

*En defensa del helenismo polinésico. A propósito de un enfoque teórico reciente**

Jesús SAN BERNARDINO
Universidad de Sevilla

«Surge para la Historia Antigua tanto hoy como ayer y como mañana, una necesidad de autorreflexión, y aún más de justificación científica (...) No solamente representantes de otras disciplinas reprochan en ocasiones a sus colegas de Historia Antigua una capacidad raquítica para la reflexión, pobreza teórica, carencia de modelos e insuficiencias de método; incluso representantes de la Historia Antigua, y en especial de la generación más joven de historiadores, se va apoderando la sensación de que esta especialidad sigue cada vez menos el paso de las restantes ciencias históricas, sino que incluso se ha quedado muy por detrás de todas ellas»¹. Así se expresaba hace poco más de una década el profesor Géza Alföldy en una revista nacional de Historia Antigua que empezaba por aquel entonces su andadura y había decidido incluir en su n.º 1 uno de esos artículos de reflexión «teórico-metodológica» que normalmente no se prodigan salvo en los n.º 1 de las jóvenes revistas, cargadas de bienintencionados proyectos.

Véase sino el n.º 1 de otra joven revista que incluía otro artículo de marcado sesgo teórico en el que C. González Wagner lamentaba el anquilosamiento de una Historia Antigua que con «su veterana aprensión a la elaboración de modelos teóricos ha permanecido largamente aislada y desconocedora por tanto de los progresos que en otras ciencias sociales se venían realizando»; y ello, a pesar de que «en aquellas contadas ocasiones en que se ha producido un acercamiento entre historiadores y cualquier otra

* G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos universitarios*. Editorial Gráficas Sol, Écija, 1995, 99 pp.

¹ G. ALFÖLDY, «La Historia Antigua y la investigación del fenómeno histórico», *Gerión* 1 (1984), 39-61 (esp. 41).

clase de científicos sociales, ello ha redundado finalmente en beneficio de una mejor comprensión de los problemas planteados, especialmente cuando el contacto se ha producido con las investigaciones y modelos desarrollados por los antropólogos»².

Algún tiempo después, las palabras tanto del profesor de Heidelberg como del profesor de la Complutense parecen aún plenamente vigentes³. Por ello, no pueden sino agradecerse las noventa y nueve páginas de una colección de artículos recogidos bajo el lema «Pensamientos universitarios», firmados por el profesor Genaro Chic García. Si se exceptúan, unos cuatro o cinco títulos, la inmensa mayoría de estos diecisiete trabajos aparecidos previamente en publicaciones diarias (anual en un caso) inciden sobre aspectos teórico-metodológicos que vienen, en gran parte, a desarrollar la visión de conjunto expuesta por el autor en una obra anterior programáticamente titulada *Principios teóricos en la Historia*⁴. A nuestro juicio, estas dos publicaciones podrían conformar una «trilogía» si se le añadiese un estudio perteneciente a la misma «escuela» y rubricado por A. Padilla Monge⁵. En efecto, tanto las dos obras del maestro como la del discípulo presentan, desde su propia y personal concepción de la Historia, un singular cuadro teórico, metodológico y terminológico que se aclara y se perfila, en la medida en que se alternan las lecturas de unos escritos que se solapan y se enriquecen mutuamente.

Ante todo, se aprecia en este conjunto el acendrado espíritu de reflexión que anima la construcción de un amplio marco teórico cuya aplicación pretende repercutir, de una manera fecunda, en el estudio y conocimiento de la Antigüedad. El resultado final es, en buena medida, el producto de uno de esos escasos aunque fructíferos encuentros entre Historia y Antropología,

² C. GONZÁLEZ WAGNER, «La Historia Antigua y la Antropología: el caso de Tartessos», *Kolaios* 1 (1991), 1-37 (esp. 1-2); de hecho el propio autor se ha caracterizado por la aplicación de modelos y esquemas antropológicos en cuestiones tan problemáticas como las de Tartessos o la colonización fenicia.

³ Pueden recordarse también las palabras de M. FINLEY en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, 1977, 182-182: «No existe razón alguna para que este enfoque (el autor se refiere a la formulación de conceptos y modelos, al hábito de formular proposiciones,...) no haya sido llevado a término en los campos de la historia o la crítica literaria tanto como en el de la antropología, pero el hecho histórico es que la antropología moderna ha desarrollado prácticas de investigación elaboradas y satisfactorias, mientras que los estudios clásicos no lo han logrado hacer».

⁴ G. CHIC GARCÍA, *Principios teóricos en la Historia*, Écija, 1990; con posterioridad aparecería el artículo «Principios teóricos en la Historia (II)», *Espacio y tiempo* 5-6 (1991-92), 137-147.

⁵ A. PADILLA MONGE, *Introducción a la Historia Antigua*, Sevilla, 1993. Sin perjuicio de su independencia y originalidad, el propio autor recoge *passim* asertos procedentes de las publicaciones teóricas de G. Chic.

como los que señalaba más arriba C. González Wagner. Esfuerzos de tales características, aunque cada vez más frecuentes⁶, parecen todavía inusuales en el panorama español, quizá por la indiferencia, el frío escepticismo o la sonriente condescendencia que, a menudo, despiertan en ambientes poco sensibles a las cuestiones teóricas y metodológicas en Historia, sobre todo ahora, en un fin de siglo presidido por el «fin de de las ideologías» cuando no de la misma Historia.

«Sólo hay un limitado número de maneras por las que los seres humanos pueden adaptarse al entorno; cuando las condiciones externas son parecidas, los hombres de todas las naciones y de todas las épocas han reaccionado frente a dichas condiciones estrictamente de forma similar». Así reza la cita de R. Clausing incluida por A. Padilla en la portada de su libro⁷. Este principio fundamental que defiende la identidad básica del ser humano en todas las ramas de nuestra especie⁸ constituye, en buena medida, el punto de partida de todo el entramado teórico posterior desarrollado por ambos autores. Curiosamente este axioma es precisamente uno de esos temas capitales que hicieron posible la aparición de una proto-etnología tras el descubrimiento del «otro» en el mundo americano. Así lo enunciaba ya, en el siglo XVIII, el historiador escocés William Robertson, saludado hoy como una figura clave en el surgimiento de la antropología cultural⁹.

«Si se suponen dos pueblos situados en las dos extremidades de la Tierra en un estado de sociedad igualmente avanzado hacia la civilización y la industria, sentirán las mismas necesidades, y harán los mismos esfuerzos por satisfacerlas: atraídos por idénticos objetivos y animados de pasiones semejantes, tendrán las mismas ideas y sentimientos.

En circunstancias iguales el espíritu humano sigue en todas partes con poca diferencia el mismo camino en sus progresos, y llega casi a los mismos resultados»¹⁰.

⁶ No pueden olvidarse, en este sentido, los estudios de J. Bermejo Barrera, *Psicoanálisis del conocimiento histórico*, Madrid, 1983.

⁷ R. CLAUSING, *The Roman Colonate. The Theories of its Origins*, Roma, 1965.

⁸ G. CHIC GARCÍA, *Principios teóricos...*, 13.

⁹ Véase M. HARRIS, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, 1993¹⁰, 29-30.

¹⁰ W. ROBERTSON, *The History of America*, Edimburgo, 1777 (= Barcelona, 1839-1840) II, libro IV, 23 y 182; citas extraídas de J. BESTARD y J. CONTRERAS, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcelona, 1987, 181 y 185.

Desde esta premisa, resulta claro que son posibles los enunciados de leyes, reglas o principios generales tanto en Antropología como en Historia¹¹. Y aquí radicaría precisamente el carácter científico de la Historia como ciencia de lo abstracto más que de lo concreto, como disciplina —de acuerdo con la terminología acuñada por G. Chic— que se ocupa de lo «importante» (el estudio estructural del pasado humano) por encima de lo «interesante» (nuestra contemporaneidad). Para ello, el autor propone la superación del principio de actualidad en Historia y la profundización en el conocimiento de la «biodiversidad mental» desplegada por el ser humano a lo largo y ancho de su diversidad cultural¹². Desde estas posiciones, el concepto de «Antigüedad» se transmuta: deja de ser una simple «época del pasado» (la que antecede a la «Edad Media») para convertirse en una «forma de pensamiento» que pervive incluso en la contemporaneidad: la estructura mental antigua¹³.

Para lograr penetrar los secretos de esta «estructura mental antigua», la alusión a las «comunidades» estudiadas por la Antropología parece prácticamente ineludible. De hecho, tanto el texto como las notas y la bibliografía de estas tres publicaciones aparecen plagados de referencias a los más diversos escritores de esta ciencia, de Lévy-Bruhl a Service, pasando por Marx, Malinowsky, Amin y Chauvin entre otros. De este modo, ambos autores se inscriben en una tradición científica secular que cree en la fecundidad de un acercamiento a la Antigüedad desde los logros alcanzados por el estudio de los «pueblos salvajes». Así, ya en 1724, tras una estancia de cinco años como misionero en el Canadá, el padre Lafitau (al que algunos atribuyen el descubrimiento del método comparativo¹⁴) se planteaba la posibilidad de «redescubrir» los textos antiguos desde la observación del salvaje americano.

«No me he contentado con observar el carácter de los salvajes e informarme de sus costumbres y prácticas; he buscado en tales cos-

¹¹ I. MORENO, «El problema de la existencia de leyes universales» en su obra *Culturas y modos de producción. Una visión de la antropología desde el materialismo histórico*, Madrid, 1979², 196-197; G. CHIC GARCÍA, *Principios teóricos...*, 16 y *Pensamientos...*, 15; A. PADILLA MONGE, *Introducción...*, 11-23.

¹² G. CHIC GARCÍA, «Lo interesante y lo importante» y «Biodiversidad mental», en *Pensamientos...*, 13-17 y 61-65.

¹³ A. PADILLA MONGE, «El concepto de Antigüedad», en *Introducción...*, 29-38; G. CHIC GARCÍA, «El principio de actualidad en Historia y el concepto de Historia Antigua», en *Principios teóricos...*, 47-52.

¹⁴ Véase la atribución realizada por W. SCHMIDT en M. HARRIS, *El desarrollo de la teoría...*, 336.

tumbres y prácticas los vestigios de la Antigüedad más remota; he leído con cuidado los autores más antiguos que han tratado sobre las costumbres, las leyes y los usos de los pueblos de los que tenía algún conocimiento; he hecho la comparación entre las costumbres y confieso que si los autores antiguos me han dado luces para apoyar algunas conjeturas relativas a los salvajes, las costumbres de los salvajes me han dado luces para entender más fácilmente y explicar varias cosas que están en los autores antiguos». ¹⁵

Por ello, a este jesuita de la Ilustración, el historiador se le antojaba como una persona en actitud de escribir, ocupado en comparar los monumentos de la Antigüedad y de América, que dos genios le acercaban para ayudarle a establecer la comparación y la relación que podían guardar entre sí ¹⁶.

En ese mismo siglo de las Luces, Adam Ferguson daría un paso más al ver en los salvajes, nuestros primitivos, auténticos espejos de nuestros antepasados. Al igual que los historiadores clásicos habían sabido reconocer en los bárbaros el reflejo de su propia antigüedad, los historiadores del hoy podían visualizar merced a las tribus americanas la existencia de nuestros antepasados. Así lo exponía, en un ensayo (1747) este insigne historiador de Edimburgo:

«Tucídides, a pesar del prejuicio dominante en su país contra la denominación de *bárbaro*, entendió que era en las costumbres de las naciones bárbaras donde tenía que estudiar las más antiguas costumbres de Grecia. Los romanos podían haber encontrado una imagen de sus propios antepasados, en la representación que hicieron de nosotros. Si cualquier clan árabe se convirtiera en una nación civilizada, o alguna tribu americana escapara al veneno que les administran nuestros comerciantes de Europa, podría en el futuro recoger más eficazmente las narraciones sobre su origen gracias a los relatos actuales y a las descripciones de los viajeros. Nosotros debemos considerar su condición presente como si miráramos en un espejo los rasgos de nuestros progenitores. Y de allí tenemos que deducir la influencia de las situaciones que creemos afectaban a nuestros antepasados». ¹⁷

¹⁵ J. F. LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps*, París, 1724, I, 3-4; citado en J. BESTARD y J. CONTRERAS, *Bárbaros, paganos...*, 168.

¹⁶ Véase esta «imagen» en la explicación que el propio Lafitau ofrece del frontispicio que ilustraba las primeras páginas de sus *Moeurs des sauvages...*, en J. BESTARD y J. CONTRERAS, *Bárbaros, paganos...*, 176.

¹⁷ A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, 1747, 80; citado en J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, paganos...*, 194.

De este modo, a partir del XVIII, el viaje por el espacio se convertía en viaje por el tiempo. El principio de identidad de la naturaleza humana permitía al viajero que se adentraba por tierras lejanas y exóticas vislumbrar el propio pasado europeo, merced a esos pueblos, testigos vivientes de la propia Antigüedad.

En palabras de Bestard-Contreras, en estos momentos, se operó el paso de la metáfora del manuscrito a la metáfora del museo: «el salvaje aparece como nuestro primitivo. Es nuestro antepasado, y su fantástico exotismo se transforma en el balbuceo inicial de la naturaleza humana en la historia... Se empieza a hablar de los “mecanismos” que dirigen la historia de las sociedades, y las costumbres singulares aparecen como expresión de lo “general” y lo “universal”». ¹⁸

Esta perspectiva evolucionista se consolidaría a lo largo del XIX (sobre todo entre 1860 y 1880) con las obras de autores considerados por los antropólogos como los «grandes clásicos» de su campo. *Ancient Law* (1861) de Maine, *La Cité Antique* (1864) de Fustel de Coulanges, *Primitive Society* (1871) de Tylor y *Ancient Society* (1877) de Morgan son tan sólo algunas de las más representativas ¹⁹. Nos llama la atención la circunstancia de que, en todas estas primeras investigaciones de la Antropología científica, el «hecho antiguo» ocupara un lugar absolutamente primordial hasta el punto de que algunos de estos autores (v.g. Fustel de Coulanges) son asimismo considerados, hoy en día, como «grandes clásicos» por parte de los historiadores de la Antigüedad en su propia disciplina.

Sin embargo, esta rica y prometedora «luna de miel» acabaría extinguiéndose sin dejar descendencia y aquellas plácidas relaciones entre Historia Antigua y Antropología quedaron suspendidas ²⁰. Ello se debió fundamentalmente a la reacción antievolucionista y, en buena parte, antihistoricista que dominó el panorama de los estudios antropológicos desde finales del XIX, sobre todo tras la aparición del paradigma funcionalista. En efecto para los integrantes de esta corriente, el estudio antropológico con-

¹⁸ *Ibid.*, 316.

¹⁹ I. MORENO, *Culturas y modos...*, 47. Hablando de estos antropólogos «clásicos» de la segunda mitad del siglo XIX, el autor vuelve a insistir precisamente sobre los aspectos que venimos señalando: «su defensa de la unidad del psiquismo humano y el planteamiento de que en condiciones similares y con iguales recursos tecnológicos grupos humanos diferentes crearían las mismas o muy parecidas instituciones y desarrollarían tipos análogos de creencias, sabemos que son ideas básicamente ciertas, siempre que no caigamos en estériles mecanicismos... o nos dejemos llevar por la especulación sin base empírica...» (50-51).

²⁰ M. FINLEY, «Antropología y estudios clásicos», en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, 1977, 162.

sistía ante todo en el estudio de la articulación de los diferentes elementos que integraban una sociedad o institución, la manera en que conformaban un sistema y la función que desempeñaba cada uno dentro de éste, prescindiendo por completo de la historia de aquella²¹. Moses I. Finley alude a la extensa antología de citas que podría componerse a partir de las afirmaciones realizadas por «eximios antropólogos de la contemporaneidad unánimes a la hora de denigrar el estudio del pretérito», con una referencia expresa a Malinowski y a sus seguidores²².

Por su parte, en el campo de la Historia Antigua surgieron asimismo voces contrarias a la «primitivización» del mundo grecorromano, voces puritanas que pretendían salvaguardar inmaculada la belleza marmórea y apolínea del clasicismo winckelmanniano y se alzaban contra «el helenismo antropológico de Sir James Frazer y el helenismo irracional, semisentimental, polinésico, de verso libre y sexo libre que expelen todos esos lujuriosos *geysers* de “embriagante basura” sobre el espíritu griego»²³.

Aún en 1950, el profesor de Oxford, E. R. Dodds se vería obligado a redactar una precavida defensa de sus métodos, como parte integrante del prefacio de su obra *Los griegos y lo irracional*, en previsión de los ataques de que podía ser objeto, por parte de sus colegas, debido al empleo de ciertos argumentos antropológicos. Merece la pena reproducir este significativo y patético fragmento.

«A mis compañeros de profesión les debo quizá una defensa del uso que hago en varios lugares de las recientes observaciones y teorías antropológicas y psicológicas. En un mundo de especialistas, lo sé, tales préstamos de disciplinas poco familiares suelen ser recibidos por los eruditos con aprensión, y, en ocasiones, con activo desagrado. Cuento con que se me recuerde, en primer lugar, que “los griegos no eran salvajes”, y, en segundo lugar, que en esos estudios, relativamente nuevos, las verdades admitidas de hoy pueden convertirse en los errores desechados de mañana... Pero, en respuesta a la primera bastará, quizá citar la opinión de Lévy-Bruhl según la cual “dans tout esprit humain, quel qu’en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive”;... ¿Por qué hemos de atribuir a los griegos antiguos una inmunidad para los modos “primi-

²¹ Véase la definición ofrecida por M. MANDIANES, s.v. «Funcionalismo» en A. AGUIRRE (ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, 1988, 388-392.

²² M. FINLEY, «Antropología y estudios clásicos...», 165.

²³ Este fragmento de un comentario firmado por Paul Shorey respecto a una obra de Gilbert Murray aparece recogido en M. FINLEY, «Antropología y estudios clásicos...», 157.

tivos” del pensamiento que no encontramos en ninguna sociedad al alcance de nuestra observación directa?

En cuanto al segundo punto, ... si queremos tratar de llegar a alguna comprensión de la mente griega y no queremos contentarnos con describir su conducta externa o con trazar una lista de “creencias” documentadas, hemos de trabajar a la luz de que podemos disponer, y una luz incierta es mejor que ninguna luz. El animismo de Tylor, la magia de la vegetación de Mannhardy, los espíritus-años de Frazer, el maná de Codrington, todos ellos ayudaron en su día a iluminar lugares oscuros de la documentación antigua... Veo en este sentido muchas razones para ser cauto en aplicar a los griegos las generalizaciones fundadas en pruebas no griegas, pero no veo ninguna para que la erudición griega se retire a un aislamiento autoimpuesto... Si la verdad está fuera de nuestro alcance, los errores de mañana son todavía preferibles a los errores de ayer; porque el error en las ciencias no es sino otro nombre de la aproximación progresiva a la verdad». ²⁴

En aquel mismo año de 1950 y desde el otro campo, un antropólogo de Oxford, E. Evans-Pritchard, formulaba su invitación para reanudar aquellas interrumpidas relaciones, al publicar su apología del *dictum* de Maitland: «progresivamente la antropología tendrá que escoger entre ser historia o no ser nada» ²⁵. Y lógicamente no le faltaron críticas alimentadas por el prejuicio anti-histórico aún activo entre sus colegas. Hoy, tras la consolidación del «enfoque procesual» en Antropología ²⁶ y la apertura hacia la interdisciplinariedad por parte de las ciencias de la Antigüedad ²⁷, los puentes parecen definitivamente tendidos.

Los autores de la trilogía aquí referida pertenecen precisamente al número de los que han decidido cruzar esos puentes, reiniciando una vieja y sabia tradición de diálogo ²⁸. De estos contactos surgen propuestas tan sugerentes como «el sistema estructural de horizontes mentales integrados» ²⁹ o «el marco teórico estructural» ³⁰, tras las que se adivina el esfuer-

²⁴ E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986⁴, 12-13.

²⁵ Véase M. FINLEY, «Antropología y estudios clásicos...», 164.

²⁶ T.C. Lewellen, «El enfoque procesual», en su *Introducción a la Antropología política*, Barcelona, 1985, 91-101.

²⁷ C. GONZÁLEZ WAGNER, «La historia antigua y la antropología...», 1-4.

²⁸ Véase la referencia a la Antropología como la ciencia «que tan gran ayuda presta al historiador», a pesar de sus propias limitaciones en G. CHIC GARCÍA, *Principios teóricos...*, 25.

²⁹ G. CHIC GARCÍA, «Una hipótesis de trabajo: el sistema estructural de horizontes mentales integrados», en *Principios teóricos...*, 19-45.

³⁰ A. PADILLA MONGE, «El marco teórico estructural», en *Introducción...*, 45-84.

zo por organizar un amplio material conceptual en el seno de una articulación teórica coherente y flexible.

Sin embargo, en esta ocasión, nos detendremos solamente sobre uno de los núcleos argumentales más importantes de toda esta construcción. Nos referimos a la que constituye —en nuestra opinión— la principal aportación de los *Pensamientos universitarios* del profesor G. Chic con respecto a sus anteriores *Principios teóricos en la historia*: la dualidad cultural entre el mundo de la mítica y el mundo de la lógica. La idea ya había aparecido apuntada o levemente esbozada en las obras anteriores de ambos autores³¹. Pero es en su última publicación, donde se desarrolla toda una elaboración conceptual al respecto, en un artículo que no sólo es el más extenso sino también el más reciente de toda la colección³².

En 1942, Wilhelm Nestle canonizaba en el título de su obra *Vom Mythos zum Logos*, publicada en Stuttgart, una expresión que hundía sus raíces en la propia *Metafísica* aristotélica³³ y que venía a designar el proceso genético por el que se había producido el surgimiento de la Filosofía a orillas del mundo jónico, en los albores de la Grecia arcaica. En su uso de los vocablos «mito» y «logos», Genaro Chic trasciende el marco concreto de su aplicación al mundo helénico para elevarlos a la categoría de herramientas epistemológicas de validez universal en el estudio de las culturas humanas en tanto que términos que remiten a visiones contrapuestas del mundo y a sistemas antagónicos de pensamiento: la lógica frente a la mítica.

Partiendo de los estudios de M. Detienne sobre el sentido de las palabras *mythos* y *logos* en la lengua griega³⁴, el autor constata la existencia de dos modalidades de raciocinio que son ambas productos de la mente humana³⁵, y por lo tanto interculturales. Se trata de un principio que recuerda la división establecida por Lévy-Bruhl cuando distinguía entre dos tipos de mentalidad posibles en las sociedades humanas: las formas prelógicas y

³¹ Así por ejemplo, G. Chic alude de pasada a ese «mundo (el griego) en que el razonamiento lógico ha ido desplazando al mito como principio rector de la convivencia», en *Principios teóricos...*, 30. Por su parte, A. Padilla precisaba que «mito y *lógos* son dos sistemas de pensamiento distintos, pero, por ser "sistemas de pensamiento", ambos son racionales. Por ello, es conveniente hablar de "racionalidad mítica" y de "racionalidad lógica"», en su *Introducción...*, 27.

³² G. CHIC GARCÍA, «Dos formas contrapuestas de pensamiento: el mito y la razón», en *Pensamientos...*, 19-30; el texto había sido publicado anteriormente, bajo el mismo título, en la revista *Espacio y tiempo* 9 (1995), 105-112.

³³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1.2.928b.

³⁴ M. DETIENNE, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, 1981 (= Paris, 1967).

³⁵ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 27.

místicas de la «mentalidad primitiva» y las formas lógicas de la «mentalidad civilizada»³⁶. Más tarde, los propios historiadores de la filosofía griega llegarían a una conclusión semejante en el ámbito concreto de sus estudios. El «mito» dejaría de ser considerado como una aberración irracional, producto de mentes nebulosas que aún no habían despertado al mundo superior y racional del *logos*. Así el influyente trabajo de F. M. Cornford sobre el paso *De la religión a la filosofía* redefiniría ambos conceptos como «formas de pensamiento» que, a través de procedimientos diferentes, trataban de resolver problemas similares³⁷.

El profesor G. Chic apuesta, sin embargo, por una definición mucho más amplia que ya no se refiere simplemente a los aspectos mentales y superestructurales de una cultura. Su propuesta pone claramente en juego dos concepciones globalmente diferentes del mundo en las que quedan implicadas, de una manera integral y sistémica, no sólo cuestiones metafísicas sino también sociales, políticas y económicas. No se trata simplemente de una «forma de pensamiento» sino de toda una manera de concebir y articular la política, la sociedad, la economía y el espacio ideológico. Así lo recoge el cuadro que contrapone la religión, el absolutismo y la economía tributaria como formas propias de «la mítica» frente a la ciencia, la democracia y la economía liberal como expresiones de «la lógica»³⁸.

³⁶ Véanse las alusiones a la obra de LÉVY-BRUHL, *El alma primitiva*, Barcelona, 1985², tanto en G. CHIC GARCÍA, *Principios teóricos...*, 29, como en A. Padilla Monge, *Introducción...*, 31 y 46.

³⁷ F. M. CORNFORD, *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984 (= Nueva York, 1957); véanse con posterioridad las matizaciones efectuadas por D. A. HYLAND, *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, Buenos Aires, 1975 (= Nueva York, 1975), 1-13; con anterioridad la idea ya había sido apuntada por W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961 (= Stuttgart, 1944), 19, cuando afirmaba: «El mito no es, pues, inconexo y sin sentido; y no sólo hay representación mítica, sino también *pensamiento mítico*, y éste se sirve también, como todo pensamiento humano, de la categoría de la causalidad». A pesar de todo ello, en 1966, un profesor de la Escuela Francesa de Altos Estudios Sociales y vicepresidente del Instituto Internacional de Sociología aún sostenía, en una obrita destinada a un público universitario, afirmaciones tan lamentables como las siguientes: los rasgos de la mentalidad primitiva «representarían el *más bajo nivel de la inteligencia y de la vida social, el límite por debajo del cual se caería en la animalidad*» (p. 81); «La mentalidad primitiva es, sobre todo, una ignorancia llena de osadía y presunción» (p. 84); «en un adulto las causas susceptibles... de hacerle perder su lucidez, lo llevan a unas formas de pensamiento que recuerdan el pensamiento primitivo: la alienación mental, los delirios, la paranoia, las intoxicaciones y, algunas veces, incluso la fatiga resultante de una enfermedad, de excesos, de senectud, etc., todos llegan a producir este efecto» (p. 85). Todo ello aparece suscrito, para consternación de muchos, por G. BOUTHOUÏ en *Las mentalidades*, Colección ¿Qué sé? N.º21, Barcelona 1971 (= París, 1966).

³⁸ Véase el cuadro comparativo ofrecido por G. CHIC GARCÍA en «Dos formas contrapuestas...», *Espacio y tiempo* 9 (1995), 109 = *Pensamientos...*, 30.

El autor se adelanta a la objeción inmediata que se podría levantar contra este planteamiento dicotómico, desde la consideración de que, a menudo, la realidad histórica no es tan dicotómica. En efecto, en muchas ocasiones, ambas formas mentales conviven, mal que bien, mezcladas dentro de una misma formación cultural, sin que tengan carácter excluyentes. De ahí la aclaración del historiador de Écija: «se trata... de una cuestión de grados en el uso de uno u otro sistema de pensamiento (el mítico o el lógico), pues hasta el momento presente ninguno de los dos se ha dado de forma pura»; «entendemos que siempre se han dado juntos aunque su rango y subordinación mútua hayan sido diferentes según las épocas, civilizaciones y circunstancias»³⁹.

En este sentido, no deben olvidarse las importantes críticas a que fue sometida, desde el propio campo de la antropología, la obra de Lévy-Bruhl y, en concreto, esa antinomía absoluta que le llevaba a suponer y enfatizar la existencia de un corte cualitativo entre «mentalidad primitiva» y «mentalidad civilizada». Las palabras de Sir Edward Evans-Pritchard resultan ilustrativas, al respecto:

«Éste, que es su tema principal (se refiere al corte cualitativo), no se puede sostener, y hacia el final de su vida parece que él también lo abandonó. Si fuera cierto, no podríamos apenas comunicarnos con los primitivos ni aprender su lenguas. El solo hecho de que podamos hacerlo pone de manifiesto que Lévy-Bruhl estaba acentuando demasiado el contraste entre lo primitivo y lo civilizado...

No hay ningún antropólogo respetable que acepte en la actualidad esta teoría de los dos tipos de mentalidad. Todos los observadores que han hecho extensos estudios de primera mano sobre los pueblos primitivos coinciden en que éstos en gran parte se interesan por los asuntos prácticos, los cuales llevan a cabo empíricamente ya sea sin la menor referencia a fuerzas, influencias y actuaciones suprasensibles, ya sea de manera que éstas tengan un papel subordinado y auxiliar...

Lévy-Bruhl también estaba equivocado al suponer que existe necesariamente una contradicción entre una explicación causal y objetiva y otra mística. No la hay. Los dos tipos de explicación pueden tener cabida juntos, y de hecho la tienen, ya que uno completa al otro y, por tanto no son exclusivos. Por ejemplo, el dogma de que una muerte es debida a brujería no excluye la observación de que a este hombre le mató un búfalo. Para Lévy-Bruhl aquí hay una contradicción a la que los nativos son indiferentes. Pero no hay ninguna con-

³⁹ G. CHIC CARCÍA, *Pensamientos...*, 26-27.

tradición. Al contrario, los nativos hacen un análisis muy agudo de la situación. Ellos son perfectamente conscientes de que un búfalo mató al hombre pero sostienen que no hubiera sucedido así si el hombre no hubiera estado hechizado... Encontramos la misma mezcla de conocimiento empírico y nociones místicas en las ideas primitivas sobre la procreación, medicina y otros temas. Las propiedades objetivas de las cosas y la causalidad natural de los acontecimientos son conocidas, pero socialmente no se hace hincapié en ellas ni son negadas porque entren en conflicto con algún dogma social, y en estas circunstancias la creencia mística es más adecuada que el conocimiento empírico. De hecho, podemos afirmar de nuevo que si no fuera así resultaría difícil entender cómo pudo llegar a surgir el pensamiento científico...

El contraste que establece es una exageración... No se trata tanto de mentalidad primitiva *versus* civilizada como de la relación de dos tipos de pensamiento entre sí en cualquier sociedad, ya sea primitiva o civilizada, un problema de niveles de pensamiento y experiencia». ⁴⁰

De hecho, ni siquiera para el caso griego, puede hablarse de una ruptura o contraposición absoluta entre el *mythos* y el *logos*. El propio Wilhelm Nestle sostenía literalmente que estos dos caminos no estaban enteramente separados en el desenvolvimiento de la vida espiritual griega, sino que existían sendas de enlace entre uno y otro ⁴¹. Al tratar expresamente el problema del nacimiento de la *historie* jónica, el profesor Nestle insistía sobre el papel del mito y de sus métodos de interpretación (el alegórico y el racionalista) en el surgimiento de los principios historiográficos ⁴². Valga aquí un solo ejemplo extraído de la obra de ese reputado padre de la Historia, en tanto que «forma lógica» de contemplar el pasado, llamado Heródoto. Cuando el historiador de Halicarnaso, en ese momento culmen de sus nueve libros que constituye el relato de la expedición de Jerjes, acudía a la *hybris* como principio causal fundamental en la actuación del soberano persa, ¿acaso no estaba recurriendo en su explicación «lógica» del pasado a

⁴⁰ E. EVANS-PRITCHARD, «Lévy-Bruhl» en la recopilación de sus ensayos titulada *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, 1987, 172-177. Este texto había aparecido previamente en su obra *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, 1991⁸ (= Oxford, 1965), 142-149.

⁴¹ W. NESTLE, *Historia de la literatura griega*, Barcelona, 1944², 106. Por otra parte en su *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961, 354 afirmaba: «la contraposición entre la representación intuitiva y personificadora del mito y la lógica y conceptual de la filosofía y de la ciencia no es una contraposición absoluta».

⁴² Véanse los capítulos titulados «Los adelantados del espíritu racional en el *epos*» y «La interpretación alegórica y racionalista de los mitos. La *Historie* jónica», en W. NESTLE, *Historia del espíritu...*, 29-42 y 79-85.

una fuerza motriz plenamente «mítica» presente ya tanto en la poesía de Homero y como en la de Hesíodo?⁴³

Hacia la misma dirección, apuntaba el doctor Drew A. Hyland cuando, al reflexionar sobre esa incoherencia consistente en separar la filosofía del mito, se preguntaba: «¿es claro e incontrovertible que las referencias de Tales a la vivacidad del *nous*, o al mundo como animado y lleno de demonios, o la discusión de Anaximandro sobre la contribución pagada por llegar a ser, o las afirmaciones de Anaxímenes acerca del aire como dios, están exentas de toda relación con la mitología religiosa?»⁴⁴ Por otra parte, es sobradamente conocido el papel desempeñado por el «mito» en la filosofía de Platón⁴⁵. Y al parecer, incluso el propio Aristóteles admitía la existencia tanto de una similitud como de una diferencia entre el mito y la filosofía, así como el carácter problemático de la relación entre ambos⁴⁶.

La matización introducida por el profesor Chic resulta, por lo tanto, plenamente pertinente: la aparición del pensamiento lógico no supuso «en ningún momento, la desaparición del pensamiento mítico originario de las primeras comunidades griegas»⁴⁷. Ambos siguieron conviviendo, con alteraciones de su rango y jerarquización.

Y lo mismo puede decirse para los *anyi* del Ndenye, en la costa de Marfil, una sociedad aristocrática que cuenta con un poder político diferenciado, relativamente fuerte. Los estudios antropológicos han comprobado la existencia en esta cultura africana de una conciencia histórica que se mantiene en dos niveles: «Los *anyi* tienen una historia conocida a partir de “tra-

⁴³ Sobre la *hybris* en Heródoto, véase F. CHÂTELET, *El nacimiento de la Historia* 1, Madrid, 1978 (= París, 1962), 84; sobre la *hybris* en la poesía griega, E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986⁴, 42, 48-49, 61 (n. 13) y 65 (n. 57 y 65).

⁴⁴ D. A. HYLAND, *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, Buenos Aires, 1975 (= Nueva York, 1973), 62.

⁴⁵ L. EDELSTEIN, «The Function of the Myth in Plato's Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 10 (1949), 463 ss.

⁴⁶ D. A. HYLAND, *Los orígenes de...*, 13.

⁴⁷ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 26. Asimismo M. FINLEY, «Mito, memoria e historia», en *Uso y abuso...*, 44: «Es significativo, sin embargo, cuán rápidamente abandonaron los historiadores la austeridad de Tucídides en aras de la seducción emotiva de los poetas... Y, por lo que toca al pueblo en general, no hay razón para pensar que abandonaran los viejos mitos y los casuales fragmentos de historia mitológica... Esto fue lo que logró el mito, y nada existía en la sociedad que requiriese su abandono o sustitución». Sobre el problema del mito en la sociedad griega véanse los trabajos de J. P. VERNANT, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1982 y *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983; M. DETIENNE y J. P. VERNANT, *Las aritmáticas de la inteligencia*, Madrid, 1988; M. DETIENNE, *La invención de la mitología*, Barcelona, 1985; P. VIDAL-NAQUET, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 1983.

diciones” (entre ellas las narraciones de migración y de fundación), de cartas genealógicas, de testimonios materiales... Las “gentes del común” no disponen sino de un saber impreciso, valorizando el aspecto mítico (la parte del *Mythos* en el relato) y en particular los temas relativos al fundador y a su actividad colonizadora... La gestión de la historia anyi está delegada a los “competentes”, pero es una “especie de capital detentado por los jefes” y su manipulación está “reservada a la aristocracia dominante”»⁴⁸.

Partiendo de la definición integral (metafísica, social, política y económica) ofrecida por el autor para las concepciones míticas y lógicas, podríamos decir que la historia de la Humanidad es, en buena medida, la historia de la relación dialéctica entre el *mythos* y el *logos*⁴⁹. Así parece indicarlo el propio historiador de Écija cuando escribe:

«Históricamente el predominio ha correspondido la mayoría de las veces a la forma mítica del pensamiento, que se ha mostrado dominante salvo en las breves épocas de democracia radical griega y sobre todo, en el caso europeo, a partir del triunfo de las ideas ilustradas en los siglos XVIII y XIX, agudizándose el enfrentamiento entre ambos sistemas a partir de entonces...

La condena de Galileo en 1633, por corroborar el sistema copernicano de movimiento y excentricidad de la Tierra, ha quedado como símbolo de la ruptura de la convivencia más o menos pacífica entre el *mythos* y el *logos* en nuestras sociedades occidentales y como punto de arranque de una tendencia progresiva a valorar en más el pensamiento basado en la razón que el basado en la fe».⁵⁰

En definitiva, la realidad parece siempre mucho más compleja y articulada que nuestros modelos teóricos. En ella, el mito y el *logos* no operan como principios absolutos permanentemente enfrentados y contrapuestos ni tampoco las sociedades se dividen, por su mentalidad, en «míticas» y «lógicas» porque, a menudo, en las culturas denominadas «primitivas» los estudiosos encuentran, en su trabajo de campo, no pocos elementos empíricos y lógicos mientras que en las supuestamente «civilizadas» continúan actuando no pocas fuerzas sometidas al imperio de la fe y del mito. En todo caso habría que hablar de sociedades con predominio de la mentalidad lógi-

⁴⁸ La referencia ha sido extraída de G. BALANDIER, *Antropo-lógicas*, Barcelona, 1975, 216-217.

⁴⁹ De una forma similar, W. NESTLE, *Historia del espíritu...*, 355, cuando incide sobre «la lucha milenaria entre el Mito y el Lógos».

⁵⁰ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 27-28.

ca sobre la mentalidad mítica o viceversa porque, a menudo, la realidad es una simple cuestión de grados. A menudo, la realidad responde a conglomerados que, más que míticos o lógicos, son *mito-lógicos* o *logo-míticos*, dependiendo de los casos.

El propio Lévy-Bruhl sabía que el dualismo de su metodología (mentalidad primitiva *versus* mentalidad civilizada) introducía una distorsión, un «constructo teórico» ideal que no se ajustaba a la realidad, al concentrar la iluminación sobre las diferencias y dejar las semejanzas en la penumbra⁵¹. En otras palabras, ni la «concepción lógica» ni la «concepción mítica» —tal cual aparecen en el cuadro diseñado por G. Chic— son categorías ontológicas sino categorías epistemológicas, herramientas conceptuales cuya validez metodológica se verifica en la medida en que facilitan la comprensión y explicación de las realidades históricas a las que se aplican.

Sin embargo, ante todo este planteamiento teórico en el que juegan un papel clave términos como «mítica», «lógica», «mentalidad», «formas de pensamiento», «concepción del mundo», etc., el lector puede preguntarse si no se encuentra, en cierta manera, ante algún tipo de «neoidealismo histórico». La pregunta es perfectamente legítima, sobre todo desde que Thomas S. Kuhn llamara la atención, en 1962, sobre el importante papel desempeñado por los «paradigmas» en el desarrollo de las ciencias⁵². A nadie se le escapa que durante los dos últimos siglos al menos, dos «tendencias paradigmáticas» se han enfrentado y se siguen enfrentando en el seno de la ciencia histórica y de las ciencias sociales en general: la idealista y la materialista, que priorizan respectivamente la «idea» o la «materia» como origen y fundamento de la realidad⁵³. El antropólogo francés, M. Godelier, ha precisado con acuidad los términos de este debate: la tesis primera sostendría que son las ideas las que mueven el mundo, puesto que configuran e impulsan las realidades sociales; para los partidarios de la segunda tesis existirían fuera del pensamiento realidades que tienen más peso en la historia como las realidades materiales y las relaciones sociales que las organizan («en el orden de las realidades sociales, las realidades infraestructurales tienen primacía sobre las superestructurales y las ideas»)⁵⁴.

Nos hemos referido con anterioridad a la gran diversidad de trabajos utilizados por los autores de esta «trilogía» en la confección de un enfoque teó-

⁵¹ E. EVANS-PRITCHARD, *Las teorías de la religión...*, 132.

⁵² Th.S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, 1981.

⁵³ Véase, al respecto, P. PAGÈS, *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*, Barcelona, 1983, 55.

⁵⁴ M. GODELIER, *Lo ideal y lo material. Pensamientos, economías, sociedades*, Madrid, 1989, 153-154.

rico que, sin embargo, no se encuentra lastrado por la dispersión o el eclecticismo, debido a la unidad y la coherencia que impone sobre todo el conjunto la propia reflexión original. No obstante, esta misma variedad dificulta el establecimiento de filiaciones y, en general, la aprehensión de la cadena doxográfica en la que se inserta su producción teórica. A partir de las citas y de la bibliografía se aprecian en su reflexión influencias procedentes de «escuelas», en ocasiones enfrentadas, que van del evolucionismo sociológico de Lévy-Bruhl y Fustel de Coulanges al funcionalismo psicobiológico de Malinowski, del materialismo histórico de S. Amin, V. Gordon Childe y Plejánov al morfologismo fenomenológico de Mircea Eliade, del estructuralismo aplicado de M. Detienne a la ecología cultural de E. R. Service.

El propio G. Chic parece justificar esta disparidad cuando en uno de sus artículos afirma: «indudablemente, como me decía en cierta ocasión mi maestro el Dr. Presedo, lo que más se parece a un tonto de derechas es un tonto de izquierdas. Y viceversa. Desechemos pues la ubicación y quedémosnos con las ideas»⁵⁵. Ello podría equivaler a algo así como: «qué importa el pelaje del escritor, si su producción científica es buena; por encima de las diferencias ideológicas, importa la calidad de la investigación efectuada». De este modo, por encima de los prejuicios ideológicos, los autores parecen servirse de cuanto resulte sensato y provechoso en el diseño de su propio edificio teórico-metodológico.

Pese al gran peso que ejercen, en todo el conjunto, los planteamientos estructurales y materiales se advierten, sobre todo en los *Principios teóricos en la Historia*, el eco de posicionamientos «mentalistas» o «ideáticos». Así en el conflicto por la primacía que opone la idea a la materia, la primera parece ganar finalmente la partida sobre la segunda, a juzgar por enunciados tan rotundos como el siguiente: «Es la fuerza de la mente, la capacidad de sentir que una cosa es tal, la fe en esa percepción, lo que mueve la actuación de los hombres»⁵⁶. Esta afirmación ilumina el sentido de otra igualmente significativa. Refiriéndose a las formas económicas, sociales y políticas de una cultura el autor mantiene que no puede hablarse de una determinación clara de unas por otras: «Lo que sí, en cambio, parece determinante, es el nivel u horizonte *mental* en que se inscriban, que exige un desarrollo equilibrado de esas mismas formas» (la cursiva es mía)⁵⁷. Sin embargo en los *Pensamientos universitarios* pueden recogerse fórmulas más «ecuanímes» como «necesitamos creer en algo... de la misma forma que necesitamos comer o atender a

⁵⁵ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 8.

⁵⁶ G. CHIC GARCÍA, *Principios teóricos...*, 35.

⁵⁷ *Ibid.*, 43.

nuestros apetitos sexuales»⁵⁸, sentencia en la que se equiparan las necesidades físicas y materiales conducentes a la producción de alimentos o a la reproducción con las necesidades psíquicas y espirituales que abren las puertas al mundo de las creencias. Por otra parte, el autor parece otorgar un papel fundamental a una realidad tan material como el medio ambiente y su orden natural en el surgimiento de las primeras formas de pensamiento⁵⁹.

Sea como sea, en los últimos años, parece que se han ido abandonando las rigideces de los planteamientos idealistas y materialistas más mecanicistas en favor de posicionamientos más flexibles que han permitido acortar distancias y acercar posturas. Así, por ejemplo, se puede observar el interés creciente que ha ido acaparando el mundo de las ideas, en las escuelas marxistas y filiales que han puesto a punto fórmulas mucho más articuladas: «la autonomía relativa de la superestructura» y «la determinación *en última instancia* de la economía» propias del materialismo dialéctico⁶⁰; «la parte ideal de lo real», «el papel del pensamiento en la producción de las relaciones sociales» y «el predominio de las estructuras no económicas» propias del estructuralismo marxista⁶¹; la «retroalimentación positiva y negativa», la «superestructura conductual, etc» y «superestructura mental, emic» propias del materialismo cultural⁶². En este sentido, las propuestas del estructuralismo de Godelier parecen ser las más cercanas a los posicionamientos ¿ideáticos? adoptados por el profesor Chic en su «sistema estructural de horizontes mentales integrados»⁶³.

En cualquier caso, desde estas posiciones estructurales, si no estructuralistas, el profesor G. Chic aboga por la defensa de una «biodiversidad mental» desde el ejercicio de una ciencia histórica que, libre de prejuicios, se dedique a su estudio⁶⁴. Resulta curioso comprobar cómo el autor coincide, casi hasta en las palabras, con un estudioso de la teoría de la Historia tan conocido como Josep Fontana:

⁵⁸ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 20.

⁵⁹ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 22.

⁶⁰ C. F. S. CARDOSO y H. PÉREZ BRIGNOLI, *Los métodos de la historia*, Barcelona, 1979³, 376-381.

⁶¹ M. GODELIER, *Lo ideal y lo material...*, 153-205.

⁶² M. HARRIS, *El materialismo cultural*, Madrid, 1987², 67-70, 75-76, 87-92.

⁶³ Aparte de la insistencia de ambos sobre «lo estructural» y sobre lo «ideal o mental», puede destacarse la importancia fundamental que tanto M. Godelier como G. Chic conceden al «modo de producción asiático» como el más extendido o al binomio antiguo «*otium-nec otium*»: véase M. GODELIER, *Sobre el modo de producción asiático*, Madrid, 1979 y *Lo ideal y lo material...*, 163; cfr. G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 64; A. PADILLA MONGE, *Introducción...*, 33.

⁶⁴ Véase una mención en G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 29 y el artículo titulado «Biodiversidad mental» dentro de la misma obra (61-65).

«Esta historia pluridimensional podrá aspirar a ser legítimamente universal y nos devolverá también la diversidad de la propia cultura europea. Si respecto de los seres vivos se habla del peligro de perder la riqueza de un caudal genético que puede resultar trascendental en el futuro ¿por qué no aplicar un criterio semejante a las culturas?»⁶⁵.

Como bien señalan los autores, se trata de un rescate de la biodiversidad mental que debe proyectarse no sólo sobre el presente y el futuro sino también sobre el pasado. A la detención de los etnocidios culturales que se propagan por el bloque Sur debe unírsele también los casos de «homogeneización cultural» propios del bloque Norte. En esa dirección apunta el polémico artículo «Cristo, la ley y el Mediterráneo» que el catedrático de Sevilla no pudo publicar en periódicos diarios por negativa de los mismos: respeto a la biodiversidad mental en el proceso de una construcción europea que no sacrifique, en aras de la integración, la cultura del hombre mediterráneo y su trágica flexibilidad ante la ley⁶⁶.

Por último, en cuanto al pasado, la constitución de una historia verdaderamente científica debe pasar por la reconstrucción de la biodiversidad mental de las sociedades pretéritas. Tal vez sea ya tiempo de salir definitivamente, como dice el profesor Fontana⁶⁷, de esa galería de espejos deformantes que han permitido al europeo afirmar su pretendida superioridad sobre el bárbaro, el rústico, el salvaje y el primitivo, desde la base de una historia que explicaba los éxitos de «su» civilización, de «su» progreso y de «su» lógica, en definitiva. De hecho, esta concepción ha conducido al hombre europeo a la amputación de su propio pasado, a la mutilación de cuanto no se ajustaba, por ejemplo, a esa definición apolínea de la Grecia clásica como cuna del Espíritu (lógico) de Occidente y paradigma inmaculado de la Racionalidad. En ese sentido, obras tan controvertidas como la *Atenea Negra* de Martin Bernal —otro de los libros citados por el profesor Chic— parecen devolvernos, en la actualidad, una Grecia «menos blanca» y «menos indoeuropea» y, con ello, una parte de nuestro pasado⁶⁸. La reconstitución de la «biodiversidad mental» del mundo antiguo constituye, en buena medida, la tarea inaplazable a la que nos invitan estos *pensamientos universitarios*, libres ya del terror decimonónico al «helenismo polinésico».

⁶⁵ J. FONTANA, *Europa ante el espejo*, Barcelona, 1994, 154.

⁶⁶ G. CHIC GARCÍA, *Pensamientos...*, 47-50.

⁶⁷ J. FONTANA, *Europa ante...*, 150.

⁶⁸ M. BERNAL, *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, 1993.