LUIS ASTEY

Sofistas, dioses y literatura III

Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones

B. La cultura como historia: sentidos de una contrahechura

5. Aunque su transmisión haya ocurrido, entonces, únicamente a través de fuentes indirectas y ella misma sea, por lo tanto, producto descontextualizado de una serie de lecturas más o menos rigurosas y cercanas, parece fuera de duda que la tesis revisada en el punto anterior se ciñe a las leyes de construcción del discurso filosófico a nombre personal: es citada como procedente, sin ninguna mediación, de un acto de escritura ejecutado por Protágoras en cuanto autor de la *Verdad* y, según una representación racional pero no científica de ellos, remite a referentes tenidos por verdaderos —no, por ejemplo, a entes de ficción— y, traspasándolos, de uno o de otro modo apunta hacia el ser de todos los entes.³⁹

³⁹ No conozco ningún estudio que se ocupe del discurso filosófico desde el punto de vista de la teoría del discurso, como los hay, por ejemplo, acerca del discurso literario o aun del discurso mágico. Ver T. A. van Dijk, "Estructuras y funciones del discurso literario", en *Estructuras y funciones del discurso: una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, trad. M. Gann (México, 1980; hay reimpresión de 1983; fecha del original: 1978), 115-42, o T. Todorov "La notion de littérature" y "Le discours de la magie", en *Les genres du discours* (Paris, 1978), 13-26 y 246-82, entre otros. O como abundan con respecto al discurso político —basten asimismo dos referencias: S. Seifchovich (ed.), *El discurso político: Simposio de México, 7-11 de noviembre, 1977*, México 1978, Pensamiento Universitario 9, y s. Blum-Kulka, "The dynamics of political interview", *Text* 3 (1983), 131-53. Elaboro la rudimentaria caracterización arriba expuesta a partir de M. Heidegger, *¿Qué es esto, la filosofía?*, trad. V. Li Carrillo, Lima 1958 (fecha del original: 1955), particularmente del "Prólogo" de 1957 que el autor escribió para esa traducción (pp. 11-15), de "Ser y pensar" en la *Introducción a la metafísica* del propio Heidegger, trad. E. Estiú (3a. ed., Buenos Aires, 1972; fecha del original: 1930), 153-230 y, a través de este último

Otra es la situación de enunciación en que se da lo que se ha convenido en llamar el 'mito de Protágoras' (=Platón, *Protágoras*, 320c-322d). En este caso, el enunciado —o, mejor, como se verá, el segmento de enunciado— es puesto en voz de Protágoras dentro de un diálogo que es al mismo tiempo la historia que —después de otro diálogo (310a-314c), preparatorio éste, asimismo colocado en el estrato de la historia— la voz de Sócrates en cuanto narrador explícito relata a un narratario explícito también aunque indeterminado —“un amigo”— luego de una breve conversación preliminar (309a-310a) iniciada por este último y en la que tanto él como Sócrates operan ya como personajes de Platón. El acto de enunciación del mito —el acto de su escritura no se representa— queda, así, doblemente mediatizado. Y ello dentro de un texto que no tiene por qué ser entendido como testimonio histórico sino, básicamente, como instrumento de refutación —*endeiktikós* (=probatorio) dice con respecto a él la antigua clasificación 'filosófica' de Trasilo de Alejandría (s. I aJC-I dJC), aunque no se comprende la razón porque no haya podido decir 'refutatorio' (= *anatreptikós*)⁴⁰— y que se construye mediante leyes discursivas provenientes tanto del relato como, principalmente, de la ficción dramática.⁴¹ El mito mismo, por su parte, dice de este modo:⁴²

capítulo, de las fuentes griegas que en él se manejan. Y creo que sin ignorar que, aún permaneciendo en este tosco nivel, serían posibles otras caracterizaciones de ese género discursivo.

⁴⁰ Leo la clasificación de Trasilo en Gómez Robledo 1974 (ver antes, nota 16), 68.

⁴¹ Para las leyes constructivas del relato, además del aún indispensable estudio de T. Todorov, "Las categorías del relato literario", en R. Barthes *et al.*, *Análisis estructural del relato*, trad. B. Dorriots (Buenos Aires, 1970; hay reproducción, sin el nombre de la traductora y lamentable desde el punto de vista gráfico: México, 1982; fecha del original: 1966), 155-92, véanse W. Iser, "La fiction en effet: éléments pour un modele historique-fonctionnel des textes littéraires" (trad. J. Kaempfer), R. Warning, "Pour une pragmatique du discours fictionnel" (trad. W. Kügler) y K. Stierle, "Reception et fiction" (trad. V. Kaufmann), los tres en *Poétique* 39 (1979), 275-337, así como R. Fowler, "Discourse", en *Linguistics and the novel* (Londres, 1977), 77-122. O, para una reciente y accesible revisión del estado de las cuestiones, J. M. Adam, *Le récit*, París 1984, Que sais-je? 2149. Para las de la ficción dramática, al parecer menos estudiada, K. Elam, "Dramatic logic" y "Dramatic discourse", en *The semiotics of theatre and drama* (Londres, 1980), 98-207. Una interpretación, y revisión de otras, de lo que desde el punto de vista filosófico el diálogo como forma expresiva significa en la obra de Platón puede encontrarse en "Dialogue and existence: a question addressed to Karl Jaspers", en Friedländer 1954-1969 (ver antes, nota 36), I 230-35.

⁴² Traduzco de Platon, *Oeuvres complètes*, III 1: *Protagoras*, ed. y trad. A. Croiset

Era pues aquel tiempo en que los dioses existían, pero en que no existían aún las especies mortales. Y cuando (320d) a su vez llegó a éstas el tiempo destinado para su nacimiento, las configuraron los dioses, en el interior de la tierra, de tierra y de fuego y mezclando lo demás que combina con el fuego y con la tierra. Y cuando fue necesario que saliesen a la luz, encomendaron [los dioses] a Prometeo y a Epimeteo que las estructurasen y que a cada una le distribuyesen sus potencias naturales según fuese adecuado. A Prometeo rogó Epimeteo ser él quien se las distribuyese. “Una vez distribuidas”, dijo, “tú supervisarás”. Y, esto obtenido, distribuyó. Al distribuir, (320e) a unas les otorgaba fuerza sin velocidad y hacía disponer de velocidad a las más débiles. Y a unas les proporcionaba armas y a las que por naturaleza dejaba inermes les disponía alguna otra potencia natural para preservarlas. A las que constreñía en pequeñez, les otorgaba huida mediante alas o habitación bajo la tierra. Y a las que incrementaba en magnitud (321a) con eso mismo las hacía salvas. Y así distribuía, según equilibrio, en todo lo demás. Y todo esto lo distribuía poniendo la atención más esmerada en que no fuera a perecer ninguna especie. Y cuando de esta manera las hubo provisto de modos de escape contra la recíproca destrucción, les dispuso recursos contra las inclemencias de las estaciones, que son de Zeus, revistiéndolas de pelambres espesas y de sólidas pieles, suficientes para defenderlas de la helada, eficaces también contra el calor y, además, cuando iban a dormirse, a modo de lecho propio (321b) y connatural de cada una. Y a unas las calzó de pezuñas y a otras de pelos y de

y L. Bodin (2a. ed.; París, 1948; Collection des Universités de France; ya citada en la nota 16), 35-37 (320c-322d). Pero solamente excluyo del texto el “di’ Epimethea (a causa de Epimeteo)” al principio de 322a, y no los otros pasajes que en 321b (“*thrixìn kai* = de pelos y”) y también en 322a —para este último, en realidad el único importante desde el punto de vista de la historia de las ideas, ver a continuación la nota 45— en seguimiento de editores alemanes los mencionados editores franceses asimismo eliminan. E intento, aunque no siempre logro, respetar las deliberadas repeticiones que presenta el original. Conozco tres versiones al español. Una en Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, trad. J. Barrios Gutiérrez (Buenos Aires, 1965; Biblioteca de Iniciación Filosófica, 98), 108-13. Otra, de F. de P. Samaranch, en Platón, *Obras completas*, trad. M. Araujo *et al.* (2a. ed.; Madrid, 1974), 167-69. Y una más en la traducción de las obras completas de Platon por P. de Azcárate (Madrid, 1871-1876; 11 volúmenes), hecha sobre la latina (1483-1484) de Marsilio Ficino (1433-1499) y muy influida por traducciones al francés, pero que tiene una dignidad verbal bastante superior a la de cualquiera de las dos antes mencionadas. Para el ‘Mito de Protágoras’ he visto esta última, “nuevamente corregida y restituidos al griego los nombres propios” (I, 54), en Platón, *Diálogos*, II (México, 1922), 22-26. Debe haber otras.

pieles sólidas y sin sangre. Y a unas les proporcionaba alimentos de cierto tipo y de diferente tipo a otras —a éstas de hierbas de la tierra, a aquéllas de frutos de los árboles, a estas otras de raíces. Y a algunas les asignó por alimento la carne de otros animales. Y concedió a éstas escasa descendencia y a los devorados por ellas descendencia numerosa, asegurando así la conservación de su especie.⁴³ Pero he aquí que Epimeteo, que no era por completo sensato, sin él mismo advertirlo (321c) agotó en los que no hablan las potencias naturales. Y aún le quedaba por estructurar la especie humana. Carente de recursos, nada tenía ya que dar.

Encontrándose él en esta carencia, llegó Prometeo a supervisar la distribución. Y vio a los demás animales teniéndolo todo armoniosamente y al hombre, en cambio, desnudo, descalzo, sin lecho e inerme. Y había llegado ya el día destinado, en el que era inevitable que el hombre saliese de la tierra a la luz. Teniendo ante sí esta dificultad Prometeo, y no sabiendo qué medio de conservación (321d) encontrar para el hombre, roba la sabiduría técnica de Hefestos y de Atena, juntamente con el fuego —pues sin el fuego era impracticable que alguien la obtuviese o pudiese hacer uso de ella— y los dona al hombre. Y de esa manera el hombre obtuvo la sabiduría para la vida. Pero la sabiduría política no la obtuvo: porque ésta se hallaba junto a Zeus, y a Prometeo ya no le fue dado tener acceso a la acrópolis que es mansión de Zeus —además de que los guardianes de Zeus eran aterradores. Pero en el taller común de (321e) Atena y de Hefestos, en donde ellos practicaban sus técnicas, sí pudo penetrar ocultamente y, robándose las técnicas del fuego, que pertenecen a Hefestos, y asimismo las que son de Atena, hizo entrega de ellas al hombre. Con eso el hombre tuvo a su alcance amplios recursos de vida y Prometeo después, (322a) según se dice, hubo de pagar pena por el hurto.⁴⁴

⁴³ Es costumbre conectar este pasaje con III 108, 1-2 en las *Historias* de Heródoto: “Y también cuentan esto los árabes: que toda la tierra estaría llena de estas serpientes, si no sucediera con ellas algo cual supe que sucedía también a las víboras. Y quizá la providencia de la divinidad, como también es natural, siendo sabia... a cuantos son pusilánimes y comestibles, a todos éstos los ha hecho prolíficos, para que, devorados, no falten; pero a cuantos son molestos y dañosos, poco fecundos”. Trad. Ramírez Trejo (ver antes, nota 30), II 65.

⁴⁴ Ver Hesíodo, *Trabajos*, vv. 42-105, así como la *Teogonía* hesiódica, vv. 507-616. Y, desde luego, el *Prometeo encadenado* (cf. *supra*, nota 1, e *infra*, apartado 8).

Y cuando el hombre quedó hecho partícipe de una porción de lo divino, por su común origen con los dioses⁴⁵ fue primeramente el único entre los animales que dio culto a los dioses y que comenzó a erigir altares e imágenes de dioses. Luego, muy pronto articuló, por técnica, sonidos y palabras, y encontró

⁴⁵ Resulta difícil, si se parte de un modelo que obedezca a los mitos que Platón elabora cuando los destina a voces dialógicas de su adhesión, admitir la autenticidad de este último segmento textual: nada lo prepara y nada lo continúa dentro del 'mito de Protágoras', y es indiferente tanto para el funcionamiento integral de este último como para la validez o invalidez de la tesis sobre el origen de la religión que en el contexto inmediato se propone. Ni parecen demasiado convincentes las interpretaciones que aducen habitualmente los defensores de su presencia —un ejemplo: según Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, apud Untersteiner 1949, 102 n. 54, y, desde luego, según el propio Untersteiner (ver antes, notas 29 y 30), "Protágoras, tiene en mente el parentesco espiritual entre los dioses y los hombres, es decir, y para expresarnos filosóficamente, la divinidad del hombre, que el mito está simbolizando mediante la participación del fuego como condición de una civilización más alta" (si traduzco bien a Untersteiner y si Untersteiner tradujo a Nestle adecuadamente). Pero que el hombre, por obra de Prometeo, participe en una porción (*mēira*) de lo que originariamente correspondió sólo a los dioses no implica que tenga con éstos un origen común ("syngéneia" = co-nacimiento, si la expresión se permite, lo denomina el texto) y, como desde hace mucho tiempo se sabe, por el procedimiento de la lectura simbólica se puede hacer decir a un pasaje lo que quiere que diga quien propone la lectura. Conservo el segmento textual porque lo entiendo como una inconsistencia deliberadamente introducida en la construcción del mito y operante en sentido análogo tanto al de otra inconsistencia mayor: la gratuita repetición del relato de la sustracción del fuego (321c-322a) como al de la serie de peculiaridades, menores quizá, de que se tratará más adelante —ver apartado 9, *in fine*, y notas 60 y 62. Para Guthrie 1969 (*supra*, nota 16), sin embargo, de todas estas "internal inconsistencies... there are none of any seriousness" (p. 64 n. 1). Por otra parte, el único pasaje —que tal vez se proyecte sobre la interpretación de Nestle y Untersteiner y aun sobre 322a del mito— en donde quedan expresados, con absoluta claridad y sin discordancias contextuales con los versos que lo siguen, por igual el origen común y la semejanza de dioses y de hombres es el preludio (vv. 1-7) de la sexta *Nemea* pindárica (c. 460? JC): "Una es la estirpe (*génos*) de los hombres, una la de los dioses y, sin embargo, una sola madre a las dos nos confirió el aliento. Nos separa la atribución de un poder profundamente dividido: mientras que una no es nada, a la otra el inmovible cielo de bronce le es morada para siempre. Pero, o por nuestra mente poderosa o por nuestra constitución natural (*physis*), en algo nos asemejamos a los inmortales. A pesar de que ignoremos qué curso, o durante el día o a lo largo de la noche, el destino ha trazado a nuestra carrera": *Pindari carmina*, ed. Bowra (ver antes, nota 23), sin paginación. Porque el v. 108 en *Los trabajos y los días*: "Si quieres, te contaré brevemente otro relato, bien y sabiamente —tú ponlo en tu entendimiento—, cómo se generaron de un mismo origen los dioses y los mortales hombres" (vv. 106-108), colocado inmediatamente antes de la historia de las cinco humanidades (ver en seguida el apartado 6), resulta evidentemente ajeno a su contexto. Con respecto a su exclusión del poema, o a su aceptación en éste ya conservando el texto recibido ya modificándolo en el v. 107, ver Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (Madrid, 1978; Biblioteca Clásica Gredos, 13), 130 n. 13, y la bibliografía ahí comentada.

habitaciones y vestiduras y lecho y calzado, así como los alimentos que da la tierra. Provistos de este modo, al principio los hombres habitaron dispersos (322b) y no existían ciudades. Y morían, en consecuencia, por obra de las fieras, ya que eran en todo más débiles que éstas, y que sus técnicas artesanales, si bien les bastaban como ayuda para el alimento, les eran insuficientes en la guerra contra las fieras. Pues aún no conocían la técnica política, de la que la de la guerra es una parte. Intentaban, entonces, constituirse en grupos y proveer a su conservación mediante la fundación de ciudades. Pero, precisamente por no poseer la técnica política, unos a otros se hacían daño en cuanto se agrupaban —de modo que, dispersándose de nuevo, perecían. Zeus entonces, (322c) temiendo por la especie nuestra, que no llegase a quedar destruida enteramente, envió a Hermes a llevar a los hombres el respeto (*aidós*) y la justicia (*diké*),⁴⁶ para que en las ciudades éstos fuesen principios estructuradores y vínculos que congregasen en amistad. Pregunta, pues, Hermes a Zeus de qué modo debe dar a los hombres la justicia y el respeto: ¿Tal como están distribuidas las técnicas, distribuyó así también esto? Porque aquéllas están distribuidas de la siguiente manera: uno que posee la de curar basta para muchos que son profanos en ella, y así de los demás que trabajan para el pueblo (*demiourgoí*). La justicia y el respeto, ¿debo establecerlos así entre los hombres; o debo distribuirlos a todos? (322d) “A todos”, dijo Zeus, “y que todos participen: porque no podrían subsistir las ciudades si sólo participaran pocos, como de las otras técnicas. Y de parte mía establecerás, además, esta ley: que aquél que sea incapaz de participar en el respeto y en la justicia debe ser exterminado, como epidemia de la ciudad”.

Es posible que el seguimiento de las líneas generales de su intertextualidad más allá de la expresamente indicada —“según se dice (*hēiper légetai*)”: 322a— más el análisis del propio texto tanto en el estrato del discurso —del continuo verbal con que lo relatado se relata— como en el de la historia

⁴⁶ Comparar la función de Aidos y Némesis en los vv. 197-200 de los *Trabajos* de Hesíodo, traducidos en el siguiente apartado 6.

que se cuenta, así como su contextualización con los elementos que lo envuelven inmediatamente en el *Protágoras* sean operaciones que permitan llegar a algunas propuestas acerca del sentido y de la función del mito precedente.

6. La más antigua historia mítica del hombre conservada en lengua griega se halla en los versos 109 a 201 de *Los trabajos y los días* (c. 700 aJC),⁴⁷ de Hesíodo:

De oro fue la generación de hombres dueños de voz que primeramente formaron los inmortales, que tienen su habitación en el Olimpo. Existieron en tiempo de Cronos, cuando éste todavía reinaba en el cielo. Y vivían como dioses, con el ánimo libre de cuidados, exentos y apartados de aflicciones y de penalidades. La vejez miserable no recaía sobre ellos: con brazos y piernas perpetuamente inalterables, se regocijaban en los festines, exceptuados de todos los males. Cuando morían, parecía como si se hubiesen rendido al sueño. Todos los bienes eran de ellos. Fruto les producía por ella misma la fértil tierra, abundante y sin escaseces. Y ellos, benevolentes y tranquilos, vivían en sus campos, rodeados de bienes en muchedumbre. Y después de que esta generación hubo quedado cubierta por la tierra, por voluntad del gran Zeus ellos son los genios bienhechores que residen sobre la tierra, guardianes de los hombres percederos, dispensadores de la riqueza. Porque asimismo este regio honor recibieron.

Luego una segunda generación, de plata y mucho menos noble, fue posteriormente formada por los dioses que tienen su

⁴⁷ Traduzco aquí los vv. 109-201 de *Los trabajos y los días* y, en el siguiente apartado 7, los versos de la *Teogonía* hesiódica que ahí van siendo indicados, según *Hesiodi carmina*, ed. A. Rzach (3a. ed.; Stuttgart, 1913; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; uso la reimpresión anastática de 1958), 60-65 y 9-27 (*passim*). Ver asimismo la edición citada en la anterior nota 23. No he podido tener acceso a las ediciones comentadas de M.L. West: Hesiod, *Works and days*, Oxford 1978 y Hesiod, *Theogony*, Oxford 1966. Se encontrarán otras traducciones modernas al español en Hesíodo, *La teogonía*, trad. L. Segalá y Estalella (Barcelona, 1910), 13-66 (*passim*); Hesíodo, *Los trabajos y los días* y Hesíodo, *Teogonía*, trad. P. Vianello de Córdova (México, 1979 y 1978; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 4-7 y 4-31 (*passim*) respectivamente, en las que la competencia de la traductora logra abrirse paso a través de una inoperante "versión rítmica" (ver *Teogonía*, p. IX); y Hesíodo, *Obras y fragmentos*, trad. Pérez Jiménez y Martínez Díez (ver antes, nota 45), 130-34 y 76-100 (*passim*) —por ejemplo. Y en las pp. 48-54 de la última obra citada se encuentra una reseña de no todas estas y sí de algunas otras versiones al español aquí no recogidas.

habitación en el Olimpo. No era semejante a la de oro ni en la prestancia ni en la inteligencia. Sino que durante cien años el infante crecía junto a su madre digna, niño grande, jugando en su casa. Y cuando crecían y llegaban a la medida de la pubertad, vivían corto tiempo, y en medio de dolor a causa de sus insensateces. Porque no podían abstenerse entre ellos de la orgullosa desmesura, ni querían servir a los inmortales ni hacer sacrificios en los santos altares de los felices, como es orden establecido entre los hombres, según sus habitaciones. Por eso Zeus, hijo de Cronos, los sepultó encolerizado, porque no rendían honor a los bienaventurados, poseedores del Olimpo. Y después de que esta generación hubo asimismo quedado cubierta por la tierra, ellos son los por los mortales llamados bienaventurados que residen bajo la tierra; secundarios, pero aún así acompañados de honor también ellos.

Y Zeus, el padre, hizo después una tercera generación de hombres dueños de voz, de bronce, de ninguna manera parecida a la de plata, brotada del fresno, terrible y vigorosa. Éstos se interesaron en las tareas lamentables de Ares y en obras de desmesura. Y no comían pan, sino que tenían el ánimo duro como acero, hombres inaccesibles. Grande era su fuerza e inconquistables los brazos que de sus hombros surgían más allá de sus miembros apretados. Las armas suyas eran de bronce, de bronce sus casas, trabajaban en bronce —porque aún no existía el negro hierro. Y éstos sucumbieron por sus propias manos y se fueron, sin nombre, a la húmeda morada de Hades glacial. La muerte negra recayó sobre ellos, terribles como eran, y abandonaron la brillante luz del sol.

Y después de que esta generación hubo quedado asimismo cubierta por la tierra, sobre la tierra fecunda Zeus, hijo de Cronos, hizo todavía una cuarta generación, más justa y mejor, divina generación de hombres héroes, a quienes se llama semidioses, generación que ha precedido a la nuestra sobre la tierra ilimitada. Y algunos de ellos en la mala guerra y en la batalla dolorosa quedaron destruidos bien junto a Tebas la de las siete puertas en el país de Cadmo combatiendo por los rebaños de Edipo, bien, después de haber sido llevados en naves sobre el gran abismo del mar, en Troya a causa de Helena la de cabellos hermosos: en esos lugares a éstos el final que es la muerte los amortajó. Pero a los otros Zeus, el padre, hijo de Cronos, les dio una vida y una residencia lejos de todos los hombres, haciéndolos morar en los confines de la tierra. Y éstos habitan, con el ánimo libre de cuidados, en la isla de los felices, junto al

Océano de profundos torbellinos, héroes benditos para quienes tres veces al año la tierra fecunda produce frutos dulces y florecientes.

Y ojalá no creciese yo entre los hombres de la quinta generación sino que, o me hubiese muerto antes, o hubiere nacido después. Porque ésta es ciertamente la generación de hierro. Y no dejarán de sufrir en el día trabajos y mortificaciones, ni de consumirse en la noche con las duras preocupaciones que los dioses han de enviarles. Aunque por lo menos encontrarán los bienes mezclados con los males. Pero Zeus destruirá también esta generación de hombres perecederos. Será cuando al nacer tengan cabello cano en las sienes. Y ni el padre será afín a los hijos ni éstos al padre, ni el huésped será amigo del anfitrión ni el compañero del compañero, ni el hermano será querido para el hermano, como en los tiempos de antes. Sino que harán deshonra a sus padres tan luego como éstos envejezcan, y para quejarse de ellos hablarán duramente, los malvados, desconociendo el temor de los dioses. A los viejos que los han nutrido, no les compensarán los alimentos. No habrá favor para el juramento mantenido, ni para lo justo, ni para lo bueno —antes, darán honor al autor de males, al hombre de desmesura. La justicia (*dikē*) la tendrán en las manos, y el respeto (*aidōs*) no existirá. Atacará el malo al digno diciendo palabras tortuosas, y encima jurará con juramento. La envidia de boca maldiciente, que se alegra del mal ajeno, con su rostro de odio acompañará por todas partes a los miserables hombres. Y entonces hasta el Olimpo, desde la tierra de veredas amplias, envueltas en velos blancos sus bellas formas, el Respeto y la Indignación por la injusticia (*Némesis*) se irán hacia la compañía de los inmortales. Y únicamente amargos dolores quedarán a los hombres perecederos, y contra lo malo ya no habrá defensa.

Evidentemente, la historia relatada se halla construida, casi en su totalidad, a partir de dos elementos generadores, en sí mismos entendidos como análoga y concurrentemente válidos, pero activos según diferentes condiciones de operación. Por una parte, el postulado de una sucesión discontinua de diferentes humanidades o generaciones (*génoi*) de hombres —postulado que provee la estructura temporal sobre la que la historia entera se halla desarrollada y que aporta, además, algunos segmentos textuales al discurso que la relata: enunciados del inicio y del final —la quinta no lo tiene— de cada una

de esas generaciones, constancia expresa —antes de la extinción de la segunda humanidad— de que “el tiempo de Cronos” ha sido sustituido por el reinado de Zeus. Por otra parte, el principio de una regresión cualitativa, de una recurrente y cada vez más extrema degeneración de cada una de esas humanidades con respecto a la o las que la preceden. Este principio, que no se aplica a la cuarta humanidad, preside la relación interna entre las otras cuatro mediante el funcionamiento —dominante, no absoluto— de un conjunto de parámetros: valor relativo de los metales —oro, plata, bronce (y fresno, como en las jabalinas), hierro—, constitución intrínseca de los hombres —inalterablemente jóvenes y buenos; prolongadamente niños e insensatos y violentos en su corta edad post-juvenil; extraordinariamente fuertes y duros de corazón; de modo de ser indeseable, como el de los actuales hombres—, condiciones de vida materiales o espirituales —ocio pre-urbano (vida “como de dioses”); agresividad y dolor; guerra y desmesura; trabajo, insomnio y preocupaciones—, relación con los dioses —amados por ellos indóciles a ellos, indiferentes hacia ellos, afligidos por y posteriormente abandonados de ellos—, modos de morir —muerte como sueño; exterminio por cólera de Zeus; matanza recíproca ¿y suicidio?; anunciada extinción por Zeus, precedida por una era de calamidades—, destino después de la muerte —genios bienhechores sobre la tierra, genios bienhechores en el subsuelo, relegados al Hades, aún sin morir en cuanto humanidad—, quizá entre otros. Aunque, como se ve, no todos los parámetros trabajen con la misma limpieza y queden, por lo demás, para cada una de las cuatro humanidades mensurables según ellos, características que no parecen reductibles a parámetros.

Con respecto a la humanidad colocada en el cuarto punto de la serie, o se suspende —no se aplica; por ejemplo, el esquema de los metales— o transitoriamente cambia de dirección el principio de la regresión cualitativa. En efecto, Zeus ha producido, ahora, una generación “más justa y mejor (*dikaíoteron kai áreion*)”: la generación de los hombres héroes y semidioses, personajes en los ciclos legendarios de Tebas y de Troya. Su ocupación asimismo es la guerra, pero una guerra que es otra si se la compara con la que, a causa de desmesura,

condujo a su destrucción por ella misma de la humanidad de bronce —es la guerra cuya justificación por motivo de necesidad argumentan como válida los poemas épicos jonios mediante todos los recursos de su persuasión narrativa. Y esta propiedad intrínseca, esencial de la actividad bélica emprendida es la que lleva a los supervivientes, más atrás de la tercera y de la segunda generaciones de hombres, a una forma de vida análoga a la de la humanidad de oro. A la vez que, con este a modo de retorno al inicio de los tiempos, vuelve mucho más intenso el sentido que marcaba ya la aparición de la quinta humanidad en función de las tres primeras: ser catástrofe —en los dos significados: ruina y desenlace, que la palabra griega tiene— de la historia como totalidad.

Por otra parte, parece perfectamente claro que este principio de la degradación de las generaciones humanas, independientemente de que actúe invertido o en su propia dirección, es el que proporciona al discurso la enorme mayoría de sus segmentos textuales.

7. En otro texto que también forma parte del *corpus* hesiódico: la *Teogonía* (c. 700-c. 675 aJC) queda ya radicalmente invertido el principio de la regresión cualitativa, si bien no sin asimetrías y sólo en relación con una historia de dioses. En su aparente neutralidad enunciativa: “Porque primeramente fue generado el Caos [=el Hueco], y en seguida la Tierra (*Gâia*) de senos anchurosos, sede firme de todos para siempre, y el Tártaro brumoso, en el fondo de la Tierra de veredas amplias, y el Amor (*Eros*), el más hermoso de los dioses inmortales, que distiende los miembros y en el pecho de todos los dioses y de todos los hombres subyuga el discernimiento y la prudente decisión”, estos seis versos (116-117 y 119-122) no solamente inician un relato sino, además, proponen un problema: a partir de una tríada de deidades primigenias, terribles porque al mismo tiempo son, en la perspectiva de una cosmografía geocéntrica, elementos máximos del mundo, y que van a ser puestas en movimiento por la energía más terrible aún de Amor, no vinculada ésta a elemento alguno y siempre en disponibilidad de sobrecoger a cualquier ente intramundano —los dioses griegos lo son— y trabajando siempre en dirección

contraria a la de la inteligencia —a partir de esa esperanza inmediata de un mundo-dios desmesurado y ciego, ¿cómo llegar a un orden de cosas en el que el hombre pueda quedar insertado a la escala de su pequeñez, pero también de su racionalidad —aunque en este momento lo sea sólo de razón práctica—, habiendo de tener en cuenta, por otra parte, el supuesto de que al hombre mismo nada le es dado hacer para producir esa inserción?

El relato parece elaborar la respuesta mediante la convergencia, más o menos lograda, de tres principales líneas de material narrativo —o de historia— que, para ser eficaces en cuanto componentes de esa respuesta, tienen que dejarse orientar por el principio de la progresión cualitativa —tomado el hombre como punto de referencia de esa progresión. Así:

A) En una primera línea de la historia, al desenfrenado impulso genésico de Eros, que genera con absoluta indiferencia o de la soledad sexual o del signo de los sexos y de la índole de la materia orgánica —divina— implicados en la génesis, y más allá de la legalidad humana —del tabú del incesto, especialmente:

Y nacieron del Caos el Erebo y la Noche negra, y de la Noche, a su vez, el Eter y el Día nacieron. Y la Tierra primeramente dio a luz a un igual de ella misma, el Cielo (*Ouranós*) lleno de estrellas, a fin de la cubriese por todas partes y para los dioses bienaventurados fuese firme sede para siempre. E hizo nacer a las grandes Montañas, grata morada de diosas, de las ninfas que habitan en las cañadas de los montes. Y trajo al ser asimismo al piélago infructífero, de furiosas hinchazones, al Mar (*Póntos*) —sin dulce unión amorosa. Mas en seguida, habiendo yacido con el Cielo, dio a luz al Océano de profundos torbellinos, y a Coios y a Críos y a Hiperión y a Japeto, y a Teia y a Rea y a Temis y a Mnemosina, y a Febe, coronada de oro, y a la amable Tetis. Y, el más joven de ellos, nació en seguida Cronos, de retorcidos pensamientos, el más terrible de sus hijos. Y odió éste a su padre floreciente ...Y no fue cosa vana lo que se escapó de su mano [de la de Cronos, que ha mutilado a Uranos]. Porque cuantas gotas de sangre brotaron, todas las recibió la Tierra. Y, luego de cumplidos los tiempos, ésta fue dando a luz a las poderosas Erinias, a los grandes gigantes de

armas resplandecientes, que llevan en sus manos largas jabalinas, y a las ninfas que son llamadas Ninfas de los Fresnos en toda la tierra ilimitada. Y los órganos viriles, apenas los hubo cortado con el acero y arrojado de la tierra al mar de muchas olas, derivaron mucho tiempo sobre el piélago, y en torno a ellos de la carne inmortal brotó una espuma blanca. Y en ésta creció una doncella (versos 123-124 y 126-138 más 182-192),

se superpone la imagen de Afrodita:

Primeramente se acercó a la divina Citeres, y de ahí siguió a Chipre, la rodeada de olas. Y ahí salió del mar, terrible y bella diosa, y alrededor se multiplicaba la hierba bajo sus esbeltos pies. Y a ésta la llaman Afrodita los dioses y los hombres porque creció en la espuma (*en aphroi*), y también Citerea, porque primeramente se aproximó a Citeres. Y desde el primer instante el Amor fue con ella y la siguió el hermoso Deseo, desde que nació y se dirigió hacia el coro de los dioses. Y éste es el honor que ella tuvo desde el principio y la parte que le fue deparada entre los hombres y entre los inmortales dioses: el coloquio de las vírgenes y las caricias y las seducciones, y el dulce deleite y la suavidad y la ternura (versos 192-195, 197-198 y 201-206).

Ahora bien, por lo menos desde el verso 444 del canto 22 de la *Odisea* —“hasta que les arrebatéis la vida y se olviden del gozo (*aphroditē*) que tuvieron, sometidas a los pretendientes [de Penélope], cuando se acostaban con ellos en secreto”: versos 443-445 (Odiseo da órdenes a Telémaco y dos personajes más acerca de las esclavas en el caso)— Afrodita se asocia únicamente a la interacción de hombre y mujer. Fruto, pues, ella misma de un acto de generación aberrante: el Cielo y el Mar (*Póntos*, masculino también en griego) son hermanos y los órganos de reproducción del primero conservan su eficacia después de haber sido segregados del cuerpo a que corresponden, y aunque —como no quedará duda—no es ella quien inaugura en la historia la actividad heterosexual, Afrodita sí proyecta hacia el mundo de los dioses —de inmediato en el reino de Cronos pero después igualmente bajo el dominio de Zeus—, con espléndida nitidez, la única posibilidad de generación —todavía— al alcance de la especie humana.

B) En una segunda línea, sin duda la que confiere al relato su mayor grado de cohesión, la pluralidad creciente de las

generaciones divinas es coordinada en función de un eje de poder: la estirpe del Cielo y de la Tierra. Y, en el movimiento diacrónico de esta estirpe, ciertas inflexiones ocurridas a causa de violencia no solamente sustituyen a la deidad en turno de supremacía sino que alteran, también, los esquemas según los cuales se estructuran la legitimidad y el ejercicio de ella. En un primer paso, de un régimen patriarcal —de autoridad, entonces, investida en el padre y, en último análisis, fundamentada en la operatividad prácticamente animal de la pujanza genésica de aquél— que pudo a su vez haber desplazado a un matriarcado todavía más primitivo —la Tierra es esposa pero es también madre del Cielo— se llega al “primer rey de los dioses” (verso 486):

Porque fueron terribles cuantos hijos nacieron de la Tierra y del Cielo, y su padre los odió desde el principio. Y en cuanto cada uno de ellos nacía, él los iba escondiendo a todos en un lugar oculto de la Tierra, y no les permitía que ascendiesen a la luz. El Cielo se complacía en esta obra perversa, pero la Tierra, entumecida, daba gemidos en su interior. Entonces ella imaginó un ardid (*tékhne*) nefasto y hábil. Prontamente formó el gris material acero, con él modeló una gran hoz, y se expresó luego ante sus hijos —les habló para infundirles ánimo, apesadumbrada en su corazón: “Hijos míos y de un padre insolente, si queréis persuadiros, castigaremos el ultraje perverso de vuestro padre, porque él fue quien primeramente maquinó obras de vergüenza”. Así dijo. Pero el temor se apoderó de todos y ninguno de ellos hizo oír su voz. Solamente el gran Cronos de pensamientos retorcidas, atreviéndose, respondió estas palabras a su madre digna: “Madre, yo tomo sobre mí el llevar a término esta obra. No hago aprecio de nuestro padre, de mal nombre, porque él fue quien primeramente maquinó obras de vergüenza”. Así dijo. Mucho se regocijó en su corazón la enorme Tierra. Lo colocó y lo escondió en emboscada, puso en sus manos la hoz de dientes afilados, y le dio a conocer todo el ardid. Trayendo la noche vino luego el gran Cielo, y yació alrededor de la Tierra, anheloso de amor, extendiéndose entero sobre ella. El hijo entonces, desde la emboscada, alargó la mano izquierda en tanto que con la derecha sostenía la enorme, la grande hoz de dientes afilados, cercenó bruscamente las partes viriles de su padre y en seguida, arrojándolas, las hizo caer detrás de sí... En cuanto a ellos, el padre, el gran Cielo, en

reproche los denominó titanes, a los hijos que él mismo había generado. Porque decía que, esforzándose, habían realizado con insolencia un hecho atroz, y que la paga por ello estaba por venir⁴⁸ (versos 154-182 y 208-210).

Pero la supremacía de Cronos, si bien se expresa desde el nombre de una institución política —rey, ya no padre— y aun cuando pone de manifiesto —rey de los dioses— la unificación bajo ella de todas las genealogías divinas, se halla recogida en el relato sólo como una etapa de transición, frustrada además o sólo incompletamente realizada, entre lo matriarco-patriarcal y lo plenamente político. De hecho, es su desaparición el único nuevo dato de que en el texto se dispone sobre su acontecimiento:

Y Rea fue sometida por Cronos y le trajo a la luz hijos espléndidos, Hestia, Deméter y Hera calzada de oro, Hades el fuerte, que habita su mansión bajo la tierra y tiene un despiadado corazón, el retumbante Estremecedor de la tierra, y Zeus el prudente, padre de los dioses y de los hombres, a cuyo trueno se sacude la amplia tierra. Y a todos los devoraba el gran Cronos conforme cada uno de ellos salía del vientre sagrado a las rodillas de su madre, con este pensamiento: que nunca algún otro entre los altivos hijos del Cielo tuviere el honor de reinar entre los inmortales. Porque de la Tierra y del Cielo lleno de estrellas había sabido que le acaecería ser sometido por su propio hijo, por poderoso que él mismo fuese, por decisión del gran Zeus.⁴⁹ Y a causa de ello no ejercía ciega vigilancia sino que, en acecho, devoraba a sus hijos. Y un dolor inolvidable se apoderaba de Rea. Pero cuando ésta se halló próxima a dar a luz a Zeus, padre de los dioses y de los hombres, suplicó entonces a sus padres, la Tierra y el Cielo lleno de estrellas, que meditasen con ella algún plan, de modo que ella diese a luz ocultamente y que pagase las retribuciones por su padre y por sus hijos el gran Cronos, de retorcidos pensamientos. Y ellos la escucharon y fácilmente se dejaron persuadir por su hija, y le dijeron todo lo que estaba destinado

⁴⁸ El original intenta una explicación de la denominación 'titanes' a partir de *titaínontas* (= esforzándose ellos) y de *tísis* (= paga, compensación penal).

⁴⁹ Obsérvese la proyección del tiempo del relato (el autor de la *Teogonía* hesiódica vive en la 'era de Zeus') sobre el tiempo de la historia relatada—en esta, Zeus no nacerá sino a partir del v. 474: "Y la enviaron a Lictos..."

que ocurriese con respecto al rey Cronos y a su hijo de fuerte corazón. Y la enviaron a Lictos, en el rico país de Creta, cuando estaba ya a punto de dar a luz al último de sus hijos, al gran Zeus. Y a éste lo recibió la Tierra enorme, para nutrirlo y cuidarlo en la amplia Creta. Y de ahí vino llevándolo, rápidamente a través de la noche negra, primeramente hasta el Dictos. Y lo escondió, tomándolo con sus manos, en un antro profundísimo, bajo los lugares secretos de la tierra divina, en el monte Egeón, recubierto de bosques. Y a él, envuelta en pañales le entregó una gran piedra, al gran señor hijo del Cielo, primer rey de los dioses. Entonces tomándola con sus manos, la hizo descender a su vientre el infeliz, no considerando en su corazón cómo, en vez de la piedra, su hijo, invencible e impasible, se reservaba para más tarde y pronto, por la violencia y la fuerza de manos, lo dominaría y lo expulsaría de los honores, para reinar entre los inmortales. Rápidamente crecieron después el vigor y los gloriosos miembros del príncipe. Y, consumados los años, vencido por los sagaces consejos de la Tierra, devolvió su descendencia el gran Cronos de retorcidos pensamientos, vencido por la habilidad y por la fuerza de su hijo. Y primeramente vomitó la piedra, lo último que había devorado... Y libró [Zeus] a los hermanos de su padre de sus fuertes ataduras, a los hijos del Cielo que su padre había ligado en su extravío. Y éstos se acordaron de obrar bien hacia él por su misericordia, y le dieron el trueno y el rayo centelleante y el relámpago. Porque antes la enorme Tierra los había tenido escondidos. Y en éstos confía para reinar sobre los mortales y los inmortales (versos 453-497 y 501-506).

Sigue pues perteneciendo a la figura del poder patriarcal, y sin que de éste se hayan desprendido los residuos del matriarcado anterior, asimismo el origen de la supremacía del nuevo dios: como para el caso de Cronos, en el modo de ser adquirido continúa en vigencia el esquema injuria-expiación, se presenta otra vez el tema de la paternidad rechazada, y la función incitadora de la madre se ha modificado, no ha desaparecido. Y solamente decrece en intensidad la violencia ejercida sobre el padre. Pero, superado este punto, en secciones posteriores del relato funciona exclusivamente el esquema político del poder. Mediante un procedimiento político ya: la guerra, sustentada además en un tipo de fuerza nunca antes puesto en uso por el texto y que se anuncia en los versos finales del último pasaje

traducido —¿potencia técnica en el orden de lo divino?—,⁵⁰ después de una compleja titanomaquia (versos 627-735) y de un último combate, asimismo victorioso, contra un postrer hijo de la Tierra (versos 820-880), obtiene Zeus, en el nivel de los hechos, la consolidación de su reinado. Y de inmediato se suma, a esta simple pero importante facticidad, la aquiescencia a su soberanía por parte de los dioses que habitan aún bajo la luz —los vencidos, Tifeo y los titanes, se hallan adecuadamente confinados a las tinieblas húmedas del Tártaro: versos 729-730 y 868— quienes, “por consejo de la Tierra [madre, sin embargo, del último derrotado] instaron entonces al olímpico Zeus, de amplia mirada, a que reinase y se convirtiese en señor de los inmortales: y fue él quien les asignó sus prerrogativas” (versos 883-885). Con lo cual, y según la más estricta ortodoxia aristotélica, “por elección y aceptación (*dià dè tò airetái kai hekónton*)” ha quedado válidamente constituido uno de los cuatro modos posibles del régimen monárquico.⁵¹ Y, con función preventiva, a fin de impedir cualquier posibilidad de retorno al antiguo esquema de la injuria-expiación, debe Zeus ejecutar el último acto que en la historia obedece a la figura del poder patriarcal:

Y Zeus, rey de los dioses, tomó primeramente como esposa a la Prudencia (*Mêtis*)... Pero cuando ella estaba a punto de dar a luz a la divina Atena de ojos claros, entonces, engañando su corazón [de Metis] con palabras lisonjeras, la hizo descender a sus entrañas, por consejo de la Tierra y del Cielo lleno de estrellas. Porque éstos se lo habían aconsejado a fin de que no

⁵⁰ Cf. v. 141: “Quienes [los Cíclopes] dieron a Zeus el rayo y le construyeron (*teúxan*: de *teúkhō* producir por arte, principalmente cosas materiales) el relámpago”. Aunque el verso parece representar una tradición diferente de la recogida por los vv. 504-505, los Cíclopes, como hijos que son del Cielo y de la Tierra (vv. 132-133), quedan comprendidos en, aunque no exclusivamente designados por, la expresión “hermanos de su padre (*patrokasignētoi*)” del v. 501.

⁵¹ *Política* III 9, 1285b 2-3: Aristóteles, *Política*, trad. A. Gómez Robledo (México, 1953; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 95. Aunque cita a Hesíodo o hace alusión a él en otros pasajes de la obra —y en otras obras suyas: ver H. Bonitz, “*Hesíodos*” (sin transliterar), en *Index aristotelicus* (Berlín, 1870; uso la reimpresión anastática de Darmstadt, 1955), 321— Aristóteles mismo no establece la conexión arriba señalada: los problemas de su *Política* conciernen a las ciudades históricas de los hombres, no a las maneras como éstos suponen que sus dioses puedan estar organizados.

tuviere el honor de reinar, en vez de Zeus, ningún otro de los dioses que son siempre. Porque estaba destinado que de ella se originasen hijos sapientísimos, la primera la virgen de ojos claros Tritogenia, que tendrían vigor y sensata decisión de igual modo que su padre. Pero luego de esto ella debería dar a luz un hijo rey de dioses y de hombres, poseedor de un violento corazón. Pero Zeus la devoró antes (versos 886 y 888-899).

C) Por último, en la tercera línea de la historia un arcaico estilo de dioses, desmedidos y pavorosos o por la monstruosidad de su figura y de su fuerza:

Y la Tierra dio a luz asimismo a los cíclopes de violento corazón, Brontes, Esteropeo y Arges de ánimo valeroso, y que eran en lo demás semejantes a los dioses sino en que un ojo único estaba colocado en medio de su frente: y fuerza y poder y habilidad eran en sus obras. Y todavía otros hijos nacieron de la Tierra y del Cielo, tres hijos grandes y poderosos, innominables, Cotos, Briareo y Gyes, hijos arrogantes. De sus hombros brotaban cien brazos a los que no era posible acercarse, y a cada uno le nacían de los hombros cincuenta cabezas por encima de los miembros apretados. Y era invencible el poderoso vigor que residía en sus figuras enormes (versos 139-140, 142-144 y 146-153),

o por su condición de angustias y amenazas en acecho:

Y la Noche dio a luz al odioso Destino y al negro Destino de Muerte y a la Muerte, y dio a luz al Sueño, y de ella nació también la estirpe de los Sueños. Sin haber yacido con nadie los hizo nacer la divina Noche tenebrosa. Y en segundo lugar asimismo al Escarnio y a la dolorosa Congoja... Y trajo al ser a las Fatalidades, y a las Perdiciones despiadadas, que persiguen las transgresiones de los hombres y de los dioses; y nunca cesan las diosas en su cólera terrible antes de haber dado mal castigo al que yerra, quien quiera que sea. Y dio a luz asimismo a la Indignación por la Injusticia, calamidad para los hombres perecederos, la Noche funesta. Y después hizo ser al Engaño y a la Ternura y a la Vejez maldita, y a la lucha de ánimo recalcitrante también trajo al ser. Y la odiosa Lucha dio nacimiento a la Pena dolorosa, al Olvido y al Hambre, a los Dolores que producen lágrimas, a las Peleas y a los Combates y a los Asesinatos y a las Matanzas de Hombres, a las Querellas y a las

Palabras Mentirosas, a las Disputas y a la Mala Ley y al Desastre, todos de la misma especie, y asimismo al Juramento, el que más aflige a los mortales hombres cuando alguno de ellos jura con perjurio (versos 214, 217 y 220-232),

son finalmente sucedidos, para exclusión de algunos —Cotos, Gyes y Obriareo custodian a perpetuidad a los titanes en el Tártaro: versos 734-735; a los cíclopes la *Teogonía* no los menciona más, pero otro texto asimismo albergado en el *corpus* hesiódico⁵² los hace morir por obra de Apolo— o para alivio de la obra de los que son inextirpables —quizá mientras exista el hombre no sea posible abolir a la estirpe de la Noche—, por las nuevas deidades que operan en el reino de Zeus:

Y Zeus, rey de los dioses, tomó primeramente como esposa a la Prudencia, la que más sabe entre los dioses y entre los hombres perecederos... [y la devoró] para que la diosa le hiciese comprender lo bueno y lo malo.⁵³ Y en seguida tomó a la Equidad luciente, que le dio a luz a las Horas y a la Buena Ley y a la Justicia y a la próspera Paz, que velan por las obras de los hombres perecederos, y asimismo a las Fatalidades, a quienes Zeus prudente otorgó los honores más grandes, la Tejedora, la Dispensadora de Suertes y la Irreversible, que dan a los morta-

⁵² Escolio a *Teogonía*, v. 142: “¿Pues cómo dice que ‘son semejantes a los dioses’ y, en el catálogo de las hijas de Leucipo, hace que aparezcan matados por Apolo?” —traducción de Pérez Jiménez y Martínez Díez, 240. Es testimonio para la reconstrucción de las *Ees* o *Catálogo de las mujeres*. Texto en *Hesiodi sive Eoearum fragmenta*, ed. A. Traversa (Nápoles, 1951; Collana di Studi Greci, 21), 110 (testimonio 56). Los escolios antiguos a la *Teogonía* pueden encontrarse en *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, ed. L. di Gregorio, Milán 1975. Y para el concepto de escolio ver F. W. Hall, “Scholia, ancient commentaries, lexica”, en *A companion to classical texts* (Oxford, 1913), 144-46.

⁵³ Acto mágico que da por resultado la asimilación —en el más estricto sentido de este término— de la sabiduría contenida en lo devorado. Cf. aún, por ejemplo, el *Apocalipsis* de Juan (c. 95 dJC) 10, 8-11: “Y la voz que yo había oído [procedente: esta interpolación pertenece a los traductores] del cielo, volvió a hablar conmigo, y me dijo: ‘Ve a coger el cuaderno abierto en la mano del ángel que está en pie sobre el mar y sobre la tierra’. Me acerqué al ángel, diciéndole que me diera el cuaderno. Y me dice: ‘Toma, y devóralo; en el vientre te será amargo, pero en la boca te será dulce como miel’. Cogí el cuaderno de la mano del ángel, y lo devoré, y en mi boca fue dulce como miel, pero cuando lo comí, mi vientre se llenó de amargura. Y me dijeron: ‘Tienes que volver a profetizar sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes.’” Uso el español de la *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, ed. F. Cantera Burgos y M. Iglesias González (Madrid, 1975; Biblioteca de Autores Cristianos: Serie Maior, 10), 1433.

les hombres el bien y el mal que tienen. Y Eurínome, hija de Océano, que posee bellísima forma, le dio a luz a las tres Gracias de mejillas hermosas, Brillantez, Alegría y Prosperidad amable. Y subió luego al lecho de la nutricia Deméter, quien le dio a luz a Perséfone, la de los brazos blancos, a la que Aidoneo raptó de junto a la madre —y se la concedió Zeus el prudente. Y amó también a Mnemosina, la del hermoso cabello, y de ella nacieron las nueve Musas de diademas de oro, a quienes complacen las fiestas y el gozo de los cantos. Y Leto dio nacimiento a Apolo y a la flechadora Artemisa, los hijos más deseables entre toda la descendencia del Cielo, luego de haberse unido en amor con Zeus que tiene la égida. E hizo a Hera floreciente la última de sus esposas, y ésta dio a la luz a Hebe y a Ares y a Ilitia, unida en amor al rey de los dioses y de los hombres. Y él mismo, de su cabeza, generó a la Tritogenia de ojos claros, terrible provocadora de lucha, infatigable conductora de ejércitos, soberana, que se complace en los tumultos y en las contiendas y en los combates. Y Hera, sin unirse en amor porque se había violentado y había reñido con el esposo, dio a luz al terrible Hefestos, el más sobresaliente en artes entre toda la descendencia del Cielo (versos 886, 900-909 y 912-929),

deidades que, por sus atribuciones, o sustentan la condición de ser hombre o amparan los conjuntos de actividades y de valores que de ella se derivan.

En este reino de Zeus, entonces, al que de una manera o de otra confluyen las tres grandes líneas de la historia —mucho material ha tenido que ser dejado aquí fuera de consideración, principalmente genealógico— parece encontrar solución el problema planteado por los seis versos iniciales del relato. No es un orden de cosas de donde hayan podido quedar excluidas magnitudes anteriores. En el Hueco (Caos) entre la Tierra y el Cielo se ubican las regiones que habitan y que gobiernan los olímpicos, y ni la generación a solas —Hera y Hefestos; ciertamente, por la imprescindible mediación de Metis, es más complicado el caso de Zeus y la filiación de Atena— ni la legalidad de la generación incestuosa —Hera y Zeus, por ejemplo, son hermanos— han desaparecido. Y tampoco se han ausentado los monstruos: las Gorgonas, la Equidna, “Gerión tricéfalo”, “Cerberos... perro de Hades”, la Hidra de Lerna y el León de Nemea —a éstos dos Hera los ha nutrido—, la Quimera, “la

Fix (=Esfinge) nefasta” y “una terrible serpiente que, en un lugar oculto de la tierra oscura, entre sus grandes espirales custodia corderos de oro” (versos 270-336). Pero ese orden es, ahora, fundamentalmente una polis, y el hombre un componente de ella: de igual modo para él que para los dioses Zeus es padre y es rey. De otro modo. Mediante el principio de la progresión cualitativa orientada hacia el hombre, el relato ha manejado los datos de la historia teogónica y cosmogónica con sentido de teodicea: el reino de Zeus queda justificado porque, con respecto a estadios anteriores de lo divino, ha logrado disminuir —nunca abrogar: formulada estrictamente a medida humana se anularía a sí misma toda propuesta religiosa—⁵⁴ la terribilidad del mundo y de los dioses y al hombre le es posible, en consecuencia, vivir en aquél y convivir con éstos.

Y, como quizá resulte también fácilmente perceptible, el otro principio operante en el texto de Hesíodo, el de la discontinuidad de las generaciones, se sustituye ahora por el de la solidaridad genética: a partir del Caos, de la Tierra y del Tártaro (versos 821-822) se producen, sin interrupción, todas las estirpes de los dioses.

8. Posteriormente, en el *Prometeo encadenado*,⁵⁵ aunque en desigualdad de situaciones, son trasladados al mundo de los

⁵⁴ Como se sabe, las expresiones generadas por la tentación de la respuesta anuladora constituyen otra vertiente del pensamiento griego acerca de los dioses, bastante más rico y envuelto en tensiones de lo que se supone a veces. Iniciadas en el temprano universo de la epopeya jónica, y no tanto en la *Iliada* —en ella las escenas demasiado humanas: las discusiones de estilo conyugal entre Hera y Zeus tras la promesa de éste a Tetis (1, 531-611) o el agotamiento sexual de Zeus por Hera (14, 153-360), por ejemplo, no carecen de cierta terribilidad y están involucrados en ellas destinos de hombres— cuanto en la *Odisea* —rapsodia de Demódoco (8, 266-365): los dioses son ya figuras de farsa para entretenimiento de nobles— quizá sólo lleguen a su fin con la prosa coloquialmente corrosiva puesta en labios divinos por los veintiséis *Diálogos de los dioses* del sirio helenizado Luciano de Samosata (c.120-c. 180 dJC). Ver Luciano, *Obras*, ed. y trad. J. Alsina, I (Barcelona, 1962; Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 19-75. Y conozco dos versiones publicadas en México: “Diálogos de los dioses”, en Luciano de Samosata, *Novelas cortas y cuentos dialogados*, trad. R. Ramírez Torres (1966), I 96-142, y “Diálogos de los dioses” (cinco de ellos), en *Diez diálogos de Luciano de Samosata*, trad. “yuxtalineal” de A. E. Ramírez Trejo (México, 1985; UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos: Serie Didáctica, 6), 92-12 (con texto).

⁵⁵ Para el texto del *Prometeo*, ver Eschyle, I: *Les suppliants, Les Perses, Les sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, ed. y trad. P. Mazon (4a. ed.; París, 1946; Collec-

humano los dos principios establecidos por la *Teogonía* hesiódica. Por una parte, y en patente intertextualidad lo mismo con *Los trabajos y los días* que con la *Teogonía* mencionada, un segmento de enunciado puesto en voz de Prometeo (versos 228-236) hace de éste el dios que impide a Zeus la destrucción de la quinta humanidad de Hesíodo y, con ello, asegura la solidaridad genética de los hombres: “Tan pronto como el nuevo señor [Zeus] se sentó sobre el paterno trono, luego repartió entre los dioses a cada cual su merced [=sus prerrogativas], y ordenó el imperio; mas para nada tuvo cuenta con los míseros mortales; antes bien, imaginaba aniquilarlos y crear una nueva raza. Ninguno le salió al paso en su intento, si no fui yo. Yo me arresté [=decidí con arrojo]; yo libré a los mortales de ser precipitados hechos polvo en el Hades profundo”.

Por otra parte, en el único período de la historia del hombre recogido en el texto: el proceso de la auténtica humanización —entendida ésta, por lo demás, como una secuencia de acciones divinas de las que Prometeo es agente y son los humanos únicamente sujetos receptores— funciona para éstos el principio de la progresión cualitativa. En efecto, a una etapa que, aunque capital, es la del simple afianzamiento del hombre en su condición de ocupante del mundo (versos 247-254):

Corifeo de las Oceánidas: ¿Pero no fuiste más allá con tus propósitos?

Prometeo: Por mí han dejado los mortales de mirar con terror a la Muerte.

Corifeo: ¿Y qué remedio encontraste contra ese fiero mal?

Prometeo: Hice habitar entre ellos a la ciega Esperanza.

Corifeo: Grande bien es ese que dispensaste a los mortales.

Prometeo: Pues sobre todo esto, además, puse el fuego en sus manos.

Corifeo: ¿Y, ahora poseen el fuego los seres de un día?

Prometeo: Por él aprenderán muchas artes

sucede —mediante técnicas (*tékhnai*), recursos (*póroi*) y artimañas (*sophísmata*) que son, en realidad, datos para la biografía de Prometeo— el tránsito del residir del hombre en el mundo como ente desprovisto de uso de razón (*nēpios*) hasta, a

tion des Universités de France), 161-99. Pero transcribo la traducción de F. S. Brieva Salvatierra (Madrid, 1880), según aparece en Esquilo, *Tragedias* (México, 1921), 9-48 (especialmente pp. 17-18 y 24-26).

través de la reflexión (*phrén*) y del estar dotado de inteligencia (*énnous*), tener acceso al conocimiento del futuro con el saber de la adivinación y al dominio del mundo y de la riqueza con el descubrimiento de los metales. Habla Prometeo a las Oceánidas:

Oíd los males de los hombres, y cómo de rudos, que antes eran, hícelos avisados y cuerdos. Lo cual diré yo, no en són de queja contra los hombres, sino porque veáis cuánto los regaló [=halagó] mi buena voluntad. Ellos, a lo primero, viendo, veían en vano; oyendo, no oían. Semejantes a los fantasmas de los sueños, al cabo de siglos aún no había cosa que por ventura no confundiesen. Ni sabían de labrar con el ladrillo y la madera casas halagadas del sol. Debajo de tierra habitaban a modo de ágiles hormigas, en lo más escondido de los antros donde jamás llega la luz. No había para ellos signo cierto, ni del invierno, ni de la florida primavera, ni del verano abundoso en frutos. Todo lo hacían sin tino, hasta tanto que no les enseñé yo las intrincadas salidas y puestas de los astros. Por ellos inventé los números, ciencia entre todas eminente, y la composición de las letras, memoria de todo, madre generadora de las musas. Yo fui el primero que unció al yugo las bestias fieras, que ahora doblan la cerviz a la cabezada [=arreo para la cabeza], para que sustituyesen con sus cuerpos a los mortales en las más recias fatigas. Y puse al carro los caballos humildes al freno, ufanía de la opulenta pompa. Ni nadie más que yo inventó esos otros carros de alas de lino que surcan los mares... Y, sobre todo esto: ¿caían enfermos? pues no había remedio ninguno, ni manjar, ni poción, ni bálsamo, sino que se consumían con la falta de medicinas, antes de que yo le enseñase las saludables preparaciones con que ahora se defienden de todas las enfermedades. Yo instituí además los varios modos de adivinación, y fui el primero que distinguió en los sueños cuáles han de tenerse por verdades; y díles a conocer los oscuros presagios, y las señales que a las veces salen al paso en los caminos. Y definí el exacto vuelo de las aves de corvas garras; cuáles son favorables, cuáles adversas; qué estilos tiene cada cual de ellas; qué amores, qué odios, qué compañías entre sí. Y qué lustre y color necesitan las entrañas, si han de ser aceptas a los dioses, y la hermosa y varia forma de la hiel y del hígado. Y en fin, echando al fuego los grasientos muslos y el ancho lomo, puse a los mortales en camino de arte difícilísimo, y abríles los ojos, antes ciegos, a los signos de la llama. Tal fue mi obra. Pues, y las preciosidades,

ocultas a los hombres en el seno de la tierra: el cobre, el hierro, la plata y el oro, ¿quién podría decir que los encontró antes que yo? Nadie, que bien lo sé, si ya no quisiere jactarse de temerario. En conclusión, óyelo todo en junto. Por Prometeo tienen los hombres todas las artes (versos 442-468 y 478-506).

9. Más allá del tema, puramente anecdótico, de Prometeo castigado, los textos anteriores han instituido, pues, una serie más o menos articulada de configuraciones intelectuales: *a)* la representación, diversa en cada caso, del ser y del hacer del hombre, organizados conforme a diacronía y, por encima de su neutra dimensión temporal, dispuestos según alguna orientación axiológica que les confiere sentido de proceso; *b)* la unidad interna, ajena a toda diferenciación por categorías sociopolíticas y genéticamente solidaria, de la o de cada una de las humanidades que un proceso dado implique, aun cuando pueda haber discontinuidad entre ellas; *c)* la rectoría de todo proceso por la voluntad de las potencias, con el inevitable reflejo de él en el mundo que ellas constituyen: por lo menos cada momento de inflexión en el proceso respectivo se da simultáneamente como un acontecer dentro del orden de los hombres y como un operar dentro del de los dioses y, por razón de lo último, puede ser considerado como componente de la vida de alguno de éstos —al mismo tiempo que la totalidad de esas vidas se tramam en otro proceso, claramente distinto del de los hombres pero concebido a su semejanza; *d)* la distancia entre un ser meramente natural y la plenitud de ese ser, única de la que con estricta propiedad se puede predicar la condición humana —sólo desde esta segunda posición se legitima denominar ‘hombre’ al primero— y la acción de la cultura, fundante y constitutiva, en el cumplimiento de dicha plenitud; y *e)* el determinante papel de Prometeo en el sub-proceso de la humanización así entendida.

En su composición, el ‘mito de Protágoras’ acoge esas configuraciones y de diversos modos las ajusta a las exigencias de su propia representación. Asume una sola humanidad, solidaria genéticamente y exenta de diversificación sociopolítica, y transcurre sobre una estructura de proceso —obedece a diacronía y a orientación según valores. Pero la extensión cronológica que cubre comienza más atrás que las que

incluyen los segmentos textuales antes extraídos del *Prometeo encadenado* o de *Los trabajos y los días*, aunque sin alcanzar la de un relato completo acerca de los orígenes —como tantos hay, por ejemplo, en la propia cultura helénica o en las del Oriente cercano antiguo⁵⁶ y como de algún modo más complicado y oscuro la *Teogonía* hesiódica lo es. Iniciada, después del tiempo extramítico de la materia y de los dioses, con la producción de “las especies mortales” —entre las que, sin embargo, las vegetales no se hallan comprendidas—, tal vez a imagen de algún modelo de la gestación del animal distingue en aquélla

⁵⁶ Egipcios, sumerios, acadios, hititas y ugaríticos. Se les puede encontrar, traducidos al inglés y cómodamente agrupados bajo el rubro “Myths, epics, and legends”, en *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (2a. ed.; Princeton, 1955), 3-149 (*passim*), a lo que habría que añadir “Myths, epics, and legends”, en *The Ancient Near East: Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (Princeton, 1969), 65-83 (asimismo *passim*). Existe una tercera edición de *Texts* (Princeton, 1974), que tal vez vaya más allá de la incorporación de los suplementarios pero que no ha estado a mi alcance. Acompañados de relatos similares procedentes de otras culturas (la antigua hebreá, la griega y la romana) y de otras épocas (textos gnósticos, inclusive), se hallan también, aunque un tanto entendidos esotéricamente, en *Origins: Creation texts from the ancient Mediterranean*, trad. Ch. Doria y H. Lenowitz, Nueva York 1976. De los mesopotámicos (acadios y sumerios) hay versiones al español en “Mitos sumerios: mitos sobre los orígenes” y “Mitos acadios: mitos sobre la creación y los orígenes”, en *Mitos sumerios y acadios*, trad. F. Lara Peinado (Madrid, 1984), 33-66 y 221-54. Por azares de organización de este último libro, y aunque otros pasajes se hallan incluidos en las pp. 480-83 y 488-505 bajo el encabezado “Mitos acadios: mitos de exaltación divina y humana”, sólo porciones de las tablillas I y VI del *Enuma elish* —siglo XVII aJC; posiblemente el más significativo relato no bíblico acerca de la creación— han quedado recogidas en el correspondiente apartado. Para versiones completas de éste a lengua española véanse *Poema babilónico de la creación 'Enuma elish'*, trad. M. García Cordero Madrid 1981, o *El poema babilónico de la creación 'Enuma elish'*, trad. L. Astey V., Monterrey 1961, Poesía en el Mundo IX —parcialmente reproducido en *El mundo antiguo*, I: *Mesopotamia, Egipto, India*, ed. J. L. Martínez (2a. ed.; México, 1984), 295-305. En *Textos literarios hititas*, trad. A. Bernabé (Madrid, 1979), 29-37 y 139-70 se pueden leer en español los tres mitos hititas más inmediatamente relacionables con la *Teogonía* hesiódica. Y R. Mondolfo, “Los primeros problemas relativos al universo”, en *El pensamiento antiguo: historia de la filosofía greco-romana. I: Desde los orígenes hasta Platón* (2a. ed.; Buenos Aires, 1942), 17-25, o G. S. Kirk y J. E. Raven, “Los precursores de la cosmogonía filosófica”, en *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, trad. J. García Fernández (Madrid, 1981; Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63; fecha del original: 1966= Kirk y Raven 1966/1981), 21-108 ofrecen, asimismo en español (el segundo reteniendo los originales griegos) e insertados en comentario, los fragmentos de las antiguas cosmogonías helénicas. Ver además DK I a 3 y 7 a 10 (I 1-37 y 43-66). Por otra parte, hay por lo menos un accesible estudio introductorio a los textos griegos, míticos y filosóficos, concernientes a los orígenes (incluido el ‘mito de Protágoras’): W. K. C. Guthrie, *In the beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres 1957 (=Guthrie 1957).

entre un momento, común a todas, de “configuración”, a partir de elementos materiales, en el interior de la tierra —¿implantación en el vientre materno?— y un segundo momento —“estructuración”: ¿aparición de la figura y de las virtualidades últimas del aún no nacido?—, inmediatamente anterior a aquel otro en que es ya preciso que salgan a la luz. Y desde el primero de estos momentos, e incluyéndolo, el acontecer dentro del plano de lo natural se duplica de una serie de operaciones en el plano de lo divino, que determinan los puntos de inflexión de aquél y que se presentan como cualitativamente progresivas —ahora o según la diferenciación o según la eficacia y jerarquía de las deidades que las realizan. Así, en tanto que, en cuanto pluralidad indistinta, “los dioses” modelan a la totalidad de las especies, son deidades individuadas las que les otorgan “sus potencias naturales”. Y en tanto que es Epimeteo (=el que pondera sus actos después de haberlos ejecutado) quien prepara para su nacimiento a las especies animales, quien lo hace para la especie humana es Prometeo (=el que pondera sus actos antes de ejecutarlos). Pero, en este caso, con la donación del fuego y de técnicas de la materia o del intelecto conocidas ya, y aun cuando se añada como novedad el ejercicio del culto religioso,⁵⁷ el sub-proceso de la humanización sólo se inicia. Asimismo en su sección terminal se prolonga, en esta coyuntura exclusivamente con respecto a la temporalidad incorporada al segmento del *Prometeo encadenado*, la extensión cronológica cubierta por la totalidad del proceso, a la vez que se extrema en intensidad su progresión cualitativa: una técnica suprema, la técnica política, produce en el hombre la conciencia moral, le vuelve posible la convivencia en ciudades y lo constituye, así, en su auténtica condición de ser humano. Y el respeto y la justicia, virtudes instrumentales de esa técnica, no estuvieron al alcance de Prometeo: únicamente el magno poder de Zeus, mediante un acto al parecer gratuito y encaminado a la salvación (*sōtēría*) de una especie en peligro de extinguirse no obstante su competencia técnica en un plano anterior, ha estado en posición de dispensarlas.

⁵⁷ Para el significado de estas tesis con respecto a la explicación de los orígenes de la religión “bajo el punto de vista de la sociología y de la filosofía de la cultura”, ver Jaeger 1947 (*supra* nota 23), 175-76.

En el estrato de la historia, entonces, el 'mito de Protágoras' sitúa en el mundo y frente a los dioses una escala de entes diferenciados y jerarquizados de acuerdo con sus orígenes y con su orden de aparición: materia (¿increada?),⁵⁸ especies animales (Epimeteo), hombre (inteligencia técnica: Prometeo; condición moral y política: Zeus), y propone una representación del ser y del hacer del hombre —de su índole y de su cultura— que coloca la plenitud de ambas en la dimensión de lo político y las muestra en cuanto sometidas a una análoga historicidad. Sin embargo, no trasciende las configuraciones intelectuales presentes en textos no filosóficos que se dieron con anterioridad a él: es una historia de dioses, esquematizada según actos de ellos y válida sólo en el rango de la veracidad mítica, en la que el hombre sigue siendo objeto o, cuando más, sujeto pasivo de operaciones procedentes de instancias valoradas como más altas que la suya. Y esto, que evidentemente es arcaizante o platonizante o ambas cosas a la vez, ofrece patentes dificultades de concertación tanto con la tesis del hombre como medida que se revisó en el precedente apartado 4 como con otro enunciado que después se examinará —conservado asimismo él como cita directa y concerniente precisamente a los dioses—, y suscita, con ello, el problema de la participación del Protágoras histórico en la composición del mito que se le atribuye.⁵⁹

⁵⁸ Nestle, *Vom Mythos zum Logos* —nuevamente *apud* Untersteiner 1949, 97 penúltima nota— ha supuesto, "con buenas razones", que con la tierra debe entenderse mezclada el agua y con el aire mezclado el fuego y que, de esta manera, el correspondiente pasaje en 320d del mito conecta a éste con las doctrinas pluralistas de los cuatro elementos. *La Griechische Geistesgeschichte* (ver antes, nota 26) dice, más brevemente, "*aus einer Mischung der Elemente* (de una mezcla de los elementos)", que probablemente signifique lo mismo. De ser todo esto así, la materia tendría que pensarse, evidentemente, como increada. Ver por ejemplo el inicio de DK 31 A 28 (acerca de Empédocles): "Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos (*aídia*)..." Uso la traducción en Kirk y Raven 1966/1981, 460 (no. 426).

⁵⁹ Desde luego, si el mito pudiera leerse aislado serían plenamente admisibles tanto la observación de Gómez Robledo 1974, 483: "Lo haya dicho realmente Protágoras o Platón o quien haya sido, no tiene la menor importancia frente a la magnitud del descubrimiento" (el descubrimiento de que "el hombre viene a este mundo con el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto") como tal vez también la posibilidad tan epidérmicamente expresada por Croiset y Bodin: "*Peut-être l'invention [del mito] en appartenait-elle au sophiste lui-même, à qui Platon l'aurait emprunté comme Xénophon a pris, on dit, à Prodicos le mythe d'Héraclès entre le Vice et la Vertu*" (ed. cit., 9). Pero desde su primera edición de los *Fragments der Vorsokratiker* (Berlín, 1903),

Por otra parte, en el estrato del discurso son congruentes con el modo de la historia los procedimientos de construcción intertextualizados: la colocación inicial del 'Era pues aquel tiempo' (comparar con 'Había una vez'), la atadura del relato mediante flexiones de unos cuantos verbos capitales más o menos persistentemente recurrentes: 'estructurar' (*kosmeîn*), 'salvar' (*sōizein*), 'distribuir' (*némein*), y la ordenación según el

Diels colocó el mito bajo la rúbrica 'Imitation' (p. 521; y cf. DK80 C 1:11269) —lo que evidentemente implica ya reconocer, si bien aún no delimitar, trabajo de imitador y trabajo de imitado. Y aparentemente a partir de J. Kaerst, "Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum", *Zeitschrift für Politik* 3 (1909), 513 n. 1 (*apud* Guthrie 1969, 66 n. 21), la presencia de los fragmentos arriba mencionados —del segundo de ellos, particularmente— hizo necesaria una aproximación al problema para la que no fuesen indiferentes ni la presencia paralela de una discursividad mítica y un sustrato 'lógico' en el texto ni, con la mayor finura posible, la discriminación entre la obra de Platón y la obra de Protágoras en él. A nivel histórico-filosófico, han concurrido dos posturas dominantes con respecto a esta discriminación. Para la primera, baste con el resumen de Untersteiner 1949, 96 n. 1: "...in generale, [el mito] viene considerato autentico [i. e., de Protágoras] per quanto si riferisce al contenuto". La segunda, por su parte, supone platónico en el relato algo más que su mera envoltura ("Hülle": Nestle, *Griechische Geistesgeschichte*, 162), si bien presenta variantes en el trazado de las áreas de atribución. Así por ejemplo, y aun cuando indica: "How much of the story is Plato's own invention must be left undecided", Friedländer considera asimismo pertenecientes a éste varios temas y esquemas lingüísticos que reaparecen en la *República*, el *Político* y el *Timeo*, o, de otro modo: "A great many of the ideas and images that later became important for Plato are already anticipated in the myth of Protagoras" (I 176-177) —en tanto que para E.A. Havelock la habilidad editorial ("editorial skill": p. 92) de Platón lo hace ir bastante más lejos: "...under the guise of a narrative it [el mito] really dramatizes a series of Socratic classifications" y "...he [Protágoras] can be personally excepted from any responsibility for the metaphysical structure of this so-called myth": *The liberal temper in Greek politics* (Londres, 1957), 91-93. O puede llevarlo hasta la suplantación: "Here [en 322b, cuando se trata de los intentos del hombre por reunirse en ciudades] Plato falsifies the original" (p. 92). En lo arriba escrito se ha implicado una tesis análoga sobre todo a esta última, aunque quizá sin sus extremos: provendrían de Protágoras las dos ideas principales que sustenta el mito —el hombre y su cultura son entidades sujetas a historia y su culminación se cumple en el ordenamiento de lo político— y, arcaizándola, Platón habría transformado en segmento textual subordinado a los fines que mediante su diálogo persigue la estructura discursiva, cualquiera que ésta haya sido, de que Protágoras haya hecho uso para exponerlas. Aunque es importante hacer constar que no ha sido abandonada la postura —que se funda sobre la fe en el valor literal de los testimonios platónicos acerca de los filósofos de que en los diálogos se da cuenta (y especialmente acerca de Protágoras) y que, en este caso, pone el acento en la conciencia que el propio Protágoras habría tenido de la distinción entre la expresión mítica y el estrato de racionalidad subyacente a ella— que parece considerar inexistente cualquier intervención "sustancial" por parte de Platón en la composición del mito. Así por ejemplo Guthrie: (1) "Supongo aquí que el mito que Protágoras expone en el diálogo platónico de ese título es verdaderamente mítico en el sentido de que todo el aparato divino puede ser eliminado sin que se pierda nada grave del mensaje que quiere comunicar"

antes y el después por medio de la reiteración de/ 'y cuando' —entre otros.⁶⁰ Desde luego, el verso ha quedado sustituido por la prosa.⁶¹

10. Pero, independientemente de esas peculiaridades que lo marcan en el estrato del discurso,⁶² el 'mito de Protágoras', como los versos 332 a 363 en el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles, se halla circundado de contexto. De inmediato, y si por razón de simplicidad se acepta que un enunciado puede ser descrito como una unidad de sentido que pide respuesta por parte de un interlocutor diferente del que lo emite,⁶³ antes y después de dicho mito se sitúan los otros segmentos del enunciado a que él mismo pertenece y que, como ya se vio, por mediación de Sócrates en cuanto narrador de una historia, es

(curiosa concepción de lo mítico para ser moderna, dicho sea de paso) o (2) "Zeus's decree stands for what in non-mythical anthropologies (*and in Protágoras's mind*) [subrayado mío] was the work of time, bitter experience and necessity" y (3) "In the list of his works [de Protágoras] appears a title which may be traslated 'On the original state of man', and it will be assumed here that when Plato puts in his mounth a speech on that topic he is substantially reproducing Protágoras's own views, must probably as given in the work so named" o (4) "It is refreshing to turn to the commond sense of a historian of Greek literature, Lesky, who says... 'anyone who doubts it must hold that Plato is lying or mistaken'" y (5) asimismo haciendo suya la opinión de otro: "What interest could Plato, who speaks with no little respect of Protágoras, have in foisting on him views which would have distorted or falsified our picture of him?" Respectivamente en *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, trad. F. M. Torner (México, 1953; Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 88), 72 n. 1: para el texto en inglés ver *The Greek philosophers: from Thales to Aristotle* (Londres, 1950; hay reimpressiones), 70 n. 1 (1); y en Guthrie 1969, 66 (2), 63-63 (3), 189 (4) y 64 n. 1 (5).

⁶⁰ Para más peculiaridades estilísticas ver Untersteiner 1949, 96-106, notas (*passim*),

⁶¹ Para el significado y las implicaciones intelectuales y socio-culturales del proceso de sustitución del verso —inicialmente instrumento de sacralización del espacio verbal pero al mismo tiempo recurso mnemotécnico conectado con una época de comunicación exclusiva o predominantemente oral— por la prosa que, en el ámbito de la expresión expositiva ocurre en Grecia durante los siglos VI y V a.JC, ver A. Bernabé, "Los filósofos presocráticos como autores literarios", *Emérita* 47 (1979), 357-94.

⁶² Ver Croiset y Bodin: "...quand Platon compose des mythes pour son propre compte, il écrit d'un autre style" (ed. cit., 10), o Guthrie 1957, cap. 5 n. 10: "The style is certainly not Plato's" (p. 140).

⁶³ Para una elaboración más fina del concepto de enunciado ver M. Bajtín, "El problema de los géneros discursivos, 2: El enunciado", en *Estética de la creación verbal*, trad. T. Bubnova (México, 1982; fecha de la edición original: 1979; pero "El problema..." es de 1952-1953), 256-90 y E. Benveniste, "El aparato formal de la enunciación", en *Problemas de lingüística general*, II, trad. J. Almela (México, 1977, hay reimpresión de 1983; fecha del original: 1974), 82-91. Resumen del primero en T. Bubnova, "El texto literario, producto de interacción verbal: teoría del enunciado en M. Bajtín", *Acta Poética* (México) 4-5 (1982-1983), 215-33.

atribuido a Protágoras en su función de personaje dentro de un diálogo platónico. Este enunciado comienza inmediatamente después de que Sócrates, asimismo en cuanto personaje de Platón, plantea su duda sobre si la virtud (o excelencia: *aretē*)⁶⁴ en general y en particular la excelencia política —que es lo que el personaje Protágoras profesa enseñar (318d-319a y 328b)— pueden en verdad ser enseñadas (319a-320c) y de que Protágoras es dejado en libertad por sus co-personajes dialógicos para que “como viejo ante jóvenes” (320a), elija el procedimiento que considere más adecuado para satisfacer esa duda. Termina inmediatamente antes de que Sócrates narrador comunique a su innominado amigo narratario: “Protágoras pues, tras de haberse ostentado (*epideixámenos*) tan amplio y tan magnífico, suspendió el discurso (*lógos*)” (328d). Y se halla condicionado por las personales observaciones en que Sócrates personaje fundamenta su duda. Pues ha visto, por una parte, que los atenienses, inteligentes según consenso de él mismo y “de otros griegos”, aceptan en su asamblea únicamente la palabra de expertos si se discute sobre asuntos especializados, pero permiten hablar a cualquiera cuando se trata “del gobierno de la ciudad” (319b-d). En tanto que conoce, por otra parte, casos ocurridos en el ámbito de la vida privada —el de Pericles, que puede educar en todo a sus hijos menos “en aquellas cosas en las que él mismo es sabio”, resalta como un ejemplo insigne— en que los óptimos ciudadanos no han podido hacer mejores “ni a los extraños ni a los de casa” (319e-320b).

Conforme al sentido literal de su primer segmento: “Me parece ciertamente”, dijo [Protágoras personaje: el ‘dijo’ proviene de Sócrates narrador], ‘que será más agradable que os relate un mito’ (320a), el enunciado que así comienza no podría contener más componente ulterior que las palabras con que el mito se formula y a éste, en consecuencia, le correspondería funcionar como respuesta unitaria y completa a la doble dimensión en que la duda condicionante se propone. Sin embargo, las cosas acontecen de otro modo. Apenas relatado, en voz del propio Protágoras personaje el mito es sucedido de una

⁶⁴ Sobre este concepto el estudio más acabado sigue siendo aún “Nobleza y areté”, en Jaeger 1936, I 19-31 (ver antes, nota 15).

serie de cuatro segmentos cuyas leyes de construcción son las del discurso filosófico a nombre personal, no todos homogéneos ni en cuanto a las metas inmediatas ni en cuanto a los postulados —expresos o inferibles— a que en cada uno de ellos el razonamiento se ajusta, e insertados en una segunda serie, ésta de señales metadiscursivas incorporadas al discurso, cuya orientación no concuerda siempre con el sentido de los segmentos. Así, y en sus correspondientes niveles:

A) La primera señal: “De tal manera, oh Sócrates... ésta, oh Sócrates, es la causa de ello” (322d-323a), al mismo tiempo que opera todavía como ancilar con respecto al mito, en la capacidad de respuesta originalmente atribuida a éste efectúa una reducción que lo dirige ahora exclusivamente hacia la primera de las observaciones en que se sustenta la duda condicionante y que recibe su expresión más concisa en los términos con que se constituye la tercera señal: “De esto pues, de que con razón se admita el consejo de cualquier hombre acerca de esta virtud [la política], esto digo” (323b-c). De la segunda señal y del primer segmento, que pertenecen a este mismo subconjunto discursivo pero que aplican al mito otro modo de reorientación, se tratará más adelante;

B) Después de la tercera señal, el mito se abandona y aun parece quedar por lo menos transitoriamente abolido: respectivamente mediante una interpretación no por retribución sino por ejemplaridad de la imposición de castigo a causa de “todo aquello que es contrario a la virtud política” (323e) y mediante una mostración —“lógos”: exposición continua y prolongada acerca de un solo tema (324d) la denomina el texto— de que toda comunidad educa en aquello “en que todos los ciudadanos han de participar si es que la ciudad va a ser posible” (324d) y que “en una palabra declaro ser la excelencia básica del hombre” (325a), el segundo (323d-324c) y el tercero (324d-326e) de los segmentos toman a su cargo la totalidad de la duda condicionante, exactamente como si en el enunciado nada antes se hubiese producido con respecto a ella. Y no obstante el esfuerzo de vinculación por suma ejercido por la quinta señal metadiscursiva (“De este modo pues te he mostrado que según razón tus conciudadanos se aconsejan de un forjador o de un peletero en cosas de política y que consideran a la virtud como

enseñable y transmisible”: 324c-d), la señal cuarta (323c), colocada antes de los dos segmentos, anticipa claramente esta escisión entre ellos y la primera sección filosófica del enunciado al introducir un concepto de la relación hombre-virtud política diferente de y al mismo tiempo no compatible con el que aquella implica: en ésta, la virtud política seguía sin ser de adquisición humana en tanto que, ahora, no es ni formada “por naturaleza (*phýsei*)” ni resultado “de lo espontáneo (*toû automátou*)” —y en 323d se añadirá que tampoco es producida “por el azar (*tykhēi*)”. Por otra parte, la sexta señal (“Pero queda pendiente un problema todavía, el que suscitabas a propósito de los excelentes varones...”: 324d), situada antes del tercer segmento, evidentemente carece de cualquier conexión con él;

C) La séptima señal: “¿Por razón de qué, pues, muchos hijos de hombres excelentes resultan de baja calidad (*phaûloi*)?” (326e), repite el sentido de la sexta. Y, en este caso, el cuarto segmento del discurso filosófico sí se orienta exclusivamente hacia la segunda de las observaciones en que la duda condicionante se fundamenta. Pero, para enfrentarla, recurre a un nuevo deslizamiento en la manera de concebir la relación hombre-virtud política: ni por dón de los dioses ni por obra de educadores la presencia de ella es garantizable en la universalidad de los hombres, sino que las posibilidades de su recepción se encuentran esta vez determinadas por la condición, que podría decirse otorgada por el azar de una configuración genética, de “*euphyéstatos*” (=por naturaleza bien logrado) o de “*aphýēs*” (=desprovisto de cualidades naturales (327b-c) de que disponga cada uno de ellos;

D) Por último, luego de una recomendación que de sí mismo como maestro de virtud hace Protágoras personaje y de que él mismo puntualiza el modo, religioso en el sentido de la religión tradicional, como estipula los emolumentos por su trabajo (328b-c), una octava señal (328c), que solamente se refiere al mito y al tercer segmento filosófico, clausura el enunciado: “Tales son”, dijo, ‘oh Sócrates, el mito y el discurso (*lógos*) con que te afirmo que la virtud es susceptible de ser enseñada...”

Originados, pues, en una a modo de retroalimentación tácita y creciente de Protágoras emisor a partir de las palabras del mito, tanto los segmentos del enunciado contruidos mediante discurso filosófico como las señales metadiscursivas incorporadas a ellos, no obstante el valor de que cada uno por sí mismo pueda estar investido y de la espectacularidad retórica con que esté dispuesta la concurrencia de todos,⁶⁵ parecen hallarse lejos de componer un conjunto intelectualmente coherente. Y, en otro sentido: si la prolongación y complicación del enunciado generadas por ellos algo logran en relación con el mito al que inmediatamente contextualizan, es poner de manifiesto la radical ineficacia de éste en cuanto instrumento de argumentación —conservar lo que conserve del pensamiento original del sofista, la arcaizante o platónica historia del hombre y de la cultura que Sócrates narrador atribuye a la voz de Protágoras personaje diáfananamente muestra que hacer de la virtud política un objeto de enseñanza es una operación redundante: ya Zeus, en su providencial preocupación por la suerte de los hombres, ha hecho distribuir a todos ellos el respeto y la

⁶⁵ Si no se quiere considerar irónica, la más antigua recepción del enunciado, la de Sócrates personaje tal como la refiere Sócrates narrador, es positiva: "Y yo, durante mucho tiempo, todavía fascinado [pero en toda fascinación se halla presente un elemento de irracionalidad, intelectualmente ilegítimo, y *keleîn* también puede querer decir 'engañar'], me quedé mirando hacia él [Protágoras], por si algo más decía, ansioso de escuchar" (328d). Croiset y Bodin, ed. cit., matizándola, proyectan sobre la totalidad de los enunciados a cargo de Protágoras esa misma clase de respuesta: "*Dans les discours que Platon lui prête, il y a de la force et de la beauté*" (p. 6). Gómez Robledo únicamente sobre el mito: "...un bello mito" (1974-481). Aunque, asimismo sobre el mito, ya Friedländer se expresaba de otro modo: "*Myth is presented first, superficially, concealing rather than illuminating*" (1954-1969, II 14). Y tampoco proceden en una sola dirección las reacciones ante el manejo lógico del enunciado. Véanse dos casos. Guthrie 1969, 65: "*Protagoras has a difficult position to defend, and he does it with astonishing skill. If he admits that virtue... is a natural endowment of the whole human race... he would urge himself out of his job... On the other hand he has undertaken to justify the principle underlying Athenian democracy... which seems to imply that the necessary virtues are innate in every man... Both positions are maintained in the myth and the explanation which follows it*". "*In dealing with the reply of Protagoras, we must be careful to remember that his case is not established by the mere fact that there is a great deal of truth in what he says, so far as it goes. What is required is that he should make sufficient justification for his claim to be able to teach statesmanship as a specially, exactly as another man might teach geometry or medicine. If we keep this point carefully in view, it will be found that, though what Protagoras says is true enough, as a vindication of his own claim it is a complete ignoratio elenchi*": A. E. Taylor, *Plato: the man and his work* (6a. ed.; Londres, 1949; uso la reimpresión de 1955), 243.

justicia, y para los incapaces de acoger ese dón ha señalado la muerte como único camino. Pero tampoco en esta inoperatividad suya el mito es autosuficiente. Preparado por una segunda señal metadiscursiva (323a), el primer segmento filosófico (323a-b) aporta una prueba (*tekmērion*) suplementaria de que “todos los hombres participan de la justicia y de lo demás de la virtud política”.

11. Es imposible, aquí, seguir de cerca dos contextualizaciones más amplias, que parten las dos tanto del mito como del enunciado que inmediatamente lo contextualiza: la que conecta a éstos con el resto del diálogo y la que, más allá del *Protágoras*, los comunica con otros diálogos de Platón de los que asimismo algún mito es componente —el *Fedro* (c. 366 aJC; mito del carro alado: 246a-256e) o la *República* (c. 388-c. 375? a JC; mito de Er: 614b-621d),⁶⁶ por ejemplo. Pero quizá sea legítimo, sin ello, hacer ciertos apuntes de las posiciones intelectuales a que conducen. Por una parte, cuando en la correspondiente situación de enunciación el mito es adjudicado a una voz platónicamente valedera —en los casos anteriores la de Sócrates personaje— la seriación ocurre de ordinario en el orden *lógos*-mito y este último es manejado como un instrumento de iluminación que logra llegar a niveles cognoscitivos que el *lógos* es impotente para alcanzar⁶⁷ —la inversión mito-

⁶⁶ Ver Platón, *La república*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (*supra*, nota 23), III 176-87 o Platón, *La república*, trad. A. Gómez Robledo (México, 1971; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 372-82. Y Platón, *Hippias mayor*, *Fedro*, trad. J. D. García Bacca (México, 1945; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 150-83.

⁶⁷ A propósito de un mito acerca del trasmundo, con el que se cierra todo el tenso razonamiento sostenido en el diálogo, en dos pasajes del *Gorgias* Platón declara por primera vez su doctrina sobre aquella forma de expresión (habla Sócrates personaje): “Escucha pues, según dicen, un bello relato (*lógos*), que tú tal vez tomarás por un mero cuento (*mýthos*) pero que yo, en cuanto a mí, pienso que es una auténtica historia (*lógos*): y teniéndolas como verdaderas te relataré las cosas que voy a relatarte” (523a) y “Tal vez por cierto estas historias te parezcan como cuentos de viejas, y las desdeñes —y de ningún modo sería de extrañar que las desdeñáramos si, investigando, hubiésemos logrado encontrar algo mejor y más verdadero” (527a). Traduzco de Platón, *Oeuvres complètes*, III 2: *Gorgias*, *Ménon*, ed. y trad. A. Croiset y L. Bodin (5a. ed.; Paris, 1949; Collection des Universités de France), 218 y 223 —ver además la traducción de Ruiz Calonge, citada antes (nota 23), 117 y 122. Y se reitera, en uno de sus aspectos, en el *Menón* (c. 386-385 aJC): “Sócrates: ... porque lo he oído de hombres y mujeres sabios en cosas divinas./Menón: ¿Qué decían?/S.: Algo verdadero, me parece

lógos es, pues, por lo menos una inconsecuencia: pone a lo iluminable en situación de iluminar a lo iluminador. Por otra parte, y nuevamente dentro del *Protágoras*, en el enunciado de Sócrates personaje —no en el de Sócrates narrador: 328d— que sigue al de Protágoras, a partir de “una insignificancia que me está estorbando (*smikrón tí moi empodōn*)” (328e), la totalidad del enunciado en que el mito se halla contenido se abre a la completa demolición por parte de la estrategia erística —o, si se prefiere, de la sabiduría dialéctica— del verdadero protagonista: éste, hacia el final de la obra —y haciendo hablar al ‘diálogo’: “Y me parece que ahora la conclusión de nuestros discursos nos acusa y se burla de nosotros a modo de ser humano y que, si pudiese asumir voz, nos diría: ‘Qué extraños sois, oh Sócrates y Protágoras...’”: 361a— puede constatar que se ha convertido a sí mismo en sostenedor de que la virtud es enseñable, “puesto que todas estas cosas son conocimiento: la justicia, la templanza (*sōphrosýnē*), la fortaleza (*andreía*)”, y que ha conducido a Protágoras a “hacer ver que [la virtud] es cualquier cosa pero ciencia no (*pánta mállon phanēnai autō ē epistēmēn*)” y que, consecuentemente, no es susceptible de ser enseñada.

Las tres contextualizaciones anteriores trabajan, pues, en idéntico sentido: manifiestan como objeto de reprobación intelectual el enunciado que se ha venido examinando. Porque

a mí, y también bello./ M.: ¿Como qué, y quiénes lo decían?/ S.: Los que lo decían son aquellos sacerdotes y sacerdotisas a los cuales les importa ser capaces de justificar lo que ejercen. Lo dice también Píndaro y muchos otros de los poetas divinos. Lo que dicen es lo siguiente, y fíjate si te parecen decir la verdad. Afirman que el alma del hombre es inmortal y que ora termina —lo que se llama morir—, ora vuelve a ser, pero que nunca perece” (81a-b): uso la traducción de U. Schmidt Osmanczik (México, 1975; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 15-16. Y en el otro, matizado, en el preámbulo (*prooimion*) de Timeo, en el diálogo de su nombre, a su relato sobre la producción del mundo: “Entonces, oh Sócrates, si sobre muchísimas cosas acerca de los dioses y del nacimiento de mundo (*tēs toū panτὸς genéseōs*) no nos resulta posible ser capaces de producir razonamientos (*lógos*) coherentes y absolutamente exactos, o te asombres. Sino que si los suministramos de tal manera verosímiles que no sean superados por ningún otro, debemos quedar contentos, recordando que yo, el que hablo, y vosotros los que escucháis sólo tenemos naturaleza humana, de tal modo que acerca de todo esto nos es adecuado aceptar el mito verosímil (*tōn eikóta mýthon*) y no investigar todavía más allá sobre ello” (29c-d). Traduzco de Platon, *Oeuvres complètes*, X (ver antes, nota 38), 142. Por otra parte, hay excepciones a la seriación *lógos*-mito cuando ésta se atribuye a voces de alienación platónica. En el *Banquete* (c. 385 aJC), por ejemplo, el mito de Diótima (203a-204c) se halla envuelto

—y esto, sabido ya, podría confirmarse mediante un último trabajo de contextualización que tampoco es posible realizar aquí— es ley del universo creado por Platón en cuanto autor omnisciente y omnipotente de sus propios diálogos que las propuestas de un sofista nunca se hallen exentas de fisuras (y son siempre más las aprovechables que las aprovechadas) y que permanezcan siempre en disposición de ser invalidadas al enfrentarse con la potencia dialéctica —¿o con la agresividad erística?— de Sócrates personaje. Y, con el ‘mito y el *lógos* de Protágoras’, participan de esta misma intencionalidad, así como de análogas situaciones de enunciación —es decir, de la misma índole de contrahechuras refutables— todos los segmentos de diálogos platónicos que serán traducidos en el siguiente apartado.

(Continuará)

por un diálogo ‘lógico’ entre Sócrates y ésta (201d-203a 204c-212a), y en el ya citado *Timeo* y en el *Critias* (ambos de c. 361 aJC), tanto el mito de la fabricación del mundo (29d-92c) como, incompleto, el de la Atlántida (24e-25d, todavía en el *Timeo*, más 112e-121c, ya en el *Critias*) cobran, cada uno a su manera, una existencia independiente de cualquier *lógos*. Para los pasajes del *Banquete* ver Platón, *Banquete*, *Ion*, trad. J. D. García Bacca (México, 1944, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 47-65. Y, sobre la totalidad del problema, “Myth”, en Friedländer 1954-1969, I 171-210.

Aclaración y *mea culpa*: por una lamentable confusión la segunda parte del texto de L. Astey apareció como “Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones”, en vez de “Sofistas, dioses y literatura II, que es el título que realmente le es propio. Lo primero es, en realidad, un subtítulo, como puede verse en este número 4 de *Estudios*.