



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

EL MITO DE PROMETEO: ANÁLISIS HERMENÉUTICO Y APLICACIÓN A DISTOPÍAS CONTEMPORÁNEAS

Giovanni Lamarca-Arana

Lima, abril de 2017

FACULTAD DE HUMANIDADES

Maestría en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

Lamarca, G. (2017). *El mito de Prometeo: análisis hermenéutico y aplicación a distopías contemporáneas* (Tesis de Maestría en Filosofía con Mención en Antropología Filosófica). Universidad de Piura. Facultad de Humanidades. Lima, Perú.



Esta obra está bajo una licencia
[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

[Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura](#)

UNIVERSIDAD DE PIURA

FACULTAD DE HUMANIDADES



“El Mito de Prometeo”

Análisis hermenéutico y aplicación a distopías contemporáneas

Tesis que presenta

Giovanni Lamarca Arana

Para optar el título de

Máster en Filosofía

con mención en Antropología Filosófica

LIMA - PERÚ

2017

Índice

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I. La Hermenéutica	7
1. Naturaleza de la Hermenéutica: ciencia y arte	7
1.1. Consideraciones en torno a Hermenéutica como Ciencia	8
1.2. Consideraciones en torno a la Hermenéutica como Arte	9
1.3. Hermenéutica <i>docens</i> y Hermenéutica <i>utens</i>	10
1.4. Consideraciones finales a la hermenéutica como ciencia y arte	11
2. Carácter filosófico de la Hermenéutica	11
2.1. La Verdad Hermenéutica	12
2.2. La Hermenéutica y la Filosofía	14
3. Objeto de estudio: El texto (pero no cualquier texto)	16
3.1. Consideraciones en torno al texto	16
3.2. Consideraciones en torno al texto como objeto de la Hermenéutica..	17
3.3. El método de la Hermenéutica: La Sutileza	19
3.4. Consideraciones finales en torno al texto	21
4. Finalidad de la hermenéutica	21
5. Elementos: Texto, autor y lector	23
5.1. El texto, autor y lector en Gadamer	24
5.2. El texto, autor y lector en Ricœur	25
5.3. Consideraciones finales en torno al autor y al lector	27
6. El problema del ser: Univocidad y Equivocidad	27
6.1. Unívoco, equívoco y análogo	28
6.2. Interpretaciones unívocas y equívocas	29
6.3. El método de la hermenéutica: La Prudencia	30
6.4. Consideraciones finales en torno al ser y a una hermenéutica afín	31
7. La hermenéutica analógica	32
7.1. La analogía en Aristóteles y Santo Tomás	32
7.2. Tipos de analogía	34
7.2.1. La analogía de desigualdad o del ser	36
7.2.2. La analogía de atribución o de la intención	38
7.2.3. Analogía de proporcionalidad	39
7.3. La analogía en la interpretación de los mitos	42
7.4. Consideraciones en razón de los mitos y la hermenéutica analógica ..	44

CAPÍTULO II. El mito de Prometeo	45
1. Naturaleza del mito y su relación con la filosofía	46
2. El mito de Prometeo	52
2.1. Los griegos y el mito de Prometeo: Ideas previas	52
3. Hesiodo: Análisis hermenéutico de <i>Teogonía y Trabajos y días</i>	53
3.1. Telos (propósito)	53
3.2. Pyr (fuego)	56
3.3. Gyné (mujer)	59
3.4. Paideia (educación), Paidos (niño)	64
3.5. Elpís (esperanza)	66
3.6. Anthropos (hombres)	67
4. Esquilo: Análisis hermenéutico de <i>Prometeo encadenado</i>	69
4.1 Telos (propósito)	69
4.2. Pyr (fuego)	71
4.3. Gyné (mujer)	75
4.4. Paideia (educación), Paidos (niño)	78
4.5. Elpís (esperanza)	81
4.6. Anthropos (hombres)	85
5. Platón: Análisis hermenéutico del <i>Protágoras</i> (fragmento)	88
5.1. Telos (propósito)	88
5.2. Pyr (fuego)	89
5.3. Gyné (mujer)	92
5.4. Paideia (educación), Paidos (niño)	93
5.5. Elpís (esperanza)	95
5.6. Anthropos (hombres)	96
6. Ideas finales del mito de Prometeo	97
 CAPÍTULO III. Vigencia del mito de Prometeo	 103
1. Utopías y distopías	105
1.1 Términos, semejanzas, diferencias y ejemplos	105
1.2 El telos de las distopías	107
2. Distopías	108
2.1. Referencias metodológicas de las novelas a analizar	108
2.2. <i>Un mundo feliz</i> : La distopía huxleyana	109
2.3. <i>1984</i> : La distopía orwelliana	112
2.4. El Londres imaginado por Huxley	114
2.5. El Londres imaginado por Orwell	115
2.6. Acontecimientos históricos previos en la distopía de Huxley	116
2.7. Acontecimientos históricos previos en la distopía de Orwell	119
3. La vigencia del mito de Prometeo (hermenéutica)	121
 CONCLUSIONES	 137
 BIBLIOGRAFÍA	 139

Introducción

Como cualquier tesis de filosofía, el propósito de este trabajo no es dar soluciones sino comprender. Queremos acercarnos al ser humano, desde la sabiduría griega que habita en los mitos y desde la tragedia posmoderna que suponen las dos mayores distopías del S.XX.

Queremos descubrir si existe relación entre estos relatos; los griegos precristianos y los ingleses del siglo pasado, y de ser así, encontrar aquello que pervive en los mitos y que sigue siendo relevante -por su vigencia- para el mundo de hoy.

Para el caso particular de esta tesis, nuestra tarea es descubrir qué nos dicen (mejor dicho, nos siguen diciendo) Hesiodo, Esquilo o Platón, a través de aquel viejo relato que cuenta la historia del titán que robó el fuego para entregarlo a los hombres.

Pero una cosa es comprender el mito y otra demostrar su vigencia.

Para lo primero, nos guiaremos de autores como Vernant, Séchan, Kérenyi y, principalmente, Carlos García Gual y de la interpretación que ellos hacen de los autores griegos.

Para lo segundo, necesitamos construir una nueva orilla. Un hito que nos permita, desde el presente, hacer la relación con el pasado griego. Para ello, nos detendremos en el S.XX, que supuso la época de los avances tecnológicos y las grandes guerras; el de la medicina, la ingeniería, la economía y la comunicación.

De hecho, hoy, los nacionalismos se encienden -como antes de la Primera Guerra Mundial- y las luchas por la libertad y la igualdad siguen sin tener en cuenta a la olvidada fraternidad. Las dos principales ideologías del S.XX, cuestionadas en *Un mundo feliz* y en *1984*, parecen habernos heredado sus excesos; mostrándonos un *fuego* que quema pero que no abriga.

Nuestro trabajo consistirá en encontrar la vigencia del mito de Prometeo a la luz de las distopías del S.XX, ensayando un método que privilegie la comprensión a través de la relación, la comprensión, en suma, la analogía; que es una de las maneras como la ficción nos enseña la realidad.

Entonces, además de estudiar los mitos (Capítulo II) y las distopías señaladas (Capítulo III), nos introduciremos de lleno en un método -y en una discusión- que propone un camino diferente al de las ciencias exactas, con el propósito de comprender mejor la realidad.

Es pues, el método de la hermenéutica analógica aquel que expondremos (Capítulo I) y seguiremos, de la mano de Mauricio Beuchot, uno de sus principales exponentes.

Con las orillas ancladas en la Grecia de los mitos y en el Londres de las distopías, es más seguro construir un puente que establezca la relación entre ambas cosmovisiones, aplicando la analogía como un recurso que nos ayude a encontrar la vigencia del mito mil años después y, sobre todo, a contribuir en la tarea inacabada de comprender al ser humano.

Queda agradecer la figura de siete personas que inspiraron este trabajo: mis padres, por la formación recibida en casa; el doctor Francisco Bobadilla, por la sabiduría en el trabajo diario; el doctor Enrique Banús, por descubrirnos la belleza y profundidad de la literatura, al doctor Luis Eguiguren, por enseñarnos que hay otro camino tan válido como el de los experimentos, y es el de la experiencia; al doctor Rafael Alvira, por la etimología y la verdad que se esconde en la historia de las palabras; a Carlos Masías, asesor de esta tesis y amigo del tesista; y a Katia Gonzales, que ha sido mi Pandora y mi Palas Atenea.

Capítulo I

La Hermenéutica

Los mitos son más que relatos fantásticos de pueblos antiguos. Es verdad que se ha acusado a dichos pueblos de carecer de un desarrollo intelectual pleno. No obstante, como ha señalado Leonardo Polo en *Presente y futuro del hombre* (1993), los mitos tienen un valor sapiencial: responden a muchas de las grandes cuestiones existenciales del ser humano. Ellos, los mitos, abordan el fundamento (origen) y el destino de la existencia. Sin embargo, su lenguaje alegórico y la misma distancia temporal (son textos antiguos que hablan de algo incluso más antiguo) nos terminan ocultando su verdadero valor sapiencial. Por ello, para poder adentrarnos a dichos textos en general -y al mito de Prometeo en particular- es necesario un método específico. Dicho método no es otro que la hermenéutica.

Pero antes de entrar en el trabajo hermenéutico de los textos y estudiar su vigencia (Capítulo III), empezaremos por aclararnos qué es la hermenéutica: si es una ciencia o un arte, si es parte de la filosofía o de la lingüística, cuál su objeto de estudio y en qué consiste su valor metódico. Nos detendremos a analizar la propuesta de Mauricio Beuchot acerca del uso hermenéutico que se puede hacer de la analogía. Así, en este primer capítulo, se buscará responder a la cuestión ¿Qué es la hermenéutica? ¿Cuál es su valor metódico? y ¿En qué consistiría una hermenéutica analógica?

1. Naturaleza de la Hermenéutica: Ciencia y Arte

Lo primero que debemos aclarar, en nuestro camino para comprender la naturaleza de la hermenéutica, es el estatuto epistemológico de la misma¹. ¿Es la hermenéutica una ciencia o un arte? Beuchot ha señalado que la hermenéutica es ciencia en sentido aristotélico, porque es “un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados” (Beuchot, 2008, p.35). Además, añade en otra de sus obras, que es ciencia porque “tiene ciertos principios (unos cuantos) que le sirven para estructurar lo que va aprendiendo acerca de la interpretación de textos”. (Beuchot, 2009, p.15).

Pero en la medida en que ese conocimiento -el del acto de interpretar- se hace con miras a poder aplicarse a la comprensión de textos, se evidencia que la hermenéutica no es sólo ciencia. La hermenéutica es también un arte pues, como agrega

¹Su lugar en la Filosofía de la Ciencia

Beuchot, se le puede considerar como un “conjunto de reglas que rigen una actividad” (Beuchot, 2008, p.35).

En resumen, es ciencia en tanto es un conocimiento que tiene una estructura y unos principios (pocos). Y es arte porque tiene reglas que se van sumando² y que se validan por la experiencia.

1.1. Consideraciones en torno a Hermenéutica como Ciencia

Se puede entender ciencia como “actividad humana dirigida hacia la obtención de un conocimiento de la naturaleza que pueda someterse a control experimental” (Artigas, 1995), pero no es el caso de la hermenéutica. La hermenéutica se mueve en un terreno de experiencias; no en un terreno de experimentos. Su espacio es el filosófico. No el de las llamadas “ciencias sociales con método científico”. La ciencia, por más experimental, se basa en unos supuestos filosóficos que escapan al método científico y al mismo tiempo “resultan indispensables para su existencia” (Artigas, 1995).

Si la hermenéutica fuese una ciencia experimental, podría sostenerse con el método científico. Pero las vivencias nos demuestran lo contrario. No existe una “receta secreta” que garantice el éxito de una interpretación. No aplica fórmula alguna que nos lleve a juntar A más B y que se obtenga siempre C como resultado. Hay muchos matices, pero algunas constantes³. La hermenéutica, para nuestro autor, “puede tener algunas reglas muy generales de procedimiento, sin que sean lo determinante” pues “el que las siguiera tendría que hacer buenas interpretaciones y esto no siempre sucede” (Beuchot, 2008, pp.36-37).

La hermenéutica trata cuestiones no siempre corpóreas o cuantificables (la libertad, por ejemplo). Y pese a que a lo largo de su historia ha tenido aportes cuantitativos en su metodología (probable herencia del “*si no lo mido, no lo conozco*” o del “*medir es sinónimo de pensar*”), no la podemos considerar ciencia en el sentido de las llamadas ciencias sociales modernas.

La hermenéutica es también experiencia porque la realidad, en su máximo esplendor, no siempre entra en un laboratorio.

Para Beuchot, fue Dilthey quien “...daba prioridad al mundo de la vida que se abría en el texto, y a ella se tenía acceso por el sentimiento, por el *Gefühl*, esto es, por la empatía. Hablaba de las ciencias de la naturaleza como poseedoras de la explicación, mientras que a las ciencias del espíritu les tocaba la comprensión”. (Beuchot, 2009, p.57).

²La hermenéutica es ciencia, pero no sólo ciencia. Y del arte, tiene reglas, pero no solo reglas. Arte (técnica), agrega el autor siguiendo a Aristóteles, porque podemos entenderla “como un conjunto de reglas que se va incrementando al paso que la experiencia interpretativa nos enseña y alecciona (...)” (Beuchot, 2009, p.15).

³[S]iguiendo a Gadamer, algunos hermeneutas tratan de excluir todo carácter de método a la hermenéutica; pero otros, en la línea de Ricœur, trazan algunos señalamientos metodológico -pocos y muy amplios”. (Beuchot, 2009, p.33).

La hermenéutica en tanto ciencia no explica sino comprende. Su hacer no es medir sino pensar. Su herramienta de trabajo no es el experimento (laboratorio) sino la experiencia (humanidad).

En otras palabras, se puede considerar a la hermenéutica como ciencia (siempre y cuando se le vincule a la noción aristotélica de ciencia). Al inicio de la *Física* (184a), Aristóteles señala que la ciencia es el conocimiento de los principios, elementos y causas de una realidad, o también, el conocimiento de esa realidad a partir de sus principios, causas y elementos. La hermenéutica centra su atención en intentar comprender el acto interpretativo, y así establecer cuáles son sus principios y elementos, para a partir de ellos poder dar una comprensión estructurada de dicho acto. Por tanto, se le puede considerar una ciencia.

1.2. Consideraciones en torno a la Hermenéutica como Arte

Resulta tentador confundir arte (en el sentido griego de habilidad técnica) con arte (en el sentido contemporáneo de expresión⁴). La consecuencia es creer que cualquier interpretación es válida para la hermenéutica pues, más que interpretar algo dado, su trabajo consistiría en promover las interpretaciones (“expresiones artísticas”) de cualquier intérprete.

Para Beuchot, la hermenéutica es arte siempre y cuando le demos el sentido del término griego *téchne*.

“[Los griegos] Entendían por *techné* todo producto de la habilidad técnica. Era para ellos arte no sólo el trabajo del arquitecto sino también el del carpintero o del tejedor. Aplicaban el término a toda actividad humana (en cuanto opuesta a la naturaleza) en la medida en que era productiva (y no cognoscitiva), dependiente de la habilidad (y no de la inspiración), y conscientemente guiada por normas generales (y no sólo por la rutina)” (Tatarkiewicz, 1987, p.31).

Recordemos entonces que “[e]l término *techné* significó 'arte' (en particular 'arte manual'), 'industria', 'oficio', Se decía, así, de alguien que 'sabía su arte' -su 'oficio'-, por tener una habilidad particular y notoria”. (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.143).

Sobre el arte, en los griegos se hace evidente un desprecio a la originalidad, creatividad o capricho. “Nada les parecía (...) más importante que el '*kanon*', o sea, las normas universales a las que debía atenerse el artista. Sostenían que era buen artista el que conocía y aplicaba esas normas y no el que tendía a manifestar en su obra su propia individualidad”. (Tatarkiewicz, 1987, p.34).

⁴Según Ferrater Mora, sobre considerar a la obra de arte como objeto del juicio estético, hoy, se debaten tres consideraciones: “la que considera la obra de arte como algo hecho o como el producto de un hacer, la que la considera como el resultado de un proceso de simbolización y la que la concibe como el término de una actividad expresiva” (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.144).

La hermenéutica es arte porque presenta una técnica (pero no porque se equipare a la expresión artística).⁵ No estamos delante de un lienzo en blanco o ante una partitura vacía dispuestas a ser llenadas con pura creatividad. Hay un punto de partida, que es la obra de alguien, y una técnica -muy o muy poco limitada- que nos conducen a interpretar adecuadamente algo.

A nuestro juicio y desde luego, el ser humano deja una impronta en su hacer. Así como hay manufactura, se da una mentefactura⁶ (en términos del profesor José Ma. Desantes). Un hacer de la mente o propio del trabajo intelectual cuyo resultado es la manifestación de un espíritu. No en el sentido absoluto de expresión artística. Tampoco en el sentido de manifestación de todos los espíritus humanos. Sí en el sentido de que un hombre particular, concreto, único e irrepetible está allí, manifiesto también, en la obra. Pero, insistimos, este no es el sentido que le da Beuchot a la hermenéutica como arte.

1.3. Hermenéutica *docens* y Hermenéutica *utens*

Así como existe una lógica *docens* y una lógica *utens*, o una *ethica docens* y una *ethica utens*; Beuchot propone dos hermenéuticas: una para lo referido a los tratados y la otra de corte práctico.

“La hermenéutica *docens* es la hermenéutica en cuanto doctrina o teoría general del interpretar, y la hermenéutica *utens* es la hermenéutica misma ofreciendo los instrumentos hallados en su estudio teórico para ser aplicados en la práctica, a saber, las reglas de interpretación, que son pocas y muy generales”. (Beuchot, 2009, p.19).

Más adelante, Beuchot agregará que la hermenéutica es arte porque “antes” ha sido ciencia o, dicho de otro modo, lo práctico se deriva de lo teórico o, “sólo puede ser arte porque también es ciencia” (Beuchot, 2009, p.19).

En resumen, esta doble condición de la hermenéutica como arte y de la hermenéutica como ciencia es posible porque existe una hermenéutica *docens* y una hermenéutica *utens*. Ambas (*docens* y *utens*) son correspondientes a ciencia y arte. La primera la muestra como tratados. La segunda como herramienta; De la primera se deduce la teoría enseñable, la ciencia. De la segunda, la *praxis*, lo aplicable, la técnica, el arte.

⁵Para completar la definición, acudimos a la voz Hermenéutica del Diccionario Filosófico de Ferrater Mora y diremos que “Este arte o esta ciencia puede ser: (1) interpretación literal o averiguación del sentido de las expresiones empleadas por medio de un análisis de las significaciones lingüísticas, o (2) interpretación doctrinal, en la cual lo importante no es la expresión verbal, sino el pensamiento”. (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.837).

⁶Para mayores referencias, consultar el trabajo del profesor Tomás Atarama, *La virtud de la prudencia en el acto informativo*. Universidad de Piura (2012) p.14-19.
http://pirhua.udep.edu.pe/bitstream/handle/123456789/1979/INF_174.pdf

1.4. Consideraciones finales en torno a la hermenéutica como ciencia y arte

La hermenéutica es, entonces, la ciencia y el arte de la interpretación. Tratado y *praxis*. Ciencia porque tiene algunos principios. Arte porque presenta una técnica.

Sabemos que los mitos pueden ser objeto de interpretación. Sabemos que esa interpretación debería corresponderse con unos principios (del mismo modo que un publicista o un experto de la opinión pública sabe “leer” los discursos sociales y del mercado). Sabemos que esa interpretación también debería corresponderse con una técnica o arte (del mismo que una madre sabe “leer” el llanto de un niño). Pero; ¿Qué sucede cuando la lectura es sobre uno mismo, sobre otro ser humano, o sobre un “ello” (cosa) que refiere a los orígenes del ser? ¿Quién lee, quién escribe y cuáles la dimensión ontológica de lo leído o de lo escrito cuando se trata de mitología? ¿Es la interpretación una rama del lenguaje o será parte de algo mayor orientado a la comprensión del hombre?

2. Carácter filosófico de la Hermenéutica

El interés moderno por lo claro y de sentido único provocó una mirada de desprecio hacia una hermenéutica redescubierta ahora, en la posmodernidad (Forment, 2009, p.161).

Forment dejará en claro una coincidencia con autores como Reale o García Morente y es la insuficiencia del método cartesiano para las ciencias del espíritu (o la filosofía). No es la aparición de lo moderno sino el paso de lo moderno a lo posmoderno.

Gadamer -refiere Forment- propone para las ciencias del espíritu un método distinto del que tienen las ciencias naturales. Este método posibilita una filosofía hermenéutica e incluso una metafísica. La clave es darle a la metafísica un sentido: el de la experiencia; tanto histórica como lingüística de nuestro mundo. (Forment, 2009, p.162)

Para ello es importante desligar a la metafísica del concepto moderno que la define como “el saber de toda la realidad completo y terminado” (Forment, 2009, p.162). Precisamente -deducimos nosotros- por lo inacabado del asunto.

Con el método científico, la aplicación de métricas y el afán de exactitud, se propicia avances indiscutibles en no pocas ramas del saber. Pero aplicar el análisis matemático a realidades complejas (las humanas, por ejemplo) conlleva resultados pobres. Por citar un ejemplo, decir que un mito trata sobre la esperanza por el número de veces que aparece la palabra “esperanza” sería una visión corta. Hay mitos que tratan sobre la esperanza, incluso sin mencionarla. Lo implícito, que es una realidad en el lenguaje humano, se escapa a un análisis matemático o puramente cuantitativo⁷.

⁷Al respecto, tiene lugar la crítica de Leonardo Polo sobre Lévy-Strauss. Dice: “La interpretación que hace Lévy-Strauss de los mitos es falsa, porque es estructural. Es decir, es una interpretación solamente formal, una matematización del mito, lo cual no le corresponde en modo alguno, y por ello

Entonces tenemos un problema: Bajo la bandera de la precisión, las ciencias exactas intentaron llegar a algo (una verdad demostrable). ¿A dónde llega la hermenéutica? ¿Cómo es la verdad a la que nos conduce?

2.1. La Verdad Hermenéutica

La hermenéutica (y su aporte a la metafísica) se explica así con varias consideraciones al concepto de verdad. No se anula el concepto de verdad de las ciencias naturales sino que, simplemente, no aplica para la metafísica. De hecho, se trabaja un concepto de verdad “a medida” para las ciencias del espíritu (como se trabajó y hoy se cuestiona para las ciencias exactas⁸); y ese concepto es la verdad hermenéutica que a continuación tomaremos de la lectura que hace Forment a Gadamer:

- a) “La verdad hermenéutica es (...) una verdad sin criterio” (Forment, 2009, p.162); y agrega que no hay un criterio para discernir lo verdadero de lo falso y, por tanto, no hay un método para alcanzar la verdad. Tampoco se puede demostrar o verificar por experiencia. Simplemente, “la verdad es una experiencia, que permite juzgar. [La verdad hermenéutica] es una interpretación en la que no hay verdad ni falsedad. Sólo se dan experiencias diferentes” (Forment, 2009, p.162). Pero estas interpretaciones requieren no de una adecuación con la realidad sino de un mutuo acuerdo entre los entendidos. Por tanto, la “verdad es diálogo” (con otro o con uno mismo), acontece por medio de experiencias. Las experiencias o el pensamiento se pueden comunicar (aunque no totalmente) con el lenguaje. (Forment, 2009, p.162)
- b) “La verdad [hermenéutica] (...) es una verdad sin error” (Forment, 2009, p.163) No hay experiencia falsa. La experiencia se da o no se da. Del mismo modo, la verdad, que se da en la experiencia, no puede tener por antónimo el error. El opuesto a la verdad es la no-verdad.
- c) “La verdad (...) no es absoluta” Se da en una situación y ello supone un condicionamiento, al menos histórico o lingüístico. Y si es histórica, es finita y múltiple; eso quiere decir que puede darse de diversos modos (Forment, 2009, p.163).
- d) La verdad no es objetiva. Pero tampoco subjetiva. Tampoco relativa. Como el sujeto que conoce “está siempre” en unas condiciones, la verdad es individual o histórica. (Forment, 2009, p.163).
- e) No se puede conocer la cosa en sí, pero tampoco el fenómeno. Sólo se conocen los modos de darse de la cosa misma. La cosa nos da su fenómeno (nunca la cosa en sí ni su verdad absoluta). La situación histórica o lingüística del sujeto revela algunas cosas, pero no todo.

es un planteamiento inadecuado”(Polo, 1993, p.32). Ya hablando de la corriente filosófica, dice “El estructuralismo es un craso error metódico, entre otras cosas porque es una aplicación de ideas matemáticas, y, por lo demás, reducida, pues tampoco todos los sentidos que tienen las estructuras matemáticas son recogidos por los estructuralistas. El estructuralismo es una filosofía de segunda clase” (Polo, 1993, p.32).

⁸Posverdad (Post-truth) fue elegida por el Diccionario de Oxford como la palabra del año 2016. La referencia en la propia página web del diccionario está en <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>

(Forment, 2009, p.163). Pero aquí una salvedad: no se afirma que todo sea opinable, esto porque la opinión, a diferencia de la verdad, acepta otras probabilidades de verdad y asume la propia no como verdad sino como probabilidad de verdad.

- f) La verdad hermenéutica no es una verdad científica. Es una verdad para el sujeto donde “la cosa no es sin la conciencia” (y la conciencia conoce desde la historia). La verdad es una representación, un “hacer presente” que nunca será de manera total. (Forment, 2009, p.165).
- g) Al ser representación, nunca será definitiva pues, al ser una experiencia histórica y lingüística, no será siempre la misma. Dependerá de la experiencia de donde se vea. (Forment, 2009, p.166).
- h) La verdad no es la adecuación. Pero la verdad tampoco es el sentido. “El sentido no es más que un modo de darse la verdad” La representación no es más que uno de los modos (infinitos) de darse el sentido (Forment, 2009 p.166)

Desde luego que no queremos llegar al “no existen hechos, sólo interpretaciones”, pero la insuficiencia de los métodos de la modernidad conducen a los estudiosos de las ciencias del espíritu a aceptar otros caminos. Dilthey, Gadamer, Ricœur, Heidegger...

En un contexto como el actual donde todavía priman los indicadores y donde el “yo” se cuantifica cada vez más⁹ para definir incluso “quién” se es (usuario, pasajero frecuente, cliente premium, alumno desaprobado, moroso, etc.), una verdad no binaria que contempla matices podría ser dolorosa o hasta repelente. El check o no check, que es equiparable a los unos y ceros (binario) cumple con el objetivo de aclarar (se es o no se es) pero pierde en realidades llenas de matices.

La verdad, según hemos visto en Forment, no es única; pero eso no quiere decir que no exista. La verdad supone un acercamiento que no acaba, que se da en la historia, pero no es un alejamiento y tampoco es labor de un instante: hay una dirección, un descubrir, no un punto sino un trayecto (histórico) donde se nos va develando partes de una realidad.

Las relecturas de los mitos y su aplicación a contextos humanos (por lo mismo, siempre actuales) suponen nuevos descubrimientos de viejas verdades, algunas olvidadas y otras no entendidas del todo.

Lo que queremos tomar de la verdad hermenéutica no es la imposibilidad de alcanzarla (que seguro en las ciencias del espíritu la verdad se mostrará en ocasiones inalcanzable) sino la posibilidad de acercarnos gradualmente a ella, a través de las relecturas (de otros intérpretes, actuales y venideros), no como perteneciente a un sistema cerrado sino a otro (al propio, ya sea de un lector, de un grupo de lectores, de una generación, de una cultura, etc.) que es abierto pues el acercarse no es un llegar sino una acción inacabada. Esto explica, por ejemplo, que hoy entendemos al mito de Prometeo de una forma diferente a la de los griegos, pero no sabemos si más adelante habrá nuevas luces que ayuden a la relectura de este clásico.

⁹Por ejemplo, cuantos likes tiene un comentario en una red social, cuántos kms se ha corrido, cuantas veces se viajó, cuantos puntos tiene la tarjeta de descuento, etc.

2.2. La Hermenéutica y la Filosofía

En términos sencillos, se da un interpretar para comprender la realidad (ésta es la hermenéutica). Pero ¿no es acaso el intérprete, parte de la realidad? Uno puede cuestionarse a sí mismo: puede interpretarse con un papel en el mundo. Si es así, entonces, nos aproximamos al existencialismo, al *Hombre en busca del sentido* de Viktor Frankl. Incluso podemos llegar a las preguntas más profundas de Heidegger sobre el comprender y el comprender-se¹⁰.

En el ejercicio de interpretar, Heidegger llega a cuestionamientos sobre el ser que preguntan por su existencia, enfrentándolo a la muerte y a la angustia. Entramos de alguna manera en el tema del origen y del destino. Heidegger “nos devuelve” al tiempo y nos enfrenta a la nada. Nos llena de vivencias (o evasiones), traduce el mundo como posibilidad y hace que de sus experiencias (de las experiencias del ser) nazca una propia interpretación de sí mismo¹¹.

“La fenomenología interpretativa o hermenéutica fue propuesta por Martín Heidegger como una metodología filosófica para descubrir el significado del ser (entes) o existencia de los seres humanos en una manera diferente a la tradición positivista¹². La fenomenología de Heidegger critica la visión cartesiana. Según la orientación cartesiana en el ámbito de la ontología griega, para captar el ser de lo ente hace falta, dicho brevemente, orientarse previamente por un atributo, por un rasgo de lo que en cada caso sea lo ente. Con el “cogito ergo sum” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical” es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el sentido del ser del “sum” (Heidegger. 2003: § 6. 24). El principal objetivo de Heidegger fue entender lo que significa ser una persona y cómo el mundo es inteligible para los seres humanos. La fenomenología mira las cosas por sí mismas. Un fenómeno para Heidegger es lo que se muestra por sí mismo, lo que se hace manifiesto y visible por sí mismo. Una entidad puede manifestarse por sí misma de diferentes maneras dependiendo del acceso que se tenga a ésta. La pregunta ontológica es aquí una pregunta fenomenológica. Sólo es una pregunta hermenéutica en la medida en que ese sentido está encubierto, no por cierto en sí mismo, sino en todo lo que nos permite acceder a él. Pero para que se convierta en una pregunta hermenéutica –pregunta sobre el sentido encubierto- es preciso que se reconozca que la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido”. (León, 2012)

¹⁰“El Dasein en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el Dasein esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poderse. El proyectarse de comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación [Auslegung]*” . (Heidegger. 1997: § 32.149).

¹¹Para mayores referencias, véase Grondin (2008) “¿Qué es la Hermenéutica?, el capítulo “El giro existencial en la Hermenéutica de Heidegger” pp- 44-62

¹²Eduardo Alberto León, « El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martín Heidegger » , en *Journal Polis [En línea]*, 22 | 2009, Publicado el 08 abril 2012, consultado el 04 junio 2016. URL : <http://polis.revues.org/2690>

¿Cómo encontrar el sentido del hombre? Desde luego, se da la insuficiencia de los estudios cuantitativos. Cabe entonces un camino o método diferente al experimental que se base en la experiencia¹³ pero que además pudiera servirle a la Filosofía. En buena cuenta, porque el trabajo de un filósofo tiene por *materia prima* una serie de ideas plasmadas en un texto (que es también la realidad) con el que no se puede experimentar (por obvias razones) pues está para ser descifrado, entendido, interpretado o comprendido en aquello que dice.

Así como los textos sagrados requieren una interpretación muy cuidada (allí tenemos a la exégesis bíblica) los mitos también requieren una *lectura diferente* a la científica moderna experimental.

En el habla coloquial, la palabra intérprete se usa tanto para quien traduce de un idioma a otro y da contexto a una traducción como también para un cantante, que, con su voz, entrega su propia versión de una canción (muy al margen de si sabe leer partituras). En otra época se “interpretaban” los sueños y hoy se dice lo mismo de los críticos de arte en relación a su “lectura privilegiada” de los trabajos relacionados al arte. Esto ha obligado a repensar aquello que se interpreta, que ya no es sólo texto (literalmente hablando).

Hoy nos cuesta menos entender que las ideas filosóficas pueden estar en formatos distintos al tradicional texto escrito (la filosofía se da en audio, video, imagen y también subyace en otros textos, audios, videos o imágenes) y no cabe duda que en la era de los contenidos, hay pensamiento que subyace en una película, una noticia o una canción. Y que todos esos contenidos son, en su mayoría, “interpretables”. Y que todos esos contenidos, además, encierran una filosofía.

Si el *texto* es la *pista* sobre la que corre el dedo del intérprete y si hoy se puede interpretar no sólo texto en sentido literal, entonces ¿qué es el texto como objeto de la hermenéutica?

En el próximo punto responderemos a esa pregunta. Cabe entonces finalizar resumiendo que la hermenéutica es método (camino) de la filosofía, pero también es un adjetivo de la misma (filosofía hermenéutica), próxima a la fenomenología (tema ajeno a esta tesis) pero que inicia con Heidegger un modo de filosofar que aborda a la pregunta ¿qué es el ser? y encuentra en la hermenéutica (y en filósofos posteriores) maneras de acercarse a una verdad no develada.

¹³Dilthey ya había referido la necesidad de un método alternativo al experimental que sea de utilidad para las ciencias del espíritu. Insistimos en la idea de la búsqueda de un método para aquella parte de la realidad que se soporta en la experiencia mas no en los experimentos.

3. Objeto de estudio: El texto (pero no cualquier texto)

Del texto dice Beuchot que "(...) produce toda clase de ruidos, de posibles interpretaciones; pero el hermeneuta debe encontrar la que es o las que son no sólo posibles sino válidas" (Beuchot, 2015, p.46).

Con esta advertencia, diremos que el objeto de estudio de la hermenéutica es el texto, pero en sus distintas y muy variadas presentaciones; desde la escritura hasta el audiovisual; desde el invisible sonido hasta la imagen; desde la unívoca cifra hasta la inacabada pintura, desde el número hasta el arte, desde la historia hasta las acciones¹⁴.

Sin embargo, con esta consideración, todo podría ser texto y, de ser así, todo sería objeto de la hermenéutica en tanto todo podría ser interpretable. No obstante, cabe preguntarnos si la hermenéutica es en verdad omniabarcante o si tiene, incluso en el ámbito del texto, límites.

3.1. Consideraciones en torno al texto

Al hablar de la semiótica y el estudio de los signos, Umberto Eco ironizaba diciendo, en su *Tratado de Semiótica General*, que si hasta la manzana puede ser un signo (y como tal, objeto de estudio de la semiótica), entonces la semiótica podría abarcar el estudio -incluso- de la compota de manzana. Esta actitud, que el profesor de Boloña califica como del semiótico imperialista, tiene un límite que Eco establece al afirmar que la semiótica (o el signo en particular) es todo aquello que puede usarse para mentir¹⁵.

Sin salirnos del tema (Eco entra en el tema de la mentira), es tentador referir que si todo puede ser signo, todo puede ser interpretable; por tanto, todo puede ser campo de estudio de la semiótica (signos) o de la hermenéutica (significación, interpretación). De hecho, es conocida la tradición medieval que plantea los *dos textos de Dios*: La Biblia y el Mundo¹⁶. Pero, si todo es texto, entonces todo es susceptible de interpretación.

¹⁴"El objeto de estudio de la hermenéutica es el texto, pero los textos no son únicamente escritura. También están "los hablados -en los que ha insistido Gadamer-, los actuados -las acciones significativas de Ricœur- y aun de otros tipos: un poema, una pintura y una pieza de teatro..." (Beuchot, 2008, p.33).

¹⁵Ya lo decía Umberto Eco: "La objeción más común dirigida al semiólogo 'imperialista' es: 'si para ti hasta una manzana es un signo, no hay duda de que la semiótica se ocupa también de la compota... pero en ese caso el juego deja de ser válido'. Lo que este libro desearía demostrar es que desde el punto de vista semiótico no hay diferencia alguna entre una manzana y una compota de manzana, por un lado, y las expresiones lingüísticas /manzana/ y /compota de manzana/, por otro. La semiótica se ocupa de cualquier cosa que pueda considerarse como signo. Signo es cualquier cosa que puede considerarse como sustituto significante de cualquier otra cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni debe sustituir de hecho en el momento en que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir. Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad, no puede usarse para decir nada. La definición de 'teoría de la mentira' podría representar un programa satisfactorio para una semiótica general" (Eco, 2000, p.22)

¹⁶Volvamos al pasado: Cuenta Beuchot que "los medievales vieron como texto la realidad misma, el mundo como texto cuyo autor es Dios. Decían que Dios había escrito dos textos: la Biblia y el Mundo, aunque, más que escrito, este último fuera también prolocución verbal, habla, pues la palabra de Dios

Aparece entonces el riesgo de confundir a la hermenéutica con otros saberes¹⁷. Entre otros peligros.

Entonces; ante un inabarcable, ¿cuál es el objeto de estudio de la Hermenéutica y cuál su finalidad? Para evitar el conflicto, veremos que la hermenéutica tiene por campo lo interpretable en tanto presente polisemia. Sin polisemia, las cosas se entenderían de una misma y única manera siempre. Para que exista la hermenéutica (y se dé la interpretación) tendría que haber no sólo texto sino además una complejidad: aquello que hace al texto difícil a nuestra lectura. Una situación que, de modo análogo, ya vivía Hermes, el dios griego que le presta su nombre a este saber.

3.2. Consideraciones en torno al texto como objeto de la Hermenéutica

“Los griegos veían a Hermes como el intermediario ante los dioses, como mediador (intérprete) entre la oscura voluntad de aquellos y nuestra frágil intelección. Hermes había descubierto el lenguaje y la escritura, los instrumentos que, precisamente hacían posible la transmisión de mensajes y su comprensión. Todos los sentidos de «*hermeneuein*» y «*hermeneia*» tienen como denominador común esta tarea de Hermes de «hacer comprensible algo», de clarificar un sentido oscuro, ambiguo, oculto, enigmático incluso”. (Recas, 2006, p.36)

Sin ambigüedad previa no hay interpretación.

De Hermes diremos también que

“[s]u nombre está relacionado con *hérma*, el montón de piedras que sirve de linde o que marca un cruce de caminos (...) Se le figura como a un venerable dios barbado en la época arcaica y en la clásica, pero también como a un joven esbelto y ágil. Lleva unas sandalias aladas, un gorro de viaje (el *pétasos* de alas anchas, que protege al caminante del sol y de las lluvias), y en la mano empuña el bastón del mensajero, el *kerykéion* o caduceo, que también es varita mágica (...) capaz de franquear todos los caminos, raudo viajero, señor de las encrucijadas, es un hábil embaucador (...) es el dios de los mensajes, y favorece los pactos. Los heraldos están bajo su protección. Y también los intérpretes. *Hermeneús* es el nombre del intérprete y *hermeneía* es interpretación” (García Gual, 2013, pp.145-148).

Sin ambigüedad previa -insistimos- no hay interpretación.

actúa, hace, es acción significativa; Dios hace cosas con palabras (según la feliz expresión de John L. Austin)” (Beuchot, 2009, p.33).

¹⁷Podríamos interpretar la naturaleza hasta entenderla (física) y creer que la física es hermenéutica, aunque también se puede concluir que hay una inteligencia que la gobierna. Podríamos interpretar a los autores a través de sus escritos, pero también de sus comportamientos, conductas, decisiones, acciones, dudas y certezas y creer que la psicología es hermenéutica, aunque también se entiende que el entorno del escritor ayuda a entender sus textos. O podríamos interpretar e interpretarnos como afirmaron los medievales y encontrarnos como criaturas en medio de una creación. Y si a ello se le suma la verdad revelada, terminaríamos en la teología.

El dios de los mensajes es también el dios de los caminos. Viajero y mensajero, en ambas descripciones, la ambigüedad está presente: En unos casos, es una marca en el cruce de caminos, que es el momento de la disyuntiva. En otros, porta el bastón de mensajero que oculta poderes; es la magia y sus secretos (es una varita). Su sombrero se corresponde con la incertidumbre del clima. Y lo que sucede con el dios pasa igual con los textos que escribimos, porque también viajan, llegan a otras manos y las consecuencias de su lectura -las interpretaciones que hacer los otros- escapan de nuestra manos y no pocas veces están ocultas a nuestros ojos.

En este claroscuro, tiene sentido la propuesta de Beuchot que relaciona interpretación con polisemia y agregamos: El objeto de la hermenéutica es el texto, no entendido sólo como palabra escrita o hablada sino como la idea que se instrumentaliza para ser compartida. Y allí cabe la imagen (la caricatura, el dibujo, la foto y la pintura) la palabra (escrita, hablada o en relieve), el sonido (la melodía), el movimiento (la danza), las combinaciones de los tres (el film) o incluso la ausencia de los mismos cuando el propósito es comunicar (el silencio, por ejemplo).

Ejemplos de polisemia abundan en las artes relacionadas a la palabra. En *Il Postino di Neruda* (1994) Pablo intenta explicarle a Mario qué es una metáfora. Mario le confiesa que, ante la explicación, se sentía como una balsa en medio de un mar de las palabras del poeta. Sin querer, el cartero había hecho una metáfora. Sin embargo, Mario pregunta, tras contemplar el mar: “y el mundo entero, ¿metáfora de qué cosa es?”¹⁸

Se trata de figuras; de íconos (que viene del griego *eikon*, imagen). Los mitos, por ejemplo, están llenos de imágenes o figuras. Sobre la iconicidad, Beuchot dirá que el ícono tiene la particularidad de ser metonímico (la parte nos conduce al todo) y hasta metafórico (Beuchot, 2008, p.92). Y si es metafórico o metonímico, tendrá relación con la analogía. Y si se relaciona con la analogía, también lo estará con la polisemia.

Ahora bien, ¿Qué supone para la hermenéutica esta convivencia con lo polisémico?

“Una característica peculiar que se requiere para que los textos sean objeto de la hermenéutica es que en ellos no haya un solo sentido, es decir, que contengan polisemia, significado múltiple. Eso ha hecho que la hermenéutica, para toda una tradición, haya estado asociada a la sutileza”. (Beuchot, 2008, p.33). Por ejemplo, el fuego de Prometeo robado a los dioses y entregado a los hombres tiene dos propiedades: alumbra y quema. ¿Es este fuego un bien o un mal para los hombres? ¿Es literalmente fuego lo que se regala en el mito o es una figura literaria?

Aquí hay dos realidades del texto en paralelo. Por un lado, lo que se puede entender del texto (y a esto Beuchot le llama *sentido*). Por otro, el mundo al que apunta dicho texto (y a eso Beuchot le llama *referencia*)¹⁹. Por ejemplo, el fuego de Prometeo no se entiende como lluvia o copos de nieve. Se entiende como fuego y como tal se mantiene invariable en los otros Prometeos a lo largo del tiempo. Sin embargo, aquel

¹⁸“...cioè il mondo intero allora è la metafora di qualcosa?”

¹⁹El texto, dice Beuchot, tiene sentido y referencia. “Sentido en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, producido por el texto mismo”. (Beuchot, 2009, p.27).

fuego -todos los fuegos- hacen referencia al mundo mítico. No es que haya existido un ser llamado Prometeo que haya robado un fuego sagrado, pero ese fuego sagrado “existe” en ese mundo imaginario al que pertenece²⁰.

Pero ¿cómo tendremos la certeza de que un lector entendió lo que el autor quiso decir? La hermenéutica estuvo asociada, según Beuchot, a la sutileza, precisamente por el problema del sentido: “La sutileza era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo, e incluso al oculto, o cómo encontrar varios sentido cuando parecía haber sólo uno”. (Beuchot, 2009, pp.13-14). Como la mayoría de caminos.

3.3. El método de la Hermenéutica: La Sutileza²¹

¿Qué sentido (o sentidos) puede tener un texto? ¿Qué nos quiere decir? ¿Con qué sutileza abordamos un texto? Los tres pasos o momentos de la hermenéutica son los tres modos de sutileza según Beuchot (Beuchot, 2009, pp.20-22):

- a) *Subtilitas implicandi*, donde “se va al significado textual...”, sintaxis
- b) *Subtilitas explicandi*, donde “se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido, sino como referencia”; semántica
- c) *Subtilitas applicandi*, donde se toma en cuenta “la intencionalidad del hablante” inserta en su contexto histórico-cultural

Nuevamente nos sirve el concepto del fuego de Prometeo para aplicar -o intentar aplicar- la sutileza:

- a) *La implicandi*, donde el fuego es simplemente fuego;
- b) *la explicandi*, donde el fuego no es un fuego cualquiera sino que pertenece al mundo mítico; y
- c) *la applicandi* donde, según la intención del autor, se da la moraleja en la figura retórica del fuego que quema o fuego que alumbra.

Para Beuchot, estos tres pasos coinciden con las tres verdades del texto:

- a) La verdad sintáctica (coherencia),
- b) la verdad semántica (correspondencia con la realidad a la que el texto alude, incluso si se trata de ficción) y
- c) la verdad pragmática (entendida por Beuchot como “convención” entre intérpretes y autor sobre lo dicho. (Beuchot, 2009, p.21).

²⁰Para profundizar en el tema de sentido y referencia, destaca el trabajo de Gottlob Frege (1848 - 1925) que se cita en los *Journals*, en el ámbito de la filosofía del lenguaje. En el mismo tema aparece Charles Sanders Peirce (1839 -1914). Un buen texto introductorio en sentido y referencia es el de M^a Uxía Rivas Monroy titulado “*Frege y Peirce; En torno al signo y su fundamento*” Anuario Filosófico, 1996 (29), 1211-1224 de donde se deduce que, pese a las semejanzas, ambos autores no coincidían plenamente en estos conceptos.

²¹Beuchot toma la división de *La nueva filosofía hermenéutica* de Ortiz-Osés (1986) y la modifica recordando que los términos empleados datan del 1723 en un estudio de J. J. Rambach y en 1761, en un trabajo de Johann August Ernesti (Beuchot, 2009, p.20).

Modos de Sutileza (<i>Subtilitas</i>)	Modos de verdad del texto	Pregunta que intenta responder
<i>Implicandi</i>	Sintáctica	¿Qué dice el texto (literalmente)?
<i>Explicandi</i>	Semántica	¿En qué contexto?
<i>Applicandi</i>	Pragmática	¿Qué quiso decir el autor y qué lectura hacen los críticos?

Preferimos la explicación que el propio Beuchot cuenta en su nota al pie al referir a Gadamer o a Duns Escoto, cuando la sutileza “consistía en encontrar siempre una posibilidad en donde otros no la veían” (Beuchot, 2009, p.20). La sutileza será para nosotros la puerta de entrada de la polisemia (lo que tiene al menos dos significados válidos) y también para aquello que guarda lo oculto o no explícito como en la metáfora y en la metonimia.

En la metáfora, por ejemplo, cuando se afirma “y sus dos estrellitas me miraron”, la palabra estrella esconde (o reemplaza o se refiere) a los ojos de una persona. En la metonimia “me tomé unas copas”, la palabra “copas” esconde (o reemplaza o se refiere) al licor y no al cristal de las copas.

Sutil viene del latín *subtilem*²², compuesto de *sub* (debajo) y *tela / texela* (tela). Lo que está debajo de la tela (o del texto). Es lo implícito, lo sugerente, pero también lo oculto (que no es lo inventado pues está allí, aunque escondido). Es el elefante y el sombrero del “Principito”. Es lo que quiso decir el autor con la limitante de saber que solo llegamos a un “comprender” lo que quiso decir, mas nunca llegamos a un “ser” el autor en el momento en que pensó.

El método de la hermenéutica es el método de la sutileza pues, volviendo a Beuchot²³, se da en ella la implicación, la explicación y la praxis: lo que dice el texto, el contexto en el que se dice y lo que entendemos (vale decir, el texto en la cabeza de los lectores).

La vigencia de los mitos griegos radica en esos nuevos significados que, siempre pertinentes y en relación al hoy, podemos encontrar en ellos. ¿Qué es el fuego de Prometeo; a quién representa Prometeo, a quién representa Pandora, a quién representa Epimeteo, qué es aquello propio de los dioses “regalado” a los hombres, qué es aquellos propio de los dioses que es “robado” para los hombres, quién es la

²²Véase <http://etimo.it/?term=sottile&find=Cerca>

²³“Así, el método de la hermenéutica es la subtilitas, la sutileza en sus tres dimensiones semióticas de implicación o sintaxis, de explicación o semántica y aplicación o pragmática. La aplicación misma puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, después de la labor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la explicación - comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor” (Beuchot, 2009, pp.21-22).

descendencia de Prometeo y quiénes los padres de los hombres, qué es la esperanza en todo esto, cuál es nuestro origen y cuál nuestro destino?

3.4. Consideraciones finales en torno al texto

El texto, objeto de estudio de la hermenéutica, es todo aquello posible de ser interpretado. Desde luego, los mitos entran en esta categoría. Sin embargo, no debe considerarse texto únicamente a los escritos pues incluso el arte, en cualquiera de sus formas, es interpretable.

La hermenéutica o el interpretar tiene relación con los matices; vale decir, las ambigüedades y las sutilezas. No en vano Hermes es el dios de los cruces de caminos. Ya referimos que Beuchot habla de polisemia como característica primordial de los textos de la hermenéutica. Ello abre camino a la sutileza; que vendría a ser equivalente a distinguir entre lo superficial y lo profundo de un texto.

Esta sutileza nos conduce al estudio de los textos al menos en tres niveles: su significado literal, su significado en relación al mundo al que pertenece el texto y su significado en relación al contexto de quien escribe o lee.

4. Finalidad de la hermenéutica

El objeto de estudio de la hermenéutica es el texto y su finalidad es interpretarlo. Siguiendo a Beuchot (2008, pp.21-26), Recas (2006, pp.33-34) y Grondin (1999, p.21) proponemos un cuadro que repasa a los principales pensadores y pensamientos sobre la hermenéutica:

Antigüedad y Patrística	Se conocen algunas reglas hermenéuticas fragmentadas. ¹
Flacius (S.XVI)	La hermenéutica es una técnica; un conjunto de reglas que orientan la interpretación de textos sagrados ² .
Reforma (S.XVI)	Aparece una hermenéutica sistemática provocada por Lutero. ¹
Schleiermacher (1768-1834)	La hermenéutica es el arte de la comprensión empática del otro. ² La hermenéutica adquiere el carácter de universal en tanto arte general del entender. ¹
Nietzsche (1844-1900)	La hermenéutica es la rama principal de la filosofía en tanto que no hay hechos sino interpretaciones. ³
Dilthey (1833-1911)	La hermenéutica es una metodología general de las ciencias del espíritu. ¹ . Por tanto su finalidad es aportar un método a dichas

	ciencias. ² La hermenéutica es el fundamento de las ciencias humanas y contrapuso explicación y comprensión, siendo la comprensión la más propia de las ciencias del espíritu ³
Betti (1890-1968)	La finalidad de la hermenéutica es ser una teoría normativa de la interpretación. ²
Heidegger (1917-1976)	La comprensión tiene un carácter universal, ontológico. ² La interpretación es un elemento constitutivo del <i>Dasein</i> , del hombre. ¹
Gadamer (1900-2002)	La hermenéutica es la base de la teoría de la condición histórica y lingüística, omnipresente en nuestra experiencia. ¹ Trabaja los conceptos de pertenencia (<i>Zugehörigkeit</i>) y distancia (<i>Verfremdung</i>) ⁴
Ricœur (1913-2005)	“La hermenéutica busca situar lo que comprende. Eso que comprende en un texto y donde lo sitúa en su contexto”. ⁴ La primera operación del intérprete es su distanciamiento del texto pero la segunda en el acercamiento a ese texto al que también nosotros nos exponemos. ⁴
Fuentes:	¹ Cfr. Grondin, 1999, p.21 ² Cfr. Recas, 2006, pp.33-34 ³ Cfr. Beuchot, 2008, p.21-26 ⁴ Cfr. Beuchot, 2009, p.23; p.161

Nótese cómo la finalidad cambia en función a lo que se tiene por objeto de estudio. Si el objeto es un texto, la finalidad será entender al texto. Si el objeto es una persona, la finalidad será entender a la persona para entender el texto.

En cualquiera de sus formas, decimos con Beuchot que, además de analizar y explicar, en la hermenéutica “se interpreta para comprender” (Beuchot, 2008, p.85).

Ferrater Mora (1964) en la voz comprender (p.313), sostiene que comprender es una forma de aprehender que alude a las ciencias del espíritu en contraposición al método explicativo de las ciencias naturales; este razonamiento es consecuencia del romanticismo alemán y tiene en Dilthey a uno de sus exponentes principales.

Preferimos esta definición de Ferrater Mora porque devuelve el comprender a las ciencias del espíritu. No es la relación de un humano con un objeto de la naturaleza (volvamos a la mesa del laboratorio) sino, en la mayoría de casos, con otro humano. O consigo mismo, pero en otro momento. O con otro ente, pero espiritual. Si pudiéramos hacer una analogía, interpretar se parecería más a hacer una disección. Comprender se parecería más a acercarse al concepto de vida. Incluso así, hay la separación entre interpretar y comprender no es como la existente entre los cuadrados blancos y negros

de un tablero de ajedrez sino mas bien la orilla que dibuja el mar en la arena moviendo sus límites. Dicho esto, es sensato afirmar que en el acto de interpretar o comprender se da con un texto, pero además con un alguien que interpreta y con un otro que escribió (o hizo) aquello que el destinatario intenta comprender.

5. Elementos: Texto, Autor y Lector

“Tenemos ya tres cosas en la interpretación: 1) el texto (con el significado que encierra y vehicula), 2) el autor y 3) el intérprete. (Suelen añadirse el código y el contexto). El lector o intérprete tiene que descifrar, con un código, el contenido significativo que le dio al texto el autor o escritor, y colocar ese texto en su contexto, para que adquiera el significado que el autor quiso darle, pero sin perder la conciencia de que él le da también algún significado o matiz subjetivo. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica”. (Beuchot, 2008, p.34).

A partir de aquí aparece uno de los principales conflictos de la hermenéutica. ¿Dónde reside la verdad? ¿En el autor o en el lector? La realidad “pasó” al autor (en su pensamiento, por ejemplo), luego se hizo texto y finalmente llegó a un lector -diremos, a sus “pensamientos”- que vive en otro contexto (otro lugar y otro momento, pero con posibilidad de conocer el tiempo del autor, que es pasado, y que por tanto puede mirar a la realidad y al texto con una perspectiva diferente). Tres textos (el que se hizo el autor, el que escribió y el que se hizo el lector). Dos contextos (el del autor y el del lector). Una realidad (no la compartida sino la referida). ¿Cómo interpretar?

“Hay quienes quieren dar prioridad al lector y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero exagerar en el lado del lector conduce a la arbitrariedad y al caos, y exagerar en el lado del autor lleva a buscar una cosa inalcanzable (...) El acercamiento conlleva el inmiscuir o meter la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no interpretar lo que uno quiere sino más o menos lo que quiere el autor. Hay allí, entre otras cosas, un conflicto de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer” (Beuchot, 2009, p.23)

Es innegable la presencia de dos voluntades (autor / lector). Y es aquí donde Beuchot intenta una conciliación en la que no predomine una sola interpretación ni tampoco predomine cualquier interpretación. Al menos humanamente hablando en tanto que el texto no garantiza ni lo uno ni lo otro:

“Tenemos que darnos cuenta que el autor quiso decir algo, y el texto -al menos en parte- le pertenece todavía. Hay que respetarlo. Pero también tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros le hacemos decir algo más, esto es, decirnos algo” (Beuchot, 2009, p.24).

5.1. El texto, autor y lector en Gadamer

Para Gadamer, cada lector tiene unas ideas previas. Y cada lector se acerca a un texto con dichas ideas previas (que ya tiene sobre aquel texto). La lectura es la acción que nos lleva a modificar (o mantener) dichas ideas. Infinitamente. No cabe un método científico para la interpretación, pero tampoco un “desenmascarar” las intenciones del autor pues el significado de los textos varía y depende del contexto donde se haya inmerso el lector.

“La idea de Gadamer es que Dilthey sucumbe a una concepción de la verdad inspirada en la metodología de las ciencias exactas, que declara anatema toda implicación de la subjetividad (...) En lugar de seguir ciegamente esta metodología, por lo demás poco conforme con su práctica real, las ciencias humanas harían bien en inspirarse en la tradición algo olvidada del humanismo (...) El rasgo distintivo del humanismo es que no tiene como perspectiva primera producir resultados objetivables y mensurables, como es el caso en las ciencias metódicas de la naturaleza; más bien confía en contribuir a la formación (Bildung) y a la educación de los individuos desarrollando su capacidad de juicio”. (Grondin, 2008, p.72).

Autor	Texto	Lector
- No cabe un método científico para “leer” su intencionalidad	- No cabe un método científico para analizarlo. - La obra es lo objetivo. El sujeto que la lee es lo subjetivo. Aquí, con el lector, sucederá el encuentro entre la objetividad del texto y la subjetividad del lector.	- Tiene ideas previas del texto. “Leer” sería modificar (o persistir) en dichas ideas. - Es imposible una comprensión liberada de prejuicios. - Los prejuicios son puntos de vista heredados del pasado. No son malos. Son sólo parte de nuestra condición, de nuestra historia. Incluso nos ayudan a comprender. De hecho, esas vivencias (historicidad) nos ayudan a discernir entre buenos y malos juicios

La lejanía del método científico no debe verse, según Gadamer, como una limitación: “Corresponde más bien a una superación de nuestra particularidad que nos abre a otros horizontes y que nos enseña a reconocer, humildemente, nuestra propia finitud (...) Si este modelo ha perdido para nosotros su fuerza apremiante es porque el positivismo científico ha impuesto un modelo único de saber, el del conocimiento metódico, independiente del intérprete” (Grondin, 2008, p.73).

Así, al reclamo de Gadamer por una metodología de las ciencias exactas aplicada a ciencias no exactas (las humanidades) se le suma una actitud que reconoce las limitaciones y que recuerda al “sólo sé que nada sé” propia de la escuela socrática y punto de partida para la edad de oro de la filosofía ateniense.

Por otro lado, dirá Gadamer, que

“la comprensión se realiza a partir de ciertas expectativas y puntos de vista que ella hereda del pasado y de su presente, pero que no siempre puede mantener a distancia. Aunque Gadamer mantiene el ideal clásico, y heideggeriano, de un examen crítico de los prejuicios, le parece ilusorio orientar la verdad de la comprensión hacia el ideal de un conocimiento desprovisto de todo prejuicio. Un ideal así no hace justicia, según él, a la historicidad constitutiva del esfuerzo de comprensión (...) [L]a perspectiva del tiempo, la distancia temporal, nos permite hacer el escrutinio entre buenos y malos prejuicios”. (Grondin, 2008, p.79)

Es clave -y quizá utópica- una lectura desprovista de prejuicios. En este punto podría ser prudente considerar al prejuicio no en su significado habitual (negativo) sino como juicios previos. Conocimientos previos, si se quiere. La evidencia nos muestra que cuando dos personas presencian el mismo acontecimiento, el resultado no es una sino dos narraciones diferentes. No opuestas. No contradictorias (generalmente). Pero sí diferentes. Llevan la impronta de sus autores (tal es el caso del periodismo), como si esa impronta fuera, a su vez, evidencia de todo el mundo particularísimo que hay en cada ser humano.

Finalmente, en Gadamer no hay una renuncia a la adecuación o a la objetividad en sentido estricto. Hay un alejamiento del método científico para la interpretación, pero hay también una especial consideración al sujeto en un (llamémosle) mundo real: “Si este modelo es importante es porque se encuentra en él muy implicada la «subjetividad», pero lo está por plegarse precisamente a lo que la obra, en toda su objetividad, le impone: el sujeto se encuentra implicado en un encuentro que le transforma”. (Grondin, 2008, p.74).

5.2. El texto, autor y lector en Ricœur

Para Ricœur existe un autor y un lector. Desde luego, también hay un texto. Sin embargo, se da la interpretación porque hay una distancia entre el autor y el lector. De hecho, el texto ya no pertenece al autor. El texto es una realidad independiente que “propone” un *Dasein*²⁴, un yo, un *ser en el mundo*. Es el lector quien se introduce en ese mundo, es él quien reelabora el texto.

En un primer momento, Ricœur entiende a la Hermenéutica como el trabajo intelectual de descifrar símbolos, siendo los símbolos expresiones de doble sentido; cuando menos, el sentido oculto inmerso en el sentido literal. (Grondin, 2008, p.108) pero más adelante, en *Del texto a la Acción* la definirá como la “teoría de las operaciones de comprensión relacionadas con la interpretación de textos” (Grondin, 2008, p.118) siendo texto todo aquello que puede ser comprendido; “no solamente los escritos mismos, claro está, sino también la acción humana y la historia, tanto individual como colectiva, que sólo serán inteligibles en la medida en que puedan leerse como textos” (Grondin, 2008, p.119).

²⁴Término asociado a Heidegger

El salto de interpretar textos a comprender la acción humana será la clave para entender el aporte de Ricœur pues coincide con otros autores (contemporáneos) en repensar al ser humano desde una orilla diferente a la de la modernidad. Aunque con limitaciones.

En el plano ontológico, “[L]a hermenéutica narrativa de Ricœur subrayará vigorosamente ambos aspectos: el carácter trágico de la condición humana, que no llegará nunca a una comprensión totalizante de sí misma, y la respuesta del hombre a esta aporía, la parte de iniciativa que le toca, pese a todo, en cuanto hombre capaz” (Grondin, 2008, p.120).

Autor	Texto	Lector
	<ul style="list-style-type: none"> - Ya no le pertenece al autor. - Hay una distancia entre el autor y el lector. Ello es condición de la interpretación. - Un texto es una propuesta. De hecho, es un mundo propuesto que se presenta al lector. - Es imposible de ser comprendido en su totalidad 	<ul style="list-style-type: none"> - Como el texto es un mundo propuesto, el lector es quien se introduce en este mundo. - En un primer Ricœur, el lector es quien comprende un texto. En un segundo Ricœur, lector es quien comprende (incluso acciones humanas). - Está condicionado por la historia, el lenguaje y los mensajes recibidos a lo largo de su vida. - Un último Ricœur dirá que pese a estar condicionados por el pasado, podemos encararlo a través del perdón, la memoria y el reconocimiento

Al igual que Gadamer, Ricœur reconoce al hombre como «ser - marcado - por - el - pasado» y agrega que “«somos los agentes de la historia sólo en la medida en que somos sus pacientes», porque «nunca estamos en la condición absoluta de innovadores, sino siempre primeramente en la condición de herederos»” (Grondin, 2008, p.120).

No obstante, es prudente alejarse de las teorías totalizantes o reduccionistas del ser humano. No todo es economía, no todo es libertad, no todo es igualdad, no todo es historia, no todo es lenguaje. En su interpretación del ser humano, el Ricœur inicial ha recogido en la historia aquella clave que no podemos cambiar. Pero no será la única que nos configure.

Ricœur verá también en el lenguaje a la gran institución que nos afecta: “En cuanto seres parlantes, no sólo dependemos del sistema de la lengua, condición en la que insisten los planteamientos estructuralistas, sino también de las «cosas ya dichas, oídas y recibidas». El mundo tal como lo experimentamos es, pues, un mundo que se expresa en un lenguaje y a través de una identidad histórica que primeramente recibimos” (Grondin, 2008, p.121).

Finalmente, un Ricœur tardío reconocerá la relación entre la hermenéutica y la ontología:

“...la hermenéutica no remite aquí a los símbolos o a los textos, según las dos primeras concepciones de la hermenéutica de Ricœur, sino al sí mismo. La hermenéutica toma ahora la forma de una «ontología fundamental», que da preferencia a las nociones de acto, potencia y posibilidad (...) Esta hermenéutica del sí recuerda acertadamente que el-ser-marcado-por-el-pasado, sobre el que había insistido Gadamer, no es la única determinación de la conciencia. El hombre, ser de posibilidades, puede configurar su mundo (pero también su pasado, mediante la memoria, el perdón, el reconocimiento)” (Grondin, 2008, pp.124-125).

5.3. Consideraciones finales en torno al autor y al lector

En la búsqueda de matices, Gadamer dirá que comprendemos. Pero este comprender está relacionado a nuestras vivencias, previas y actuales. Somos finitos. Y el texto -agrega Ricœur- es una realidad que ya no le pertenece al autor sino que está allí, para ser recorrida por el lector quien, al mismo tiempo, no solo es agente sino paciente de la historia.

Para nosotros, ambos autores explican con estos argumentos la vigencia de los mitos. Están allí, para ser leídos, una y otra vez, y para que las diferentes generaciones (o veces que se lean) nos descubran nuevas verdades o nos redescubran las olvidadas. En términos de Heidegger, los mitos también son una posibilidad.

Ello abre la puerta al problema de las interpretaciones (las interpretaciones de los mitos, las interpretaciones de la palabra ser, etc.) y nos lleva a cuestionarnos si todas las interpretaciones son válidas, si algunas lo son más que otras, si solo es posible una única interpretación acertada o si es imposible interpretar.

6. El problema del ser: Univocidad y Equivocidad

El problema se inicia con el intento de entender la palabra “ser”. No sólo definirla (fijar sus bordes, que también es un problema) sino de aplicarla en los diferentes “seres” de la realidad (por ejemplo, ¿nos referimos al mismo “ser” cuando hablamos del ser del gato, de la célula o del hombre?) Y aunque puede no parecerlo, este problema es clave para la filosofía en general y la hermenéutica en particular. Es la manera cómo hablamos o escribimos (lo que son las palabras), pensamos o entendemos (lo que son las ideas), construimos o interpretamos el mundo: el mundo físico, el mundo del autor, el mundo del texto o nuestro propio mundo.

Más que la palabra hombre, la palabra cuerpo, la palabra idea o la palabra universo, “Ser es el término o palabra que a más cosas refiere (...) este término se refiere a todo, absolutamente, sin dejar fuera de su ámbito de significación nada en absoluto; se refiere incluso a Dios, que es ser, sin duda alguna. Ahora

bien, este término de ser, tan amplio que más amplio no cabe imaginarlo, resulta extraordinariamente difícil de definir (...) ¿Dónde encontrará el filósofo las pinzas adecuadas para capturar y retener ese ser en general? Porque esas pinzas, esos conceptos instrumentales, con el que el filósofo pudiera acaso definir el ser, serían ellos también seres y el filósofo evitaría muy difícilmente el peligro del círculo vicioso, o sea, de caer en el error consistente en suponer ya dentro de la definición misma lo que se trata de definir” (García Morente, 2005, p.258).

Por si fuera poco, “No sólo los seres son seres, sino que también son seres las diferencias entre los distintos seres, las notas propias de cada ser. El problema ontológico habrá, pues, de hacerse cargo de tan graves e intrincadas dificultades, que casi parecen desafiar la capacidad intelectual del entendimiento humano” (García Morente, 2005, p.258).

Para resolver el problema, habrá que descubrir si el término ser es unívoco, equívoco o análogo. Y aquí está la clave pues, lo que sucede con el ser, ocurre también con la hermenéutica.

6.1. Unívoco, equívoco y análogo

“*Unívocos* llaman los lógicos a los términos que designan siempre una y la misma cosa. Son términos que, por decirlo así, no tienen pérdida; significan siempre lo mismo y no hay posibilidad de equivocarse si se conoce el único significado que poseen (...) *Equívocos* llaman en cambio los lógicos a los términos o conceptos que tienen dos o más significaciones diversas por completo; es decir, que se refieren a dos o más objetos distintos entre sí y heterogéneos”. (García Morente, 2005, p.259)

La palabra *cuy*, por ejemplo, tiene un solo significado según la RAE²⁵ y alude precisamente al pequeño mamífero roedor de los Andes. Es un ejemplo de univocidad. En contraparte, la palabra *llama*, por ejemplo, puede aludir al auquénido, a la flama o a la acción de llamar. Es un ejemplo de equivocidad. Pero ¿qué sucede con palabras como *alpaca*, que puede aludir al auquénido, pero también al textil que se hace de su lana? ¿Y no le pasará lo mismo a la palabra *nube* (conglomerado flotante de vapor de agua y conglomerado de información en la web), *pendiente* (inclinación que supone dificultad y tarea que supone dificultad) o incluso *cuy* (hemos visto que alude al roedor, pero puede aludir al tipo de carne del que está hecho un almuerzo?

“*Análogos* llaman por último los lógicos a los términos y conceptos que designan -como los equívocos- objetos distintos; pero no enteramente diferentes, sino en parte semejantes y en parte diferentes, o sea términos cuya significación no varía sino en parte al designar ora uno ora otros objetos. La palabra *sano* no significa exactamente lo mismo dicha del animal y dicha del alimento; pero tampoco su significado es enteramente deficiente; la sanidad de tal o cual alimento no es

²⁵Real Academia Española. Ed 23

objeto idéntico a la sanidad de tal o cual animal, pero tampoco es objeto totalmente diverso” (García Morente, 2005, p.259)

¿Es el ser un término unívoco, equívoco o análogo? La solución que se dé, “representará una actitud o postura tan fundamental, tan central en la filosofía que necesariamente habrá de imprimir carácter en todo el resto del sistema filosófico, hasta en sus más menudas y lejanas ramificaciones” (García Morente, 2005, p.259)

Si afirmamos que el término **ser es equívoco**, “querrá decir que el ser es concepto que designa objetos totalmente diversos unos de otros (...) que el ser en cada caso tiene una significación completamente diferente de la que tiene en otro caso” (García Morente, 2005, p.260) y ello nos conducirá al escepticismo pues, sin nada en común entre los diversos seres, “queda abolida la posibilidad del conocimiento” (García Morente, 2005, p.260) que siempre recae sobre lo común. De este grupo señala García Morente a los “**escépticos**” de la filosofía; aquellos que subrayan las diferencias al punto de negar la posibilidad de “conocimiento” o “ciencia alguna”, como Heráclito (Edad Antigua) Hume (Edad Moderna) o Bergson.

“El ser no es unívoco ni equívoco; es análogo” (...) “El ser, dice Aristóteles, se dice de muchas maneras; hay diversas modalidades de ser, aun cuando por debajo de todas ellas permanece la unidad del ser en cuanto tal. Esa unidad del ser, eso que hay de común entre todos los seres no los convierte a todos en uno solo hasta el punto de hacer unívoco el concepto de ser; pero tampoco hace de cada uno un objeto totalmente distinto de los demás, hasta el punto de establecer entre ellos una diferencia total que conduciría a la imposibilidad del conocimiento” (García Morente, 2005, p.261).

6.2. Interpretaciones unívocas y equívocas

En su Tratado de Hermenéutica Analógica, Beuchot propone dos hermenéuticas extremas: la univocista y la equivocista.

“En este sentido, nos parece que quienes proclaman el relativismo absoluto o extremo de las interpretaciones pecan de equivocismo, mientras que quienes proclaman una única interpretación válida incurren en el vicio contrario, el univocismo” (Beuchot, 2009, p.34).

“La **postura univocista** de la interpretación única está negando de hecho la hermenéutica, porque ésta sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia, y esa postura en el fondo sostiene que no hay polisemia posible, diversidad de sentidos...” (Beuchot, 2009, p.34); mientras que “la **postura equivocista** de la interpretación infinita o indefinida acaba también por destruir la hermenéutica. Todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas, al infinito, o, por lo menos, no se puede decidir cuál de dos interpretaciones rivales es la correcta, con lo cual la polisemia se vuelve irreductible, sin posibilidad de comprensión” (Beuchot, 2009, p.35).

Para las primeras décadas del XIX, el romanticismo y el positivismo tuvieron implicancia en la hermenéutica: “El romanticismo surge como reacción contra el racionalismo-empirismo de la Ilustración. El positivismo es una reacción contra el romanticismo, su desconfianza de la razón y su especie de irracionalismo” (Beuchot, 2009, p.44).

Beuchot propone como extremos a los románticos (todas las interpretaciones son válidas) y a los positivistas (sólo es posible una interpretación). Aparece entonces un punto medio (como la virtud), entre la hermenéutica romántica y la hermenéutica positivista: la hermenéutica analógica²⁶.

6.3. El método de la hermenéutica: La Prudencia

Hablar hermenéutica es hablar de prudencia y hablar de prudencia es hablar de la virtud. Dicho de otro modo, la interpretación corre el riesgo de caer en cualquiera de sus extremos (la univocidad y la equivocidad) y, por tanto, su método o cualquier método que se use para interpretar debe tener un “seguro” o “garantía” que le impida caer en uno u otro exceso.

Dice Aristóteles: “Propio del vicio son exceso y defecto mientras que de la virtud es propio el término medio” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1006b). Sobre el particular, los ejemplos de temerario y cobarde, que colocan en el punto medio al valiente.

“Divídase también la virtud por esta diferencia: De las virtudes, a unas las llamamos intelectuales y a otras morales. Intelectuales a la sabiduría, la comprensión y la inteligencia práctica [prudencia]; morales a la generosidad y a la templanza”. (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1003a).

Precisa Cervantes Espino en su interpretación al párrafo aristotélico que existen dos clases de virtud: las éticas que proceden de las costumbres (justicia, templanza, fortaleza); mientras que las virtudes dianoéticas (conocimiento o episteme, arte o techné, prudencia o phrónesis, intelecto o noús y sabiduría o sophía) “se refieren a la perfección del entendimiento en relación al conocimiento de la verdad (Cervantes Espino, 2014).

²⁶“**La hermenéutica romántica es equivocista**, da el predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo irrepetible e intransferible, con el peligro de ser casi incomunicable (al menos por medio de la razón; tendría que ser por una gran empatía realizada a través del sentimiento). **La hermenéutica positivista es univocista**, pues para ella la interpretación es una sola y tiene que ser compartida por todos. Es el cientificismo. Para remediar esa caída en los extremos, podemos proponer un medio analógico, que sería una hermenéutica en la que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderantemente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete”. (Beuchot, 2009, p.45).

Entonces, en el acto de interpretar, donde hay una técnica y unos principios (ciencia y arte) se requiere una formación y una actitud: precisamente aquella que nos mantenga alejados de los extremos o posturas radicales.

“Recordemos que la *phrónesis* se aplicaba a la acción, para, después de la deliberación, en la que sopesaba los pros y contra, elegía los medios para llegar a los fines propuestos” (Beuchot, 2008, p.36)

Tras colocar a la Hermenéutica Analógica (precisamente, a la analogía) como una actitud, Beuchot precisa:

“Corresponde a la *phrónesis* o prudencia, que es la sabiduría de lo concreto y práctico, el equilibrio proporcional (...) De este modo, una hermenéutica analógica tendrá como actitud característica (...) la de evitar los extremos de una hermenéutica univocista y de una hermenéutica equivocista. La primera, la que se coloca en el punto fijo de la univocidad, sólo admite una única interpretación como válida (...) Ya que la hermenéutica sólo puede aplicarse a un texto polisémico, una hermenéutica unívoca de hecho sería inexistente (...) [Y una] hermenéutica equívoca admite casi todas las interpretaciones como válidas, si no es que todas, alegando que no hay criterios claros para decidir cuándo una interpretación es adecuada y cuándo no (...) Si la hermenéutica unívoca aspira a la interpretación clara y distinta de un texto, la equívoca se derrumba en interpretaciones oscuras y confusas (...) Una hermenéutica analógica trata de colocarse entre las dos anteriores (...)” (Beuchot, 2015, pp.23-24)

6.4. Consideraciones finales en torno al ser y a una hermenéutica afín

Recogiendo lo expuesto de García Morente; si afirmamos que la palabra “ser” es equívoca (una palabra / muchos significados), entonces negaríamos la posibilidad de conocimiento y caeríamos en el error de los escépticos pues cada vez que aplicamos la palabra ser a cualquier persona, animal o cosa, estaríamos hablando de algo totalmente diferente. Y si afirmamos que es unívoco, caeríamos en el materialismo de creer que no hay mayor diferencia entre el ser de una planta y el ser de un hombre; sería la misma palabra para designar el ser de las plantas, de los animales y de las cosas; sin dejar espacio a pequeñas diferencias o matices entre uno y otro ser.

Recogiendo lo expuesto de Beuchot, si nuestra actitud hacia la interpretación es la univocidad ($a=b$), estaríamos cayendo en el error del positivismo, dejando a un lado todos los matices también válidos en una interpretación. Y si nuestra actitud fuese la equivocidad ($a=\infty$), caeríamos en el error de los románticos, abriendo la puerta a no muchas sino a todas las interpretaciones, sin ningún tipo de jerarquías entre unas y otras sino de acuerdo a lo que nos diga el sentimiento.

Adelantamos pues que el ser es análogo y que la analogía es un punto intermedio entre las hermenéuticas posibles. La virtud de la prudencia nos acerca al término medio (y entrega más luces sobre el método) con el que podemos acercarnos a un texto sin caer en los extremos o excesos de la univocidad y la equivocidad. Toca estudiar de qué

se trata la analogía del ser, cómo es posible una hermenéutica analógica y cómo podemos interpretar los mitos análogamente.

7. La Hermenéutica Analógica

7.1. La analogía en Aristóteles y Santo Tomás

Aristóteles explica que hay palabras “especiales”: las analogías. Como cualquier término, estas palabras dicen cosas o predicán de algo de otros términos, palabras o entes. Pero “eso que dicen” de un término (Ej. hombre sano) no es lo mismo cuando se aplican otro término (Ej. alimento sano). La peculiaridad de estos términos es que cuando se aplican a diversos sujetos, lo hacen con un significado en parte igual (hablamos de la sanidad) y en parte distinto (hablamos de lo sano en quien la posee y de lo sano en lo que la causa). Eso es la analogía²⁷.

Según García Morente,

“Aristóteles puso en Grecia las bases fundamentales de una teoría de la analogía del ser [pero] fue Santo Tomás quien llevó esa teoría a su forma más honda y perfecta [y] queda elaborada con tanta profundidad y exactitud que el Cardenal Cayetano, intérprete y comentador del Angélico Doctor, no le queda más tarea que reducir a terminología ordenada, simple y breve, la teoría que, desde entonces, circula por todos los manuales de filosofía”. (García Morente, 2005, p.261).

En la Cuestión 13 Sobre los Nombres de Dios (artículo 5, sobre los nombres dados a Dios y a las criaturas, y si son o no son dados unívocamente a ambos), Santo Tomás se propone claves para conocer a Dios. Su punto de partida es el ejemplo aristotélico del concepto de “sano” y refiere que, por analogía o proporción, podemos conocer a Dios partiendo de sus criaturas. La proporcionalidad es clave pues algunos atributos dados a Dios lo serán no en una relación de igualdad (decimos, por ejemplo, que la sabiduría de Dios no es la misma que la de los hombres) pero tampoco en una relación de equivocidad (hay un común en la sabiduría de Dios y la sabiduría de los

²⁷“La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y con una sola naturaleza y no por mera homonimia sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la **salud** - de lo uno porque la **conserva**, de lo otro, porque la **produce**, de lo otro porque es **signo** de salud, de lo otro porque ésta **se da** en ello- y ‘médico’ [se dice] en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas [se dice que son] por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad, ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones, ya de alguna de estas cosas ya de la entidad”. (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003a 33 - 1003b 11).

hombres) sino en proporcionalidad (la sabiduría de Dios es parecida a la de los hombres, en tanto un conocimiento, pero diferente en tanto es el Acto puro)^{28 29}.

La ventaja de Santo Tomás de Aquino sobre Aristóteles radica, según García Morente,

“porque en la cúspide y remate de la concepción que Aristóteles desarrolla acerca de la realidad total, hay una especie de hueco o deficiencia; el concepto de Dios en Aristóteles no es un concepto tan completo, tan perfectamente diseñado y dibujado como el concepto de Dios en Santo Tomás. Y es que Santo Tomás recibe y admite con clásica humildad el auxilio sobrenatural de una fuente de conocimiento, que Aristóteles necesariamente desconocía, el auxilio sobrenatural de la revelación” (García Morente, 2005, pp.256-257).

La analogía es el método empleado por la filosofía o la metafísica para dar una explicación o acercamiento a la realidad. Pero no es un método con pasos como el cartesiano que sirve para disecar, dividir, contar, medir, pesar, probar y demostrar científicamente algo, sino que se trata de un método o camino que busca entender y mostrar usando las palabras y el pensamiento. Después de todo, contar no es sinónimo de pensar.

García Morente nos alerta del Cardenal Cayetano como el organizador de los tipos de analogía heredados de los clásicos. Pero Cayetano no es el único. También aparecen Escoto y Suárez (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.101) y desde luego que no se pretende abordar con profundidad el Tratado de la Analogía de los Nombres (De nominum analogia) pues en él apunta a las cuestiones ontológicas más profundas como el conocimiento de ser. No obstante, su tratado de la analogía del ser ayuda a entender la teoría analógica³⁰.

²⁸“Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, proporcionalmente. Lo cual, en los nombres se presenta de doble manera. 1) O porque muchos guardan proporción al uno, como **sano** se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa. 2) O porque uno guarda proporción con otro, como **sano** se dice que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca ni unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo. Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud” (De Aquino, Santo Tomás. Suma de Teología, I, q.13, a.5).

²⁹(Sobre los párrafos referidos a Aristóteles y San Agustín, se puede precisar con Rafael Díaz Dorrnsoro la voz “analogía” en Philosophica, enciclopedia filosófica de la Pontificia Università della Santa Croce (<http://www.philosophica.info/voces/analogia/Analogia.html>)

³⁰Para mayores referentes, consultar la voz Analogía de Rafael Díaz Dorrnsoro en la enciclopedia Philosophica de la Pontificia Università della Santa Croce: <http://www.philosophica.info/voces/analogia/Analogia.html> .

7.2. Tipos de analogía

Como punto de partida, hay que entender que en las analogías hay un nombre analogado (de quien se va a hablar o decir algo) y un nombre análogo o predicado (lo que se dice del nombre analogado).

Dos; como dice Cayetano, no debemos olvidar que la palabra analogía significa proporción o proporcionalidad, pero es un concepto tan amplio que abusamos del mismo y llamamos análogo a muchos nombres (a muchas cosas). Para ello, conviene reducir la analogía en tres clases: de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad³¹.

Tres; no hemos encontrado un consenso al momento de clasificar las analogías. No obstante, hay rasgos comunes que se pueden rescatar. Veamos cómo entienden esta clasificación de Cayetano los diversos autores como Díaz Dorronsoro, Forment y Ferrater Mora:

Esta es la primera lectura que hace Díaz Dorronsoro de Cayetano sobre los tipos de analogía³²:

- Analogía de desigualdad o del ser solamente
- Analogía de atribución o de la intención solamente
- Analogía de proporcionalidad o según el ser y la intención

Sin embargo, más adelante, Díaz Dorronsoro subdivide a la analogía de proporcionalidad en tres:

- Analogía de proporcionalidad o analogía según la intención
- Analogía de proporcionalidad o analogía según el ser o analogía en sentido propio

³¹Dice el cardenal Cayetano: "La palabra analogía (según la hemos recibido de los griegos) significa proporción o proporcionalidad. Sin embargo, este concepto es tan extenso y tan vario que llamamos abusivamente análogos a muchos nombres, y si reuniéramos todas las distinciones, se crearía una confusión. Mas, para que el sentido directo no se vea entorpecido por el sentido indirecto, y para que no se nos acuse de simpleza en la forma de expresión, comprendemos todos sus significados en una clasificación de tres miembros, y procederemos de lo menos propiamente análogo a lo verdaderamente análogo. Todos los análogos se reducen, pues, a tres clases de analogía: a saber, a la analogía de desigualdad, a la analogía de atribución y a la analogía de proporcionalidad" (Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. *De nominum analogia*. C.1 nn. 2-3) en (V. Igual; *La Analogía*. Barcelona, PPU, 1998 en Eudaldo Folment, *Lecciones de Metafísica* p.262).

Para esta clasificación de analogía, tanto García Morente como Beuchot y otros autores como Forment o Díaz Dorronsoro reconocen a "*De nominum analogia*" o "Sobre la Analogía de los Nombres" (1498) del cardenal Cayetano (1469-1534) como la obra de referencia. Esta obra está disponible en su versión latina por la Universidad de Toronto en:

http://individual.utoronto.ca/pking/resources/cajetan/De_nominum_analogia.txt

³²Cayetano comienza su estudio sobre la analogía estableciendo una triple división: de desigualdad, de proporcionalidad y de atribución [De nominum analogia: 3]. Sostiene que tal clasificación se encuentra en la distinción 19, q. 5, a. 2, ad. 1 del primer libro del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás. Allí, según Cayetano, el doctor Angélico denomina a la primera como analogía de ser solamente; a la segunda, analogía según el ser y según la intención; y a la de atribución como analogía según la intención y no según el ser" [De nominum analogia: 6, 21 y 30] en Díaz Dorronsoro: <http://www.philosophica.info/voces/analogia/Analogia.html#toc6>

- Analogía de proporcionalidad en sentido impropio o metáfora.

En contraparte, Forment hace la siguiente clasificación:

- Analogía de no igualdad o según el ser y no el concepto (Forment, 1992, p.263)
- Analogía de atribución o según la intención y no el ser (Forment, 1992, p.265)
- Analogía de proporcionalidad (Forment, 1992, p.265)
 - De proporcionalidad propia (Forment, 1992, p.272)
 - De proporcionalidad impropia o metafórica (Forment, 1992, p.272)

A su vez, Ferrater Mora hace la siguiente explicación del término *Analogía*: “Lo más corriente es distinguir entre la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad.” (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.100) pero que la analogía de proporcionalidad puede ser metafórica o propia (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.100). Luego, en una segunda división, contempla dos tipos de analogía: intrínseca y extrínseca. Si bien la extrínseca puede ser de atribución o de proporcionalidad o metafórica, la analogía intrínseca, que es llamada metafísica (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.100), puede ser de atribución o de proporcionalidad.

Por si fuera poco -sostenemos- así como se incluye a la metáfora (el ejemplo más usado es “el prado ríe”), se debe considerar a la metonimia, donde la relación no es por semejanza sino por el todo y la parte (“el nariz probó los perfumes”), el continente por el contenido (tomamos unas copas) y la causa por el efecto (“compré un Picasso”)³³.

Nótese que a pesar de las discrepancias sobre los tipos de analogía, hay varios términos comunes. Nos orientaremos ahora a la clasificación de Beuchot quien reduce los tipos de analogía -al menos los que constituyen el modelo analógico- a cuatro: de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica (Beuchot, 2008, p.55).

Así define Beuchot los cuatro tipos de analogía:

“Lo análogo tira a lo equívoco, y el camino esforzado es hacia la univocidad. Por eso la primera clase o tipo de la analogía era la **analogía de desigualdad**, que es casi univocidad, como cuando se dice “cuerpo”, ya que hay diversos tipos de seres corpóreos, unos más perfectos que otros, y esa palabra los significa o se les predica de manera desigual pero cercana a la univocidad” (Beuchot, 2009, p.45). También “lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca la **analogía metafórica**, la **analogía de atribución** y la **analogía de proporcionalidad**. En la metáfora decimos “el prado ríe”, y lo entendemos por analogía de **proporcionalidad** (aunque **impropia** o

³³Dice Beuchot: “[L]a metáfora se contrapone a la metonimia. La metáfora funciona por semejanza; es la traslación de una expresión de un sentido literal a otro figurado (el metafórico); la metonimia funciona por contigüidad, es el cambio de significado de una expresión por otra que tiene cercanía con ella, siguiendo los moldes de efecto a causa y de parte a todo. Por ejemplo, la metáfora “El prado ríe” se basa en la semejanza que tienen las flores con la risa, por la alegría que dan, de modo que con ello entendemos que el prado está florido. La metonimia “Hizo proa al sol” nos hace entender que no solamente una parte del barco se desplazó con esa ruta, sino todo él, o “Los charcos de agua cayeron del cielo” se refiere a que su causa fueron las nubes, que soltaron la lluvia” (Beuchot, 2015, p.151)

translaticia) entre la risa del hombre y lo florido del prado: ambos se relacionan con la alegría. La analogía de **proporcionalidad propia** asocia términos que tienen un significado en parte común y en parte distinto, como "la razón es al hombre lo que los sentidos al animal". La analogía de **atribución** implica una jerarquía, en la que hay un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia y otros analogados secundarios, a los que se atribuye por relación a ese término principal, por ejemplo "sano" se atribuye al organismo, al clima, al alimento, a la medicina y a la orina; pero al organismo porque de modo propio tiene salud, al alimento porque la conserva, a la medicina porque la restituye y a la orina porque la manifiesta como signo. Todos esos tipos de analogía (de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica) constituyen el modelo analógico". (Beuchot, 2008, p.55).

Profundizaremos a continuación en los tipos de analogía.

7.2.1. La analogía de desigualdad o del ser

Caso: La palabra animal	
Animal	Hombre
Animal	Caballo
Animal	Unicelular
Si bien se trata de la misma palabra (animal) y el mismo significado en los tres, ¿Es la misma "animalidad" en los tres?	

Díaz Dorronsoro³⁴ y Forment³⁵ coinciden en la definición propuesta tiempo atrás por Cayetano³⁶:

"Así hablamos de desigualdad de perfección: **cuerpo** es nombre común a los cuerpos inferiores y superiores, y la razón significada de todos los cuerpos (en cuanto que son cuerpos) es la misma. Y al que pregunte qué es el fuego en cuanto cuerpo, se le dirá: una substancia sujeta a la triple dimensión. Y de forma

³⁴"El nombre analógico, según la analogía de desigualdad, se caracteriza por poseer una razón significada unívoca, desigualmente participada por cada cosa de la que se predica el nombre. Cayetano observa que todo nombre genérico puede considerarse como análogo de este tipo, pues el concepto es unívoco, pero cada especie participa diversamente del género al realizarla según el modo propio de la naturaleza específica [De nominum analogia: 4-5]. Por ejemplo, el nombre "**animal**" se predica unívocamente del hombre y del caballo; pero en el orden real una es la animalidad del hombre, diversa de la animalidad del caballo, que es una y diversa de cualquier otra especie animal [De nominum analogia: 13]. El nombre "ente" —Cayetano precisa— no pertenece a esta especie de analogía, pues no es un género" (Díaz Dorronsoro, 2010).

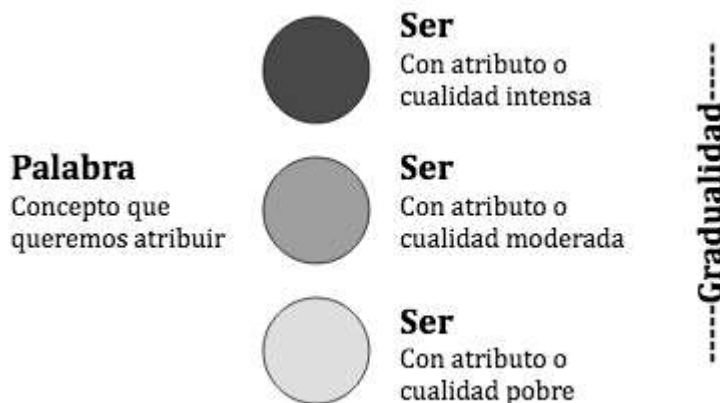
³⁵"La analogía «según el ser y no según el concepto», o de no-igualdad, se da cuando hay un concepto unitario preciso, pero con la participación desigual de lo significado. El término análogo, en esta acepción, tiene siempre el mismo significado, pero se le denomina análogo en cuanto que a los individuos a que se refiere son unos más perfectos que otros en significado" (Forment, 1992, p.263)

³⁶Véase Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. De nominum analogia. C.1 nn. 4

semejante a quien pregunte: qué es el cielo en tanto cuerpo, etc. Sin embargo, la razón de corporeidad no tiene la misma perfección en los cuerpos inferiores que en los superiores” [De nominum analogia: 4] en Forment (1992, p.263)

En la **analogía de desigualdad** o ser, el tema de fondo es la gradualidad del nombre predicado. Por ejemplo, para la palabra animal, se tiene al animal hombre (o si se quiere, el hombre es un animal) y al animal caballo (o si se quiere, el caballo es un animal).

Se sabe qué es el hombre, qué es el caballo y qué es animal. Pero la “animalidad” del caballo es diferente a la del hombre. El nombre “animal” es unívoco, pero en razón a la verdad (o, mejor dicho, en función a la realidad o del ser) el hombre participa de una animalidad diferente, de mejor grado, que la del caballo, un ser unicelular o cualquier otro animal.



Entendemos así el nombre animal por analogía pues la aplicamos a cualquier otro mamífero (Cayetano dice género). No obstante, el nombre ente no pertenece a este tipo de analogía. El ente es o no es.

“El nombre “animal” se predica unívocamente del hombre y del caballo; pero en el orden real una es la animalidad del hombre, diversa de la animalidad del caballo, que es una y diversa de cualquier otra especie animal [De nominum analogia: 13]. El nombre “ente” —Cayetano precisa— no pertenece a esta especie de analogía, pues no es un género”. (Díaz Dorronsoro, 2010)

La palabra animal puede presentarse como unívoca (tenemos una idea clara de lo que es un animal) pero en la práctica es análoga (hay una proporcionalidad de animalidad entre los seres, hay una desigualdad real entre los diferentes animales).

7.2.2. La analogía de atribución o de la intención

Caso: La palabra sano	
Niña	sana
Comida	sana
Orina	sana
Si bien se trata de la misma palabra (salud / sana) ¿significa lo mismo en los tres?	

“Se llama **analogía de atribución** a aquella en la cual el término se atribuye a varios entes por su relación con otros (el llamado primer analogado), como ocurre cuando se llama '**sano**' a un alimento, a un rostro, etc.” (Ferrater Mora , 1964, Tomo I, p.100).

Tanto en las lecturas que hacen Díaz Dorronsoro³⁷ y Forment sobre Cayetano,³⁸ se deduce que, para Cayetano,

“Análogas por atribución son aquellas cosas cuyo nombre es común; sin embargo, la razón significada por ese nombre es la misma según el término y diversas según las relaciones a él (...) Como sano es un nombre común a la medicina, a la orina y al animal; pero la razón por la cual se llaman sanas todas estas realidades implica diversas relaciones a un término (es decir, a la sanidad). Porque si alguien habla de qué es el animal en cuanto sano, se refiere al sujeto de la sanidad; y la orina en cuanto sana, se refiere al signo de sanidad; y la medicina en cuanto sana, se refiere a la causa de la sanidad. De donde aparece que la razón de ser sano ni es completamente la misma ni completamente diferente; sino que es la misma con respecto a algo y diferente con respecto a algo. Hay por tanto, diversidad de relaciones e identidad del término de dichas relaciones” [De nomenclatura analogia: 8] (en Forment, 1992, p.265)

En el ejemplo tenemos la palabra sano (la sanidad) y sus usos diversos: medicina sana, orina sana y animal sano.

³⁷“En la analogía de atribución, la razón significada del nombre predicado de diversas cosas es la misma según el término, y diversa según las relaciones a él. El ejemplo traído por Cayetano es el del vocablo “**sano**”, que se predica de la medicina, de la orina y del animal. La razón significada en cada predicación no es ni completamente la misma, ni completamente diferente, por significar diversas relaciones a un mismo término como es la sanidad: la medicina se dice sana porque causa la sanidad, la orina se denomina sana por ser signo de la sanidad, y el animal se dice sano porque es el sujeto de la sanidad [De nomenclatura analogia: 8]. Esta analogía se caracteriza en que el nombre análogo tan solo conviene formalmente al primero, y a los demás con denominación extrínseca. Por ejemplo, en el caso visto, la sanidad tan sólo es inherente al animal; del resto de los analogados, denominados secundarios, se predica en virtud de las diversas relaciones causales extrínsecas que tienen respecto al analogado principal. Por consiguiente, aunque el concepto análogo es único, lo significado no es común a todos sus modos parciales o a todos sus analogados [De nomenclatura analogia: 15]” en (Díaz Dorronsoro, 2010).

³⁸Véase Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. De nomenclatura analogia. C.2 nn. 8 y C.2 nn. 15

La sanidad es casi la misma en los tres casos. Casi porque la “sanidad” se entiende como causa (medicina), signo (orina) o atributo del sujeto (hombre). Sólo en el hombre, la relación es intrínseca, inherente a él; es el analogado principal. En los otros dos casos, se habla en relación (siempre extrínseca) que se tiene respecto al analogado. (De nominum analogia, 8) en (Díaz Dorronsoro, 2010).



Como dirá Cayetano, el ente cabe en esta analogía porque ente es un concepto único (se es o no se es); y de cada ente se predica un analogado principal (que es la sustancia) y analogados secundarios (accidentes).

“El nombre “ente”, para Cayetano, es análogo según la analogía de atribución. Tenemos entonces un concepto único: el ente es lo que es; un analogado principal: la sustancia; y diversos analogados secundarios: los accidentes. No resulta difícil discernir estos elementos si consideramos que el concepto formal de ente incluye un doble principio: la esencia —lo que— y el acto de ser —es—. Cayetano afirma que tanto el supuesto como los accidentes son en la realidad y pueden denominarse entes, pero formalmente solamente la sustancia se denomina ente porque, mientras los accidentes son en la sustancia, la sustancia es en sí misma [De nominum analogia: 11]”. en (Díaz Dorronsoro, 2010).

Pero no es propósito de esta tesis entrar al tema del ente sino mantenernos en la línea de la hermenéutica analógica.

7.2.3. Analogía de proporcionalidad

Caso: Estructuras	
Mamífero (es a)	huesos
(como) Peces (es a)	x
X = espinas (Pero huesos no son sinónimos de espinas. ¿Deberían?)	

Caso: Iluminación	
Sol (es a)	Planeta
(como) Bombilla (es a)	x
X = Habitación (¿Por qué entendemos la frase “puso un sol en su habitación”? ¿Es el mismo iluminar?)	

Caso: Flor	
Pétalos (es a)	Flor
(como) x (es a)	Mariposa
Cómo se entiende la frase: “Y la “flor” que contemplaba batió sus pétalos y se echó a volar”	

“Se llama **analogía de proporcionalidad** a aquella en la cual el término se atribuye, desde luego, a varios sujetos o entes en una relación semejante. Esta relación puede ser **metafórica** —cuando expresa algo simbólico— o **propia** —cuando expresa algo real. (...)En otras palabras, el término análogo es el que significa una forma o propiedad que se halla intrínsecamente en uno de los términos (el analogado principal), hallándose, en cambio, en los otros términos (analogados secundarios) por cierto orden a la forma principal”. (Ferrater Mora, 1964, Tomo I, p.100).

Recordemos que era la analogía de proporcionalidad aquella que nos permitía conocer a Dios en Santo Tomás, pues era viable colocar atributos positivos a la divinidad partiendo del conocimiento o de los atributos positivos de sus criaturas.

En Díaz Dorronsoro³⁹ y en Forment se mantiene la definición de Cayetano⁴⁰: Son analogías según proporcionalidad

“aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma (...) la razón significada por ese nombre es semejante según la proporción. Así, el ver con visión corporal y el ver intelectualmente se llaman con el nombre común de ver; porque así como el entender ofrece la cosa al alma, así el ver la ofrece al cuerpo animado (...)” (De nominum analogia, 23) en (Forment, 1992, p.270).

La analogía de proporcionalidad no es ajena a nuestra manera de comprender el mundo. Al contrario. La proporción, que es un concepto heredado de las matemáticas,

³⁹“son análogas según proporcionalidad aquellas cosas cuyo nombre es común, y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma o semejante según proporción” [De nominum analogia: 23]”. en (Díaz Dorronsoro, 2010).

⁴⁰Véase Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. De nominum analogia. C.3 nn. 23

se da en la regla de tres propia de la aritmética. Incluso en la cartografía, el uso de las constelaciones hizo que los puntos sueltos del firmamento (estrellas) guardaran relación unos con otros (constelación), a las que se les dio un nombre (Osa mayor, Osa menor, Cruz del sur) que correspondiese con su forma pero, sobre todo, con los mapas de los marinos. Por si fuera poco, el experimento del laboratorio (caso concreto y en condiciones controlables) se extrapola a nivel teórico: Lo que le sucede al agua del vaso le sucede al océano del mismo modo que se entiende al Absoluto conociendo a la creación. Por último, la simetría o en aquello ligado a la belleza (en el cuerpo humano o en la arquitectura) tiene un correlato con la idea de proporcionalidad. Lo que no es proporcional es grotesco o poco atractivo. Insistimos; esto en un plano ajeno al de la filosofía.

Cayetano⁴¹ agrega que esta analogía se hace de dos modos:

“Se hace metafóricamente cuando el nombre común tiene absolutamente una razón formal, que se salva en uno de los analogados y se dice del otro metafóricamente: como reír que tiene en sí mismo una razón significada, sin embargo, es análogo metafóricamente cuando el motivo de la risa verdadera se aplica al campo cubierto de flores o al éxito de la fortuna; con esto significamos que estas cosas se comportan como un hombre que ríe (...) [y] **se hace propiamente** cuando el nombre común se dice de ambos analogados sin metáforas: como principio, que se salva con el corazón respecto al animal y en el cimiento con respecto a la casa” (De nominum analogia, 25-26) en (Forment, 1992, p.272).

“La metáfora posee la característica principal de la analogía de proporcionalidad: que la razón formal del nombre es intrínseca a todos los analogados. Se diferencia de la analogía de proporcionalidad propia en que en «la metáfora no se predica otra cosa que esto es a semejanza de aquello» [De nominum analogia: 76]. Es decir, por ser analogía de proporcionalidad, entre las diversas realidades análogas metafóricamente hay una semejanza de proporción que fundamenta la metáfora; pero, a diferencia de la analogía de proporcionalidad propia, se toma el nombre propio de uno de ellos como nombre común de los analogados. De este modo, mientras que en la analogía de proporcionalidad propia la razón significada del nombre común es una y proporcional, en la metáfora corresponde absolutamente con uno de los analogados y de modo relativo, o en razón de algunos de los conceptos incluidos en la significación del mismo, a los demás. Tomando dos ejemplos usados por santo Tomás, el nombre “león” es comunicable metafóricamente a aquellos seres cuya naturaleza participa de algunas propiedades de la naturaleza propia del león como la fortaleza o la audacia; y se puede decir metafóricamente que “un hombre es Aquiles” en cuanto hay en él alguna de las cualidades propias del héroe griego”. (Díaz Dorronsoro, 2010).

Se puede decir que un hombre es un Aquiles. Pero al momento de leer los mitos, ¿Podremos decir que Aquiles es todos los hombres?

⁴¹Véase Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. De nominum analogia. C.3 nn. 25-26

7.3. La analogía en la interpretación de los mitos

¿Cuál de los tipos de analogía nos permiten acercarnos y entender mejor a los mitos? ¿Dónde entra el modelo analógico de la interpretación o hermenéutica analógica?

“Pues bien, el modelo hermenéutico analógico permite, por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos, sino históricos, psicológicos, sociológicos, etc., que por la atribución y la proporcionalidad no pierdan la riqueza de sus diferencias principales pero que también puedan manejarse discursivamente”. (Beuchot, 2008, p.55).

Recordemos: Una analogía es una proporción. A es a B como X es a Y. La constante es la relación. Como en la regla de tres de las matemáticas. La clave está en traer una relación (por ejemplo, de un mundo mítico) a otra realidad parcialmente distinta (por ejemplo, nuestra época) y encontrar ese punto que nos permita aplicar la relación, la proporción o la analogía.

Veamos un caso: Si los clásicos nos hablan de tiranos y de una relación de miedo o rebeldía para con sus súbditos y para con los héroes, pues habría que encontrar a los tiranos actuales (o a los súbditos actuales o a los héroes actuales, o a los miedos actuales o a las rebeldías actuales) para releer a los clásicos y encontrar, desde nuestro tiempo, la verdad de los clásicos o, mejor aún, la vigencia de los mismos o una mirada más penetrante de nuestro tiempo a la luz de las verdades inmutables.

¿Cuándo una interpretación es válida?

“[U]na interpretación analógica, aun evitando la univocidad y la equivocidad dentro de la misma analogía, seguirá tanto el modelo de proporcionalidad como el de la atribución. Según la analogía de proporcionalidad, encontramos que las diversas interpretaciones se relacionan unas con otras con arreglo a la proporción de sentido que rescatan del texto. No todas son iguales. Tendrán mayor rango de adecuación al texto aquellas que 1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas. Pero, además, la analogía de atribución, que tiene un analogado principal y varios analogados secundarios, hace que nos demos cuenta de que puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando por grados de riqueza interpretativa y de adecuación al texto, de modo que, a partir de un grado, podamos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurren en la invalidez” (Beuchot, 2009, pp.53-54).

Volvamos a nuestro ejemplo: Cabe preguntarle a los expertos por una lectura actual de algún viejo relato (punto 1, párrafo anterior). Pero también cabe hacerles una propuesta (punto 2, párrafo anterior). Entonces, aparece la analogía; encontrar elementos o relaciones actuales que, paralelamente, tengan un correlato en elementos o relaciones previas (por ejemplo, en las historias de los clásicos).

Esta relectura de los clásicos, de seguro guardará polisemia (más de una interpretación) pero las consideraciones sobre prudencia (ni interpretaciones únicas ni cualquier interpretación) animan a encarar con una mirada diferente cuestiones ligadas a la sutileza.

Siempre quedará el problema de la intencionalidad: autor, lector y “texto⁴²”. Pero como hemos visto en Gadamer y Ricœur, ningún lector (por más crítico que sea) puede desnudarse de esos prejuicios (juicios previos) constitutivos de su ser humano: el lenguaje y la historia. Sólo sabiéndose con esos prejuicios (otra vez, la prudencia) y aceptando que ha existido una intencionalidad previa (la del autor), se puede garantizar un mejor acercamiento al texto y al autor que impostando un método de ciencias naturales⁴³.

“Una hermenéutica analógica preserva una parte del univocismo de la hermenéutica positivista, una parte pequeña, según la cual la interpretación requiere de la inteligencia razonadora y explicativa; pero, preponderantemente, requiere de la empatía y de la razón intuitiva, esto es, de lo que los medievales llamaron —por ejemplo, santo Tomás de Aquino— el conocimiento por intelección y el conocimiento por connaturalidad (además de la razón). En cierta manera, hemos de recordar lo que nos legó Aristóteles: que el conocimiento (y la interpretación) se da en el rejuego de la intelección, el razonamiento y el sentimiento (...) La intelección o intuición es directa y gozosa, en tanto que el razonamiento es penoso y agotador, a veces hasta tortuoso y torturante. Pero el hombre no es intelecto puro, es preponderantemente raciocinio, por eso se define como racional y no como intelectual. Sin embargo, el raciocinio explicativo también es implicativo, y eso lleva a la comprensión, lleva a fusionar la explicación y la comprensión”. (Beuchot, 2009, p.57-58).

¿Cuál de los tipos de analogía nos permiten acercarnos y entender mejor a los mitos? Transcribimos parte de la entrevista a Mauricio Beuchot para responder finalmente a esta pregunta.

⁴²Respecto a la intencionalidad y a los elementos del proceso hermenéutico, “Se busca la *intentio auctoris*, famosa en la exégesis medieval. Ciertamente interviene la *intentio lectoris*, como la llama Umberto Eco, pero la *intentio textus* —por así llamarla—, híbrida de las dos, recoge preponderantemente la del lector y, en diálogo con ella, la del autor; el lector la enriquece, sí, pero no al punto que se pueda tomar la libertad de distorsionarla” (Beuchot, 2009, p.45). Se habla, entonces, de una gradualidad en el acercamiento a la verdad; una imposibilidad de conocer “como Dios”, pero también la imposibilidad de llamarle “conocer” a cualquier cosa. “Varias interpretaciones pero dentro de un límite” diría Beuchot (Beuchot, 2009, p.45).

⁴³En estos términos, Beuchot resuelve el problema de la intencionalidad: “¿[Q]uién determina el significado?: ¿el intérprete, la estructura del texto, o la intención del autor? Ya los medievales hablaban de la *intentio auctoris* y de la *intentio lectoris*, y Umberto Eco habla de la *intentio operis* o *intentio textus*. Nosotros hablaríamos, más que de una intención del texto, de la conjunción o encuentro de la intención del autor y la intención del lector”. (Beuchot, 2009, p.50).

Entrevista a Mauricio Beuchot
Lima, 27 de febrero de 2016
(Fondo de Cultura)

“Hay dos grandes tipos de analogía: la de proporcionalidad y la de atribución. La analogía de proporcionalidad es pareja, es democrática, aglutina, conecta. Busca comunes denominadores, como en la matemática. Busca qué hay de común entre una y otra interpretación. En cambio, la analogía de atribución es jerárquica. Busca qué interpretación es mejor en comparación con otras. La analogía de proporcionalidad tiene dos modos: la propia, que es más científica (las raíces son al árbol lo que el fundamento a la casa) y la impropia o metafórica, que es muy importante para la mitología, porque entendemos la metáfora “el prado ríe” haciendo una proporción, diciendo “la risa es al hombre lo que las flores al prado”, porque no estamos diciendo que el prado esté riéndose a carcajadas, sino que está florido. Lo mismo el mito. El mito tiene un significado que *literalmente* no significa nada real, pero tiene también un significado humano, que es el metafórico en el caso de la proporción (...) no hay en los mitos un significado literal (el fuego de un mito no existió) pero me dicen profundidades del ser humano que es el lado metafórico que tiene el símbolo”

7.4. Consideraciones finales en razón de los mitos y la hermenéutica analógica

Más allá de la univocidad o la equivocidad, la analogía presenta un modo de interpretar realidades complejas a través de matices. Comparte con las matemáticas de los pitagóricos el tema de las proporciones. Pero comparte también con la hermenéutica de Dilthey, Gadamer y Ricoeur el tema de la interpretación hecha por seres humanos sobre textos de otros humanos (Grondin, 2008)

Hay varios tipos de analogía, pero nos interesa la metáfora (o analogía de proporcionalidad impropia). La metáfora es clave para entender los mitos desde una hermenéutica analógica. Los mitos están llenos de figuras, de símbolos, como aquellos montículos de piedra que indicaban cuando los caminos se bifurcan. Esta hermenéutica nos lleva a una gradualidad y a un método. Nos conduce a priorizar algunas interpretaciones sobre otras y nos anima a construir la propia, no de la nada, sino recogiendo lo dicho previamente y aportando esa lectura propia, de nuestro contexto y de nuestra historia, que no podemos eludir en nombre de una falsa objetividad.

Para el caso de Prometeo, recogeremos las versiones -a nuestro juicio- más importantes y las re-leeremos a la luz de un importante crítico (hemos escogido a Carlos García Gual) e intentaremos un nuevo Prometeo que recoja lo común de esas versiones y que, respetando sus figuras, intente acercarse por el método analógico a una interpretación propia que pueda guiar a algún nuevo lector.

Capítulo II

El Mito de Prometeo

Imaginemos una situación: estamos a cargo de una librería y uno de los trabajadores que coloca los libros en los anaqueles nos pregunta dónde colocar el libro de Prometeo. Desde luego que en Filosofía, pero ¿Por qué no en Literatura? Después de todo, hay Literatura clásica. De hecho, una búsqueda rápida en las tiendas online⁴⁴ podría conducirnos -como de hecho sucede- al rubro Literatura y ficción / Ficción clásica.

A modo de introducción, entonces, explicaremos qué relación tienen los mitos con la filosofía. Para ello profundizaremos en el concepto de mito, que es el que nos interesa.

Después, y puesta las bases en el capítulo anterior, estudiaremos al mito de Prometeo para descubrir qué nos cuentan Hesiodo, Esquilo y Platón; intentar recoger sus lecturas sobre tres temas actuales como el hombre, la mujer y la infancia (en algún caso, orientada a la niñez pero también a la descendencia y a la educación). Desde luego, no podemos obviar los propósitos que se puedan descubrir del personaje llamado Prometeo, que ya sabemos que es rebelde y, por añadidura, el propósito o al menos el contexto de quienes contribuyeron al relato. Hemos considerado además dos elementos que aparecen personificados (debemos decir “cosificados”) en el mito: el fuego y la esperanza. Así; nuestro análisis contemplará, en la lectura del mito, lo que dicen los autores sobre estos seis temas y en este orden: La finalidad, el fuego, la mujer, la infancia, la esperanza y el hombre. Seguro hay otros temas, dada la riqueza del mito, pero no queremos caer en la tentación de una lista infinita. En todo caso, explicamos por qué los hemos escogido:

La finalidad o *telos* tiene el peso de darnos un norte. Con el *telos* de los autores podremos hacernos una idea sobre si el propósito se ha mantenido a lo largo de los siglos o si ahora nos resulta ajeno en los nuevos textos por analizar. El fuego o *pyr* nos parece el elemento más simbólico de Prometeo; es lo que sabemos que robó y es con lo que se dibujó en sus pinturas más conocidas: el *Prometeo lleva el fuego a la humanidad* (Heinrich Friedrich Füger) y el *Prometeo* de Pedro Pablo Rubens, como también la escultura del Rockefeller Center de Nueva York. El tema de la mujer o *gyne* nos llama la atención por la tradición literaria que tiene el tema de lo femenino en muchas novelas, los derechos reconocidos durante el SXX y las reflexiones actuales en torno a quién es una mujer. ¿Tendrán los griegos de hace dos mil años algo para aportar?

⁴⁴www.amazon.com

Los niños son los herederos de la técnica, la ciencia y la filosofía. Para bien o para mal. Sería imperdonable olvidar a los que vinieron después y heredaron el fuego que, evidentemente, existe entre nosotros. Titulamos como *paídos* o *paideia* a las referencias que el mito hace en torno a la infancia -preservadores del fuego- pero también a los descendientes y, de existir referencias, a la manera griega de preocuparse por la educación. Otro argumento es que tanto Pinocchio como Frankenstein o los robots de Asimov son relatos modernos que enfrentan al hombre en su papel semi divino de creador o padre; y no se puede ser creador o padre sin creatura o hijo, al menos en su sentido espiritual.

Nos parece que hablar de educación es hablar de esperanza; elemento que ya aparece dentro de una caja o tinaja en el mito de Pandora y que guarda cierta relación con el de Prometeo. Adelantamos que los relatos (actuales) a analogar con el mito de Prometeo tendrán que ver con el futuro, esperanzador o desesperado. Ello nos servirá para entender cómo ha cambiado o permanecido la visión del mañana. Finalmente, el hombre; que desde que aparece es un presente continuo en la historia. Es el destinatario del fuego, pero también el contador del mito. Nos parece, *a priori*, que el hombre es el protagonista de la Historia (con “H”) y desde allí llama mucho la atención encontrar explicaciones que nos digan cómo somos y por qué las cosas son como son. Se puede intentar una analogía entre una visión contemporánea que defina al *homo* con el modo de ver al mismo *homo* 2000 años atrás.

Creemos que a partir de una buena radiografía del mito de Prometeo (al menos los tres referentes griegos: Hesiodo, Esquilo y Platón) podemos establecer los cabos que nos permitan hilarlos con el pensamiento contemporáneo. Más adelante intentaremos la analogía, pero por ahora queda marcar los hitos.

Este trabajo puede leerse de dos maneras: el modo lineal (que sigue el orden cronológico de los poetas: Hesiodo, Esquilo y Platón) o de modo alterno, reparando en uno de los seis ítem seleccionados que serán la constante en el análisis de cada autor. Así tenemos la esperanza en el Prometeo de Hesiodo y el mismo tema en el Prometeo de Esquilo y de Platón.

Comencemos entonces nuestro camino por establecer los hitos no sin antes responder a la pregunta de nuestro librero sobre qué son los mitos y por qué se guardan en el estante de la filosofía.

1. Naturaleza del mito y su relación con la filosofía

Dice García Gual que no hay una etimología clara sobre la palabra mito. En todo caso, *mýthos* pudo nacer como lo opuesto a *lógos* para designar al «relato tradicional, fabuloso y acaso engañoso» en contraposición al relato razonado y objetivo⁴⁵. Dice

⁴⁵Respecto al origen coincide muy parcialmente Vernant: “La palabra mito nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. *Mythos* quiere decir «palabra», «narración». No se opone, en principio, a *logos*, cuyo sentido primero es también «palabra, discurso», antes de designar la inteligencia y la razón. Solamente es en el marco

también que en Platón alude a “encubrir alegóricamente verdades que están más allá de lo comprobable mediante el *lógos*”. Finalmente, ya con la sofística, *mýthos* adquiere el significado de «viejo relato» de fabulación fantástica, pero no forzosamente falsa, no siempre *pseudos*, “aunque no [se] garantice tampoco la *alétheia*, la veracidad” (García Gual, 2013, p.20).⁴⁶

Del párrafo anterior subrayamos ideas como “viejo relato”, “relato tradicional” (ideas que aluden a la antigüedad) pero también “engañador” o “fabuloso” (sin ser forzosamente “falso”). Comenzaremos moviéndonos por esas dos coordenadas: lo antiguo y lo verosímil.

Sobre la **antigüedad**: En una lectura de las introducciones y críticas a algunos mitos conocidos (además del Prometeo, está el Mito de la Caverna o el de Narciso, por citar algunos ejemplos), encontramos dos antigüedades: La primera, es la fecha en la que se ha escrito o contado el mito (sabemos que más de 2,000 años nos separan de la Grecia Antigua). La segunda, es la fecha a la que alude el mito. Se trata de tiempos antiguos incluso para los hombres de la Antigüedad que escucharon por primera vez estas narraciones.

A nuestro juicio, aquí aparecen dos problemas. El primero, los textos perdidos (como veremos más adelante, se conoce sólo uno de tres Prometeos desarrollados por Esquilo). El segundo, los textos cambiados (como veremos más adelante, no es el mismo relato el que cuenta Hesiodo que el venido de Esquilo, ni éste es el mismo que el de Platón). Tal parece -y es así- que cada narrador incorporaba, eliminaba o modificaba elementos según su juicio.

Finalmente, notamos que el tiempo mítico alude a seres mitológico. Suena por demás evidente, pero esta afirmación encierra una pregunta: ¿Cómo es posible que relatos fantásticos y quizá carentes de verdad se hayan conservado tanto tiempo y hayan sobrevivido a tradiciones orales y culturas que ya no están? Quizá estos relatos fantásticos no sean tan ficticios y sirvan para las diferentes generaciones de las

de la exposición filosófica o la investigación histórica que, a partir del siglo V, *mythos*, puesto en oposición a *logos*, podrá cargarse de un matiz peyorativo y designar una afirmación vana, desprovista de fundamento al no poder apoyarse sobre una demostración rigurosa o un testimonio fiable. Pero incluso en este caso *mythos*, descalificado desde el punto de vista de lo verdadero en su contraste con *logos*, no se aplica a una categoría precisa de narraciones sagradas relativas a los dioses o los héroes. Multifforme como Proteo, designa realidades muy diversas: teogonías y cosmogonías, ciertamente, pero también todo tipo de fábulas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales: en resumen, todos los se-dice que se transmiten espontáneamente de boca en boca. El *mythos* se presenta, por consiguiente, en el contexto griego, no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde al azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor”. (Vernant, 1992, p.17)

⁴⁶“Sin etimología clara, puesto que no aparece ningún término de la misma raíz en otras lenguas indoeuropeas (...) [y e]n oposición a *lógos*, la palabra *mýthos* pasa a designar el «relato tradicional, fabuloso y acaso engañoso» (...) en contraste con el relato razonado y objetivo. [Pero] Platón inventa sus *mýthoi*, que pretenden encubrir alegóricamente verdades que están más allá de lo comprobable mediante el *lógos*. Es probablemente en los tiempos de la Sofística cuando *mýthos* -en contraste con *lógos*- se perfila con ese significado de «viejo relato» (cerca de los cuentos de vieja, fabulación fantástica, pero no forzosamente falsa, no siempre *pseudos*, aunque no garantice tampoco la *alétheia*, la veracidad) (García Gual, 2013, p.20).

diferentes culturas como un espejo en el cual mirarse. Veamos entonces ese componente del mito que se mueve entre la fantasía, la verosimilitud y la realidad.

Sobre el componente de **fantasía**⁴⁷, hay que decir que no debemos entenderla como mentira (pues no hay mala intención). Tampoco como falso (pues lleva algo de verdad). Ese elemento de verdad recuerda a la metáfora o a la metonimia que, cuando están bien hechas, ayuda a entender el mundo.

Recordemos lo que nos dice García Gual sobre el mito: “**encubrir con alegorías una verdad**” (García Gual, 2013, p.20). Y tengamos en cuenta lo que refiere Vernant: *Mythos* quiere decir «**palabra**», «**narración**». No se opone, en principio, a *logos*, cuyo sentido primero es también «palabra, discurso», (Vernant, 1992, p.17).

Si profundizamos un poco más, encontramos una pista dada por estos dos autores: la palabra **alegoría**⁴⁸ viene del griego *allos* (otro) y *ágora* (discurso, pero también plaza). La alegoría es una figura retórica que presenta una imagen ocultando otra⁴⁹. Es decir, es un discurso “subterráneo” a otro discurso. O si se quiere, es una idea que tiene un significado distinto en otro escenario. Nos parece que es nuestra metáfora o metonimia. En suma, la alegoría es un texto que tiene dos significados: uno literal y otro que se entiende por analogía.

Aquí está el enlace con la hermenéutica y la puerta de entrada a la filosofía. Decimos un enlace con la hermenéutica porque hay un doble develar: hay que superar la literalidad del texto (primer develar) para llegar a la *alétheia*, a la verdad (segundo develar). Y decimos que con la alegoría son la puerta de entrada a la filosofía, precisamente, porque encierran una verdad. Ahora bien, no cualquier verdad es objeto de estudio de la filosofía, pero el que encierran una verdad -y no se queden en el mero rumor- los acercan a la filosofía.

Detengámonos en este punto: Los mitos no son ciertos porque sean alegóricos, pero tampoco son falsos porque lo sean. Dependiendo del lector, las alegorías son ayudas o impedimentos para entender una verdad. El problema, hemos dicho, es que han sido pensadas para un público que ha vivido hace 2,000 años.

Por ejemplo; es absurdo creer que existió un ser humano al que pegaron con cera unas alas enormes que le permitieron volar y que, al acercarse al sol, la cera que sostenía sus alas se derritió y cayó. Sin embargo, es verdad que quien intenta llegar alto, aferrándose a lo efímero, tarde o temprano caerá.

Así como los mitos son alegóricos, también son **verosímiles**: “La verosimilitud significa ajustarse a unas limitaciones de una realidad que los mitos trascienden por su mismo impulso y su contenido. [Los mitos] Son verdaderos para quienes creen en ellos;

⁴⁷Fantasía viene del griego *phantasia*, y puede traducirse como aparición (pomposa); imagen (imaginación), pero también tiene relación con *phantazo*, *phaino*, que es lo que se presentan a la vista. Nos quedamos entonces como figura pomposa imaginada
Fuente: <http://www.etimo.it/?term=fantasia>

⁴⁸<http://www.etimo.it/?term=allegoria>

⁴⁹<http://www.etimo.it/?term=allegoria> Traducción propia

son la Verdad misma anterior a la realidad que se explica por ellos (...) suministran una primera interpretación del mundo” (García Gual, 2013, p.30-31).

Verosímil⁵⁰ es otro término delicado, proviene de dos palabras latinas: *veri* (verdadero) y *similem* (similar) y puede entenderse como similar o semejante a la verdad (con apariencia de verdad). No es lo mismo que probable (aquello que con el uso de la razón se puede probar).

Será imposible probar científicamente algunos aspectos de un mito. Pero su **verosimilitud** nos conduce a algunas reflexiones. Los mitos son “creíbles” dentro de ese marco “increíble” o fantástico de donde nacen. Por ejemplo, se entiende que Zeus sea la máxima autoridad y el máximo poder. Es verosímil que en su enfrentamiento con Prometeo o los humanos resulte vencedor. También es verosímil que como dios tenga una debilidad: el destino. Finalmente, es verosímil que Prometeo, previsor, use esa arma contra él. Otro ejemplo: no hubiera sido verosímil que un humano venciese a Zeus con la fuerza de sus brazos, pero sí es verosímil que un hombre mate a un águila con una flecha y libere de sus torturas a un dios. No es que hayamos vencido a los dioses sino que el obrar humano, por más humano que sea, puede tener consecuencias infinitas.

Aquello verosímil del mito es, precisamente, por el *veri*, lo que nos conduce a una verdad.

Visto el tema de la antigüedad, la alegoría y la verosimilitud; toca encontrar la verdad de los mitos y si esta verdad tiene relación con la filosofía. Para encontrar la verdad del mito, debemos recordar lo expuesto líneas arriba sobre la antigüedad de estos relatos. Debemos ponernos en las sandalias de aquellos griegos y hacer un esfuerzo de dibujar aquel contexto para entender sus alegorías y su mundo:

Dirá Vicente Rodríguez Casado: “[N]o llegaríamos a comprender el auténtico concepto del mito si no admitiéramos (...) que también significa una *toma de conciencia de cierta situación del cosmos*. Esta afirmación implica que estamos ante una posición metafísica” (Rodríguez Casado, 1988, p.34).

Entonces, hay tres contextos en juego: El tiempo mítico (que ya no es sólo el tiempo antiguo sino el momento del origen mismo de las cosas y que es referido por el mito), el tiempo del narrador que cuenta el mito (que es de hace 2,000 años atrás) y el tiempo actual. Los mitos son relatos antiguos sobre los primeros tiempos. Es el pasado de los pasados que explican, incluso, nuestro presente. Y no hay contradicción: el tiempo antiguo explica el tiempo actual.

Pero Rodríguez Casado también nos habla de una **cosmovisión**; una mirada del mundo: Los mitos nos dicen cómo estamos o por qué las cosas son como son. Ese es el elemento de **verdad**. Los mitos son una verdad que existió o se dio antes del tiempo en que fue relatado y perdura: El tiempo mítico es tan antiguo como el primer momento del mundo y sus consecuencias las vemos en el instante en que el poeta narra el relato.

⁵⁰<http://www.etimo.it/?term=verosimile>. Traducción propia

“[E]l mito dice que algo pasó, y que de esto depende el transcurso de la vida: tanto la vida social como la vida individual (...) Por eso, el tiempo mítico suele ser cíclico: se reitera; pero se reitera precisamente porque no tiene suficiente arranque fundamental para dar el salto hacia algo nuevo. Y no lo tiene porque el fundamento no *está* fundado, o sólo funda muy débilmente: porque toda su capacidad de fundar ya tuvo lugar” (Polo, 1993, p.31).

El que repercute tanto en la vida social como individual anota un elemento de **antropología**. Pero entrar de lleno a la verdad del origen y el destino supone entrar también al plano de la **filosofía**.

Cuando Polo habla del “arranque fundamental”, reitera la fuerza de aquel *génesis*, o inicio del mundo. A esa cosmovisión le corresponden verdades primeras, acordes no sólo con el tiempo del poeta griego sino, incluso, con el tiempo de Zeus y del Olimpo. Pero -veremos en Polo- es tal la fuerza de ese origen que al narrador no le queda de otra que respetar algunas condiciones elementales. Entendemos entonces que el griego puede “reinventar” el mito, pero son tales los parámetros iniciales con los que cuenta (y dentro de los cuales debe moverse) que no puede “reinventar” al hombre. Entendemos -otra vez con Polo- que no hay nada posterior al mito con la suficiente fuerza que marque un antes y un después de la historia. Por tanto, las carencias del hombre se repetirán. Específicamente una: La libertad en relación con el destino. Es su cosmovisión. Son sus reglas de juego. No hay posibilidad de cambiarlas en aquel contexto griego.

Pese a esa limitación, el mito “(...) constituye -así lo suelo llamar- una modalidad sapiencial⁵¹ que tiene aplicación práctica, ya que pensando o interpretando míticamente (...) se hacen accesibles aspectos verdaderamente reales del hombre. Pero no debemos quedarnos reducidos al mito, pues está hecho para ser superado.” (Polo, 1993, p.28).

“El mito es una de las modalidades sapienciales porque cumple los requisitos de serlo. Considero que por sabiduría (...) hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos temas centrales que afectan al hombre (...) que son: el fundamento y el destino. Dicho de otra manera más rápida, la sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos” (Polo, 1993, p.29).

Reiteramos: si la alegoría era la puerta de entrada de la hermenéutica, la pregunta de dónde venimos y a dónde vamos abre el paso a la filosofía.

Tenemos entonces que nuestro relato antiguo y fantástico tiene, además, un propósito: explicar el origen y el destino del hombre. Es una cosmovisión, pero no sólo una cosmovisión: Esta explicación del mundo tiene un componente de verdad que, entendemos nosotros, la hace perdurar en el tiempo y trascender al espacio que le

⁵¹Una **modalidad sapiencial** es una manera (forma) de saber. O si se prefiere, un modo de ser -de los tantos o tan pocos- que tiene la sabiduría. Leonardo Polo menciona a la magia, los mitos y la filosofía. Deducimos que no cabe otra forma de superar al mito a menos que sea con la reelaboración del mismo (los griegos reinventaban sus mitos, con algunas modificaciones respecto al anterior, pero manteniendo lo esencial de cada relato) o con la “superación” de dicha modalidad sapiencial como, en su momento, los mitos consiguieron hacerlo con la magia.

ocupa. Es una verdad no literal sino escondida en el recurso metafórico, dicha con analogía, colindante con la verosimilitud y escondida en el relato y la figura literaria. Y al mismo tiempo es una verdad filosófica, de tiempos inmemorables que se pregunta por el origen y el destino como modo sapiencial.

Coincidiendo con Leonardo Polo y sus modos sapienciales, explica García Gual: “Mediante la rememoración de esos sucesos primordiales y la evocación de esas hazañas heroicas y divinas, la narración mítica explica por qué las cosas son así y sitúa las causas de esos procesos originales en un tiempo primordial (...) Los mitos tratan del comienzo, del *arché*, y de las causas, *aitíai*, del universo y, en especial, de la vida humana” (García Gual, 2013, p.24).

Los modos sapienciales han aparecido a lo largo de la historia y cada modo pone el acento en alguna peculiaridad. Leonardo Polo rescata a la magia y al mito como modos sapienciales; saberes que no necesariamente van de la mano de la ciencia moderna y que, con sus limitaciones, aportan al saber de la humanidad: “el más antiguo de esos modos sapienciales, que es la magia, concede gran importancia a la palabra humana; a su vez, el mito recalca el prestigio del saber inmemorial; y el saber religioso estima en mucho la transmisión al hombre del saber divino como palabra de Dios, según la vía que se suele denominar oráculo.” (Polo, 2014, p.11).

Desde luego cabe preguntarnos, por ejemplo, si ha sabido la ciencia moderna dar respuesta al tema del origen y destino, si las artes lo han intentado o si la filosofía ha sido digna heredera de aquellas preguntas elementales o si se ha distraído en el camino preguntándose cómo conocemos (o cómo hablamos) olvidando el para qué queremos saberlo.

“Las modalidades sapienciales ejercen su función cultural de modo sucesivo, es decir, unas después de otras. La pérdida de altura que experimentan al influir socialmente no impide que, en su primera aparición, los modos humanos de sabiduría pongan de manifiesto temas importantes, aunque también ha de tenerse en cuenta que ninguno de ellos lo hace de una manera completa. Por ejemplo, en la magia solo destaca sapiencialmente su manera de enfocar el lenguaje, y en el mito, la importancia que concede a lo que ya ha sido.” (Polo, 2014, p.17).

“Por su parte, la filosofía es otra modalidad sapiencial (...) [en la que] el fundamento funda ahora. El fundamento funda el presente: está fundando (...) el hombre es principio y fuente de sus actos. Sus acciones no se explican por algo que tuvo lugar en el pasado. Sus actos se ejercen desde la actualidad de su naturaleza. Su naturaleza en un principio en presente ” (Polo, 1993, p.33).

Dicho esto, no queda sino volver a los mitos a sabiendas de aquella consideración sobre las limitaciones que tienen, ya “superadas” por la filosofía. El ejercicio de encontrar la verdad en el mito supone, con sorpresa, la vigencia de algunas verdades, la actualización de antiguas preguntas, el ejercicio de una hermenéutica o interpretación a la altura de la analogía y el saber detectar la supervivencia de aquello que es clásico en la filosofía que hay detrás de nuestros tiempos.

En el próximo apartado, haremos una relectura del mito de Prometeo desde la mirada atenta, principalmente, de García Gual, pues no sólo es un autor de referencia sino que su cosmovisión hispana nos acerca y nos ayuda a entenderle. El propósito es construir sobre una misma plataforma (la lectura de este autor) una comparativa sólida que nos permita aplicar una hermenéutica o analogía con el mundo actual y demostrar en qué es vigente dicho mito.

2. El mito de Prometeo

2.1 Los griegos y el mito de Prometeo: Ideas previas

ETIMOLOGÍA (Sobre la palabra *pramantha*).- Tomado del sánscrito védico, la palabra *pramantha* servía para designar un bastón que era usado para producir fuego vía frotamiento. Se reconoce una tesis de Curtius y Kuhn sobre el parentesco de dicha palabra con Prometeo, pero esa hipótesis ya ha sido descartada⁵². En cambio, es conveniente mantener el sentido griego de “previsor”, en oposición a su hermano Epimeteo, “que reflexiona después de obrar⁵³”.

ETIMOLOGÍA (Sobre la palabra *mathâmi* o *manthâmi*) Existe en las leyendas védicas un personaje llamado *Prámatih*, apodado *Agni* que es “el fuego del cielo que caído a la tierra desaparece”. Cuando *Agni-Prámatih* cae del cielo y desaparece, es su hermano *Mâtarisvan* el encargado de buscarlo⁵⁴. La palabra *man* o, por añadidura, *mandh*, es una raíz indoeuropea que significa “pensamiento” o “reflexión”. *Mathâmi* quiere decir frotar. Séchan (1960) dice que de forzar una relación con la palabra Prometeo, a lo sumo sería con el personaje *Mâtarisvan*⁵⁵.

PROMETEO (Sobre las autorías del mito).- Existe un Prometeo jonio-ático, venerado en el barrio Cerámico con una carrera de antorchas. Él se caracteriza como “el artesano del martillo” y el “dios de las artes del fuego: metalurgia y alfarería”. No es el dador del fuego. El otro Prometeo (beocio-locrio) no es tanto artesano sino aquel que, tras engañar a Zeus en un sacrificio, provoca la venganza de Zeus quien quita el fuego a los hombres. Este Prometeo es quien roba el fuego y propicia la segunda venganza de Zeus, con el castigo de Pandora⁵⁶. De él se ocupan los poetas que estudiaremos.

FUEGO (Sobre la invención).- Prometeo no es propiamente el inventor del fuego (salvo a partir de un texto de Diodoro). El descubrimiento del fuego se lo debemos a Hermes, el dios mensajero, en uno de los Himnos Homéricos; pero también se le atribuye cierta participación (según el mito que se lea) a Atenea y Hefesto⁵⁷. Tengamos en cuenta, cuando leamos los mitos, esta distinción entre inventar el fuego y robarlo.

⁵²Para mayores referencias, véase Vernant, Jean Pierre (1983) p.242

⁵³En esto coinciden García Gual, Séchan y Vernant

⁵⁴Para mayores referencias, véase Séchan (1960) p.11

⁵⁵Para mayores referencias, véase Séchan (1960) p.11

⁵⁶Para mayores referencias, véase Séchan (1960) p.12

⁵⁷Para mayores referencias, véase Vernant, Jean Pierre (1983) p.242

TIEMPO (Sobre la cosmovisión griega).- En la época en la que se contaron los mitos, los griegos consideraban al tiempo como no lineal (circular). Las cosas que sucedieron volverían a repetirse. No hay escape al destino.

DIOSES (Sobre la cosmovisión griega).- Los dioses griegos son hacedores. No creadores. Ordenan el caos. El *cosmos* (orden) parte de algo dado (el *caos*) o creado previamente. No hay referencia a la creación de cosas de la nada.

TRABAJO (Como técnica).- La técnica había ocupado ya un lugar importante en Grecia. Sin embargo, para los griegos (salvo Hesiodo y sus consideraciones a la vida campesina), ni la técnica ni el trabajo tienen un valor moral ni abrigan, en términos de Vernant, “funciones psicológicas” (interpretamos como altas funciones del pensamiento). No les quedará claro a los filósofos las motivaciones del trabajo pues éstas motivaciones serán solo exteriores. Incluso lo que hoy conocemos como trabajo tiene en los griegos el adjetivo de penoso⁵⁸.

EN HOMERO (S. VII- V aC.), el término *tecné* se refiere al “saber hacer” de los demiurgos, carpinteros y metalúrgicos; así como a las labores de destreza desarrolladas por las mujeres de la época como el tejer. El saber hacer de los demiurgos (curanderos, heraldos, adivinos) incluye la magia. Pero “la diferencia entre el logro técnico y el éxito mágico no está determinada” (Vernant, 1983, p.281).

EN LA GRECIA CLÁSICA (S. V aC.) se da una “laicización de la técnica”; el artesano depende más de la técnica y menos del azar. No actúan las fuerzas religiosas sino la *physis* y su éxito dependerá del saber práctico adquirido. El artesano está al lado de religioso y el gobernante; del agricultor y del guerrero. Se inicia el giro de una “técnica inconsciente” a una “técnica propiamente dicha” (Vernant, 1983, p.281).

PARADOJA La técnica, en su “promoción de lo útil y eficaz” gana terreno en las conductas humanas “desplazando antiguos valores”. Las ciencias, las normas, la moral, la política y la religión empezarán a instrumentalizarse. Pero su asociación con la sofística y un “inmovilismo de pensamiento técnico griego” hicieron que éstos no sean para nada innovadores en el plano técnico (Vernant, 1983, p.281 y p.300-301).

PARADOJA Los mitos “suceden” en una época anterior a los poetas, aunque fueron los poetas quienes les dieron forma (Kérenyi, 2011, p.31).

3. Hesiodo: Análisis hermenéutico en Teogonía y Trabajos y días

3.1. Telos (propósito)

“Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el

⁵⁸Para mayores referencias, véase Vernant (1983, pp.252-253)

providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus". (Hesiodo, Trabajos y días, 100).

El propósito de Hesiodo es explicar por qué existen los males en el mundo. De hecho, se puede ver claramente una secuencia lógica en el relato: Prometeo se burla de Zeus haciendo "trampa" en un sacrificio; Zeus le quita el fuego a los hombres (lo que puede interpretarse también como "deja de enviar su rayo"), Prometeo roba el fuego para los hombres y, finalmente, Zeus envía como castigo a Pandora (o, en términos de Hesiodo, a la mujer) quien, en algún momento, abre las tinajas que contenían los males del mundo. Dicho sea de paso, la esperanza⁵⁹ también estaba contenida allí.

Una peculiaridad del mito de Hesiodo es que está lleno de detalles. Por ejemplo, Pandora es quien abre la tinaja que contenía los males, pero al mismo tiempo Pandora es, en sí misma, un mal. Y no sólo por abrir la tinaja, como veremos más adelante.

Los males son consecuencia de un castigo que, según García Gual (2009), merecemos. Zeus es quien castiga y el castigo es por un intento (de Prometeo) de violar un orden ya establecido⁶⁰.

Para él, el Prometeo de Hesiodo responde a cuatro preguntas: 1. Por qué en los **sacrificios** los hombres queman en honor de los dioses los huesos y la grasa de las víctimas y se reservan la carne para sí, la mejor porción. 2. El origen del **fuego**. 3. La aparición de la primera **mujer** como causa de desdichas. 4. La existencia en el mundo de los **males**, del fatigoso **trabajo** como una necesidad y de la **pobreza** y las **enfermedades**. (García Gual, 2009, p.39).

Sobre los sacrificios, Kérenyi (2011, p.61) sostiene que Prometeo fue el primero en hacerlos, matando a un ternero. La referencia no es a Hesiodo sino a Plinio (Nat. Hist VII 209) aunque también sostiene este autor que en otras tradiciones el animal sacrificado es un buey. Si Kérenyi está en lo correcto y de ser Prometeo el primero en ofrecer sacrificios a los dioses, cabe la aclaración de que Prometeo es un titán y el "ofrecer sacrificios" lo acerca más a los hombres (quienes también hacen sacrificios) que a los dioses (a quienes se les ofrece dichos sacrificios).

Sobre los sacrificios también diremos que hay tres elementos: quien lo ofrece, quien lo recibe y lo que se da. Es verdad que Prometeo, en la versión de Hesiodo, ocultó las carnes (no es claro si las oculta para sí o para los hombres) pero eso no quita que el

⁵⁹Como veremos más adelante con García Gual, (2009, p.35), hay una confusión de términos entre esperanza (que es el popular) y espera (que es como lo traduce García Gual). Como lo plantea este investigador, si se trata de la esperanza, que es un bien ¿qué hacía en la tinaja de los males? Para nosotros, el "mal" puede ser que no salgan los bienes. Si es espera, tiene un poco más de sentido en tanto la "espera griega" es vana.

⁶⁰Hesiodo tiene un propósito piadoso: explicar el mal como un castigo merecido, como el pago dado por Zeus a un intento de violar el orden establecido (...) Se trata, pues, de una explicación etiológica, es decir, de las causas que han originado en los primeros tiempos un estado de cosas" (García Gual, 2009, pp.37-38). Al respecto, cabe agregar que el Prometeo de Hesiodo es posterior al Mito de las edades y las historias previas donde los dioses hacedores (no creadores de la nada) le dan forma al mundo. La obtención del fuego es, entonces, un relato posterior perteneciente a una obra mayor.

destinatario de su ofrenda haya sido Zeus. Él es el máximo dios y Hesiodo lo deja claro en todo momento en su relato.

Uno de los propósitos de Hesiodo pudo ser explicar la maduración del poderoso, cuando narra cómo evoluciona el poder de Zeus, de despótico a mesurado. Zeus obtiene su poder por la fuerza. Hesiodo habla de intensas luchas entre los dioses, pero en el caso de Prometeo -si bien hubo un enfrentamiento- “el pensamiento posterior [en Zeus] consolidará y justificará ese poder coronándolo de medida y mansedumbre” (Séchan, 1960 p.16). Sin embargo, nos parece que esta sumisión al destino de parte de los dioses -específicamente, de Zeus- se notará más en Esquilo que en Hesiodo.

En paralelo van las reflexiones de Vernant (1983, p.256) sobre el orden del mundo. Él nos habla del “aspecto psicológico del trabajo de la tierra”. En rigor -y aludiendo a textos de *Trabajos y días* ajenos al mito- sostiene que el trabajo (explícitamente, el cultivo de cereales) y los sacrificios a los dioses están estrictamente regulados (las estaciones del año tienen relación con el tiempo de los cultivos y las festividades religiosas, por ejemplo) y así los hombres que trabajan llegan a ser queridos por los Inmortales.

En esto último, tanto Séchan⁶¹ como Vernant coinciden en la existencia, dentro del mundo griego, de un orden que no puede ser transgredido ni por hombres ni por dioses (titanes). Cabe añadir que ese orden, al menos en los fragmentos de *Trabajos y días* y *Teogonía* que aluden al mito, equipara al “destino”⁶² con los “designios de Zeus”. Esto se evidencia al inicio del relato del Prometeo, cuando Hesiodo adelanta el desenlace de Prometeo y sus hermanos (Hesiodo. *Teogonía*, 515) y en las líneas finales del mito en *Teogonía*⁶³ y de *Trabajos y días*⁶⁴. En ambas se concluye que es imposible escapar a los designios de Zeus.

Un detalle señalado por García Gual (2009) es el verbo griego empleado para la palabra “escapar” (*klépsai nóon*) que se traduce como “escamotear el designio” y que coincide con *kléptein* que significa “robar”. Para este autor, el robo del fuego por Prometeo (con infelices consecuencias en Hesiodo), se equipara con el robo frustrado de designios que son ajenos a los hombres⁶⁵. Esta es la moraleja final y para ello Hesiodo

⁶¹La *Teogonía* de Hesiodo (siempre en la lectura de Séchan) trata sobre la gesta de Zeus y su lucha por el poder. Sin embargo, el final del Prometeo hesiódico nos conduce a una moraleja sobre ese mismo poder y es que, cuando es despótico, es insuficiente: “La lucha contra Prometeo tiene ya en Hesiodo un desenlace de apaciguamiento y, bajo la acción del pensamiento religioso, la conducta de Zeus no tardará en adquirir carácter menos brutal y más elevado” aunque -también este autor- el propósito de Hesiodo es la gloria de Heracles. (Séchan, 1960 p.16)

⁶²La complejidad de la palabra destino radica en cómo entendían los griegos la noción del tiempo. Se sabe que, para ellos, el tiempo es cíclico, donde los hechos sucedidos volverán a repetirse. Así se entiende lo absurdo que supone “escaparse” del destino.

⁶³“De esta manera no es posible engañar ni transgredir la voluntad de Zeus; pues ni siquiera el Japetónida, el remediador Prometeo, logró librarse de su terrible cólera...” (Hesiodo. *Teogonía*, 615).

⁶⁴Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus. (Hesiodo. *Trabajos y días*, 100).

⁶⁵“La moraleja final de ambos textos es la misma: «No es posible esquivar ni transgredir el designio de Zeus», «de ningún modo es posible escapar al designio de Zeus». Pero en la *Teogonía* se emplea una curiosa expresión: *klépsai nóon*, que hemos traducido como «escamotear el designio», utiliza el

se vale de Prometeo quien, en su intento de favorecer a los hombres y por romper el orden de las cosas impuesto por Zeus, les propicia sin querer un daño.

Esto afecta las características del titán a quien no podemos calificar de héroe en el mito de Hesiodo. El hijo de Japeto se presenta con una ambivalencia o doble propósito: ayudar a los hombres y burlarse de Zeus⁶⁶. La conclusión es que de nada sirve engañar a los dioses, pues el más astuto -quien quiso burlar a Zeus y modificar el destino de los hombres- tuvo un duro castigo y hoy padecemos las consecuencias de su mal proceder.

3.2. Pyr (fuego)

“«¡Japetónida conocedor de los designios sobre todas las cosas! te alegras de que me has robado el fuego y has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti en particular y para los hombres futuros. Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia Desgracia»”. (Zeus, en Hesiodo, Trabajos y días, 55).

Los hombres de la Edad de Oro vivían privilegios de los dioses, incluido el fuego, del que siguieron gozando incluso después de una amigable separación, que se intentó reparar con el sacrificio de Prometeo y el desenlace que todos conocemos (Séchan, 1960, p.18).

Vernant (1983) sostiene que el fuego en Hesiodo es solamente eso: el fuego que quema o que cuece. Pero el mismo autor agrega que ese fuego que cuece es el mismo que le proporcionará alimento; un sustento ahora oculto (porque oculto está el fuego) y sin el cual el hombre morirá. Es decir; hay una equivalencia entre el ocultamiento del fuego por parte de Zeus y el ocultamiento de la comida. Y es lo segundo la causa del trabajo⁶⁷. «Esconder el fuego», *kryptein pyr*, equivale a «esconder el sustento», *kryptein bion*⁶⁸. Trabajar es (llamémosle así) des-ocultar el sustento.

Pero el alimento oculto es una de las tres aristas del problema. Según García Gual (2009), las otras dos son los sacrificios y la procreación. El fuego tiene relación directa con el alimento (cocer), pero también con los sacrificios a los dioses (quemar a la víctima) y de no haber sido robado por Prometeo, no hubiese habido mujer. Es ella la

mismo verbo que significa «robar» (*kléptein*)” (García Gual, 2009, p.41). Se deduce que, si robar es apropiarse de lo que no nos pertenece, entonces ni el fuego ni el destino están sometidos plenamente al hombre puesto que “tenerlos” no nos hace dueños de los mismos.

⁶⁶Sobre la propia finalidad de Prometeo (el titán), coincidimos que es presentado como un personaje ambiguo: “de un lado **trata de favorecer a los hombres**, pero de otro, y esto es lo más grave para Hesiodo, **trata de engañar al dios supremo**” (García Gual, 2009, p.38) pues, “[e]n su parcialidad Prometeo pone en peligro el orden dictado por Zeus, al descomponer el equilibrio entre hombres y dioses —equilibrio que no es, desde luego, sino el sometimiento total de éstos a aquéllos según los planes del Crónida—, tratando de beneficiar a los más débiles” (García Gual, 2009, pp.45-46).

⁶⁷Véase también Vernant, Jean Pierre (1983) p.244

⁶⁸Véase también García Gual, 2009, p.47

que hace posible la procreación pero también es la consumidora de alimentos⁶⁹ según Hesiodo.

El fuego es la clave para entender la “historia humana” que se explica en el mito. Su recuperación puede suponer un avance, un progreso para la humanidad. Pero no es así. “El robo del fuego debe ser pagado. En adelante, toda riqueza tendrá como condición el trabajo” (Vernant, 1983, p.244).

Este empeoramiento de la situación humana también se ve en el contexto de *Trabajos y Días*, la obra donde se narra el mito. Y es que inmediatamente después de narrado el Prometeo, Hesiodo continúa con el *Mito de la Edades*, donde se cuenta ese gradual deterioro de la situación humana, pasando de la Edad de Oro a la Edad de Hierro, suponiendo además una degradación tanto física como moral⁷⁰.

Prometeo es calificado por Hesiodo como “bienhechor” de la humanidad o “noble hijo de Japeto”, pero también le llama “el de taimados pensamientos” (Séchan, 1960, p.18). En Hesiodo -sigue Séchan- la acción de robo del fuego es una reparación⁷¹ (p.19).

No se puede pasar por alto la observación de Vernant en torno al fuego de Prometeo: dice que es artificial. Y lo es en doble sentido: es un fuego robado (obtenido de la astucia) y al mismo tiempo traído con un instrumento (con una técnica) gracias al tallo del *narthex*, en el hueco de la férula. (Vernant, 1983, p.244).

Proponemos entonces la siguiente reflexión: el fuego que cuece no cabe en las manos. Se requiere un instrumento. No es natural a nuestro poseer (pero sí es más próximo a nosotros la ciencia, la técnica o instrumento también artificial que nos permite poseerlo o creer que lo tenemos).

“Fuego menos noble” es el calificativo que le da Séchan: “Menos noble que el rayo de Zeus, ese fuego nuevo le ha sido, sin embargo, robado al cielo y se trata, sin duda, de una chispa del sol” (1960, p.22).

⁶⁹ “Estas consecuencias son muy graves porque afectan a tres aspectos fundamentales de la vida: a la relación con los dioses (a través de los sacrificios), a la alimentación y a la procreación. La posesión del fuego es indispensable para los dos primeros: hay que quemar la porción de las víctimas destinadas a la divinidad y hay que cocer los alimentos (...). La creación de la primera mujer transtorna los dos últimos: es una consumidora de alimento temible y es el medio de la procreación de los seres humanos desde entonces” (García Gual, 2009, p.47).

⁷⁰ Hoy se habla del mito del progreso. No obstante, García Gual pone en contexto a la obra de Hesiodo y afirma: “En el caso de los *Trabajos y Días*, tras el relato de nuestro mito viene el mito de las Edades, que cuenta la degradación y empeoramiento de la vida humana —desde las condiciones de la primeval Edad de Oro hasta la de los hombres de la estirpe de Hierro—, completando así la explicación de la mísera condición de los hombres de la época del poeta. En el Mito de las Edades (...) se traza una historia del progresivo empeoramiento del mundo humano, de su decadencia tanto física como moral, hasta los tiempos tristes en que al poeta le ha tocado vivir...” (García Gual, 2009, p.39).

⁷¹ Reparación en tanto el estado de las cosas (la ausencia del fuego) es consecuencia de una acción primera de Prometeo (la aparente burla a Zeus en el sacrificio de Mecona, donde ofrece los huesos y oculta la carne; algo que los humanos aprenderán y harán en los sacrificios sucesivos, quizá para imitar a Prometeo, quizá porque necesitan la carne para vivir.)

Puede considerarse que el fuego estaba con los hombres y que Zeus lo arrebató por la acción de Prometeo. Después de todo, si el fuego no hubiera estado con nosotros, Zeus no lo hubiera podido arrebatarnos. Pero, a nuestro juicio, esto podría resultar engañoso. Haber “tenido” el fuego no nos hace dueños de él. Sobre todo si recordamos que el arma de Zeus es un rayo y también él podría dárnoslo cuando quisiera⁷². La relación de los primeros hombres con el fuego puede ser, más que de dueños o fabricantes, simples poseedores temporales del mismo. Lo cierto es que, en la mentalidad griega, Zeus (que es el dios máximo) conduce a los hombres a renunciar al fuego (mandato) y en ese contexto no es que Prometeo “lo recupere”: simplemente lo roba. En el mejor de los casos, el fuego dejó de pertenecer a los hombres y es robado. Dueños o “ex dueños”, para Hesiodo, la consecuencia de tener el fuego entre nosotros es única: el empeoramiento de nuestra situación.

Es en esta línea que García Gual afirma: “En su parcialidad Prometeo pone en peligro el orden dictado por Zeus, al descomponer el equilibrio entre hombres y dioses —equilibrio que no es, desde luego, sino el sometimiento total de éstos a aquéllos según los planes del Crónida—, tratando de beneficiar a los más débiles. Zeus le sigue el juego y replica en el mismo plano: al *ocultamiento*⁷³ de las carnes del buey responde con el *ocultamiento* del fuego (que es, según la versión de *Trabajos y Días* vv. 42 y 47, un ocultamiento del sustento vital). Siempre se utiliza el mismo verbo: *kryptein*. Cuando Prometeo *roba* el fuego, Zeus responde con un *regalo*; pero es una *trampa (dolos)* para los hombres, como en el sacrificio bajo hermosa apariencia hubo una trampa para Zeus.” (García Gual, 2009, p.46).

La falaz astucia (Hesiodo, Teogonía, 540, 545 y 560) con la que Prometeo oculta las carnes del sacrificio es traducida del griego τέχνη⁷⁴ por Kérenyi como dolosa técnica (2011, pp.48-49).

Si el fuego se considera como metáfora de “técnica”, debemos hacer una salvedad: para Hesiodo, ni en la agricultura ni en la guerra cabe el término técnica u oficio. Según Vernant, Hesiodo considera en otros textos que quienes practican las artes (técnica) guardan para sí secretos de su ciencia, mientras que no hay nada como la tierra, que se muestra sin disfraces ni mentiras (Vernant, 1983 p.259). La agricultura y la guerra, entonces, se escapan del paraguas de la técnica y entran en una distinta consideración. Prueba de ello es, por ejemplo, el calendario religioso y las fiestas donde se nota la relación entre agricultura y religión. La agricultura -en oposición a la artesanía- no sería una “acción sobre la naturaleza a fin de adaptarla” (eso sería impío) sino “una participación a un orden superior” (Vernant, 1983 p.260).

En todo caso, sea a) el fuego que cuece o sea b) la técnica como -llamémosle- “domesticación del fuego” o sea c) el fuego que cuece y que permite la técnica; lo cierto es que su posesión humana vino de un robo y su tenencia actual nos resultó funesta.

⁷²“Así dijo lleno de cólera Zeus, conocedor de inmortales designios. Y desde entonces tuvo siempre presente este engaño y no dio la infatigable llama del fuego a los fresnos...” (Hesiodo, Teogonía, 560)

⁷³La palabra ocultar es muy gráfica porque lo oculto supone un impedimento (Zeus está “impedido” de la carne en el sacrificio de mecona); un trabajo (el sustento de los hombres estará oculto bajo la tierra que germina) y, hasta cierto punto, un no conocer (la vida y sus misterios ocultos incluso dos mil años después, pese al advenimiento de la genética y las técnicas en medicina pre natal).

⁷⁴http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante08/Hesiodos/hes_theo.html

3.3. Gyné (mujer)

“Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia.” (Zeus, en Hesiodo, Trabajos y días, 55).

Así como Esquilo dedicará especial atención al fuego, Hesiodo dedica buena parte de sus reflexiones al tema de la mujer. Abordaremos el análisis reflexionando sobre su origen, las características que la acompañan desde aquel momento y su relación con la fecundidad. Es importante no perder de vista que para nuestro poeta, la mujer es un castigo y en todo momento habrá referencias a esta condición.

Veamos primero los antecedentes: Séchan nos recuerda que la primera en emerger del Caos fue Gea, la “Tierra de ancha cintura”, y ella formó a su hijo -y a la vez esposo- Urano, el Cielo estrellado. (Hesiodo, Teogonía, 140 y ss). De ellos nacen Cronos y Jápeto (en Hesiodo) y además Océano en Esquilo. (Séchan, 1960 p.16). Los uránidas o hijos de Urano no nacen de una mujer pero sí de una diosa.

Situación similar para los hombres de la Edad de Oro. Al no haber mujer, ellos también nacen de Gea. La Tierra no es un “simple elemento” pues “[la] antigua generadora del Cielo astral y de los dioses debía asumir también, naturalmente, el papel de creadora de la humanidad originaria” quienes habían salido de su seno (Séchan 1960 p.17). Esa ausencia de mujeres -interpreta Séchan- era para Hesiodo parte de la dicha o felicidad de la Edad de Oro de los primeros hombres.

Dicho esto, veamos ahora las características de la mujer. Cabe precisar que Hesiodo le llama simplemente mujer en la Teogonía, mientras que en En Trabajos y días tiene nombre propio: Pandora⁷⁵. En ambos casos, la primera mujer y Pandora es el mismo personaje y es causante de lo que Hesiodo llamará la estirpe de las mujeres⁷⁶.

Sobre las características, fijémonos en el momento de la creación de la mujer y a los detalles que Hesiodo presenta.

Primero, al inicio del mito de Prometeo (en Teogonía), Zeus debe decidir entre las dos ofrendas que Prometeo le da a escoger. Prometeo oculta la mejor porción para que Zeus se equivoque. En la respuesta de Zeus aparece la primera alusión (aunque implícita): “[Prometeo] Habló ciertamente con falsos pensamientos. Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró el engaño; pero estaba proyectando en su

⁷⁵ “La construcción de la primera mujer está descrita aquí más extensamente que en la Teogonía, y con curiosas variaciones. Nótese en primer lugar que sólo ahora [en Trabajos y días] se le da un nombre propio, el de Pandora. (En *Teogonía* se la llama sólo la Mujer.) En la figura de Pandora algunos han visto un eco de una antigua diosa de la Tierra, confundida con esta nueva doncella fabricada para daño de los hombres” (García Gual, 2009, p.33).

⁷⁶ Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres, engalanada con los adornos de la diosa de ojos glaucos, hija de poderoso padre; y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella desciende la estirpe de femeninas mujeres [...]. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad. (Hesiodo, Teogonía, 575 - 590)

corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento”. (Hesiodo, Teogonía, 550).

Inmortales designios. Desgracias para los hombres. Iba a darles cumplimiento. La primera “desgracia” sería arrebatarse el fuego a los hombres⁷⁷, pero no sería la única desgracia. Tras el robo del fuego por Prometeo, viene el segundo castigo que puede tomarse como a) la aparición de la mujer b) los males de la tinaja (caja) que llevaba o c) las dos anteriores.

Con ello, se entiende que la mujer es un mal (según Hesiodo).

Dos; sobre los detalles; la aparición de la mujer es descrita por Hesiodo valiéndose de la participación de diversos dioses quienes, siempre por encargo de Zeus y siempre en castigo por el robo, reciben el encargo de dotarla de características diversas:

“Modeló de tierra al ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, por agradar a su padre Zeus. En ella había artísticamente labrados, maravilla verlos, numerosos monstruos, cuantos terribles cría el continente y el mar; de ellos grabó muchos aquél, y en todos se respiraba su arte, admirables, cual seres vivos dotados de voz. (Hesiodo, Teogonía, 575 - 590).

“(…) ordenó al muy ilustre Hefesto mezclar cuanto antes tierra con agua, infundirle voz y vida humana y hacer una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, a tejer la tela de finos encajes. A la dorada Afrodita le mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores; y a Hermes, el mensajero Argifonte, le encargó dotarle de una mente cínica y un carácter voluble”. (Hesiodo, Trabajos y días. 60). Y la descripción y la participación de los dioses continúa⁷⁸.

⁷⁷Cabe entender con Sechan (1960) que Zeus le quita el fuego a los hombres, pero también que el fuego nunca estuvo con los hombres y que era Zeus quien dejó de enviarlo al abstenerse de arrojar su rayo sobre el mundo.

⁷⁸“Dio estas órdenes y aquéllos obedecieron al soberano Zeus Cronida. [Inmediatamente modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la engalanó. Las divinas Gracias y la augusta Persuasión colocaron en su cuello dorados collares y las Horas de hermosos cabellos la coronaron con flores de primavera. Palas Atenea ajustó a su cuerpo todo tipo de aderezos]; y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble por voluntad de Zeus gravisonante. Le infundió habla el heraldo de los dioses y puso a esta mujer el nombre de Pandora porque todos los que poseen las mansiones olímpicas le concedieron un regalo, perdición para los hombres que se alimentan de pan” (Hesiodo, Trabajos y días. 70).

Además del cambio de nombres en Teogonía y Trabajos y días (Mujer / Pandora), hay un cambio en el listado de los dioses participantes y sus roles:

“Mientras en *Teogonía* intervienen en la dotación y ornato de la Mujer tan sólo Atenea y Hefesto el Patizambo, aquí [en *Trabajos y días*] cooperan con funciones muy específicas Hermes, dios de la astucia y el engaño, mensajero y heraldo, encargado de plasmar el carácter y dar habla (*phoné*) a la joven, a la que ya Hefesto dio voz humana (*audé*) (cf. vv. 61 y 80); Afrodita, que tiene a su cargo lo que toca al *sex appeal* femenino, la gracia (*cháris*), el infundir deseo (*póthos*), y cautivadores encantos (*meledónas*); y luego las Gracias, Persuasión, y las Horas, que sustituyen a Atenea en coronarla con frescas flores. Hay, pues, una intervención más numerosa y a cargo de especialistas en la confección del tocado de Pandora, como para justificar mejor la etimología de su nombre preferida por Hesiodo: que todos los dioses la obsequiaron con un don. De todos modos es Atenea quien supervisa y da el último toque al atuendo” (García Gual, 2009, p.33).

Hemos dicho que, para Hesiodo, la mujer es un mal. Cabe agregar ahora que para el poeta griego, se trata de un *bello* mal.

Tres. Es verdad que Hesiodo no tiene en buena consideración a las mujeres. Para él, son obra de Hefesto (dios de los infiernos) quien le dio sonido y de Hermes (el mensajero que aparece como dios de la astucia y el engaño) quien le dio el habla. Sobre este cóctel, la participación de Afrodita resulta peligrosa y no del todo accesoria.

Sin embargo, las *Horas*, hijas de Temis, son *Eunomia* (Ley), *Dike* (Justicia) y *Eirene* (Paz). (Kérenyi, 2011, p.106) La mujer no es maldad pura (o no puede ser sólo maldad) incluso en la imaginación del hombre que la ve como castigo.

La mujer entonces es un bello mal. Pero no puede ser maldad pura.

Al respecto: Para Vernant, Pandora es un mal. Pero es un mal amable. La representante de la fecundidad y amante de la abundancia (la que detesta la pobreza) es comparable por Hesiodo con un zángano, “símbolo de la ociosidad, de la dilapidación” (Vernant, 1983, p.245).

Se le llama regalo amable -lo entendemos así- porque se puede amar. Pandora tiene tres significados. Sobre los términos *Pan* (todo) y *Dorón* (regalo) se puede traducir que Pandora es a) “el regalo de todos los dioses”, b) “a la que le dieron regalos todos los dioses” o c) “la que es toda ella un regalo” (García Gual, 2009, p.43). En los dos últimos casos, se trata de un regalo ambiguo.

Cuatro: Hay detalles en la relación entre la mujer y la fecundidad. Veamos:

Pandora es descrita por Hesiodo y ningún dios que obedece a Zeus le da la fecundidad. Suponemos que esa fecundidad es un bien otorgado por Zeus. Y a pesar de ser un bien (como la esperanza, si se diera el caso), encajan con él varios males pues tanto la fecundidad como los males descritos líneas arriba pueden convivir en el cuerpo de un solo ser (como en una tinaja). Esto a nuestro juicio.

Vernant rescata la participación de Hefesto y Atenea en la creación de la mujer. En la corona que Hefesto le regala, (Vernant habla indistintamente de Pandora y de la primera mujer), aparecen representados los animales vivos de la tierra y el mar. El tema es símbolo de la fecundidad. Por otro lado -continúa Vernant- el velo y el vestido son resultado de un trabajo. En el caso; el trabajo de Atenea. Fecundidad y trabajo nuevamente asociados. “La riqueza implica el trabajo; el nacimiento, la muerte”. (Vernant, 1983, p.245).

Aquí ya se nota una asociación entre mujer y fecundidad. Por tanto vida. Pero vida no como en la edad de oro, sino con nacimiento, envejecimiento, muerte y descendencia.

Desde luego pasar de una situación de convivencia con los dioses (Edad de Oro) a otra de envejecer y morir no es muy agradable⁷⁹. Pero el problema que plantea Hesiodo no se limita la vejez. Para él, la mujer es un castigo que acompañará toda nuestra vida.

En cambio, en otros relatos, a Pandora también se le llama *Anesidora*, “la que hace salir los presentes de las profundidades”. Ello en una doble asociación ya expuesta: Por un lado es la diosa de la tierra. Por otro, (nuevamente) la de la fecundidad (Vernant, 1983, p.245).

Esta alusión a las profundidades no es ociosa. ¿Por qué la diosa de la tierra es la diosa de la fecundidad? ¿Y por qué la predecesora de todos, Gea, es tierra y es de la que nace Cronos, el padre de Zeus? Hay pues una relación de analogía en Hesiodo: el dar fruto y el dar a luz. Ambas acciones tienen que ver con la vida. También con el esfuerzo. Pero aún estamos lejos de la figura de madre que siglos más tarde vendrá con el cristianismo.

Hemos visto lo orígenes de la mujer, sus características impuestas en su creación y su relación con la fecundidad. Entremos ahora en más detalle sobre la mujer como castigo y el castigo en relación a la fecundidad:

Sobre la mujer como castigo: Si listamos los adjetivos que reserva Hesiodo para las mujeres y sus adornos⁸⁰, entonces tenemos una diadema con “numerosos monstruos”, “preparó el bello mal”, “espinoso engaño” “de ella descende la estirpe de femeninas mujeres”, “gran calamidad”.

Pero García Gual se ampara en dos fragmentos de J. P. Vernant⁸¹ para dar forma a la idea de la mujer como castigo en Hesiodo. En ambos, Vernant aparece relacionando

⁷⁹Así como hubo un correlato entre el robo del fuego y la necesidad de trabajar para obtener sustento, así también lo hay en el tema de la aparición de Pandora y la fecundidad. “Lo que es verdad para los productos de la tierra no lo será menos para los hombres”. A partir de Pandora, los hombres ya no brotarán espontáneamente de la tierra sino que nacerán. Su nacimiento será por engendración. Y, naturalmente, envejecerán y morirán. (Vernant, 1983, p.244)

⁸⁰Véase Hesiodo, Teogonía 575 y Hesiodo, Trabajos y días, 60.

⁸¹“J. P. Vernant encuentra muy significativo este detalle: «El fraude prometeico, al esconder en el *gastér* todas las partes comestibles de la bestia destina a la especie humana a no poder vivir en adelante sin comer, sin llenar esa «panza» que ha servido para camuflar su lote de alimentos. Esclavos desde entonces del *gastér* (ese *gastér* odioso, maldito, malhechor, del que proceden todos

al *gastér* (panza) del animal que usó Prometeo para ocultar las carnes a Zeus con el *gastér* femenino, que puede ser el vientre materno. Se propone que son dos sentidos los de la palabra *gáster*; lo que oculta las carnes en el sacrificio a Zeus, pero también lo que oculta la vida en el embarazo.

Sobre la mujer como fecunda, con Vernant agrega:

“En la mujer se esconde un vientre perniciosísimo, tanto por su voracidad como por su lubricidad. Como dice en *Teog.*, 599, «cosechan la fatiga ajena para su vientre» (como los zánganos en las colmenas). Ciertamente que ese vientre femenino, consumidor de alimentos, es también productor de vida, fecundado por la semilla del varón. A partir de la aparición de las mujeres el nacimiento de nuevos seres humanos está ligado a su gestación en el vientre femenino”. (García Gual, 2009, p.42).

Nuevamente el tema de la vida, el del ocultamiento y el del esfuerzo. No es que Hesiodo sea un defensor de la mujer pero el poeta poco o nada puede hacer con esa verdad tan evidente y tan suprema como la que encierra el misterio de la fecundidad (la misma que no ha sido dada por dioses obedientes a Zeus).

Sobre la vida y el ocultamiento; proponemos que la analogía entre tierra y mujer y la analogía entre dar fruto y alumbrar⁸² tienen un elemento común que guarda relación con el ocultamiento, y para ello volvemos al momento en el que Prometeo engaña a Zeus en el sacrificio de Mecona:

“En el primer motivo, Prometeo «oculta» la mejor porción de carne; Zeus, en respuesta, «oculta» el fuego. En el segundo, Prometeo «roba» el fuego para hacer un regalo a los humanos; Zeus replica con un nuevo regalo: la primera mujer, Pandora. Al ocultamiento (*kryptein*), Zeus responde con otro ocultamiento, al robo (*kiéptein*), con un regalo ambiguo”. (García Gual, 2009, p.40). No es sólo un juego de palabras. Incluso si entendemos al robo como un ocultar algo, también tiene sentido. Se oculta la carne en el sacrificio; se oculta el fuego. Pero también oculta está la semilla que brotará en la tierra y oculto está el niño en el vientre de la madre antes de nacer.

Son varias las analogías (y metáforas) que pueden salir de los dos relatos de Hesiodo: Pandora es a Epimeteo como mujer a hombre; Tierra es a dar fruto como mujer a fecundidad, Prometeo esconde las carnes del sacrificio como Zeus esconde el fuego; El vientre (*gáster*) que pide alimento será el mismo vientre que guarde la vida, La caja o tinajas contiene bienes y males como Pandora guarda defectos y una vida, etc. Sin embargo, queremos detenernos en una reflexión:

La vida no puede ser un castigo (aunque Prometeo haya deseado morir pese a ser inmortal). La fecundidad tampoco. Pero la fecundidad (de la tierra y de la mujer) ocurren en secreto. Ya sea en las profundidades o ya sea oculta en el *gáster*. Se puede

los males y todas las preocupaciones, como lo dice la *Odisea*, 15, 344; 17, 286; 17, 474; 18, 55), los hombres corren el riesgo de volverse ellos mismos «como vientres» (*Teog.*, 26).” (García Gual, 2009, p.42).

⁸²Es curioso que el fuego sea luz que quema y que alumbra.

violentar o forzar lo que sucede allí, pero va contra la disposición de los dioses. Sería equivalente a querer pasar de un estado de oscuridad a otro de luz robando el fuego.

3.4. Paideia (educación), Paidos (niño)

“Jápeto se llevó a la joven Clímene, Océánide de bellos tobillos y subió a su mismo lecho. Ésta le dio un hijo, el intrépido Atlas, y parió al muy ilustre Menetio, al mañoso y astuto Prometeo y al torpe Epimeteo, que fue desde un principio siempre ruina para los hombres que se alimentan de pan. Pues él por primera vez aceptó una joven mujer modelada por Zeus”. (Hesiodo, Teogonía, 510).

La historia de Prometeo es la historia de todos los griegos: Deucalión será el hijo de Prometeo y Pandora. Este hijo, junto a su esposa Pirra, participarán en otro mito (relacionado al diluvio, la siembra de piedras y la supervivencia humana). Helen será hijo de Deucalión y Pirra y, a la vez, padre de todos los griegos⁸³.

Pero por la línea que va de Prometeo hasta los griegos (deberíamos decir, hasta nosotros) también pasan rasgos que hoy podríamos ver equivalentes o comunes entre el titán griego y la humanidad.

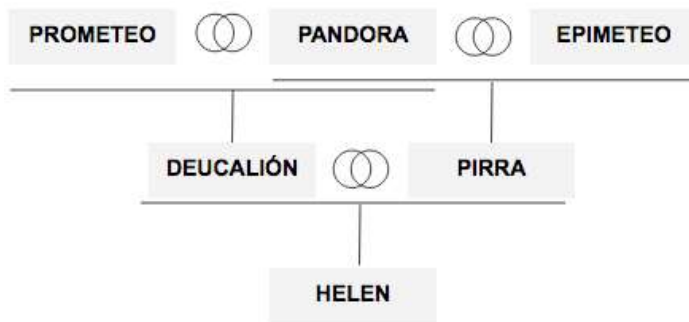
Es más: una segunda lectura nos lleva a deducir que “tenemos” de Prometeo y también de Epimeteo. Prometheus viene de Pro (antes) y de Médomai (meditar o ver) y se traduce como “El que medita antes” o “el previsor”. Epimetheus viene de Epi (después o sobre) y Médomai: “El que medita después”⁸⁴. En otras palabras, somos previsores, pero también nos arrepentimos.

No es que ambos personajes hayan existido en el mundo real y que ellos sean causantes de nuestro origen. Pero lo que ocurre tiene que ver con nosotros: Porque nosotros existimos existen estos dioses de quienes descendemos. Y esto en un mundo pre cristiano llamado a ser la cuna de Occidente.

Siguiendo la genealogía, “es curioso notar que es Prometeo quien engendra en Pandora a Deucalión —sería estupendo saber cómo la seductora doncella cameló al cauteloso Previsor—, mientras que Epimeteo engendra en ella a Pirra, la esposa de Deucalión, la «Rojiza» (tal vez sacó el color de la tierra de que fue hecha su madre, o el de la llama)” (García Gual, 2009, p.44).

⁸³“Hijo de Pandora y de Prometeo será Deucalión, padre de Helén, el antepasado común de todos los griegos. Esto lo contaba también Hesiodo en otros versos, según nos recuerdan varios testimonios (cf. Fragmentos de *Hesiodo*, 2, 3, 4, 5, 6, 7). Deucalión, superviviente único junto a su esposa Pirra del mítico diluvio, Noé helénico, es el ancestro común de todos los hombres nacidos de su siembra de piedras;” (García Gual, 2009, p.43).

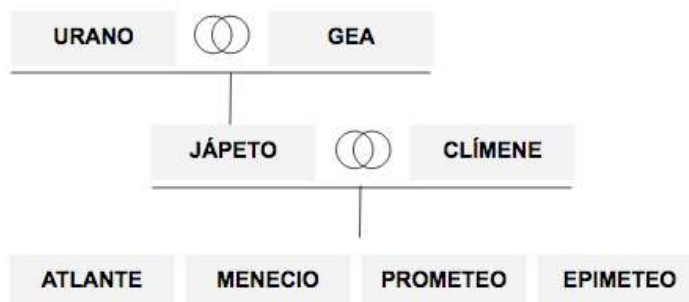
⁸⁴ (García Gual, 2009, pp.41-43). Además en Kérenyi, 2011, p.44



De Helen desciende el pueblo griego (helenos) pero en línea ascendente, los griegos también son “hijos” de los dioses; aunque no en el sentido cristiano. La mala fortuna de los hijos de Jápeto, padre de Prometeo, es narrada desde el inicio por Hesiodo en su Teogonía:

“Jápeto se llevó a la joven Clímene, Océánide de bellos tobillos y subió a su mismo lecho. Ésta le dio un hijo, el intrépido Atlas, y parió al muy ilustre Menetio, al mañoso y astuto Prometeo y al torpe Epimeteo, que fue desde un principio siempre ruina para los hombres que se alimentan de pan. Pues él por primera vez aceptó una joven mujer modelada por Zeus. Al violento Menetio, Zeus de amplia mirada le hundió en el Érebo, alcanzándole con el ardiente rayo, por su insolencia y desmedida audacia. Atlas sostiene el vasto cielo a causa de una imperiosa fatalidad allá en los confines de la tierra, a la entrada del país de las Hespérides de fina voz, [apoyándolo en su cabeza e infatigables brazos]; pues esta suerte le asignó como lote el prudente Zeus”. (Hesiodo, Teogonía, 510-520).

Este dato completa la genealogía de Prometeo y, por añadidura, de los griegos:



“Lo más frecuente en los cuentos y leyendas es que los hijos sean tres, y que destaque siempre el tercero en inteligencia sobre sus hermanos mayores (...) Epimeteo no tiene otro castigo que su desacierto en la actuación. Puede ser visto simplemente como el contrapeso de Prometeo; que a su refinada astucia le contraponen la torpeza y el descuido. También se ha dicho que ambos sirven para componer una especie de figura bifronte, símbolo del espíritu humano”. (García Gual, 2009, p.44).

No hay niños en el relato. En su lugar, hay legado, herencia. Tampoco hay escuela. Hay características y modos de ser adquiridos (regalados) por los dioses a Pandora que

llegan hasta nuestros días. No obstante hay un futuro (que es el presente desde el que se escribe el mito). En ese presente, ¿tendrá lugar la esperanza?

3.5. Elpís (esperanza)

“Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes. Sólo permaneció allí dentro la Espera, aprisionada entre infrangibles muros bajo los bordes de la jarra, y no pudo volar hacia la puerta; pues antes cayó la tapa de la jarra [por voluntad de Zeus portador de la égida y amontonador de nubes]”. (Hesiodo, Trabajos y días, 90-100)”.

Para Esquilo, Prometeo será el benefactor de la humanidad. Para Hesiodo, la figura de Prometeo es todo lo contrario⁸⁵ y las consecuencias de sus actos tendrán a su vez otras nuevas consecuencias.

Fijémonos en la situación previa a Prometeo: “En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrearán la muerte a los hombres” (Hesiodo. Trabajos y días, 90-100). Y ahora, con males, fatigas y enfermedades, la esperanza se encuentra aprisionada en una jarra.

No cabe duda del empeoramiento, pero también aparecen algunas contradicciones: “Si la vasija descubierta por Prometeo contenía males, ¿qué hacía entre ellos la Esperanza? ¿Es que contenía, mezclados, bienes y males? ¿Es, en definitiva, un consuelo tener la *Elpís* al alcance de la mano? (García Gual, 2009, p.35).

Es gráfico que la Espera haya quedado allí, atrapada. También podemos decir que quedó allí, esperando. O que esperó más de lo debido y no supo cuándo salir (lo que por su exceso la convierte en un mal). Pero nos moveríamos en el terreno de las especulaciones⁸⁶.

No está demás subrayar el contexto del mito en Hesiodo: Tras su relato viene el Mito de las Edades donde se va de la edad de oro a la edad de hierro; Es un empeoramiento, según Séchan (196, p.19) en oposición a Esquilo.

Este “empeoramiento” de la situación humana (o si se prefiere, este encarcelamiento de la esperanza) tiene relación con un concepto más fuerte en Hesiodo: el destino. “La Esperanza, *Elpís*, tiene en el pensamiento griego unas connotaciones diferentes a la que en un contexto cristiano se considera una virtud capital. La espera

⁸⁵“Desde el punto de vista de Hesíodo, el «benefactor» Prometeo no ha traído a los humanos sino dos empeoramientos consecutivos de su condición. Si para Esquilo la motivación de Prometeo es su carácter filantrópico y sus intervenciones suponen un beneficio para el progreso de la Humanidad desamparada de otros dioses, para Hesíodo no hay dudas de que la intervención de Prometeo resulta siempre dañina para los hombres”. (García Gual, 2009, p.46).

⁸⁶Por otro lado, “Existe también en la mitología griega el lema de las dos jarras de Zeus, que guarda en una los bienes y en otra los males, y hay una versión, transmitida por Babrio, *Fábula* 58, en que se trata de una vasija que contiene los bienes, que se escapan volando todos menos la Esperanza, cuando el hombre (no la mujer) abre la tapa” (García Gual, 2009, p.35).

de un bien futuro puede ser considerada como algo negativo, en cuanto significa desatención al presente y riesgo de una vana ilusión. Es, en todo caso, un bien ambiguo". (García Gual, 2009, p.35).

No es otro juego de palabras: El idioma español guarda el término "desesperado" a aquel que ya no puede (o no sabe) esperar. También es fácil deducir que la esperanza tiene relación con la espera. Entonces, la espera no es un bien (tampoco un mal) sino una situación previa para tener esperanza o para desesperarse. Entiéndase desesperarse no como perder la esperanza (que es un bien) sino como no saber qué hacer con la espera.

El pesimismo de Hesiodo llega a niveles mundanos cuando afirma que tanto el matrimonio como el intento de evadirlo tienen funestas consecuencias⁸⁷. Siempre en relación a la mujer. De hecho, La "predilección epimeteico-masculina" de los hombres hacia las mujeres es la prueba del triunfo de Zeus sobre Prometeo (Kérenyi, 2011, p.56).

Un último recurso lingüístico: "...En la *Teogonía* se emplea una curiosa expresión: *klépsai nóon*, que hemos traducido como «escamotear el designio», utiliza el mismo verbo que significa «robar» (*kléptein*). Puede haber en ello un eco intencionado: Prometeo pudo **robar el fuego (*kléptein pyr*)**, pero **no** puede, en definitiva, «**hurtar su designio**» (*klépsai nóon*)" (García Gual, 2009, p.41) . De ello se deduce lo vano de la esperanza.

Sólo un detalle: Justo antes de iniciar el mito de Prometeo, Hesiodo cuenta que Heracles (nacido en Tebas, hijo de Alcmena, al de bellos tobillos) mató al águila que torturaba a Prometeo. Lo hizo no sin el consentimiento de Zeus, su padre, quien accede para mayor gloria del héroe. (Hesiodo, *Teogonía*, 525). Prometeo será liberado del águila (y eso puede considerarse un triunfo) pero nos parece que el padecimiento irremediable de los hombres, los queridos del titán, son su mayor derrota.

3.6. Anthropos (hombres)

Prometeo es el responsable del reparto del buey ofrecido en sacrificio. Vernant (1983 p.247) lo tilda de árbitro en la querrela entre dioses y hombres. Es el previsor que reparte lotes, que da a cada quien "su parte" y esto será una constante⁸⁸.

Prometeo es quien reparte, pero en ocasiones es quien ordena. Existe un relato muy posterior, de Temistios (*Discursos*, p.35) donde se dice que Prometeo crea a los humanos amasándolos con arcilla y no agua sino lágrimas, predestinando el sufrimiento de los hombres (Séchan, 1960, p.21 nota al pie).

⁸⁷"Otro mal les procuró a cambio de aquel bien: El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide, éste no vive falto de alimento; pero al morir, los parientes se reparten su hacienda. Y a quien, en cambio, le alcanza el destino del matrimonio y consigue tener una mujer sensata y adornada de recato, éste, durante toda la vida, el mal equipara constantemente al bien. Y quien encuentra una mujer desvergonzada, vive sin cesar con la angustia en su pecho, en su alma y en su corazón; y su mal es incurable" (Hesiodo, *Teogonía*, 605).

⁸⁸Del sacrificio de Mecona también da referencia Séchan (1960, p.22)

En una situación de ambivalencias y engaños (Pandora como regalo ambiguo, el acto mismo del robo del fuego, el vientre que se asocia a la fecundidad y al hambre), Vernant (1983) afirma que existe algo inmutable y transparente; “una cosa que no engaña” (p.245) y que eso que no cambia tiene que ver con el hombre: Específicamente su aceptación de una condición de sumisión ante el orden divino. Esta condición humana se evidencia en el trabajo, que -seguimos con Vernant- “instituye una nueva relación entre dioses y hombres” (p.246) pues serán los dioses quienes aseguren las riquezas a aquellos que trabajen.

Sobre la Génesis de los hombres, los de la Edad de Oro nacen de Gea pero los posteriores a Pandora nacerán por engendración. Se da además una dependencia al destino y sí también una suerte de sumisión o adoración a los dioses (por las ofrendas), tanto de parte de otros dioses como de los humanos.

En un momento determinado, García Gual compara a Prometeo con Hefesto. Precisa que “en lo que hay una cierta competencia [con Hefesto] con el papel que alguna leyenda adscribe a Prometeo, del que se cuenta que formó del barro al primer hombre (aunque no lo dice Hesíodo, que parece ignorar ese detalle mítico). Hefesto es, ante todo, un dios herrero, y su mitología está ligada al manejo de los metales” (García Gual, 2009, p.34). Nuevamente el tema del trabajo.

En contexto, hay una época previa mejor a la actual (hablamos de los tiempos del mito) y es cuando los hombres vivían carentes de enfermedades y del trabajo. Se sabe que en los tiempos previos al robo de Prometeo, el alimento estaba al alcance de los hombres y esa condición los liberaba del hambre y las enfermedades como también de la búsqueda de comida y el trabajo que ellos supone. “Vivían alegres entre juegos y festines, no conocían la vejez, ni la enfermedad ni la muerte -por lo menos, la muerte dolorosa pues, una vez cumplido su periodo de vida, sucumbían simplemente a un sueño definitivo que los restituía a su cuna originaria-” (Séchan, 1960, p.18).

De hecho, esta separación entre dioses y hombres supone un nuevo nacimiento en los hombres según Vernant. “Para Hesiodo, es total la equivalencia entre el acto por el que Zeus oculta a la raza humana el fuego y aquel otro por el cual le encubre su alimento, su vida, su *bios*”⁸⁹.

Nos parece que el hombre se puede definir, entonces, como la criatura que sufre (dolor) y la criatura que trabaja; pero de la intersección, también la criatura que se esfuerza bajo el destino que le trazan los dioses.

Por último, hay una participación de los hombres en Prometeo y Epimeteo. Cuando García Gual precisa que los hijos en la mitología suelen ser tres y que Prometeo y Epimeteo son el tercer y cuarto hermano⁹⁰; añade que simbólicamente son uno, correspondiéndose al espíritu humano: Astucia y torpeza.

Prometeo no crea a los hombres en el mito griego (salvo las referencias iniciales en Esopo) pero Hesiodo no lo describe ajeno a actitudes humanas. Ni a él ni a su

⁸⁹Vernant, Jean Pierre (1983) p.244.

⁹⁰Véase el punto referido a Paideia en Hesiodo. Además en García Gual, 2009, p.44

hermano Epimeteo. En la relación de Prometeo con los hombres, tal parece que hay algo más que filantropía. Cuando menos un parecido en la actitud.

4. Esquilo: Análisis hermenéutico de Prometeo Encadenado

4.1. Telos (propósito)

“¡Esto has sacado de tu inclinación a la humanidad! Sí. Eres un dios que, sin encogerte ante la cólera de los demás dioses, has dado a los seres humanos honores, traspasando los límites de la justicia. Por eso montarás guardia en esta roca desagradable, siempre de pie, sin dormir, sin doblar la rodilla. Muchos lamentos y muchos gemidos proferirás inútilmente, que es inexorable el corazón de Zeus y riguroso todo el que empieza a ejercer el poder.” (Hefesto, en Esquilo. Tragedias. 25).

Si bien Hesiodo orienta su Teogonía a la gloria de Heracles, Esquilo hará lo propio y nos conducirá también a una reconciliación entre los dioses, pero agrega el perdón otorgado a los titanes al final de la saga (Séchan, 1960 p.16)⁹¹. Esto porque Séchan conoce de antemano que el Prometeo Encadenado pertenecía a una trilogía cuya primera obra -veremos más adelante- es el Prometeo Portador del Fuego y su obra final es el Prometeo Liberado.

Si ya es difícil entrar en la intencionalidad de un autor a través de sus textos, lo es más entrar a esa intencionalidad a través de sus textos perdidos⁹². Hecha esta salvedad, cabe decir que el detalle, marcado por Séchan, configura a nuestro juicio al mito de Prometeo. Si en Hesiodo el resultado es una condena, en Esquilo se habla de una posible reconciliación. Entonces, afirmamos que si hay reconciliación, es porque hubo desencuentro. Y este desencuentro no fue por un malentendido sino por una culpa a la que le corresponde un castigo. Y el castigo, como todo castigo, duele.

Detengámonos un momento en este detalle: Esquilo propone un conflicto entre un dios y otro dios (titán). Hasta aquí, no hay divergencia con Hesiodo y la Teogonía. Sin embargo, Esquilo repara en algunos aspectos de este conflicto: El titán está sufriendo un castigo. Su culpa fue robar el fuego. Su motivo, dárselo los hombres mortales. La consecuencia: una enemistad con Zeus, el máximo dios⁹³. Esta consecuencia se hace

⁹¹También en Séchan (1960, p.26), pero esta reconciliación se atribuye al Prometeo Liberado. En otro pasaje, Séchan (1960, p.41) explica que tal reconciliación entre Prometeo y Zeus explica cómo Prometeo llegó a merecer culto y fiestas, aunque del Prometeo Liberado se conserva muy poco.

⁹²Apuntes de la Maestría de filosofía (2013) de la clase del profesor Enrique Banús.

⁹³Para entender los propósitos de Prometeo, es necesario descubrir los motivos y las características del personaje y de su antagonista, Zeus: “su protagonista no es un héroe mortal, sino un dios, y seres divinos son también el resto de los personajes de la obra. Ese dios sufriente asume su papel trágico para **expiar** la pena de un espléndido delito: **el robo del fuego celeste**, que le ha valido la enemistad del dios supremo. **Su motivo** para enfrentarse a los grandes dioses es no menos sorprendente: **su carácter filántropo** le ha llevado a incurrir, con plena conciencia, en la falta trágica que se paga con el más terrible dolor. **Por los seres efímeros el Titán Prometeo está dispuesto a desafiar la cólera de Zeus y a sufrir eternamente, ya que es inmortal**, los suplicios más lacerantes. Pero los humanos quedan fuera de la escena; aquí está sólo el Titán rebelde frente a la tortura de su castigador y juez, el tirano del Olimpo”. (García Gual, 2009, p.18). Nótese que García Gual explica el actuar del héroe desde la filantropía. Las consecuencias de dicha filantropía duran la eternidad

mayor porque el castigado es un inmortal y, desde luego, puede sufrir eternamente. Sabiendo esto o siendo esto un error de cálculo del titán, cabe la pregunta: ¿Por qué lo hizo si son simples hombres mortales los favorecidos?

La respuesta a esta pregunta no acusaría directamente el propósito que tuvo Esquilo al momento de escribir el mito, pero sí nos daría el contexto de por qué este mito y en esta versión en particular ha sido relevante a través de los siglos: “Es propio de las grandes creaciones del pasado el responder siempre (...) a las preocupaciones sucesivas del porvenir en el dominio religioso o moral; y el carácter del Prometeo de Esquilo era lo bastante rico como para que se pudiera hallar en él (...) un símbolo de las creencias y aspiraciones que en curso de los siglos han ido predominando en el corazón del hombre” (Séchan, 1960, p.13).

Planificado o no, es un hombre (Esquilo) quien escribe un mito donde un dios (el titán Prometeo) hace un sacrificio infinito por todos los hombres. El tema del dolor no como accesorio sino como una vía de aprendizaje será el diagrama que usará Esquilo y será la gran lección de su obra. Su propósito es didáctico. El dolor nos lleva al saber.

“Lo que le sucede al héroe trágico es, bajo formas variadas, siempre lo mismo: comete un error (*harmatía*) que se castiga con el dolor y la muerte, y, según una afortunada expresión de Esquilo, llega al saber a través de la experiencia dolorosa (*páthei máthos*). Del error al castigo y a la conciencia por el dolor, ése parece ser el esquema último de la acción trágica”. (García Gual, 2009, p.111).

Dice Cratos: “Preciso es que pague por este delito su pena a los dioses, para que aprenda a soportar el poder absoluto de Zeus y abandone su propensión a amar a los seres humanos.” (Esquilo, Prometeo encadenado, 10).

¿Error de cálculo o desobediencia? ¿Lo de Prometeo fue un simple equívoco por amor a los hombres o fue un acto de rebeldía contra Zeus en forma de sacrilegio? En otras palabras, ¿Qué marcaba por norte el corazón de Prometeo: su amor a los hombres o su “amor” a sí mismo? Nos inclinamos a pensar que fue filantropía pero sabemos que en ambos supuestos, el desenlace es el mismo; las cosas no se nos presenten distintas si lo que se castiga tuvo el agravante de haberse hecho por amor a los mortales (sobre todo si esos mortales somos nosotros).

En respuesta, queda la duda que nos presenta la palabra *hamartía*. El término usado por Esquilo significa tanto “error de cálculo” (un error intelectual) como “desobediencia” o, en el contexto, “sacrilegio” (un desafío a los dioses con mi inteligencia y mi voluntad, con toda la carga moral que implica)⁹⁴.

(aunque, se sabe, Prometeo tiene la capacidad de conocer los designios). En contraparte, lo que empuja a Zeus en su proceder es castigar a Prometeo.

⁹⁴Sobre el problema de la *harmatía* dirá García Gual: “También Prometeo ha cometido una falta, al robar el fuego y desafiar la ira de Zeus. Puede discutirse si este error o falla de Prometeo tiene un carácter moral —como sacrilegio que atenta contra las propiedades y los mandatos de los dioses— o es sólo un funesto error de cálculo— en cuanto que es un enfrentamiento con el más poderoso de los dioses que impone siempre su ley. El término griego de *hamartía* tiene ambos sentidos, según los contextos en que se emplea, y la discusión de los filólogos sobre si toda *hamartía* supone una

Pero el dilema de si fue error o sacrilegio tiene poco peso en el relato de Esquilo y aquí su segunda lección: “La *hamartía* atrae a *Ate*, la Perdición. Pero el reconocimiento de la falta, la *anagnórisis*, es un rasgo crucial de la peripecia teatral” (García Gual, 2009, p.112). Ya sea por error o sacrilegio, por amor a los hombres o por amor propio, de nada sirve si el encadenado no reflexiona sobre las consecuencias de sus actos, y en la tragedia de Esquilo -a nuestro juicio- no es solamente el encadenamiento o la aparición del águila de que le destruye diariamente sino el deseo de morir venido de un inmortal. Ese es el castigo que lleva, no sabemos si a un arrepentimiento pero sí a un aprendizaje.

4.2. Pyr (fuego)

“Pero oídme las penas que había entre los hombres y cómo a ellos, que anteriormente no estaban provistos de entendimiento, los transformé en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos.” (Esquilo, Prometeo encadenado, 440).

El fuego es la bisagra que conecta la situación desgraciada de los hombres previos al robo con la situación de mejora, de civilización, de cultura. También, la actitud agradecida de los hombres para con Prometeo y la condena dolorosa que recibe Prometeo de Zeus. También explicita el acto de amor de Prometeo y el no merecimiento de los hombres a portar la flor de los dioses⁹⁵.

Para Séchan, el robo del fuego no se presenta en Esquilo como una reparación (cosa que sí ocurre en Hesiodo) sino que es un acto del titán “por amor a los hombres”, pobres, desnudos y odiosos al nuevo señor del Olimpo pues Zeus estaba “celoso de todo cuanto no era obra propia [suya]” (Séchan, 1960, p.19). Recordemos que en Esquilo, los hombres habitaban en cavernas oscuras y no conocían el fuego.

¿Por qué era tan importante el fuego? Se puede decir *a priori*, por ejemplo, que el fuego es el arte, la ciencia o la técnica. O todo a la vez. Con certeza, no es sólo “el fuego que cuece”.

Enumeremos primero los beneficios que con el fuego⁹⁶, entrega Prometeo a los hombres, enumerados por el propio titán en diálogo con el corifeo (Esquilo, Prometeo encadenado, 450).

- Casas de adobe (con adobe cocido al sol)
- Trabajo en madera
- Distinción de las estaciones

falta, un «pecado», en el orden ético, o si solamente se trata de un fallo intelectual, una apreciación errónea en el cálculo de la conducta del héroe, es larga y poco oportuna ahora. Pero lo que otorga a su conducta una peculiar marca distintiva es la conciencia del riesgo, la voluntad de asumir las consecuencias de su reto al poder divino y la contumacia en su postura de rebeldía en medio del castigo” (García Gual, 2009, p.111).

⁹⁵Dice Séchan: “Gracias al fuego que roba a Zeus para darlo a los hombres, será [Prometeo] el primer artesano del progreso material y moral, el promotor de toda civilización, pero ello no le valdrá sino amplia cosecha de sufrimiento, pues expiará su rebelión y su amor con un largo suplicio” (Séchan, 1960, p.13).

⁹⁶Para mayores referencias, véase Séchan, 1960, p.20

- Números
- Letras y escritura
- Yugo para bestias
- Carro tirado por caballos
- Navíos
- Remedios curativos (medicina)
- Adivinación e interpretación de los sueños
- Características de las aves rapaces
- Maneras gratas de adorar a los dioses (a través de la bilis de las aves)
- Hallar metales bajo la tierra (cobre, hierro, plata, oro)

Desde luego hay otros aportes. “Puse en ellos [los hombres] ciegas esperanzas” dice Prometeo (Esquilo, Prometeo encadenado, 250); También dice de los hombres: “En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar” (Esquilo, Prometeo encadenado, 250). Aquí otra vez las ciegas esperanzas.⁹⁷ Finalmente, culmina el titán: “En resumen, apréndelo todo en breves palabras: los mortales han recibido todas la artes de Prometeo”. (Esquilo, Prometeo encadenado, 505).

Se propone entonces que cuando Prometeo le dio “el fuego” a los hombres, ese “fuego” ya no es literal como en Hesiodo, sino que se trata de una metáfora (*a* es *a b*) o una metonimia donde “fuego” es la parte que se menciona y que a su vez representa a un todo. En ese sentido, razón tiene Séchan al subrayar de Esquilo la frase “haberles dado el fuego gracias al cual aprenderán artes innúmeras” (Séchan, 1960, p.20).

El Prometeo de Esquilo “no es ni metalúrgico ni alfarero” pero tampoco importa. “Ni la alfarería ni la metalurgia figuran en la larga lista de técnicas, de las que se vanagloria haber hecho presente a los hombres” porque la ciencia y la técnica están al mismo nivel en la lista de beneficios que Prometeo entrega. “El fuego que ha robado es el maestro de todas las artes (...) él es el padre de todas las técnicas” (Vernant, 1983, p.250).

Más que aportante del fuego, Prometeo es ahora el “promotor de la cultura” (García Gual, 2009). El fuego que trajo ya no será sólo el fuego que cuece. Por el contrario, ha ganado valor simbólico Prometeo, que no se presenta en Esquilo como el

⁹⁷Cabe proponer que el fuego es deslumbrante, pero insuficiente. En este deslumbramiento hay una ceguera: por un momento nos olvidamos de la condena que es para los griegos el destino. De allí que, pese a la existencia del fuego, el destino de una tragedia no nos es esquivo y la esperanza de tener el fuego, con todos los beneficios adjuntos, es ciega.

dios de la metalurgia o la alfarería, será de aquí en adelante el dios que trajo la cultura⁹⁸. Aunque también el que trajo la ciencia y la técnica⁹⁹.

Párrafo aparte merece la custodia del fuego. Ésta no recae ni en Zeus ni en Prometeo sino en Hefesto, el dios herrero cuya tarea era la de encadenar al titán. Hefesto es el dios que trabaja con fuego (como los herreros) y Esquilo pudo presentarlo como la primera víctima del robo y el encargo que tuvo de encadenar a Prometeo pudo presentarse como una suerte de reparación. Pero no es así. Hefesto no quiere encadenar a Prometeo. Es más: el primero que se apiada del titán¹⁰⁰.

Cabe distinguir entre custodia y posesión. Cratos (Fuerza) le increpa a Hefesto por no querer encadenar a Prometeo. Le dice: “tu flor, el fulgor del fuego de donde nacen todas las artes, la robó y la entregó a los mortales” (Esquilo, Prometeo encadenado, 5). Pero Hefesto no es el dueño del fuego (de hecho, la respuesta que le da a Cratos no es la de un dios que se haya sentido víctima de un robo). Según Kérenyi (2011, pp.86-87), siguiendo las tradiciones previas, Zeus era el dueño del fuego (“estaba en posesión de”) y de allí pudo haber viajado a Lemnos, donde estaba Hefesto, siguiendo la misma tradición de la Iliada.

La figura de Hefesto conlleva dos aspectos: a) Es uno de los agraviados más importantes que, lejos de reaccionar con violencia, se apiada y b) A pesar de tener el arte consigo (el “fuego” consigo), reniega de su trabajo y la tarea que le toca: “¡Ay, oficio mío!, ¡cuánto te odio!” (Esquilo, Prometeo encadenado, 45).

“En el culto ático, Hefesto figuraba en ocasiones al lado de Prometeo, puesto que ambos eran patronos de las *téchnai* relacionadas con el fuego, la metalurgia y la cerámica”. (García Gual, 2009, p.88). Y por lo visto en el párrafo anterior, queda implícito que poseer el fuego o la técnica o las artes no guardan correlato directo con la felicidad. Este es el sentido que entendemos de la respuesta que da Prometeo al Corifeo durante su agonía: “El arte es, con mucho, más débil que Necesidad. (Esquilo. Tragedias. 510).

Reflexionemos un momento: Aparece el tema del dolor. Es un dolor en un inmortal. Aquí, la inmortalidad, no es una ventaja sino la base para una condena eterna. Hay un detalle: el inmortal es el ladrón del fuego pero el fuego (la *téchne*) queda

⁹⁸Sobre el valor simbólico del fuego afirma García Gual: “En Esquilo no se habla de que los hombres hayan recibido más que beneficios de Prometeo, sin esas compensaciones dañinas que refiere Hesíodo (...) Ahora Prometeo es algo más que el aportador del fuego; es el promotor de la cultura, en un amplio sentido. Se ha hecho notar que en los avances «científicos» promovidos por él tiene el fuego poco o ningún papel, y que, por otro lado, no se cita aquel arte sobre el que Prometeo ejercía su patronazgo en Atenas, es decir, la alfarería. En la enumeración de sus invenciones, que van desde la arquitectura y la minería a la matemática, desde la astronomía y la medicina a la adivinación, Prometeo ha evitado nombrar aquella especialidad concreta para dar un tono más solemne a su función como impulsor del espíritu humano hacia la cultura en general” (García Gual, 2009, pp.117-118).

⁹⁹Es clave que en la lista de los beneficios de Prometeo, no hay oposición entre las ciencias puras (como las ciencias de los números) y las artes de utilidad o técnica (como amaestrar caballos) (Vernant, 1983, p.250) El padre de la técnica es el padre de la ciencia.

¹⁰⁰García Gual destaca su actitud: “Es el primero de los que se apiada del sufriente reo, a pesar de ser uno de los más directamente agraviados por el robo cometido, ya que el fuego era el galardón (*tò ánthos* «la flor», más literalmente, o *tò géras* «el privilegio») de Hefesto, el Herrero Divino, maestro de los trabajos del metal.” (García Gual, 2009, p.87).

reducido a su mínima expresión: “Ahora de poco le vale, porque, como él mismo sabe, «la *téchne* es, con mucho, inferior a la Necesidad (*Anánke*)»”¹⁰¹. Nótese que entre los regalos de Prometeo aparece la medicina, mas no la inmortalidad. El curar vino con el fuego (ese gran fuego de Esquilo) pero es ese mismo sanar infinitamente el que provoca que su dolor no termine jamás.

El fuego, que puede ser metáfora o metonimia de la ciencia, tiene limitaciones. Y si la ciencia o el conocimiento o el fuego dan poder, el poder también es limitado. Sobre el poder, se puede afirmar que Zeus (el más poderoso de los dioses) ha encadenado pero no ha vencido a Prometeo. Esta afirmación se entiende no porque Prometeo sea inmortal sino desde dos aspectos muy distintos entre sí:

En primer lugar, Prometeo conoce el destino de Zeus y sabe que hay (o puede haber) un final para su tiranía. Su arma es el saber. Lo que sabe es un secreto. Por lo que sabe le llaman sofista (no en sentido peyorativo). Y mientras no diga el secreto, Zeus no habrá ganado¹⁰². Ese saber le da poder. Y ese saber (en el mito, se alude a interpretar los sueños) fue parte del fuego. Desde luego que hoy se ve poco científico utilizar métodos como la adivinación para prever el futuro, pero empresas como Oracle o ciencias como la economía intentan anticipar a través de proyecciones y tendencias el comportamiento de un mercado. En esta misma línea, Zeus presenta un flanco: “Su alma es inaccesible, inflexible su corazón; está cerrado a toda persuasión y padece de ese mal inherente al poder supremo: desconfiar de los amigos” (Séchan, 1960, p.31).

En segundo lugar aparece el tema del amor (ya García Gual había calificado como filantropía). “Mientras que la gloria de Zeus reside en haber conquistado el poder supremo, la gloria de Prometeo está en ese amor suyo a los humanos que le ha llevado a ofrecerles el fuego, la esperanza y las técnicas. *Philanthropia* (palabra que aparece por vez primera en griego en esta tragedia) y *philotechnía* (vocablo documentado más tarde, en Platón), son los motivos del Titán. Su excesivo amor a los hombres le atrajo la enemistad de los dioses”. (García Gual, 2009, pp.116-117). Esta idea encierra una complejidad. El amor no estaba en el fuego sino en la acción de robarlo para darlo. En términos contemporáneos, no estaba en el *pack* original (ni rotulado ni encuadernado) sino en el acto. Sin “fuego” no hay “cultura” (ni artes ni ciencia), pero sin amor tampoco hay fuego para los hombres.

En esta línea y a diferencia de Hesiodo (donde el castigo se fundamenta en un sacrilegio anterior) en Esquilo aparece el tema de la justicia: *πέρα δίκης*¹⁰³, y de algo que está “más allá de la justicia”, tanto que se le dice a Prometeo: “has dado a los seres humanos honores, traspasando los límites de la justicia” (Esquilo, Prometeo encadenado, 30). Ese “más allá de la justicia” significa en Prometeo, amor. (Kérenyi, 2011, 93-94).

¹⁰¹Sobre la palabra Anaké, véase García Gual, 2009, p.113.

¹⁰² “El arma única del prisionero Titán contra él estriba en el secreto conocimiento del riesgo que amenaza a ese impetuoso monarca. Es su saber lo que define a Prometeo frente a Zeus. Por dos veces (vv. 62 y 973) el Titán es calificado, por los enemigos suyos Poder y Hermes, de «sofista», término que no poseía aún la connotación peyorativa que adquirirá después de las críticas de Platón a la Sofística. Su fuerza, confiesa él mismo, reside en el saber, *sóphisma* (v. 470), que se guarda como triunfo para el futuro”. (García Gual, 2009, pp.115-116).

¹⁰³Véase en Bibliotheca Augustana, consultado el febrero de 2017: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante05/Aischylos/ais_prpl.html

Naturalmente, no debemos confundirlo con la *caritas* cristiana pero sí podemos proponer que el fuego de Prometeo no se agota en el conocimiento que entrega (iniciamos este apartado con un listado de beneficios que aportaba el titán) sino que hay una reciprocidad o correspondencia de los efímeros que lo hacen sujeto de culto e incluso impiden que muera. Al menos en el relato de mortal llamado Esquilo y de los mortales venideros.

4.3. Gyné (mujer)

“Lo cierto es que de ella procederá un audaz descendiente, célebre por su arco, que va a liberarme de estos sufrimientos. Tal es el oráculo que mi madre me reveló, la que en edad muy antigua nació, la titánide Temis. Pero cómo y dónde ocurrirá, eso necesita de largo discurso para decirlo y nada vas tú a ganar en saberlo.” (Prometeo a Io, en Esquilo, Prometeo Encadenado, 870).

De los roles protagónicos, Esquilo reserva uno para los personajes femeninos: El de Io. Hay además dos menciones a personajes que no aparecen representados en la obra: Temis (madre de Prometeo) y Hera (esposa de Zeus). No habla de una Pandora o de los males del mundo. Aquí nos centramos en un condenado (Prometeo) que robó el fuego y que, quizá injustamente, recibe castigo.

De Temis, su madre en esta tragedia, Prometeo supo el destino de la guerra ancestral que sostuvieron los dioses y de la que salió vencedor Zeus:

“Pero mi madre -Temis y Tierra, única forma con muchos nombres-, no una vez sola había predicho de qué manera se cumpliría el porvenir: que no debíamos vencer por la fuerza ni con violencia a quienes se nos enfrentaran, sino con engaño.” (Esquilo, Prometeo Encadenado, 210).

Usar el engaño en vez de la violencia no parece un buen consejo. Pero recordemos que es un mundo precristiano. Y que más allá de un engaño (que pudo interpretarse como un ocultamiento), la clave es que el secreto que guarda Prometeo es le sirve de arma y el arma del titán fue proporcionada por su madre.

Según Séchan (1960 p.17), el secreto de Temis “mantendrá con esperanza” al titán y, la comunicación de este secreto “abrirá el entendimiento final” con Zeus. La figura de Temis es, entonces, la de la madre que “procura al hijo un medio de resistencia y, finalmente, rehabilitación”. En esto coincide también Kérenyi (2011, p.105).

Según Kérenyi, Temis no es “tortuosa” ni “equivoca”; al contrario, “recta consejera”. En Hesiodo y Esquilo, es hija de la madre Tierra, una titánida, y su nombre común (*themis*) “expresa las reglas de la naturaleza” y de “cualquier periodicidad pacífica” (Kérenyi, 2011, p.105-106). Su condición de madre la impulsa a proteger a su hijo.

Temis es madre de las Horas: *Eunomia* (Ley), *Dike* (Justicia) y *Eirene* (Paz) y el secreto de Temis tiene que ver con lo temporal y el crecimiento. En el caso de Prometeo, es un crecimiento de la voluntad: la maduración. (Kérenyi, 2011, p.106).

De Hera, se sabe que es la autora del castigo de Io. En la presentación del personaje, Prometeo la describe diciendo: “¿Cómo no voy a oír a la joven hostigada del tábano, a la hija de Ínaco, a la que inflama de amor el alma de Zeus y que ahora, odiada por Hera, se fatiga a la fuerza en carreras sin fin?” (Esquilo, Prometeo Encadenado, 590).

Proponemos: El papel femenino se reserva tanto a la víctima (Io) como a la agresora (Hera). En el plano de los dioses, mantiene la postura de reservar lo fecundo a la figura femenina (la diosa Temis está relacionada a la tierra). Pero de todos los personajes femeninos, Io tiene dos particulares contraposiciones con Prometeo: Primero; ella es errante. No tiene destino. Su rumbo es dictado por un tábano y va a cualquier parte. Y Prometeo está anclado, encadenado. Segundo; a pesar de compartir el dolor, ella es víctima de una injusticia y llora mientras que Prometeo se muestra rebelde.

Io es la figura femenina de lo indefenso que se contrapone aún más a la figura masculina de autoridad unilateral de Zeus. (Kérenyi, 2011, p.100) Así lo expresa García Gual: “Hay una contraposición entre Io y Prometeo: ella es la víctima inocente de los designios personales y apasionados de Zeus, al margen de la justicia, mientras que Prometeo es un delincuente rebelde y altivo frente a los designios de ese tirano cuya justicia se rige por un arbitrario poder personal, según cree Prometeo”. (García Gual, 2009, p.85).

Sobre el origen de la primera mujer, recordemos que, a) en el Prometeo de Hesiodo se trata de un mal y en el Prometeo de Esquilo no se hace mención y b) en el Prometeo de Hesiodo se trata de un trabajo de los dioses. Sin embargo, “Ya en Menandro aparece atestiguada esa tradición [la creación de la mujer por Prometeo], en un fragmento cómico en que se dice que es justo el castigo de Prometeo por haber moldeado un mal como la mujer” (García Gual, 2009, p.88).

Sobre el papel de Io, Séchan da detalles de otra trilogía de Esquilo (las Danaides, de la que se conserva *Las Suplicantes*) donde las Danaides son instigadas por sus padres a asesinar a sus primos (hijos de Egipto) quienes les habían impuesto matrimonio. Solo Hipermestra, nieta de Io, (como se recuerda en el Prometeo), “fascinada por el deseo de ser madre”, desobedeció la orden. Se unió con Linceo y fueron los causantes de “la estirpe real de la que nacería Heracles”. (Séchan, 1960, pp.26-27).

El secreto de Temis puede dividirse en dos partes: Por un lado, la manera cómo se libraré Prometeo y, por otro, el modo cómo caerá Zeus.

Sobre la liberación de Prometeo: Tras el largo andar de Io, cerca del Nilo, Zeus le dejará encinta con solo tocarle. De aquella caricia nacerá Épafo, rey de Egipto. Cinco generaciones más tarde, sus descendientes, 50 mujeres, huirán de una boda. (Esquilo, Prometeo Encadenado, 845-880). Aquella noche de bodas, y por mandato de Ares, las mujeres matan a sus esposos. Todas menos una que, en *Las Suplicantes*, descubrimos que es Hipermestra. Los dioses también están sometidos al destino. Incluso Zeus. De su

abuso hacia Io nacerá un hijo y de su descendencia la liberación de su enemigo. Esto es motivo de esperanza en Prometeo.

Sobre la posible caída de Zeus, diremos que también hay intervención femenina. Si Zeus se une con Tetis (no confundir con Temis) nacería Demogorgon ¹⁰⁴ que, “según el Oráculo, es superior a su padre”, como en su momento superior fue Zeus a Cronos. “Sólo después de esta caída”, Heracles liberará a Prometeo iniciando una nueva edad de oro. (Séchan, 1960, p.14).

Sobre la posible caída de Zeus diremos también que Esquilo (Prometeo encadenado, 920) alude a un “prodigio” invencible al “rayo” y al “tridente”. Kérenyi refiere a Píndaro (*Odas Ítsmicas*, VII, 27) con una leyenda similar. Se concluye que se trata de Zeus y de Poseidón. Al parecer, Eros había actuado sobre los dos dioses quienes cortejaban a Tetis, hija de Nereo, el antiguo dios del mar. Temis interviene, al menos en el relato de Píndaro, para prevenir a los dos dioses de las consecuencias de aquella boda. (Kérenyi, 2011, pp.113-114). Tetis, aconsejada por Temis, tendrá una boda con el mortal Peleo y tendrán por hijo a Aquiles (Kérenyi, 2011, p.117), pero esa es otra historia.

En el Prometeo de Esquilo, se nace de mujer y el ser mujer corresponde con la figura frágil de Io, pero no debemos engañarnos¹⁰⁵. Su fragilidad guarda el poder de la fecundidad y será uno de sus descendientes quien liberará al titán (venciendo las cadenas impuestas por Zeus). Del mismo modo, para que Heracles nazca, será necesario que una mujer desobedezca el mandato de Ares por una razón más fuerte que la venganza (y que puede ser amor a un hombre o amor a ser madre). Como si los hilos del destino se tejieran a partir de una suma de fragilidades, de hechos o coincidencias donde el más poderoso no es tan dueño de su propio destino.

En el final de la obra, las Océánides -a diferencia de su padre Océano- se quedan con Prometeo y son arrojadas al abismo. Extraña fortaleza para quedarse con el titán y acompañarlo. Fortaleza que no es fuerza física sino que está más próxima a cuestiones invisibles como la perseverancia o la piedad.

Las hijas de Océano, en voz del coro, no se com-padecen sino que se con-duelen: “Presenta una de las ideas más conmovedoras: la de la compasión por el Titán, sentida por gentes tenidas como singularmente bárbaras en los confines del orbe griego. Es la idea de la *sympátheia* cósmica, sentida por unos humanos hacia ese Redentor crucificado sobre la peña asolada frente al mar. La traducción castellana de *sympátheia*, a través de la versión latina *compassio*, «compasión», no refleja enteramente todo el sentido del término griego, que es más fuerte, refiriéndose a la noción de «sufrir con», de «compartir el dolor». Si pensamos que la religiosidad helénica no contenía aún nociones como la de la fraternidad o la caridad cristiana, advertiremos mejor la grandeza moral de esta concepción. No sólo esta compasión pasa por encima de la

¹⁰⁴Véase además Séchan, 1960, p.38 sobre la evolución de Zeus tras abstenerse a su unión con Tetis.

¹⁰⁵Hera actúa como villana cruel de Io, pero es una diosa. En cambio, en otros mitos, Medea o Antígona son figuras femeninas de la mitología griega que, sin ser diosas, muestran una fortaleza memorable. Nos llama la atención que incluso en una sociedad como la griega, tan cerrada a las mujeres, el frágil papel de una madre (Io, por ejemplo) guarde el protagonismo por su condición de maternidad.

distinción entre griegos y bárbaros, sino que también va por encima de la barrera que distancia a los mortales, los «efímeros», los que viven al día, de los inmortales”. (García Gual, 2009, pp.90-91).

4.4. Paideia (educación), Paidos (niño)

“Y sin embargo, tú todavía no has aprendido a ser prudente” (Hermes a Prometeo, en Esquilo, *Prometeo encadenado*, 980).

La frase arriba expuesta corresponde a las últimas líneas del *Prometeo Encadenado*. Es Hermes, enviado por Zeus, quien responde así a la negativa de Prometeo de dar detalles sobre la boda que supondrá el derrocamiento del máximo dios. En la misma frase, un detalle: toda la rebeldía del héroe mantenida a lo largo del mito vuelve a ser cuestionada. ¿Es rebeldía o imprudencia? Desde luego hay matices pero, de ser más lo segundo, el castigo de Prometeo tiene un sentido muy diferente a la venganza o a la traición: el aprendizaje (deberíamos decir escarmiento). Pero no podemos afirmar que haya educación. Por si fuera poco, durante todo el texto, el lector guarda la sensación de presenciar una injusticia; algo que se hace notorio con las afirmaciones de los otros personajes.

En resumen: en el *Prometeo Encadenado* no hay niños. Sólo súbditos. No hay educación. En su lugar aparece el mandato y la tiranía. No hay justicia sino víctima. Hay un dios imperante, que es Zeus, y un acto de rebeldía, que es el de Prometeo¹⁰⁶.

Este punto es clave porque Zeus no aparece en escena. Lo conocemos por Prometeo, pero también por cómo ha tratado a los demás personajes (o cómo los demás personajes se comportan en relación a Zeus y a Prometeo: Las hijas de Océano, por ejemplo, recuerda la grandeza pasada de los titanes en comparación con Zeus¹⁰⁷; y el propio Prometeo, que ya no es hijo de una oceánide y Jápeto sino de Temis o Gea y del propio Urano¹⁰⁸, padece de la actitud tirana de Zeus aunque con la esperanza intermitente de que las cosas puedan cambiar.

Es posible que al final de la trilogía (nos referimos al *Prometeo Liberado* y no al *Prometeo Encadenado*), el mensaje de fondo sea que la justicia no responde al primer llamado sino que es tarea de los hombres hacerla nacer y crecer, con un “paciente

¹⁰⁶Como en Hesíodo, Esquilo no incluye a niños en su relato. Otra semejanza: las consecuencias del acto prometeico duran hasta hoy. Una diferencia: la tragedia no acaba con una moraleja explícita (aunque tenemos el problema de que la obra de Esquilo pertenece a una trilogía de la que sólo se conserva el segundo tercio).

¹⁰⁷“Mientras que en Hesíodo la victoria de Zeus significaba la instauración de un gobierno divino más justo y sabio que los anteriores, en Esquilo suenan extraños acentos cuando las Oceánides cantan con nostalgia la grandeza pasada de los Titanes vencidos, o aluden a que Zeus ejerce un poder tiránico según sus particulares leyes (vv. 402 y ss.)”. (García Gual, 2009, p.114).

¹⁰⁸También aquí notamos el origen divino de Prometeo. “En Esquilo, Prometeo ha ascendido en el esquema genealógico: no es el hijo de Jápeto, sino un Titán él mismo, «hijo de Temis-Gea, una diosa de muchos nombres». Aunque no se nombra a su padre, ha de ser Urano”. (García Gual, 2009, p.114).

aprendizaje de la virtud suprema”, que es la moderación y cuya obtención por parte de los dioses en conflicto permitió la paz del Olimpo (Séchan, 1960 p.42).

No nos animamos a llegar a la conclusión de Séchan (entre otros motivos, porque no quedan muchos vestigios del Prometeo Liberado más allá de la referencia que a él hacen otros autores). En cambio, sí podemos tomar su reflexión como una pista para entender mejor al Prometeo Encadenado. Y en este contexto, la clave es la relación entre Prometeo y Zeus. El uno depende del otro en la trama: “«El sistema de las relaciones entre los dos es tan coherente, que ninguna mutación de la representación de Zeus deja de tener resonancia sobre la de Prometeo. En otros términos, el Prometeo esquileo difiere del Prometeo hesiódico en la medida exacta en que el Zeus esquileo difiere del Zeus hesiódico. Adversario de Zeus, el Prometeo de Hesíodo es un criminal debidamente castigado; el de Esquilo, un Titán mártir.» Esta advertencia de K. Reinhardt va al fondo de la cuestión”. (García Gual, 2009, p.114).

Dicho en otras palabras: Zeus no es padre de Prometeo. O al menos Prometeo no lo llama así, a diferencia de Cratos (llamado Poder y a veces Fuerza), Hefesto o Hermes. Y esto aleja más a Zeus de la figura educadora y justiciera y lo acerca a la de un tirano.

Hay un respeto ante aquel que enseña o ante aquel que como padre vela por nosotros. En una concepción cristiana se puede entender así. También puede entenderse una actitud hacia el doliente, que es Prometeo. Y también cabe añadir una actitud hacia el tirano: temerlo, obedecerlo o enfrentarlo. Sobre estas relaciones se teje el mito.

Un tirano tiene súbditos que le obedecen ciegamente. Como ciegos, no podemos esperar que “vean la luz” o el fuego. Son como los hombres que “[e]n un principio, aunque tenían visión, nada veían” (Esquilo, Prometeo Encadenado, 445). Son lacayos. Los de Zeus son Poder y Violencia. Pero el poder y la violencia son también herramientas de un tirano. “Lo relevante es que ambos [Poder y Violencia] son delegados de Zeus, ese dios superpoderoso, que se hace representar por sus intermediarios. Y los primeros enviados suyos, los que dan una primera impresión sobre la esencia del Dios Supremo, son precisamente Poder y Violencia (...) Continuamente se habla de Poder, y, aun más, de Violencia. El mundo regido por Zeus está colmado de hechos que se realizan «por violencia» y «con violencia» (*pròs bían o bíai*)”. (García Gual, 2009, p.86).

“No hay nadie realmente libre, excepto Zeus.” (Esquilo, Prometeo encadenado. 50). Esto es lo que piensa Cratos y es lo que le dice a Hefesto, quien no tiene nada que objetar al momento de encadenar a Prometeo. Para Kérenyi (2011, pp.90-91) esto resume la esencia del “nuevo orden” donde el resto de los personajes, como Hefesto, se muestran “blandos” ante el poder absoluto. De allí se desprenden, según Kérenyi, dos actitudes: la dureza e inflexibilidad de Cratos, y la actitud amistosa de Hefesto.

Es como si se tratara de una relación entre el conocimiento, el poder y la libertad. Como si las tres se afectaran mutuamente¹⁰⁹. “En el caso del más poderoso de los dioses,

¹⁰⁹El poder de Zeus está en su conocimiento y en su libertad. Si bien Esquilo no dice de modo explícito que para educar es necesaria la libertad, sí aluden al saber como poder. De un lado, “Ya Poder advertía que «nadie es libre sino Zeus» en el prólogo. Así, es, en efecto, en una tiranía, sólo

su mando absoluto podía justificarse por la superioridad absoluta de su saber. Pero esto no lo ve así Prometeo. Y probablemente tampoco el coro, que asiste asombrado al testimonio de la persecución de lo, víctima inocente de la pasión amorosa de ese dios prepotente". (García Gual, 2009, p.115). Además, el que Zeus no lo sepa todo (no sabe el destino que Prometeo conoce) lo hace vulnerable.

Cratos no es libre. No sabemos ni cómo ni cuándo lo aprendió. Simplemente lo sabe. Es un aprendizaje previo al relato que nos ocupa. No es un niño porque él es "poder" o "fuerza" (algo ajeno a quien es indefenso). En todo caso, su proceder se aleja del infante que aprende o que "va pudiendo" y se acerca un poco más a la figura del autómatas¹¹⁰.

Otro personaje es Océano. Al igual que Prometeo, se muestra contrario al proceder de Zeus pero, a diferencia del titán, tiene miedo. "...el enfrentamiento entre el tirano y el rebelde Océano representa una postura cómoda y un tanto típica: la del que está dispuesto al pacto y a la sumisión al más fuerte con tal de conservar la paz. Acata el nuevo orden y se somete con prudencia. Por eso, frente a su sumisión evoca Prometeo el ejemplo de los Titanes rebeldes, sometidos a tremendos castigos, pero de singular grandeza.' Evoca las suertes de Atlante y de Tifón, los feroces adversarios de Zeus, hermanos brutales de Prometeo, camaradas en el dolor". (García Gual, 2009, p.90).

Cabe añadir que los titanes son los hijos de Gaia (Gea) con Urano (quien además era hijo suyo). Casi todos los titanes terminaron bajo tierra, bajo el Tártaros, lugar donde ya no se les puede rendir culto. (Kérenyi, 2011, p.33).

Obedecer a Zeus y atacar a Prometeo (Cratos). Temer a Zeus y compadecerse de Prometeo (Océano). ¿A quién reserva Esquilo el papel de obedecer a Zeus y compadecerse de Prometeo?

Entre los súbditos de Zeus aparece Hefesto. Por el tratamiento que le da García Gual, parece que su principal diferencia es que piensa. Aunque es el sentir (compadecerse) lo que marca la diferencia entre Hefesto y los dos lacayos de Zeus: "Los escrúpulos de Hefesto son incomprensibles para Poder, porque él no siente, sino que ejecuta y supervisa los mandatos de Zeus. Junto con Bía, Kratos compone algo así como el servicio de policía del dominio tiránico de Zeus" (García Gual, 2009, p.87).

Por eso Cratos increpa a Hefesto al inicio de la obra. Lo hace porque ambos tienen una relación diferente con Zeus. Y el modo es preguntándole si no teme desafiar las órdenes del "padre" en el sentido de "omnipotente y único portador de la ley". (Kérenyi, 2011, p.100).

el tirano es libre para gobernar «según sus propias leyes», «para decidir por sí mismo lo que es justo»" (García Gual, 2009, p.92).

¹¹⁰Afirma García Gual: "Son mascarones, sin un trasfondo o una interioridad, meros autómatas policiales, los servidores ideales del tirano. El odio que, desapasionadamente, destila Poder hacia Prometeo no es sólo el que siente el justo contra el malhechor, sino también el rencor sordo del autómatas hacia aquél que, en su delito, proclama su libertad para desobedecer las órdenes del Jefe". (García Gual, 2009, p.88).

A nivel de Hefesto están las hijas de Océano, aunque en ellas prima una compasión que debería llamarse *sympátheia*, compadecimiento o con-dolor¹¹¹.

Conocimiento, poder y libertad. Hay un rescate que hace Prometeo a esos hombres que vivían en “oscuridad”. Es el padre del fuego, pero también de la cultura (Hay que remitirse al Prometeo Encadenado 440 - 510). El problema en el mito es que dicho regalo, por más filantrópico que haya sido, partió de un robo, una acción que enfureció a Zeus. Tal parece que la actitud de Zeus no es la de enseñarle a Prometeo la diferencia entre lo bueno y lo malo sino que escarmiente. Es un Zeus diferente al de Hesiodo. Seguro querrá matarlo, pero no puede. Entonces le queda castigarlo. Lo lleva al Tártaro pero no lo esconde: Es usado como ejemplo público y, a causa del dolor, hace que escarmiente; no sabemos si por el robo o por la rebeldía¹¹².

Es castigo como modo de aprendizaje. Pero Zeus también es castigado. El que todo lo sabe “no sabe” cómo puede perder su poder. Por tanto, en su hacer tirano hay una limitación sembrada por la incertidumbre. Esa ignorancia produce, en Zeus, sombras; las mismas que son menores en Prometeo. Pero sombras al fin y al cabo porque el titán está en una situación adversa que tal parece, es uno de los requisitos que exige la esperanza. Al menos en este mito.

4.5. Elpís (esperanza)

“[V]a a hacer pedazos mi padre este escarpado precipicio sirviéndose del trueno y la llama del rayo, y tu cuerpo quedará enterrado: un abrazo de piedra te acogerá. Cuando hayas cumplido un largo trecho de tiempo, tú volverás de nuevo a la luz. Entonces, el perro alado de Zeus, águila sanguinaria, con voracidad hará de tu cuerpo un enorme jirón; y día tras día vendrá -comensal no invitado- a devorar tu negro hígado”. (Esquilo, Prometeo Encadenado, 1015).

Tal parece que no hay esperanza para Prometeo. Pero anotemos también que el Prometeo Encadenado es un (el único conservado) de tres relatos.

Veamos los indicios: Existe un texto de Píndaro referido por Séchan (1960, p.52) donde se lee: “Pero Zeus, inmortal, liberó a los Titanes. Con el tiempo, cuando amaina el viento, hay cambios en las velas” (Píndaro. Pícticas IV 291). En este punto coincide Kérenyi (2011, p.121). Prometeo, que es un titán, no puede estar excluido de esta historia.

Y es que, a diferencia de Hesiodo, donde la liberación de Prometeo sucede cuando Heracles acaba con el águila; Esquilo concluye en una verdadera

¹¹¹Véase el punto dedicado a la mujer en Esquilo.

¹¹²“Prometeo, en cambio, «el Previsor», ha cometido también un lamentable error, al desafiar la enemistad de los dioses por socorrer a los hombres. Pero desde un comienzo, con arrogancia, se empecina en su postura de rebelde contra el Poder, un poder que no puede aniquilarlo ejemplarmente, como sucedería, tal vez, si fuera sólo un efímero mortal, pero que puede condenarlo al dolor perenne, a un dolor que puede hacerle desear con ansia la liberación del morir”. (García Gual, 2009, p.112).

reconciliación¹¹³ a la que se suma la liberación de los titanes que alguna vez enfrentaron a Zeus (Sechan, 1960, p.16).

La trilogía tiene final feliz. El *Prometeo Encadenado* es el relato posterior al *Prometeo Portador del Fuego* (perdido) y anterior al *Prometeo Liberado* (perdido). al final del *Prometeo Liberado* “se asistía a una transformación de Zeus, que se penetraba de razón y de justicia, al tiempo que Prometeo se enmendaba y renunciaba a su excesivo espíritu de reivindicación. Finalmente, las dos divinidades se reconciliaban”. (Vernant, 1983, p.251)¹¹⁴.

Sabido esto, volvamos al momento mismo del *Prometeo Encadenado*. Prometeo recibe una condena injusta, pero esto lo sabemos por el mismo Prometeo. Zeus no habla (aunque sus actos son a través de Poder y Violencia). Pero Prometeo, que no es un demonio, tampoco es un santo. Los excesos son de Zeus, pero también los hay en Prometeo¹¹⁵.

Sobre Prometeo se confabulan tres amenazas: La primera, evidentemente, son las cadenas. La segunda -que sólo se anuncia- es el águila que le comerá el hígado cada día. La tercera es Zeus y todo lo que el dios implica.

Sobre las cadenas, todavía atrapado, la “esperanza” que le queda es saber que un “audaz descendiente” de Io, “célebre por su arco”, lo liberará; aunque hay pormenores que el titán considera de larga explicación (Esquilo, *Prometeo Encadenado*, 870).

No nos parece claro que un arquero lo libre de unas cadenas. Sí es más coherente que un arquero lo libre del águila. Donde hay coincidencia¹¹⁶ plena es que el personaje del arco es Heracles: Nieto de Io, en la décimo tercera generación (Kérenyi, 2011, p.115).

Cadenas, Águila y Zeus. Tal parece que de los dos primeros castigos se libera con una misma acción y que a Zeus (por ahora, una amenaza para el titán) se le ha reservado un castigo diferente que le obligará a reconsiderar su maltrato a Prometeo: “De esa progenie de la doliente lo ha de nacer el salvador de Prometeo, Heracles, al cabo de muchas generaciones. De tal modo se establece una conexión entre ambos. También alude enigmáticamente el Previsor a la amenaza que pesa sobre Zeus, provocada por esa pasión amorosa que ahora se desata sobre la infeliz mortal. Son módicas compensaciones por el dolor y el terror presentes. El Destino puede sacar sucesos inesperados que hagan vacilar el Poder arbitrario de Zeus. Si es que Zeus mismo, reflexionando, no se corrige...” (García Gual, 2009, p.93).

¹¹³Véase además Píndaro, *Olímpicas II*, 70 y ss.

¹¹⁴Existen según Kérenyi (2011, p.72) tres Prometeos y una sátira: *Prometeo Desmotes* (Prometeo Encadenado), *Prometeo Lyomenes* (Prometeo Salvado), *Prometeo Pyrphoros* (Prometeo Portador del Fuego) y la sátira *Prometeo Pyrkaeus* (Prometeo Prendedor del Fuego).

¹¹⁵“¿Es acaso Prometeo un justo sufriente bajo un impío verdugo y un arbitrario juez? Probablemente no, probablemente las cosas no son tan sencillas. Quien castiga a Prometeo es el dios supremo, el providente y óptimo Zeus, recién entronizado vencedor del Olimpo. Sería demasiado esquemático pensar en el pecador castigado, porque acaso la razón no está del todo de un lado ni del otro, porque Zeus y Prometeo son enemigos feroces, pero acaso reconciliables en un futuro, porque, por otra parte, ambos dioses se parecen bastante en sus excesos” (García Gual, 2009, pp.21-22).

¹¹⁶Véase también García Gual, 2009, p.93.

Aun así, ¿Cómo es posible pretender que un arquero liberará a Prometeo de sus cadenas? Para ello, Séchan propone un esquema diferente: dos castigos y por tanto, dos liberaciones. El primer castigo es el encadenamiento, pero que sucede en dos momentos distintos: primero en el país escita, al norte de Europa y el segundo, con el agravante del águila, en una cima del Caúcaso. Del segundo encadenamiento, como en Hesiodo, será liberado por Heracles. El segundo castigo, que no deja claro el momento en que sucede y del que Séchan especula que se habla en el *Prometeo Liberado*, es una condena al Tártaro (Hades) de la que saldrá liberado cuando es cambiado por el centauro Quirón pues el Tártaro sólo libera presas a cambio de otras. Esto pudo suceder entre los dos encadenamientos y la razón de la aceptación de Quirón¹¹⁷ pudo deberse a una herida incurable que tenía el centauro (Séchan, 1960, pp.23-24).

Con este esquema calza muy bien el final del *Prometeo Encadenado*, cuando la tierra tiembla. A nuestro juicio es fácil deducir que aquel “terremoto” rompió las cadenas de su primer castigo y hundió a Prometeo en el Hades.

Cabe ahora responder por la esperanza en los queridos de Prometeo: los hombres. Recordemos de antemano que el destino en Hesiodo no era nada favorable a los mortales, aunque sí admitía la liberación del titán.

La idea central es que en el *Prometeo Encadenado* hay notas que sí difieren del texto de Hesiodo. No sólo en el obrar de Zeus (justo y partícipe del juego en Hesiodo; distante y tirano en Esquilo) sino además en el tema de la esperanza que queda atrapada en una jarra según Hesiodo y, por el contrario, es el primer don que regala Prometeo en Esquilo. “Ciegas esperanzas”, confianza en el futuro, antes incluso de recuperar el fuego¹¹⁸.

Hemos expuesto la relación entre la esperanza de Prometeo con sus dos castigos (las cadenas y el águila). También la esperanza de los hombres en relación a su destino

¹¹⁷Prometeo, en el *Prometeo Liberado*, debía encontrar a un dios dispuesto a descender al Hades por él. Se deduce de Apolodoro que Heracles propició la herida incurable de Quirón, padre adoptivo de Tetis según Píndaro. (Séchan, 1960, pp.40-41). También en Kérenyi (2011, pp.125-128) el autor explica que pudo ser Heracles en el *Prometeo Lyomenos* quien desciende al Hades (donde caería Prometeo) y negocia con Zeus el rescate a cambio de Quirón. En Virgilio (Égloga VI) refiere Kérenyi que Heracles mata al águila pero no libera a Prometeo para no desobedecer a su padre. Sin embargo, es Prometeo que en esa condición refiere a Zeus el secreto de la boda de Tetis. Zeus, en agradecimiento, lo libera pero, para recordar el encadenamiento, le regala una corona y un anillo (Kérenyi, 2011, p.130)

¹¹⁸“Permítaseme citar de nuevo a K. Reinhardt, a propósito de este contraste: «Todo sucede, en suma, como si Esquilo hubiera tenido la clara intención de afectar con un signo *menos* todos los elementos del poema hesiódico. El último de los males contenidos por la jarra de Pandora era, según Hesíodo, la esperanza, que quedaba cautiva del indestructible recipiente tapado. El primer don que el Prometeo de Esquilo se jacta de haber hecho a la humanidad, mucho antes que el fuego, es... ¡de nuevo la esperanza! (...) Los versos 248-250, donde Prometeo alude a que reanimó a los hombres, «haciendo que dejaran de contemplar ante sí un destino fatal» (*prodérkesthai móron*) e infundiendo en ellos «ciegas esperanzas» son, en efecto, muy sugestivos. Antes que los medios materiales para el progreso técnico, Prometeo supo infundir ese afán de vivir, la confianza en el futuro, desvaneciendo la amenaza de una muerte inminente, y fundando en el corazón humano la esperanza. Ya hablamos, a propósito de la *Elpis* que quedó sola en la jarra de Pandora, de la ambigüedad de esa «virtud» (según la terminología cristiana) en el pensamiento griego. Pienso que el tono positivo que aquí se da a la *Elpis* como motivo de confianza en la acción y en la vida es tradicional” (García Gual, 2009, pp.116 - 117).

(fue el primer regalo que recibieron de Prometeo). Queda volver a Prometeo y ese gran tema pendiente que es su relación con Zeus.

En Esquilo, Zeus carece de la “noble grandeza” que relataba Hesiodo (y tampoco la humanidad viene de una Edad de Oro, en decadencia). Prometeo, lejos de reparar el daño, es quien se opone en solitario a Zeus quien, además, le fue ingrato en la lucha contra los titanes (hecho que Hesiodo no considera) (Séchan, 1960, p.25).

En Hesiodo, la liberación por Heracles sucede con el consentimiento de Zeus. En Esquilo, no se sabe si fue con o sin dicho consentimiento (Séchan, 1960, p.26).

Estas notas distintivas anuncian que hay una relación diferente entre Zeus y Prometeo. En el plano de las definiciones, la esperanza sigue aludiendo a un tiempo futuro. Cronos, padre de Zeus, es “tiempo”. Y de alguna manera, la omnipresencia del tiempo (Zeus pertenece a un tiempo o su tiempo es el de los inmortales) convierte a Zeus en dependiente de su acción. En otras palabras, el tiempo también toca o afecta a Zeus. De hecho, hay una frase de Prometeo cuando replica a Hermes:

PROMETEO.—¡Ay de mí!

HERMES.—Esa expresión no la conoce Zeus.

PROMETEO.—Pero todo se lo enseñará el tiempo que envejece.

(Esquilo, Prometeo Encadenado, 980)

Según Prometeo, el tiempo, «que hace envejecer», será maestro también de Zeus y “le enseñará hasta el fondo (*ekdidáskei*) lo que es el sufrimiento. Estas líneas han sido muy comentadas. Admitir que el tiempo pueda tener una influencia en la conducta de Zeus es suponer una cierta dosis de evolución y perfectibilidad en la divinidad suprema” (García Gual, 2009, p.125).

El paso del tiempo dejará una enseñanza en Zeus. No puede no ser así. Al menos según Prometeo. Lo que le queda es esperar. Y a Zeus también. Como es lógico, no hay una visión cristiana del dolor y, sin embargo, la espera (doliente o acosada por el destino) puede llevar un aprendizaje¹¹⁹.

Ambos dioses confían que el otro se arrepienta (si cabe el término) pero, como griegos que son, saben que a esa espera le limita el destino. Recordemos el diálogo:

CORIFEO. - No ayudes a los mortales más allá de la justa medida y no te desprecupes de ti cuando estás sumido en el infortunio. Porque abrigo la buena esperanza de que tú, una vez libre de estas cadenas, vas a tener un poder que en nada va a ser menor que el de Zeus.

¹¹⁹“Los griegos no eran optimistas respecto a las condiciones de vida. Los humanos, en oposición a los dioses que son los «Felices» y «los que viven fácilmente» de acuerdo con calificativos ya homéricos, son *effimeros* (es decir, «viven al día») y evanescentes, como el «sueño de una sombra», que dijo Píndaro. Pero el dolor, el escandaloso dolor podría tener, a veces al menos, un sentido, si fuera un paso hacia la sabiduría, que apreciaban los griegos como uno de los mayores bienes” (García Gual, 2009, p.126).

PROMETEO. - La Moira, que todo lo lleva a su fin, no ha decretado todavía que eso se cumpla de esa manera, sino que tras desgarrarme en mil dolores y calamidades, escape entonces de estas cadenas. El arte es, con mucho, más débil que Necesidad.

CORIFEO. - ¿Y quién dirige el rumbo de Necesidad?

PROMETEO. - Las Moiras triformes y las Erinis, que nada olvidan.

CORIFEO. - ¿Entonces, es Zeus más débil que ellas?

PROMETEO. - Así es, desde luego. Él no podría esquivar su destino.

CORIFEO. - ¿Pues qué destino es el de Zeus sino el tener siempre el poder?

PROMETEO. - No lo puedes saber todavía. No insistas en ello.

(Esquilo, Prometeo Encadenado, 510)

Prometeo, se sabe, tiene el secreto de cómo caerá Zeus. Pero se resiste revelarlo al coro y a las hijas de Océano. Antes bien, piensa, elucubra y calla. Y actúa con la misma lógica con la que actuó con los hombres al afirmar que puso en ellos las “ciegas esperanzas” (Kérenyi, 2011, p.103).

4.6. Antrophos (hombres)

Cuando el Zeus de Esquilo reparte los privilegios entre los dioses, Prometeo es el único en pensar en los hombres y el más representativo de los que se oponen al dios supremo (Vernant, 2983, p.247). Tal como en Hesiodo, aquí también hay un reparto a unos hombres. Sin embargo, hay notas características en el Prometeo de Esquilo, en su relación con Zeus y con los hombres.

Detengámonos un momento en la actitud de Prometeo: Ya sabemos que es contraria al resto de los personajes de la obra de Esquilo. En primer lugar, se rebela, pero en esa rebeldía hay rasgos de un proceder humano (su protesta ante la injusticia es muy humana) y al mismo tiempo, la causa de la rebeldía incluye a los hombres (es algo casi equivalente a un amigo). En segundo lugar, es un ser doliente (y en el dolor encontramos otro parecido al género humano). No obstante, su condición de inmortal afecta su parecido con los hombres (los hombres no son inmortales) como también la manera de sentir dolor¹²⁰.

En Prometeo se da el “sinsentido”. A la injusticia que padece se le suma tanto el dolor físico causado por el águila como el deseo de morir sabiéndose inmortal. (Kérenyi, 2011, p.123). Es como imaginar que nos duela algo pero, al no existir la muerte, ese dolor trae consigo la certeza (o desesperanza) de que no se apagará jamás.

¿Cómo se explica esta idea si el titán sabe que será liberado?

¹²⁰Dice García Gual: “Prometeo, en cambio, «el Previsor», ha cometido también un lamentable error, al desafiar la enemistad de los dioses por socorrer a los hombres. Pero desde un comienzo, con arrogancia, se empeña en su postura de rebelde contra el Poder, un poder que no puede aniquilarlo ejemplarmente, como sucedería, tal vez, si fuera sólo un efímero mortal, pero que puede condenarlo al dolor perenne, a un dolor que puede hacerle desear con ansia la liberación del morir”. (García Gual, 2009, p.112).

Si volvemos a Hesiodo, recordamos que una nota característica de su Prometeo es la manera como está estructurado: acciones y reacciones de dos dioses (Zeus y Prometeo) hasta el momento de la aparición de la mujer o Pandora. En cambio, lo que Esquilo presenta tendría más de descripción que de narración; más de momento que de suma de acciones. Como si dibujara un cuadro que apenas se mueve. Y en ese “cuadro”, llama mucho la atención el tema del dolor. Entonces a) el dolor siempre está presente en todo el momento retratado y b) nosotros (los humanos, los lectores), que no tenemos protagonismo en la historia y no somos inmortales, nos sentimos identificados y queridos. Más si consideramos lo “inhumano” del dolor de un inmortal.

El dolor de Prometeo se convierte, según Jaeger, en un símbolo, signo o representación de todo el género humano y es el elemento que, a los largo de los siglos, llamará por sobre todo la atención¹²¹.

Si resulta trágico ver a un dios doliente, entonces, ¿no será lo mismo ver la miseria humana conviviendo con el avance de la ciencia y la tecnología? Es probable que la literatura contemporánea (1984, *Un mundo feliz*, etc.) o la Historia Universal del S.XX. ofrezcan una lectura equivalente. Pero si volvemos al texto de Jaeger, encontramos dos notas a destacar: el dolor y el amor.

En *Prometeo encadenado* (Esquilo, 265) Prometeo se confiesa conocedor del castigo que padece pero, como apunta Kérenyi (2011, p.105) lo inesperado no es el qué sino el cómo.

Sobre el dolor, afirma Kérenyi, Prometeo, a pesar de ser un dios, sufre como hombre y, como los hombres, es incapaz de romper las “ataduras” de Zeus a pesar de todo el conocimiento que tiene. (Kérenyi, 1960, p.97).

Sobre el dolor y el amor en Prometeo, repara García Gual en lo sorprendente que resulta a) sufrir por los hombres a pesar de su superioridad, pues es un dios y b) su inflexible decisión de no pactar con Zeus, que es más fuerte, convirtiendo su acto en acto heroico¹²². Proponemos un acto de amor.

¹²¹Sobre este punto, Werner Jaeger sostiene: “En el *Prometeo* el dolor se convierte en el signo específico del género humano. Aquella creación de un día trajo la irradiación de la cultura a la oscura existencia de los hombres de las cavernas. Si necesitamos todavía una prueba de que este dios encadenado a la roca en escarnio casi de sus acciones encarna para Esquilo el destino de la humanidad, la hallaremos en el sufrimiento que comparte con ella y multiplica los dolores humanos en su propia agonía. No es posible que nadie diga hasta qué punto llegó el poeta a la plena conciencia de su simbolismo. La personalidad individual, característica de las figuras míticas de la tragedia griega y que las hace aparecer como hombres que realmente han vivido, no aparece de un modo tan claro en el *Prometeo*. Todos los siglos han visto en ella la representación de la humanidad. Todos se han sentido encadenados a la roca y participado con frecuencia en su odio impotente. Aunque Esquilo lo ha tomado ante todo como figura dramática, la concepción fundamental del robo del fuego lleva consigo una idea filosófica de tal profundidad y grandiosidad humana, que el espíritu del hombre no la podrá agotar jamás. Estaba reservado al genio griego la creación de este símbolo del heroísmo doloroso y militante de toda creación humana, como la más alta expresión de la tragedia de su propia naturaleza» (Jaeger, *Paideia*, traducción esp., México, 1962, p.244).

¹²² “(...)Prometeo se sale del esquema habitual de la acción trágica porque la abrumadora superioridad de los dioses sobre los hombres no cuenta para él, que es también un dios. Pero, a la vez, resulta tremendamente humano y tremendamente trágico por ese empeñamiento heroico en mantener una decisión personal, en esa inflexibilidad personal que es una de las características de los héroes griegos. Las amenazas de los sicarios del tirano Zeus no le doblegan (...) Mártir de su

Sobre el dolor y el amor en Prometeo, Séchan (1960, p.13) compara la figura del titán con la de Cristo¹²³ y recogiendo escritos de y sobre Tertuliano (S.II) y otros Padres de la Iglesia, del Renacimiento, de Shelley y Edgar Quinet, compone las siguientes analogías:

- Es el titán quien “por haber amado demasiado a los hombres, sufre como ellos hasta en su propia carne”.
- Es el suplicio del Caúcaso la Pasión del Calvario (refiere que Tertuliano habla de las “cruces del Caúcaso”).
- “El pico del águila que hiere el costado” de Prometeo se equipara a la lanza que recibe Cristo antes de morir.
- Las Océánides son equiparables a las Santas Mujeres, llorando, al pie de la cruz.
- Al hundirse Prometeo al final del relato, tembló la tierra. Y en su descenso, Prometeo baja a los infiernos.

Para Séchan, hay una aparente contradicción en la Teogonía de Hesiodo que se resuelve bien en Esquilo y que tiene que ver con los hombres. Así, la *Teogonía* (525) inicia narrando la liberación por Heracles y en *Teogonía* (615) concluye con un Prometeo no logra librarse de la cólera de Zeus, quedando atado -dice Séchan- por fuerte vínculo. Para este autor, “Prometeo siempre estará clavado en su peñasco del mismo modo como *un cristiano verá a Cristo eternamente clavado en su cruz* incluso después de su resurrección”. (Séchan, p.23).

La figura de un hombre ante el Prometeo de Esquilo es lo más parecido en la cuna de la civilización occidental a la figura de un cristiano ante Cristo crucificado, con la salvedad de que se trata de una cultura pre cristiana.

Hay un giro notable que Séchan (1960, pp.13-14) cifra en la literatura del S. XIX y que alude a las cadenas. Para Séchan, estos autores (ej. Goethe) exaltan “el orgullo del hombre en presencia de una divinidad opresiva o indiferente, y al rebelde consciente de su buen derecho y de su fuerza”. Para nosotros, conviene que Prometeo sea como un hombre (semejante a) no lo convierte en hombre. Para Grecia, su situación es la de un titán.

En un esquema elemental -insistimos- los hombres somos “pacientes” o “destinatarios” de la acción de Prometeo y él, inmovilizado, no apaga su actitud rebelde. Podemos parecernos en su rebeldía o en su no doblegarse ante la tiranía, pero en el mito no nos rebelamos. Ni siquiera hay una creación de hombres¹²⁴, aunque sí una suerte de “adopción” por filantropía y una situación de semejanza:

Los dioses griegos, que comenzaron siendo elementos de la naturaleza, se convertirán en seres (personas) con características muy semejantes al hombre: nacen,

propia obcecación, el ladrón del fuego celeste asume la dignidad del que se niega a pactar con el más fuerte.”. (García Gual, 2009, p.112).

¹²³También se compara con Cristo en Séchan, 1960, p.23 y en Kérenyi (2011, p.13).

¹²⁴Resalta cómo Esquilo presenta a Prometeo como benefactor, pero no como creador de la humanidad. Séchan (1960, p.21) atribuye esa omisión al espíritu ateniense, orgulloso de su autoctonía.

crecen, luchan. Y después de una época violenta, viene otra de paz. Zeus, el bueno y sabio que adora Esquilo, sólo lo será después de un tiempo; pues el tiempo, en su devenir, instruye a dioses y hombres y les permite alcanzar la más alta de las virtudes, el σωφρονεῖν, la moderación o control racional de los impulsos¹²⁵. (Séchan, 1960, p.32).

En la semejanza, el amar y el sufrir. Siguiendo a Kérenyi, el robo del fuego supuso para los hombres una privación primera (la del fuego) y un acto que fue más allá de la justicia. La consecuencia se nota en la condición humana al estar privado de “sufrir, sin que en el sufrimiento [se] tenga una sensación de injusticia”. En otras palabras, el hombre puede sufrir injustamente. Luego explica que a diferencia de los animales, el fuego le permite al hombre “salir” del sometimiento (pese a su mortalidad). Pero la ausencia del fuego acarrea sufrimiento; “es una penuria a la que hay que poner remedio”. El sufrimiento es por la ausencia del fuego y, precisamente, ese “no-sometimiento” o “ausencia del fuego” la vida nos sea incomprensible o injusta (2011, pp.95-96).

5. Platón: Análisis hermenéutico del Protágoras (fragmento)

5.1. Telos (propósito)

“Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» (Platón, Protágoras, 322c).

Comenzamos con una salvedad: no es lo mismo el Protágoras de Platón que el Prometeo de Platón. El Protágoras es uno de sus más célebres diálogos que Platón pone en boca de su maestro Sócrates y el sofista Protágoras. El segundo, el Prometeo de Platón, es un fragmento de este diálogo; una narración que hace Protágoras con un fin didáctico¹²⁶. El esfuerzo consiste entonces en no confundir la intención de Platón (cuando escribió el *Protágoras*) con la intención de Protágoras cuando nos cuenta el *Prometeo*. (Y a nosotros nos interesa el Prometeo).

El Protágoras de Platón tiene por finalidad explicar si se puede (o no) enseñar la virtud. Protágoras es un sofista¹²⁷ que, por su oficio, tiene por punto de partida que la virtud es enseñable mientras que Sócrates parte en sentido opuesto. El desenlace de este diálogo es que Protágoras cambia de postura -al igual que Sócrates- y, a diferencia del sofista, el filósofo concluye que la virtud, al igual que la justicia, es una ciencia y, por tanto, posible de enseñar. (Koyre, 1966, pp.46-47).

¹²⁵Anotamos que Tetis también era objeto de los deseos de Zeus y fuente probable de su posterior desgracia, según la maldición de Cronos (Séchan, 1960, p.38).

¹²⁶“Con todo, hay que tener en cuenta desde un comienzo que Protágoras utiliza el relato mítico con una intención didáctica muy diferente a la del poeta épico del siglo octavo”. (García Gual, 2009, p.143).

¹²⁷Pese a ser un sofista, es considerado “pensador democrático de buena intención y de elevada concepción moral” incluso por Platón, (García Gual, 2009, p.143). Platón no usa el diálogo en tono de burla sino, por el contrario, lo encuadra dentro de una conversación alturada con Sócrates.

Pero volvamos al inicio del diálogo: Protágoras, que es un sofista, no sólo quiere demostrar que la virtud puede enseñarse sino que, además, él es el idóneo para aquel trabajo. Entonces se basa en el mito de Prometeo. Sócrates, que es discrepante, se fundamenta en el poema de Simónides.

Protágoras está en una encrucijada. Si la virtud fuese imposible de enseñar, por ser natural a todos, ¿qué sentido tendría su trabajo?¹²⁸

Protágoras narra el mito de Prometeo como algo instrumental. Es una ayuda le permite responder a la disyuntiva que se plantea. Zeus -cuenta Protágoras- ordena a Hermes repartir a todos la virtud política (olvidada por Epimeteo en el primer reparto y por Prometeo en la reparación) pero en razonamientos posteriores al mito da cuenta de lo limitada que es esta virtud en algunas personas.

La enseñanza final del diálogo cae en boca de Sócrates quien afirma:

“Pues hemos llegado a la conclusión de que toda virtud es un saber o ciencia del bien, y si la virtud es saber, tendría que ser posible enseñarla, ya que (...) lo que es ciencia se enseña y lo que se enseña es ciencia (...) Mas el lector- auditor lo advierte: la contradicción y paradoja son puramente aparentes; pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con ese nombre [las virtudes como cosas] (...) con toda seguridad no sería ciencia y no cabría enseñarla” (Koyre, 1966, p.66).

El mito de Prometeo en boca de Protágoras no llega a tanto. Sólo se queda en el reparto de la virtud, justicia, sentido moral, excelencia espiritual o Arete (García Gual, 2009, p.150) a todos de parte, no de Prometeo ni de Epimeteo sino de Zeus. Del mito se deduce la siguiente enseñanza: todos recibimos una parte del don de Zeus pero nadie lo ha recibido en un totalidad.

5.2. Pyr (fuego)

“Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.” (Protágoras, en Platón. Protágoras. 321c).

¹²⁸¿Qué quiere enseñar Protágoras? Siguiendo a Guthrie, (*HGP, III*, pág. 65), «Protágoras tiene que defender una difícil posición, pero lo hace con sorprendente destreza. Si él admite que la virtud (para usar la palabra más común para traducir *areté*) es una posesión natural de la raza humana entera, más que algo adquirido por aprendizaje, va a argumentar en contra de su profesión, porque enseñar la virtud es justamente lo que hace poco ha señalado como su oficio. Por otra parte se ha comprometido a justificar el principio que sostiene la democracia ateniense, de que las cuestiones de administración y gobierno no son técnicas en ningún sentido, de modo que la opinión de un "herrero o zapatero" puede ser tan válida como la de otro cualquiera, lo que parece implicar que las virtudes necesarias son innatas en cualquier hombre más que impartidas por la educación. Ambas posiciones están mantenidas en el mito y en la explicación que le sigue.» (García Gual, 2009, pp.152-153).

Descubierta la irresponsable repartición de Epimeteo, quien deja desprovisto al hombre de cualidades; Prometeo roba de la casa de Hefesto y Atenea la “sabiduría profesional” junto con el fuego¹²⁹ pues, sin el fuego, la sabiduría profesional no podría adquirirse. (Platón, Protágoras, 321d). Más adelante se lee que Prometeo robó la técnica de usar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea (Platón, Protágoras, 321e).

Vernant (1983, p.247) hace una distinción entre las artes técnicas (o simplemente técnica) del arte político (en el que -según este autor- también está incluido el arte militar). Para ahondar en detalle, Vernant agrega que las “divinidades técnicas” no podían tener parte de aquello que se conviene en llamar política¹³⁰.

Entonces, el fuego es la *téchnai*. Es la *sophía* de Hefestos y de Atenea, que es la diosa de los artesanos. Pero el fuego ya no viene del cielo sino de un taller. No es de Zeus sino de otros dioses, patronos atenienses de las artes y la técnica. Y desde luego, el fuego será importante para los hombres, pero también insuficiente¹³¹.

El fuego no “crea” al mundo. Sin embargo es uno de los elementos constitutivos del hombre y un detonante para la religión y el lenguaje. Por un lado, Protágoras comienza su relato diciendo: “Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego”. (Platón, Protágoras, 320d).

De lo anterior se desprende el fuego es parte del ser humano. Quizá por eso, más adelante, puede explicar Protágoras a Sócrates: “Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres...”(Platón, Protágoras, 322a).

En el diálogo se descubre, junto con el fuego, un rasgo original del mismo: el robo hizo partícipes a las criaturas de “una suerte divina”. Este giro es la puerta de entrada para el tema religioso (Séchan, 1960, p.43).

¹²⁹Sabiduría profesional es el término empleado en la traducción de Gredos de 1985. Sin embargo, en la traducción de García Gual (2009) aparece como habilidad técnica (p.145). En ambos caso, o robado a Hefesto y Atenea es, en griego, junto con el fuego, la *ten éntechnon sophían*. (García Gual, 2009, p.145) En otro momento se habla de la *demiourgiké téchne (técnica artesanal)* como insuficientes para garantizar la supervivencia humana (García Gual, 2009, p.145).

¹³⁰“Solo Zeus dispone de esos conocimientos, en los cuales las divinidades técnicas no podrían tener parte” (Vernant, 1983, p.247).

¹³¹“Para compensar su deficiente equipamiento físico, el hombre puede recurrir a la *téchne*, a esas técnicas que va a desarrollar gracias, en primer lugar, a la *shophía* robada a Hefesto, el herrero, y a Atenea, la sagaz y diestra patrona de artesanos, y, en segundo término, a la ayuda indispensable del fuego. Pero ahora el fuego robado no procede ya del cielo sin más, ni se trata de un fuego celosamente escondido por Zeus, no es una centella del rayo ni una chispa de sol, sino que viene del taller de artesanos de los dos dioses mencionados, muy venerados como patronos de artes y técnicas por los atenienses. Lo que a Protágoras le interesa subrayar es ese aspecto técnico del elemento robado, propiedad ya no de Zeus, sino de otros dioses. Con ello destaca la importancia de las *téchnai*, de las artes industriosas derivadas de esta aportación singular, pero, a la vez, insinúa que esa importancia es relativa, e inferior a la de los dones que Zeus hará a los hombres, al advertir que ni siquiera con el regalo de Prometeo tienen garantizado su futuro terrestre”. (García Gual, 2009, pp.148-149).

Tras la aparición de la técnica, precisa García Gual (2009), la religión y el lenguaje son instrumentos de relación (él le llama instituciones). Por un lado, permite la relación con los dioses. Por otro, la relación con otros nombres. Y en complemento, al darle nombre a las cosas, esta relación con los dioses y con los hombres llega a niveles superlativos si se le compara con otras especies¹³². Gracias a la palabra, agregamos.

Pero aún indefensos ante las fieras, Esquilo cuenta en boca de Protágoras que los hombres se agrupaban fundando ciudades para defenderse y, pese a ello, sucumbían pues entre ellos se atacaban mutuamente al no existir “la ciencia política”. Entonces se dispersaban y perecían (Platón, Protágoras, 322b).

El fuego no es la ciencia política. Para garantizar la supervivencia haría falta *aidós* y *diké*; sentido moral y justicia (García Gual, 2009, p.145).

“Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres.” (Platón, Protágoras, 322c).

La insuficiencia del fuego es que no aporta ni justicia ni sentido moral. Cabe poner en contexto que Protágoras era, en el relato, un defensor de la democracia ateniense de Pericles y en este punto discrepaba Platón (Vernant, 1983, p.248). Este es el motivo por el cual Protágoras expone el mito: La política -a diferencia de la técnica- se reparte a todos por igual y hacen bien los atenienses en escuchar tanto las opiniones de un herrero como de un zapatero (Platón, Protágoras, 322a).

“Es Zeus, a través de su intermediario Hermes, el que ofrece esos dones civilizadores, que Prometeo no pudo ofrendar, ya que es dudoso que el ladrón del fuego y conocido *trickster* estuviera bien provisto de respeto y de sentido justiciero, él que desafió la suprema autoridad y que saqueó la propiedad ajena. (García Gual, 2009, p.154). Destacable paradoja pues quien quiso a los hombres no pudo regalarle la justicia que les hizo falta por ser un ladrón.

Respeto y sentido justiciero. Sentido del honor y de la justicia, diría Vernant (1983, p.247). Según este autor, Platón cree que hay una oposición entre las artes militares (incluyendo las políticas) versus las técnicas utilitarias; al punto que las virtudes que califican a las dos primeras clases (militares y políticos) se orientan a un “sistema social comunitario” mientras que las que apuntan a la tercera clase (“gentes de oficio”) se orientan a una “economía de propiedad privada”. Y si bien las gentes de oficio habían contribuido ya, en aquella época, a la prosperidad de Atenas, Platón deploraba tal situación en tanto que el hombre de oficio se alejaba de su ideal de hombre. (Vernant, 1983, p.248).

¹³²“Sólo después de que Prometeo ha aportado la sabiduría técnica que caracteriza a la especie humana desde su nacimiento, se fundan las primeras instituciones sociales: la religión y el lenguaje, por las que la Humanidad establece sus relaciones con los dioses, de un lado, y luego con los otros hombres, y entre los hombres y las cosas a través de la articulación de la palabra y de los nombres (*onómata*). Es significativo que sean precisamente la religión y el lenguaje las primeras muestras de la civilización, precediendo a la invención de la agricultura y la arquitectura y a la confección de prendas de vestir”. (García Gual, 2009, p.150).

5.3. Gyné (mujer)

“[Y], así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo”. (Protágoras, en Platón, Protágoras, 321e).

Dentro del Prometeo de Platón, no encontramos muchas alusiones al tema de la mujer. Según refiere García Gual en otra traducción del Protágoras, la frase expuesta en el párrafo anterior es una referencia a Pandora (García Gual, 2010, p.44).

Más adelante, en boca de Protágoras, Platón subraya la responsabilidad educativa a la nodriza y al pedagogo, a la madre y al padre: “Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa, y otra impía, y «haz estas cosas, no hagas esas». (Platón, Protágoras, 325 c).

Pero esto es fuera del mito. En todo caso, se trata de un discurso diferente al propuesto por Hesíodo, donde la aparición de la mujer era engañosa y representaba los males del mundo. Como vemos en el párrafo anterior, la labor educativa en la narración de Protágoras es encargada al padre y a la madre, aunque este detalle no debe hacernos perder de vista que nos encontramos en el mundo griego.

“En Hesíodo, el dios Hefesto moldeaba de tierra y agua, del barro resultante, a la Mujer, mientras que los Hombres, una raza enteramente masculina, preexistían. En el mito protagórico no hay distinción de sexos, ni tampoco mito de Pandora. Todo el género humano es moldeado por los dioses, más antiguos que sus criaturas mortales”. (García Gual, 2009, pp.145-146).

En el Protágoras no hay ni mujeres ni Pandora explicitada. Tampoco un Zeus creador de un hombre. El hombre tiene *logos* y co-existe con los demás animales creados. “...son «los dioses» de un modo corporativo y anónimo quienes fabrican los tipos de las especies animales y la humana, a la vez. Más tarde —en una tradición que ni Hesíodo, ni Esquilo, ni Platón manejan— aparece Prometeo como el dios que forma, del barro, al primer hombre, ocupando el lugar que aquí tienen esos dioses colectivamente. El primer testimonio en tal sentido, datable con seguridad, es un fragmento de Filemón, un autor cómico del siglo IV. Ese Prometeo que modela, como un alfarero, la figura humana primera, y que resulta así el creador de la Humanidad, puede provenir de una tradición popular que tenemos atestiguada en varias fábulas de la colección atribuida a Esopo (*Fábs.*, 100, 240, 266)”. (García Gual, 2009, pp.146-147).

Además de Esopo, el tema de la creación del hombre de manos de Prometeo reaparece en el siglo IV aC con Filemón cuando afirma que Prometeo modeló con tierra a hombres y animales. Pero Menandro (*Fragmenta comicorum graecorum*, IV 231) comenta que Prometeo creó a la mujer. Coincide Plotino (*Enéadas*, IV, 3, 14) (Séchan, 1960, p.21 nota al pie).

En la época de Pausanias, cerca de la ciudad de Panopeo, en Fócida, se mostraban aún las cabañas donde Prometeo había fabricado a los hombres. Había bloques de arcilla no usados cuyo olor recordaba al de los hombres que el titán había dejado en la cantera (Séchan 1960, p.21 y nota al pie).

5.4. Paideia (educación), Paidos (niño)

“[A] Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado” (Platón, Protágoras, 321 e).

El detalle puede parecer anecdótico pero no lo es. Explica de modo resumido de dónde nos viene la “técnica” (de Hefesto y Atenea, vía Prometeo) y de dónde, si cabe, la virtud política (de Zeus). Un origen superior comporta al menos una diferencia o tratamiento especial.

Protágoras vivía de enseñar la virtud política. Entonces, se basa del mito de Prometeo para explicar que la virtud política es dada a todos los hombres “por igual” (aunque en diferente medida). Desde luego que Protágoras se inclina a pensar que la virtud es enseñable, pero no hay un acuerdo con Sócrates sobre qué es la virtud.

El desenlace del Protágoras es confuso porque hay cambio de posiciones¹³³, ironía y contradicciones aparentes¹³⁴: Sócrates, que al inicio defendía la idea de que la virtud no podía enseñarse, acabará sosteniendo que es una ciencia (y por tanto, enseñable). Y Protágoras, que defendía la postura de enseñar la virtud, concluirá que ésta no es una ciencia y, por tanto, es imposible de enseñar (Koyre, 1966, p.47).

Pero volvamos al inicio del diálogo: Hipócrates, joven amigo de Sócrates, se entera de la llegada de Protágoras y anima a Sócrates a ir a escucharle sin tener de todo claro para qué. Él “representa a la juventud ateniense, a la que no satisfacen ya las viejas disciplinas y que busca cosas nuevas, valores nuevos, una formación y una civilización nuevas”. A Hipócrates le entusiasma aprender el arte de hablar bien, pero no tiene respuesta cuando Sócrates le pregunta ¿Hablar bien de qué? (Koyre, 1966, pp.47-48).

¹³³La postura final de Sócrates es que ciencia supone intelección (interiorización) y no puede enseñarse “desde el exterior” (διδασκείν, explicar) sino, como toda ciencia, supone un descubrir por nosotros mismos. La virtud, como es la ciencia del bien tampoco puede “enseñarse desde el exterior” sin ese “descubrir”, que es el conocimiento intuitivo (nadie nos lo puede “echar”). La contradicción de Sócrates es que la virtud sea ciencia pero no enseñable y la contradicción de Protágoras es que la virtud no es ciencia pero que él la puede enseñar. (Koyre, 1966, p.66 y p.185).

¹³⁴Cabe agregar que esta contradicción es aparente porque ni Sócrates ni Protágoras están de acuerdo en la definición de virtud. Protágoras ve valor sólo en los placeres del cuerpo. En cambio, Sócrates ve valor en el bien. Para Sócrates, virtud es la ciencia de los valores del bien. (Koyre, 1966, p.66 y p.185).

Desde luego, una cosa es hablar bien y otra hablar sobre lo que es bueno para el hombre. Es la posible diferencia entre retórica y filosofía.

En el encuentro con Protágoras, el sofista le promete a Hipócrates a enseñarle ser un buen ciudadano, un buen estadista y un hombre virtuoso, pero Sócrates no le cree. Para el maestro de Platón, en los asuntos técnicos hablan los técnicos, pero en las cuestiones políticas habla cualquiera, porque la virtud política no puede enseñarse. De ser posible enseñarla -sigue Sócrates- los padres habría puesto maestros en virtudes a sus hijos y Pericles a los suyos. Pero esa ausencia de "profesores" es el mismo argumento que usará Protágoras en el mito: No es que nadie enseñe la virtud. Al contrario: todo el mundo la enseña todo el tiempo. (Koyre, 1966, pp.51-53).

Esta última respuesta de Protágoras se ampara, entonces, en el mito narrado por él, cuyo esquema es el siguiente:

"El mito sobre los orígenes de la civilización distingue con claridad varios momentos sucesivos que conviene analizar:

1. Los dioses crean las figuras o tipos (*typoûsin*) de las especies mortales.
2. Encargan a Prometeo y Epimeteo que ordenen y adornen (*kosmêsai*) y distribuyan unas capacidades (*neîmai dynámeis*) a estas criaturas antes de sacarlas a la luz. Epimeteo es quien se encarga de ello.
3. Prometeo, al observar la deficiencia humana en cuanto a propiedades «físicas», ofrece a los hombres «la habilidad técnica (*ten éntechnon sophían*) junto con el fuego», robándoselos a Hefesto y Atenea.
4. Zeus, al considerar que la técnica artesanal (*demiourgiké téchne*) no garantizaba la salvación de los humanos acusados por las fieras, les da «el sentido moral y la justicia» (*aidós y díke*) que Hermes les reparte entre todos, a fin de que existan las ciudades (*póleis*) y la «técnica política» (*politiké téchne*) posibilite la convivencia". (García Gual, 2009, pp.144-145).

Luego, después del mito, Protágoras se encargará de explicar con ejemplos la insuficiencia de las dotes de Zeus. Sus ejemplos son de vida cotidiana y su contexto es el educativo: La nodriza, la madre, el padre y el pedagogo, pero también el maestro, el que les descubre a los poetas, el que enseña la cítara, gimnasia o gramática, hasta llegar a la propia polis que enseña a sus ciudadanos a comportarse en una vida social.

Nos animamos a decir "insuficiencia" porque, a diferencia del respirar, Protágoras deja un espacio a los diferentes personajes de la polis para enseñar (o seguir aportando) en los dones de Zeus que son (o es) la virtud.

Y en esa enseñanza aparece siempre el castigo. Desde los malhechores hasta en los niños. Pero Protágoras ya había anotado que el castigo no era por venganza sino con miras al bien futuro de que la persona aprenda. De esta actitud se evidencia la siguiente conclusión: "Como Protágoras afirma en el diálogo, el más malo de los civilizados puede ser mejor que el individuo medio de un pueblo totalmente salvaje". (García Gual, 2009, p.151).

Agregamos entonces una nueva clave del Prometeo narrado: el entorno (personas) como elemento activo del aprendizaje de las virtudes. Idea que presenta

algunas limitaciones pues, en ocasiones, “de padres excelentes nacen muchas veces hijos vulgares” (Platón. Protágoras. 326e).

5.5. Elpís (esperanza)

“Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo”. (Platón. Protágoras. 322a).

La cita cuenta las primeras acciones humanas luego de la intervención de Prometeo. Se sabe que el fuego resultó insuficiente para la vida en común, pero tal situación es remediada por Zeus.

Hay dos actitudes hacia el futuro: La primera, que encontramos en Hesíodo, nos conduce a una degradación. La segunda, que aparece en Esquilo y en este texto de Platón, nos habla de un avance o progreso¹³⁵.

Ni en el Prometeo de Esquilo ni en el de Platón hay Pandora. Cabe decir que no puede haber esperanza sin Pandora -y en estricto rigor, el Prometeo del Protágoras no alude a aquella esperanza- pero algo no encaja. Esto porque en el mito que nos cuenta el sofista, tampoco hay *desesperación*. La esperanza no es trabajada como un personaje (encerrado en una tinaja) y no hay figura doliente que la implore o la necesite. El futuro pinta mejor porque el presente de aquellos griego se muestra mejor que el de precedentes que vivían en el pasado.

Esto se deduce del Prometeo: “La visión del progreso civilizador de Protágoras es ascendente: de la indigencia de la *physis* el hombre se defiende con la ayuda de las *téchnai*, pero a su vez consolida su progreso social mediante el desarrollo de la moral y la habilidad política. Es una concepción optimista de las primeras etapas de la civilización tanto como progreso material como espiritual. El pensamiento del sofista se encuentra así en total oposición a la visión pesimista de Hesíodo, que, tanto en el mito de Prometeo y Pandora como en el de las Edades, imagina una degradación progresiva desde la Raza de la Edad de Oro hasta su época, en la Edad del Hierro, al final de la cual desaparecerán de entre los hombres *aidós* y *díke*. Así quedan enfrentadas dos versiones completamente opuestas de la historia de la civilización, la pesimista del bardo épico y la del pensador democrático de la Ilustración de la Atenas periclea.” (García Gual, 2009, pp.150-151).

¹³⁵“En el pensamiento griego sobre el desarrollo de la civilización encontramos, a lo largo de su historia, dos concepciones opuestas. Una, que encontramos ya muy elaborada en Hesíodo (cf., p. e., el análisis realizado por J. P. Vernant sobre el Mito de las Edades en su ya citado libro de *Mythe et Pensée*), ve en la historia de la humanidad una degeneración progresiva desde la Edad de Oro hasta la Edad de Hierro. La otra, cuyos antecedentes encontramos en Jenófanes y que se continúa en Demócrito y alcanza a Epicuro y a Lucrecio, ve el progreso humano como algo positivo, como una marcha desde la primitiva indigencia hacia un mundo de nuevas posibilidades, y aprecia positivamente ese avance realizado en el curso del tiempo. Como dice la famosa sentencia de Jenófanes: «Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el tiempo, descubren lo mejor» (Frag. 18 DK, trad. C. Eggers Lan)”. (García Gual, 2009, p.151).

Sumando a esta idea, las afirmaciones de Protágoras luego del mito aluden a educar. Los castigos que refiere son por buscar una mejoría en el castigado (mas no venganza). Entonces, dicha mejora (mediata por el castigo y, por qué no, también por el tiempo) alude a un bien futuro que es el aprendizaje del niño. Un aprendizaje, corrección o mejora que si bien no se tiene, sí se espera.

Por otro lado, Sócrates se muestra como profesor, como alguien que enseña (aunque de una manera especial, a través de preguntas). De hecho, su actitud ante la llegada de Hipócrates no es la de cerrar las puertas ante un nuevo maestro (sofista, no en sentido peyorativo), y, aunque no se exprese literalmente, cabe preguntarse si hay algo de esperanza en el cóctel que le impulsa a visitar a Protágoras. Quizá sea para encontrar una nueva respuesta, quizá para reafirmarse en viejas verdades o quizá para darle una lección a Hipócrates. En todos los casos, aquí también se cumple que quien se dedica a enseñar no puede no tener esperanza.

5.6. Antrophos (hombres)

Tal como en Hesiodo y en Esquilo, Vernant sostiene que el mito de Prometeo contado por Protágoras presenta (nuevamente) un reparto. Esta vez le tocó la tarea, junto a su hermano Epimeteo, de distribuir a todos los seres de la creación las cualidades, pero de forma conveniente (Vernant, 1983, p.247).

Afirma García Gual que “...en el mito del *Protágoras* está muy claro que Prometeo y su hermano Epimeteo no participan en la formación de los tipos de los animales, sino que son los encargados de darles un *kósmos*, es decir «orden y adorno», mediante el reparto de unas *dynámeis*, «capacidades o facultades naturales» que los dioses han puesto a su alcance, en número limitado para su distribución equitativa, con vistas a la supervivencia de todas las especies modeladas por ellos, los dioses. Los dos titanes se quedan encargados de equipar a los mortales para la vida posterior, y tienen un plazo fijado para su labor, porque está prefijado por el Destino, la *moira*, el tiempo en que los seres vivos deben surgir de la tierra a la luz”. (García Gual, 2009, p.147).

En el mito que cuenta Protágoras, tanto Prometeo como Epimeteo participan de la creación del hombre. Participan pero no como autores exclusivos. De hecho, Zeus también interviene. El aporte de Prometeo es la técnica, que puede también simbolizarse con el fuego que robó, pero que a la larga resulta insuficiente.

“El hurto del fuego en tanto que robo (...) caracteriza al hurtador como alguien cuya existencia está afectada por la imperfección. Y cuanto más esencial es lo robado, mayor efecto tiene la deficiencia” (Kérenyi, 2011, p.83). Cuando nosotros somos espectadores del castigo de Prometeo, también somos testigos de una condición humana: “La inevitable imperfección de actuar equivocadamente como característica esencial del hombre” (Kérenyi, 2011, pp.84-85).

En Platón se vuelve a configurar una definición de hombre. Si de Hesiodo se puede tomar como principal característica humana la de ser sufriente y marcado por el destino, y de Esquilo la del ser doliente y rebelde (a semejanza del titán), en Platón

aparece la figura de la imperfección humana, a pesar del aporte de Zeus, no tanto por el trabajo de Prometeo sino, antes bien, por su ausencia durante los aportes (u omisiones) de Epimeteo; aportes que tratan de repararse con la técnica (insuficiente) y la virtud venida de Zeus.

6. Ideas finales del mito de Prometeo

Sobre el *telos* o finalidad, es clara la motivación de los autores griegos: quieren explicar el estado actual de las cosas (digamos, del mundo) a partir del origen de las cosas (del mundo). Las causas del “cómo somos” tienen una explicación en los dioses. La explicación, lejos de ser un texto expositivo, es una narración llena de matices y ambivalencias (es el mito), no libre de contradicciones.

Pese a ello, esa inquietud por explicar las causas nos acerca a un propósito más educativo que informativo o persuasivo. Incluso sus modos, también próximos a la literatura (notamos el uso de figuras como la metáfora o la metonimia), no tienen por fin la belleza *per se* sino sumar a aquel intento de explicar los orígenes.

Sobre el *telos*, hay que sumar, al de los autores, el de los Prometeo. El titán de Hesiodo se entiende en dos momentos: el primero, cuando esconde las carnes en el sacrificio, puede entenderse como un intento de burlarse de Zeus como también de proteger a los hombres con la carne del animal que es sustento. En un segundo momento, se puede entender que la intención de Prometeo es robar el fuego por filantropía, por cariño a los hombres (quizá para que cuezan la carne) y no para permitirles un castigo a través de Pandora.

En Esquilo, el *telos* de Prometeo es liberarse de las cadenas (o morir) pero nunca abdicar ante Zeus. ¿Qué lo llevó al encadenamiento? ¿Por qué robó el fuego? ¿De qué no se arrepiente? La respuesta redonda en la filantropía o el amor desmedido a los hombres.

El *telos* del Prometeo que narra Protágoras intenta reparar con sus actos el descuido de su hermano Epimeteo, quien olvidó dotar a los hombres de lo necesario para la supervivencia. Su acto de robar el fuego puede entenderse como un apañamiento del descuido de Epimeteo, pero también -y en coherencia con los anteriores relatos- como un acto de amor para con los hombres.

Sobre el *pyros*, diremos que el fuego como instrumento del hombre pero perteneciente y/o proveniente de los dioses. El fuego puede ser el fuego que cuece (Hesiodo) pero también lo que permite “hacer otras cosas” (algo así como el instrumento de los instrumentos). Es la metonimia del todo por la parte. Es el regalo con regalos adjuntos. No es parte de nosotros ni de nuestras manos; no nos es “natural” cogerlo, y sin embargo, se da una “domesticación” del mismo. Nos parece que el fuego, en su máxima expresión, puede oscilar entre la técnica (de los artesanos) y la ciencia (en su sentido más experimental); mas no la filosofía.

Desde aquí comienzan los dilemas: Si la presencia del fuego nos supuso mejora (Esquilo) o empeoramiento (Hesiodo) y si el fuego nos es merecido o no. Sobre la pertenencia o merecimiento del fuego, queda claro que es un bien de los dioses, no dado al inicio de los tiempos (vale decir, de la creación del hombre) sino robado por un dios (Prometeo) y entregado a los hombres por filantropía. Entonces la pregunta no es si nos pertenece el fuego sino qué tanto (o de qué manera) nos pertenece.

Sobre si el fuego supuso una mejora o empeoramiento, diremos que en Platón aparece un nuevo de enfrentar el dilema: el fuego puede ser bueno al permitir las ciudades, y malo al permitir las guerras. Entonces, el fuego es insuficiente para el hombre. Dependerá, en mucha medida, de la virtud política el uso que se le dé y las consecuencias de su instrumentalización.

La mujer (*gyné*) también presenta ambivalencia. Puede ser un castigo que llega a través de los hombres por Pandora (Hesiodo) o si simplemente alguien está con el hombre desde el inicio (Platón). Sin embargo, el espacio que se le dedica a los personajes femeninos (Hesiodo, Esquilo) tiene que ver no pocas veces con la fecundidad. De hecho, las diosas griegas (Temis / Gea), en tanto “madres”, también están asociadas a la tierra fecunda y, como se anotó, las festividades religiosas guardan correlato con los tiempos de la agricultura.

De la fecundidad salen dos temas, a nuestro juicio, capitales: Descendencia y misterio (de la vida). Sobre la descendencia; si bien, la figura femenina se puede mostrar como frágil (Io de Esquilo), también es verdad que en sus descendientes está (también) su fortaleza. Sus descendientes (hijos, nietos) son posibilidades para que el destino actúe. Y actúan con la fuerza del destino: lo que va a pasar, pasará; incluso se subestime la fragilidad del rival femenino (piénsese en Io). A su vez, los descendientes son la forma de continuar la historia que inicia con la madre. La mujer es mortal, pero los descendientes y el destino son una manera de acercarse a la inmortalidad de los dioses.

Aunque no aparece explícito en el mito de Prometeo sino en las Suplicantes, el “deseo de ser madre” interviene en la historia de Prometeo en favor del nacimiento de Heracles. Y este deseo, que tiene relación con la vida, nos permite hablar del misterio. El misterio es lo oculto. No es “lo que no está” sino “lo que no se ve”, que es distinto. Vale la analogía entre la caja de Pandora (que oculta males, y además la esperanza) con el vientre materno (que oculta a un niño) y, a su vez, con la tierra (que oculta una semilla). Lo oculto se descubre con el fuego. Pero el fuego no termina de pertenecernos y quizá por eso, lo oculto no termina de ser entendido. Lo oculto puede ser el cómo “se hace” la vida.

Junto a lo fecundo (y a la descendencia y al misterio), aparece el componente estético. La belleza, en tanto atributo femenino, es trabajada por Hesiodo aunque en sentido negativo. Hemos visto que la belleza, para él, funciona como un anzuelo que acarrea el resto de males. En verdad, la belleza es el componente de atracción que permite la fecundidad. Es la caricia de Zeus a Io (Esquilo) pero también el “bello mal” que oculta el “vientre pernicioso” (Hesiodo) y es Pandora; la que es hecha por todos los dioses y a quien Epimeteo no supo decir que no.

Los niños no tienen lugar en el mito de Prometeo, pero sí los jóvenes. También cabe la educación, tanto de discípulos de Sócrates como de los hombres que nos precedieron (*paidós*). Les preocupa distinguir entre las cualidades innatas y las adquiridas, como también las posibles de adquirir por aprendizaje (Platón). De hecho y sin ánimo de menospreciar al fuego, a partir de Platón se cae en la cuenta de un necesario aprendizaje de lo que él llama la virtud política pues, sin ella, la técnica resulta insuficiente para la convivencia humana.

Pero hay una advertencia. Luego de la edad de oro y de Pandora, es en ocasiones difícil distinguir lo bueno de lo malo. Epimeteo es “engañado” porque no supo ver el mal que se escondía debajo de la belleza de Pandora. Confundimos lo malo con lo bueno porque, en ocasiones, lo malo se oculta bajo lo bello.

En las cosas del saber, pesa mucho la participación de Prometeo en la construcción del hombre, pero también la de Epimeteo. El pre-ver y el pos-ver, el previsor y el que ve lo superficial conviven en la condición humana.

Finalmente, en las cosas del saber, aprendimos originariamente las artes de Prometeo y los dioses, tanto en el relato de Esquilo como el de Platón. Y las preservamos compartiéndolas con las generaciones futuras (Platón). Pero el tema del futuro, para los griegos, no puede entenderse como lo entendemos hoy, pues parten de una concepción distinta del tiempo.

Vamos por partes: Desde nuestro punto de vista occidental y a más de 25 de distancia, es lógico hablar de la esperanza porque -aunque no aparece textualmente así-, se puede deducir que hablar de educación en jóvenes es hablar de un bien futuro. Es algo que todavía “no es” pero “será” (o podría ser) y “será bueno” (o podría ser bueno).

Pero la esperanza tiene un lado negativo (en Hesiodo). Hasta recibe el adjetivo de “ciega” (en Esquilo), quizá porque no termina de ver el mañana. También es lo que no sale de la caja que abrió Pandora y, por tanto, no está en el mundo. No está explícito en los relatos estudiados, pero se puede pensar que Pandora abre la caja (tinaja) por una actitud muy humana: la curiosidad. Y el “fuego” ayuda a ver.

De ser así, la curiosidad es un motor. En realidad, la sabiduría es el motor¹³⁶ y la curiosidad su exceso¹³⁷. Cabe una curiosidad científica (no parece ser la de Pandora) y una curiosidad por aquello que no nos incumbe (vicio). Pero en ambos casos, el fuego es una ayuda. Está a nuestro servicio. El fuego no es ni bueno o malo pues es sólo un medio para los fines del hombre. Estamos lejos de la era donde “lo creado es bueno”, “todo es para bien” o donde “la voluntad de los hombres produce actos buenos o malos”. No es explícita la prohibición a Pandora de no abrir la caja. Sólo se sabe que Zeus había previsto que ella lo haría y que los males del mundo se esparcirían con su acción. Y entre ellos, la esperanza o la espera quedó atrapada. Aquí, el tema de la esperanza guarda correlato con el destino. Sí se sabe que el destino o futuro del hombre puede ser decadente (Hesiodo, y la esperanza sigue en una caja) o promisorio (Esquilo). La

¹³⁶“Todos los hombres desean por naturaleza saber” (Artístoteles, *Metafísica I*, 980a)

¹³⁷Véase Ramos, Alice. *Studiositas y Curiositas*. Congreso Univ (Artículo en http://www.univforum.org/sites/default/files/805_Ramos__Studiositas_ESP.pdf)

paradoja, si cabe el término, es que los hombres no pueden conocer el destino (aunque se crea que sí) y no pueden hacer nada para cambiarlo; a menos que el destino esté marcado por un pasado vivido que se volverá a repetir en un futuro no vivido (tiempo cíclico), lo que le quita el sentido a la esperanza (puesto que, luego del tiempo futuro mejor, vendrá un tiempo igual al presente).

Por otro lado, ¿Cómo se entiende que un contexto preocupado por la educación se hable de una ciega esperanza (*elpis*)? Debemos entender pues, en la visión griega, que *elpis* es, más que esperanza, espera. Es una espera en un tiempo cíclico. Las cosas que suceden volverán a pasar. Todo está en manos del destino, como si el destino hubiese trazado el camino de antemano. Sólo queda la virtud como una situación de mejora o perfeccionamiento humano que nos permite, entre otras cosas, la convivencia. La esperanza es, entonces, espera.

Queda el hombre como el destinatario de esta historia. Él será quien escuche el mito. Pero también quien lo elabore. El hombre es el que se alimenta de pan (Hesiodo) que se entiende como el que tiene necesidades y que para ello debe trabajar. También es el que nace (Hesiodo) y, por tanto, no vive en el Olimpo sino con la condición de tener que morir (se le llama mortales en contraposición a los dioses). Es el creado por dioses, pero con limitaciones (Platón). Y aunque no hay un acuerdo entre los autores estudiados, hay una paternidad especial de Prometeo, ya sea por su cariño (y allí coinciden Hesiodo, Esquilo y Platón) como por su parecido en lo rebelde (sobre todo en Esquilo).

¿Quién es el padre de los hombres? La pregunta es difícil, porque -para los griegos- no hay un único relato sobre la creación del ser humano. De hecho, ante la premisa de nuestra condición de inferioridad respecto a los dioses y al destino, encontramos rasgos en Prometeo (Esquilo) que nos pueden ser comunes. El más llamativo, nos parece, es la rebeldía (recordemos que el punto de partida es una situación de inferioridad o adversidad).

La rebeldía es contra Zeus, que es un poder tirano (Esquilo), o simplemente un poder (Hesiodo). Pero la rebeldía, que es ir “contra algo” (Zeus), supuso en el caso de Prometeo, también un ir “a favor de”. Este impulso queda claro en Esquilo (ir a favor de los hombres, carentes de fuego) y en Platón (ir a favor de los hombres, desnudos de toda arma). Puede ser un acto de amor propio (me rebelo porque me amo) y no sabemos qué tanto amor propio empujaba a Prometeo (parece que mucho). Pero también puede ser por amor a otro.

Ese otro, no cabe más alternativa, puede ser un semejante o un diferente. Y si diferente, un superior o inferior. Recordemos ahora que el universo de Prometeo está compuesto de dioses y hombres y nuestra situación de inferioridad ennoblece el acto de amor de Prometeo.

Prometeo ama a los hombres. No podemos afirmar si los ama realmente (amor trascendente) o ama sentirse bien (mera filantropía, en el sentido de realizar acciones por otro para sentirse bien consigo mismo) Pero en la historia de Prometeo se incluye la aparición de la mujer y sabemos que el amor a los hijos o a una mujer ha movido buena parte de la literatura posterior. Es verdad que en Grecia, la mujer es vista de modo

distinto al actual, pero desde un punto de vista cristiano - occidental, tiene mucho sentido para un hombre amar a una mujer. Allí está la familia, los hijos, la trascendencia y la vida. Desde luego que también hay misterio y donde hay misterio, cabe el fuego. Pero mal haríamos en afirmar que la historia de Prometeo es la historia de amor entre un hombre y una mujer.

Los mitos venideros donde Prometeo es el creador de los hombres (no es el caso de los tres autores estudiados) podrían tomar el componente de rebeldía (común en los tres autores, no tanto en Platón) al presentarnos a un Prometeo que crea a los hombres por rebeldía; pero también podrían tomar como componente el amor o, al menos, la filantropía, a presentarnos a un Prometeo que crea a los hombres por amor. Lo que es claro en los tres mitos estudiados en el acto del titán de completar (o intentar completar) esa obra inconclusa que es el hombre. Un completar dotándolo de herramientas (el fuego). Para bien o para mal.

Capítulo III

Vigencia del mito de Prometeo

Si revisamos los principios que rigen a un medio serio (proponemos por ejemplo a la BBC), descubrimos que en sus reportes anuales aparecen las pautas de su quehacer: informar, educar y entretener¹³⁸. Deberíamos agregar el persuadir, sobre todo aludiendo a la publicidad y a las secciones de opinión pública o editoriales de página.

Sobre estos cuatro ejes se ha movido la industria de la comunicación. Es verdad que cabe decir que también se mueven por satisfacer a la audiencia (y de allí el rating o los rankings de lectoría) pero incluso moviéndose por estos factores, su quehacer no dista de ofrecer a la audiencia estos cuatro componentes. O al menos uno.

Si se quiere, la industria cinematográfica se usó en el Siglo XX como medio de propaganda (persuasión) y hoy es evidente su participación como modo de entretenimiento. Los diarios, la radio y la televisión también oscilan entre el entretener, informar y persuadir.

Incluso la industria de contenidos del sector tecnológico (llámese Apple, Amazon o Google) ofrecen en sus tiendas aplicaciones o programas destinados a informar (aplicaciones de mapas, por ejemplo), educar (tutoriales o libros académicos, por ejemplo), entretener (juegos) y persuadir (selectores de contenidos que nos hacen ver el mundo de una manera).

La industria editorial (libros) tienen un notorio componente educativo (libros de texto) y también de entretenimiento (literatura), aunque la literatura también tiene un papel educativo (libros de texto), persuasivo (convencer a los lectores de una idea) o informativo.

Nos parece que la industria del contenido¹³⁹ aporta referente sobre lo que sucede hoy. Las artes reflejan la filosofía del momento en que se gestan. En otras palabras, saber si un pensamiento (o un mito) es vigente o no supone, entre otras cosas,

¹³⁸ “Our research shows the public – the BBC’s owners – still believe its mission to inform, educate and entertain matters as much as ever”. BBC Annual Report and Accounts 2014/2015 p.8. Véase además <http://downloads.bbc.co.uk/annualreport/pdf/2014-15/bbc-annualreport-201415.pdf>

¹³⁹Nos cuesta llamarle “industria” a aquello cuyo trabajo principal no es de manufactura (hacer con las manos) sino de mentefactura, por usar el término de Goñi, o *capolavoro* (obra maestra), que alude más que a manos, a cabeza.

contemplar las artes y descubrir cuánto de aquel pensamiento filosófico está plasmado en la literatura, la música, el cine...

Para descubrir la vigencia¹⁴⁰ del mito, saldremos del ámbito universitario o académico y nos acercaremos a los contenidos destinados a públicos masivos: la literatura en mayor medida, pero seguro habrá referencias en el cine, la música (y de los tres, la crítica) y la estadística (canalizada en formato noticia, reportaje o post).

De estas cuatro fuentes, procuraremos ejemplos de la literatura porque es ella la que viaja al cine. Y tomaremos aquellas ediciones en su formato popular, masivo o de alta difusión (ediciones tapa blanda en español) de un género concreto.

La literatura¹⁴¹ también plasma cuestiones humanas. Las grandes preguntas del hombre se responden desde un mito (¿de dónde vengo?) y desde una distopía (¿a dónde voy?). Hay una inquietud muy humana por tratar de responder aquellas interrogantes y muchas maneras (al menos dos dentro de la literatura) que consiguen darle cuerpo a la respuesta.

De la literatura, se nos presentó la disyuntiva de dos géneros: las distopías y la ciencia ficción (a sabiendas de que la ciencia ficción puede ser más científica y menos fantástica en sus componentes de ciencia y de ficción). Ambas se contraponen al mito pues la fuerza del relato no está en el génesis u origen¹⁴² sino apuntan a un destino donde el protagonista casi siempre es el hombre.

Dice Miguel Molina (2007), en su columna de la BBC, que “las utopías y las distopías nos permiten ver cómo habría sido todo y cómo podría ser, pero a la vez nos ayudan a darnos cuenta de cómo es [la realidad].”¹⁴³

En resumen: En este punto nos interesa enlazar las principales preocupaciones que los griegos mostraron en los Prometeos analizados con el acervo cultural (y popular) contemporáneo para descubrir la vigencia del mito. Es ahora cuando al Diccionario Filosófico de Ferrater Mora se le suman otras fuentes, no tan serias pero sí más populares (donde también cabe la analogía con el mito) porque estas fuentes populares, al ser tan masivas, nos dan una pista sobre de las preocupaciones e inquietudes de una época reciente, y a partir de ellas podemos descubrir la vigencia o no de las viejas ideas.

Entonces, puesto el anclaje en seis temas (el propósito, el fuego, la esperanza, la mujer, la infancia y el hombre), queda hilarlos con sus correspondientes en el mundo contemporáneo, sin pretender abarcarlo todo (esto es, sin pretender entender todo el mundo contemporáneo) sino a través de sus principales distopías. Seguro habrá

¹⁴⁰Nótese que para el caso de los mitos, lo que se cuestiona no es la vigencia del mito sino de las ideas y preocupaciones plasmadas allí.

¹⁴¹Y sobre ella se puede referenciar a Mario Vargas Llosa en “La verdad de las Mentiras”

¹⁴²Para mayores alcances, véase la referencia a Leonardo Polo sobre el mito como valor sapiencial

¹⁴³Para mayores alcances, véase artículo “Un día de abril a las trece horas”, de Miguel Molina, publicado en BBC (abril 2007) en

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/la_columna_de_miguel/newsid_6531000/6531833.stm consultado en setiembre 2016

ejemplos menores de otras ficciones pero serán ideas de apoyo para explicar mejor algún punto del mundo actual.

A priori, queremos centrarnos en las distopías del S.XX (específicamente *Un mundo feliz* y *1984*) pues a) presentan una visión de futuro o un “a dónde vamos” b) hay una distancia temporal de nosotros hacia ellas que nos permiten una mejor lectura crítica c) nos hablan de un mañana d) nos aterrizan al “donde estamos” de su época (o un dónde estuvimos) e) mezclan elementos como ciencia y poder analogables al fuego f) tienen al hombre individual como protagonista, lo que facilita la relación con el mito de Prometeo que tiene al titán como protagonista g) la mujer y la infancia también aparecen como protagonistas y h) es accesible el propósito de Huxley y Orwell al momento de redactarlas.

1. Utopías y distopías

1.1. Términos, semejanzas, diferencias y ejemplos.

“Distopía.- Del lat. mod. *dystopia*, y este del gr *δυσ-* *dys-* 'dis-' y *utopia* 'utopía'. 1. f. Representación ficticia de una sociedad futura de características negativas causantes de la alienación humana”¹⁴⁴.

“Utopía- Del lat. mod. *Utopia*, isla imaginaria con un sistema político, social y legal perfecto, descrita por Tomás Moro en 1516, y este del gr. *ού ου* 'no', *τόπος τόπος* 'lugar' y el lat. *-ia* '-ia'. 1. f. Plan, proyecto, doctrina o sistema deseables que parecen de muy difícil realización. 2. f. Representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano”¹⁴⁵.

“Ucronía.- 1. f. cult. Reconstrucción de la historia sobre datos hipotéticos”¹⁴⁶. (En algún momento, las distopías o utopías pueden recurrir a este recurso para construir su futuro ficticio).

Sobre la palabra distopía, “se atribuye a John Stuart Mill el primer uso documentado del término en el curso de una intervención parlamentaria en 1868. Distopía —cuyo significado etimológico es “mal lugar”— es el antónimo de utopía, concepto acuñado por Tomás Moro en su obra escrita en 1516 para describir, literalmente, un no-lugar desde el que ofrecer un comentario sobre el presente político de Gran Bretaña”¹⁴⁷.

En rigor podríamos hablar de cuatro términos:

¹⁴⁴Real Academia Española. 23 ed. Voz Distopía. En <http://dle.rae.es/?id=DyzvRef>

¹⁴⁵Real Academia Española. 23 ed. Voz Utopía. En <http://dle.rae.es/?id=bCnqw2G>

¹⁴⁶Real Academia Española. 23 ed. Voz Ucronía. En <http://dle.rae.es/?id=b0qe9HT>

¹⁴⁷Véase artículo *El tiempo de la distopía*, de Jordi Costa, publicado en el diario El País (octubre 2014) en http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/01/babelia/1412173689_539421.html

	-Topos (lugar)	-Cronos (tiempo)
U- (No. También cabe “Eu”, bueno)	UTOPIÍA.- Un “no lugar”; es decir, un lugar inexistente. Generalmente asociado a un tiempo futuro y mejor ¹⁴⁸ .	UCRONÍA.- Un “no tiempo”. generalmente asociado al “qué hubiera ocurrido” si el pasado hubiese ocurrido de otra forma ¹⁴⁹
Dis- (mal o negación)	DISTOPÍA.- Un “mal lugar”. Generalmente asociado a un tiempo futuro peor ¹⁵⁰	DISCRONÍA.- Un “mal tiempo”. No usado. Sería más preciso emplearlo para referir a un futuro (tiempo) peor.

Un relato puede ser utópico y discrónico (cuando un hecho histórico se altera y se propone un futuro mejor), puede ser distópico y discrónico (cuando un hecho histórico se altera y se propone un futuro peor) y hasta puede ser utópico y distópico a la vez cuando se presenta un futuro con matices, tanto esperanzadores como adversos. De esto último encontramos ejemplos en tecnología (robótica, médica o de transporte) en un género que se resuelve como ciencia ficción¹⁵¹.

La distopía goza hoy de buena salud¹⁵² a raíz de producciones como *Los Juegos del Hambre*, tanto en su versión cinematográfica (2012)¹⁵³ como en su versión original en impreso (2008)¹⁵⁴. No obstante, un futuro distópico no es nuevo. De hecho, la película

¹⁴⁸“**De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopiae**” (1516) (Trad. “Del estado ideal de una república en la nueva isla de Utopía”) es la obra de Tomás Moro donde, en una isla ficticia contemporánea a la Inglaterra del autor, no existe la propiedad privada.

Para una versión en español, véase *La Utopía* de Tomás Moro (3ra Ed. Madrid, 1805. Trad. Gerónimo A. de Menidilla y Porres), disponible en

<https://books.google.com.pe/books?id=9nLTJjXKx70C&pg=PP5#v=onepage&q&f=false> . También se puede consultar en la British Library con la voz Utopia. Disponible en

<http://www.bl.uk/learning/histcitizen/21cc/utopia/utopia.html>

¹⁴⁹“**Uchronie. Utopie dans l’Histoire**” (1857) (Trad. “Ucronía. Utopía de la Historia) es la obra de Charles Renouvier, donde propone una Europa donde ni el cristianismo ni el régimen militar hubiesen triunfado en la Roma del Siglo II.

Véase artículo “Así es como (nunca) sucedió”, de Andrés Ibañez, publicado en el diario ABC (enero 2015) en <http://www.abc.es/cultura/cultural/20150119/abci-ucronia-genero-alza-201501191112.html> consultado en setiembre 2016.

¹⁵⁰**Distopía.** (1868) es un término empleado por John Stuart Mill en un discurso ante la Cámara de los Comunes Británica, para denunciar una política irlandesa. Dice el texto: “It is, perhaps, too complimentary to call them Utopians, they ought rather to be called dys-topians, or caco-topians. What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable”

Véase además el Oxford English Dictionary (Ed. Oxford University Press) en la voz *Dystopia*, donde se le atribuye a John Stuart Mill el uso de esta palabra en contraposición a utopía.

“Dystopia, n.” *OED Online*. Oxford University Press, September 2016. Web. 18 September 2016.

¹⁵¹Un trabajo magistral es la obra “Back to the Future” (1985) de Robert Zemeckis donde, sobre una historia personal se proponen diversos futuros (favorables y adversos) según las acciones de un viajero en el tiempo. Véase además en IMBD <http://www.imdb.com/title/tt0088763/>

¹⁵² Véase artículo “El tiempo de la distopía”, de Jordi Costa, publicado en el diario El País (octubre 2014) en http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/01/babelia/1412173689_539421.html

¹⁵³Recaudación: \$408,010,692 (según the Box Office <http://www.boxofficemojo.com/movies/?id=hungergames.htm>)

¹⁵⁴Suzanne Collins fue la primera autora de literatura juvenil en superar el millón de ejemplares vendidos en su plataforma Kindle. Véase la nota oficial de Amazon en:

*El planeta de los simios*¹⁵⁵ (*Planet of the Apes*) (2001) tuvo antecedentes en *El planeta de los simios*¹⁵⁶ (*Planet of the Apes*) (1968).

Entonces, al tratarse de un género vigente (hoy de moda, aunque no por ello analizable) y al ser un género que nos habla del destino, nos parece idóneo para usarlo como “espejo” que nos sirva de comparación con el Prometeo.

Desde luego, no pretendemos analizar todas las distopías sino sobre todo aquellas que puedan ser representativas de un momento histórico (de preferencia existentes en formato texto), que hayan sido críticas con la sociedad del Siglo XX (causa del XXI) y relevantes para la prensa especializada.

De ellas destacamos dos:

Un mundo feliz (*Brave New World*) (1932, Aldous Huxley) (TV: 1980¹⁵⁷, 1998¹⁵⁸)

1984 (*Nineteen Eighty-Four*) (1949, George Orwell) (Film: 1984¹⁵⁹)

Entre ambas podemos abarcar los dos principales totalitarismos del siglo XX que dieron paso a la Guerra Fría (el capitalismo o liberalismo y el socialismo o comunismo). Nos gustaría incluir “Los juegos del Hambre” (y el totalitarismo de los medios) pero es una obra que no pertenece al Siglo XX (2008).

De las mencionadas, *Un mundo feliz* y *1984* destacan por ser reconocidas en las listas de la crítica internacional (que alguna pista da). Así tenemos al New York Times / Modern Library que les asigna los puestos 5 y 13 entre las 100 mejores novelas del siglo XX¹⁶⁰, The Guardian el 53 y 59¹⁶¹, como también en el top 100 de la lista de Random House¹⁶², en los puestos 87 y 8 de la BBC¹⁶³ y el 21 y 22 de los libros del siglo de Le Monde¹⁶⁴

1.2. El telos de las distopías

Hay cuatro preguntas fundamentales: ¿Quién soy, dónde estoy, de dónde vengo y a dónde voy?

<http://phx.corporate-ir.net/phoenix.zhtml?c=176060&p=irol-newsArticle&ID=1571081&highlight=>

¹⁵⁵<http://www.imdb.com/title/tt0133152/>

¹⁵⁶<http://www.imdb.com/title/tt0063442/>

¹⁵⁷<http://www.imdb.com/title/tt0080468/>

¹⁵⁸<http://www.imdb.com/title/tt0145600/>

¹⁵⁹<http://www.imdb.com/title/tt0087803/>

¹⁶⁰<http://www.nytimes.com/library/books/072098best-novels-list.html>

¹⁶¹<https://www.theguardian.com/books/2003/oct/12/features.fiction>

¹⁶²<http://www.modernlibrary.com/top-100/100-best-novels/>

¹⁶³<http://www.bbc.co.uk/arts/bigread/top100.shtml>

¹⁶⁴http://www.lemonde.fr/archives/article/1999/03/19/les-cent-du-siecle_3562267_1819218.html?xtmc=les-cent-livres-du-siecle&xtcr=703, disponible en <https://booknode.com/liste/les-100-plus-grands-livres-du-20eme-siecle>

La mitología nos responde cómo somos y dónde estamos -hemos dicho, por qué las cosas son como son o están como están- partiendo del *dónde venimos*. El tiempo mítico narra un pasado muy antiguo; originario si se quiere, teniendo siempre la consideración del tiempo cíclico de los griegos.

La distopía -la definimos así- es el relato de un autor que, partiendo de elementos de un presente conocido, nos cuenta un futuro siniestro. (Si el futuro contado nos fuese propicio, ya no sería distopía sino utopía).

El telos de la distopía es, entonces, responder al *a dónde vamos* partiendo del *cómo son* o *cómo están* las cosas. Sin ese componente de realidad, estaríamos en otro género, quizá más próximo a la *fantasía*. Y sin ese componente de ficción de futuro, probablemente estemos en otro género como el *ensayo* o la *crónica periodística de no ficción*.

De lo anterior se deduce que el telos de la distopía es la crítica a la sociedad actual (al escritor) de la que parte con advertencias sobre un futuro siniestro si es que no hacemos nada para cambiar el presente (del escritor).

2. Distopías

2.1. Referencias metodológicas de las novelas a analizar

A manera de precisión metodológica, trabajaremos las versiones populares de ambas distopías y en este orden:

Un mundo feliz de Aldous Huxley; novela original de 1932 en la traducción de Ramón Hernández para Penguin Random House (Barcelona, De Bolsillo, 2015) y *1984* de George Orwell; novela original de 1949 en la traducción de Miguel Temprano para Penguin Random House (Barcelona, De Bolsillo, 2014).

Escogemos estas versiones por ser las más populares en el contexto local desde donde se analiza la relación entre el mito y las distopías. (Lima, 2015-2017).

El trabajo de descripción, para ambas novelas, consta de tres momentos: primero, un breve resumen; luego, el contexto distópico que los autores construyen; finalmente, los antecedentes o historia previa o ucronía de aquel contexto distópico. Estos tres momentos descriptivos de ambas novelas constituyen los seis puntos próximos. Ello nos prepara para la interpretación hermenéutica del punto 7.

2.2. Un Mundo Feliz: La distopía huxleyana

Bernard Marx es un alfa (clase social alta) que por sus rasgos físicos se siente inferior a los de su casta¹⁶⁵. Por si fuera poco, sus ideales de sentir la alegría o la tristeza sin recurrir al soma (droga lícita suministrada por el Estado), su timidez y carácter reservado -contrario al común de la gente- lo llevan a experimentar soledad. Su situación afecta negativamente en su performance en el trabajo y en su relación con su jefe, el director del Centro de Incubación y Condicionamiento (D.I.C) de Londres, quien tramaba enviarlo a Islandia por su comportamiento poco social.

Lenina Crowne (beta) es, por el contrario, una chica de su época. Aunque adaptada a su sistema social, a veces encuentra conflictos internos sobre el tema de la promiscuidad (tiene un extraño deseo de no salir con muchos chicos a la vez, pensamiento contrario a la tendencia de su época). Su lucha será por integrarse a la sociedad a pesar de sus pensamientos.

A Bernard le molesta que se refieran a Lenina como un pedazo de carne, pero no sabe cómo acercarse a ella. Un día, Lenina, muy decidida a dejar en claro su promiscuidad, va al encuentro de Bernard y le propone visitar una Reserva en Nuevo México. Al ser un territorio de salvajes, Bernard es uno de los pocos que puede conseguir uno o varios permisos para viajar a aquel lugar.

En la Reserva, ambos encuentran a los indios conviviendo con rituales religiosos -incluyendo lenguas muertas como el español y religiones prohibidas como el cristianismo- pero también condiciones insalubres. Ven por primera vez gente enferma y gente vieja; y se exponen a situaciones obscenas para el Londres del futuro, como la paternidad, la maternidad, el concepto de familia, la fidelidad, el matrimonio y el nacimiento por método natural. Todo ello a raíz de encontrarse con Linda (Beta menos), una mujer blanca, flácida y con algunos dientes menos que resultó hablar perfectamente inglés. Hace unos años había llegado de visita a la Reserva, con Thomas, el D.I.C. Él, al enterarse que tendría un hijo suyo¹⁶⁶, la abandonó¹⁶⁷.

Bernard conoce a John, el hijo de Linda. Descubre en él las creencias, el cristianismo y la literatura de Shakespeare¹⁶⁸, prohibidos también en Londres. Sólo cuando se da cuenta que John es hijo de su jefe, Bernard trama un plan: llevar a Linda y

¹⁶⁵ Adelantamos que en el planteamiento de Huxley, la sociedad del futuro se organiza por castas. Cada una constituida por seres humanos manipulados desde su fase embrionaria hasta sus primeros años. Las características físicas comunes o particulares son consecuencia de dicha manipulación. Corría el rumor que siendo embrión, alguien equivocó el frasco que incubaba a Bernard y puso alcohol en su recipiente, condicionándolo de por vida a un aspecto y modo de ser adverso.

¹⁶⁶ Tener hijos no era bien visto en el Londres del futuro; de hecho se nace por manipulación genética, según las necesidades de la población de aquel momento y, en la infancia, se condicionan las características de los futuros ciudadanos de las diversas castas

¹⁶⁷ Linda tuvo problemas de adaptación. Era una londinense en La Reserva. Sus ideas favorables con la promiscuidad le provocaban amantes y conflictos con las mujeres del lugar. También golpizas en un entorno que defendía la fidelidad y el matrimonio.

¹⁶⁸ John o "El Salvaje", como será llamado en la obra, llegó a Shakespeare por Pope, un amante de su madre. John odiaba a Pope pero su madre, un día, le regaló un texto viejo que Pope encontró oculto en algún lugar de la Reserva. No había mucho que leer y Shakespeare fue un verdadero hallazgo para John.

a John a Londres y, delante de todos los trabajadores, presentarles al D.I.C. Naturalmente, lo que motivaba más a John era conocer aquel mundo feliz descrito por su madre cuando niño y lo que motivaba a Linda era volver a la civilización y al soma. Por aquel entonces, John había descubierto a Lenina y sentía una atracción tan limpia que le obliga a evitar su mirada.

Al llegar a Londres, Bernard condujo a Linda y a John donde Thomas, el D.I.C., quien no pudo resistir ser llamado padre por John (algo equivalente a un insulto). También fue visible su incomodidad a los intentos de Linda por abrazarlo. Aquel encuentro provocó la risa de los trabajadores y a la huida despavorida del D.I.C., quien además dimitió.

Bernard alcanzó fama, pues todos querían conocer al *salvaje* y no había manera de hacerlo sino a través de él. Incluso se atrevió a presentar un informe y dar consejos en el texto al interventor residente de Europa Occidental, Mustafá Mond (algo que no fue bien visto por el interventor) Sin embargo, las cosas no salieron como se planearon.

El paseo de John por Londres le supuso ser testigo de lo que le enseñan a los niños sobre la vida de la Reserva y cómo éstos se burlaban del modo de vida de los salvajes como él: se burlaban de los sacrificios, de la autoflagelación y de los rezos. John no lo entendía.

Bernard, ciego de fama (e ignorante de que se seguía hablando mal de él a sus espaldas), le encarga a Lenina, por una noche, hacerse cargo de John mientras aprovecha el éxito para salir con mujeres. Lenina y John van al sensorama (cine) y, tras la película, ella intenta seducirlo. El salvaje la acompaña a su casa y cuando Lenina pensaba que tenían una noche de placer, John tomó un taxicóptero y partió.

Desde luego que John sentía atracción por Lenina, pero la timidez y su convicción de no dejarse llevar por las pasiones hicieron que esa noche, ya en casa de Bernard, hiciera lo impensable: Encerrado en su cuarto, ante los ruegos de Bernard -y pese que en aquel momento el archichante comunal de Canterbury esperaba en otra habitación para conocer al *salvaje*-, John por primera vez decide no hacer caso a su amigo y no salir del cuarto para quedarse en soledad.

El incidente supuso las disculpas de Bernard para con sus invitados -las mismas que no fueron aceptadas- y acrecentó el deseo de Lenina por el salvaje. Para Bernard, su momento cumbre se convirtió en un fracaso cuando los invitados decidieron no esperar a que John saliera y se marcharon.

Los días pasaron y, mientras Bernard tramaba pequeñas venganzas contra John, éste entabla mayor amistad con Helmholtz Watson (alfa), viejo amigo de Bernard a quien el éxito como escritor y guionista le había empujado a un vacío, una disconformidad con su trabajo y una sensación de soledad¹⁶⁹.

No se precisa si fue de día o de tarde, pero cuando el timbre sonó, John abre la puerta esperando ansioso a su amigo Helmholtz. Sin embargo, era Lenina. En el diálogo,

¹⁶⁹De hecho, por aquellos días, Helmholtz gana una amonestación por presentar versos que hablaban de la soledad.

ella no entendió la declaración de amor de John ni los sacrificios rituales que él estaba dispuesto a hacer por ella. Y él vio aterrado cómo Lenina se desnudaba ante sus ojos. Forcejeo, insultos y Lenina termina encerrada en el baño, sola, asustada, con el salvaje del otro lado de la puerta gritándole “ramera”. En este contexto, una llamada del Hospital de Moribundos obliga al salvaje a salir despavorido: su madre agonizaba.

En el hospital, al verla, John encuentra a Linda en una camilla con sobredosis de soma. Inútilmente el salvaje pide ayuda. Ante la mirada impertinente de grupos de niños que, siguiendo las pautas de condicionamiento, le preguntaban sin escrúpulos por el estado de salud de Linda, su madre muere. Nadie lo ayudó; ni las enfermeras que consideraban la muerte como algo normal.

Al salir de la habitación, descubre al personal del hospital, deltas todos, en las filas habituales para el reparto de soma. En el tumulto, con el recuerdo de Lenina y tras ver la muerte de su madre, John toma conciencia del lugar donde estaba. Al grito de ¡basta!, se acerca al alfa encargado del reparto de soma y empieza a lanzar por la ventana las cajitas que contenían la droga mientras hablaba sobre la libertad.

Y así fue como Helmholtz y Bernard encontraron a su amigo, alertados también por su ausencia y por una llamada del mismo hospital que reportaba el incidente. Cuando vieron a John, Helmholtz se adelanta al grupo de deltas y, al lado del salvaje, defiende a su amigo de los golpes de la turba. Bernard se quedó a un lado expectante y sin saber qué hacer. Y así los encontró la policía. Y así los detuvieron y los condujeron donde el interventor residente de Europa Occidental.

Helmholtz y Bernard fueron condenados a vivir en una isla, castigo que solía reservarse a todos aquellos que ponían en peligro la estabilidad social. A John, en cambio, le fue impedido acompañar en el viaje a sus amigos pues, según Mustafá Mond, su presencia en Londres era objeto de experimentación.

John opta por vivir en las afueras de Londres, en un faro abandonado. Ese lugar se convertirá en su ermita de purificación. Allí pone en práctica las enseñanzas del viejo Mitsima, su mentor en la Reserva de los indios. Fabrica sus propios instrumentos de caza, a la usanza de la Reserva, y un látigo para su penitencia. Y precisamente así fue descubierto por un grupo de campesinos delta que lo vieron desde la carretera mientras se castigaba para purificarse.

Al poco tiempo, las inmediaciones del faro se llenaron de curiosos y periodistas, los mismos que eran atraídos por presenciar “en vivo” aquel ritual que les recordaba experiencias del sensorama. Los intentos de John por espantarlos eran vanos. Incluso sus flechas ahuyentaban a helicópteros con periodistas, pero al poco tiempo volvían. En una ocasión, una mujer apenas audible por el ruido de los aparatos bajó y gesticuló delante de él, aparentemente con el fin de conseguir arrancarle una entrevista. Aunque no está explícito, pudo ser Lenina. No obstante y pese a reconocerla, John se mantuvo firme en su propósito de espantarla y defender su soledad. Pero el asedio continuó. Una mañana ante el silencio del faro, John fue hallado muerto, colgado del techo, en lo que parecía indicar un suicidio por presión.

2.3. 1984: La distopía orwelliana

Winston Smith es un trabajador del Ministerio de la Verdad dedicado a la *corrección de archivos*; esto es, la modificación de textos (noticias antiguas, reportajes pasados) que pudieran exponer alguna equivocación o desacierto del Gran Hermano o Hermano Mayor. Así, por ejemplo, si el Hermano Mayor sostenía que la ración de chocolate había aumentado en un 20%, alguien del ministerio le enviaba a Winston una alerta y Winston redactaba una nueva versión de aquellas noticias antiguas donde el Hermano Mayor afirmaba que tal ración había aumentado en un 40%. Con sus textos, la tarea de Winston era asegurar la infalibilidad e infinita benevolencia para con sus súbditos del Hermano Mayor.

Es posible que un trabajo así termine por enfermar a una persona al llenarle la cabeza de contradicciones (¿Qué es verdad y qué no lo es? ¿Realmente ocurrió tal o cual hecho?) pero en Oceanía, el lugar donde se desarrolla la historia, era habitual la práctica del “doblepiensa”, una suerte de auto engaño que permitía a las personas creer algo contrario a la realidad (o a sus creencias) sin mayor cuestionamiento.

Oceanía es el nombre de la región que comprende las tres Américas, el sur del África, Gran Bretaña (Winston vive en Londres), Australia y otras islas del Índico. Siempre en guerra con Eurasia (constituida por la Europa continental y Rusia) y Esteasia (China y otras regiones del extremo oriente).

Un día, Smith decide escribir un diario¹⁷⁰ para volcar sus reflexiones críticas en torno al mundo en que vive. Era un acto delictivo. De hecho, cosas como el diario se vendían en el mercado negro de Londres.

Separado hace nueve años de Katharine, conocerá a su trabajo a Julia y a O’Brien. Ella era miembro de la Liga Juvenil Antisexo. Pese a una primera actitud de antipatía, Julia consigue llamar la atención de Winston y en un encuentro casual donde tropezaron, ella consiguió colocarle un papel con la frase “te quiero”. Dada la condición de Julia en el Partido, es evidente que la relación amorosa debía ser secreta y, de alguna manera, Winston y Julia se las ingenian para encontrarse en lugares públicos o en una habitación de alquiler temporal en el edificio del señor Charrington en la zona de los proles; no sin la desconfianza inicial de Winston de poder estar ante un agente encubierto del partido.

El otro personaje era O’Brien; alto miembro del Partido Interior que intrigaba a Winston; le daba confianza y ganas de conversar y conocerle, siempre lejos de las “telepantallas”.

El encuentro entre O’Brien y Smith sucedió muy avanzada la trama. La esperanza de que sucediera una organización secreta contraria al partido -con O’Brien como parte de la misma- tomaron forma con un encuentro casual propiciado por O’Brien. El miembro del Partido Interior le había puesto la mano en el brazo con gesto amistoso, había mostrado su interés por un artículo de Smith en el Times le había

¹⁷⁰La existencia de aquel diario ayuda a Orwell a describir el estado de Smith: sus preocupaciones y sus miedos.

felicitado y preguntado por sus intereses en “nuevalengua”. Delante de la telepantalla, anotó una dirección y agregó que era la dirección de su casa; que allí el criado le podía dar una versión del nuevo diccionario de “nuevalengua” y que podía acudir a él cuando lo necesite. Para Orwell, se trataba del paso del pensamiento a las palabras (el diario) y de las palabras a los hechos (la conversación).

La visita de Winston -acompañado de Julia- a O’Brien marca el giro de la historia. En aquel encuentro O’Brien confiesa la existencia de la Hermandad (grupo rebelde al Partido) y su adhesión a Goldstein, líder de dicha agrupación. En una suerte de fórmula con preguntas y respuestas, tanto Winston como Julia contestan estar dispuestos a dar la vida, asesinar, sabotear -causando incluso la muerte de inocentes- traicionar a su país, engañar, pervertir niños, distribuir drogas, fomentar la prostitución, arrojar ácido sulfúrico al rostro de un niño, a renunciar a la propia identidad, a suicidarse por corromper el poder del Partido.

A todo respondieron afirmativamente, excepto cuando O’Brien les preguntó si a separarse y no verse más. Primero Julia con determinación y luego Winston, titubeando, respondieron que no.

O’Brien insistió en la posibilidad de cambiarles la identidad y les promete hacerles llegar un libro donde está escrito la verdadera naturaleza de la sociedad donde se encuentran.

Winston y Julia fueron detenidos días después en la habitación que alquilaban al señor Charrington, cuando ya habían leído buena parte del Libro. El cuadro de aquella habitación ocultaba tras él una telepantalla donde los espiaban. Fueron arrestados y conducidos por separado a lugares inciertos. En algún momento, Winston pensó que su celda estaba en el Ministerio del Amor.

Lo que sigue es una serie de torturas propinadas a Winston con el afán de que confiese, admita o incluso mienta crímenes cometidos, al tiempo que implorase perdón al Gran Hermano. O’Brien era el torturador. En uno de los diálogos, O’Brien le mostraba los cinco dedos de la mano y le hacía decir con convicción que veía cuatro¹⁷¹.

La habitación 101 era una suerte de sala de torturas a medida. Aunque nunca queda explícito qué sucede exactamente allí, los ruegos de los presos que ingresaban a la habitación de Smith por no volver a la habitación 101 eran suficientes para imaginar que lo peor (que no era morir) sucedía en aquel lugar. Al preguntar a O’Brien por la fecha de su muerte, él le responde que no lo sabía, que era un caso difícil, que podía tardar mucho, pero que no pierda la esperanza pues al final todos se curaban e igual lo matarían.

¹⁷¹En otro pasaje, O’Brien le explica a Winston el poder del Partido: “Controlamos la materia porque controlamos la mente. La realidad está en el interior del cráneo. Ya lo irás aprendiendo, Winston. Podemos conseguir lo que se nos antoje. La invisibilidad, la levitación... cualquier cosa. Si quisiera, podría elevarme flotando como una pompa de jabón. Y si no quiero, es porque el partido no lo desea. Debes olvidar esas ideas decimonónicas sobre las leyes de la Naturaleza. Nosotros hacemos las leyes de la Naturaleza” (p.280).

Avanzada la trama, cuando Winston lo aceptaba todo -incluyendo que dos más dos es cinco- O'Brien le pregunta por los sinceros sentimientos que guarda hacia el Hermano Mayor. "Le odio" fue la respuesta que lo llevaría a la habitación 101.

Luego de ser torturado con ratas, encontramos a un Winston Smith libre, en el Café del Castaño, en paz y jugando ajedrez, amando al Gran Hermano. Fue entonces cuando se encontró con Julia, pero apenas se reconocieron. Fue un encuentro carente de pasión, como si se tratara de dos extraños que apenas se reconocían y que ella, de alguna forma, quería evitar. Admitieron el uno al otro que se habían traicionado. Sucedió cuando le torturaban y cuando ello pasaba, sucedía la traición: háganselo a fulano o mengano. Para Julia, era como un truco con el propósito de que la dejen en paz, pero luego se daba cuenta que no era así, que en verdad quería que torturasen a la otra persona pues no había otra forma de salvarse y que estaba dispuesta a aceptar que sea de ese modo. Era el momento en el que el torturado no pensaba en otra cosa más allá de salvar su propio pellejo.

La última escena presenta a Winston, solo, en el café, con el ajedrez y la telepantalla mostrando un nuevo triunfo de Oceanía sobre su enemigo de siempre (que puede ser Eurasia como Esteasia). En sus reflexiones, Winston contemplaba un impreso con el rostro del Hermano mayor como un hombre amable y cuán distante había estado él, el propio Winston, de aquel bondadoso protector. Arrepentido por aquellos años de odio y aun llorando, se confesó para sí como un ciudadano que se había vencido a sí mismo y ahora amaba al Gran Hermano.

2.4. El Londres imaginado por Huxley

Lugar y época.- Los hechos transcurren en Londres (p.76) en el año 632 d.F (p.21); suponemos el 2540 de nuestra era.

Población.- Hay 2 millones de habitantes en el planeta, pero sólo 10,000 nombres. Eso explica el apellido Crowne. (p.51).

Gobierno.- Los hechos suceden en el marco del Estado Mundial cuya divisa es "Comunidad, Identidad, Estabilidad." (p.19).

Descripción de Londres.- "Lenina miró hacia abajo a través de la ventanilla situada en el suelo, entre sus pies. Volaban por encima de la zona de seis kilómetros de parque que separaba Londres de su primer anillo de suburbios satélites. El verdor aparecía hormigueante de vida, de una vida que la visión desde lo alto hacía aparecer empequeñecida. Bosques de torres de Pelota Centrífuga brillaban entre los árboles. - ¡Qué horrible es el color caqui! -observó Lenina, expresando en voz alta los prejuicios hipnopédicos de su propia casta. Los edificios de los Estudios de Sensorama de Houslow cubrían siete hectáreas y media. Cerca de ellos, un ejército negro y caqui de obreros se afanaba revitrificando la superficie de la Gran Carretera del Oeste. Cuando pasaron volando por encima de ellos, estaban vaciando un gigantesco crisol portátil. La piedra fundida se esparcía en una corriente de incandescencias cegadoras por la superficie de la carretera; las apisonadoras de amianto iban y venían; tras un camión de riego

debidamente aislado, el vapor se levantaba en nubes blancas. En Brentford, la factoría de la Corporación de Televisión parecía una pequeña ciudad. -Deben de relevarse los turnos -dijo Lenina.” (P.77-78).

Transporte.- Está constituido por cohetes y helicópteros (p.75).

Descripción de la Reserva de Nuevo México.- “...Quinientos sesenta mil kilómetros cuadrados divididos en cuatro sub-reservas, cada una de ellas rodeada por una valla de cables de alta tensión (...) ...alimentada con corriente procedente de la central hidroeléctrica del Gran Cañón... (...) ..más de cinco mil kilómetros de valla a sesenta mil voltios (...) No hay posibilidad alguna de fugarse de la Reserva para Salvajes”. (El guardián de la Reserva) (p.112) (...) “Unos sesenta mil indios y mestizos absolutamente salvajes... Nuestros inspectores los visitan de vez en cuando, aparte de ellos, no mantienen comunicación alguna con el mundo civilizado; conservan todavía sus repugnantes hábitos y costumbres: matrimonio, suponiendo que ustedes sepan a qué me refiero; familias. Nada de condicionamiento. Siguen manteniendo monstruosas supersticiones como el cristianismo, totemismos y la adoración de los antepasados; lenguas muertas, como el zuñi, el español y el atabasco... pumas, puerco espines y otros animales feroces... enfermedades infecciosas... sacerdotes... lagartos venenosos... (El guardián de la reserva) (p.113-114) “Mañana volveré. Y recuerde —agregó tranquilizadamente, dirigiéndose a Lenina— que son completamente mansos; los salvajes no les harán daño alguno. Tienen la suficiente experiencia de las bombas de gas para saber que no deben hacerles ninguna jugarreta”. (El guardián de la Reserva) (p.116).

2.5. El Londres imaginado por Orwell

Lugar y época.- Los hechos transcurren en Londres, “la principal ciudad de la Franja Aérea Uno, a su vez la tercera provincia más poblada de Oceanía” (p.11), aparentemente en el año 1984 de nuestra era¹⁷².

Población.- “La mayor parte de la gente de la Franja Aérea Uno era morena, pequeña y poco agraciada” (p.69) en contraposición a los “jóvenes musculosos” y “mujeres rubias” usados por el Partido en la publicidad. Los proles o masas constituían el “85% de la población de Oceanía” (p.79) y en ellos residía la esperanza de Winston pues eran suficiente número para derrocar al partido, aunque al parecer no eran conscientes de su poder. Poco menos del 2% de la población de Oceanía (unas 6 millones de personas) pertenecían al Partido Interior (p.211) El resto -un 13% de la población- pertenecía al Partido Exterior. Se da la movilidad entre uno y otros miembros del partido “sólo para garantizar que los más débiles acaben siendo excluidos del Partido Interior y para neutralizar, mediante su ascenso, el peligro de los miembros más ambiciosos del Partido Exterior” (p.222). “La sociedad de Oceanía se basa en la creencia de que el Hermano Mayor es omnipotente y el Partido infalible” (p.225).

¹⁷²[Winston] “Se recostó en la silla. Sintió una impotencia absoluta. Para empezar, ni siquiera sabía con certeza si estaban en 1984. Debían rondar esa fecha, pues estaba casi seguro de tener treinta y nueve años, y creía haber nacido en 1944 o 1945, pero era imposible fijar una fecha sin una imprecisión de uno o dos años” (p.15)

Gobierno.- “El Hermano Mayor (...) es infalible y todopoderoso (...) Nadie ha visto jamás al Hermano Mayor (...) es el modo en el que el Partido ha decidido mostrarse al mundo. Su función es ser foco de amor, miedo y respeto (...) por debajo del Hermano Mayor está el Partido Interior” (p.211) y bajo éste, el Partido Exterior. El primero es el cerebro y el segundo las manos. Bajo ambos, los proles. La pertenencia a cualquiera de los tres grupos no es hereditaria. Para ser admitido al Partido Interior, es necesario un examen que se toma a los 16 años. No hay racismo (aparente). Ningún lugar de Oceanía se siente colonia de nadie. El inglés es la lengua franca y la nuevalengua el idioma oficial (p.222). “Todas las creencias, las costumbres, los gustos, la emociones y las actitudes (...) están diseñados en realidad para preservar la mística del Partido” (p.223).

Los Ministerios son cuatro y a decir de los rebeldes, “El Ministerio de la Paz promueve la guerra, el Ministerio de la Verdad miente, el Ministerio del Amor tortura y el Ministerio de la Abundancia favorece el hambre. Dichas contradicciones no son casuales ni el resultado de una vulgar hipocresía: son ejercicios premeditados del doblepiensa”¹⁷³ (p.229). El lema del Partido es “La guerra es la paz, la libertad es la esclavitud y la ignorancia es la fuerza” (p.12). Formalmente, “El Ministerio de la Verdad, que se ocupaba de las noticias, los espectáculos, la educación y las bellas artes. El Ministerio de la Paz, encargado de los asuntos relativos a la guerra. El Ministerio del Amor, que se ocupaba de mantener la ley y el orden. Y el Ministerio de la Abundancia, que era el responsable de los asuntos económicos. Sus nombres, en nuevalengua, era: Miniver, Minipax, Minimor y Minindancia” (p.12).

Descripción de Londres.- “Los pisos de las Casas de la Victoria eran antiguos, las habían construido alrededor de 1930, y se encontraban en estado ruinoso. La escayola se caía de los techos y las paredes, las tuberías reventaban cada vez que caía una helada, había goteras siempre que nevaba (...) las reparaciones que no pudiera hacer uno mismo tenían que ser autorizadas por remotos comités que podían retrasar hasta dos años la reparación del cristal de una ventana” (p.28-29). “Se decía que el Ministerio de la Verdad tenía tres mil habitaciones por encima del nivel del suelo y sus correspondientes ramificaciones bajo tierra. Desperdigados en Londres había sólo otros tres edificios de tamaño y apariencia parecidos. Empequeñecían de tal modo la arquitectura de los alrededores que desde el tejado de las Casas de la Victoria se divisaban los cuatro a la vez. Eran la sede de los cuatro ministerios en los que se dividía todo el sistema gubernamental”. (p.12).

2.6. Acontecimientos históricos previos narrados en la distopía de Huxley

Nueva Era.- El año **1908** marca el antes y después en la ficción de Huxley. Aquel año se introduce el Modelo T, un automóvil desarrollado por Ford que da inicio a la producción en serie (hecho histórico) y a una nueva era. Los años se empiezan a contar desde aquel hecho, como antes y después de Ford; a.F y d.F (p.66).

“Limpieza” de Chipre (Año 1981) “-Bueno, si usted quiere, puede llamarlo un experimento de reenvasado. Se inició en el año 73 d.F. Los Interventores limpiaron la

¹⁷³El doblepiensa guarda relación con el crimental, que consiste en crímenes de pensamiento (es decir, mantener ideas contrarias al Partido) (p.26)

isla de Chipre de todos sus habitantes anteriores y la colonizaron de nuevo con una hornada especialmente preparada de veintidós mil Alfas. Se les otorgó toda clase de utillaje agrícola e industrial y se les dejó que se las arreglaran por sí solos. El resultado cumplió exactamente todas las previsiones teóricas. La tierra no fue trabajada como se debía; había huelgas en las fábricas, las leyes no se cumplían, las órdenes no se obedecían; las personas destinadas a trabajos inferiores intrigaban constantemente por conseguir altos empleos, y las que ocupaban estos cargos intrigaban a su vez para mantenerse en ellos a toda costa. Al cabo de seis años se enzarzaron en una auténtica guerra civil. Cuando ya habían muerto diecinueve mil de los veintidós mil habitantes, los supervivientes, unánimemente, pidieron a los Interventores Mundiales que volvieran a asumir el gobierno de la isla, cosa que éstos hicieron. Y así acabó la única sociedad de Alfas que ha existido en el mundo". (p.222-223).

Guerra de los Nueve Años e ideología en conflicto (Año 2049 dC).- Empezó el **141 d.F** (p.61); Bombas de ántrax de poco ruido explotaron en las calles de París y Berlín (p.62); "la **técnica** rusa para infectar las aguas era particularmente ingeniosa" agrega el interventor (p.62). Provocó "el **gran colapso económico**" "Había que elegir entre dominio mundial o destrucción. Entre estabilidad y..." (p.62) "(...)El **liberalismo**, desde luego, murió de ántrax, Pero las cosas no pueden hacerse por la fuerza (...) **Gobernar es legislar, no pegar**. Se gobierna con el cerebro y las nalgas, nunca con los puños. Por ejemplo, existe la obligación de consumir" (interventor) (p.63) Hubo fuerte oposición de **partidarios al no consumo, al retorno a la naturaleza** y a la vida sencilla. 800 de ellos fueron liquidados en Londres. (p.64) Luego hubo una matanza en el Museo Británico donde murieron 2,000 "fanáticos de la **cultura**" con gas sulfuro de dicloroetil (p.64). "Al final, los interventores comprendieron que el uso de la fuerza era inútil. Los métodos más lentos, pero infinitamente más seguros, de la **ectogenesia**, el condicionamiento **neopavloviano** y la **hipnopedia**..." (el interventor a un grupo de alumnos) (p.65).

Posguerra de los Nueve Años (Año 2058 dC).- Tras la Guerra de los Nueve Años se hizo una "campana contra el pasado", destruyendo los museos y monumentos históricos que quedaban y se suprimieron todos los libros previos al 150 d.F. (65). Ya no existen pirámides (p.65) ni Shakespeare ni cristianismo (p.66) en favor de una "educación realmente científica" (p.66); Había "una cosa llamada Dios" y "cielo", pero bebían grandes cantidades de alcohol. Había "alma" e "inmortalidad" (p.67) "Ahora tenemos el **Estado Mundial**. Y las fiestas del día de Ford y los cantos de la comunidad y los servicios de solidaridad" (el interventor) (p.67).

Soma (Año 2086 dC).- Los antiguos solían consumir morfina y cocaína, pero en el **178 d.F** se subvencionó a 2,000 farmacólogos y bioquímicos y "seis años después se producía ya comercialmente la droga perfecta" llamada soma (p.68) con "todas las ventajas del cristianismo y del alcohol, y ninguno de sus inconvenientes" (p.68) "Uno puede tomarse unas vacaciones [drogarse] siempre que se le antoje, y volver sin siqueira un dolor de cabeza o una mitología" quedando asegurada "la estabilidad". Sólo falta "conquistar la vejez" (p.69), aunque se ha conseguido que a los 60 años las fuerzas sean iguales que a los 17; antes los "viejos" solían retirarse y pasar sus días leyendo y "pensando" (el interventor).

El pequeño Reuben y la hipnopedia (Año 2122 dC).- La historia del pequeño Reuben incluye reacciones de asco de los alumnos en torno a la reproducción vivípara y los conceptos de paternidad (p.39), pero rigor narra un suceso del siglo XX, cuando el pequeño Reuben Rabinovich (polaco) pudo repetir, palabra por palabra, un discurso de George Bernard Shawde (en inglés). Lo extraordinario del hecho es que el niño escuchó el discurso por radio mientras dormía (los padres ponían la radio a todo volumen mientras tenían relaciones sexuales). Los padres de Reuben pensaron que su hijo se había vuelto loco, pero un médico -que también había oído el discurso de la radio- consiguió dar con la pista de lo que más tarde, en el **214 d.F** se conocería como **hipnopedia**. De hecho, hasta antes del 214 d.F, los resultados no fueron los esperados: Cuando les preguntaban a los niños “cuál era el río más largo del África”, no sabían la respuesta. Cuando les asistía diciendo “¿no recuerda algo que empieza con El Nilo es...”, los niños completaban mecánicamente y de memoria la frase: “El Nilo es el río más largo del África y el segundo en longitud de todos los ríos del mundo; aunque es un poco menos largo que el Missisipi, Missouri, el Nilo...”¹⁷⁴ Sólo a partir del 214 d.F; se emplea por primera vez oficialmente la **hipnopedia**. (p.39) Hoy, a los niños beta, se les enseñaba por *hipnopedia* sexo elemental y conciencia elemental. (p.42).

“Experimento” de Irlanda (Año 2400 aprox) -¿Y son felices los que se encuentran por debajo de la línea de flotación? [preguntó el Salvaje] -Más felices que los que se encuentran por encima de ella. Más felices que sus dos amigos, por ejemplo. Y señalo a Helmholtz y a Bernard. -¿A pesar de su horrible trabajo? -¿Horrible? [respondió el Interventor] A ellos no se lo parece. Al contrario, les gusta. Es ligero, sencillo, infantil. Siete horas y media de mínimo esfuerzo, y después la ración de soma, los juegos, la copulación sin restricciones y el sensorama. ¿Qué más pueden pedir? Sí, ciertamente -agregó-, pueden pedir menos horas de trabajo. Y, desde luego, podríamos concedérselo. Técnicamente, sería muy fácil reducir la jornada de los trabajadores de castas inferiores a tres o cuatro horas. Pero ¿serían más felices así? La respuesta es no. Esto fue comprobado con un experimento que se llevó a cabo hace más de siglo y medio. En toda Irlanda se implantó la jornada de cuatro horas. ¿Cuál fue el resultado? Inquietud y un gran aumento en el consumo de soma; nada más. Aquellas tres horas y media extras de ocio no resultaron, ni mucho menos, una fuente de felicidad; la gente se sentía inducida a tomarse vacaciones para librarse de ellas. La Oficina de Inventos está repleta de planes para implantar métodos de reducción y ahorro de trabajo. Miles de ellos. -Mustafá hizo un amplio ademán-. ¿Por qué no los ponemos en obra? Por el bien de los trabajadores; sería una crueldad atormentarles con más horas de asueto. Lo mismo ocurre con la agricultura. Si quisiéramos, podríamos producir sintéticamente todos los alimentos. Pero no queremos. Preferimos mantener a un tercio de la población a base de lo que producen los campos. Por su propio bien, porque ocupa más tiempo extraer productos comestibles del campo que de una fábrica. Además, debemos pensar en nuestra estabilidad. No deseamos cambios. Todo cambio constituye una amenaza para la estabilidad. Ésta es otra razón por la cual nos mostramos tan reacios a aplicar nuevos inventos. Todo descubrimiento de las ciencias puras es potencialmente subversivo; incluso hasta a la ciencia debemos tratar a veces como un enemigo”. (p.223-224).

¹⁷⁴Sobre los primeros intentos de hipnopedia y el caso de Reuben, dice el director: “Los experimentos fueron abandonados (...) No se puede aprender una ciencia a menos que no se sepa de qué se trata. Debían haber empezado primero por la educación moral” (p.41-42)

Juegos de campo (Año 2440 dC).- Hace un siglo, se condicionó a los gammas, deltas y epsilon a sentir amor por la naturaleza (y promover así el consumo de transporte). El problema fue que llegados a destino, la vida salvaje es gratuita y no generaba consumo. Entonces se pensó en una manera de impulsar el gasto sin detener el consumo de transporte. Primero, se condicionó a las tres castas a aborrecer las flores; luego, idearon los juegos de campo; finalmente, condicionaron a las tres castas para sentir gusto por ellos. Los juegos de campo estaban alejados de la ciudad y requerían de artículos manufacturados (explicación del director; p.38-39).

Lenguas muertas.- El francés, alemán y polaco ya son lenguas muertas (p.39). No hay referencias de la fecha de su desaparición.

La abadía de Westminster es ahora un cabaret donde se promociona “el mejor órgano de colores y perfumes” y toda la música sintética más reciente (p.90)

El Big Ben ahora se llama Big Henry; sus campanadas suenan Ford, Ford, Ford (p.93).

No se hace **la señal de la cruz** sino la señal de la T (p.94).

2.7. Acontecimientos históricos previos narrados en la distopía de Orwell

El principal problema de la obra *1984* es la falta de certeza de los sucesos históricos ocurridos previos a aquel año. De hecho, Winston Smith duda de si en verdad se esté en 1984. El problema del registro histórico (y de los hechos sucedidos en el pasado orwelliano) es precisamente la manipulación de datos (periódicos, libros) atribuyendo los éxitos no a las iniciativas e inventiva de las personas sino al Partido encarnado en el Hermano Mayor¹⁷⁵.

“Winston recordaba que en sus días de colegial, a finales de los años cincuenta, el Partido sólo se atribuía la invención del helicóptero; doce años después, cuando Julia iba a la escuela, ya afirmaba haber inventado el aeroplano; una generación más y afirmarían haber inventado la máquina de vapor” (p.166).

Industrialización (fines del siglo XIX- inicios del siglo XX) “Las máquinas elevaron enormemente el nivel de vida de la gente durante un periodo de cincuenta años” (p.204).

La filosofía sobre la riqueza (inicios del siglo XX) La sociedad jerárquica de clase alta, media y baja (p.199) corría el riesgo de destruirse con el aumento de riquezas pues, si llegaba a extenderse (léase, comodidades), no habría diferencia al desaparecer “la forma más evidente y tal vez más importante de desigualdad (...) Pues si todo el

¹⁷⁵Por ejemplo, previo a lectura de El Libro, titulado también “Teoría y práctica del Colectivismo Oligárquico, por Emmanuel Goldstein” (p.199) se descubre que “Oceanía estaba en guerra con Esteasia; [que] Oceanía siempre había estado en guerra con Esteasia [y que] Gran parte de la literatura política de los últimos cinco años se había vuelto totalmente caduca” por afirmar que la guerra había sido con Eurasia y no con Esteasia (p.197)

mundo disfrutara del ocio y la seguridad, la gran masa de personas que por lo general están embrutecidas por la pobreza terminarían cultivándose y aprendiendo a pensar por sí mismas; y (...) repararían en que dicha minoría privilegiada carecía de función y acabarían con ella (...) a largo plazo, una sociedad jerárquica solo era posible si se basaba en la pobreza y la ignorancia” (p.204). A inicios del siglo XX, volver entonces a un pasado agrícola, no era la solución porque expondría al país a perder cualquier conflicto bélico con una potencia extranjera (p.204).

La filosofía sobre la riqueza (1920-1940) Se da la última fase del capitalismo. En esta época se restringe la producción de bienes en algunos países; estancándose la economía; dejando tierras sin cultivar (la gente se mantenía con vida gracias a la caridad del Estado); aparece la oposición y el Estado se debilita. Aparece la idea de mover a las industrias pero sin aumentar la riqueza, y la solución serían las guerras (p.205).

Aparición de los tres Estados (desde mediados del Siglo XX) Rusia absorbe Europa Continental (aparece Eurasia). Estados Unidos hace lo propio con el Imperio Británico (aparece Oceanía). Esteasia aparece un decenio después. La primera comprende a la Europa septentrional y va desde Portugal al estrecho de Bering; la segunda incluye a las dos Américas, las islas atlánticas, Australasia y África meridional. Esteasia es China, el Tíbet, las islas japonesas Manchuria y Mongolia. Las fronteras entre los tres estados son arbitrarias en algunos lugares e inexistentes en otros. (p.200). La quinta parte de la población mundial vive en un cuadrilátero formado por Tánger, Brazzaville, Darwing y Hong Kong. Ninguna potencia es lo suficientemente fuerte como para destruir a la otra y el control de las áreas del cuadrilátero cambia de manos constantemente; difícilmente la guerra cruza esta frontera (p.202) y el objeto de la guerra es estar “en mejor situación para librar otra guerra” (p.203).

La ciencia a inicios del siglo XX y la Guerra Atómica del 50 “El mundo de hoy es un lugar hambriento, yermo y baldío, si lo comparamos con el que existía antes de 1914, y aún más si lo comparamos con el futuro al que aspiraba la gente en esa época. A principios del siglo XX, la imagen de una sociedad futura increíblemente rica, ociosa, ordenada y eficiente (...) era el ideal de casi todas las personas cultivadas. La ciencia y la tecnología se estaban desarrollando a una velocidad vertiginosa, y parecía natural que continuaran haciéndolo. No fue así (...) Se han producido avances en algunas áreas retrasadas y se han desarrollado diversos aparatos relacionados de un modo u otro con la guerra y el espionaje policíaco, pero la experimentación y las invenciones se han interrumpido en gran parte y los destrozos de la guerra atómica de los años cincuenta nunca han llegado a repararse del todo” (p.203).

La guerra moderna y el fin de la ciencia El propósito de la guerra (se deduce en la segunda mitad del siglo XX) es destruir los productos resultantes del trabajo humano y consumir “cualquier exceso de producción que pudiera producirse una vez satisfechas las necesidades básicas”, manteniendo a los grupos favorecidos incluso “al borde de la necesidad” (p.205) otorgándoles pequeños beneficios (tabaco, criados, pisos grandes) que los mantenga con cierta diferencia respecto a la clase inferior (p.206). El estado de guerra permanente propicia una mentalidad de guerra (valga la redundancia) que permite a los miembros del Partido una histeria y odio al enemigo, un fanatismo más fácil de manejar que si se tratara de obreros que construyen pirámides (p.206) Los miembros del Partido saben que las noticias sobre la guerra pueden ser

falsas, pero la técnica del doblepiensa¹⁷⁶ les ayuda a seguir creyendo en la guerra y en seguir contribuyendo en el desarrollo de nuevas armas. No obstante, “la ciencia en un sentido antiguo casi ha dejado de existir”; de hecho no existe la palabra ciencia en nuevalengua (...) E incluso el progreso tecnológico se permite solo cuando sus productos pueden aplicarse de algún modo a disminuir la libertad humana” (p.207). “Los dos fines del Partido son conquistar toda la superficie de la Tierra y acabar de una vez por todas con la posibilidad del pensamiento independiente. Hay por tanto, dos grandes problemas que el partido debe resolver. Uno es cómo descubrir, contra la voluntad del interesado, lo que piensa otra persona., y el otro cómo asesinar a varios cientos de millones de personas en unos segundos y sin previo aviso. He ahí el verdadero campo de investigación de la ciencia” (p.208).

3. La vigencia del mito de Prometeo (hermenéutica)

Con el fin de evitar una visión reduccionista, adelantamos que no podemos calificar al mito de vigente o no vigente como si se tratara de una ecuación matemática o un número binario compuesto de ceros y unos.

El problema de los matices y la gradualidad que suponen nos llevan a aplicar el ejercicio de prudencia y sutileza, dividiendo al mito en temas (ejercicio ya realizado) y destacando si tal o cual tema específico es o no vigente.

Adicionalmente, puede darse un caso donde dicho tema propuesto en el Prometeo no sea ni absolutamente vigente ni absolutamente desfasado. De allí que el criterio “parcialmente vigente” nos ayudará a entender, desde el subtítulo, que dicha cuestión tiene matices y alberga puntos de vista diferentes.

Comencemos con el análisis:

a) El problema de la naturaleza del fuego (vigente)

El fuego es aquel elemento natural que quema y alumbra pero, por analogía, es también y sobre todo la ciencia y la técnica. En sí mismo, no tiene carga moral. Su utilidad, como contaba Platón, es innegable aunque insuficiente. Insuficiente porque sin la virtud política poco bien ayuda a hacer.

El fuego está vigente en las distopías analizadas. Como ciencia y técnica. Con ventajas y peligros. Con usos políticos sin virtud. En Huxley, por ejemplo, a través de la manipulación genética que obedece a las necesidades poblacionales o de mercado. En Orwell, por ejemplo, a través de la telepantalla, invento que permite al Partido (o al Gran Hermano o Hermano Mayor) espiar en todo momento a sus ciudadanos.

De los tres relatos (Orwell, Huxley y Platón) se concluye el mal uso posible del fuego sin la virtud política o, en otros términos, que la ciencia, la técnica o el fuego no tienen condimento moral; esto es, acciones libres que califiquen como buenas o malas.

¹⁷⁶El **doblepiensa** consiste en reconocer y negar al mismo tiempo una afirmación (p.203)

El fuego, en sentido metafórico, es el impulsor del progreso. Y si el progreso es un mito, es impulsor de un mito. El fuego, intrínsecamente bello, puede prestarse para el engaño o el error (como equivocarse en la suma o usar los números para mentir).

En todo caso, si el fuego es algo que nos permite *hacer*, cabe cuestionarse sobre su pertenencia. ¿Somos dueños del fuego?

b) El problema de la pertenencia del fuego (vigente)

Siguiendo el mito de Prometeo, no somos los dueños originarios del fuego. En el mejor de los casos, es sólo una posesión temporal. La posesión del fuego no es como la de nuestras manos sino como las de un martillo o una herramienta. Lo mismo ocurre con productos de la ciencia o la técnica. O con la ciencia misma, que necesita ser aprendida para estar con nosotros. El fuego pertenece a la naturaleza pero no a la naturaleza humana. Es decir, el fuego requiere ser “domesticado”.

Esta figura es clave para entender la relación entre el mito de Prometeo y las distopías. Ni en Hesiodo, ni en Esquilo ni en Platón, el fuego es parte de la naturaleza humana. Debe ser robado a los dioses y entregado a los hombres.

Los dioses son los dueños del fuego. Prometeo roba el fuego en reparación de un daño causado a los hombres. Lo roba y lo dona a los seres humanos. Lejos de rechazar algo robado, los hombres aceptan el fuego y es en este punto cuando la historia se complica¹⁷⁷ (para los hombres) pues, siguiendo el relato de Hesiodo, nos enviaron a Pandora.

Volviendo al fuego, su condición de compartible y robable lo hace especial. ¿Podemos poseer el fuego? Sí. ¿Lo podemos perder? Es probable que sí. ¿Podemos ser felices sabiendo que lo podemos perder? ¿Para qué queremos el fuego?

Si el fuego se pudiera compartir (sin pérdida) lo haría equivalente al saber. Cuando se comparte lo que se sabe no sucede el olvido de quien lo enseña. Del mismo modo que encender una vela con otra no apaga a la primera. Y lo que pasa con las ideas sucede igual con la cultura (los relatos, las canciones, las visiones recordadas y compartidas).

Volviendo a Hesiodo, Prometeo robó el fuego, pero no se habla que Zeus se haya quedado sin él. No sucede lo mismo en las distopías. Hay un temor real de parte de las autoridades de perder el poder y hay innumerables seguros para perpetuarse en el poder.

¹⁷⁷Volvamos al sacrificio de Mecon, cuando Hesiodo cuenta que Prometeo esconde las carnes y engaña a Zeus, permitiéndole escoger los huesos. Ya hemos visto que sin fuego no hay sacrificio, pero sin alimento (carne) no hay hombres. Tanto la carne como el fuego han sido indispensables para la vida humana. Los hombres no podían aceptar o no domesticar el fuego. La naturaleza humana, entonces, en tanto ser necesitado, se corresponde con el ser “domesticador”. Zeus nos quita el fuego (que puede interpretarse como dejar de darlo) y Prometeo lo recupera permanentemente. Zeus, que puede hacerlo, no nos vuelve a quitar el fuego. El fuego, que sigue siendo dado, se vuelve parte de nuestra vida. Al margen del uso que se le dé, no podemos ignorarlo.

Es decir, que el fuego se pueda robar lo hace equivalente a las piedras preciosas. Requiere custodia. Es de dioses (coinciden Hesiodo, Esquilo y Platón) pero puede cambiar de manos (coinciden Huxley y Orwell). Y de estos dos últimos autores, se deduce que lo que se custodia es tanto el fuego (el saber) como el poder que otorga¹⁷⁸.

Poseer el fuego da poder. El poder de hacer cosas, por ejemplo. Pero nuestra condición de no dioses nos hace, más que dueños, usuarios. Desde luego que se puede compartir (como el conocimiento) pero también ambicionar.

c) El problema del merecimiento del fuego (parcialmente vigente)

Necesitamos el fuego, pero ¿Lo merecemos? ¿Y los dioses también necesitan que tengamos el fuego?

A ambas preguntas corresponde el sacrificio de Meconá¹⁷⁹. La no posesión del fuego supone, al menos en Hesiodo, la imposibilidad de los sacrificios a los dioses. Y si los dioses quieren que les hagamos sacrificios, deberían permitirnos el fuego (a menos que no les importemos y que prefieran dejarnos morir).

¿Qué mérito hicimos entonces para poseer el fuego? Ninguno. Más que merecimiento, es una condición para adoración a los dioses. Sin él no hay sacrificios. No obstante, ¿Los entes rectores del Londres distópico también necesitan darle fuego a sus súbditos para sentirse adorados?

Sí, pero con cautela.

Veamos a Huxley: En su diálogo con el Salvaje, Mustafá Mond explica que los libros prohibidos (entre ellos Shakespeare) lo son en buena cuenta porque una sociedad como la suya, ajena al dolor, no los entendería. Pero también es cierto que se trata de una sociedad condicionada desde el nacimiento a no anhelar “el fuego”; a amar el trabajo que realiza sin mayores cuestionamientos; sin la libertad de pensarse. Es una sociedad a la que los dirigentes han sabido darle motivos para no protestar.

Veamos a Orwell: En su monólogo, Winston Smith recuerda sucesos históricos “borrados” o “cambiados” de los registros (ediciones antiguas de periódicos), como si se tratara de un esfuerzo del Partido por borrar parte de la memoria colectiva. Pero eso parece no importarles a nadie. Están en guerra y mientras tengan lo mínimo indispensable, no habrá cuestionamientos al gobierno.

En ambos casos hay un esfuerzo del grupo dirigente por quitar “algo” a sus súbditos; ya sea la curiosidad (científica) o el recuerdo (colectivo) con el propósito de

¹⁷⁸Tanto el Centro de Incubación de Huxley como el Partido de Orwell usan el fuego o la ciencia (muy a su manera, claro está) astuta e irresponsablemente pero, de cualquier forma, garantizando que no cambie de manos. Ni Mustafá Mond ni O'Brien son Hefesto, pero saben que el poder puede cambiar de manos, de allí que se aseguran con el fuego de que dicho cambio de poder no suceda. Desde luego que necesitan el fuego (como la carne, como el alimento o la ciencia) pero el uso que le dan es innecesario para que sigan vivos aunque necesario para mantenerse encumbrados.

¹⁷⁹Recordemos que Prometeo había escondido las carnes y expuesto los huesos (a través del aroma) para engañar a Zeus, haciéndole escoger en sacrificio las osamentas, preservando la carne a los humanos. Sin fuego no hay sacrificios, pero sin carne (comida) no hay humanos.

mantener cierta ventaja sobre sus ciudadanos. La suficiente como para que el orden de las cosas no cambie y se les permita seguir en el poder.

¿Pero por qué las cosas tienen que ser como son y no de otra manera? Esa es la pregunta clave en las distopías. Esa es la porción de fuego no arrebatable a los ciudadanos. Se trata de una pregunta que no es solo curiosidad.

Pero, ¿Merece el londinense promedio -el de aquellos mundos distópicos- el fuego? Para quienes actúan como tiranos (Mustafá Mond o el mismo O'Brien) no del todo. Similar actitud en Zeus para con los hombres. Para Bernard (Huxley), el Salvaje (Huxley) o Winston (Orwell) sí; similar actitud en Prometeo (sobre todo el personaje de Esquilo). La diferencia sustancial es que a) en el mito de Prometeo, es Prometeo quien lucha por ese merecimiento en favor de los humanos (los humanos son pasivos o pacientes en esa historia) mientras que en las distopías son personajes concretos -humanos ellos- discrepantes del pensamiento de la mayoría quienes luchan por ese merecimiento y b) en el mito de Prometeo, es un dios quien tiene (o reparte) el fuego (sobre todo en Hesiodo) mientras que en las distopías es otro hombre (el interventor, el Partido) quien se encarga de guardar y repartir dicho fuego. Y es en parte lógico que sea así porque en las distopías no hay dioses.

Aquí cabe una nueva pregunta: Si otro humano posee el fuego, ¿Por qué yo no? Y es entonces cuando aparece el temor a la pérdida y la tiranía.

d) El problema del tirano y la víctima (parcialmente vigente)

Dice el profesor Alvira¹⁸⁰ que el poder es libertad y seguridad. Luego agrega que conocerse a uno mismo da poder, amplitud (opuesto a la estrechez, lo angosto, la angustia).

Sabemos por Aristóteles que la virtud es el justo medio entre dos extremos. Sabemos por Platón (ya expuesto en el Protágoras) que de no haber habido virtud política, los hombres -con el fuego- se hubieran matado entre sí. Las distopías corroboran en buena parte esta situación.

Lo que llama la atención en las distopías es que los gobernantes mantienen un control (y un clima de estabilidad entre sus ciudadanos) presentándose como tiranos o no queridos sólo para los personajes principales mas no para el grueso de los ciudadanos. Analicemos según novela:

- a) En *Un mundo feliz*, los londinenses gozan de un bienestar y calma (casi anestesia) porque los gobernantes, gracias a la ciencia, han suprimido el dolor físico y emocional
- b) En *1984*, el estado de guerra permanente consiguió que los ciudadanos, además de su apatía por el asunto (la guerra no es novedad), sientan una relación filial con el Gran Hermano, que es quien los protege del o de los enemigos.

¹⁸⁰Alvira, Rafael. Apuntes de clase.

En otras palabras, la tiranía que se ejerce sobre el grueso de la población es, hasta cierto punto, invisible y tolerada o permitida. No hay capacidad de reacción. Por decirlo de alguna manera, hay paz. Los ciudadanos son víctimas -sin darse cuenta- de algo que llegó al poder sin aniquilarlos sino con el convencimiento de que a) en Huxley, de que la autoridad nos permite vivir sin dolor y b) en Orwell, de que la autoridad nos protege.

Eso no quita que los londinenses sean víctimas de aquella falsa paz. El punto es que no se dan cuenta de que son víctimas. Son ajenos a la historia, del mismo modo como los hombres lo eran en el mito de Prometeo. Son meros destinatarios y no se plantean ser protagonistas, salvo excepción.

Pensemos en nuestros protagonistas de las distopías. Ellos quieren conocerse a sí mismos. Han iniciado un viaje exploratorio por su condición humana y tienen que salir. Quieren ganar amplitud (de miras). El profesor Alvira nos previene: Salir supone encarar peligros. Incluso el riesgo de perderse. Pero quien por evitar el peligro se encierra, termina perdiendo su libertad.

Y es que, ante una tiranía, puede aparecer una rebeldía; un darse cuenta. Y este darse cuenta viene de la víctima (en el caso de los protagonistas principales de las distopías) pero también, puede venir de otro dios o titán tan poderoso que incluso puede volverse -por sus excesos y su poder- otro tirano (y eso es Prometeo). La confrontación parece inevitable: un dios vs. un titán; un hombre vs. un sistema. La cuestión es que tanto Bernard (Huxley) como Winston (Orwell) han salido de sí, han conocido, han sentido miedo y saben que volver a encerrarse en sí o negar la realidad les puede llevar a perder la libertad. Y eso es lo dramático de las distopías: El peligro de salir y el peligro de encerrarse en uno mismo.

f) El fuego y su ausencia como arma (parcialmente vigente)

En las distopías se llega al poder manipulando el fuego. En Huxley, la manipulación permite que los ciudadanos no deseen nada más allá de sus narices, a cambio de la ausencia del dolor. En Orwell, el Partido mantiene el mínimo de bienestar en la población haciéndoles creer en un estado de guerra. En ambos casos, los gobernantes se aseguran de tener y no perder el poder.

Sin embargo, en ambos casos, el poderoso no sólo quiere mantener el fuego consigo sino que, además, le “roba” el fuego a la víctima (algo impensable en la relación de Zeus con los hombres).

Veamos: Para mantenerse en el poder, en Orwell, el Partido “roba” algunas palabras promoviendo algo llamado nuevalengua (un idioma que acorta los términos, simplificándolos de tal manera y anulándolos de otra que, en rigor, la palabra ciencia ya no existe. Por si fuera poco, la historia es reescrita de modo que el Partido es el héroe y el inventor. Y en Huxley, además de las lenguas muertas, el aprendizaje se da por algo llamado hipnopedia, condicionando el modo de pensar de las poblaciones y enseñando que la historia se marca con un antes y un después de Ford.

Ya sea Ford o el Partido, lo que se ha promovido es un fuego falso. Un saber errado. Un error científico. Una mentira. Y esto recuerda a las falsas esperanzas que dice Esquilo nos regaló Prometeo.

Resulta gráfico que en Orwell, la mayoría de ciudadanos no tenga acceso a una biblioteca de registros históricos no manipulados (ni siquiera saben en qué año viven y poco a poco van perdiendo palabras) y en Huxley, a pesar de tener como libros prohibidos a Shakespeare, ni siquiera puedan entenderlos cuando a ellos acceden. En otras palabras, a los londinenses se les ha quitado el fuego de la historia y el lenguaje para “darles” una falsa esperanza. Y allí acaba el asunto y empieza la rebeldía de un “desarmado” del fuego (Bernard o Winston, según la distopía que se lea)

En Prometeo, la ausencia del fuego en los hombres es sólo temporal. Los hombres pierden el fuego pero Prometeo se los recupera. Esta ausencia o no ausencia del fuego es un condicionante para entender al rebelde y al héroe.

Nótese que en las distopías hay un darse cuenta de la ausencia del fuego, pero no se concreta su recuperación.

g) El problema del héroe (vigente)

En las distopías, los rebeldes lo son sin fuego. Esto es, en la ignorancia y con la sospecha de que algo no marcha bien. En Prometeo (al menos en la versión de Hesiodo), el titán recupera el fuego para los hombres -no para él- y (al menos en la versión de Esquilo) es condenado por ello. Pero consigue el fuego y no necesariamente para él.

Es lógico que para que exista un héroe, debe aparecer una dificultad¹⁸¹; pero no sólo una dificultad. En otras palabras, si yo tengo un problema y lo resuelvo, aquello no siempre me hace héroe.

Hoy nos parece más sensato que a la dificultad se le sume el rescate o incluso la lucha consigo mismo para una posterior transformación. Mejor si es con ayudante y maestro de pormedio y con una llamada, un viaje y una “purificación” del héroe que le ayuda a evolucionar a raíz de las dificultades. Naturalmente hay un regreso y no un fracaso. Y nuevos amigos -y enemigos- según se vayan resolviendo las dificultades del camino¹⁸².

No podemos calificar como el periplo de un héroe a la historia de Bernard o Winston. No son héroes. Es verdad que tienen ayudantes o mentores que resultaron ser rivales (el caso del Salvaje de Huxley) o traidores (el caso de O'Brien en Orwell). Es verdad que estado de las cosas continuó siendo igual; tal cual estaba sin ellos (aunque eso podríamos decir de algunos héroes nacionales de más de una nación). Pero sus actitudes no llegan a ser ejemplares (a diferencia de los héroes nacionales de más de una nación derrotada). Hay una suerte de rendición, de tristeza en el resultado y

¹⁸¹Que generalmente -pero no de modo exclusivo- es un villano. Un terremoto o un incendio, por ejemplo, son escenarios de héroes

¹⁸²Véase Campbell, Joseph (1970). *The Hero with a Thousand Faces*. Cleveland & New York: Meridian Book. The World Publishing Company. L.C.C.C.N. 56-6574. Disponible en versión simplificada por Iskander Krayenbosch en <https://vimeo.com/140767141>

también tristeza en el durante. Como si ambos autores se hubieran encargado de dejar sin brillo la historia que ellos imaginaron posterior a la primera mitad del siglo XX.

Ni siquiera hay un esfuerzo por igualar las condiciones del antagonista, ya sea por insuficiencia de fuerzas o por ignorancia. Son como los golpes de un boxeador ciego a la inmensidad de la oscuridad.

Prometeo es un boxeador que acierta el golpe. Está encadenado pero no derrotado (Esquilo). Está en desventaja pero es astuto. No tiene el fuego (que ayuda a ver) pero es previsor. Y eso le basta para resistir. El problema es que no puede llamársele plenamente héroe. En el mejor de los casos, sería el equivalente actual a un superhéroe (porque tiene superpoderes) pero aún así, no queda tan claro si el robo del fuego fue por amor a nosotros o por amor propio y, si fue por amor a nosotros, queda el problema de si lo hizo por reparar el daño que hizo (la burla a Zeus en el sacrificio de Mecona) que llevó a Zeus a quitarnos el fuego. Para confundir más las cosas, tampoco queda claro si su actitud burlesca en Mecona fue tal o fue un acto de misericordia (por usar una palabra latina) ante la situación en la que quedarían los hombres si entregaba toda la carne (el alimento) a los dioses y los huesos a los seres humanos.

Lo vigente del mito en las distopías no es, en alguna lectura, la heroicidad sino la imperfección de quien recibe el llamado, sea Prometeo, Winston o Bernard; llamado que -dicho sea de paso- no es a través de un mago (como Gandalf en la puerta de Frodo) sino a través de un darse cuenta de las cosas (que en ocasiones es llamado ver)

h) El problema del dolor (vigente)

Este es, a nuestro juicio, uno de los puntos más vigentes del mito (en la versión de Esquilo fundamentalmente). El dolor como castigo (Orwell) es un dolor para aprender (Esquilo) pues la ausencia de dolor (Huxley) conduce a una pasividad inhumana.

El dolor es como el fuego. Por un lado, el fuego alumbra una situación desconocida. Ayuda a ver. Por otro, el dolor alumbra una situación irregular y negativa. Ambos permiten el “darse cuenta”. No obstante -y esta es la advertencia de las distopías y del Prometeo de Hesiodo- la ciencia o el fuego pueden empeorar las cosas según como se use: es quemarse las manos, es ambicionar más poder o, para Hesiodo, es la puerta de entrada de los males del mundo.

El dolor es la vía de aprendizaje en Esquilo. Lo es también en la habitación 101 de Orwell y en el desprecio hacia Bernard (por sus características físicas) en Huxley.

Detengámonos en los autores ingleses: Por exceso o por defecto, el dolor lleva a una reflexión. Imaginemos, por ejemplo, una extremidad sana como una pierna. En el primer escenario, una quemadura grave causa dolor. En el segundo, no sentir la pierna (porque se ha dormido o por una parálisis) también conlleva al dolor. Lo normal es sentir la extremidad. Lo normal es sentir dolor o, al menos, tener la sensibilidad abierta al exterior.

Desde luego que hay gradualidad en el dolor (es más difícil encontrar esa gradualidad en el idioma). Por poner un caso; comer ají causa dolor. Un dolor tolerable (en mayor o menor medida) pero no por ello inexistente.

El dolor es causa del movimiento. Es un motivo. Pero es un motivo para cambiar o para persistir.

En español existe la frase “valer la pena” y supone que, tras el dolor (que es la pena), el resultado es insuperablemente más *valioso* que la situación inicial.

En todos los casos (en Prometeo y en las distopías), el dolor es entendido por los antagonistas como una vía de aprendizaje, pero es entendido por los protagonistas como una manera de persistir, un darse cuenta, un insistir, una pena que se aguanta por algo que vale más.

Sin adversidad no hay rebeldía, pero la rebeldía no garantiza el heroísmo. La rebeldía, en sí misma, es un punto aparte.

i) La rebeldía como respuesta a la adversidad (vigente)

Este punto es notoriamente común en el relato griego y en las distopías. La rebeldía comienza por un darse cuenta de las cosas (algo difícil para Bernard porque las cosas sucedieron al momento de su nacimiento con la probable confusión de frascos; como también difícil para Winston por la ausencia de un pasado registrado). Pero no basta.

Luego del darse cuenta (situación por demás ventajosa en Prometeo, aunque no tanto en los personajes de la distopía), viene un movimiento de la voluntad, que es el deseo de cambiarlas; posterior al cuestionamiento de por qué las cosas son como son o están como están.

La rebeldía es, entonces, no sólo el darse cuenta sino también la actitud que se muestra, tanto en Grecia como en Londres, bajo la forma de desobediencia. Incluso cuando se tiene en frente el dolor, que puede ser físico producto de la tortura (Orwell) como psicológico producto del desprecio (Huxley)

Ahora bien; aparecen dos rebeldías: una contra el tirano y la otra contra el destino.

La rebeldía contra el tirano es notoria en Grecia y en las distopías londinenses, pero no podemos decir lo mismo del destino.

No es claro quién es el tirano en el universo distópico. Sabemos que la tiranía se encarna en uno u otro personaje, pero dichos personajes son a su vez la encarnación de un grupo social. A diferencia de la relación entre Prometeo y Zeus; en las distopías el relato no acaba -no puede acabar- destruyendo al antagonista pues vendrá otro con igual o más poder y continúa la historia en el punto donde se quedó. Digámoslo así: Zeus es único pero Mond u O'Brien son empleados reemplazables de una organización indestructible.

Esa característica de indestructible de aquellas organizaciones hace que se mire el destino no de modo cíclico -como en los griegos- donde las cosas volverán a pasar, sino de modo lineal -como en Occidente- pero estático. No hay escapatoria. Las cosas no pueden cambiar (en las distopías). Incluso, al final, los personajes principales son tan irrelevantes que hubiera dado lo mismo que hayan existido o no. El único campo de batalla que les queda es su libertad, condicionada desde ya por la genética que responde a las necesidades de una sociedad o un mercado (Huxley) o la voluntad del Partido, omnipresente a través de la “telepantalla” y a la devoción casi unánime de los ciudadanos hacia el hermano mayor (Orwell).

La rebeldía se explica en el tiempo. Uno es rebelde cuando existe, cuando el ser le es dado, cuando tiene un mañana como punto de llegada y un hoy que le es adverso (si no hubiera adversidad, ¿contra qué me rebelo? Y si no hubiera mañana ¿para qué me rebelo?). Nos parece que parte de la genialidad de los escritores ingleses es anular el pasado (el recuerdo, la historia, el registro, las palabras heredadas) para que el rebelde *se pierda en el camino*, y más que no saber volver (no se puede regresar al pasado), no sepa ni dónde está ni sepa por dónde ir.

j) El problema del destino y la esperanza (parcialmente vigente)

Miner (2009)¹⁸³ propone una puesta en vigencia de las pasiones de Santo Tomás. En las irascibles (que son aquellas que se presentan ante una dificultad) subraya aquellas que se sienten ante un bien de difícil obtención. Si ese bien, pese a su dificultad, es alcanzable, entonces tenemos la esperanza. En su lugar, si es inalcanzable, entonces tenemos la desesperanza (aunque deberíamos poder llamarle también desesperanza o *des-esperación*)¹⁸⁴

En definitiva, lo que impulsa a Prometeo (cuando roba el fuego), Bernard y Winston no es sólo una aversión o un huir de una realidad mala sino, por el contrario, el llegar a una situación mejor.

Hay un detalle: Prometeo -como cualquier griego- sabe que lo que sucedió volverá a pasar. No obstante, está en un punto de la historia (de su historia) donde su condena -narrada por Esquilo- le exigirá esperar a que el tiempo pase y Zeus, el dios de los dioses, se amiste con él.

Por el contrario, Bernard y Winston (o mejor dicho Huxley y Orwell) no tienen una visión cíclica del tiempo. Ellos, los autores, han quedado al borde de esa línea que es la historia. Ya sea momentos antes o después de la II Guerra Mundial. Ya sea en el punto donde continúa una historia de hegemonía de la Unión Soviética o de Estados Unidos. Estos autores escriben -en formato novela- la continuación de una historia que aún no sucede pero que puede suceder. No sabemos si evitable o inevitable. Sólo sabemos que en sus personajes está narrada su perspectiva.

Esa perspectiva, a diferencia otra vez de Prometeo, no está llena de esperanza. Tampoco ilusión (sería utopía). Por el contrario, los esfuerzos de los protagonistas por

¹⁸³Miner, Robert, 2009, Aquinas on the Passions. Cambridge University Press

¹⁸⁴Para mayores referencias, véase Miner, 2009, p.74

conseguir un mundo mejor -al menos para los propios protagonistas- resultan inútiles; insuficientes; y lo que provoca en ellos -siguiendo la trama de *Un mundo feliz* y *1984*- va muy en contra de lo que sucede con el londinense común.

De hecho, el londinense común está *anestesiado*. O si se quiere, *distraído*. Ya sea por el placer (Huxley) o por el miedo de los llamados *proles* a una guerra (Orwell). No hay esperanza en ellos porque no hay espera. Y no hay espera porque no se han planteado qué esperar. Los espacios de distracción no son el pensamiento (ni la literatura ni la filosofía) sino la sensibilidad. El sensorama de Huxley o la descripción de las películas violentas de Orwell muestran el estado de las artes: efectos especiales que desplazaron a esa literatura clásica y a aquella filosofía que anima a pensar.

El estar rodeado de semejantes que van en sentido contrario roba buena parte del entusiasmo de los protagonistas distópicos. No hay una Ió o un Océano que, pese a su cobardía, se conmisieran. Como si ambos autores hubiesen encontrado la kriptonita o el talón de Aquiles de Bernard y Winston: Más que un villano, el modo de derribar a una persona inteligente es a través de una sociedad apática a la que no le interese su rebelión. Ni qué decir de la descendencia. Allí la clave de su tristeza y su desesperanza.

k) El problema del destino y la descendencia (vigente)

Existe una etimología de la palabra feliz relacionada a fértil donde se refiere a Catone con el término *arbor felix* (árbol fructífero).¹⁸⁵ No podemos dejar de pensar en la palabra hijo (*figli*), que también son, por analogía, frutos.

Según el profesor Rafael Alvira¹⁸⁶, la familia nace de un amor, pero no cualquier amor. La libido puede formar parte del amor pero es amor. El amor de esposos es un amor privado (íntimo) y los hijos son la publicitación de ese amor.

Visto así, los hijos son el *salir* de una historia de dos personas. *Mi* historia no es la historia de *mis* hijos. Pero son la forma cómo un amor que *ha estado* en mí *continúa* en la humanidad.

Aunque el componente *amor* no es igual en Prometeo que en las distopías, sí cabe analizar cómo los hijos continuaron la historia: En el mito, son parte de esa trama sabida por el destino. En las distopías, no hay hijos.

Veamos detenidamente: Dicho está que en las descendientes de Ió continua la historia de Prometeo, al ser uno de sus descendientes quien libere al titán. Sin embargo, la historia de Winston y de Bernard no tiene descendencia.

Es preocupación de Huxley y Orwell mostrar cómo se sostendría en el tiempo el Londres distópico. Ambos autores no son ajenos a este problema.

Según Huxley, ante el no deseo de tener hijos inculcado desde los primeros años¹⁸⁷, la sociedad inglesa mantiene el “control natal” determinando cuántos, cuándo

¹⁸⁵<http://etimo.it/?term=felice&find=Cerca>

¹⁸⁶Alvira, Rafael. Maestría de filosofía. Apuntes.

¹⁸⁷Además de los métodos anticonceptivos aprendidos por hipnopedia

y con qué característica nacen los niños, anulando la presencia de la familia (concepto visto como algo obsceno) en el londinense promedio.

Por otro lado, Orwell resuelve el asunto inculcando en el londinense promedio el acto de procreación como un “deber con el Partido”. De esta manera, un nuevo niño es un nuevo integrante a las filas del SocIng.

En ambos casos, los protagonistas de la distopía están en una encrucijada. No hay descendencia. Y si la hubiera, no habría familia. Y si la hubiera (algo imposible en Huxley), no podría existir independiente al Partido. Y si pudiera, pertenecería a la prole, el grupo mayoritario indiferente a la política.

El conocimiento que tiene Prometeo de las cosas que pueden pasar le hacen tener esperanza. No hay certeza que las cosas sucedan, pero es probable que las cosas sucedan. En ese suceder, están los hombres y sus descendientes.

Para Bernard y Winston, no hay descendientes ni familia. Intentan gestar un cambio (por ejemplo, Winston escribe un diario y Bernard acepta un viaje) pero no tienen destinatario (un diario que no sabe quién leerá, un viaje donde no sabe qué encontrará). Sus amigos se pierden en el camino (Syme, amigo de Winston, es “desaparecido” y Helmholtz Watson, amigo de Bernard, termina alejándose de él). Sus esfuerzos son trancos y tampoco hay salida en la escuela (cualquier escuela) pues todo, absolutamente todo, está en manos del sistema.

1) El problema de la mujer, la belleza y el misterio (parcialmente vigente)

El rol de la mujer es notoriamente distinto en Grecia (S.V aC), a inicios del Siglo XX y en la actualidad.

Debemos recordar que para Hesiodo, la mujer es un castigo. Pero hay dos componentes que le aluden directamente: la belleza y la curiosidad (específicamente en Pandora).

Con la belleza, Hesiodo es muy explícito al llamarla bello mal. Sin embargo, es lógico que la fecundidad sea bienvenida en las culturas antiguas (y con forma de mujer) pues es evidente la participación de la figura femenina en la concepción de los niños.

La belleza está presente en Lenina (Huxley) y Julia (Orwell), aunque en la primera está ausente la figura de la maternidad¹⁸⁸ y la segunda pertenece a la Liga Antisexo en una sociedad donde la procreación se considera una labor para el Partido.

En ambos casos, la belleza no está ligada al eros que, a su vez, empuja a un ágape. No es Epimeteo y Pandora, con sus descendientes. Aquí la figura de la belleza se muestra diferente.

Por un lado, Lenina es promiscua¹⁸⁹ y el sexo es una vía más de placer. No hay más misterio, más allá de las incertidumbres esporádicas que ella siente por ser fiel a

¹⁸⁸Recordemos que la maternidad no está bien vista en el Londres de Huxley

¹⁸⁹Algo que es bien visto entre las chicas de Londres distópico

un solo hombre. Por otro lado, Julia es todo lo contrario (en apariencia), y hasta cierto punto se entiende que mujeres como ella, alejadas del promedio -físico- de londinenses, son propuestas por el Partido como ideales, estereotipos inalcanzables¹⁹⁰. También en el misterio que supone no entregarse a ningún hombre -al menos, en teoría-. Pandora, la primera mujer, no es ni lo uno ni lo otro. No es sólo el ideal de Epimeteo y los dioses sino que estuvo con Epimeteo. Y tampoco es la relación infructuosa pues tuvo descendencia. Como vemos, hay una diferencia.

Por otro lado, así como está el tema de la belleza, aparece el de la curiosidad.

Si hablamos de curiosidad, implícitamente se alude a aquello que no se sabe o no se ve. Aquí entra lo misterioso. La tradición atribuye a Pandora¹⁹¹ el origen de los males del mundo al descubrir lo que las tinajas (cajas) contenían. Y tal parece que la curiosidad femenina será constante en otros relatos que devienen en desgracias.¹⁹² Pero no hay ninguna advertencia -al menos en el relato de Hesiodo, Esquilo o Platón- de mantener la caja cerrada y, por tanto no habría habido desobediencia sino sólo curiosidad inocente.

La curiosidad no es componente ni en Lenina ni en Julia. Tampoco se preguntan incisivamente *por qué las cosas deben ser cómo son*.

La curiosidad puede ser un vicio. La *curiositas* se puede definir como una intemperancia o desmesura en el deseo o empeño “de adquirir conocimiento” y así, la *curiositas* puede ser mala (según Santo Tomás) cuando nos aleja de un estudio que estamos obligados a hacer por otro de menor valía, o cuando somos irresponsables en el manejo de las fuentes (caso de los horóscopos), o cuando estudiamos por arrogancia, o cuando intentamos acceder a un conocimiento que, estrictamente, va más allá de nuestros límites, entre otros casos¹⁹³.

La *curiositas* es contraria a la virtud de la *studiositas* o *estudiosidad*, que, en Santo Tomás, alude a la “virtud de autodomínio o moderación” -relacionada entonces a la templanza- que alude a “la búsqueda ordenada del conocimiento” y al “remover los obstáculos que impiden conocer”¹⁹⁴

La *curiositas* no está presente en Lenina o Julia, aunque se le acusa a Pandora de aquello por abrir las tinajas. Quienes oscilan entre la curiosidad y estudiosidad son Bernard y Winston; y de alguna manera, Huxley y Orwell.

En rigor -volviendo a Hesiodo- el alimento estaba oculto al hombre y es impulso lógico en el hombre develar (buscar y encontrar) aquello que está oculto y que le

¹⁹⁰Luego vemos en la trama que mantiene una relación amorosa con Bernard

¹⁹¹De quien también hay referencias en la Iliada

¹⁹²Es el caso de los Heinzelmännchen o cuentos sobre duendecillos, en Colonia.

¹⁹³Véase Ramos, Alice (2005) Studiositas and Curiositas: Matters for Self-Examination,” in Educational Horizons, vol. 83, no. 4 (Summer 2005), pp.272-81. “Letter to the editors” regarding this article, in Educational Horizons, vol. 84, no. 2 (Winter 2006), pp.86-87. En http://www.univforum.org/sites/default/files/805_Ramos__Studiositas_ESP.pdf

¹⁹⁴STII-II, q. 166 y q.167, en Ramos, Alice (2005) Studiositas and Curiositas:

permite seguir vivo. No podemos decir que a Bernard o Winston les faltara alimento pero sí había ausencia de libertad.

Si la libertad está al nivel del alimento -esto es, aquello necesario sin lo cual no se puede vivir- no habría *curiositas*; antes bien el deseo humano a satisfacer una necesidad real. La relación entre Hesiodo y las distopías es entonces que en el primero el alimento estaba oculto y en los segundos lo oculto es la libertad y, de alguna forma, el recuerdo o la memoria lo que está oculto. Con todo, la *curiositas* no es un componente exclusivamente femenino. Tampoco se le puede atribuir a ninguno de los personajes de las distopías. Lo suyo no es *curiositas* sino *studiositas* en tanto sin libertad para participar en la decisión de un porvenir o sin historia no se puede vivir.

Finalmente, hay una diferencia entre belleza y misterio tenida en cuenta por el profesor Alvira¹⁹⁵: La belleza, (que también puede prestarse al engaño) tiene por característica el resplandor mientras que lo misterioso (o interesante) tiene un componente oscuro que me empuja a conocer. Lo clásico guarda el concepto de lo suficiente (tener lo que hay que tener, sin más ni menos); lo barroco está lleno de adornos (sin fuerza para decir basta!) y el minimalismo es la carencia de adornos (por eso no es clásico). El adorno es parte del alma humana dice el profesor Alvira.

Nos parece que de la maternidad y de la vida se puede decir que tienen una belleza, pero también un misterio. Lo mismo de la mujer, en tanto su capacidad de llevar una vida por nueve meses. Nos imaginamos a los griegos intentando adivinar qué sucede dentro en ese lapso. Desde luego que hay un misterio. Pero misterio no quita el resplandor de aquella belleza. Es evidente que con el fuego, se intenta trastocar ese misterio; como si los seres humanos no se conformaran con contemplar aquella belleza (sobre todo en el relato de Huxley). Manipularla es dejar en manos de los hombres una luz que, como belleza, resplandece. Manipularla con el fuego es generar luz; pero una luz artificial. Del mismo modo como se consideró al fuego de Prometeo un fuego artificial; manipulado por un titán pero, a fin de cuentas, artificial. Y eso quiere decir ajeno, limitado. Que imita pero no termina de ser.

En otras palabras, la ciencia y la técnica son limitadas y lo son más incluso en aquellas cosas que resplandecen de modo natural.

ñ) El problema del hombre y el sentido del sacrificio

Sacrificio viene de *sacro* (sagrado) y *facere* (hacer)¹⁹⁶. El sacrificio de Mecona es una acción de Prometeo en favor de Zeus, el dios máximo. Hay un hacer y un dios.

Se sabe que Caín envidiaba la manera de hacer sacrificios de su hermano Abel al punto que se puede afirmar que Caín no sabía dar. Le faltaba el *sacro*; el amor a Dios.

Se sabe que Abraham fue detenido por el ángel y así no sacrifica la vida de su hijo Isaac. El *facere* de Abraham era excesivo, injusto, contrario incluso a la caridad.

Puede que Prometeo supiera dar. Pero aquí entran dos motivos:

¹⁹⁵Alvira, Rafael. Apuntes de clase

¹⁹⁶Alvira, Rafael. Apuntes de clase.

- a) Que como Caín, no quisiera darlo todo y en Mecona engaña a Zeus ocultando las carnes y entregando decorados los huesos
- b) Que como el ángel, frenara el sacrificio de Mecona salvando la vida de los humanos

En las distopías no hay Dios, ni dios, ni dioses. El dolor injusto y desmesurado de Wiston y Bernard no tiene destinatario (a diferencia del salvaje de Huxley cuya abstinencia tiene destinatario).

En las distopías, el inglés promedio no tiene dioses porque Ford y sus *herederos* (Huxley) o el Gran Hermano y los miembros del Partido (Orwell) lo han hecho todo.

El endiosamiento de un semejante es clave para entender al londinense promedio. Para ellos, los sacrificios equivalen a humaredas que no se elevan porque no hay *cielo*.

El Prometeo de Esquilo se sabe dios y protesta porque siendo un dios lo han encadenado. La *humareda* de Prometeo no se eleva porque él, el titán, está en lo alto.

Mil años después, tenemos esta re interpretación de Goethe, en el monólogo de Prometeo¹⁹⁷:

“Aquí estoy, dando forma
a una raza según mi propia imagen,
a unos hombres que, iguales a mí, sufran
y se alegren, conozcan los placeres y el llanto,
y, sobre todo, a ti no se sometán,
como yo.”

En este breve poema de Goethe, Prometeo: a) crea a los hombres b) se constituye como creador y, por tanto, digno de culto c) no mata a Zeus, aunque lo “de-gradá”.

Turno de las distopías. En ellas, es el hombre quien, con limitaciones, crea al *creador* de las cosas y los procesos, -ya sea Ford o el Partido- aunque todavía no llegan al creador del hombre.

El sacrificio conlleva una pérdida, un dolor, una mortificación (palabra que tiene que ver con muerte, pero en el sentido del dolor), pero no toda pérdida o dolor es un sacrificio.

Volvemos a Goethe, en el monólogo de Prometeo, que mira a Zeus:
“¿Honrarte yo? ¿Por qué?
¿Aliviaste tú alguna vez
los dolores del afligido?
¿Enjugaste las lágrimas del angustiado?
¿No me han forjado a mí como hombre
el tiempo omnipotente
y la eterna fortuna,

¹⁹⁷Véase la versión original del poema en Proyecto Gutenberg:
<http://www.gutenberg.org/ebooks/9260>

que son mis dueños y también los tuyos?”

En este fragmento, el Prometeo de Goethe se parece al de Esquilo, atado a su peñasco, doliente, independiente y desafiante. Pero en la relación entre *su dios* (Zeus) y *su dolor* (el dolor de Prometeo) no hay nada más que ausencia y la conciencia que tanto Zeus como él están sujetos al tiempo y al destino (fortuna). Prometeo no pierde. Está atado (como en Esquilo) pero sigue siendo libre. Quizá esté equivocado, pero no ha dejado de pensar, de mirarse y de mirar alrededor.

Para Orwell, el dolor de los londinenses promedio tiene sentido en tanto se dé la devoción al Partido, que adquiere omnipresencia a través de la telepantalla y la devoción de los otros londinenses capaces de denunciar. En cambio, los proles (que no son devotos a nada), no viven esa omnipresencia del Partido pues viven en las afueras de Londres, lejos -aparentemente- de las telepantallas y de posibles denunciadores. No hay indiferencia del Partido, pero el estado de guerra permanente en que se vive hace que el Partido *no siempre esté*¹⁹⁸.

Para Huxley, el dolor queda anulado en la fase embrionaria pre-natal y se condiciona en los primeros años de la infancia. El dolor no existe. Lo que queda es el agradecimiento a Henry Ford (que a veces es Freud) cuyo proceso de producción ayudó a una revolución industrial que luego sería aplicada en humanos. No hay indiferencia (recordemos que los interventores, llamados “su fordería”, existen y visitan colegios) pero no hay omnipresencia (los interventores son humanos y no son Ford).

En ambos casos, no hay planteamiento de inmortalidad del hombre (recordemos que Prometeo era inmortal). Tampoco una recompensa infinita al final del sacrificio (sí una recompensa finita en Orwell, pues el Partido promueve la movilidad social, aunque a su conveniencia). No hay una omnipresencia absoluta incluso en Orwel (recordemos que había lugares alejados de la telepantalla). No hay introspección en el ciudadano promedio. No hay un viaje hacia dentro del londinense promedio en el londinense promedio. No hay planteamiento de libertad, de encontrarse atado, de rebeldía, de miedo. No hay hijos propios sino del mercado o del partido. No hay destino más allá de las narices del propio presente. El sacrificio ha perdido lo sacro y lo facere porque el fuego está en cautiverio, encerrado en lo intrascendente o en las manos de quien dirige. Curiosamente, esa mirada de mañana -acompañada de esa mirada o ceguera hacia *arriba*, hacia los dioses- abre los ojos de los lectores quienes comprenden nuevas facetas de la condición humana (redundantes pese a la separación de los siglos) que hacen ver las soluciones parciales de los nuevos portadores del fuego como una bella y misteriosa tontería.

¹⁹⁸Recordemos cuánto tardaba reparar una ventana

CONCLUSIONES

PRIMERA.- Si bien no hay un consenso pleno a lo largo de la historia, la hermenéutica se ha mantenido como método para interpretar (¿qué quiere decir?) y comprender (cómo traer al contexto propio) un texto. El problema -y su posibilidad- aparece cuando ampliamos el alcance de los textos hasta incluir al ser humano. Como método, nos ha guiado para resolver verdades que, con el método científico, hubieran sido inaccesibles. También se comprobó que dichas verdades -al menos, las que el mito nos permite- presentan matices, demostrando que algunos textos no pueden entenderse de modo unívoco, pero tampoco en sentido equívoco.

SEGUNDA.- Tampoco hay un consenso pleno sobre los tipos de analogía. No obstante, la raíz etimológica de alegoría (*otra plaza*) explica, incluso en su imprecisión, el comportamiento de la metáfora, la metonimia, la analogía en general y el mito en particular. En tal sentido, la hermenéutica analógica -hemos dicho- nos acerca a la verdad alejándonos de la univocidad y equivocidad, pero -agregamos ahora- nos conduce por la vía de un acercamiento gradual, que considera elementos como la historia o el lenguaje (hemos apostado por el lenguaje) para una mayor comprensión. La analogía no funciona como una regla de tres cerrada ni tampoco como una realidad anárquica, sino que, desde el terreno de la prudencia y la sutileza, construye un acercamiento a una verdad.

TERCERA.- Para comprender la vigencia del mito de Prometeo, hay que entender que los mitos no son relatos falsos ni vacíos, sino que son modos sapienciales que responden interrogantes sobre el origen y el destino del hombre. Con esta premisa hay que comprender a Prometeo en las tres situaciones que se repiten en las diferentes versiones griegas: La rebeldía, el fuego y su vinculación con los hombres.

CUARTA.- Sobre la rebeldía, el titán se comporta, a veces como un dios (es inmortal y roba el fuego a los dioses) y a veces como un hombre (el robar el fuego es una rebeldía, pero supone una carencia y eso es una imperfección; y en la misma línea, tratar de reparar un error con otro error tampoco es sinónimo de perfección). Esa cualidad lo aproxima a los seres humanos quienes se comportan como humanos pero también como dioses (manipulación del fuego).

QUINTA.- Sobre la presencia del fuego, diremos que aparece como un *bien* que no necesariamente causa la felicidad. Es un bien insuficiente (al menos en Platón) o cuestionable (en Hesiodo) y hasta engañoso (en Esquilo). Un elemento que los humanos hemos heredado de aquella época y, sin embargo, a pesar de los años, nos sigue llevando a error.

SEXTA.- Sobre la vinculación con los hombres, queremos detenernos en el momento de la creación humana, en la que participa el titán que, hemos dicho, es

imperfecto. No es que Prometeo haya sido el creador de los hombres pero su participación aportando la herramienta insuficiente del fuego y el motivo de su aporte -que incluso puede llevar a un vínculo filial- constituyen un referente obligado en este *génesis* griego. Contemplemos un momento esta figura: el dios imperfecto nos da una herramienta divina que nos puede quemar. Queda la cuestión de si el hombre hereda y plasma esa imperfección prometeica en su hacer.

SÉTIMA.- Si bien hay otros elementos que no son constantes entre los tres relatos griegos de Prometeo (aunque sí importantes: la mujer en Hesiodo, la esperanza en Esquilo y la educación en Platón), las preocupaciones comunes, griegas, y articuladas, guardan consonancia con las distopías escritas dos mil años después.

OCTAVA.- Sobre el endiosamiento del hombre y el fuego: Las distopías nos previenen del endiosamiento del hombre, también imperfecto. Ya sea cediendo el control al mercado, a la ciencia o al partido, el hombre no puede sostener por mucho tiempo una situación semidivina sin hacer daño. El fuego es el instrumento -en las distopías- para hacerse del poder. El fuego puede traducirse como la técnica del placer (Huxley) o del dolor (Orwell), aunque su uso último es el sometimiento. No obstante, el fuego es necesario pero insuficiente para el desarrollo pleno del ser humano. Hacen falta el reconocimiento de lo malo en lo bello (Hesiodo), el aprendizaje del error (Esquilo) y, desde luego, la virtud política (Platón).

NOVENA.- Sobre el fuego, en sentido estricto: En las distopías, hemos dicho, la ciencia queda reducida a un hacer técnico al servicio del poder y no a la búsqueda de la verdad. Ahora agregamos: En ambos casos, la ciencia encuentra su manifestación en la tergiversación de la historia y del lenguaje (ni qué decir del espionaje mediático en Orwell y la manipulación genética en Huxley). La historia y el lenguaje son elementos constitutivos de la condición humana. En ambos casos, la mano que gobierna el fuego carece de aquella virtud que procure el bien de todos; y el olvido -o perturbación de la historia y del lenguaje- confabulan como en Esquilo los personajes *Poder y Violencia*.

DÉCIMA.- Sobre el endiosamiento del hombre y la rebeldía: En las distopías, el endiosamiento del hombre es por el fuego. Pero en ellas también se da la rebeldía; en el caso particular, de un aparente ciudadano común que decide hacer algo extraordinario. El rebelde no tiene el fuego. Nunca lo tendrá. Pero igual se rebela. Endiosamiento versus rebeldía, que ya no están encarnados en un mismo personaje -como en el mito- pero que son las dos caras de una misma moneda: el ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Amazon.com (Oficina de Prensa) Disponible en
<http://phx.corporate-ir.net/phoenix.zhtml?c=176060&p=irol-mediaHome>
- Aristóteles, (trad. 2011, Calvo, Tomás) *Metafísica*. Madrid: Gredos
- Aristóteles, (trad. 2001, Luis Calvo Martínez) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial
- Artigas, M. (1995) Texto inédito: *La articulación de ciencia y filosofía*. Universidad de Navarra. Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe. Seminario Sección Filosofía.
<http://www.unav.es/cryf/articulacion.html>
- Atarama, Tomás. *La virtud de la prudencia en el acto informativo*. Universidad de Piura (2012). Disponible en:
http://pirhua.udep.edu.pe/bitstream/handle/123456789/1979/INF_174.pdf
- BBC Annual Report and Accounts 2014 / 15 (2015) London: BBC
- Beuchot, M. (2008) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica, UNAM.
- Beuchot, M. (2009) *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (2015) *La hermenéutica y el ser humano*. México: Paidós.
- Bibliotheca Augustana. Ed. Hochschule Augsburg. <http://www.hs-augsburg.de/>
Disponible en la sección Biblioteca Griega para los textos de Hesiodo, Esquilo y Platón en <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html#gr>
- Box Office. (Información oficial de taquilla cinematográfica en Estados Unidos)
Disponible en boxofficemojo.com
- British Library. Ed. The British Library Board. Verisón online. Disponible en <http://www.bl.uk/>, para las voces utopía, distopía y afines.
- Caietanus, Thomas de Vio Cardinalis. *De nominum analogica*. En University of Toronto. Disponible en
http://individual.utoronto.ca/pking/resources/cajetan/De_nominum_analogia.txt

Castro, Sixto (2013) *La Hermenéutica Analógica como una hermenéutica relativista*. En: *Impacto en la Hermenéutica Analógica en las ciencias humanas y sociales*. Huelva: Hergué

Cervantes Espino, Ahmed Edmundo (2014) *La relevancia de la phrónesis en la hermenéutica contemporánea y su convergencia en una hermenéutica analógico/prudencial*. *Revista Hermes Analógica*. Nº 5 pp.1-16

Costa, Jordi. *El tiempo de las distopías*. Artículo publicado en El País el 1 de octubre de 2014. Disponible en:
http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/01/babelia/1412173689_539421.html

De Aquino, Santo Tomás, (trad. 2001, José Martorell) *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Díaz Dorronsoro, R. (2010) *Philosophica*. Enciclopedia Filosófica online. Pontificia Università della Santa Croce. Disponible en www.philosophica.info

Diccionario de la Lengua Española (23.^a edición, octubre de 2014). Real Academia Española. Disponible en <http://www.rae.es/> para las voces utopía, distopía y afines.

Eco, Umberto. *Tratado de Semiótica General*. (trad. 2000, Carlos Manzano) (Quinta Edición). Barcelona: Lumen.

Esopo, (trad. 1985, P. Bádenas y J. López) *Fábulas*. Madrid: Gredos

Esquilo, (trad. 1986, B. Perea) *Tragedias*. Madrid: Gredos

Dizionario Etimologico Online. Disponible en Etimo.it

Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana

Forment, Eudaldo (1992). *Lecciones de metafísica*. Madrid: Rialp

Forment, Eudaldo (2009). *Metafísica*. Madrid: Palabra

García Gual, Carlos (2009) *Prometeo: Mito y Literatura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

García Gual, Carlos (2010) *Protágoras* (anotaciones): Madrid: Gredos

García Gual, Carlos (2013). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial

García Morente, Manuel (2005) *Estudios y Ensayos*. Buenos Aires: Losada

Grondin, J (trad. 1999, A. Ackermann) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder

Grondin, J. (trad. 2008, A. Martínez) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder

Goethe, Johann W. (2011) *Prometheus. (Poema)*. Project Gutenberg
<http://www.gutenberg.org/ebooks/9260>

Gutenberg Project. Disponible en <http://www.gutenberg.org>

Heidegger, Martín (trad. 1997, E. Rivera) *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Hesiodo, (trad. 1982, A. Pérez y A. Martínez) *Obras y fragmentos*. Barcelona: Gredos

Huxley, Aldous (trad. 2015, R. Hernández) *Un mundo feliz* Barcelona: Penguin Random House

Ibañez, Andrés. *Así es como (nunca) sucedió*. Artículo publicado en el diario ABC de España el 19 de enero de 2015. Disponible en:
<http://www.abc.es/cultura/cultural/20150119/abci-ucronia-genero-alza-201501191112.html>

IMBD. Internet Movie Data Base (Base de datos de films y películas). Ed. IMBD.com Inc.

Jaeger, (trad. 1962, J. Xirau) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México, Fondo de Cultura Económica

Kérenyi, Karl (trad. 2011, B. Kiemann) *Interpretación griega de la existencia humana*. Madrid: Sextopiso

Koyre, Alexander (trad. 1966, V. Sánchez de Zavala) *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza Editorial.

Krayenbosch, Iskander. *The Hero's Journey*. Disponible en:
<https://vimeo.com/140767141>

León, Eduardo. *El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martín Heidegger*. Publicado en Journal Polis [En línea], 22 | 2009, Publicado el 08 abril 2012, Disponible en:
<http://polis.revues.org/2690>

Les cent du siècle. Ranking publicado en Le Monde el 19 de marzo de 1999. Disponible en <https://booknode.com/liste/les-100-plus-grands-livres-du-20eme-siecle>

Miner, Robert. (2009). *Aquinas on the Passions*. Cambridge University Press

Modern Library Choice (Rank) New York Times (1998) Disponible en
<http://www.nytimes.com/library/books/072098best-novels-list.html>

Modern Library: *100 best novels* (Rank) Random House Inc. Disponible en:
<http://www.modernlibrary.com/top-100/100-best-novels/>

Molina, Miguel. *Un día de abril a las trece horas*. Artículo publicado en BBC Mundo el 5 de abril de 2007. Disponible en:
http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/la_columna_de_miguel/newsid_6531000/6531833.stm

Orwell, George (trad 2014, M. Temprano) *1984* Barcelona: Penguin Random House

Oxford English Dictionary (Ed. Oxford University Press), disponible en <http://www.oed.com/> para las voces utopía, distopía y afines

Oxford Dictionaries. (2017) Ed. Oxford University Press. Disponible en: Oxforddictionaries.com/

Píndaro (trad. 1984, Alonso Ortega) *Odas y Fragmentos* Madrid: Gredos

Platón (trad.1985, J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual) *Diálogos*. Madrid: Gredos

Platón. (trad. 2010, C. García Gual) *Protágoras*. Madrid: Gredos

Polo, Leonardo (1993) *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp

Polo, Leonardo (2014) *Epistemología, creación y divinidad*. Pamplona: Eunsa

Ramos, Alice. *Studiositas y Curiositas*. Congreso Univ (Artículo en http://www.univforum.org/sites/default/files/805_Ramos_Studiositas_ESP.pdf)

Reale, G. y Antiseri, (2010) D. *Historia de la filosofía*. Vol. 6. Bogotá: San Pablo

Recas Bayón, J. (2006) *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva

Rodríguez Casado, Vicente (1988) *Introducción a la Historia Universal*. Piura: Universidad de Piura

Séchan, Louis (1960) *El mito de Prometeo*. Buenos Aires : Eudeba

Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2016) Ed. Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University Disponible en <https://plato.stanford.edu/>

Tatarkiewicz, W. (1987) *Historia de la estética I: La estética antigua*. Madrid, Akal

The 100 greatest novels of all time: The list. (Rank) The Guardian (12 de octubre del 2013). Disponible en <https://www.theguardian.com/books/2003/oct/12/features.fiction>

The big read (Rank). BBC. Disponible en <http://www.bbc.co.uk/arts/bigread/top100.shtml>

Vernant, Jean Pierre (trad. 1983) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel

Vernant, Jean Pierre (trad. 1992, M. Ayerra) *Los orígenes del pensamiento griego*.
Barcelona: Paidós