una realidad que se vive en la experiencia de los misterios iniciáticos.

A estas alturas de la investigación, un filósofo se conoce como un iniciador en la elevación de la conciencia. Si se puede afirmar esto respecto a Parménides es debido a que hay evidencia arqueológica que hace tambalear la creencia de que fue un personaje *racional*. La estatua que encontró Pellegrino Claudio Sestieri en 1958 es la figura de un hombre con vestimenta griega y la leyenda “Oulis hijo de Euxinus, ciudadano de Elea, [sanador] *iatros phôlarchos*, en el año 379”. Oulis era el título de quien se dedicaba a Apolo como sacerdote y no solo como devoto. Al dios Apolo se le llamaba Apolo Oulios, y Oulios significa *sanación* (Kingsley, 1999, p. 55). Se trataba de un dios que visitaba el inframundo, que era conocido como sanador y loco, muy distinto al Apolo tan racional de Nietzsche (Colli, 1977). Este hallazgo ocurrió en Elea y tiene su relevancia. También se encontraron otras dos estatuas con sus respectivos años. El título *iatros* también se le otorgaba a Apolo en su condición de curandero.

En 1962, Mario Napoli dio con un bloque de mármol que resultó ser una estatua sin cabeza de un tal Parmeneides. Se leía “Parmeneides hijo de Pyres Ouliades Physikos”. El padre Pyres es a quien Diógenes Laercio (IX, 21) llama Pireto. Como ya se apuntó, *ouliades* es el título para el sacerdote apolíneo. *Physikos* significa médico que está interesado en comprender los principios básicos de la existencia, es decir, un mago. El hallazgo sugiere que Parménides era un curandero *-iatromantis-* sacerdotal de un linaje apolíneo *-ouliades-* que se dedicaba a sanar y a conocer la realidad *-physikos-*. Aunque fundador del linaje, Parmeneides tuvo un maestro que lo instruyó en la quietud *-hêsychia-*. Se trata de Aminias el pitagórico, pues Parménides “siendo, como era, noble y rico, fue llamado a la tranquilidad de vida por Aminias, no por Xenófanes” (DL IX, 21). En adelante, se utilizará Parmeneides o Parménides indistintamente.

Lo diferente, respecto a los otros sacerdotes de los que se encontraron los vestigios, está en la ausencia de un aspecto: el año de la estatua. Si en Parmeneides falta esa información

es algo deliberado, significa que el linaje sacerdotal comienza con él y las demás fechas aluden a la distancia entre los *iatromanties* y su iniciador Parmeneides. Al iniciador se le nombra también *hêrôs ktistês*, héroe fundador. Si es padre de la lógica o solo un precursor es tema para debate, lo que se sabe es que es padre de una doctrina sacerdotal de curanderos místicos. Todos ellos son hijos de Apolo, como lo fueron Parménides y Pitágoras. Esto significa que sus discípulos los tomaban por maestros iluminados, por avatares encarnados de Apolo. Y, así como Apolo había *adoptado* a su avatar que era su hijo, este último a su vez tenía hijos sacerdotales, por lo que no es extraño que Zenón de Elea fuera hijo adoptivo de Parménides o que Platón fuera otro de sus hijos. Entre situaciones adversas envueltas en secretismos, la enseñanza hermética transmitía los misterios de maestro a hijo por medio de generaciones que han transcurrido entre las sombras.

Con lo dicho hasta ahora, se cuenta con los elementos para replantear la imagen de Parménides a la luz de la tradición y de los hallazgos. Se abre el panorama para dudar de lo que se ha dicho respecto al filósofo de Elea o para ampliar la imagen que se construyó sobre él. Se dice que fue un hombre racional y no un místico. Fundó la escuela eleática como afirman Reale y Antiseri (1988, p. 55), pero se trataba de una doctrina de curanderos. Lo que él hace es renovar de alguna manera los misterios apolíneos, en lugar de revolucionar el pensamiento para generar una ontología. Su labor parte de un antecedente pitagórico a causa de la enseñanza de Aminias, no en contra como piensa Copleston (1977, p. 46) cuando dice que la segunda parte del poema se escribe en contra de Pitágoras. Tampoco es el poema un pretexto para exponer la rigurosa ciencia de la lógica como alardea Abbagnano (1994, p. 57), más bien se trata de un ejemplo escrito del proceso de iniciación en los misterios de Apolo, a lo cual aluden las diversas figuras retóricas del texto lírico.

Parmeneides se muestra desde el perennialismo como un mago. La magia aquí refiere a un arquetipo del médico sacerdote, no a un ilusionista. Su función no fue el establecimiento del principio de identidad, aunque pudiera ser un aporte colateral. La labor como *iatromantis* era la de servir al sacerdocio de Apolo en Elea, donde era el líder, como lo fue Pitágoras en otra *pólis*. En Elea se dedicaba a curar personas a partir de una manera poco ortodoxa para la ciencia médica actual, la cual hace el juramento hipocrático, pero Hipócrates no era *ouliades*, él pertenecía a la escuela de Asclepio. Había una distancia ya en ese entonces entre la

sanación de los apolíneos y la de los asclepios, pues estos últimos no necesariamente practicaban la incubación ni eran devotos de las mismas deidades. En fin, lo que Parmeneides realizaba era una actividad a la que se le puede atribuir el término de *método filosófico* desde la *sophía perennis*.

Tomando en cuenta su función de sanador, pensar en un método filosófico lleva a considerar que hacía alguna actividad vinculada a Apolo, una función donde tenía que mediar como chamán entre el dios y el paciente o los demás discípulos. Es hacia allá a donde lleva la re-lectura del poema *Sobre la naturaleza*. Por esta vía se deja entrever que Parmeneides usa dos conceptos que eran partes de su discurso sacerdotal. Se trata de los términos que ahora se entienden como enemigos conceptuales, pero que para el *iatromantis* aludían a la misma realidad espiritual: son los términos de *mythos* y *logos*.

3.2. El silencio, *hêsychia*, como método filosófico

Es fácil pensar que el método de Parménides era la reflexión teórica a partir de su aporte del principio de identidad. Lo que hacía, más bien, tiene que ver con una herramienta de la que queda un equivalente en algunas religiones, no en la lógica. Como *iatromantis* debía ser un sanador-profeta que invocaba otros estados de consciencia en él y en otros (Kingsley, 2020, pp. 34-39). La persecución de este otro estado de conciencia es lo que más tarde va a exponer Empédocles siguiendo a Parmeneides. Es lo que también buscan alcanzar los empedoclianos ismailitas y que está presente en varios ejercicios extáticos.

El método del filósofo de Elea era la incubación (Kingsley, 1999). Al sanador que empleaba esta técnica se le llamaba *phôlarchos*, el guardián de la cueva. Lo característico es que aparentaba el estado de muerte del enfermo simple y sencillamente incubándolo. Al hacer que el enfermo se acostara en un lugar sin hacer nada los llevaba a ensoñar. La incubación se realizaba en templos o, con mayor frecuencia, en cuevas vinculadas a alguna divinidad. En realidad, no es extraño pensar que existían muchas cuevas destinadas a este fin (Rickert, 2014). La idea era que la oscura soledad transportara a un sueño mántico o a un estado de consciencia alterado. En fin, se producía una visión en la que Apolo codificaba el remedio para sanar la enfermedad y el *phôlarchos* se encargaba de interpretar la respuesta.

La incubación llevaba al estado de quietud que antes había aprendido Parmeneides con Aminias. La práctica similar que se conserva en el sufismo es el *khalwa* y consiste en que un sufí, bajo la vigilancia de su líder espiritual, el *sheikh*, se someta a un proceso de cuarenta días en seclusión, en la soledad de una habitación donde no puede tener comunicación con el exterior, pues la idea es tener un encuentro con lo divino. Así como en el sufismo, la incubación de los *ouliades* podía demorar varios días con el añadido de que no se les administraba comida y así debían soportar la inmovilidad. “Las técnicas utilizadas para la incubación son similares a las técnicas utilizadas en otros intentos de lograr una conciencia alterada: aislamiento, oración, ayuno, oscuridad, meditación, mantras, drogas, control de la respiración, encantamientos, etc.” (Rickert, 2014, p. 478).

Pareciera opuesto a toda la filosofía contemporánea, pero para el sacerdote de Elea el método era el silencio. Se trata de vaciar toda actividad que hace una persona viva. En el silencio, como quien vaticina su estancia en el ataúd, no debe haber distracción alguna, solo queda la quietud corporal, emocional, intelectual e imaginativa. Apenas y persiste una respiración discreta entre horas y días de morir sin morir. Solo así llegan las visiones, porque este camino no es el de la imaginación racional, sino el de la revelación divina. En la muerte es cuando el alma es más libre y se encuentra en una pureza para recibir la inspiración divina, lo más cercano a este estado es el sueño (Dodds, 1997, p. 133), por esto hay que teatralizar la muerte durante el silencio incubatorio. Es todo lo contrario de cuando se enseña que la filosofía nace por abandonar el pensamiento religioso, pues se trata en realidad de otra forma de espiritualidad que atañe al mundo de las religiones que no se conocen públicamente. La religión del pueblo puede diferir de los misterios apolíneos, aunque no por esto la filosofía se trata de un discurso producto del trabajo del pensar. Estas observaciones sobre Parmeneides y, en general, del perennialismo no son “más que una de las muchas perspectivas filosóficas posibles fuera de los límites de las espurias ficciones modernas y posmodernas” (Uždavinys, 2023, p. 62).

El silencio es la vía para recibir el conocimiento sagrado que regalan los dioses, a veces entre mentiras o trucos, pero al final ofrecen una revelación. Se trata de entregarse al vacío más profundo posible. Silencio y quietud son términos intercambiables para hablar de una mente, cuerpo, hambre, vista y movimiento hesicastos. No hay ninguna acción porque el

incubado actúa como si hubiera perdido la vida o, más bien, no actúa para nada. En este estado se reciben enseñanzas para este mundo y para el otro, ya sea respecto a la salud o al entendimiento de la realidad. Imaginar que los filósofos adquirirían instrucción por medio de someterse a un letargo fúnebre dista bastante de la concepción contemporánea de un investigador que gasta horas leyendo todo tipo de contenido. Para un incubado, la lectura y la reflexión teórica serían otros distractores para acercarse a un conocimiento universal. La información solo llega durante la calma y no cuando el pensamiento está atiborrado de nimiedades. Adquirir sapiencia radica en un primer paso de vacío y tranquilidad, completamente distinto de los métodos filosófico propuestos desde la modernidad. En consecuencia, la sabiduría está inscrita en lo oculto y silencioso.

Esto se conserva en el helenismo, donde “*hacer filosofía* significa vivir en una soledad silenciosa y devota, consagrado a la oración y a la liberación del alma respecto del cuerpo” (Uždavinys, 2023, p. 75). El filósofo no está en oposición a los mensajes divinos. Filosofar era, y en alguna manera sigue siendo, un trabajo interior para el desarrollo de virtudes que permitieran la consolidación de una meta después de esta vida –objetivo escatológico– por medio de una doctrina a la que no cualquiera tenía acceso. A esto también se le nombra teúrgia, en griego *theourgía*, término que refiere a los actos divinos o trabajos de los dioses, *theôn érga*, para la elevación hacia Dios y se opone a la teología como teorización intelectual acerca de Dios (Uždavinys, 2023, p. 664). En este caso, la doctrina es la de Apolo y uno de los rituales es la incubación. Incubar no es solo una maravilla de los sacerdotes apolíneos, es lo que le da un sentido iniciático al poema de Parmeneides.

3.3. El poema iniciático

La manifestación de lo sagrado en Parmeneides tendría que ver con una noción de la religión que G. I. Gurdjieff nombró en voz de Ouspensky *el camino de la conciencia* (Ouspensky, 2012), acercamiento a lo divino que no busca la devoción desde el amor, sino la vivencia de estados superiores del darse cuenta de todo. Es así como Parmeneides, el sacerdote apolíneo que recibió su enseñanza por boca de la diosa Perséfone en el inframundo, a donde viaja el sol de Apolo en la noche, es un filósofo que denomina como camino del Ser a la experiencia extática de lo que el budismo repite como *estar aquí y ahora*.

A todo aquel que practique el ejercicio hesicástico, la *hêsychia*, se le ofrece probar la eternidad en la experiencia del aquí y el ahora. Es decir, sentir lo sagrado en una de las cosas más cotidianas por ser actividades tan repetidas en el hombre: respirar y percibir desde los cinco sentidos, todo al mismo tiempo. La respiración pasa a ser algo conciente y se parece al esfuerzo en aprovechar la inhalación y exhalación como hacen los sufis al recitar la *Shahada*⁶ durante el *dhikr*. Muy emparentado a lo anterior está la sentencia de *orad sin cesar* de los monjes del Monte Athos, donde la labor es darse cuenta de cada entrada y salida del aire, en sus monasterios existe explícitamente el hesicasmo como una práctica dentro de otras.

Sumado a esto, el camino del Ser exige la percepción total del cuerpo, afinando y refinando el oído, olfato, vista, gusto y el tacto que se registra en todo lugar recubierto por piel, ya que no se restringe a las manos. Al hacer este esfuerzo de atención total, lo sagrado reside en la renovación del mundo gracias a esa experiencia desconocida que deja ver lo poco conectado que está el hombre con su percepción básica. Al respirar y al percibir sabiendo que se hace esto, y poniendo la atención en estas actividades tan cotidianas a la vez que ignoradas, se vive el encuentro con el Uno, porque todo pasa a percibirse como cohesionado por una unidad divina, donde lo externo y lo interno dejan de diferenciarse gracias al esfuerzo de sentir el momento. Esto también provoca la disminución del ruido mental, es acallar la voz interna. Este roce con lo divino queda distanciado de una descripción que puede hacerse con palabras, por esto Parménides recurre a la poesía. Además, no hay forma sencilla de relatar lo que ocurre a flor de piel cuando el pensamiento reduce su actividad y el practicante se coloca en la presencia de sí mismo y de su derredor.

Es así como Parménides presenta su vivencia religiosa desde este ejercicio que más tarde Empédocles llamará *sensus communis*, sentido común, pero que el sacerdote de Elea recibió en el viaje iniciático al mundo de los muertos para por fin comenzar a sentir que estaba vivo. Aunque no como el común de las personas, sino como alguien que tiene puesta la atención en todo lo que hace y en aquello con lo que realiza su acción. Es de esta forma en la que se describe la manifestación de lo sagrado en un individuo. Así, el *ouliades* tiene éxito

⁶ Tanto en el islam, como en las cofradías islámicas de trabajo interior llamados sufis, existe la práctica del *dhikr* o recuerdo. Consiste en la repetición rítmica de la oración llamada *Shahada* y es el rezo de *La illaha ila Allah* –no hay más dios que Allah. Al hacer esto, hay un uso consciente y activo de la respiración que tiene implicaciones religiosas por los beneficios atribuidos.

en su encomienda y el poema de Parmeneides lo que busca es manifestar eso sagrado tal como él lo vivió, ese estado alterado de conciencia. De este filósofo se dice que conservó ese estado de conciencia diferente, tal como los humanos-dioses o individuos que alcanzan la apoteosis. Al respecto, Frazer explica lo que significa que una comunidad identifique a una persona como la encarnación de un dios:

[...] se supone que algunas personas están inspiradas a ratos por un espíritu divino y así, temporalmente, gozan de sabiduría y del poder de la deidad residente en ellas. De creencias parecidas a éstas sólo hay un paso a la convicción de estar algunas personas poseídas permanentemente por alguna deidad, y, por otros caminos indefinidos, que algunas están dotadas en tan alto grado de poderes sobrenaturales que son elevadas a la categoría de dioses y reciben el homenaje de las oraciones y sacrificios. (Frazer, 2011, pp. 52-53)

Su experiencia mística está encriptada en el texto que dejó: su poema. Tradicionalmente, hay fragmentos o conceptos que se dejan de lado cuando se interpreta el poema. Se cree que esas referencias son fantasías o metáforas. El poema no es un accesorio para exponer una posición tan racional. Es desde el mismo poema por donde puede conocerse a un Parménides que no encaja como el referente de la racionalidad. Se deja de lado una gran parte de lo que habría sido el filósofo de Elea si no se tiene en cuenta a la tradición apolínea. A este respecto, afirma Thomas Rickert que:

La imagen dominante de Parménides como el padre de la racionalidad occidental, enredado en un contrapunto con sus rivales para presentar una teoría monista del ser, es inexacta. Parménides también era un intérprete, un sanador y un practicante de la teurgia. En segundo lugar, es hábil retóricamente y utiliza principios retóricos en su obra, como cuando invoca *pistis* (buena fe, confianza) y *peithō* (persuasión) directamente en los fragmentos F1 y F2; más allá de esto, trata la persuasión y la *mêtis* de maneras más sutiles como inseparables de la interpretación del poema. (Rickert, 2014, pp. 473-474)

El poema es el producto de una revelación divina a la que accede Parmeneides gracias a la incubación y el silencio. Para referirse a este escrito *Sobre la naturaleza* se tomará la

versión de Peter Kingsley, ya que es él quien hace notar los elementos que dan cuenta del viaje espiritual del sacerdote de Elea. Sobre el primer fragmento del poema, los personajes a los que se acerca Parmeneides son siempre femeninos, comenzando por las yeguas que lo llevan tan lejos como el *thumós*, es decir, “la energía de la vida en sí. Es la pura presencia en nosotros que percibe y siente: el poder concentrado de nuestro ser emocional. Ante todo, es la energía de la pasión, el apetito, el ansia, el anhelo” (Kingsley, 2020, p. 27). Hasta dónde llega el viajero en su tránsito a la noche absoluta depende de la fuerza de su anhelo.

Es muy revelador que las yeguas lo llevan al camino de la divinidad en la oscuridad, ahí donde llega *el hombre que sabe*, refiriéndose al iniciado que aquí es Parmeneides (Kingsley, 2020, p. 63). Mientras que un hombre que no sabe no tendría el valor de viajar al otro mundo porque no es un iniciado. Ahora se hace más significativo que el viaje sea a un lugar oscuro, pues se trata de la incubación (Kingsley, 2020, p. 32). Menciona el filósofo que “las yeguas me llevan [...]. Y adelante me llevaron [...], me llevaban” (Kingsley, 2020, p. 26), con lo que quiere hacer notar la repetición deliberada de la misma acción como técnica de curación mágica y, en este caso, para invocar otros estados de conciencia (Kingsley, 2020, p. 37). Después se hace otra mención al mundo de la magia cuando se dice que “habían abandonado las moradas de la Noche” (Kingsley, 2020, p. 26) y esta es una referencia a los acertijos iniciáticos.

El chamán no solo hace uso de palabras hipnóticas, el transporte a otro estado de conciencia tiene también como herramienta a la música. Cuando se menciona que “las hojas se abrieron –ahora una, luego la otra-, haciendo girar en sus goznes huecos como flautas los ejes de bronce con sus remaches y clavos [...]” (Kingsley, 2020, p. 26) apunta al sonido de la presencia de Asclepio, hijo divino de Apolo. También señala a la música del silencio que habita más allá de la creación, probablemente en el inframundo, a donde va el sol en la noche, pues también es el sonido del movimiento solar (Kingsley, 2020, p. 39).

Una vez que el trance lleva a Parmeneides al otro lugar, lo recibe una diosa recitando “Seas bienvenido, joven” (Kingsley, 2020, p. 27). La palabra para *joven* es *kouros*, y no se refiere a la edad biológica, se usa para catalogar a quien pertenece a tradiciones y rituales asociados con el viaje a otro mundo, donde reina otra percepción de la realidad (Kingsley, 2020, p. 33). “Esto no indica, sin embargo, sino su relación con ella como discípulo o receptor

de su oráculo” (Guthrie, 1993, p. 16). Ella le recuerda que no es el *hado funesto* lo que lo tiene en ese mundo, no fue por la tragedia del fallecimiento que Parmeneides visita esa tierra desconocida, es por la dicha de la incubación y el permiso de Derecho y Justicia.

Sobre el fragmento dos, la diosa pone sus condiciones: “Yo hablaré, y de ti depende llevarte mis palabras una vez que las hayas oído” (Kingsley, 2020, p. 61). Si algo se lleva de ese mundo es porque tiene permitido volver a la realidad que conoce, a la vida telúrica. Que se le conceda el privilegio de compartir unas palabras es por su papel de *iatromantis*, Parmeneides es un mensajero entre el inframundo y la tierra de los vivos (Kingsley, 2020, p. 56). Esta es la labor de un *ouliades*, el chamán griego es el encargado de difundir la revelación, porque es él quien posee la habilidad de escapar del mundo de los muertos sin morir. El posible retorno se inscribe en la oración “Lo que te diré es cuáles son los caminos de la indagación, los únicos que existen para el pensamiento” (Kingsley, 2020, p. 61). Ahí se ofrece la oportunidad al iniciado para elegir entre dos senderos, uno de ellos es digno de un *iatromantis*: “*es el camino que conduce a la vida, a la vida verdadera. El otro es el camino del olvido y la muerte, de la inmersión en el silencio, de la no-existencia absoluta*” (Kingsley, 2020, p. 67).

El fragmento tres enuncia al inicio: “Pues lo que existe para el pensamiento y para el ser son una y la misma cosa” (Kingsley, 2020, p. 73) y puede reescribirse como *pues lo que existe para el que piensa y percibe por conocimiento directo -por estar despierto- y para el que elige el camino de la vida verdadera, las cosas llegan a ser reales tan solo con pensarlas a sabiendas de que se encuentra en el mundo de los dioses* (Cfr. Kingsley, 2020, p. 75). Esto es el parteaguas con la lectura oficial donde el Ser y el No Ser responden a una explicación lógica, ontológica o ambas. Claro que hay algo de lógica y de ontología, pero desde una perspectiva de los oráculos, no de la abstracción. Más adelante se dirá que “no hay forma de que reconozcas lo que no es –no hay tránsito por esta vía- ni de que digas algo sobre ello” (Kingsley, 2020, p. 73), en cuanto el camino del No Ser es el de la inexistencia impronunciable. Todo lo que sea posible enunciar existe de alguna manera, por lo menos en el mundo de los dioses donde “basta con pensar una cosa para que exista, para hacerla real” (Kingsley, 2020, p. 74).

No son solo dos vías. Guthrie asegura que el poema habla nada más de la *Vía de la Verdad* o del Ser y la *Vía de la Opinión* o del No Ser (Guthrie, 1993, p. 19). Se pasa por alto cuando la diosa dice:

De este primer camino de indagación te aparto. Pero también te aparto de aquel otro que los mortales fabrican, cabezas gemelas que nada saben. Pues la indefensión en su pecho es lo que guía sus erráticas mentes, como si fueran sordos y ciegos, como si estuvieran aturdidos: indistinguibles, indistintas multitudes que creen que ser y no-ser son lo mismo pero no lo mismo. Para todos ellos, la ruta que siguen es una vía que retrocede sobre sí misma. (Kingsley, 2020, p. 86)

Además de las dos vías señaladas, está el sendero de las cabezas gemelas, de los bicéfalos que pareciera que piensan con dos opiniones al mismo tiempo. Y así como se dibuja un cuello con dos cabezas, de la misma forma se traza un camino con una bifurcación. Un camino que, en un punto, se divide y da la pauta para elegir hacia dónde ir, izquierda o derecha. La elección del bicéfalo es permanecer en la bifurcación sin avanzar. A este punto de ramificación del camino se le llama *trihodos*, lo que aclara la existencia de tres caminos. Las personas caminantes triples eran las que se dedicaban a las actividades más bajas, eran la escoria que merodeaba entre elegir una vía u otra. Por quedarse en la espera de la resolución, se les iba la vida sin avanzar de la bifurcación. Se trata de quienes afirman poder elegir la vía del Ser y del No Ser a la vez. No quieren decantarse por la vida parmenídea ni por la muerte absoluta, así que se quedan en una vía que los hace retroceder, los regresa para permanecer en la incapacidad de decisión (Cfr. Kingsley, 2020, pp. 104-106).

Cuando la diosa ordena “no dejes que el muy experimentado hábito te fuerce a guiar tus ojos ciegos y tu oído y lengua resonantes a lo largo de este camino” (Kingsley, 2020, p. 124) le pide a Parmeneides que sea precavido para no caer en la bifurcación del camino. Le pide que ponga su atención en los sentidos corporales, no porque ahí esté el camino al No Ser, sino porque nunca se ha puesto antes una atención plena a la sensación física. Sin embargo, es ahí donde reside la vía para alcanzar otro estado de conciencia y percepción, la experiencia extática. Se está tan habituado a vivir el *trihodos* que ya no se toma en cuenta a una sensación más profunda y atenta del cuerpo, ya sea en los sentidos o la respiración. Los hesicastos –los practicantes- lo habrían logrado en la incubación, aunque la idea era conservar

este estado en la vida cotidiana. Se trata de tener la habilidad, la astucia, la *mêtis* para seguir viviendo en este mundo ilusorio desde una visión sin velos. Para develar la verdad hay que predisponerse desde el tacto, no por medio de razonamientos.

Si alguien de verdad cree que le está diciendo que juzgue con la ayuda de la razón, será porque se ha quedado profundamente dormido y se ha perdido lo que ha estado pasando entre ellos desde el momento de la llegada de Parménides. (Kingsley, 2020, p. 133)

Es en esta enseñanza de la diosa donde radica la invitación a la vida filosófica, es decir, la vida contemplativa, parmenídea, pitagórica, que se caracteriza por un esfuerzo en la transformación interior. Esto permite percibir desde otro ángulo, con los sentidos afinados. Es la vía para obtener sabiduría. Al final hay un recordatorio: “Juzga con juicio la demostración de la verdad contenida en estas palabras tal como las pronuncio” (Kingsley, 2020, p. 149). Juzgar con juicio no tiene que ver con emitir una valoración de manera imparcial y objetiva, se refiere a escoger a favor de lo que la diosa le explicó (Kingsley, 2020, p. 149). Y las palabras que debe repetir al pie de la letra son eso, *logos*, palabras emitidas vocalmente. Es repetir la vocalización fielmente a como lo dijo la diosa. “Parménides usa *logos* para referirse a las palabras con que hablan las hijas del Sol o la propia diosa” (Kingsley, 2020, p. 140). De las once posibles definiciones de *logos* que ofrece Guthrie (Cfr. Guthrie, 1984, pp. 396-400), en este caso Parmenides no está usando el significado de facultad de razón, sino que alude a toda palabra que se dice, sea oral o escrita.

«Razón», en el sentido de la facultad que nos convierte en seres racionales, sólo llegó a ser uno de los significados de la palabras *logos* mucho tiempo después de la muerte de Parménides. La primera vez que empieza a referirse a algo parecido al «razonamiento», o se acerca a nuestra idea moderna de «lógica», es con Platón. Y eso sucedió un siglo después de Parménides. (Kingsley, 2020, p. 136)

A partir de esta relectura del poema se adquiere un nuevo sentido de su intención para redirigir lo que es este texto y su autor. No solo Parménides, también los demás personajes griegos que ejercieron el papel de filósofos. Se debe tener en cuenta la ruptura entre lo que significaba filosofar en la Grecia antigua y lo que eso pasó a ser 2400 años después. Por esto,

no es fácil sostener que en la Grecia de Parménides hubiera ocurrido un evento histórico de transformación epistémica. Tampoco es aceptable pensar que el poema era una creación literaria sin más o, en el mejor de los casos, un texto que fundaba la ciencia del buen pensar. El poema está dentro del contexto de la actividad chamánica, no solo mencionó a una diosa, sino a todo un escenario mitológico del que se le entrega un mensaje para que las personas accedan a otro estado de conciencia. El poema es letra viva que induce a una existencia de atención plena, es un “protréptico en el sentido más amplio” (Rickert, 2014, p. 474).

3.4. *Mythos* y *logos* en Parménides

Esta investigación busca ahondar en una de las ingenuidades de la explicación del surgimiento de la filosofía, lo que incluye al concepto mismo de este saber. La inocencia aquí referida está en la caricaturización por medio de la cual se explica a los presocráticos. Por medio del perennialismo, se expone un ángulo pocas veces visto sobre la actividad teúrgica de los filósofos antiguos, específicamente con Parménides.

Del filósofo de Elea se puede afirmar, una vez releído el poema, que no era la personificación de la razón griega y no hay nada en él que induzca a pensar así. Ni siquiera se puede decir que él hablaba del arte de razonar como una vía para acceder a verdades ocultas. Parménides tenía una religión, pertenecía al culto de Apolo. Esto no debe entenderse como un accesorio irrelevante de su vida privada. No es que él hiciera filosofía como reflexión teórica y, ajeno a eso, vivía una espiritualidad de la que buscaba desligarse poco a poco. Todo lo contrario, filosofía y sacerdocio apolíneo eran una misma cosa. Parménides y los demás filósofos griegos de su época continuaron hablando de teología, no hubo una ruptura histórica-epistémica. Sus temas teológicos no eran reflexiones abstractas a las que recurría en tiempos de ociosidad, eran el eje de su sabiduría. En fin, este tipo de ritos religiosos eran comunes y conocidos en el periodo, por lo que no es de extrañar que la filosofía tuviera el significado que defiende el perennialismo.

Si del poema místico surge el principio de identidad de la lógica es solo como algo extra al objetivo iniciático del texto. Esto se debe a que lo racional y lo *no-racional* no están aislados ni en disputa. Sería difícil afirmar que lo racional está exento de su contraparte. Lo racional es, en todo caso, un apéndice de lo no-racional, porque la autoridad está en la

divinidad. “En realidad, no puede haber más que un tipo de conocimiento. Y la racionalidad es sólo misticismo malinterpretado” (Kingsley, 2020, p. 159). Por otro lado, si se afirma que Parménides era un *ouliades*, su interés no era racionalizar el culto a Apolo, la incubación ni las revelaciones posteriores a la *hêsychia* donde recibió el poema. Parménides y sus contemporáneos filósofos participaban de religiones privadas y eso no era nada extraño para la época, eso era ser filósofos.

Ningún presocrático tenía la intención de romper con un pensamiento para pasar a otro. En ellos hay, incluso desde una lectura muy rígida, elementos a propósito de una conservación de lo divino, tal como explica Jaeger (1952) referente a la teología natural de los presocráticos. En este sentido, Parménides no era tampoco muy inusual, era alguien que reflejaba la cultura de su época incluso si eso lo ubica en un lugar especial por ser elevado al grado de hijo de Apolo. Todo su poema contiene una serie de referencias a la cultura local y es lo que permite entenderlo como un misterio apolíneo. Cada palabra utilizada redunda en la misma cosmovisión.

Cuando la diosa dice: “Sólo queda por contar la historia de un camino” (Kingsley, 2020, p. 169), utiliza la palabra *mythos* que se traduce como historia. Aquí se ve que esta palabra no es peyorativa ni se restringe al actual mito.

Los historiadores se han inventado todo un calendario para ayudarnos a entender el esplendoroso progreso de los antiguos griegos y darle sentido a nuestra cultura occidental como un todo: un imponente y ordenado proceso de transición del *muthos* al *logos*, del mito a la razón. Pero la diosa de Parménides no tiene consciencia alguna de tal secuencia. Ella tanto usa *muthos* como *logos* para describir lo que tiene que decir. (Kingsley, 2020, p. 169-170)

Se cree que el mito es una elaboración literaria y simbólica que narra el origen de las cosas. En la filosofía de Parménides, esta palabra tiene una definición que dista mucho de la actual. El mito es una historia tal como la que cuenta el filósofo tras su viaje al mundo de los dioses. Es así como Vernant da por hecho el significado de esta palabra cuando elabora su manera de hablar sobre el paso del mito al logos. La filosofía, para la Ilustración, “supone la eliminación de la religión y de todas las supersticiones irracionales. Aquí, la «filosofía» es

identificada como una ocupación secular y racionalista contra los «ídolos» de la imaginación religiosa y de la fe” (Uždavinys, 2023, p. 30).

Conforme a lo desarrollado sobre el poema, el cual es un producto cultural de su época, las palabras mito y logos no representan una oposición de saberes. Ambos conceptos se utilizan en el poema desde un contexto religioso e iniciático. El mito es narración, el logos es palabra hablada. No hay en ellos ninguna connotación de abismo epistémico. Parménides, como curandero apolíneo, recurre a ambos términos respondiendo a su cosmovisión de sacerdote. No hay manera de pensar que el mito es una fábula engañosa ni que logos se está usando para hablar de la facultad de razonar. Estos usos de las palabras no corresponden a la época del mal llamado *padre de la racionalidad occidental*.

Por otro lado, el mismo texto de Parménides deja ver que no hay una ruptura entre el pensamiento religioso y el abstracto, ambos se contienen. Además, el poema no sigue el tránsito metafórico común, es decir, “un viaje de la oscuridad a la luz, la representación clásica de la racionalidad. El viaje de Parménides es al revés, de la luz a la oscuridad” (Rickert, 2014, p. 481), es encontrar la verdad, la *aletheia*, en lo irracional. Es así como se hace tangible la duda de si la filosofía es un discurso teórico planteado desde una racionalidad secular. Lo religioso y lo abstracto no tendrían que verse como némesis, como asuntos separados ni como peldaños de la evolución del pensamiento. La filosofía es, de hecho, un saber que engloba a todos estos discursos, aunque con un propósito teúrgico.

Como reflexión deductiva, si se parte de una definición diferente de lo que es filosofar, conforme al Parmeneides curandero, entonces la función de la filosofía no está en el restringido papel de la metateoría, sino en un camino de transformación divina. Analíticamente, la definición estaría en resaltar los elementos litúrgicos de la filosofía antigua, la cual tiene una brecha inmensa de lo que hoy día es este saber. Es tan grande la diferencia que se puede resumir en que hay una filosofía para trabajar en la elevación espiritual y otra a la que le basta con producir expertos en biografías desde las cuales produce reflexiones de lo cotidiano, de la vida estancada en el *trihodos*. Esto es acorde con la clasificación neoplatónica de una filosofía vulgar, que redundo en la reflexión abstracta que obedece a una *paideía* convencional; por otro lado, hay una filosofía sacerdotal o divina que

la practican, por ende, sacerdotes dedicados a sacramentos, teurgia y nombres divinos (Uždavinys, 2023, p. 65).

El argumento es que la filosofía sacerdotal rechaza –implícitamente- a las teorías que niegan el horizonte teúrgico –divino- del filosofar como explicación del origen y desarrollo de este saber. La teoría del paso del mito al logos niega el horizonte teúrgico de la filosofía debido a que parte de la disolución del elemento religioso cuando pone el enfoque en la secularización de la reflexión abstracta. Por necesidad, la filosofía sacerdotal rechaza la posición de la teoría del paso del mito al logos. Y si la figura de Parménides como *iatromantis ouliades* encarna una filosofía sacerdotal, entonces dicha figura rechaza la existencia del paso del mito al logos.

De este argumento, el enunciado del que todo depende es el de la figura de Parménides como encarnación de la filosofía sacerdotal, divina o perenne. Defender esto es lo que puede parecer problemático y en donde reside la fortaleza del discurso aquí desarrollado. Sin embargo, se hizo el desglose de elementos que sostienen la visión de un filósofo que, más que racionalista, es un mago. Los hallazgos arqueológicos y la relectura del poema por medio de la contextualización en la biografía del filósofo de Elea es lo que da la pauta para darle consistencia al argumento. Ahí hay pruebas que tienen que tomarse en serio, más cuando hay de por medio un texto donde la voz poética describe un escenario religioso y los estudiosos tratan de soslayar la importancia de esto. Si se acepta la pertenencia de Parménides a un linaje sacerdotal apolíneo, el argumento adquiere peso. “Parménides no se adecuaba en su papel actual como el abanderado de la racionalidad, el presocrático que nos puso en el viaje de la noche al día, del mito a la razón” (Rickert, 2014, p. 486).

El uso de conceptos como *mythos* y *logos*, para hablar de una episteme epocal distinta, pierde consistencia si se toman en cuenta tanto el significado de estas palabras en la Grecia antigua como la connotación en un escrito filosófico tan fundante como el de Parménides. Esto tiene que ver con que dicha filosofía no se parece a la hegemónica contemporánea. Además, el perennialismo sigue vivo a pesar de no ubicarse en el centro de las discusiones ni del concepto más hegemónico.

3.5. Filosofar desde el parricidio

El vacío que se crea entre las dos caras de Parménides tiene una explicación. La idea de que fue un *iatromantis* se conserva debido a que “la literatura árabe y persa logró preservar una prueba que lo muestra de una manera diferente: Parménides como fundador legendario de una tradición médica cuyos oficiantes eran sanadores” (Kingsley, 2020, p. 43). La otra cara, la del filósofo precursor de la lógica, habría sido producto del esfuerzo de Platón por desvirtuar al sanador de Elea y también a causa de la acomodación de los estoicos.

La distorsión ocasionada por Platón tiene sus consecuencias. Platón fue alumno de Parménides, por lo menos de manera indirecta. Así como Zenón, Platón podía llamar *padre* a Parménides. Este último, junto con Sócrates, tenían la misma técnica filosófica que más tarde aprendería Platón y que desglosa en sus diálogos. La técnica es el *elenchos*, el desafío que ambos provocaban en la mente de los griegos para mostrarles que no saben nada, que solo hay un enredo en la mente del no iniciado, lo cual se resuelve creando una contradicción que induce a aquietar el pensamiento (Kingsley, 2020, p. 324). Esto es lo que estaría haciendo Sócrates con su ironía en cada diálogo.

Platón también era hijo de Apolo (Kingsley, 2018a) y su filosofía tiene rastros observables en el orfismo y en los cultos egipcios (Cfr. Uždavinys, 2011). Existe la manera de llegar a una lectura sacerdotal o perennialista de su obra en cuanto se le cataloga como otro iniciado y, por esto, un filósofo en el sentido divino. Platón no desconocía la sabiduría de Parménides. Sin embargo, esto es justo el problema, pues por entender el tema tuvo las herramientas para llevar a cabo una artimaña que lo exaltara entre los demás filósofos. Para esto, había de reclamar el título de descendiente divino de Parménides y cometer uno de los actos más crueles: destronar a su maestro, eliminar la grandeza del sanador, matar a su padre (Cfr. Kingsley, 2020, pp. 322-325).

El crimen de Platón, el parricidio, sería uno de los parteaguas para dar con una filosofía que, si bien igual era sacerdotal, comenzó a decantarse lentamente en un proceso que privilegiaba al razonamiento y no a la experiencia directa de la realidad. “Parménides debía ser asesinado para poder traer la no-existencia de vuelta, por la puerta de atrás” (Kingsley, 2020, p. 324). Esto indicaría una de las primeras rasgaduras al sentido *original*

del poema del eléata. En armonía con esto, Giorgio Colli (1977) observa que es con Platón cuando la filosofía nace como un género literario abanderado por el razonamiento, lo que indica elementos de cambio aun si no se puede tomar esta postura al pie de la letra. Schuon (1984) declara que las verdades sagradas que desarrolla Platón terminaron por reducirse a lo profano. Al respecto, Uždavinys (2023, p. 88) tiene la prudencia de no tomar tan textual estos comentarios y rescata que, en consecuencia con el helenismo, el lenguaje de Platón no es profano sino diferente. Es decir, con un enfoque más cercano a lo argumentativo y esto es solamente lo que puede denotar el parricidio.

En el helenismo, además, existió la adaptación de los textos antiguos a la cosmovisión del presente, esta es la *acomodación*. Kingsley (2020, p. 146) afirma que es por esto que el mensaje iniciático de Parménides ya había sido deformado casi en su totalidad en tiempos de Posidonio (135 a.C. – 51 a.C.).

Después de esta serie de nuevas interpretaciones es como se va perdiendo el enfoque que, seguramente, querían mostrar los autores de los textos nombrados *Sobre la naturaleza*. A partir de este antecedente, hay una manera de que más tarde se consolide el paso del mito al logos. Esto significa que, desde la perspectiva parmenídea, ahora se filosofa dando por hecho un parricidio. Se estudia a la realidad negando el primigenio esfuerzo por acercarse a ella desde la percepción total del cuerpo. Cuando esto sucede, está en juego una escisión innecesaria ante el esfuerzo por investigar por el amor al saber, a fin de cuentas, “el mito, la filosofía, la ciencia son todo uno; siempre lo han sido” (Kingsley, 2020, p. 291).

Filosofar desde el parricidio significa validar la rasgadura en la interpretación iniciática del poema de Parménides. La ruptura temporal habla de un proceso de transformación que comienza con la aparición de una filosofía restringida al ejercicio espiritual y, más tarde, a la reflexión metacrítica, proceso que ocurre parcialmente en la geografía, pero que se impone con amplitud. Geográficamente, solo había ocurrido en el mundo prusiano, desde donde se extendió poco a poco para abarcar otros países y continentes, y se llevó la idea de un significado restringido de la filosofía. Cada una de las tres vertientes conceptuales tiene sus propios alcances y limitaciones. Lo ventajoso es que a partir de su visibilización es más fácil expandir las restricciones de la filosofía como razón. Esto puede tener consecuencias en la gestación de historias que no inicien con Grecia y así

se trastoque el paradigma dominante en beneficio de otras clases de corrientes filosóficas que, tal vez, no eliminan lo vivencial por enfocarse en lo discursivo.

Conclusiones

Se contrargumentó a la noción de paso del mito al logos tal como la expone Vernant, haciendo uso del discurso perennialista con el que Peter Kingsley plantea la figura de Parménides. Así se ofreció una lectura que se escapa de la oficial o canónica para dar cuenta del perfil del eléata que se ignora cuando se le cataloga como padre de la racionalidad occidental. El contraargumento tuvo por eje la descripción de Parménides como instaurador de un culto de Apolo. Con esto se llega a la idea de que la filosofía es una actividad sacerdotal y teúrgica. El culto apolíneo tendría un linaje, a veces planteado como *la cadena dorada*, que desemboca en el presente en hermandades religiosas, similar a cuando la filosofía antigua ostentó el carácter hermético.

Entendiendo que existen lugares en los que se conserva la sabiduría perdurable, se señaló que ya en tiempos helénicos hubo una primera ruptura con la comprensión del poema iniciático de Parménides. Desde Platón y los estoicos hay un pequeño, aunque significativo, giro que ocasiona que la atención se coloque en aspectos que no son los de la plena experiencia sensible de la realidad. Más tarde, la Ilustración daría la estocada para que se defina una serie de límites arbitrarios sobre la definición única de filosofía, la cual deja en los márgenes externos a lo que una vez fue la esencia del filosofar. A raíz de esto, es que se gesta una historia del nacimiento del quehacer filosófico. Esta habla de una evolución del pensamiento que lleva de lo mitológico hasta el razonamiento abstracto, historia que, por su contexto, solo pudo haber tenido lugar en la Grecia antigua.

Si se toma en cuenta el conocimiento perenne, y toda arista referente a una filosofía sacerdotal, entonces no se puede defender la creencia del paso del mito a la razón. Esto, para disgusto de muchos, vuelve a abrir la duda del punto de partida de la filosofía. Lo que se toma en cuenta es que antes de Grecia ya existía esa actividad hermética en Egipto, Mongolia o el Tíbet, por señalar algunos lugares. Es así como se revalora la sabiduría tradicional de diversas culturas ancestrales, por esto se pueden denominar como filosóficos a los chamanismos iniciáticos de alrededor del mundo.

Con los argumentos que se oponen al paso del mito a la razón se da cabida a una fundamentación diferente de saberes que son marginados cuando se opta por ensalzar a la

racionalidad eurocéntrica. Como es notorio, este estudio rechazó la veracidad de la creencia de Vernant –por consiguiente también de sus antecesores como Burnet o Cornford- y dio por sentado que el término *filosofía* hacía referencia en su origen a una búsqueda de transformación divina que se fue degradando en algunas zonas, pensadores y corrientes para dar con una actividad muy distinta. La filosofía sacerdotal no niega a la razón, en realidad le otorga un espacio; se indica, entonces, que esta manera de filosofar abarca otros tipos de acercamientos a un conocimiento universal. La noción teúrgica sigue viva incluso si lo hace en los márgenes del saber popular.

Se podría resumir a cada uno de los tres mancomunados de conceptos sobre la filosofía como pertenecientes a una propia fuente de conocimiento, dicho de otro modo, a una episteme propia. Para los perennialistas, la sabiduría proviene de la revelación divina. Los hadotianos, o practicantes de ejercicios espirituales, observan el valor de una enseñanza en la vivencia. La percepción que proviene desde la Ilustración y llega a las universidades contemporáneas tiene como fuente del entendimiento a la razón. Es seguro que muchas discusiones pueden aminorarse si se toma en cuenta el juego de lenguaje que se presenta cuando se traslapan estos mancomunados conceptuales. Las discusiones pueden ser las que giran en torno a si existe una filosofía de algún territorio político –llámese mexicana, latinoamericana, japonesa, etc.- o si se puede partir desde lo que alguna vez ha sido denigrado como irracional –sentipensar, epistemologías del sur, giro afectivo, decrecer, misticismo, etc.

El peso de esta investigación recae en que, si el ampliamiento del rendimiento conceptual se utiliza como supuesto para la enseñanza de la filosofía, ya no se va a enseñar el programa pedagógico clásico que ubica a la filosofía como una actividad racional de origen griego. En su lugar, hay tres tipos –o agrupaciones- de enseñanzas que se llaman filosofía y cada una puede tener su historia propia, además de una manera específica de ser enseñada. Es así como se lograría regresar la mirada a las enseñanzas de las tradiciones para abandonar la arrogancia intelectual, la cual solo apuesta por una enseñanza basada en libros y reflexiones teóricas.

Si en algún momento el paso del mito a la razón fungió como leyenda para fomentar una identidad nacional, tras la puesta en duda de sus fundamentos también se soslaya la visión eurocéntrica. Fue el eurocentrismo el corolario de esta creencia. A partir de las

investigaciones que cuestionan el paso del mito al logos se le debilita el soporte a la racionalidad occidental. Esto es así en cuanto se acudió –en esta tesis y en otros trabajos- a una metodología diferente que no es la de la repetición de las conjeturas que hicieron ciertos filólogos.

La técnica del perennialismo es el estudio comparado de las religiones, eso explica el vaivén entre griegos, sufís, entre otros de los que se cuenta que poseen la *sophía perennis*. Aunado a esto, sirvieron de apoyo las investigaciones arqueológicas, en este caso sobre Parménides, que se leyeron a la luz de tradiciones herméticas, mismas que reclaman la posesión de una perspectiva distinta sobre la filosofía y sus representantes griegos. Como se utilizó un método distinto, se evitó caer en la acomodación. En la interpretación sobre Parménides se prefirió partir de la suposición de que en cada palabra del poema podría presentarse un malentendido, a lo que la valoración de Peter Kingsley ofrecía una respuesta. Esta misma debía evitar lo más posible cometer errores de presentismo y/o picapiedrización. Se apuntó a que estos errores se manifestaron a la hora de otorgar una carga de significado a la palabra *logos* cuando los académicos en cuestión desplegaron la creencia del paso de lo mítico a lo racional.

Como los perennialistas son usualmente señalados por su tradicionalismo y posturas políticas cuestionables, cabe resaltar que no se busca esforzar al lector a que participe de esta visión de la filosofía. En su lugar, la intención fue que se tuvieran en cuenta los elementos que plantean una historia muy diferente de la que se ha venido contando. Un ejemplo de ello es que la perspectiva de esta tesis puede llevar a replantearse lo que significan Atenas y Jerusalén, las dos columnas de Occidente, puesto que Atenas dejaría de simbolizar a la razón.

Se mostró que es inconsistente la concepción canónica de la filosofía, por lo que no se puede hablar de un nacimiento a partir de una ruptura con el pensamiento mágico, mítico y religioso. La diferencia del filósofo griego y del ciudadano común de la *pólis* era que el filósofo participaba de los ritos órficos, término que engloba a distintas escuelas de iniciación en los misterios. Hoy día, el quehacer filosófico se ha restringido a lo que Hadot llama *discurso filosófico* y, si no es suficiente, a un discurso completamente racionalista.

Cabe aclarar que esta investigación, al oponerse al tránsito del mito hacia la razón, no quiere dar a entender que, en su lugar, debe existir un tránsito en reversa, de la razón al mito. Se explicó que ambos términos pertenecen a la misma realidad iniciática, por lo que no se les puede entender como contrarios ni como dos caras de la misma moneda. En su lugar, se refieren a dos formas de enunciado que utilizó Perséfone: la narración y la palabra oral. Es en la oralidad donde quedan indicios de un Parménides iniciador de una escuela médica que se debía al dios más irracional: Apolo. Este mismo dios es ante quien se habían iniciado otros filósofos ilustres como Pitágoras o Platón. Sin embargo, para místicos como Peter Kingsley, el asunto no se limita a un ajuste histórico ni a una demarcación conceptual. En su lugar, tiene que ver con regresar a la forma primigenia de dar con las verdades universales, y esto es por medio de la experiencia directa de la realidad a través del refinamiento de los sentidos en la quietud.

Referencias

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía. Volumen I*. Barcelona: Hora, S.A.
- Abe, M. (1990). Introduction. En K. Nishida, *An inquiry into the good* (págs. vii-xxvi). Londres: Yale University Press.
- Asensio, F. H. (2008). Heráclito y Parménides: maestros de sabiduría. *Revista A parte rei*, 16-26.
- Brucker, J. J. (1742). *Historia critica philosophiae*. Breitkopf.
- Burnet, J. (1930). *Early greek philosophy, 4a. edición*. Londres: Hollen Street Press.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder Editorial.
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Clemente de Alejandría. (1996). *Stromata I. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez*. Madrid-México-Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Colli, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets Editor.
- Coomaraswamy, A. K. (2022). *Hinduismo y budismo*. Ciudad de México: Ediciones Culturales Paidós, S.A. de C.V.
- Copleston, F. (1977). *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma. Vol. I*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.
- Cornford, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- Cornford, F. M. (1987). *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor Distribuciones, S.A.
- Cortés del Moral, R. (2009). La relación de la Historia y la Filosofía. En M. Guevara S., *La Historia y sus relaciones con otras disciplinas* (págs. 123-134). Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

- de Mora, J. M. (2010). *Rig Veda*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Diógenes Laercio. (2013). *Vida de los filósofos más ilustres*. México, D. F.: Editorial Porrúa.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Dussel, E. (2009). Primera parte: Periodos. Introducción. En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)* (págs. 15-20). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Eliade, M. (1954). *Tratado de Historia de las religiones I*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Evangelizou, C. C. (1997). *The Hellenic Philosophy: Between Europe, Asia, and Africa*. Binghamton: Institute of Global Studies.
- Feinman, J. P. (2006). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Fernández P., G. (2016). Las relaciones entre el mito y la filosofía en los primeros filósofos. *Stylos*. Núm. 25, (25), 87-96.
- Fraile, G. (2005). *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Frazer, J. G. (2011). *La rama dorada. Magia y religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- García M., M. (2004). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- Guénon, R. (2001). *La crisis del mundo moderno*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Guthrie, W. K. (1970). *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Guthrie, W. K. (1984). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

- Guthrie, W. K. (1993). *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.
- Huxley, A. (1999). *La filosofía perenne*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Iovchuk, M. T., Oizerman, T. I., & Schipanov, E. I. (1980). *Historia de la filosofía. Tomo 1. Trad. por Arnaldo Azzati*. Editorial Progreso: Moscú.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1995). *Paideia: Los ideales de la cultura griega. Libro primero*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kingsley, P. (1997). Knowing beyond knowing. *Parabola*, vol. 21 (1), 21-25.
- Kingsley, P. (1999). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Ediciones Atalanta, S. L.
- Kingsley, P. (2004). The Path that is No Path [Grabado por P. Kingsley]. Bellevue, Washington, Estados Unidos de América.
- Kingsley, P. (2010). The Paths of the Ancient Sages: A Sacred Tradition Between East and West. *Crossing Religious Frontiers*, 43-49.
- Kingsley, P. (2018a). *A story waiting to pierce you. Mongolia, Tibet and the destiny of the western world*. California: The Golden Sufi Center.
- Kingsley, P. (2018b). *Catafalque*. Londres: Catafalque Press.
- Kingsley, P. (2020). *Realidad*. Girona: Ediciones Atalanta, S. L.

- Laks, A. (2010). *Introducción a la filosofía "presocrática"*. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Magee, G. A. (2001). *Hegel and the hermetic tradition*. Nueva York: Cornell University Press.
- Maldonado Rosso, J. (2007). La tendencia a la objetividad en historiografía como principio ético de los historiadores. *Revista de Historia de El Puerto*, 39 (2º semestre), 135-143.
- McEvelley, T. (2002). *The shape of ancient thought: Comparative studies in Greek and Indian philosophies*. Nueva York: Allworth Press.
- Montero-Anzola, J. (2017). El cultivo de la persona a partir del cuidado de sí mismo. *Universidad Católica de Colombia*, 23-35.
- Morey, M. (1981). *Los presocráticos del mito al logos*. Barcelona: Montesinos Editor.
- Ouspensky, P. D. (2012). *Fragmentos de una enseñanza desconocida. En busca de lo milagroso*. Madrid, España: Editorial Gaia.
- Parain, B. (1992). *Historia de la Filosofía. Vol. 1. El pensamiento prefilosófico y oriental*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A. en coedición con Siglo XXI Editores, S.A.
- Park, P. K. (2013). *Africa, Asia, and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*. Nueva York: State University of New York Press.
- Piulats, O. (2005). Antropología egipcia. Revisión del paso del mito al logos. *Debates sobre las antropologías. Thémata. Núm. 35*, 279-295.
- Piulats, O. (2006). *Egiptosophia. Relectura del Mito al Logos*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero. Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Editorial Herder.

- Rickert, T. (2014). Parmenides, Ontological Enaction, and the Prehistory of Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 47 (4), 472-493.
- Rizvi, S. H. (2012). Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635). : *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 75 (1), 33-45.
- Ryan, C., & Cacilda, J. (2011). *En el principio era el sexo. Los orígenes de la sexualidad moderna. Cómo nos emparejamos y por qué nos separamos*. Barcelona: Sello editorial Paidós de Espasa Libros, S. L. U.
- Schuon, F. (1982). *Tras las huellas de la religión perenne*. Barcelona: Sophia perennis.
- Schuon, F. (1984). *Light on the ancient worlds*. Indiana: World Wisdom Books.
- Schutz, G. (2015). *Éticas de la serenidad: La invitación helenística*. México: Opúsculos.
- Tolle, E. (2012). *El poder del ahora. Una guía para la iluminación espiritual*. México: Grijalbo.
- Uždavinys, A. (2004). *The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Indiana: World Wisdom.
- Uždavinys, A. (2011). *Orpheus and the Roots of Platonism*. Londres: The Matheson Trust.
- Uždavinys, A. (2023). *La filosofía como rito de renacimiento. Del Antiguo Egipto al Neoplatonismo*. Girona: Editorial Atalanta.
- Van Norden, B. W. (2017). *Taking back philosophy. A Multicultural Manifesto*. Nueva York: Columbia University Press.
- Vernant, J.-P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.
- Yates, F. A. (1983). *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.