

El vuelco en el habitar del hombre arcaico y su declaración mítica en la obra de Hesíodo

**The Overturn in the Dwelling of Archaic Man
and its Mythical Declaration in the Work of Hesiod**

GONZALO DÍAZ LETELIER

Universidad de Chile
Chile

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Artículos)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 553-576

Desde una lectura de la obra de Hesíodo que asume al mito como la memoria más profunda de la experiencia de un pueblo histórico, este ensayo intenta descubrir las indicaciones poéticas que apuntan hacia la experiencia arcaica de una transformación radical en el habitar del hombre, transformación que coincidiría con el desarrollo de la inteligencia –en un nivel primario: prudencia y técnica– a través del estiramiento tempóreo de la existencia y la potenciación de la fantasía –memoria e imaginación–. La aludida transformación radical en el habitar del hombre arcaico habría sido experimentada como un vuelco del vínculo entre el hombre y los poderes sagrados de la naturaleza.

In the context of an understanding of Hesiod's work that assumes the myth as the deepest memory of the experience of a historical people, this essay attempts to discover the poetic indications that point toward the archaic experience of a radical transformation in man's dwelling, a transformation that would coincide with the development of intelligence –at a primary level: prudence and technique– throughout existence's temporal stretch and the boost of fantasy –memory and imagination–. The mentioned radical transformation in archaic man's dwelling would have been experienced as an overturn of the bond between the man and the sacred powers of nature.

§ 1.

En el ámbito escolar de los estudios históricos de la filosofía es usual apuntar al nacimiento del filosofar como un paso del $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Este "paso" es interpretado habitualmente como el abandono progresivo –en el contexto del mundo griego de los siglos previos al advenimiento del cristianismo– de la función cognoscitiva del relato poético tradicional en función del nuevo valor asignado al discurso racional y autónomo del hombre individual: el hombre ya no se contentaría con hallar el sentido de los acontecimientos mediante la acogida de relatos fantásticos transmitidos generacionalmente, sino que buscaría, en virtud de sus propias capacidades intelectuales, una explicación racional para todo lo que inquiete su curiosidad en medio del asombroso espectáculo de la naturaleza. El paso sería, pues, un tránsito desde la narración mítica a la explicación racional de los acontecimientos, y con ello la filosofía aparecería como la "superación" del mito: el nacimiento de la ciencia occidental a partir de un estadio pre-científico de la humanidad. El mito sería, pues, una guisa de preciencia, un intento primitivo y malogrado de hacer lo que el espíritu científico más tarde sí hará bien: explicar los fenómenos a partir de causas efectivas y no meramente fantásticas.

Que la filosofía aparezca aquí como la "superación" del mito obedece a una interpretación del ser del mito nacida de una *simplificación escolar*: que el mito es una mera "explicación" fantástica de los fenómenos a partir de "causas" ficticias, tales como la acción de los dioses y las interacciones o relaciones de filiación entre los mismos. Pero el mito no es "explicación" de nada, pues no busca las "causas" de los fenómenos, sino que declara poéticamente la memoria de la experiencia profunda de un pueblo, en cuanto al acontecimiento de su origen y de su relación ancestral con los poderes

misteriosos y terribles de la naturaleza¹. Abriéndonos a comprender en esta dirección, y sin entrar aquí a una discusión pormenorizada acerca del estatuto ontológico del mito en general, podemos reconocer que hay un conjunto bien específico de mitos que, lejos de ser meras “explicaciones fantásticas de los fenómenos”, son las declaraciones poéticas de experiencias ancestrales transmitidas de generación en generación, cual reverberancias de acontecimientos radicales –remotos, pero esenciales y decisivos– que perviven puestos en obra en la fantasía viva de los poetas que cantan la sabiduría ancestral. En tal sentido, más que haber una discontinuidad entre el mito y el filosofar, lo que hay es una fuente mítica de donde mana, en principio, lo más hondo de la experiencia humana ofreciéndose como algo digno de ser pensado.

Ahora, no solo nos encontramos con una simplificación escolar que torna superficial e infructuosa cualquier consideración del mito que se haga desde ella, sino que también hallamos por doquier una acentuación de esta degradación del relato ancestral en lo que regularmente aparece como su *simplificación vulgar*: que el mito no solo no constituye en rigor una “explicación”, sino que, peor aun, es un puro cuento fantástico, ficción sin correlato alguno en la experiencia y, por consiguiente, conjunto de afirmaciones falsas o directamente carentes de sentido. Pero insistimos: el mito no es pura fantasía, sino declaración poética *de* una experiencia profunda que reverbera en lo más hondo de la memoria de un pueblo. El μῦθος es, estructuralmente, un símbolo (σύμβολον), una mutua referencia (συμβάλλειν) entre la fantasía –imagen poética que indica hacia una experiencia arraigada en la memoria profunda del pueblo– y la experiencia –memoria profunda desde donde brota el sentido de las imágenes poéticas–. La simplificación vulgar del ser del mito se debe a la dinámica interna del propio mito, fenómeno al que están sujetos los relatos ancestrales en general: la experiencia radical que opera como fondo desde donde brota el sentido del relato va cayendo progresivamente en el olvido para las nuevas generaciones². La simplificación vulgar del ser del mito es la expresión del vacío de su experiencia, de cuyo olvido deviene su apariencia de hueca fantasía.

En suma, la simplificación escolar del mito no sabe reconocer el abismo de diferencia que hay entre la explicación científica y la declaración poética, mientras que su simplificación vulgar obedece a la dinámica interna del propio mito que circula entre

¹ La interpretación de la apertura mítica del hombre como un estadio inferior y primitivo de la ciencia que comparte su esencia con ella y difiere solo en su grado de cumplimiento o perfección en términos de autonomía racional fue sostenida tradicionalmente y consolidada a partir de la obra de estudiosos del hombre arcaico tan notables como James Frazer (cfr. *La rama dorada. Magia y religión*, traducción del inglés al español por Elizabeth y Tadeo Campuzano, México: FCE, 1944) y Edward Tylor (cfr. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London: John Murray, 1871). Respecto de los antecedentes de esta vieja discusión acerca del estatuto epistemológico del mito, véase Cassirer, E., *El mito del Estado*, traducción del inglés al español por Eduardo Nicol, México: FCE, 1947, pp. 7 ss. Para una discusión más esencial acerca del ser del mito podemos considerar ampliamente las obras de pensadores del siglo XX tales como Martin Heidegger y Paul Ricoeur.

² Cfr. Díaz Letelier, G., “Experiencia sagrada, tradición oral y teluria de la naturaleza”, en: *Revista Perspectivas Éticas*, Santiago: Centro de Estudios de Ética Aplicada-Universidad de Chile, nº 24 (2010). (En prensa.)

la experiencia radical que lo origina y la ocurrencia del olvido de la misma. Así, el mito llega a aparecer como una pseudo-explicación científica o como una mera ficción narrativa sin referencia alguna a la experiencia. En cuanto simplificaciones superficiales y estériles del fenómeno mítico, tanto la una como la otra pierden de vista la continuidad antes señalada entre el mito como memoria ancestral y el pensamiento filosófico como apropiación de una hondura existencial que, en su raíz, rebasa ampliamente nuestra experiencia individual.

El mito conserva en la memoria popular la experiencia esencial del vínculo entre hombre y ser y, por consiguiente, da sentido y tono anímico a la aperturidad del hombre histórico, encaminando así la ejecución del propio ser –del individuo y la comunidad– en las vías de su trato con lo ente en la puesta en obra y establecimiento de un mundo.

La degradación del mito como fuente de sentido es, considerada en el panorama vasto de su acontecimiento, expresión de un envío histórico que llevará al hombre occidental desde una época imperada por el destello poético y la experiencia mística del acontecer por parte del mortal –experiencia humana de la propia finitud y de la sublimidad del misterio del ser– hacia una en que lo que predomina es el discurso racional y, en consecuencia, el saber científico de las “causas” de los fenómenos por parte del sujeto cognoscente, alumbrador y autotransparente –metafísica de la presencia y obliteración del misterio del ser–.

§ 2.

El mundo griego fue un mundo asombrosamente rico en relatos tradicionales y una de sus principales fuentes míticas conservadas hasta hoy, al menos parcialmente, es la obra del poeta popular Hesíodo, habitante de las cercanías de Tebas que vivió aproximadamente entre la segunda mitad del siglo VIII a.C. y los comienzos del siglo VII a.C. Junto con Homero –que vivió también en el siglo VIII a.C.–, Hesíodo es uno de los poetas populares que llegan a constituirse, de un modo eminente, como los pedagogos de la antigüedad griega, en cuanto ponen en obra el saber y la virtud que están en el corazón de la antigua παιδεία helénica³. Tanto Homero como Hesíodo son una fuente importante de mitos teogónicos –relativos al origen de los dioses y el mundo–, pero las diferencias de acento entre ambos poetas en lo que respecta especialmente a sus enseñanzas de la ἀρετή (virtud, excelencia) son bastante notables. Claro está que en ambos poetas el común denominador es el realce de las virtudes de la φρόνησις (prudencia) y la τέχνη (saber-hacer). Sin embargo, mientras que en la “epopeya heroica” de Homero se exalta el ἥθος aristocrático y guerrero del hombre, destacando en

³ Véase Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción del alemán al español por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México: FCE, 2002, pp. 67 ss.

él la virtud de la ἀνδρεία (valentía), en la “epopeya didáctica” de Hesíodo se expresa más bien el ἥθος campesino y trabajador del hombre humilde, destacando en este caso la virtud de la δίκη (justicia) frente a toda modalidad de la ὕβρις (demasia). Así, la acción heroica de los guerreros aristócratas de las obras de Homero contrasta fuertemente con la vida trabajadora del campesino sencillo y oprimido por una aristocracia degradada⁴.

Nos interesa aquí, pues, concentrarnos en la obra de Hesíodo, dado que podemos constatar en ella una acentuada y sutil sensibilidad para con la relación del hombre con la tierra y con ello se nos abre una muy buena oportunidad de considerar, con la sencillez de la mirada esencial del poeta, la declaración griega del vínculo arcaico entre el mortal (θνητός) y la naturaleza (φύσις), y, a su vez, las vicisitudes decisivas por las cuales tal vínculo ha pasado desde hace ya tiempos muy remotos. El texto de Hesíodo al que nos dedicaremos es la composición en verso titulada Ἔργα καὶ ἡμέραι (*Los trabajos y los días*), en cuyo contexto privilegiaremos la labor interpretativa para con el mito de Prometeo y el de las edades del hombre.

Para comenzar nuestra interpretación nos situaremos entre los versos 42 y 105 de Ἔργα καὶ ἡμέραι, a través de los cuales Hesíodo expone el mito de Prometeo: el robo del fuego a los dioses y, como consecuentes castigos, el trabajo y la mujer —el cántaro de Pandora—. Consideremos, para comenzar, cómo Hesíodo declara el robo del fuego a Zeus por parte de Prometeo para los hombres y cómo Zeus castiga a la humanidad con la necesidad del trabajo:

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι·
 ρηιδίως γὰρ κεν καὶ ἐπ’ ἡματι ἐργάσσαιο,
 ὧς τε σε κεῖς ἐνιαθτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἔοντα·
 αἰψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθειῖο,
 ἔργα βοῶν δ’ ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.
 Ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ἦσιν,
 ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκθλομήτης·
 (...) πῦρ· τὸ μὲν αὐτίς ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο
 ἔκλεψ’ ἀνθρώποισι Διὸς παρὰ μητιόντος
 ἐν κοῖλῳ νάρθηκι λαθὼν Δία τερπικέραθνον⁵

⁴ La aristocracia degradada a la que aquí se alude remite a una clase de gobernantes que, históricamente, ya no correspondía a la de los patriarcas sabios y justos de la comunidad ancestral, sino a la de oligarcas explotadores y arcontes corruptos que privilegiaban en lo judicial a quienes les pagaban más tributo. Hesíodo se refiere a ellos como los “devoradores de obsequios” (δωροφάγοι). La degradación del antiguo gobernante sabio y justo se expresa en la arrogancia y prepotencia del noble, la insaciabilidad del terrateniente y la arbitrariedad del político, esto es, en algunas de las diversas modulaciones de la ὕβρις (demasia, falta de medida) que es la ἀδικία (injusticia) que lleva al pueblo a la descomposición y ruina que sigue a la pérdida de la armonía. (Cfr. Hesíodo, Ἔργα καὶ ἡμέραι, 248 ss.).

⁵ *Ibid.*, 42-48, 50-52. Las traducciones del griego al español de este texto y de todos los textos griegos que aparecen en este trabajo son del autor.

Ciertamente los dioses han escondido [los medios para] la vida a los hombres;
 pues [de no ser así] fácilmente trabajarías [solo] un día,
 de tal modo que para [todo] el año tú tendrías y estando sin trabajar;
 rápidamente dejarías el timón por encima del humo⁶,
 y cesarían los trabajos de los bueyes y de las esforzadas mulas.
 Pero Zeus los ocultó encolerizado,
 porque lo engañó el agudamente anticipador Prometeo.
 (...) el fuego, que el hijo de Yápeto [es decir, Prometeo]
 robó al dios para los hombres, siendo anticipador,
 guardándolo ocultamente del dios del rayo en una cañaheja.

Prometeo ha robado el fuego a Zeus para dárselo a los hombres y, por ello, Zeus ha castigado a la humanidad con la necesidad de trabajar para vivir. En primer lugar, reconozcamos lo siguiente: hay una relación entre la necesidad del trabajo (ἔργον) para el hombre y el robo (ἔκλειψις) del fuego (πῦρ) al dios Zeus (Ζεὺς). Iniciemos nuestra interpretación preguntando: ¿Qué son los dioses para los griegos? Los dioses (θεός) son esencialmente las expresiones más poderosas de la naturaleza (φύσις, acontecimiento en total), expresiones que no están a merced del hombre, sino más bien el hombre está a merced de ellas. Es preciso aquí reparar en que no son los dioses los creadores de la naturaleza –tal como podríamos pensar desde nuestra pertenencia a una civilización de raíz grecocristiana–, sino a la inversa, son expresiones de ella. Los dioses no son entidades trascendentes respecto de la naturaleza, sino sus expresiones inmanentes y poderosísimas, pues en nuestro habémoslas con ellas su poder y alcance rebasan nuestra finitud. Heráclito, un par de siglos más tarde que Hesíodo, nos legará una declaración nítida de la noción griega de la φύσις como origen tanto de los dioses como de los hombres: κόσμον τόνδε [τὸν αὐτὸν ἀπάντων] οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται⁷.

El surgimiento mismo de lo ente, la φύσις, es lo siempre surgente (τὸ αἰεὶ φύον) que se muestra desde sí mismo e impera *no producido ni por dioses ni por hombres* (οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν)⁸. Los dioses son expresiones esenciales y poderosas de este surgimiento, declaradas poéticamente y representadas pictórica y escultóricamente. Zeus es el dios mayor y es precisamente el que dispone del rayo, que es el que aporta el fuego como *don* al hombre arcaico. ¿Qué relación se deja descubrir

⁶ En invierno, cuando no navegaban, los marineros griegos colgaban el timón de madera del navío por encima del humo de una chimenea para que no se pudriera con la humedad. La imagen aquí simboliza el retiro, el descanso, la deposición de las herramientas.

⁷ "Este cosmos [el mismo de todos] no producido ni por dioses ni por hombres, sino que siempre fue y es y será". Heráclito, fragmento nº 30, en: Diels & Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, edición bilingüe griego-alemán, Zürich/Berlin: Weidmannsche, 1966-67, pp. 157-158.

⁸ Véase Martin Heidegger, *Aletheia. Heraklit, Fragment 16*. Este es uno de los ensayos recogidos en el libro *Vorträge und Aufsätze*, Teil III, Pfullingen: Günther Neske, 1954. Una versión de este ensayo en español es la de Francisco Soler publicada en: *Revista de Filosofía*, vol. IX, nº 1-2 (1962).

entre el dios como expresión suprema de la naturaleza y el hombre mortal? Precisamente el *don*, el *aporte* sobre el cual se asienta la existencia del mortal. En este caso, el dios supremo del rayo aporta el *fuego* (πῦρ). En circunstancias en que para el hombre el fuego es un don, aquel lo recoge del incendio del bosque azotado por el rayo.

Sin embargo, el mito aquí en cuestión destaca justamente el robo del fuego a Zeus por parte de Prometeo para los hombres. ¿Qué es lo que está en juego en esta declaración poética? El hombre ya no depende del puro don de la naturaleza, sino que descubre y pone en obra por sí mismo la técnica para producir el fuego. El robo (ἔκλειψις) expresa la toma de posesión del fuego por parte del hombre y tal toma de posesión está íntimamente vinculada con la correspondiente *toma de posición del hombre desde sí mismo frente a la naturaleza* en virtud de su inteligencia y saber: φαντασία (memoria e imaginación), φρόνησις (prudencia) y τέχνη (saber-hacer). Que tal toma de posición del hombre frente a la naturaleza –la rebelión prometeica a la divinidad– se exprese preponderantemente en la toma de posesión del fuego –en el saber producirlo– es muestra del carácter decisivo de este acontecimiento para el hombre arcaico. De ello da cuenta, por ejemplo, la siguiente afirmación de Filóstrato⁹ respecto de la adquisición de la técnica del fuego: "(...) καί νοῦ τόν ἐντεῦθεν βίου φασιν ἄρχεσθαι"¹⁰.

El hombre arcaico, al tomar posesión del fuego mediante la técnica de su producción, funda una vida "hogareña": el fuego es la fuente de calor que reúne al clan y se utiliza también para cocinar. De este cambio radical de la vida cotidiana surge el *culto del hogar* –primero familiar y luego cívico–, culto cíclico en el cual el fuego sagrado y puro¹¹ se mantiene vivo, pues siendo difícil de producir se lo conserva con cuidado; empero, una vez al año se lo deja extinguir para su renovación ritual, símbolo de la importancia decisiva de su adquisición. La técnica para producir fuego consistió, al comienzo, en la frotación de un bastón giratorio de madera dura sobre una matriz de madera blanda (el τρύπανον y la ἐσχάρα, que componen el artefacto de la πυρεῖα)¹².

Lo esencial aquí es que esta toma de posición del hombre desde sí frente a la naturaleza –su independencia respecto del puro don del fuego por el rayo, su capacidad de producir por sí mismo el fuego, no obstante que sea sobre la base del aporte de la naturaleza misma– es posible en virtud del desarrollo de la humana φαντασία que se expresa como memoria e imaginación, y por tanto, como un *estiramiento tempóreo de la existencia*. Este estiramiento tempóreo de la existencia, ligado al poder humano del φαντάζομαι (fantasear, hacer que algo se muestre en el espíritu), es el común

⁹ Flavio Filóstrato (Grecia, 170-249) enseñó en Atenas y más tarde se trasladó a Roma. Difundió la filosofía neopitagórica.

¹⁰ "(...) y dicen que desde entonces se funda una nueva vida", Filóstrato, *Heroica*, 20-24; citado por Louis Séchan en: *El mito de Prometeo*, traducción del francés al español por Ezequiel de Olaso, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960, p. 8.

¹¹ La llama, de la que se saca en cada caso el fuego para los usos domésticos, se mantiene pura de todo uso y contaminación.

¹² Cfr. Séchan, L., *El mito de Prometeo*, pp. 9 ss.

denominador y condición de posibilidad de capacidades humanas tales como la φρόνησις (prudencia) y la τέχνη (saber-hacer). El φαντάζομαι produce, como φάντασμα (fantasma, imagen de algo en el espíritu), tanto la memoria de las cosas y situaciones del pasado como la imaginación de las posibilidades y factibilidades futuras¹³. La φρόνησις y la τέχνη comparten la estructura temporéa de la anticipación¹⁴. En el caso de la φρόνησις, la acción es decidida en vistas a la proyección de un haz de posibilidades de acción –frente a una determinada situación en determinadas circunstancias–, de cada una de las cuales se anticipan sus consecuencias, y finalmente se elige la mejor opción comparando estas últimas entre sí. En el caso de la τέχνη, la acción de obrar para producir algo y cada uno de sus pasos son guiados por la anticipación del aspecto de la obra acabada.

Consideremos ahora esta relación entre la toma de posición del hombre desde sí mismo frente a la naturaleza y el estiramiento temporéa de su existencia como despliegue, en este caso, de su capacidad de τέχνη, volviendo sobre el poema de Hesíodo:

Ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ἦσιν,
ὅττι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης·
(...) πῦρ· τὸ μὲν αὖτις ἐὺς πάϊς Ἰαπετοῖο
ἐκλεψ' ἀνθρώποισι Διὸς παρὰ μητιόντος
ἐν κοῖλῳ νάρθηκι λαθὼν Δία τερπικέρανον·¹⁵

Pero Zeus los ocultó encolerizado,
porque lo engañó el agudamente anticipador Prometeo.
(...) el fuego, que el hijo de Yápeto [es decir, Prometeo]
robó al dios para los hombres, siendo anticipador,
guardándolo ocultamente del dios del rayo en una cañaheja.

Las palabras que, como claves, apuntan aquí hacia la capacidad anticipatoria del hombre, son las siguientes, con las cuales Hesíodo caracteriza a Prometeo: ἀγκυλομήτης (agudamente anticipador)¹⁶, μητιόντος (siendo anticipador). El verbo conductor aquí es μητιάω (anticipar) –en el que podemos escuchar la resonancia del adverbio μετά (después, más allá)–, que pertenece a una familia léxica en la que encontramos también el adjetivo μητιόεις (astuto, prudente, ingenioso) y los sustantivos ὀμητίετα (buen consejero, prudente, sabio) y ἡ μῆτις (prudencia, astucia, ingenio, proyecto). En efecto, el mismo nombre de Prometeo, Προμηθεὺς, etimológicamente

¹³ Respecto de la φαντασία, *cf.* Aristóteles, Περὶ ψυχῆς, III, 3, 427b10 ss.

¹⁴ Específicamente respecto del carácter "anticipador" de la φαντασία, *cf. ibid.*, III, 3, 433b29 ss.

¹⁵ Hesíodo, *op. cit.*, 47-48 y 50-52.

¹⁶ Si descomponemos etimológicamente este término, tenemos lo siguiente: ἀγκύλος (agudo, corvo) y μητιάω (anticipar).

desmontado, muestra como sus componentes el adverbio *πρό* (adelante) y el verbo *μανθάνω* (aprender): aprehender hacia delante, saber de antemano, ser previsor o anticipador¹⁷.

Ahora preguntamos: ¿por qué Hesíodo da expresión a esta toma de posición del hombre desde sí mismo frente a la naturaleza recurriendo a la palabra *έκλειψις*? Precisamente porque la *τέχνη*, en su rendimiento como poder humano de producción (*ποίησις*), es experimentada como un acto de *burlar* (*έξαπατάω*, engañar, burlar) el hombre su sujeción al puro don de la naturaleza –y he ahí el “engaño” al dios–. Es decir, se trata de un adueñarse del fuego en virtud de la propia capacidad de *ποίησις* (producción), desde la *γένεσις* (generación, don) de la naturaleza. El hombre toma el fuego por sí mismo *de* la naturaleza y no lo espera como un regalo ocasional: he ahí el sentido del “robo” (*έκλειψις*) como un llevarse algo furtivamente (*έκκλέπτω*, robar, raptar, tomar unilateralmente, sin consentimiento). Si consideramos el horizonte mítico del mundo griego y fijamos nuestra mirada en las divinidades que están más íntimamente ligadas a la cuestión del fuego y su culto, nuestra interpretación encuentra una confirmación bastante adecuada: estos dioses son, por un lado, Zeus y Hefesto, y por otro, Atenea y Prometeo. Zeus (*Ζεύς*) es el dios del rayo, por lo que indica en este caso el don celeste del fuego por medio del incendio natural. Hefesto (*Έφαιστος*) es el viejo dios del fuego volcánico, por lo que indica el don telúrico del fuego¹⁸. Atenea (*Άθηνά*) es la diosa de la sabiduría y la estrategia en la guerra justa, prudente consejera de los hombres e industriosa (*έργάνη*) –en ella se percibe ya el vínculo entre el saber, la humana violencia¹⁹ y el trabajo–. Prometeo (*Προμηθεύς*) es el dios que indica el acontecimiento del destino humano, su rebelión frente a los dioses, poderes sagrados respecto de los que antaño estaba plenamente a merced. Así, mientras Zeus y Hefesto aparecen como declaración poética de la experiencia del don natural, Atenea y Prometeo aparecen más bien como declaraciones poéticas del don de la inteligencia y del alzamiento del hombre en virtud de ella. Tal alzamiento sellaría la toma de posición autónoma del hombre respecto de la naturaleza y el consecuente distanciamiento respecto de los dioses²⁰.

El hombre, en virtud de su *τέχνη*, no depende ya del puro don de la naturaleza, sino que es capaz de producir por sí mismo lo que sus ancestros habían de esperar como regalo de los dioses. Ahora, ¿qué relación hay entre este verdadero vuelco en el habitar del hombre –transformación de su vínculo con la naturaleza–, el hecho de

¹⁷ Para la discusión filológica en torno a la etimología del nombre *Προμηθεύς*, considerando las distintas hipótesis en juego, *cfr.* Séchan, L., *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ Hefesto es un dios antiquísimo, de origen pelasgo –el estrato más primitivo de los cultos sagrados de la región Ática–, introducido por Homero en el Olimpo griego.

¹⁹ En sus representaciones la sabia diosa aparece siempre con escudo y armada.

²⁰ “Los dioses y los hombres mortales tienen el mismo origen” (“*Ως όμόθεν γεγάασι θεοί θνητοί τ’ άνθρωποι*” Hesíodo, *op. cit.*, 108), “(...) pero el hombre se distancia del origen separándose así de los dioses” (“*έν άνδρών, έν θεών γένος*” Píndaro, *Nemeas*, VI, 1), confiado a sus propios poderes, pese a su finitud. (*Cfr.* Séchan, L., *op. cit.*, p. 54, nota 47. Allí aparece la cita del verso de Píndaro.)

que Zeus haya escondido al hombre los medios para la vida y la necesidad de trabajar que ello trae aparejada? Hay que apuntar aquí a que este vuelco en el habitar humano es remotísimo, y que entre sus primeros hitos encontramos, además del surgimiento de la técnica para producir fuego, el paso de una vida nómada y recolectora a una vida sedentaria y agrícola –vida sobre la cual precisamente trata, en gran medida, el Ἔργα καὶ ἡμέραι de Hesíodo–. Prometeo hace transitar al hombre desde su dependencia del don del dios hacia su toma de posición desde sí mismo como productor... y producir (ποίησις) es trabajar (ἐργάζομαι). El castigo a la toma de posición del hombre desde sí mismo frente a la naturaleza como productor es el trabajo (ἔργον) de producir lo anticipado en el anticipar. Quien depende solo del don puede estar sin trabajar (ἀεργὸν)²¹, pues no produce, sino solo recoge el fruto que crece por sí mismo. Solo para quien produce –esto es, para quien trabaja–, aquello para cuya producción se trabaja está escondido: producir es traer a presencia, sacar algo de su ocultamiento. Es en tal sentido que el dios esconde (κρύπτω) para el hombre productor lo que su existencia en un mundo proyectado desde sí mismo demanda como necesidad.

Volvamos sobre la relación vista en la obra de Hesíodo entre la anticipación, el saber y la esencial violencia con que el hombre establece su estar en el mundo como tal, tomando posición desde sí mismo frente a la naturaleza y separándose así de los dioses. El poeta trágico Sófocles declarará esta relación con mucha fuerza en un famoso –y profusamente discutido– pasaje de su obra Ἀντιγόνη en que el Coro dice:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ
χωρεῖ, περιβρυχίσις
περῶν²².

Hay muchas cosas terribles, pero el hombre es la más terrible que hay.
Él es el que atraviesa los grises mares agitados tempestuosamente por el viento sur
avanzando bajo las rugientes olas.
Y a la más poderosa de los dioses,
la Tierra, indestructible e inagotable,
él la trabaja duramente año a año, cansándola con el ir y venir del arado,
labrándola con caballos.

Hombre hábil,
conduce y da caza a la especie inofensiva de las aves

²¹ Hesíodo, *op. cit.*, 44-45.

²² Sófocles, Ἀντιγόνη, en: *Oeuvres*, vol. I, edición bilingüe griego-francés, traducción del griego al francés por Paul Mazon, Paris: Sociéte d'Édition Les Belles Lettres, 1960, 333-363.

y a los grupos de fieras salvajes, y a los seres de naturaleza marina
diseminando redes.

Con sus mecanismos domina a las fieras salvajes y montaraces,
al caballo de espesas crines sujeta alrededor del cuello el freno
y le pone el yugo al toro de la montaña.

Y aprendió la palabra y el pensamiento sutil como el viento
y a poner en obra la civilización,
y a resguardarse, hallando salida a todo, de la inhóspita intemperie del campo, de la
lluvia inclemente y el punzón de las heladas.
Nunca el porvenir le viene sin salida.
Únicamente del Hades no le cabe esperar poder huir,
aunque de incurables enfermedades el remedio con agudeza ha descubierto.

Sabio en la maquinación de técnicas, por sobre toda expectativa que se tenga,
se encamina unas veces hacia lo malo, otras veces hacia lo noble.

El hombre aparece aquí caracterizado como siendo δεινός (terrible, pavoroso, espantoso, violento), y es más, como siendo *el más terrible* de los entes: τὸ δεινότατον, pues explota a la tierra sin descanso, somete inclementemente a los demás animales y desafía a los mares con osadía²³. Basta escuchar los verbos que conducen el sentido de los versos en que Sófocles caracteriza la puesta en obra del estar en el mundo del hombre. Respecto de la tierra, el verbo ἀποτρύω (gastar, agotar, cansar, fatigar, hacer trabajar duramente). Respecto de los demás animales, los siguientes verbos: ἀμφιβάλλω (cazar, apresar), κρατέω (dominar, domesticar, ser fuerte y dar la medida), ὀχμάζω (sujetar, atar, encadenar).

Esta violencia, tal como en Hesíodo, la hallamos declarada en relación con un rasgo esencial del ser hombre que es su capacidad de anticipación y todo lo que de ella depende. Claro está que, tal como lo reconoce Sófocles, el poder anticipatorio, en sus diversas modulaciones, es empleado libremente por el hombre, ya sea para bien, ya sea para mal²⁴. Como sea, la caracterización esencial del hombre en virtud del atributo del poder de anticipación se pone de manifiesto a través de una serie de determinaciones que pasamos a revisar. En primer lugar, siendo περιφραδής (hábil, discreto, muy prudente)²⁵, da caza, devora, somete o subyuga a las demás criaturas, sean

²³ En el texto de Sófocles se lee el comparativo τὸ δεινότερον (más terrible que) y no el superlativo τὸ δεινότατον (el más terrible). Sin embargo, dado que el hombre es más terrible que todos los demás seres terribles, se sigue que el hombre es el más terrible de los seres, por lo que se justifica el superlativo en la interpretación. Cfr. a este respecto de Bravo, C., *Physis y Techne. Una investigación acerca del carácter poético de la relación entre naturaleza y saber*, tesis doctoral, Santiago: Universidad de Chile, 2009, p. 10 y nota 25 a pie de página.

²⁴ Sófocles, *op. cit.*, 363.

²⁵ *Ibid.*, 344. El adjetivo περιφραδής se compone del prefijo adverbial περί (en torno) y del verbo φράζω (advertir, prevenir; imaginar, alcanzar a ver), del que deriva a su vez el adjetivo φράδμων (discreto, previsor, atento).

bravas o mansas. En relación con su entorno –que resuena en el prefijo adverbial *περί*– el hombre es capaz de imaginar o “alcanzar a ver” (*φράζω*) los procedimientos que tiene que poner en obra para apresar o someter a los demás animales. Aquí la relación entre el poder de *φαντασία* y la *τέχνη* es clara. En efecto, Sófocles, en un bello contraste de imágenes poéticas²⁶, declara que siendo el hombre un ente (que para todo halla salida)²⁷, (nunca el porvenir le viene sin salida), pues halla salida a todo evento. El hombre es capaz de *μηχανάω* (maquinar, tramar, ingeniar) sus modos de obrar en orden a lo anticipado en su anticipar. El hombre es, pues, (sabio en la maquinación de técnicas)²⁸.

El anverso de esta violenta puesta en obra del estar en el mundo humano, en el seno de la naturaleza y frente a ella, es la intramundaneidad de su propio mundo, ligada a la palabra, el pensamiento y el *ideal* de una organización pacífica, digna y eficiente de la comunidad. El hombre es, en este sentido, habitante en la palabra, capaz de pronunciar o decir articuladamente (*φθέγγομαι*) el sonido articulado de la palabra (*φθέγμα*)²⁹, que desde el co-estar históricamente constituido declara (*ἀποφαίνεσθαι*) lo ente en una determinada modulación del comprender³⁰. El hombre es capaz de la palabra porque ya comprende las cosas, porque ya es capaz de *ἀνεμόεν φρόνημα* (pensamiento sutil como el viento)³¹, y desde su comprensión de las cosas y en virtud de su fantasía puede hacer-ver a través de la palabra. El hombre es capaz de la palabra porque tiene algo que decir. En la medida en que el hombre es capaz de pensar y hablar –como expresiones de su estiramiento tempóreo y fantástico– puede proyectar las costumbres y leyes que rigen la vida en comunidad: *ἀτυνόμους ὀργάς* (poner en obra la civilización)³².

Como podemos ver, la diferencia esencial entre el hombre y los demás animales radica en el *estiramiento de la temporeidad de la existencia humana*, condición que va de la mano de una potenciación de su *capacidad de fantasía*. En efecto, todo lo que los griegos llamaban *παιδεία* es posibilitado por esta diferencia específica de lo humano respecto de lo animal en general: el lenguaje, el mito y la historia, la prudencia y la técnica, el proyecto de la convivencia a todo nivel, y en fin, todo aquello de lo que el resto de los animales son pobres o directamente carecen por completo. Pensar esta diferencia entre el hombre y los animales en términos de temporeidad y fantasía –y de paso

²⁶ Cfr. *ibid.*, 356-361.

²⁷ Assela Alamillo, en la versión de *Ἀντιγόνη* para la edición Gredos, traduce esta expresión como “fecundo en recursos”. En mi caso, opto siempre que es posible por lograr una traducción más literal, salvando así la sencillez expresiva del griego.

²⁸ Sófocles, *op. cit.*, 364.

²⁹ *Ibid.*, 354.

³⁰ Respecto del vínculo íntimo entre lenguaje (*λόγος ἀποφαντικός*) y fantasía (*φαντασία*) –en la medida en que pensar es “ver” y decir es “hacer-ver”: *φωνή μετὰ φαντασίας*–, véase Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer (11 unveränderte Auflage), 1967, p. 33.

³¹ Sófocles, *op. cit.*, 354.

³² *Ibid.*, 355.

pensar el contraste entre el atavismo y el pensamiento creador— nos sale al camino, en gran medida, pues, como una tarea aún por hacer. Pero no solo la cuestión de la diferencia entre el hombre y los demás animales puede ser pensada en esta dirección, sino también el surgimiento mismo de la φιλοσοφία como diálogo con la tradición en el que se pone en obra y se renueva constantemente el proyecto de nuestro vínculo comprensivo y conceptual con lo ente, y aun más, el rendimiento supremo del filosofar en el descubrimiento de la diferencia ontológica, esto es, en la capacidad de reconocer el límite de la propia fantasía y desde ahí abrimos al misterio del ser mismo, al don del acontecimiento.

§ 3.

Pero volvamos al poema de Hesíodo y consideremos ahora la segunda y más oscura parte del mito de Prometeo: aquella en que se narra cómo Zeus castiga al hombre, por el robo prometeico del fuego, además de con la necesidad de trabajar, regalándole la mujer —la primera de todas, Pandora—, con la desgracia que encima trae el hecho de que esta haya liberado los males del cántaro capciosamente regalado por el dios.

Entre los versos 53 y 105 de Ἔργα καὶ ἡμέραι Hesíodo relata cómo Zeus, encolerizado, ordena a Hefesto modelar con tierra y agua a una mujer, a imagen de las diosas inmortales, y que entre Atenea, Afrodita, Hermes y otros dioses le dieran atributos y adornos que la hicieran aparecer irresistiblemente bella y atractiva. Esta mujer fue nombrada Πανδώρα, "regalo de todos los dioses"³³. Pero, según discurre el relato de Hesíodo, lo que parecía un bien precioso resulta ser una desgracia: ya por sus propias características inquietantes, ya por simbolizar oscuramente el despliegue de todos los males sobre la faz de la tierra. Lo curioso es que quien recibe este nefasto regalo es Epimeteo, hermano de Prometeo:

Αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσσεν,
εἰς Ἐπιμηθέα πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην
δῶρον ἄγοντα θεῶν, ταχὺν ἄγγελον· οὐδ' Ἐπιμηθεὺς
ἐφράσαθ' ὥς οἱ εἶπε Προμηθεὺς μὴ ποτε δῶρον
δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλθμπίου, ἀλλ' ἀποπέμπειν
ἐξοπίσω, μὴ πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται·
αὐτὰρ³⁴.

Pero tras finalizar [la creación de] la trampa extrema e irresistible, el padre envió a Epimeteo al glorioso matador de Argos, veloz mensajero, llevando el regalo de los dioses.

³³ Cfr. Hesíodo, *op. cit.*, 81-82.

³⁴ *Ibid.*, 83-89.

Epimeteo nunca advirtió que Prometeo le había dicho que nunca aceptara el regalo de Zeus Olímpico, sino que se lo enviara de vuelta, para no generarle algún mal a los mortales.
Pero una vez que lo aceptó, cuando ya tuvo el mal [entre manos], lo intuyó.

Salta a la vista, en primer lugar, un contraste. Si acogemos la etimología referida por Séchan, según la cual el nombre griego Προμηθεύς, etimológicamente desmontado, muestra como sus componentes el adverbio πρό (adelante) y el verbo μανθάνω (aprender), entonces el nombre de Prometeo dice: aquel que aprehende hacia delante, que prevé o anticipa³⁵. Y Epimeteo es consignado por la tradición como el hermano de Prometeo, de carácter opuesto a él. Siendo así, Epimeteo resulta ser el imprevisor, aquel que no se percata del mal hasta cuando ya ha sucedido, pues “pasa por alto” la anticipación: Ἐπιμηθε se compone, pues, del adverbio ἐπί (encima) y el verbo μανθάνω (aprender).

Zeus da como castigos a la humanidad por el robo prometeico del fuego, por una parte, el trabajo, y por otra, la mujer, belleza en cuya trampa cae el irreflexivo Epimeteo. La mujer Pandora, “regalo de todos los dioses”, es un δῶρον (regalo, don, obsequio) que rinde como un δόλος (trampa, engaño, dolo, ardid)³⁶, pues se trata de un “bello mal” (καλὸν κακόν) del que el hombre es presa por el encanto de la belleza, pero del que a su vez no percibe sino más tarde el mal que le trae, cuando ya lo sufre. Epimeteo cae en la trampa de los dioses porque nunca advirtió (οὐδ’ Ἐπιμηθεύς ἐφράσαθ’)³⁷ lo que sí estaba a la vista de Prometeo –lo que se expresa en la “advertencia” a su hermano–.

En primer término, la mujer aparece caracterizada como un mal dadas sus propias características. Ella está dotada de “deseo que hace sufrir y necesidad de atenciones que fatiga los miembros” (καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοκόρους μελεδώνας)³⁸, además de un “carácter impúdico y engañador” (κύνεόν καὶ ἐπικλοπον ἦθος)³⁹, lo que constituiría una mezcla tortuosa para el hombre. Pero además de hacer sufrir al hombre siendo ardiente y veleidosa, los dioses “la ofrecieron como regalo, sufrimiento del hombre proveedor” (δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ’ ἀνδράσιν ἀλφηστήσιν)⁴⁰.

³⁵ Para la discusión filológica en torno a la etimología del nombre Προμηθεύς, considerando las distintas hipótesis en juego (cfr. Séchan, L., *op. cit.*, p. 11). Sin embargo, la etimología propuesta por Louis Séchan es descartada por Fotios Malleros en su traducción del poema de Hesíodo (cfr. *Los trabajos y los días* –Ἔργα καὶ ἡμέραι–, edición bilingüe griego-español, traducción del griego al español por Fotios Malleros, Santiago: Editorial Universitaria, 1962, p. 71, nota 3 a pie de página. En adelante citada por el nombre del traductor).

³⁶ Del verbo δολῶ, esto es: engañar, embaucar.

³⁷ Hesíodo, *op. cit.*, 85-86. El verbo φράζω (alcanzar a ver, advertir, prever) que aparece aquí en los versos de Hesíodo es el mismo verbo que emplea repetidamente Sófocles en sus versos de Ἀντιγόνη antes citados en este ensayo.

³⁸ *Ibid.*, 66. El sustantivo ποθῆ (deseo, ansia) deriva del verbo ποθέω (desear, ansiar).

³⁹ *Ibid.*, 67.

⁴⁰ *Ibid.*, 82. Respecto de este último carácter, se entiende obviamente en el contexto de una distribución tradicional de roles de género en el occidente patriarcal. Pero observemos lo siguiente: en la poesía de Hesíodo se

En segundo término, aparece la mujer simbolizando oscuramente el despliegue de todos los males sobre la tierra: se proyecta en ella un mal cósmico, esto es, propio del orden divino-natural de las cosas. Hesíodo lo declara entre los versos 90 y 105 del poema Ἔργα καὶ ἡμέραι:

Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
 νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
 νούσων τ' ἀργαλέων, αἶ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν,
 αἴψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.
 Ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶμα' ἀφελούσα
 ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρὰ.
 Μούνη δ' αὐτόθι Ἑλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
 ἔνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν, οὐδὲ θύραζε
 ἐξέπτῃ· πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα πίθιοιο
 αἰγιόχου βουλήσι Διὸς νεφεληγερέταο.
 Ἄλλα δέ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται·
 πλείν μὲν γαῖα κακῶν, πλείν δὲ θάλασσα·
 νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρη, αἶ δ' ἐπὶ νυκτὶ
 αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
 σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεὺς.
 Οὕτως οὐ τί ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι⁴¹.

Previamente los hombres vivían sobre la tierra a salvo
 lejos de los males, de arduas luchas por la vida
 y de penosas enfermedades que consumen el corazón de los hombres,
 pues en malas condiciones rápidamente los mortales envejecen.
 Pero la mujer, con sus manos despojando bruscamente la gran tapa del cántaro,
 esparció todos los males, pesares, aflicciones y miserias para el hombre.

declara una relación de géneros que más de dos mil años más tarde terminará de invertirse, con perfecta simetría, en la forma del feminismo. La primitiva proyección del mal hacia la mujer, interpretando a esta última como carga para el hombre atrapado en su rol de proveedor-trabajador, obedece a una interpretación de género cuya contrapartida reactiva demorará más de dos mil años y medio en cumplirse cabalmente hacia el otro extremo: la interpretación del género masculino como limitador de la libertad de la mujer a través de dispositivos culturales de dominación tales como la familia tradicional y el rol que en su seno cabe a la mujer como madre-hogareña. Y considerado ya sea desde la perspectiva del rol de trabajador-proveedor o ya desde el de madre-hogareña, lo que se percibe como la "carga" que recibe uno del otro es, en ambos casos, la *familia*. He ahí la simetría de las posiciones extremas que derivan de esta distribución de roles. Pero la cuestión central ahí no es el carácter de "carga" que tiene inevitablemente el sostener una familia, sino la disposición de ánimo fundamental en que se padece esa carga como algo negador que viene del otro (por ejemplo: "quedaste embarazada y ahora tengo que trabajar por ello, no pudiendo hacer cosas que quería hacer", o "por ser madre no puedo salir y, atrapada en esta responsabilidad, no puedo hacer cosas que quería hacer").

⁴¹ *Ibid.*, 90-105.

Únicamente quedó ahí mismo la Esperanza, en sus impenetrables aposentos, quedando dentro del cántaro, bajo los bordes, sin salir afuera, pues antes de ello [Pandora] le puso encima la tapa al cántaro como lo quiso el dios poseedor de la égida que amontona las nubes. Y de ahí que una miríada de miserias indecibles [padece] el hombre: pues llena de males está la tierra, y lleno de males el mar. Y enfermedades caen sobre el hombre unas de día y otras de noche, yéndose y volviendo automáticamente los males a los mortales, en silencio, pues de voz los privó el astuto Zeus. Así es como no hay por dónde evitar lo que es en el sentido del dios⁴².

Comenzando este pasaje Hesíodo insiste en el vínculo entre trabajo (ἔργον), mujer (γυνή) y padecimiento de males (τα κακὰ). Tras una vida sin males, el encuentro con la mujer los trae a la vida del hombre, pues el hombre con mujer –y así eventualmente con familia– se torna hombre-proveedor, teniendo que trabajar fatigosamente hasta enfermar o rápidamente desgastarse y envejecer –evidentemente Hesíodo nos remite aquí a las duras tareas propias de la labranza campesina–. Los males que Hesíodo refiere tienen que ver eminentemente con las “arduas luchas por la vida” (χαλεποῖο πόνοιο)⁴³ y con la enfermedad (νόσος) que esta constante lucha acarrea al hombre en la forma de los más diversos achaques: “pues en malas condiciones rápidamente los hombres envejecen” (αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν)⁴⁴.

Pero desde el verso 94 el relato nos desafía exponiendo una escena cuya opacidad onírica dificulta nuestra penetración en el sentido. La mujer, Pandora, desata los males contenidos en un cántaro (πίθος)⁴⁵ obsequiado por Zeus, y en el fondo de aquel solo queda depositada la Esperanza (Ἐλπίς), que depende en último término del designio del dios. ¿Hacia qué apunta esta imagen? Primero reparemos en esto: que la Ἐλπίς, en cuanto *expectante*, es expresión del poder humano de *anticipación*. Ahora, reparemos en lo siguiente: que la humana expectativa se enfrenta a *lo que es*, designio del dios que se impone al mortal, siendo por tanto su reino uno que está fuera del dominio humano (Ἐλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν, “la Esperanza, en sus impenetrables aposentos”)⁴⁶ y, por consiguiente, resultando la expectativa humana –condicionada

⁴² Fotios Malleros traduce este último verso: “Así es como no hay manera de escapar a la voluntad de Zeus” (cfr. Fotios Malleros, *op. cit.*, p. 72).

⁴³ La expresión contiene el adjetivo χαλεπός (arduo, difícil, penoso) y el sustantivo πόνος (trabajo, esfuerzo, ejercicio fatigoso, ocupación, lucha).

⁴⁴ Hesíodo, *op. cit.*, 93.

⁴⁵ La noción de una “caja de Pandora” es una deformación moderna del relato, pues nombra un cántaro o tinaja de greda y no algo así como una caja.

⁴⁶ *Ibid.*, 96.

por su finitud— impotente frente a lo que dispone el acontecimiento en total (Οὕτως οὐ τί ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι)⁴⁷.

Antes de continuar con nuestra interpretación es preciso aquí advertir que, en cuanto a la experiencia griega del tiempo, en el horizonte de la propia interpretación griega antigua de la existencia como ser-mortal (θνητός) en el seno del acontecimiento en total (φύσις), lo que es designio de los dioses aparece como *destino* (μοῖρα), mientras que el hombre queda sujeto a la *fortuna* (τύχη). La antigua palabra griega μοῖρα pertenece a la familia léxica de μέρος, por lo que dice en sentido estricto: *parte* o *porción* asignada a cada cual por el incalculable acontecimiento del todo. La μοῖρα es la parte que *le toca* a cada uno dentro del todo: lo que se impone, *lo que es*. En consecuencia y dicho con simpleza, no nombra ni la parcialidad de la parte (finitud) ni la totalidad del todo (acontecimiento en total), sino la relación de la parte con el todo. Lo dispuesto para todos y cada uno por el acontecimiento en total, lo *destinal*, es para los griegos lo μοιρίδιος. Ahora bien, considerando la temporeidad de la existencia—su sujeción a la medida originaria del tiempo—, siendo la μοῖρα la parte que a cada cual le toca dentro de un acontecimiento mayor, la experiencia de su *necesidad*—lo inflexible de lo consumado— está íntimamente ligada a la experiencia de la *fortuna*—la suerte o azar del porvenir—, que los griegos llaman τύχη. En virtud del tiempo originario, a la necesidad se suma una incalculabilidad de los eventos contingentes y la correlativa imposibilidad de computar humanamente—esto es, finitamente— la naturalidad con que las posibilidades crecen o no crecen—o se descubren o no— a partir de la necesidad.

Pues bien, al tratar de la esperanza (ἐλπίς) la hallamos contrapuesta aquí con el designio de los dioses, experimentado por el mortal como lo eventual e incomputable del acontecer mismo de las cosas. Entonces, o bien la esperanza aparece como una humana expectativa sometida al don de la naturaleza-divinidad—un bien, prototipo de la apertura mística y trágica al don—, o bien la esperanza aparece como un mal entre los demás males, esto es, como una humana expectativa que arbitraria, ingenua y unilateralmente toma posición desde sí misma intentando domeñar el dominio de la fortuna que sella en su acaecer ineluctablemente el destino de los mortales, acreando por tanto más sufrimiento al hombre con la frustración de sus proyectos y anhelos.

Si por una parte se declara en la obra de Hesíodo la violencia del humano estar en el mundo en conexión con su rasgo anticipatorio que es rendimiento del poder de fantasía, ¿cómo es que ahora aparece también, en la figura de Epimeteo, la *falta de previsión* como un rasgo nefasto? Parece ser que Hesíodo intuye que una vez que el hombre es hombre no puede ya sacudirse de la necesidad de anticipar y producir: *no hay vuelta a la pura animalidad*. Es por ello que Hesíodo insiste en las virtudes del trabajo, la técnica y la prudencia, pero todo ello siempre en el horizonte del imperar de la más

⁴⁷ "Así es como no hay por donde evitar lo que es en el sentido del dios" (*ibid.*, 105; respecto de la traducción de este verso, véase nota 42 *supra*). El término νόος o νοῦς indica sentido, intuición de algo.

alta virtud que es la justicia (δίκη), opuesta a toda demasía y prepotencia (ὑβρις). Siendo un humano, un mortal, solo cabe ya establecer una relación más humilde con los dioses, esto es, más equilibrada con la naturaleza: es menester que el hombre que pone en obra su mundo en virtud de sus propios poderes –que son, sin embargo, también potencias de la naturaleza– no descuide con ello su condición esencial de “ser hijo de la tierra” (γηγενεῖς).

§ 4.

Para finalizar esta ocasión de diálogo con el poeta campesino griego, consideremos el mito de la decadencia del género humano, relato que aparece entre los versos 106 y 201 de Ἔργα καὶ ἡμέραι. En este mito Hesíodo narra el tránsito del género humano a través de cinco edades sucesivas cuya trayectoria es melancólicamente declarada como una suerte de involución: la edad de oro, la edad de plata, la edad de bronce, la edad de los héroes y la edad de hierro –que es la que al poeta le toca vivir–.

La primera edad del hombre, la *generación de oro* (χρύσεος γένος), es declarada como un tiempo en que los humanos “vivían como los dioses” (ὡς θεοί ἔζων)⁴⁸. Durante esta edad áurea, los hombres vivían en unidad con los dioses, es decir: vivían en el seno de la naturaleza, indistintos, no desgarrados de ella, en la animalidad pura entregada al puro don, *como una gota de agua en el seno del mar*⁴⁹. En tal condición, los dioses y los hombres mortales tienen el mismo origen desde y solo desde el acontecimiento en total: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ’ ἄνθρωποι⁵⁰. Hesíodo, acerca de los hombres de la edad dorada:

ὡς τε θεοὶ δ’ ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
 νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος· οὐδέ τι δειλὸν
 γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
 τέρποντ’ ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·
 θνήσκον δ’ ὡς θ’ ὑπνω δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα
 τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ’ ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα
 αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ’ ἐθελημοὶ
 ἦσυχοι ἔργ’ ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσι,
 ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*, 112.

⁴⁹ A este respecto, véase Bataille, G., *Teoría de la religión*, traducción del francés al español por Fernando Savater, Madrid: Editorial Taurus, 1998, pp. 13 ss.

⁵⁰ Hesíodo, *op. cit.*, 108.

⁵¹ *Ibid.*, 112-120.

Vivían como los dioses, sin aflicciones en el ánimo,
 lejos de esfuerzos y penurias.
 Tampoco la vejez era algo de temer
 y siempre con el mismo [vigor] en piernas y manos
 se regocijaban en la abundancia apartados de todos los males,
 muriendo como si cayeran presa del sueño.
 Y había para ellos de todos los bienes.
 El fértil campo ofrecía por sí mismo y ricamente muchos frutos
 y ellos, de buen grado, despreocupados, recolectaban múltiples bienes,
 ricos en ovejas, amigos de los dioses bienaventurados.

En estos versos destacan algunos caracteres del hombre primigenio: vive sin necesidad de trabajar, recolectando lo que la tierra generosamente le ofrece –siendo “amigos de los dioses” (φίλοι θεοῖσιν)–, sin degradarse acentuadamente por las labores fatigosas y... muriendo sin darse cuenta. En efecto, el hombre vive “sin aflicciones en el ánimo” (ἀκηδέα θυμὸν)⁵², sin *pre*-ocupaciones, en la medida en que no ve de antemano la urgencia del trabajo (πόνος, esfuerzo, ejercicio fatigoso, lucha) que es menester para producir lo anticipado en el anticipar, dado que “el fértil campo ofrecía por sí mismo y ricamente muchos frutos” (καρπὸν δ’ ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον)⁵³. Presumiblemente aquí se pone en obra la memoria profunda de una era previa a la de la vida agrícola, en la que el hombre primigenio llevaba más bien una vida recolectora y pastoril⁵⁴. Sin las duras ocupaciones propias de la vida agrícola, el hombre estaría libre de la penuria (ὄϊζύς, situación lamentable) que corre parejo a la lucha por la vida del esforzado trabajador (πόνος, ἔργον) en su constante quehacer cotidiano como productor, y, por consiguiente, disfrutaría de una vejez (γῆρας) menos achacosa. En el “fértil campo” (ζεῖδωρος ἄρουρα) todo lo que el hombre necesitaba crecía por sí mismo, y así este “se regocijaba en la abundancia” (τέρποντ’ ἐν θαλίῃσι)⁵⁵.

Ahora bien, uno de los pasajes más curiosos de los versos recién citados declara que los hombres primigenios van “muriendo como si cayeran presa del sueño” (θνησκον δ’ ὡς θ’ ὕπνω δεδμημένοι). ¿Qué quiere decir Hesíodo con esta imagen? ¿Cómo podemos comprender esta relación declarada entre el hombre y su muerte (θάνατος)? ¿Cómo queda aquí caracterizado el humano morir (θνήσκω)? El hombre primigenio –aún arraigado en la animalidad primaria– no tiene, en rigor, una experiencia

⁵² El término griego κηδος dice aflicción o preocupación.

⁵³ *Ibid.*, 117-118.

⁵⁴ *Ibid.*, 118-119: οἱ δ’ ἐθελήμοι ἦσυχαι ἐργ’ ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν (y ellos de buen grado, despreocupados, recolectaban múltiples bienes); y en 120 se caracteriza a los hombres arcaicos como ἀφνειοὶ μῆλοισι (ricos en ovejas).

⁵⁵ Los términos griegos que aquí aparecen son el verbo τέρω (saciar, hartar, regocijar) y el sustantivo θαλία (abundancia, fiesta).

propia de su ser-mortal. No es sino más tarde que, a diferencia de los demás animales, el hombre llega a apropiarse su mortalidad cuando ya se han desplegado sus caracteres existenciales esenciales, específicamente en términos de temporeidad y fantasía: siendo finito como las demás criaturas, *el hombre es el único que muere*, pues en virtud de su poder de anticipación él es el único que va hacia la muerte, que es-hacia-la-muerte⁵⁶.

La segunda edad del hombre, la *generación de plata* (ἀργύρεος γένος), es declarada como una generación inferior (χειρότερον) a la primera, tanto en su naturaleza corporal (φύη) como en el alcance de su sentido (νόημα)⁵⁷. Estos hombres eran aún "incapaces de prever" (ἀφραδής), pero ya eran "prepotentes" (ἀτάσθαλος) y no hacían sacrificios (ἔρδω) a los inmortales. Pareciera anunciarse sutilmente aquí una cuestión decisiva, y esta es que la prepotencia es la disposición de ánimo fundamental que encamina la toma de posición del hombre desde sí mismo frente a la naturaleza, pues ella se anuncia incluso antes de que los poderes humanos de anticipación se desplieguen en su vasto alcance.

La tercera edad del hombre, la *generación de bronce* (χάλκειος γένος), es una estirpe dura y fuerte de humanos dedicados a la guerra, sembrando el terror⁵⁸. Acerca de esta raza de guerreros, que regresaron al abrazo de la tierra entre batallas, escribe Hesíodo:

Καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες
βῆσαν εἰς εὐρώεντα δόμον κρουεροῦ Ἄϊδαο
νώωυμοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἔοντας
εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἠελίοιο⁵⁹.

Y aniquilándose unos a manos de otros
entraron a la enmohecida morada del helado Hades, anónimamente.
Aun siendo temibles, la muerte los arrastró a lo negro,
y perdieron así el fulgor de la luz del sol.

La cuarta edad del hombre, la *generación divina de los héroes* (ἡρώων θεῖον γένος), es una estirpe de semidioses que combatieron por Tebas y Troya, destacando por ser justos (δίκαιος) siendo guerreros (ἄρειος, consagrados a Ares), por lo que Zeus les concedió gloria y morada en las islas de los Bienaventurados⁶⁰.

⁵⁶ Respecto de este "ser-hacia-la-muerte" (*sein-zum-Tode*), esencial y privativo del hombre, *cf.* Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1967, especialmente los §§ 46 a 53.

⁵⁷ Capacidad de intuición en un sentido amplio, probablemente pensando en la sutileza de los umbrales receptivos de los sentidos, aspecto en el cual los animales casi siempre superan al hombre –por lo pronto en términos cuantitativos– (*cf.* Hesíodo, *op. cit.*, 129).

⁵⁸ Fotios Malleros propone como hipótesis la coincidencia de esta generación con el acontecimiento de las oleadas invasoras de los dorios a la península desde el norte (*cf.* su "Estudio preliminar" en: Fotios Malleros, *op. cit.*, p. 50).

⁵⁹ Hesíodo, *op. cit.*, 152-155.

⁶⁰ *Ibid.*, 156-173.

La quinta edad del hombre, la *generación de hierro* (σιδήρεος γένος)⁶¹, que es aquella a la que ya pertenece el linaje de Hesíodo, es la peor generación de todas. A pesar de tener bienes⁶², sufren "cansancio y penurias" (καμάτου και ὀιζύος) durante el día y "arduas preocupaciones" (χαλεπὰς μερίμνας) por la noche. En esta generación se comienza a perder el amor o amistad (φιλία) entre padres e hijos –los hijos desprecian a sus padres cuando estos envejecen, los insultan y abandonan–. Además expira el amor o amistad entre los hermanos, entre los amigos, entre coterreños y forasteros, y también el que se daba entre los pueblos, que ahora se saquean entre sí teniendo la fuerza por justicia. Hesíodo:

οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου
οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ρεκτῆρα καὶ ὕβριν
ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδῶς
οὐκ ἔσται· βλάβει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
μῦθοισιν σκολιοῖς ἐνέτων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμεῖται·
ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀϊζυροῖσιν ἅπασι
δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει στυγερώτης⁶³.

Al que cumpla sus juramentos no se le darán las gracias, ni tampoco al justo, ni al bueno. Más honores brindarán al que practique el mal y la odiosa desmesura. Y la justicia será la dureza y no habrá vergüenza.

El malo hará daño al noble con relatos ilusorios y torcidos, y pasará por alto los juramentos.

La envidia a cada uno de los hombres miserables atacará con sonido siniestro y abominable.

Así, edad tras edad del hombre, queda cada generación cubierta bajo tierra (γένος κατὰ γαῖα καλυπτός), hasta llegar la última estirpe alejada de los dioses y establecida con extrema violencia en medio de la naturaleza. Se trata de aquella miserable raza a la que, incluso dentro de su propio dominio, ha abandonado tanto la αἰδῶς (vergüenza por los propios actos innobles, pudor, honor, dignidad) como la νέμεις (sentido de comunidad, respeto de la ley, indignación por la injusticia en el ámbito del co-estar)⁶⁴. Hesíodo intuye que con esta estirpe se sella un destino del hombre en el cual la desmesura (ὕβρις) desplaza esencialmente a toda justicia (δίκη).

⁶¹ *Ibid.*, 174-200.

⁶² *Ibid.*, 179.

⁶³ *Ibid.*, 190-196.

⁶⁴ *Cfr.* el sentido en que se emplean los términos αἰδῶς y νέμεις en Homero, *Iliada*, XII, 122. La referencia está hecha por Fotios Malleros (*cf. op. cit.*, p. 81, nota 2 a pie de página).

* * *

Nuestro camino de labor interpretativa en torno a Ἔργα καὶ ἡμέραι de Hesíodo nos ha puesto de manifiesto el hilo conductor que atraviesa tanto el mito prometeico como el de las edades involutivas del hombre: la declaración poética de *la toma de posición del hombre desde sí mismo frente a la naturaleza –en virtud de sus propios poderes–* y la consiguiente y progresiva *obliteración de lo sagrado*.

A través de los mitos mencionados, y considerando el estatuto ontológico del relato tradicional como declaración poética del vínculo entre hombre y ser, hemos experimentado cómo el poeta insiste en la peculiar violencia con que el hombre pone en obra y establece su estar en el mundo –sometimiento y explotación incondicionada de la tierra y los demás animales; individualismo y prepotente desmesura en el ámbito del convivir humano⁶⁵. Sin embargo, esta modulación del vínculo entre hombre y ser, poetizada por Hesíodo, no aparece visualizada *sub specie aeternitatis*, sino más bien a partir de la rememoración de un *vuelco* en el habitar humano arcaico que tendría que ver con el tránsito ancestral de la vida recolectora a la vida agrícola y, por tanto, con un vuelco del vínculo entre hombre y naturaleza: de vivir del don de la naturaleza a la toma de posición del hombre desde sí mismo frente a ella como trabajador-productor, en virtud del despliegue de sus poderes de anticipación –φρόνησις, τέχνη, ἐλπίς, expresiones del φαντάζομαι– que corre parejo al de sus éxtasis temporéos en general.

Es preciso advertir, empero, que aquí no está en juego el echar encima una especie de maldición sobre estos poderes que constituyen notas esenciales del ser-hombre. La existencialidad temporizada en virtud del despliegue del poder de fantasía es una condición de la que no nos podemos sacudir. Pero sí podemos, sin dejar de obrar en virtud de las expresiones de este poder, poner en obra nuestro estar en el mundo encaminados por otra disposición de ánimo fundamental que no sea la prepotencia (ὑβρις). Pues no hay vuelta a la pura animalidad y las virtudes de anticipación son nobles mientras se despliegan bajo el imperio de la justicia (δίκη) y el reconocimiento por parte del hombre de su propia condición de ser hijo de la tierra (γηγενεῖς).

Si la visión que ofrece Hesíodo sobre el devenir de la naturaleza humana parece pesimista y melancólica, tal impresión se funda quizás en el optimismo desbocado que prima en occidente respecto del destino humano confiado a sus propios poderes. Ya antes de la época clásica griega y del surgimiento en su seno de aquella disposición de ánimo a la que Nietzsche denominó "optimismo teórico"⁶⁶, se puede rastrear la

⁶⁵ El carácter esencial de las intuiciones recogidas por el mito se revela en la universalidad de sus expresiones. En Chile, en el ámbito de la narrativa, tenemos, por ejemplo, el cuento de Rojas, M., "El león y el hombre", en: *Selección de autores nacionales*, Santiago: Editorial Salesiana, 1955, pp. 75-91. En el ámbito de la música y poesía popular destaca Violeta Parra, quien tal como Hesíodo insiste en propiciar una relación agradecida con la tierra y una convivencia justa entre los hombres: la posibilidad de una cuidadosa posición del hombre desde sí mismo, sin dejar de autoafirmarse la existencia en su humanidad.

⁶⁶ Cfr. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pesimismo*, traducción del alemán al español por Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

ilusión del destino humano como un progreso hacia lo mejor: si en Hesíodo el mito prometeico declara la ruptura de la unidad del hombre con la naturaleza y las consecuencias nefastas que de ello se desprenden, en Esquilo, por el contrario, el mito prometeico declama entusiastamente acerca del progreso del hombre desde su primitiva condición oscura, miserable e insegura hacia la luz y comodidad de la civilización –en la medida en que “de Prometeo vienen todas las técnicas a los mortales” (πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως)⁶⁷. Este optimismo hallará lugar en el corazón de la historia occidental y la impulsará desde dentro, desde su núcleo que es la historia de la verdad como historia de la metafísica –ascenso del sujeto como fundamento, primacía de lo teórico-técnico, olvido del ser, retirada de lo sagrado–. Evidentemente aquí nuestra labor interpretativa está en consonancia con los análisis de Heidegger acerca de la temporeidad de la existencia y el envío histórico del habitar humano hacia una época moderna imperada por la esencia de la técnica.

Quizás esta tentativa de diálogo con el amigo griego Hesíodo, poeta y campesino popular, nos enseñe algo acerca del límite de la metáfora de la “altura” –tan cara a occidente–, haciéndonos apreciar más bien la riqueza e incluso la salvación que alberga aquella que apunta en la dirección opuesta de las profundidades de la tierra, de donde todo surge y adonde todo vuelve en el círculo del acontecimiento⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. Esquilo, Προμηθεὺς Δεσμώτης, 442-506, en: Esquilo, *Oeuvres*, vol. I, edición bilingüe griego-francés, traducción del griego al francés por Paul Mazon, Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1961-63.

⁶⁸ Agradezco al profesor Dr. Cristóbal Holzapfel, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, por su grata amistad y sus ricas enseñanzas a lo largo de los fecundos años de mi formación filosófica. También agradezco a Priscilla Galdames por su preciosa colaboración en la traducción de algunos pasajes griegos, en el diálogo en torno a ellos. Vaya también un merecido reconocimiento a mis estudiantes universitarios Jorge Pavez, Paula Gaete, Mariana Cantillana, Victoria Hernández y Romy Rojas, con quienes sostuvimos fructíferos intentos de interpretación entregados a la obra de Hesíodo durante un seminario de lectura de clásicos que ofrecí durante el primer semestre de 2010 en la sede de San Fernando de la Universidad del Mar.