

JEAN-PIERRE VERNANT

**MITO Y
PENSAMIENTO
EN LA GRECIA
ANTIGUA**

Ariel Filosofía

JEAN - PIERRE VERNANT

MITO Y PENSAMIENTO EN LA GRECIA ANTIGUA

Traducción castellana de
Juan Diego López Bonillo

EDITORIAL ARIEL
Espingues de Llobregat
BARCELONA

Título original
MYTHE ET PENSÉE CHEZ LES GRECS

© 1965: Librairie François Maspero, S. A., París
© 1973 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Ariel, S. A. Esplugues de Llobregat (Barcelona)

Depósito legal: B. 51.062-1973

ISBN: 84 344 2944 6

Impreso en España

1973. *Ariel, S.A., Av. J. Antonio, 134-138, Esplugues de Llobregat, Barcelona*

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Los textos que hoy se presentan al público español fueron recopilados por vez primera en un volumen, en edición francesa, el año 1965. He hecho algunas correcciones en pequeños detalles. He añadido, sobre todo, dos nuevos trabajos, redactados con posterioridad a esta fecha y que se inscriben muy directamente en la misma línea de investigación. El primero es una respuesta a las objeciones que se había creído poder contraponer a mi interpretación del mito hesiódico de las razas; esta puntualización constituye, según mi opinión, un complemento indispensable si se quieren comprender los problemas que plantea, en cuanto al método y al contenido, la aplicación del análisis estructural a estos mitos griegos que pertenecen a una tradición escrita, muy diferente de la que los etnólogos encuentran en las sociedades arcaicas. La segunda nueva contribución ha sido igualmente suscitada por las reacciones de algunos filólogos ante la lectura de mi obra. Para hacer desaparecer las dudas que se habían expresado en algunas reseñas, en cuanto a la validez de la aproximación que yo intentaba establecer entre la estructura geométrica de la cosmología de Anaximandro y las nociones políticas que han señalado con mayor intensidad el universo espiritual propio de la civilización griega de las ciudades, me he visto obligado a tomar de nuevo toda la documentación en bloque para examinar más de cerca los elementos.

El lector juzgará los méritos y los puntos flacos de la obra. Lo que me parece asegurado, tanto hoy como ayer, es, en primer lugar, que constituye, por la unidad de su proyecto programático, un todo homogéneo; luego, que permanece válido el deseo que yo formulaba en otro tiempo de ver desarrollarse, bajo una forma comparativa y concertada, las investigaciones de la psicología histórica. En Francia, al menos, esta orientación se ha reafirmado en muchos sectores de la historia, más allá de la antigua Grecia. Nos bastará recordar los trabajos de investigadores como: J. Delumeau, G. Duby, A. Dupront,

R. Mandrou, quienes se limitan a un estudio sistemático de las mentalidades. En el dominio griego, M. Detienne y P. Vidal-Naquet han venido, muy eficazmente, a añadir sus mejores esfuerzos a los míos. Por otra parte, me alegra que los lectores españoles puedan apreciar con más facilidad nuestros trabajos, y quiero dar las gracias también a todos aquellos que han tomado la iniciativa de esta traducción y que han sabido llevarla a buen término.

J.-P. VERNANT

ÍNDICE

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	7
INTRODUCCIÓN	13
I.— ESTRUCTURAS DEL MITO	21
El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural	21
El mito hesiódico de las razas. Sobre un “ensayo de rectificación”	51
II.— ASPECTOS MÍTICOS DE LA MEMORIA Y DEL TIEMPO .	89
Aspectos míticos de la memoria	89
El río “Ameles” y la “meleté thanatou”	118
III.— LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO	135
Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos	135
Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega	183
Espacio y organización política en Grecia antigua .	218
Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro	197
IV.— EL TRABAJO Y EL PENSAMIENTO TÉCNICO	242
Prometeo y la función técnica	242
Trabajo y naturaleza en la Grecia antigua	252
Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia antigua	274
Observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento técnico en los griegos	280

V. — LA CATEGORÍA PSICOLÓGICA DEL DOBLE	302
Representación de lo invisible y categoría psicológica del doble: el <i>colossos</i>	302
VI. — LA PERSONA EN LA RELIGIÓN	317
Aspectos de la persona en la religión griega	317
VII. — DEL MITO A LA RAZÓN	334
La formación del pensamiento positivo en la Grecia arcaica	334
BREVE VOCABULARIO DE TÉRMINOS	365
ÍNDICE ALFABÉTICO	369

1900

A. J. Meyerson

INTRODUCCIÓN

Si nos hemos decidido a agrupar en un volumen unos trabajos cuyos temas corren el riesgo de parecer muy diversos, se debe al hecho de haber sido concebidos como las piezas de una misma indagación. Desde una decena de años nos esforzamos en aplicar al dominio griego las investigaciones de la psicología histórica de la que I. Meyerson es, en Francia, el promotor.¹ Nuestros estudios tienen por materia los documentos sobre los cuales trabajan los especialistas, helenistas e historiadores de la antigüedad. Sin embargo, nuestra perspectiva es otra. Ya se trate de hechos religiosos: mitos, rituales, representaciones figuradas, o bien de filosofía, de ciencia, de arte, de instituciones sociales, de hechos técnicos o económicos, siempre los consideramos, en tanto que obras creadas por los hombres, como la expresión de una actividad mental organizada. A través de estas obras, nosotros escudriñamos para averiguar lo que ha sido el hombre mismo, este hombre de la antigua Grecia al que no se puede separar del cuadro social y cultural del cual es a la vez creador y producto.

Empresa difícil por su carácter necesariamente indirecto y que, por añadidura, corre el peligro de no ser siempre bien recibida. Enfrentados con los textos, los documentos figurados, las *realia* sobre las cuales debemos apoyarnos, los especialistas tienen sus problemas y sus propias técnicas; el estudio del hombre y de sus funciones psicológicas les aparece muchas veces como algo extraño a su dominio. Los psicólogos y los sociólogos se encuentran, por la orientación actual de sus investigaciones, demasiado comprometidos en el mundo contemporáneo para interesarse por una antigüedad clásica que abandonan a la curiosidad, a sus ojos un poco anticuada, de los humanistas.

1. I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* (París, 1948).

Y sin embargo, si existe una historia del hombre interior, solidaria de la historia de las civilizaciones, nos es preciso retomar la consigna que lanzaba, hace algunos años, Z. Barbu, en su libro *Problems of historical psychology*:² "¡Back to the Greeks!" En la perspectiva de una psicología histórica, el retorno a los griegos nos parece, en efecto, imponerse por varias razones. La primera es de orden práctico. La documentación concerniente a Grecia es a la vez más extensa, más diferenciada y mejor elaborada que la referente a otras civilizaciones. Disponemos, cada vez en mayor grado, de numerosos trabajos, sólidos y precisos, referentes a su historia social y política, a su historia religiosa, a su historia del arte y del pensamiento. A esta ventaja se añaden argumentos de fondo. Las obras que la antigua Grecia ha creado son muy "diferentes" a las que constituyen nuestro universo espiritual, hasta el punto de servirnos de desorientación y darnos, con el sentimiento de la distancia histórica, conciencia de un cambio en el hombre. Al mismo tiempo, estas obras no nos resultan tan extrañas como puede suceder con otras. Ellas han sido transmitidas hasta nosotros sin solución de continuidad. Están todavía vivas en unas tradiciones culturales con las cuales no cesamos de relacionarlos estrechamente. Bastante alejado de nosotros para que sea posible estudiarlo como un objeto, y como un objeto más, al que no se aplican exactamente nuestras categorías psicológicas de hoy día, el hombre griego, no obstante, está lo bastante cercano de nosotros para hacernos posible entrar en contacto con él sin demasiadas dificultades, comprender el lenguaje que habla en sus obras, alcanzar, más allá de los textos y documentos, los contenidos mentales, las formas de pensamiento y de sensibilidad, los modos de organización de la voluntad y de sus actos. Brevemente: una arquitectura del espíritu.

Existe finalmente una última razón que orienta hacia la antigüedad clásica al historiador del hombre interior. En el espacio de algunos siglos, Grecia ha conocido, dentro de su vida social y espiritual, transformaciones decisivas. Nacimiento de la ciudad y del derecho —advenimiento, con los primeros filósofos, de un pensamiento de tipo racional y una organización progresiva del saber en un cuerpo de disciplinas positivas diferenciadas: ontología, matemáticas, lógica, ciencias de la naturaleza, medicina, moral, política—, creación de nuevas for-

2. Z. BARBU, *Problems of historical psychology* (Londres, 1960).

mas de arte, respondiendo los diversos modos de expresión, así inventados, a una necesidad de hacer auténticos aspectos hasta ahora desconocidos de la experiencia humana: poesía lírica y teatro trágico en las artes del lenguaje, escultura y pintura concebidos como artificios imitativos en las artes plásticas.

Estas innovaciones, en todos los dominios, marcan un cambio de mentalidad tan profundo, que representa el nacimiento del hombre occidental, la eclosión verdadera del espíritu, con los valores que reconocemos en este momento. De hecho, las transformaciones no atañen solamente a los avances de la inteligencia o a los mecanismos del razonamiento. Del *homo religiosus* de las culturas arcaicas, a este hombre político y razonable, hacia quien apuntan las definiciones de Aristóteles, la mutación pone en tela de juicio los grandes cuadros del pensamiento y todo el espectáculo de las funciones psicológicas: modos de expresión simbólica y manejo de signos, tiempo, espacio, causalidad, memoria, imaginación, organización de los actos, voluntad, persona, todas estas categorías mentales se encuentran transmutadas en cuanto a su estructura interna y su equilibrio general.

Dos temas han retenido, más que otros, la atención de los helenistas en el transcurso del último medio siglo: el paso del pensamiento mítico a la razón y la construcción progresiva de la persona. Nosotros, en este libro, hemos abordado estos dos problemas de manera desigual. Por lo que respecta al primero, constituye el objeto de un estudio de conjunto. En cuanto al segundo, nos hemos limitado a un aspecto particular. Nos parece sin embargo necesario, a fin de evitar los malentendidos, precisar, tanto para el uno como para el otro, nuestra posición. Al intitular "Del mito a la razón" el trabajo que cierra este volumen, no pretendemos decir con ello que hayamos tratado del pensamiento mítico en general, tampoco que no admitamos la existencia de un pensamiento racional inmutable. Subrayamos por el contrario, en los últimos párrafos, que los griegos no han inventado *la* razón, sino *una* razón, ligada a un contexto histórico, diferente del contexto del hombre actual. Existen con todo, creemos, en el seno de lo que se llama el pensamiento mítico, formas diversas, niveles múltiples, modos de organización, así como diferentes tipos de lógica.

En el caso de Grecia, la evolución intelectual que va de Hesíodo hasta Aristóteles nos ha parecido seguir, en lo esencial, una doble vía: en primer lugar, se establece una clara

distinción entre el mundo de la naturaleza, el mundo humano, el mundo de los poderes sagrados, siempre más o menos mezclados o ensamblados por la imaginación mítica, la cual tan pronto confunde estos diferentes dominios, como procede por deslizamiento de un plano a otro, o establece entre todos los sectores de la realidad un juego de equivalencias sistemáticas. En segundo lugar, el pensamiento "racional" tiende a eliminar estas nociones polares y ambivalentes que desempeñan en el mito un importante papel; renuncia a utilizar las asociaciones por contraste, a acoplar y unir los contrarios, a progresar por trasposiciones sucesivas; en nombre de un ideal de no-contradicción y de univocidad, el pensamiento "racional" aleja cualquier modo de razonamiento que proceda de lo ambiguo o del equívoco.

Bajo esta forma general, nuestras conclusiones tienen un carácter provisional. Intentan, sobre todo, trazar un programa de investigación. Invocan estudios más limitados, pero más precisos: tal mito en tal autor, tal conjunto mítico, con todas sus variantes, en las diversas tradiciones griegas. Sólo unas investigaciones concretas que fijen la evolución del vocabulario, de la sintaxis, de los modos de composición, de la elección y ordenamiento de temas, desde Hesíodo y Ferecídes hasta los presocráticos, nos permitirán seguir las transformaciones de la maquinaria mental, de las técnicas de pensamiento, de los procedimientos lógicos. En este sentido, nuestro estudio final debe leerse referido a éste que inicia el libro: llevando tan lejos como nos ha sido posible el análisis estructural de un mito particular, el mito hesiódico de las razas, hemos intentado describir una forma de pensamiento que no es en modo alguno incoherente, sino que su movimiento, rigor, lógica, conservan su carácter propio, reposando la construcción mítica, en su plan de conjunto como en el detalle de sus diversas partes, sobre el equilibrio y la tensión de nociones polares. Dentro de la perspectiva del mito, estas relaciones expresan la polaridad de poderes sagrados, opuestos y a la vez asociados. Volvemos a encontrar de este modo, en la obra de Hesíodo, un "modelo" de pensamiento en muchos aspectos próximo a éste que, bajo acoplamiento Hestia-Hermes, nos ha parecido que gobierna la experiencia religiosa más antigua que los griegos hayan podido tener del espacio y del movimiento.

Alguien, quizá, se admirará del hecho de que no hayamos reservado un espacio mayor, en la economía de esta recopilación, al análisis de la persona. Si existe, en efecto, un dominio

donde los helenistas han sido conducidos a abordar los problemas psicológicos, por el curso mismo de sus investigaciones, es sin lugar a duda éste de la persona. Del hombre homérico, sin unidad real, sin profundidad psicológica, atravesado de impulsos súbitos, de inspiraciones experimentadas como divinas, en cierta manera extraño a sí mismo y a sus propios actos, hasta el hombre griego de la edad clásica, las transformaciones de la persona aparecen sorprendentes. Descubrimiento de la dimensión interior del sujeto, distanciamiento respecto al cuerpo, unificación de las fuerzas psicológicas, aparición del individuo o, al menos, de ciertos valores ligados al individuo en tanto que tal, progreso del sentido de la responsabilidad, compromiso más preciso del agente con sus actos; todos estos desenvolvimientos de la persona constituyen el objeto, por parte de los especialistas, de investigaciones y discusiones que incumben muy directamente a la psicología histórica. Si no hemos querido establecer un balance de conjunto no se debe al hecho de que algún psicólogo lo haya intentado antes que nosotros. Z. Barbu ha trazado, en una perspectiva similar a la nuestra, lo que él llama *The Emergence of Personality in the Greek World*.³ Aceptando en una gran medida muchos de sus análisis y aconsejando al lector que se remita a dicha obra, estaríamos tentados de expresar dos tipos de reserva respecto a sus conclusiones. En primer lugar, el autor nos parece que fuerza un poco las cosas en el cuadro que esboza sobre el desarrollo de la persona: por falta de haber tenido en cuenta todas las categorías de documentos, falto sobre todo de considerarlos con cercana minuciosidad, él los interpreta a veces en un sentido demasiado moderno y proyecta sobre la persona griega ciertos rasgos que, según nosotros, no se manifestarán hasta una época más reciente. En segundo lugar, su estudio, aun cuando llevado a cabo desde un punto de vista histórico, no está exento de toda preocupación normativa. Para Z. Barbu, los griegos han descubierto la verdadera persona: edificando su ser interior sobre el equilibrio entre dos procesos psíquicos opuestos, de una parte la "individuación" que realiza alrededor de un centro único la integración de las fuerzas internas del individuo, por otra, la "racionalización" que integra a los individuos en un orden superior (social, cósmico, religioso), los griegos habrían elaborado la forma perfecta de la persona, su modelo. Así pues, las objeciones que nos parecen precisamente revelar, del punto de vista psicológico, los traba-

3. Z. BARBU, *op. cit.*, cap. IV, pp. 69-144.

jos de ciertos helenistas, son la consecuencia de su desconocimiento de la complejidad de una categoría psicológica como la persona, cuyas dimensiones son múltiples y, a la vez, de su relatividad histórica. Al considerarla como una forma acabada de la que se podría dar una definición simple y general, tienen a veces tendencia a conducir su investigación como si se tratase de saber si los griegos han conocido la persona, o no, o a partir de qué momento han hecho el descubrimiento de la misma. Para el psicólogo historiador, el problema no se plantearía en estos términos: no existe, ni puede existir persona-modelo, exterior al curso de la historia humana, con sus vicisitudes, sus variedades según los lugares, sus transformaciones conforme al tiempo.⁴ La investigación, pues, no debe tener como finalidad establecer si la persona existe o no existe en Grecia, sino averiguar qué es la persona griega antigua, en qué difiere, dentro de la multiplicidad de sus rasgos, de la persona de hoy: qué aspectos de ella se encuentran, en tal momento, más o menos diseñados y bajo qué forma, cuáles son los que permanecen desconocidos, qué dimensiones del yo aparecen ya expresadas en tal tipo de obras, de instituciones o de actividades humanas y en qué nivel de elaboración, cuáles son las líneas de desenvolvimiento de la función, qué direcciones principales, e igualmente los tanteos, los ensayos abortados, las tentativas fallidas, cuál es, en fin, el grado de sistematización de la función, eventualmente su centro, su aspecto característico.

Una tal indagación supone una previa y exacta determinación, en el conjunto de los hechos de civilización que nos ofrece Grecia, de aquellos que atañen más directamente a tal o cuál aspecto de la persona, que se haya sabido delimitar los tipos de obras y de actividades a través de las cuales el hombre griego ha construido los cuadros de su experiencia interior, cómo él ha edificado, mediante la ciencia y la técnica, los esquemas de su experiencia del mundo físico. La investigación debería, pues, abarcar un campo muy vasto y muy diverso: hechos de lengua y de transformación del vocabulario, especialmente del vocabulario psicológico; historia social, en particular historia del derecho, pero también de la familia y de las instituciones políticas; grandes capítulos de la historia del pensamiento, como los que hacen referencia a las nociones de alma, cuerpo, de

4. Cf. I. MEYERSON, *op. cit.*, cap. III: "L'histoire des fonctions", especialmente las páginas consagradas a la historia de la persona, pp. 151-185.

individuación; historia de las ideas morales: vergüenza, falta, responsabilidad, mérito; historia del arte, en particular los problemas que plantea la aparición de nuevos géneros literarios: poesía lírica, teatro trágico, biografía, autobiografía, novela, en la medida en la que estos tres últimos términos pueden ser empleados sin anacronismos por el mundo griego; historia de la pintura y de la escultura, con el advenimiento del retrato; en fin, historia religiosa.

A falta de poder abordar todas estas cuestiones en el marco de un breve estudio, hemos preferido atenernos solamente a los hechos religiosos. Todavía nos limitamos a considerar la religión de la época clásica, sin prestar atención a lo que el período helenístico ha podido aportar como innovación. La investigación debería ser tanto más exigente cuanto más limitada se encontraba en sus comienzos. Restricta al dominio religioso, debía distinguir con cuidado los diversos planos e indagar, para cada uno de ellos, en qué medida tiene que ver con la historia de la persona, hasta qué punto creencias y prácticas religiosas, por sus implicaciones psicológicas, comprometen el estatuto interior del sujeto y participan en la elaboración de un "yo". Se verá que nuestras conclusiones son, en conjunto, negativas, y que nos hemos visto obligados a destacar, sobre todo, las diferencias, a subrayar las distancias que separan, en cuanto a su vida religiosa, a la Grecia del siglo V de la persona del creyente de hoy.

En su mayor parte, nuestro conjunto de estudios está consagrado a las categorías psicológicas que, a falta de una comunidad de trabajos entre helenistas y psicólogos, aún no han constituido el objeto de investigaciones realizadas en el marco de una perspectiva histórica: la memoria y el tiempo, el espacio, el trabajo y la función técnica, la imagen y la categoría del doble.

Los capítulos más amplios versan sobre el trabajo y el espacio. El trabajo ha marcado tan profundamente la vida social y al hombre contemporáneo, que uno se encuentra inclinado de manera muy natural a creer que siempre ha revestido esta forma unificada y organizada bajo la cual nosotros la conocemos hoy. Nos era preciso, por el contrario, mostrar que la significación de las conductas de trabajo, su situación con respecto al grupo y al individuo, se han modificado en gran medida. Para un estudio histórico del espacio, los hechos griegos nos han parecido especialmente reveladores. No solamente el pensamiento científico de los griegos, sino su pensamiento social y político,

se caracterizan por un geometrismo que contrasta fuertemente con las antiguas representaciones del espacio, atestiguadas en los mitos y en las prácticas religiosas. Se nos había ofrecido, pues, la ocasión de seguir, sobre un ejemplo de alguna manera privilegiado, la transformación de los esquemas de la representación espacial. Hemos creído poder discernir los factores que, en el caso griego, han determinado el paso de un espacio religioso, cuantitativo, diferenciado, jerarquizado, a un espacio homogéneo y reversible, de tipo geométrico.

Nuestro estudio sobre el *colossos* y la categoría psicológica del doble, debe leerse como una primera contribución a una investigación más extensa que corresponde a la aparición de la imagen en sentido propio, a la aparición de una actividad creadora de imágenes (se trate de objetos artificiales que tengan un carácter puramente "imitativo" o de productos mentales que posean una intención propiamente "poética"), a la elaboración de una función psicológica de lo imaginario.

Al intentar hacer accesible todo el campo del helenismo a las investigaciones de la psicología histórica, no nos ocultamos ni las dificultades de una empresa que supera con mucho nuestras fuerzas, ni la insuficiencia de los resultados que podemos aportar. Hemos intentado inaugurar un camino, proponer problemas, incitar soluciones.

Si nuestra obra puede contribuir a suscitar un trabajo en equipo que agrupe a helenistas, historiadores, sociólogos y psicólogos, si despierta el deseo de un plan de conjunto para el estudio de las mutaciones psicológicas que la experiencia griega ha llevado consigo, del giro que ella ha obrado en la historia del hombre interior, este libro no habrá sido escrito en vano.

CAPÍTULO I

ESTRUCTURAS DEL MITO

EL MITO HESÍODICO DE LAS RAZAS. ENSAYO DE ANÁLISIS ESTRUCTURAL¹

El poema de Hesíodo *Los Trabajos y los Días* se inicia con dos relatos míticos. Después de haber evocado en algunas palabras la existencia de una doble Lucha (*Eris*), Hesíodo narra la historia de Prometeo y de Pandora; enseguida la hace ser la continuación de otra narración que viene, dice él, a "coronar" la primera: el mito de las razas. Los dos mitos están ligados. Tanto uno como otro hacen referencia a un tiempo pasado en el cual los hombres vivían al abrigo de los sufrimientos, de las enfermedades y de la muerte; cada uno rinde cuenta a su manera de los males que han llegado a ser, posteriormente, inseparables de la condición humana. El mito de Prometeo encierra una moral tan clara que no existe para Hesíodo necesidad alguna de explicarla; basta dejar hablar al relato: por la voluntad de Zeus quien, para vengar el robo del fuego, ha ocultado al hombre su vida, es decir, el alimento, los humanos están obligados desde ahora en adelante al trabajo; les es preciso aceptar esta dura ley divina y no ahorrar su esfuerzo ni su dolor. Del mito de las razas, Hesíodo saca una lección que la dirige en especial para su hermano Perses, un pobre diablo, pero que al mismo tiempo vale también para los grandes de la tierra, para aquellos cuya función es la de regular las querellas mediante su arbitraje, para los reyes. Esta lección, Hesíodo la resume en la fórmula: escucha a la justicia, *Diké*, no dejes crecer la inmoderación, *Hybris*.² Pero a decir verdad, se comprende mal, si

1. *Revue de l'Histoire des Religions* (1960), pp. 21-54.

2. *Los Trabajos*, 213. Acerca del lugar y significación de los dos

nos atenemos a la interpretación corriente del mito, cómo puede entenderse una enseñanza de este género.

La historia narra, en efecto, la sucesión de las diversas razas de hombres que, precediéndonos en la tierra, han aparecido y luego desaparecido unas tras otras. ¿En qué medida un tal relato es susceptible de exhortar a la justicia? Todas las razas, las mejores como las peores, han debido igualmente, llegado el día, abandonar la luz del sol. Y entre las que los hombres honran con cultos una vez que la tierra las ha recubierto, existen las que se habían destacado aquí abajo por una espantosa *hybris*.³ Por añadidura, las razas parecen sucederse conforme a un orden de decadencia progresiva y regular. Ellas se asemejan, en efecto, a los metales cuyo nombre llevan, pero cuya jerarquía se ordena del más precioso al menos precioso, del superior al inferior: en primer lugar el oro, luego la plata, el bronce después, finalmente el hierro. De esta manera el mito parece querer oponer a un mundo divino, en el que el orden está inmutablemente fijado a raíz de la victoria de Zeus, un mundo humano en el cual el desorden se instala poco a poco y que debe acabar por desequilibrarse completamente del lado de la injusticia, de la desdicha y de la muerte.⁴ Pero este panorama de una humanidad destinada a un desenlace fatal e irreversible no parece casi susceptible de convencer ni a Perses ni a los reyes de las virtudes de la *Diké* y de los peligros de la *Hybris*.

Esta primera dificultad, tocante a las relaciones entre el mito, tal cual se nos manifiesta, y la significación que Hesíodo le confiere en su poema, se dobla con una segunda que se refiere a la estructura misma del mito. A las razas de oro, de plata, de bronce y de hierro, Hesíodo añade una quinta, la de los héroes, que ya no tiene una equivalencia metálica. Intercalada entre las generaciones del bronce y del hierro, ella destruye el paralelismo entre las razas y los metales; además, interrumpe el movimiento de decadencia continua, simbolizado por una escala metálica de valor regularmente decreciente: el mito precisa, en efecto, que la raza de los héroes es superior a la de bronce, que la ha precedido.⁵

mitos en el conjunto del poema, cf. Paul MAZON, "Hésiode: la composition des Travaux et des Jours", *Revue des Études anciennes*, 14 (1912), pp. 328-357.

3. Tal es el caso de la raza de plata; cf. verso 143.

4. Cf. René SCHAEFER, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate* (Paris, 1958), pp. 77-80.

5. *Los Trabajos*, 158.

Al constatar esta anomalía, E. Rohde notaba que Hesíodo debía tener poderosos motivos para introducir en la arquitectura del relato un elemento manifiestamente extraño al mito original y cuya introducción parece romper el esquema lógico.⁶ Él observaba que lo que esencialmente interesa a Hesíodo en el caso de los héroes, no es su existencia terrenal, sino su destino póstumo. Ya para cada una de las otras razas, Hesíodo indica, de una parte, lo que ha sido su vida aquí abajo; de otra parte, lo que ella ha llegado a ser una vez abandonada la luz del sol. El mito respondería así a una doble preocupación: primeramente, exponer la creciente degradación moral de la humanidad; después, hacer conocer el destino, en el más allá de la muerte, de las generaciones sucesivas. La presencia de los héroes al lado de las otras razas, si es alterada en relación al primer objetivo, se justifica plenamente desde el punto de vista del segundo. En el caso de los héroes, la intención accesoria habría llegado a ser la principal.

Tomando como punto de partida estas notas, Victor Goldschmidt propone una explicación que apunta más lejos.⁷ El destino de las razas metálicas, después de su desaparición de la vida terrestre, consiste, según este autor, en una "promoción" con rango de las potestades divinas. Los hombres de la época de oro y de plata devienen, después de su muerte, demonios, *daimones*; los de bronce constituyen el pueblo de los muertos en el Hades. Solamente los héroes no pueden beneficiarse de una transformación que no podría suministrarles, por otro lado, sino lo que ya ellos poseen: héroes son, héroes permanecen. Pero su inserción en la narración se explica si se observa que su presencia es indispensable para completar el panorama de los seres divinos que distingue, conforme a la clasificación tradicional, al lado de los *theoi*, dioses propiamente dichos, de quienes no se trata en el relato, las categorías siguientes: los demonios, los héroes, los muertos.⁸ Hesíodo habría pues elaborado su relato mítico, unificando, adaptando la una a la otra dos tradiciones diversas, sin duda independientes en su origen: por un lado, un mito genealógico de las razas, en relación con un simbolismo

6. Erwin ROHDE, *Psyché*, trad. francesa de A. REYMOND (París, 1953), pp. 75-89. [Hay trad. cast.: *Psyqué* (Madrid, 1942).]

7. Victor GOLDSCHMIDT, "Theologia", *Revue des Études grecques*, LXIII (1950), pp. 33-39.

8. Referente a esta clasificación, cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne* (París, 1915), p. 48; Victor GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, pp. 30 ss.

de los metales y que narraba la decadencia moral de la humanidad; por otro lado, una división estructural del mundo divino cuya explicación se trataba de suministrar, amoldando el esquema mítico primitivo con objeto de reservar un lugar a los héroes. El mito de las edades nos ofrecería entonces el ejemplo más antiguo de una conciliación entre el punto de vista de la génesis y éste de la estructura, de una tentativa de hacer corresponder término a término los estadios de una serie temporal y los elementos de una estructura permanente.⁹

La interpretación de Victor Goldschmidt posee el gran mérito de hacer recaer el acento sobre la unidad y la coherencia interna del mito hesiódico de las razas. Fácilmente se estará de acuerdo en que el relato, en su forma primaria, no ha abarcado la raza de los héroes.¹⁰ Pero Hesíodo ha repensado el tema mítico en su conjunto en función de sus propias preocupaciones. Debemos, pues, tomar la narración tal como se presenta dentro del contexto de *Los Trabajos y los Días* y preguntarnos cuál es, bajo esta forma, su significación.

A este respecto, se impone una observación preliminar. No se podría hablar, en el caso de Hesíodo, de una antinomia entre mito genético y división estructural. Para el pensamiento mítico toda genealogía es al mismo tiempo, e igualmente, explicitación de una estructura; y no existe otro modo de explicar una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico.¹¹ El mito de las edades no se manifiesta, en ninguna de sus partes, como excepción a esta regla. Y el orden, de acuerdo con el cual las razas se suceden sobre la tierra, no es, hablando en propiedad, cronológico. ¿Cómo podría serlo? Hesíodo no tiene la noción de un tiempo único y homogéneo dentro del cual las diversas razas vendrían a fijarse en un puesto definitivo. Cada raza posee su

9. V. GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, p. 37, n. 1.

10. Está igualmente admitido que el mito comprendía primitivamente tres o cuatro razas. Cfr. sin embargo las reservas de P. MAZON quien cree en una creación de Hesíodo enteramente original (*loc. cit.*, p. 339), y de M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 2.^a ed. (Munich, 1955), p. 622. El tema de una edad de oro, de las humanidades sucesivas destruidas por los dioses, parecen de origen oriental. Se verá, respecto a este problema, la discusión entre J. G. GRIFFITHS y H. C. BALDREY, *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), pp. 109-119 y 533-554, también 19 (1958), pp. 91-93.

11. En la *Teogonía*, las generaciones divinas y los mitos cosmogónicos sirven para fundamentar la organización del cosmos; explican la separación de los niveles cósmicos (mundo celeste, subterráneo, terrestre), el reparto y el equilibrio de los diversos elementos que componen el universo.

propia temporalidad, su edad, que expresa su naturaleza particular y que, a idéntico título que su género de vida, sus actividades, sus cualidades y sus defectos, define su estatuto y lo contrapone al de las otras razas.¹² Si la raza de oro es llamada "la primera", no quiere decir que haya aparecido, un buen día, antes que las otras, en un tiempo lineal e irreversible. Por el contrario, si Hesíodo la hace figurar a la cabeza de su relato, es porque encarna las virtudes —simbolizadas por el oro— que ocupan el punto culminante de una escala de valores intemporales. La sucesión de las razas en el tiempo reproduce un orden jerárquico permanente del universo. En cuanto a la concepción de una decadencia progresiva y continua, que los comentadores están de acuerdo en reconocer en el mito,¹³ no solamente es incompatible con el episodio de los héroes (se admitirá difícilmente que Hesíodo no se haya dado cuenta de ello); no conviene tampoco con la noción de un tiempo que, en Hesíodo, no es lineal sino cíclico. Las edades se suceden para formar un ciclo completo que, acabado, recomienza, sea en el mismo orden, sea más bien, como en el mito platónico del *Político*, en el orden inverso, desenvolviéndose el tiempo cósmico alternativamente en un sentido, luego en el otro;¹⁴ Hesíodo se lamenta de pertenecer él mismo a la quinta y última raza, la del hierro; en esta ocasión, él expresa su sentimiento de no haber muerto más pronto o nacido *más tarde*,¹⁵ observación incomprensible en la perspectiva de un tiempo humano constantemente inclinado hacia lo peor, pero que queda aclarada si se admite que la serie de edades compone, como la sucesión de las estaciones, un ciclo renovable.

En el marco de este ciclo, la sucesión de las razas, fuera incluso del caso de los héroes, no parece en modo alguno seguir un orden de decadencia continua. La tercera raza no es "peor" que la segunda ni Hesíodo dice nada semejante.¹⁶ El texto ca-

12. Las edades no difieren solamente por una longevidad más o menos avanzada; su calidad temporal, el ritmo de deslizamiento del tiempo, la orientación de su flujo, no son los mismos; cf. *infra*, pp. 45 ss.

13. Cf. Friedrich SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus* (Nueva York, 1949), p. 83, n. 27.

14. PLATÓN, *Político*, 296 c ss. Varios rasgos, en el mito del *Político*, recuerdan el de las razas.

15. *Los Trabajos*, 175.

16. Contrariamente a lo que pretende F. SOLMSEN, que escribe: "The third generation [...] has traveled much farther on the road of *hybris* than the second". A pesar de la referencia a los versos 143-147, esta afirmación no se funda en nada."

racteriza a los hombres de plata por su insensata *hybris* y su impiedad, a los de bronce por sus obras contra las divinidades.¹⁷ ¿Dónde está el progreso en la decadencia? Existe tan poco, que la raza de plata es la única cuyas faltas excitan la cólera divina y que Zeus aniquila en castigo a su impiedad. Los hombres de bronce mueren, como los héroes, en los combates de la guerra. Cuando Hesíodo quiere establecer una diferencia de valor entre dos razas, la formula explícitamente y siempre de la misma manera: las dos razas están opuestas como la *Diké* a la *Hybris*. Un contraste de este género es resaltado, de una parte, entre la primera y la segunda raza; de otra, entre la tercera y cuarta. Más exactamente, la primera raza es a la segunda, desde el punto de vista del "valor", lo que la cuarta es a la tercera. Hesíodo precisa, en efecto, que los hombres de plata son "muy inferiores" a los de oro —inferioridad que consiste en una *hybris* de la que los primeros están completamente exentos;¹⁸ aún precisa más y dice que los héroes son "más justos" que los hombres de bronce, consagrados igualmente a la *hybris*.¹⁹ Por el contrario, no establece entre la segunda y la tercera raza ninguna comparación de valor: los hombres de bronce son llamados simplemente "diferentes" que los hombres de plata.²⁰ El texto impone, pues, en cuanto a la coherencia entre las cuatro primeras razas, la estructura siguiente: se distinguen dos planos diferentes, oro y plata de una parte, bronce y héroe de la otra. Cada plano, dividido en dos aspectos antitéticos, el uno positivo, el otro negativo, presenta, de esta suerte, dos razas asociadas que forman la contrapartida necesaria la una de la otra y que contrastan respectivamente como la *Diké* y la *Hybris*.²¹

Lo que distingue entre ellos el nivel de las dos primeras razas y el de las dos siguientes es, como veremos, que se refieren a funciones diferentes, que representan tipos de agentes humanos, formas de acción, estatutos sociales y "psicológicos"

17. Se comparará *Los Trabajos*, 134 ss. y 145-146.

18. *Ibid.*, 127.

19. *Ibid.*, 158.

20. *Ibid.*, 144.

21. Ed. MEYER se ha dado perfecta cuenta del vínculo entre las razas de oro y de plata de una parte, de bronce y héroes de la otra. Pero interpreta este nexo en el sentido de una filiación: en el primer caso degeneración, en el segundo refinamiento; cf. "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern", *Mélanges Carl Robert* (Berlín, 1910), pp. 131-165.

opuestos. Nos será necesario precisar estos diversos elementos, pero se puede reconocer enseguida una primera asimetría. Para el primer nivel, es la *diké* quien establece el valor dominante: se comienza por ella; la *hybris*, secundaria, existe como contrapartida; en el segundo plano, ocurre de forma inversa: el aspecto *hybris* es el principal. Así, aunque los dos planos encierran en sí un aspecto justo y un aspecto injusto, se puede decir que, tomados en su conjunto, el uno, a su vez, se opone al otro, como la *Diké* a la *Hybris*. Es esto lo que explica la diferencia de destino que contrapone, después de la muerte, las dos primeras razas a las dos siguientes. Los hombres de oro y de plata son igualmente objeto de una promoción en sentido propio: de hombres percederos llegan a ser daimones. La complementariedad que les enlaza oponiéndoles, se señala tanto en el más allá como en su existencia terrestre: los primeros forman los demonios *epictónicos*, los segundos los demonios *hipoctónicos*.²² Los humanos les tributan, a unos como a otros, "honores": honor real, *basileion*, por lo que respecta a los primeros, "menor" en lo que incumbe a los segundos, pues aunque ellos son "inferiores" a los primeros, a pesar de todo es honor, que no puede justificarse por unas virtudes o méritos que, en el caso de los hombres de plata no existen, sino solamente por su pertenencia al mismo plano de realidad que los hombres de oro, al hecho de que ellos representan, en su aspecto negativo, la misma función. Completamente diferente es el destino póstumo de las razas de bronce y de los héroes. Ni la una ni la otra conocen, como raza, una promoción. No puede llamarse "promoción" al destino de los hombres de bronce que es de una completa banalidad: muertos en la guerra, devienen en el Hades difuntos "anónimos".²³ La mayoría de los que forman la raza heroica comparte esta suerte común. Sólo algunos privilegiados de esta raza más justa escapan al anonimato ordinario de la muerte y conservan, por la gracia de Zeus, que les recompensa con este favor particular, un nombre y una existencia individual en el más allá: transportados a la isla de los Bienaventurados, allí prosiguen una vida libre de toda preocupación.²⁴ Pero ellos no constituyen objeto de vene-

22. Cf. 123 y 141: ἐπιχθόνιοι, ὑποχθόνιοι.

23. *Ibid.*, 154: ὀνόμασται.

24. No es menor la simetría entre el destino póstumo de los hombres de bronce y de los héroes, que entre la de los hombres de oro y de plata. Los hombres de bronce desaparecen en el seno de la muerte, sin dejar nombre; los héroes prosiguen su vida en la isla de los Bienaventurados,

ración alguna por parte de los hombres. E. Rohde ha subrayado justamente "el completo aislamiento" de su estancia en un mundo que aparece desligado del nuestro.²⁵ Contrariamente a los *daimones*, los héroes desaparecidos no tienen poder alguno sobre los vivientes y los vivientes no les rinden ningún culto.

✓ Estas simetrías, señaladas muy claramente, muestran que, en la versión hesiódica del mito, la raza de los héroes no constituye un elemento mal integrado que falsee la arquitectura del relato, sino una pieza esencial sin la cual el equilibrio del conjunto se encontraría roto. Por el contrario, es la quinta raza la que parece entonces suscitar dificultades: ella introduce una nueva dimensión, un tercer plano de la realidad que, contrariamente a los precedentes no se desdoblaría en dos aspectos antitéticos, sino que se presentaría bajo la forma de una raza única. El texto muestra, sin embargo, que no existe en realidad una edad de hierro sino dos tipos de existencia humana, rigurosamente opuestos, de los que uno coloca la *diké* mientras el otro sólo conoce la *hybris*. Hesíodo vive, en efecto, en un mundo en el cual los hombres nacen jóvenes y mueren viejos, donde existen leyes "naturales" (el hijo se parece al padre), y "morales" (se debe respetar al huésped, a los padres, al juramento), un mundo donde el bien y el mal, íntimamente mezclados, se equilibran. El anuncia la llegada de otra vida que será desde todos los aspectos lo contrario a la primera: ²⁶ los hombres nacerán viejos, con las sienes blanquecinas, el hijo no tendrá nada en común con su padre; no se reconocerán ni amigos, ni hermanos, ni padres, ni juramentos; sólo la fuerza instituirá el derecho; en este mundo librado al desorden y a la *hybris*, ningún bien será capaz de compensar al hombre sus propios padecimientos. Se ve entonces, de qué modo el episodio de la edad de hierro, en sus dos aspectos, puede articularse con los dos temas precedentes para completar la estructura de conjunto del mito. Mientras que al primer nivel correspondía más especialmente el ejercicio de la *diké* (en las relaciones de los hombres entre ellos y con los dioses), al segundo la manifestación de la fuerza, de la violencia física, ligadas a la *hybris*, el tercero se refiere a un mun-

y sus nombres, celebrados por los poetas, perviven por siempre en la memoria de los hombres. Los primeros se desvanecen en la Noche y en el Olvido; los segundos pertenecen al dominio de la Luz y de la Memoria (cf. PÍNDARO, *Olímpicas*, 2, 109 ss.).

25. E. ROHDE, *op. cit.*, p. 88.

26. Cf. *Los Trabajos*, 184: ya nada será como en los días pasados, *ὡς τὸ πάρος περ*.

do humano ambiguo, definido por la coexistencia de los contrarios en su seno; todo bien tiene como contrapartida su mal —el hombre supone a la mujer, el nacimiento a la muerte, la juventud a la vejez, la abundancia a la indigencia, la felicidad a la desdicha. *Diké* e *Hybris* presentes una junto a la otra, ofrecen al hombre dos opciones igualmente posibles entre las cuales les es preciso escoger. A este universo de la mezcla, que es el mundo de Hesíodo, el poeta opone la perspectiva terrorífica de una vida humana en la cual *Hybris* habrá triunfado totalmente, un mundo a la inversa donde no subsistirían sino el desorden y la desdicha en su estado puro.

El ciclo de las edades, entonces, sería cerrado y el tiempo no tendría sino que desandar lo andado. En la edad de oro, todo era orden, justicia y felicidad: era el reino de la pura *Diké*. Al término del ciclo, en la vejez del hierro, todo será librado al desorden, a la violencia y a la muerte: será el reinado de la pura *Hybris*. De un reinado al otro la serie de las edades no marca una progresiva decadencia. En lugar de una sucesión temporal continua, existen fases que alternan según relaciones de oposición y de complementariedad. El tiempo no se desenvuelve siguiendo una sucesión cronológica, sino según relaciones dialécticas de un sistema de antinomias de las que nos queda por señalar la correspondencia con ciertas estructuras permanentes de la sociedad humana y del mundo divino.

Los hombres de la raza de oro aparecen sin ambigüedad como los seres investidos de realeza, los *basilees*, quienes desconocen toda forma de actividad exterior al dominio de la soberanía. Dos rasgos, en efecto, definen negativamente su modo de vida: desconocen la guerra y viven tranquilos; *ἡσυχοί* ²⁷ —lo que les opone a los hombres pertenecientes al tiempo de bronce y a los héroes, dedicados al combate. No conocen tampoco el trabajo agrícola, la tierra produce para ellos “espontáneamente” frutos innumerables ²⁸ —lo que los opone en esta ocasión a los hombres de hierro, cuya existencia está consagrada al *ponos* y que se ven obligados a trabajar la tierra para producir su alimento. ²⁹

El oro de quien esta raza recibe su nombre es, él mismo,

27. *Ibid.*, 119.

28. *Ibid.*, 118-119; se observará la expresión: *αὐτομάτη*.

29. Se relacionará el cuadro de la vida humana en la edad de hierro, en 176-178, con el que presenta el mito de Prometeo en 42-48, y 94-105.

como se ha mostrado, símbolo real.³⁰ En la versión platónica del mito, distingue y califica, entre las diferentes especies de hombres, los que han sido hechos para mandar, *archein*:³¹ la raza de la época de oro se sitúa en el tiempo en el cual reinaba Cronos, ἐμβασίλευεν, en el cielo.³² Cronos es un dios soberano, que tiene relación con la función real: en Olympia, una comunidad de sacerdotes, cada año en el equinoccio de la primavera, le ofrecía sacrificios en la cima del monte Cronos; estos sacerdotes se llamaban los "investidos de realeza", *basilai*.³³ Finalmente es un privilegio real, *basileion geras*, que toca en suerte a la raza de la edad de oro, desaparecida aquélla y transformada en demonios *épictónicos*.³⁴ La expresión *basileion geras* alcanza todo su valor si se observa que estos demonios tienen a su cargo, en el más allá, las dos funciones que, conforme a la concepción mágico-religiosa de la realeza, manifiestan la virtud benéfica del buen rey: como *fylakes*,³⁵ guardianes de los hombres, ellos velan por la observancia de la justicia; como *plutodotai*, dispensadores de riquezas, favorecen la fecundidad del suelo y de los rebaños.³⁶

30. Cf. F. DAUMAS, "La valeur de l'or dans la pensée égyptienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 149 (1956), pp. 1-18; E. CASSIN, "Le 'Pesant d'or'", *Rivista degli Studi Orientali*, 32 (1957), pp. 3-11. Acerca de las equivalencias entre el oro, el sol, el rey, cf. PÍNDARO, *Olímpicas*, I, 1 ss.

31. PLATÓN, *República*, 413 c ss.

32. *Los Trabajos*, 111.

33. PAUSANIAS, 6, 20, 1.

34. *Los Trabajos*, 126.

35. *Ibid.*, 123; cf. CALÍMACO, *Himno a Zeus*, 79-81; es de Zeus de donde proceden los reyes...; son instituidos por Zeus "guardianes de las ciudades"; en PLATÓN (*República*, 413 c ss.), los hombres de oro, hechos para gobernar, son llamados *fylakes*. En este autor, el término de guardián, se aplica ya a la categoría de los gobernantes, tomada en su conjunto, ya, y más exactamente, a los que están encargados de la función militar. Esta especialización es comprensible: los reyes son *fylakes* en tanto que vigilan, en nombre de Zeus, su pueblo; los guerreros cumplen, en nombre del rey, la misma función.

36. *Los Trabajos*, 126. Los demonios epictónicos, ligados a la función real, asumen un papel que pertenece normalmente a las divinidades femeninas, como las Gracias. Sin embargo, estas divinidades de las que dependen la fertilidad o, por el contrario, la esterilidad de la tierra, son poderes ambivalentes. En su aspecto positivo, ellas se manifiestan como Gracias, en su aspecto negativo, como Erinias (cf., fuera incluso de las *Euménides*, PAUSANIAS, VIII, 34, 1 ss.). La misma ambigüedad se volverá a encontrar en las relaciones entre demonios epictónicos e hipocónicos. Ellos traducirían los dos aspectos, positivo y negativo, de la acción del rey sobre la fertilidad del suelo. Los poderes capaces de hacer desarrollarse

Por lo demás, las mismas expresiones, las mismas fórmulas y las mismas palabras que definen a los hombres de la antigua raza de oro se aplican también, en Hesíodo, al rey justo del mundo de hoy. Los hombres de la edad de oro viven "como los dioses", ὡς θεοί; ³⁷ y al principio de la *Teogonía*, el rey justo, cuando se adelanta en la asamblea, dispuesto a apaciguar las querellas, a hacer cesar la cólera con la dulzura prudente de su palabra, es saludado por todos, θεὸς ὡς, como un dios.³⁸ La misma escena de fiestas, de festejos y de paz, en medio de la abundancia que dispensa generosamente una tierra libre de toda mácula, se repite dos veces: ³⁹ la primera describe la dichosa existencia de los hombres de oro; la segunda, la vida en la ciudad que, bajo el reinado del rey justo y piadoso, se inicia en prosperidades sin fin. En cambio, allí donde el rey, *basileus*, olvida que es "el vástago de Zeus" y, sin temor a los dioses, traiciona la función que simboliza su *skeptron*, alejándose, impulsado por la *Hybris*, de los caminos rectos de la *Diké*, la ciudad no conoce sino calamidades, destrucción y hambre.⁴⁰ La razón hay que buscarla en el hecho de que próximo a los reyes, mezclándose entre los humanos, treinta mil Inmortales invisibles vigilan, en nombre de Zeus, la justicia y la piedad de los soberanos. No existe ofensa alguna hecha por los reyes contra la *Diké* que no sea, pronto o tarde, castigada por su intermedio. Pero cómo no reconocer en estas miríadas de Inmortales que son, nos dice el poeta en el verso 252, ἐπὶ χθονὶ... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, los *daimones* de la raza de oro, definidos en el verso 122: ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

Así pues, la misma figura del Soberano Bien se proyecta a la vez en tres planos: dentro de su pasado mítico, en la edad de oro, proporciona la imagen de la humanidad primitiva; dentro de la sociedad de hoy la figura del Soberano Bien se encarna en el personaje del rey justo y piadoso; en el mundo sobrenatural, ella representa una categoría de demonios que vigilan, en nombre de Zeus, el ejercicio regular de la función real.

o dificultar la fecundidad se manifiestan en dos niveles: al nivel de la tercera función, como es normal, bajo la forma de divinidades femeninas; pero también, al nivel de la primera función, en la medida en la que repercute sobre la tercera, y esta vez bajo la forma de demonios masculinos.

37. *Los Trabajos*, 112.

38. *Teogonía*, 91.

39. *Los Trabajos*, 114 ss.; 225 ss.

40. *Ibid.*, 238 ss. Mismo tema en *Ilíada*, XVI, 386. En lo tocante a la relación entre Zeus, el cetro, y los reyes "que imparten justicia", cf. *Ilíada*, I, 234; IX, 98.

La plata no posee un valor simbólico propio. Ella se define en relación al oro: metal precioso, como el oro, pero inferior.⁴¹ De igual forma la raza de plata, inferior a ésta que la ha precedido, no existe y no se define sino por referencia a ella: en el mismo plano que la raza de oro, ella constituye la exacta contrapartida, el reverso. A la soberanía temerosa de los dioses se opone la soberanía impía, a la figura del rey respetuoso de la *Diké* la del rey entregado a la *Hybris*. Lo que pierde a los hombres de la época de plata es, en efecto, su loco orgullo, ὕβριν ἀτάσθαλον, del que no pueden abstenerse ni en sus relaciones entre ellos ni en las mantenidas con los dioses.⁴² Esta *hybris* que les caracteriza no va más allá del plano de la soberanía. Ella no tiene nada que ver con la *hybris* guerrera. Los hombres de la raza de plata, como la de los pertenecientes a la de oro, permanecen extraños a los trabajos militares, los cuales no les conciernen más que los relativos a la tierra. Su orgullo se limita al terreno exclusivamente religioso y teológico.⁴³ Rehúsan sacrificar a los dioses olímpicos; y si practican entre ellos la *adikía*, la razón hay que buscarla en que no quieren reconocer la soberanía de Zeus, poseedor y dueño de la *diké*. En el ámbito de estos seres investidos de realeza, la *hybris* asume naturalmente la forma de la impiedad. De igual forma, en la pintura que realiza del rey injusto, Hesíodo subraya que si éste dicta sentencias injustas, si oprime al hombre, es la consecuencia de la falta de temor a los dioses.⁴⁴

Impía, la raza de la época de plata es exterminada por la cólera de Zeus; contrapartida de la raza de oro, ella se beneficia después de su castigo de honores análogos. La solidaridad funcional entre las dos razas se mantiene en el más allá de la muerte, mediante el paralelismo, ya subrayado, entre demonios *epictónicos* y demonios *hipoctónicos*. Los hombres de la época de plata presentan, por otra parte, chocantes analogías con otra

41. Cf. HIFONACTE, fr. 38 (O. MASON) = 34-35 (Diehl). "Padre Zeus, rey de los dioses (θεῶν πάμν), ¿por qué, rey de la plata, no me has dado oro (ἀργύρου πάμν)?"

42. *Los Trabajos*, 134.

43. Al referirse a un curso de G. DUMÉZIL, en la Escuela Práctica de Estudios Superiores, 1946-1947, F. VIAN, a propósito de la segunda raza hesiódica, escribe en una nota: "Ella está caracterizada por el exceso y la impiedad, consideradas desde el punto de vista teológico y no militar", *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique* (Paris, 1952), p. 183, n. 2.

44. *Los Trabajos*, 251.

categoría de personajes míticos, los Titanes: ⁴⁵ el mismo carácter, la misma función e igual destino. Los Titanes son las divinidades de *hybris*. Uranos, mutilado, les ultraja por su demencia orgullosa, ἀτασθαλίη, y el mismo Hesíodo les califica de ὑπερ-θόμοι.⁴⁶ Estas divinidades orgullosas tienen por vocación el poder. Son los candidatos a la soberanía. Ellos compiten con Zeus por el *arqué* y la *dynasteia* del universo.⁴⁷ Ambición natural si no legítima: los Titanes son seres investidos de realeza. Hesiquio relaciona Τιτάν con Τίταξ = rey, y con Τιτήνη = reina. Frente a un imperio del orden, representado por Zeus y por los Olímpicos, los Titanes encarnan la soberanía del desorden y de la *Hybris*. Vencidos, deben, como los hombres de la edad de plata, abandonar la luz del día: precipitados lejos del cielo, más allá incluso de la superficie de la tierra, ellos igualmente desaparecen ὑπὸ χθονός.⁴⁸

Así pues, el paralelismo de las razas de oro y de plata no se afirma solamente por la presencia, en cada uno de los tres dominios donde se proyectaba la figura del rey justo, de su doble: el rey de la *hybris*. Además, se encuentra confirmado por la exacta correspondencia entre las razas de oro y de plata de una parte, y de Zeus y Titanes de la otra. Incluso es la misma estructura de los mitos hesiódicos de soberanía la que volvemos a encontrar en el relato de las dos edades primeras de la humanidad.

La raza de la época de bronce nos introduce dentro de una esfera de acción diferente. Tomemos las expresiones de Hesíodo: "nacida de los fresnos, terrible y vigorosa, esta raza no es nada semejante a la de plata; ella no se ocupa sino de los trabajos de Ares y de la *Hybris*".⁴⁹ No se podría indicar más explícitamente que el orgullo de los hombres de bronce, en lugar de aproximarlos a los de plata los aleja: *hybris* exclusivamente militar que caracteriza el comportamiento del guerrero. Del plano jurídico-religioso hemos pasado al plano de las manifestaciones de la fuerza brutal (μεγάλη βίη), del vigor físico (χεῖρες ἀπτοι... ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι) y del terror (δεινόν, ἄλλαστοι) que inspira el personaje del guerrero. Los hombres de la edad de bronce no hacen otra cosa que la guerra. Tampoco

45. Cf. Paul MAZON, *loc. cit.*, p. 339, n. 3.

46. *Teogonía*, 209, comparar con *Los Trabajos*, 134; y *Teogonía*, 719.

47. *Ibid.*, 881-885; APOLODORO, *Bibl.*, II, 1.

48. *Teogonía*, 717; cf. igualmente 697.

49. *Los Trabajos*, 144-146.

co existe, en su caso, alusión a un ejercicio de la justicia (sentencias justas e injustas), ni a su devoción respecto a los dioses (piedad o impiedad), como en los casos precedentes no la había en relación a los comportamientos militares. Los hombres de la época de bronce son, de igual manera, extraños a las actividades que dependen del tercer nivel, el de la raza de la edad de hierro: ellos no comen pan,⁵⁰ lo que nos deja suponer que íntimamente ligado, en el pensamiento religioso de los griegos, su muerte está en la línea de su vida. No son exterminados por Zeus, sino que sucumben en la guerra, los unos bajo los golpes de los otros, domados "por sus propios brazos", es decir, por esta fuerza física que expresa la esencia de su naturaleza. No tienen derecho a honor alguno: "por muy terroríficos que hayan sido", no por ello dejarán de desaparecer en el anonimato de la muerte.

A estas indicaciones *en claro*, el poeta añade ciertos detalles de valor simbólico que las completan. Primeramente, la referencia al bronce cuya significación no es menos precisa que la del oro. El mismo dios Ares lleva el epíteto de *qualkeos*.⁵¹ El bronce, por ciertas virtudes que le son atribuidas, aparece íntimamente ligado, en el pensamiento religioso de los griegos, al poder que encubren las armas defensivas del guerrero. El resplandor metálico del "bronce deslumbrante" *νώροπα χαλκόν*,⁵² este fulgor bronceo que hace resplandecer la llanura⁵³ y "que sube hasta el cielo",⁵⁴ siembran el terror en el ánimo del enemigo; el estrépito del bronce al entrechocar, esta *φωνή* que patentiza su naturaleza de metal animado y viviente, rechaza los sortilegios del adversario. A estas armas defensivas de bronce —coraza, casco y escudo— se asocia en la armadura del guerrero mítico, un arma ofensiva, la lanza de madera, o mejor, la jabalina.⁵⁵ Incluso se puede precisar más. La lanza está hecha de una madera muy flexible y, a la vez, muy dura: con madera de fresno. La misma palabra designa tan pronto la jabalina, tan pronto el árbol del cual ella proviene: *μελία*.⁵⁶ Se

50. *Ibid.*, 146-147.

51. Cf. por ejemplo, *Iliada*, VII, 146.

52. *Iliada*, II, 578; *Odisea*, XXIV, 467.

53. *Iliada*, XX, 156; Eurípides, *Fenicias*, 110.

54. *Iliada*, XIX, 362.

55. Es esta "panoplia" la que se encuentra de nuevo en el *palladion* y en el *tropaion*.

56. *Ibid.*, XVI, 140; XIX, 361 y 390; XXII, 225; *Antología palatina*, VI, 52; cf. HESÍQUIO: *μελίσαι*, bien ὄρσπα, árboles; bien λάγαι, lanzas.

comprende, por lo tanto, que la raza de bronce sea llamada por Hesíodo la nacida de los fresnos, ἐκ μελιῶν.⁵⁷ Las *Meliai*, Ninfas de estos árboles de guerra que se yerguen hacia el cielo como lanzas, están constantemente asociadas, en el mito, a los seres sobrenaturales que encarnan la figura del guerrero. Al lado de los hombres de bronce nacidos de los fresnos, es preciso mencionar al gigante Talos, cuyo cuerpo es enteramente de bronce, guardián de Creta, dotado de una invulnerabilidad condicional, como Aquiles, y a quien sólo las magias de Medea podrán derrotar: Talos ha nacido de un fresno. El grupo de Gigantes, de quienes Francis Vian⁵⁸ ha mostrado que constituyen una especie de hermandad militar y que se benefician también de una invulnerabilidad condicional, están en relación directa con las Ninfas *Meliai*. La *Teogonía* narra cómo nacen al mismo tiempo "los grandes Gigantes de armas resplandecientes (éstas son de bronce), que empuñan su larga jabalina (son de fresno) y las Ninfas que se las llama Mélicas".⁵⁹ Alrededor de la cuna del joven cretense Zeus, Calímaco congrega todavía, al lado de las Curetés bailando la danza guerrera y entrechocando armas y escudos para hacer resonar el bronce, las *Dyktaii Meliai*, llamadas de manera significativa Κυρβάντων ἐτάραι.⁶⁰

Los fresnos, o las Ninfas de los fresnos, de quienes han surgido los hombres de bronce, juegan un papel dentro de otras narraciones que se ocupan de los orígenes de los primeros hombres. En Argos, Foroneo, primer hombre, procede de una Meliada.⁶¹ En Tebas, Niobe, madre original, concibe siete niñas Meliadas, de quienes se puede pensar que forman, como *hetairai* y como esposas, la contrapartida femenina de los primeros hombres indígenas. Estos relatos autóctonos se integran, en la mayor parte de los casos, en un conjunto mítico que se refiere a la función militar y que aparece como la transposición de escenas rituales imitadas mímicamente por un grupo de jóvenes guerreros armados. F. Vian ha subrayado estos aspectos en el caso de los Gigantes, quienes forman, para usar la expresión de Sófocles,⁶² ὁ γηγενὴς στρατός, "la tropa armada na-

57. *Los Trabajos*, 145.

58. Francis VIAN, *op. cit.*, especialmente pp. 280 ss.

59. *Teogonía*, 185-187.

60. CALÍMACO, *Himno a Zeus*, 47.

61. CLEMENTE, *Strómata*, I, 21.

62. Escolio de EURÍPIDES, *Fenicias*, 159.

63. *Traquinias*, 1058-1059.

cida de la tierra", tropa que evoca la imagen de la lanza agitada en la llanura, λόγχη πεδίας, y de la fuerza salvaje, θήρσιος βία. Se sabe que los Arcadios, estos guerreros de buenas lanzas como los llama la *Iliada*,⁶⁴ estos *autochthones hubristai*, según el escoliasta del *Prometeo* de Esquilo,⁶⁵ pretendían descender de una tribu de Gigantes cuyo jefe era Hoplodamos. El origen mítico de los tebanos no es diferente. Los espartanos, de quienes han nacido, son igualmente *Gégeneis*, los cuales han brotado de la tierra, completamente armados, para comenzar enseguida a combatir los unos contra los otros. La historia de estos espartanos, de estos "hombres sembrados", merece ser examinada más detenidamente: ella esclarece ciertos detalles en lo referente al modo de vida y al destino de los hombres de bronce. Una vez llegado a los lugares donde le es necesario fundar Tebas, Cadmos envía unos compañeros a buscar agua a la fuente de Ares, fuente guardada por una serpiente.⁶⁶ Este monstruo, presentado unas veces como un *Gegenes* (hijo de Gea), otras como un hijo de Ares,⁶⁷ mata a los hombres del grupo; el héroe mata al monstruo. Por consejo de Atenea, siembra sus dientes de un extremo al otro de una llanura, un *pedion*. En un instante, unos hombres adultos, completamente armados, unos ἄνδρες ἑνοπλοί, germinan y brotan en este campo. Recién nacidos, entablan entre ellos un combate a muerte; todos, a excepción de cinco supervivientes, antepasados de la aristocracia tebana, perecen bajo sus propias armas, como les sucediera a los hombres de bronce. El mismo esquema ritual se vuelve a encontrar, bajo una forma más precisa, en el mito de Jasón en Colquida. La prueba que el rey Aetos impone al héroe consiste en una labranza de un carácter muy particular: se trata de dirigirse a un campo no lejos de la ciudad que lleva el nombre de *pedion* de Ares, y allí uncir con el yugo a dos toros monstruosos, de pezuñas de bronce, que vomitan fuego; atarlos a un arado; hacerles trazar un surco de cuatro fanegas; y sembrar allí los dientes del dragón de donde nacerá enseguida una cohorte de Gigantes que luchan con las armas.⁶⁸ Por la virtud de un filtro ofrecido por Medea, brebaje que lo ha vuelto invulnerable momentáneamente, infundiéndole a su cuer-

64. *Iliada*, II, 604 y 611; VII, 134.

65. Escolio de Esquilo, *Prometeo*, 438.

66. Apolodoro, III, 4, 1.

67. Eurípides, *Fenicias*, 931 y 935; Pausanias, IX, 10, 1.

68. Apolodoro, I, 9, 23; Apolonio de Rodas, *Los Argonautas*, III, 401 ss. y 1026 ss.

po y a sus armas un vigor sobrenatural, Jasón triunfa en ésta prueba de labranza de la que todos los detalles ponen de manifiesto el aspecto propiamente militar: tiene lugar en un campo *yermo*, consagrado a Ares; allí se siembra los *dientes del dragón*, en lugar del fruto de Deméter; Jasón se presenta allí, no con una indumentaria rústica sino "en guerrero", revestido de la coraza y del escudo, en la mano el casco y la lanza; finalmente se sirve *de su lanza a guisa de aguijón* para domar a los toros. Al término del laboreo, los hijos de Gea brotan, como los espartanos, de la tierra. "El campo —escribe Apolonio de Rodas— se eriza de escudos, de lanzas y de cascos, cuyo resplandor se refleja hasta el cielo (...). Los terribles Gigantes brillan como una constelación en una noche de invierno." Merced a la estratagema de Jasón, que arroja una enorme piedra en medio de ellos, los Gigantes se precipitan unos contra otros y se dan muerte mutuamente. Esta labranza, hazaña específicamente militar, sin relación alguna con la fecundidad de la tierra, sin efecto sobre su virtud de producir mejores cosechas, permite quizá comprender una nota de Hesíodo, cuyo carácter paradójico se ha señalado a menudo pero sin poder dar de ello una explicación satisfactoria. En el verso 146, el poeta pone de manifiesto que los hombres de bronce "no comen pan"; un poco más adelante afirma que "sus armas eran de bronce, de bronce sus casas, y con el bronce ellos labraban".⁶⁹

La contradicción parece evidente: ¿por qué trabajar la tierra si no se come el trigo que ella produce? La dificultad desaparecería si la labor campesina de los hombres de bronce, relacionada con ésta que efectúa Jasón, se pudiera considerar como un rito militar, y no como un trabajo agrícola. Una tal interpretación puede ser reafirmada con una última analogía entre los hombres de bronce y los "sembrados", los hijos del "Surco". Los tebanos, nacidos de la tierra, pertenecen, como los hombres de bronce, a la raza de los fresnos; ellos son también *ἐκ μελαινῶν*. Se les reconoce, en efecto, porque llevan tatuado sobre su cuerpo, en signo distintivo de su raza, la señal de la lanza;⁷⁰ y esta señal les caracteriza como guerreros.

Entre la lanza, atributo militar, y el cetro, símbolo real,

69. *Los Trabajos*, 150-151. No parece posible interpretar, como algunos lo han hecho: ellos trabajaban el bronce. Cf. Charles KÉRÉNYI, *La Mythologie des Grecs* (París, 1952), p. 225.

70. ARISTÓTELES, *Poética*, 16, 1454 B 22; PLUTARCO, *Las dilaciones de la venganza divina*, 268; DION CRISÓSTOMO, IV, 23; JULIANO, discursos II, 81 c.

hay una diferencia de valor y de plano. La lanza está sometida normalmente al cetro. (Cuando esta jerarquía no es respetada, la lanza expresa la *hybris* como el cetro de *diké*. Para el guerrero, la *hybris* consiste en no querer conocer sino la lanza, en consagrarse enteramente a ella.) Tal es el caso de Kaineos, el Lapita de la lanza, dotado al igual que Aquiles, que Talos, que los Gigantes, como todos estos que han sufrido la iniciación guerrera, de una invulnerabilidad condicional (será preciso sepultarlo bajo las piedras para matarle):⁷¹ él ha clavado su lanza en pleno centro del ágora, le consagra un culto y obliga a quienes pasan por allí a rendirle honores divinos.⁷² Tal es también el caso de Partenopea, encarnación típica de la *Hybris* guerrera: sólo venera a su lanza, la reverencia más que a un dios y presta juramento sobre ella.⁷³

Hija de la lanza, enteramente de Ares, extraña por completo al plano jurídico y religioso, la raza de bronce proyecta en el pasado la figura del guerrero dedicado a la *hybris* en la medida en que no quiere conocer nada de lo que supera a su propia naturaleza. Pero la violencia enteramente física, que se exalta en el hombre de guerra, no podría franquear las puertas del más allá: en el Hades, los hombres de bronce se disipan, como el humo, en el anonimato de la muerte. Este mismo elemento de *hybris* militar, lo volvemos a encontrar, encarnado por los Gigantes, en los mitos de soberanía que describen la lucha de los dioses por el poder. Después de la derrota de los Titanes, la victoria sobre los Gigantes consagra la supremacía de los habitantes del Olimpo. Inmortales, los Titanes, cargados de cadenas, habían sido arrojados a las profundidades de la tierra. No sucede lo mismo con los Gigantes. Haciendo fracasar su invulnerabilidad, los dioses les hacen perecer. La derrota significa, para ellos, que no tendrán parte alguna en el privilegio de la inmortalidad, objeto de su ambición.⁷⁴ Como

71. APOLONIO DE RODAS, *Los Argonautas*, I, 57-64; APOLODORO, *Epitome*, I, 22.

72. Escolio de *Ilíada*, I, 264 y de APOLONIO DE RODAS, *Arg.*, I, 57.

73. ESQUILO, *Los Siete contra Tebas*, 529 ss. Se observará que este guerrero lleva un nombre que recuerda la joven (*partenos*). Kaineo había adquirido la invulnerabilidad al mismo tiempo que cambiaba de sexo; Aquiles, guerrero invulnerable, salvo en el talón, ha sido educado en medio de mujeres, vestido de mujer. Las iniciaciones guerreras implican transformaciones sexuales.

74. Se sabe que Gea ha intentado procurar a los Gigantes un *fármakon* de inmortalidad que debía salvaguardarles de los golpes de Hércules y de los dioses; APOLODORO, I, 6, 1.

los hombres de bronce, ellos comparten la suerte común de las criaturas mortales. La jerarquía Zeus, Titanes, Gigantes, corresponde a la sucesión de las tres primeras razas. ✓

La raza de los héroes se define en relación a la de bronce, como su contrapartida, dentro de la misma esfera funcional. Son guerreros; hacen la guerra, mueren en la guerra. La *hybris* de los hombres de bronce, en lugar de acercarlos a los hombres de plata, les aleja de ellos. Inversamente, la *diké* de los héroes, en lugar de separarlos de los hombres de bronce, les une a ellos oponiéndoles. ✓ En efecto, la raza de los héroes es llamada δίκαιοτερον καὶ ἀρετον, más justa y a la vez militarmente más valerosa.⁷⁵ Su *diké* se sitúa en el mismo nivel militar que la *hybris* de los hombres de bronce. Al guerrero, consagrado por su misma naturaleza a la *Hybris*, se opone el guerrero justo que, al reconocer sus límites, acepta someterse al orden superior de la *Diké*. Estas dos figuras antitéticas del combatiente, son las mismas que Esquilo, en la obra *Los Siete contra Tebas*, emplaza dramáticamente la una frente a la otra: en cada puerta se yergue un guerrero de *Hybris*, salvaje y frenético; semejante a un Gigante, profiere contra los dioses soberanos y contra Zeus sarcasmos impíos; en cada ocasión, le es enfrentado un guerrero "más justo y más valiente" cuyo ardor en el combate, moderado por la *sofrosyne*, sabe respetar todo lo que tiene un valor sagrado.

Encarnaciones del guerrero justo, los héroes, por una gracia de Zeus, son transportados a la isla de los Bienaventurados donde eternamente llevan una existencia semejante a la de los dioses. En los mitos de soberanía, una categoría de seres sobrenaturales corresponde exactamente a la raza de los héroes y viene a situarse, dentro de la jerarquía de agentes divinos, en el puesto reservado al guerrero servidor del orden. El reinado de los Olímpicos suponía una victoria sobre los Gigantes, que representaban la función militar. Pero la soberanía no podría prescindir de la fuerza; el cetro debe apoyarse sobre la lanza. Zeus tiene necesidad de tener pegados a sus faldones a *Kratos* y *Bía*, los cuales jamás le abandonan, nunca se alejan de él.⁷⁶

75. *Los Trabajos*, 158.

76. *Teogonía*, 385 ss. Se reconocerá el exacto paralelismo entre el episodio de los *Hecatonqueiros* y el de *Kratos* y *Bía*. De manera similar a los *Hecatonqueiros*, *Kratos* y *Bía* se colocan, en el momento decisivo, en el bando de Zeus y en contra de los Titanes. Entonces la victoria de los Olímpicos es segura, mientras que *Kratos* y *Bía*, al igual que los *Hecatonqueiros*, obtienen como recompensa "privilegios" que no poseían antes.

Para obtener su victoria sobre los Titanes, los Olímpicos han debido recurrir a la fuerza y llamar a los "militares" en su ayuda. Los *Hecatonqueiros*, que les dan la victoria, son, en efecto, unos guerreros parecidos a los Gigantes y a los hombres de bronce en todos los aspectos: insaciables de guerra, orgullosos de su fuerza, ellos aterrorizan por su estatura y por el vigor incalculable de su brazo.⁷⁷ Son la encarnación de *Kratos* y de *Bía*. Entre Titanes y Olímpicos, la lucha, cuenta Hesíodo,⁷⁸ continuaba después de diez años; incierta, la victoria duda entre los dos bandos de Personas Reales, pero Gea ha revelado a Zeus que él obtendría el triunfo si supiera atraerse la ayuda de los *Hecatonqueiros* cuya intervención será decisiva. Zeus logra alinearlos en sus filas. Antes del asalto final les pide que en la batalla hagan muestra, frente a los Titanes, de su fuerza terrible, *μεγάλην βίην*, y de sus brazos invencibles, *χειρας ἀάπτους*.⁷⁹ Pero también les recuerda que no olviden en ningún momento, la "leal amistad" de la que ellos deben hacer prueba con respecto a él.⁸⁰ En nombre de sus hermanos, *Cottos*, bautizado en esta circunstancia como *ἀμόμων*, responde rindiendo homenaje a la superioridad de Zeus por su inteligencia y sabiduría (*prapídes*, *noema*, *epifrosyne*).⁸¹ Se compromete a combatir los Titanes "ἀτενεί νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλήν, con ánimo inflexible y con voluntad llena de prudencia".⁸² En este episodio, los *Hecatonqueiros* se sitúan en las antípodas de la *hybris* guerrera. Sometidos a Zeus, ya no aparecen como los seres del puro orgullo; el valor militar en estos *fylakes pistoi* *Diós*, estos fieles guardianes de Zeus, como los llama Hesíodo,⁸³ camina en adelante del brazo de la *sofrosyne*. Para obtener su apoyo y recompensarles por su ayuda, Zeus concede a los *Hecatonqueiros* una gracia que no es tal si no se recuerda la que otorga a la raza de los héroes y que hace de ellos unos "semidioses", dotados de una vida inmortal en la isla de los Bienaventurados. Zeus ofrece a los *Hecatonqueiros*, en la víspera del combate decisivo, el néctar y la ambrosía, alimentos de inmortalidad, privilegio exclusivo de los dio-

77. Se comparará *Teogonía*, 149 ss. y *Los Trabajos*, 145 ss.

78. *Teogonía*, 617-664.

79. *Ibid.*, 649.

80. *Ibid.*, 651.

81. *Ibid.*, 656-658.

82. *Ibid.*, 661.

83. *Ibid.*, 735.

ses.⁸⁴ De esta forma, les hace participar en el estatuto divino que antes no poseían; les confiere una inmortalidad plena y completa de la que estaban, sin duda, privados al igual que los Gigantes.⁸⁵ La generosa voluntad de Zeus no actúa sin una segunda intención política: la función guerrera, asociada desde ahora a la soberanía, se integra en ella en lugar de enfrentársela. El reinado del orden ya no está amenazado por nada.

El cuadro de la vida humana en la edad de hierro no puede sorprendernos. Hesíodo lo ha trazado, en dos ocasiones, como introducción y conclusión del mito de Prometeo. Las enfermedades, la vejez y la muerte; el desconocimiento del mañana y la angustia del porvenir; la existencia de Pandora, la mujer; la necesidad del trabajo; tantos elementos, para nosotros dispares, pero cuya inseparabilidad, para Hesíodo, compone un cuadro único. Los temas de Prometeo y de Pandora constituyen las dos caras de una sola y misma historia: la historia de la desdicha humana en la edad de hierro. La necesidad de padecer sobre la tierra para obtener el alimento, es también para el hombre la de engendrar en y por la mujer, de nacer y morir, de tener cada día y al mismo tiempo la angustia y la esperanza de un porvenir incierto. La raza de hierro conoce una existencia ambigua y ambivalente. Zeus ha querido que para ella el bien y el mal no estén solamente mezclados sino sean solidarios, indisociables. Es la razón por la cual el hombre ama esta vida de desdicha así como rodea de amor a Pandora, "mal amable" que la ironía de los dioses se ha complacido en ofrecerle.⁸⁶ De todos los sufrimientos que soportan los hombres de hierro: fatiga, desdichas, enfermedades, angustias, Hesíodo ha indicado claramente su origen: Pandora. Si la mujer no hubiera levantado la tapadera de la vasija donde estaban encerrados los males, los hombres habrían continuado viviendo, como antes, "al abrigo de los sufrimientos, del trabajo penoso, de las enfermedades dolorosas que traen como consecuencia la muerte".⁸⁷ Pero los males se han dispersado a lo largo y ancho del mundo; sin embargo la esperanza subsiste, porque la vida no es toda ella sombría y los hombres

84. *Ibid.*, 639-640.

85. Entre la mortalidad de los "efímeros" y la inmortalidad de los dioses, existen muchos escalones intermedios: en particular, la serie de los seres a los que se llaman *macrobioi*, entre los cuales es necesario situar a las Ninfas, como las *Meliai*, y a los Gigantes.

86. *Los Trabajos*, 57-58.

87. *Ibid.*, 90 ss.

todavía encuentran bienes mezclados con males.⁸⁸ Pandora aparece como el símbolo y la expresión de esta vida mezclada, desemejante. Καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο la define Hesíodo, "un bello mal, reverso de un bien":⁸⁹ terrible plaga instalada en medio de los mortales, pero también maravilla (*thauma*) adornada por los dioses de atractivo y de gracia —raza maldita que el hombre no puede soportar pero de la cual tampoco sabe prescindir— contraria al hombre y al mismo tiempo su compañera.

Bajo su doble aspecto de mujer y de tierra,⁹⁰ Pandora simboliza la función de fecundidad, tal como ella se manifiesta durante la edad de hierro en la producción del alimento y en la reproducción de la vida. Ya no es esta abundancia espontánea que, en la edad de oro, hacía brotar del suelo, por la sola fuerza de la soberanía justa, sin intervención extraña, los seres vivientes y sus alimentos: de ahora en adelante es el hombre quien deposita su vida en el seno de la mujer, como es el agricultor, al fatigarse sobre la tierra, quien hace germinar en ella los cereales. Toda riqueza adquirida debe ser pagada por un esfuerzo consumido en contrapartida. Para la raza de hierro, la tierra y la mujer son al mismo tiempo principios de fecundidad y poderes de destrucción; ellas agotan la energía del macho, dilapidan sus esfuerzos, le "extenuan sin descanso, por muy vigoroso que sea",⁹¹ entregándole a la vejez y a la muerte, "entrojando en su vientre" el fruto de sus dolores.⁹²

Sumergido en este universo ambiguo, el agricultor de Hesíodo debe elegir entre dos actitudes que corresponden a las dos *Eris* evocadas al principio del poema. La buena lucha es la que lo incita al trabajo, aquella que le empuja a no ahorrar su fatiga para acrecentar su bien. Ella supone que él ha reconocido y aceptado la dura ley sobre la cual reposa la vida en la edad de hierro: nada de felicidad, nada de riqueza que no sean pagadas primero por un violento esfuerzo de trabajo. Para éste, cuya función es la de aprovisionar de alimentos, la *diké*

88. *Ibid.*, 179.

89. *Teogonía*, 585.

90. Pandora es el nombre de una divinidad de la tierra y de la fecundidad. Como su doble *Anesidora*, ella está representada, en las figuraciones, saliendo del suelo, conforme al tema del *anodos* de un poder ectónico y agrario.

91. *Los Trabajos*, 705.

92. *Teogonía*, 599.

consiste en una sumisión completa a un orden que él no ha creado y que se le impone desde el exterior. Respetar la *Diké*, para el agricultor, es consagrar su vida al trabajo: entonces llega a ser querido de los Inmortales; su hórreo se llena de trigo.⁹³ El bien, para él, es superior al mal.

La otra lucha es aquella que, arrancando al agricultor de la tarea para la cual ha sido hecho, le incita a buscar la riqueza, no por el trabajo sino por la violencia, la mentira y la injusticia. Esta *Eris* "que hace crecer la guerra y las querellas",⁹⁴ representa la intervención en el mundo del agricultor de un principio de *Hybris* que se relaciona con el segundo plano, con la función guerrera. Pero el agricultor, revolviéndose contra el orden al cual está sometido, no llega a ser, sin embargo, por eso un guerrero. Su *hybris* no es el ardor frenético que anima y empuja al combate a los Gigantes o a los hombres de bronce. Más próxima de la *hybris* de los hombres de plata, ella se define, de manera negativa, por la ausencia de todos estos sentimientos "morales y religiosos" que regulan, por la voluntad de los dioses, la vida de los hombres: ya no existe respeto por el huésped, el amigo, el hermano; ni reconocimiento a los padres, ni fidelidad al juramento, lo justo, el bien. Esta *Hybris* no conoce el temor a los dioses, y tampoco el que el cobarde debe experimentar delante del valeroso: es ella la que incita al cobarde a atacar al *areion*, al más valeroso y a vencerle, no en el combate sino mediante astutas palabras y por el empleo de falsos juramentos.⁹⁵

El cuadro del agricultor, extraviada su razón por la *Hybris*, tal como lo presenta la edad de hierro en su decadencia, es esencialmente el de la rebelión contra el orden: un mundo sin arriba ni abajo donde toda jerarquía, toda regla, todo valor está invertido. El contraste con la imagen del agricultor sometido a la *Diké*, en el comienzo de la edad de hierro, es completo. A una vida de interacción donde los bienes llegan todavía a compensar los males, se opone un universo negativo de privación donde no subsisten sino el desorden y el mal en su estado puro.

El análisis detallado del mito viene así a confirmar y precisar en todos los puntos el esquema que, desde el principio, había parecido imponernos las grandes articulaciones del tex-

93. *Los Trabajos*, 309.

94. *Ibid.*, 14.

95. *Ibid.*, 193-194.

to: no se suceden cronológicamente cinco razas siguiendo un orden de decadencia más o menos progresivo, sino una construcción de tres pisos, dividiéndose cada rellano en dos aspectos opuestos y complementarios. Esta arquitectura que regula el ciclo de las edades es también la que preside la organización de la sociedad humana y del mundo divino; el "pasado" tal como le compone la estratificación de las razas, se estructura sobre el modelo de una jerarquía intemporal de funciones y de valores. Cada pareja de edades se encuentra entonces definida, no solamente por el lugar que ocupa dentro de la serie (las dos primeras, las dos siguientes, las últimas), sino también por una cualidad temporal particular, estrechamente asociada al tipo de actividad que le corresponde. Oro y plata: son edades de vitalidad completamente joven; bronce y héroe: una vida adulta, que ignora a la vez lo joven y lo viejo; hierro: una existencia que se degrada a lo largo de un tiempo envejecido y usado.

Examinemos más de cerca estos aspectos cualitativos de las edades y la significación que revisten en relación a los otros elementos del mito. Los hombres de oro y de plata son igualmente "jóvenes" como son igualmente seres investidos de realeza. Pero el valor simbólico de esta juventud se invierte en el paso de los primeros a los segundos: de positiva deviene en negativa. Los hombres de la época de oro viven "siempre jóvenes" dentro de un tiempo inalterablemente nuevo, sin fatiga, sin enfermedad, sin vejez, incluso sin muerte,⁹⁶ un tiempo todavía muy próximo al de los dioses. Por el contrario, el hombre de plata representa el aspecto opuesto de lo "joven": no la ausencia de senilidad, sino la pura puerilidad, la no-madurez. Durante cien años vive en el estado de *pais*, en las faldas de su madre, μέγα νήπιος, como un niño grande.⁹⁷ Apenas dejada la infancia y franqueado el punto crucial que marca la *metron hébés*, el umbral de la adolescencia, comete cientos de locuras y muere enseguida.⁹⁸ Se puede decir que toda su vida se limita a una interminable infancia y que la *hébé* constituye para él el término mismo de la existencia. Tampoco posee en medida alguna esta *sofrosyne* que pertenece a la edad madu-

96. *Ibid.*, 113 ss. Más que a una muerte, su fin es semejante al sueño. Hijos de la Noche, *Thánatos* e *Hypnos* son gemelos, pero gemelos opuestos; cf. *Teogonía*, 763 ss.: *Hypnos* es tranquilo y suave para los hombres; *Thánatos* tiene un corazón de hierro, un espíritu implacable.

97. *Los Trabajos*, 130-131.

98. *Ibid.*, 132-133.

ra y que incluso puede asociarse especialmente a la imagen del *geron*, contrapuesto al joven;⁹⁹ asimismo desconoce el estado de quienes, habiendo sobrepasado la *metron hébés*, constituyen la clase de edad perteneciente a los *hebontes*, a los *kouroi*, sometidos a la disciplina militar.¹⁰⁰

Respecto a la duración de la vida de los hombres de bronce y de los héroes, Hesíodo no nos da indicación alguna. Sabemos solamente que ellos no tienen tiempo de envejecer: todos mueren en pleno combate, en el vigor de su edad. Sobre su infancia, ni una palabra. Se puede pensar que si Hesíodo no dice nada acerca de ello, después de haberse extendido ampliamente describiendo la de los hombres de plata, se debe al hecho de que los hombres de bronce no tienen infancia. En el poema aparecen de repente como hombres hechos, en pleno vigor, y que nunca han tenido en su mente otras preocupaciones aparte de los trabajos de Ares. La analogía, con los mitos de autoctonía o con los hijos de Gea brotando de la tierra, es chocante. Se presentan, no como los niños que acaban de nacer y tendrán que crecer, sino como adultos, completamente formados, con las armas, listos para el combate, unos *ἄνδρες ἐνοπλοί*. Esto se debe al hecho de que la actividad guerrera, ligada a una clase de edad, opone a la vez la figura del combatiente al *pais* y al *geron*. A propósito de los Gigantes, Francis Vian escribe estas palabras que nos parecen deber aplicarse exactamente a los hombres de bronce y a los héroes: "No se encuentra entre ellos ni viejos ni niños: desde su nacimiento son adultos, o mejor, adolescentes que perdurarán en este estado hasta su muerte. Su existencia está encerrada dentro de los límites estrechos de una clase de edad".¹⁰¹ Toda la vida de los hombres de plata se desarrolla antes de la *hébé*. La de los hombres de bronce y de los héroes comienza en la *hébé*. Tanto una como otra desconocen la vejez.

Es la vejez la que da, por el contrario, su color al tiempo de los hombres de hierro: allí la vida se desgasta en un continuo envejecimiento. Fatigas, trabajo, enfermedades, angustias, todos los males que agotan incesantemente al ser humano, le transforman poco a poco de niño en joven, de joven

99. Sobre el aspecto positivo de "anciano", sinónimo de sabiduría y de equidad, cf. *Teogonía*, 234-236.

100. Cf. JENOFONTE, *La República de los Lacedemonios*, IV, 1: Licurgo se ha preocupado especialmente de los *hebontes*, que son los *kouroi*.

101. Francis VIAN, *op. cit.*, p. 280.

en anciano, de anciano en cadáver. Tiempo equívoco, ambiguo, donde el joven y el viejo, asociados, se entremezclan y se implican mutuamente como el bien y el mal, la vida y la muerte, la *Diké* y la *Hybris*. A este tiempo que hace envejecer al joven se contrapone, al final de la edad de hierro, la perspectiva de un tiempo enteramente viejo: llegará un día, si se cede a la *hybris*, en el que habrá desaparecido de la vida humana todo lo que es todavía joven, nuevo, vivaz y bello: los hombres nacerán viejos con las sienes blancas.¹⁰² Al tiempo de la mezcla sucederá, con el reinado de la pura *Hybris*, un tiempo completamente envejecido y absolutamente muerto.

De esta forma, los rasgos que dan a las diferentes razas su tonalidad temporal particular, se ordenan de acuerdo con el mismo esquema tripartito dentro del cual nos han parecido encuadrarse todos los elementos del mito.

Que se trate de una filiación o de una invención independiente, este esquema recuerda, en sus líneas fundamentales, el sistema de tripartición funcional, del que G. Dumézil ha mostrado la influencia sobre el pensamiento religioso de los indoeuropeos.¹⁰³ La primera etapa de la construcción mítica de Hesíodo define el nivel de la soberanía dentro del cual el rey ejerce su actividad jurídico-religiosa; la segunda, el plano de la función militar donde la violencia brutal del guerrero impone un dominio sin regla; la tercera, la fecundidad, los alimentos necesarios para la subsistencia, cuya carga corresponde especialmente al agricultor.

Esta estructura tripartita configura el cuadro dentro del cual Hesíodo ha reinterpretado el mito de las razas metálicas, y que le ha permitido integrar allí, con una coherencia perfecta, el episodio de los héroes. Reestructurado de esta forma, el

102. *Los Trabajos*, 181.

103. G. DUMÉZIL, a quien hemos enviado este artículo en manuscrito, nos indica que él había sugerido una interpretación trifuncional del mito de las razas en *Júpiter, Mars, Quirinus*, (París, 1941). Escribía (p. 259): "[...] parece que en Hesíodo, al igual que en el mito indio correspondiente, el mito de las Razas asocia a cada una de las Edades, o más bien de las tres 'parejas de Edades' a través de las cuales la humanidad no se renueva sino para degradarse, una concepción 'funcional' —religión, guerra, labor— de las variedades de la especie". Por consecuencia, G. DUMÉZIL aceptaba como satisfactoria, la interpretación propuesta por V. GOLDSCHMIDT (cf. G. DUMÉZIL, "Triades de calamités et triades de délits à valeur fonctionnelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus*, XIV (1955), p. 179 n. 3). Nos ha dicho que nuestro estudio le parecía confirmar el valor de su primera hipótesis.

relato se integra en un conjunto mítico más extenso que hace aparecer en cada una de sus partes, por un juego de correspondencias, flexible y a la vez riguroso, en todos los niveles. Por ser el reflejo de un sistema clasificatorio de valor general, la historia de las razas se llena de significaciones múltiples: al mismo tiempo que narra la sucesión de las edades de la humanidad, simboliza toda una serie de aspectos fundamentales de la realidad. Si se traduce este juego de imágenes y de correspondencias simbólicas a nuestro lenguaje conceptual, puede presentársele bajo la forma de un cuadro con varios accesos donde la misma estructura, repetida regularmente, establece, entre los diferentes sectores, relaciones de orden analógico: serie de razas, niveles funcionales, tipos de acciones y de agentes, categorías de edades, jerarquía de los dioses en los mitos de soberanía, jerarquía de la sociedad humana, jerarquía de otros poderes sobrenaturales diferentes a los *theoi* —en cada ocasión los diversos elementos implicados se llaman y se responden.

Si el relato de Hesíodo ilustra, de manera particularmente feliz, este sistema de multikorrespondencias y de sobredeterminación simbólica que caracteriza la actividad mental en el mito, también encierra un elemento nuevo. El tema se organiza, en efecto, según una perspectiva claramente dicotómica, que domina la misma estructura tripartita y distiende todos los elementos entre dos direcciones antagonistas. La lógica que orienta la arquitectura del mito, que articula los diversos planos, que regula el juego de las oposiciones y de las afinidades, es la tensión entre *Diké* e *Hybris*: ella no sólo ordena la construcción del mito en su conjunto, dándole su significación general, sino que confiere a cada uno de los tres niveles funcionales, en el registro que le es propio, un mismo aspecto de polaridad. Aquí reside la originalidad profunda de Hesíodo, que hace de él un verdadero reformador religioso, cuyo acento e inspiración han podido ser comparados a los que animan a algunos profetas del Judaísmo.

¿Por qué *Diké* ocupa este puesto central dentro de las preocupaciones de Hesíodo, y en su universo religioso? ¿Por qué ha asumido la forma de una poderosa divinidad, hija de Zeus, honrada y venerada por los dioses olímpicos? La respuesta no depende del análisis estructural del mito, sino de una investigación histórica que tiene como finalidad desligar los nuevos problemas que las transformaciones de la vida social, hacia el siglo VII antes de nuestra era, han planteado al pequeño agri-

cultor beocio y que lo han incitado a repensar la materia de los viejos mitos para rejuvenecer el sentido de los mismos.¹⁰⁴ Una tal indagación no entra dentro del marco del presente estudio. El análisis del mito autoriza, sin embargo, a algunas notas que permiten precisar ciertos aspectos de la investigación.

Se constata, en efecto, que la figura del guerrero, contrariamente a la del rey y del agricultor, ya no tiene en Hesíodo sino un valor puramente mítico. En el mundo que él describe y que es el suyo, entre los personajes a los cuales se dirige, no se ve que allí haya un lugar para la función guerrera ni para el guerrero, tales como el mito los dibuja.¹⁰⁵ La historia de Prometeo, la de las razas, el poema en su conjunto, tienen como objetivo edificar a Perses, pequeño agricultor como su hermano. Perses debe renunciar a la *Hybris*, dedicarse al trabajo y no buscarle tampoco a Hesíodo proceso alguno ni malos pleitos.¹⁰⁶ Pero esta lección del hermano al hermano, del campesino al campesino, se aplica igualmente a los *basileis*, en la medida en que a ellos incumbe el arreglo de los litigios y juzgar rectamente las causas. Ellos no se encuentran situados en el mismo plano que Perses: su papel no es el de trabajar y Hesíodo no les incita a ello; deben respetar la *Diké* dictando justas sentencias. Ciertamente, es grande la distancia entre la

104. Cf. Édouard WILL, "Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien", *Revue des Études anciennes*, 59, (1957), pp. 5-50. En ella se encontrarán sugestivas indicaciones que se refieren a las modificaciones del estatuto de los bienes raíces de los que la obra de Hesíodo da testimonio (reparto de la herencia, parcelación de las tierras, formas de cesión del *Kleros*, deudas y créditos, proceso de expropiación de los pequeños propietarios, acaparamiento de las tierras sin valor por los poderosos). Louis GERNET subraya, paralelamente al nuevo empleo del término *polis*, que designa una sociedad ya organizada, la transformación de la función judicial, que se señala de Homero a Hesíodo: *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917), pp. 14-15.

105. Se conoce el papel que ha jugado, en los orígenes de la Ciudad, la desaparición del guerrero como categoría social particular y como tipo de hombre que encarna virtudes específicas. La transformación del guerrero de la epopeya en hoplita que combate en formación cerrada, no sólo determina una revolución en el seno de las técnicas militares sino también expresa, en el plano social, religioso y psicológico, un cambio decisivo. Cf., en particular, Henri JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), pp. 115 ss.

106. Tocante al litigio entre los dos hermanos, la materia y las vicisitudes del proceso, cf. B. A. VAN GRONINGEN, *Hésiode et Persès* (Amsterdam, 1957).

imagen mítica del Soberano Bien, señor de la fertilidad, dispensador de toda riqueza, y los reyes "devoradores de presentes"¹⁰⁷ con los que Hesíodo corre demasiado riesgo de habérselas (y es esta distancia la que explica sin duda, en parte, que la *Diké* haya, a sus ojos, huido de la tierra hacia el cielo);¹⁰⁸ sin embargo, el poeta está persuadido de que el modo como los reyes se exoneran de su función judicial repercute directamente sobre el universo del agricultor, favoreciendo o, por el contrario, agotando la abundancia de los frutos de la tierra.¹⁰⁹ Existe pues, entre la primera y la tercera función, entre los reyes y los agricultores, una complicidad a la vez mítica y real. El interés de Hesíodo está centrado precisamente sobre los problemas que corresponden, al mismo tiempo, a la primera y tercera función, que les competen *solidariamente*.¹¹⁰ En este sentido su mensaje tiene un doble aspecto; él mismo es ambiguo, como todo en la edad de hierro. Se dirige al cultivador Perses —enfrentado con una tierra ingrata, con las deudas, el hambre y la pobreza— para predicarle el trabajo; se dirige también, por encima de Perses, a los reyes que viven de una forma enteramente diferente, en la ciudad, pasando su tiempo en el ágora sin tener que trabajar. La causa debe buscarse en que el mundo de Hesíodo, contrariamente a éste de la época de oro, es un mundo mezclado donde coexisten uno junto al otro, aunque enfrentados por su función, los pequeños y los grandes, los miserables, *δαίλοι*, y los nobles, *ἑσθλοί*,¹¹¹ los

107. *Los Trabajos*, 264.

108. Louis GERNET escribe: "La *δίκη* hesiódica (contrariamente a la *δίκη* homérica, más homogénea), es múltiple y contradictoria porque responde a un nuevo estado y a un estado crítico de la sociedad; la *δίκη*-costumbre será eventualmente la fuerza que triunfe en el derecho (189, 192); la *δίκη*-sentencia es considerada frecuentemente como injusta (39, 219, 221, 262, 264; cf. 254, 269, 271). A estas dos formas de la *δίκη* se opone la *Δίκη* divina (219-220 y 258 ss.): en estos dos pasajes, *Δίκη* es la antítesis formal de las *δίκαι*" (*op. cit.*, p. 16). Cf. también las observaciones del autor sobre la divinización de *Αἰδώς*, en Hesíodo; p. 75.

109. *Los Trabajos*, 238 ss.

110. Esta dependencia se reconoce claramente en la parte del poema de ARATOS donde este autor recoge, de acuerdo con Hesíodo, el relato de las razas metálicas. El reinado de *Δίκη* se manifiesta allí inseparable de la actividad agrícola. Los hombres de oro ignoran la discordia y la lucha; para ellos el "buey, el arado y la misma *Δίκη*, dispensadora de bienes legítimos, suministran todo en sobreabundancia". Los hombres de bronce, al mismo tiempo que forjan la espada de la guerra y del crimen, matan y comen el buey de los trabajos agrícolas (*Fenómenos*, 110 ss.).

111. *Los Trabajos*, 214, donde la oposición se encuentra bien señalada.

agricultores y los reyes. En este universo discordante, no existe otro socorro que *Diké*. Si ella desaparece, todo se oscurece en el caos. Si es respetada por éstos cuya vida está consagrada al *ponos* y por quienes dictan el derecho, habrá más bienes que males; se evitarán los sufrimientos que no son inherentes a la condición mortal.

¿Cuál es entonces el puesto de la actividad guerrera? En el cuadro que Hesíodo traza de la sociedad de su tiempo, ya no constituye un nivel funcional auténtico que corresponda a una realidad humana de hecho. Ella no tiene otro papel sino el de justificar, en el plano del mito, la presencia, en el mundo de los reyes y de los campesinos, de un principio nefasto, de esta *Hybris*, factor de discordia y de disputa. Suministra una respuesta a lo que podría llamarse en un vocabulario demasiado moderno, el problema del Mal. ¿Dónde reside, en efecto, la diferencia entre la Justicia y la Fecundidad que reinan en la edad de oro y las que se manifiestan en la edad de hierro, en un mundo de discordancias? En la época de oro, Justicia y Fecundidad son "puras": no tienen contrapartida. La Justicia se impone por ella misma; no tiene ni discordias ni procesos que arreglar, de forma semejante la Fecundidad trae consigo "automáticamente" la abundancia, sin tener necesidad alguna de la emulación del trabajo. La época de oro ignora, en todos los sentidos, la *Eris*. Por el contrario, es la Lucha la que define el modo de existencia en la edad de hierro, o más exactamente, son las dos Luchas contrarias, la buena y la mala. También la *diké*, tanto la del rey como la del agricultor, deben siempre ejercerse *a través* de una *Eris*. La *diké* de los reyes consiste en apaciguar las querellas, en arbitrar los conflictos que ha suscitado la mala *Eris*. La *diké* del agricultor, en hacer de la *Eris* virtud, desplazando la lucha y la rivalidad del terreno de la guerra al del trabajo, donde, en lugar de destruir, ellas construyen, en lugar de sembrar ruinas, proporcionan la abundancia fecunda.

¿Pero de dónde viene la *Eris*? ¿Cuál es su origen? Indisiblemente asociada a la *Hybris*, Lucha representa el espíritu mismo de la actividad guerrera; ella manifiesta la naturaleza profunda del combatiente; es el principio que, "haciendo progresar la guerra nefasta", predomina en la segunda función.

El relato de las razas atestigua así lo que un pensamiento mítico como el de Hesíodo puede a la vez englobar de rigurosamente elaborado y de innovador. No sólo Hesíodo reinterpreta el mito de las razas metálicas en el marco de una con-

cepción trifuncional, sino que también transforma esta estructura tripartita y, al desvalorizar la actividad guerrera, hace de ella, en la perspectiva religiosa que le es propia, no tanto un nivel funcional entre otros, cuanto la fuente del mal y del conflicto en el universo.

EL MITO HESÍODICO DE LAS RAZAS.
SOBRE UN "ENSAYO DE RECTIFICACIÓN" ¹

En un *Ensayo de rectificación* sobre el mito hesiódico de las razas, J. Defradas ha sometido a una crítica severa la interpretación que yo había propuesto, siguiendo a G. Dumézil, del texto de *Los Trabajos y los Días*. Su análisis le lleva a rechazar enteramente las conclusiones a las cuales yo había llegado y que se basarían, según él, en una lectura superficial. Las objeciones de J. Defradas se presentan como sigue:

1. Yo habría desconocido, a causa de "la substitución de un esquema cronológico por un esquema estructural", los aspectos temporales del relato de Hesíodo, hasta el punto de pretender que las razas no se suceden en el tiempo. Según mi interpretación, escribe J. Defradas, el mito "agruparía de dos en dos las razas, las cuales no se sucederían, sino que serían una transposición de las tres funciones fundamentales de la sociedad indo-europea". Sin embargo, Hesíodo, observa el autor de la puntualización, ha tenido cuidado de precisar que la segunda raza ha sido creada más tarde que la primera, μετόπισθεν (v. 127), que la tercera no ha aparecido sino después de la desaparición de la segunda, la cuarta una vez desaparecida la tercera, finalmente, la quinta es introducida por la palabra ἐπειτα (v. 174). Tenemos, por consiguiente, que hablar de una serie diacrónica.

2. Se sostiene, en general, que cada raza es inferior a la precedente, excepción hecha de la de los héroes. Al afirmar que nada parecido se dice de la raza de bronce en relación a

1. *Revue de philologie* (1966), pp. 247-276.

2. J. DEFRADES, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *L'Information littéraire* (1965), n.º 4, pp. 152-156; J.-P. VERNANT, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Revue de l'Histoire des Religions* (1960), pp. 21-54; reproducido en la presente obra, *supra*, pp. 21-51.

la raza de plata, que es designada como "en nada semejante" y no como inferior a la de plata, yo habría substituido una "diferencia de cualidad" por una "diferencia de estructura"; de este modo yo habría intentado establecer la tesis según la cual "en realidad, el mito no sugeriría una idea de decadencia en el tiempo". Sin embargo, señala J. Defradas, de la edad de oro a la edad de hierro, hay una incontestable degradación; dicha degradación no está momentáneamente interrumpida mas que por la raza de los héroes, señal de una introducción tardía. Si es verdad que el texto insiste sobre todo en la diferencia entre raza de bronce y raza de plata, no ocurre menos que, en todas las clasificaciones que se refieren a los metales, el bronce es muy inferior a la plata. Por lo demás, el destino póstumo reservado a los hombres de plata, promovidos Bienaventurados de los Infiernos (μακάρες ὀπυχθόνιοι), determina su superioridad sobre los hombres de bronce que llegan a ser en el más allá el pueblo anónimo de los muertos del Hades. Es necesario, en consecuencia, mucha sutilidad, concluye nuestro crítico, para pretender que la decadencia no haga ningún progreso con estos últimos.

3. Quedaría lo más importante. Sería por necesidad de simetría por lo que yo habría, siguiendo a G. Dumézil, descubierto o inventado una sexta raza que sería simétrica a la raza de hierro de la que Hesíodo es contemporáneo. Nunca Hesíodo, hace observar J. Defradas, ha hablado de una sexta raza; ha imaginado solamente una deterioración progresiva que conduciría a la raza de hierro a su muerte, la cual se producirá en el momento en el que los hombres nazcan con las sienes blancas. Por lo tanto, no hay parejas de razas que pudieran corresponder a las tres funciones indoeuropeas. El mito debía contener en el origen cuatro razas metálicas, de valor regularmente decreciente. Hesíodo ha incluido allí una quinta raza, la de los héroes, sin equivalente metálico, que viene a perturbar la sucesión normal interrumpiendo momentáneamente el proceso progresivo de decadencia.

4. Finalmente, el último punto: Hesíodo, que vive en medio de los hombres de la quinta raza, la de hierro, expresa el sentimiento de no haber muerto antes o haber nacido después. Nota incomprensible, había observado yo, en la perspectiva de un tiempo humano inclinado constantemente hacia lo peor, pero que se esclarece si se admite que la serie de las edades compone, al igual que la sucesión de las estaciones, un ciclo renovable. "Es necesario verdaderamente, responde J

Defradas, conocer ya las doctrinas órficas y los ecos que nos ha transmitido Platón sobre el eterno retorno, para hacer descansar sobre esta simple nota una concepción del tiempo cíclico. Nada, en la obra de Hesíodo, permite una tal extrapolación. ¿Cuál sería entonces, según J. Defradas, la significación de la fórmula hesiódica? Ella tendría un sentido completamente banal como P. Mazón lo había indicado; no implicaría una referencia precisa a un estado anterior ni a un estado posterior muy definido; sería una simple manera de decir que Hesíodo hubiera preferido vivir en *cualquier época* más bien que en la suya. A lo que Defradas añade unas consideraciones personales sobre lo que él llama el "empirismo" de Hesíodo. El poeta no tiene un sistema acabado. Él no ha dudado en interrumpir el proceso de decadencia para colocar los héroes de la epopeya en la serie de las edades; de igual manera, todo indica en Hesíodo que el porvenir no será menos sombrío que el presente. ¡Tan lejos está de prever la llegada de una sexta raza peor que la de hierro!

Tales son, tan fielmente resumidas como hemos podido, las cuatro series de argumentos mediante los cuales J. Defradas piensa arruinar una interpretación en la que él ve "una brillante tentativa desprovista de fundamento".

Si yo he querido responder de forma detallada a estas objeciones, no es deseo de polémica ni incluso necesidad de justificarme. J. Defradas tiene razón en un punto: el debate es importante. Por encima del mito de las razas, él plantea unos problemas generales de método; compromete toda la interpretación de una obra como la de Hesíodo. ¿De qué manera abordar los escritos del más antiguo poeta-teólogo de Grecia? ¿Qué lectura se revela apropiada para descifrar su mensaje? ¿Cómo esperar comprender, a través de los textos, la organización de un pensamiento religioso cuyo arcaísmo puede desorientar nuestra mentalidad del siglo xx?

Al leer las objeciones de J. Defradas, he tenido a veces el sentimiento de que no hablábamos la misma lengua y que yo no había sido comprendido. Temo no haber sido lo bastante explícito en cuestiones que me parecían evidentes. Por lo tanto, he aprovechado esta ocasión para explicarme más a fondo y, al reanudar un análisis que creo siempre válido, quisiera precisar mi postura en varios puntos esenciales.

1. ¿En verdad, he ignorado los aspectos temporales del relato, he afirmado que las razas no se suceden unas a otras? La última objeción de J. Defradas me parece que hace justicia

de esta crítica. Si, como me reprocha en el punto cuatro, yo me he equivocado al admitir que la serie de razas establece un ciclo temporal completo, que se sucede como el orden de las estaciones, se debe al hecho de que reconozco en su sucesión un valor de temporalidad. El tiempo cíclico no es menos temporal que el tiempo lineal; lo es de otro modo. La presencia en el texto hesiódico de términos como "más tarde, después" no podría, en consecuencia, comprometer en nada mi interpretación.³ Una gran parte de *Los Trabajos y los Días* está consagrada a una exposición del calendario de las tareas agrícolas, alternando el ciclo estacional. Hesíodo comienza su relato por las siembras, en la época de las lluvias de otoño, cuando la grulla lanza su graznido y las Pléiades, en su acostarse matinal, se sumergen en el mar (448-450). Finaliza su relato con las mismas siembras de otoño, en el mismo acostarse de las Pléiades, el final de los trabajos que inauguran un nuevo ciclo estacional (614-617). ¿Se debería concluir de ello que no hay, según Hesíodo, en el escalonamiento de las tareas agrícolas, un antes ni un después, que todos los trabajos tienen lugar al mismo tiempo?

Sin embargo, la contradicción no existe quizá en mi crítico, sino en mi propio estudio. ¿Acaso yo he sostenido, en algunas páginas, que el tiempo de las razas es cíclico, y en otras que no existe sucesión en el tiempo? Examinemos, por lo tanto, la cuestión más detenidamente. En 1959, y con ocasión de las *Conferencias sobre las nociones de génesis y de estructura*, he expuesto por primera vez oralmente mi interpretación del mito de las razas. En la discusión que siguió, ya se me preguntó si no había tendido a llevar demasiado lejos la eliminación de la temporalidad. Respondí: "reconozco en Hesíodo la existencia de una temporalidad, pero la creo muy diferente a nuestro tiempo, lineal e irreversible. Diré gustosamente que es un tiempo que supone menos la sucesión de momentos que una estratificación de capas, una superposición de edades".⁴ De esta manera volvía a tocar un tema que había desarrollado en un estudio anterior donde escribía, respecto de la *Teogonía* y de

3. Yo escribía, por ejemplo: "Cada pareja de edades se encuentra entonces definida no solamente por el lugar que ocupa dentro de la serie (las dos primeras, las dos siguientes, las últimas), sino también por una cualidad temporal particular, estrechamente asociada al tipo de actividad que le corresponde" (*supra*, p. 44).

4. *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (Paris, 1965), p. 121.

las razas: "esta génesis del mundo, de la que las musas narran el curso, engloba el antes y el después, pero ella no se desenvuelve en una duración homogénea, en un tiempo único. No existe, ritmando este pasado, una cronología, sino unas genealogías... cada generación, cada raza, *genos* tiene su tiempo propio, su edad, cuya duración, flujo e incluso orientación pueden diferir completamente. El pasado se estratifica en una sucesión de razas. Estas razas forman el *tiempo antiguo*, pero no dejan de existir aún; ni de tener para algunos más realidad que la que posee la vida presente y la raza actual de los hombres".⁵ Quizá yo hubiera debido, para evitar todo error, repetir lo que ya habría escrito, pero no se puede volver a decir indefinidamente las mismas cosas. Yo creía también que los trabajos de los historiadores de las religiones, de los antropólogos, psicólogos y sociólogos, sobre las diversas formas de temporalidad, especialmente sobre los aspectos de lo que se llama el tiempo mítico, eran hoy familiares a todo el público cultivado. Pero está claro que el malentendido entre J. Debraidas y yo, nace de que él identifica, pura y simplemente, tiempo y cronología, mientras que yo los distingo con cuidado. Cuando él me reprocha que substituyo un esquema cronológico por un esquema estructural, concluye que he rechazado toda temporalidad del relato de Hesíodo. Yo escribía, no obstante: "el orden según el cual las razas se suceden sobre la tierra no es, para hablar con propiedad, cronológico. ¿Cómo podría serlo? Hesíodo no tiene la noción de un tiempo único y homogéneo en el cual las diversas razas acabarían por fijarse en un lugar definitivo. Cada raza posee su propia temporalidad, su edad que manifiesta su naturaleza particular y que, con la misma razón que su género de vida, sus actividades, sus cualidades y sus defectos, define su estatuto y lo contrapone al de las otras razas".⁶ No se debe hablar, en efecto, de tiempo cronológico *stricto sensu*, sino en las series temporales donde cada acontecimiento está definido por una fecha y como caracterizado por esta fecha; lo que supone a la vez, la preocupación de una datación rigurosa y los medios de establecer una cronología precisa y exacta. Esto no es posible sino cuando el tiempo está concebido a la manera de un cuadro único y homogéneo, en el curso lineal, continuo, indefinido, irreversible;

5. "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", *Journal de Psychologie* (1959), pp. 1-29; ver igualmente *supra*, pp. 24-25.

6. *Supra*, pp. 24-25; cf. igualmente la n. 12.

entonces, todo acontecimiento ocupa en la serie un lugar y uno sólo; nada puede repetirse jamás; todo hecho tiene, por consiguiente, su fecha. No solamente el tiempo de Hesíodo, sino incluso el de los historiadores griegos, por no hablar de los trágicos, no posee aún estos caracteres que sólo el desarrollo de la historia moderna podrá conferirle. Fundándose en los análisis de J. de Romilly⁷ para definir la naturaleza del tiempo histórico de Tucídides, un psicólogo como I. Meyerson señala que "Tucídides, que suministra gustosamente precisiones numéricas y topográficas cuando ellas pueden esclarecer su relato, no proporciona jamás una fecha". Y concluye: "la sucesión de los hechos es lógica en Tucídides. Todo, en su historia, es construcción e incluso construcción rigurosa... El tiempo de Tucídides no es cronológico: es por así decirlo, un tiempo lógico".⁸

Por supuesto, la sucesión de las razas, en Hesíodo, no obedece, como en Tucídides, a imperativos lógicos. Hesíodo no ha pasado por la escuela de los sofistas. Pero, aún más, la misma noción de cronología es, en su caso, inadecuada, puesto que no se trata de tiempo ni de acontecimientos históricos. En consecuencia, yo me he preguntado sobre qué clase de ordenación se asienta la construcción del relato de las sucesivas razas. Me ha parecido que el tiempo se desplegaba, no de manera continua, sino siguiendo alternancias de fases, sucediéndose las razas en parejas antinómicas: "En lugar de una sucesión temporal continua, existen fases que alternan según relaciones de oposición y complementariedad. El tiempo no se desenvuelve siguiendo una sucesión cronológica, sino según relaciones dialécticas de un sistema de antinomias de las que nos queda por señalar la correspondencia con ciertas estructuras permanentes de la sociedad humana y del mundo divino".⁹ Así pues, el orden de sucesión temporal, expresado en un relato genealógico, me parecía corresponder a la ordenación jerárquica que preside permanentemente en la organización de la sociedad, tanto humana como divina. ¿De qué manera he concebido las relaciones entre el mito genético y el esquema estructural? ¿Es exacto que he "substituido" la segunda por la primera, hasta el punto de borrar los aspectos de génesis? He sostenido exactamente lo contrario. Según yo, lo que caracteriza el pen-

7. J. de ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide* (París, 1956).

8. I. MEYERSON, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, número especial titulado: *La construction du temps humain*.

9. *Supra*, p. 29.

samiento de Hesíodo, en el relato de la *Teogonía* como en el de las razas, es que mito genético y división estructural,¹⁰ en lugar de contraponerse claramente como ellos lo hacen a nuestros ojos, se descubren indisolubles. "No se podría hablar, en el caso de Hesíodo, de una antinomia entre mito genético y división estructural. Para el pensamiento mítico toda genealogía es al mismo tiempo, e igualmente, explicitación de una estructura; y no existe otro modo de explicar una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico. El mito de las edades no se manifiesta, en ninguna de sus partes, como excepción a esta regla".¹¹ Dicho de otro modo, en cada una de sus partes, el texto de Hesíodo admite como una doble lectura; puede interpretárselo según una perspectiva diacrónica o según una perspectiva sincrónica. Para nosotros, que hoy tenemos la idea de un tiempo que posee, en cuanto tal, su estructura, su orden propiamente cronológico, una serie temporal que se desenvuelve sobre el modelo de una organización permanente, se nos exterioriza como pseudo-temporalidad. De modo semejante algunas de las fórmulas que yo he empleado podrían dar la impresión de que, en mi opinión, no existía en Hesíodo tiempo real. Pero para Hesíodo, que no tiene la idea de un tiempo cuyo orden obedece a reglas de pura cronología, se trata evidentemente de una temporalidad auténtica.

Por lo demás, ¿cuál es al fin y al cabo la posición de J. Defradas? En la última parte de su *rectificación* adopta, después de haberla enfrentado a la mía, la interpretación de V. Goldschmidt, que mi estudio había tomado como punto de partida.¹² Escribe: "por consiguiente, está permitido decir que Hesíodo ha utilizado el mito de las razas para explicar la jerarquía de los seres divinos y para situar la condición humana en la serie de los seres". Y concluye: "al intentar explicar la estructura actual de la sociedad religiosa, la jerarquía de los seres divinos, él intercala sus datos en el seno de un mito teogónico y, en una sucesión de generaciones diferentes, encuentra de nuevo, en un orden cronológico, el origen de las diferentes familias divinas". Al término de su estudio crítico, J. Defradas me parece que acepta, al menos en este punto preciso, el tipo de interpretación que yo había sostenido, de acuerdo con

10. Y no como lo llama Defradas, esquema cronológico y esquema estructural.

11. *Supra*, p. 24.

12. J. DEFRADES, *loc. cit.*, p. 156; V. GOLDSCHMIDT, "Theologia", *Revue des Études grecques* (1950), pp. 20-42.

V. Goldschmidt, pero cuyas implicaciones psicológicas yo había precisamente intentado analizar, en lo que se refiere a la exacta naturaleza del tiempo en el pensamiento de Hesíodo.

2. ¿He querido probar, al observar que la raza de bronce no es presentada como inferior sino como "en nada semejante" a la de plata que la precede, que el mito no expresa una idea de decadencia en el tiempo? He juzgado, por el contrario, que la serie de razas componía un ciclo completo de decadencia. A partir de una edad de oro donde reinan, en el estado puro, la juventud, la justicia, la mutua amistad, la dicha, se desemboca en una edad que es todo lo inverso de la primera: está enteramente dedicada a la vejez, a la injusticia, al espíritu de querella, a la desgracia: "En la edad de oro, todo era orden, justicia y felicidad: era el reino de la pura *Diké*. Al término del ciclo, en la vieja edad de hierro, todo será librado al desorden, a la violencia y a la muerte: será el reinado de la pura *Hybris*".¹³ Lo que he sostenido, es que este proceso de decadencia no sigue un curso regular ni continuo. Por lo que respecta a los héroes, todos los comentaristas estarán de acuerdo: Hesíodo indica formalmente que son superiores a estos que les han precedido. Por consiguiente, interrumpen de manera evidente el proceso de decadencia. Señal de una inserción tardía. Yo estoy conforme e igualmente admito la hipótesis de que el mito debía encuadrar en el origen cuatro razas metálicas cuyo valor era sin duda regularmente decreciente. Pero una cosa es el mito primitivo tal como podemos reconstruirle hipotéticamente, otra cosa el relato de Hesíodo, tal como le ha sido preciso repensarlo en función de sus propias preocupaciones, tal cual se presenta efectivamente a nosotros en un texto que menciona, al lado de las razas metálicas, la de los héroes. Así pues, cualesquiera que hayan sido las razones que han determinado a Hesíodo a incluir los héroes en la serie de las razas, en el lugar que les asigna, esta inserción muestra que el mito ya no tenía a sus ojos la significación que hemos intentado reconocer en la versión primera: Hesíodo no se proponía describir un progreso continuo de decadencia en el seno de la condición humana. No se puede escapar a este dilema: o Hesíodo intenta decir algo diferente a la simple continuidad en la decadencia, o se contradice abiertamente.¹⁴ Antes de admitir la segunda hipótesis, parece de buen método

13. *Supra*, p. 29.

14. Cf. E. RÖHDE, *op. cit.*, pp. 77-78.

interrogar el texto lo más cerca posible para investigar cuál es la intención de Hesíodo en el mito, qué rasgos ha dado en función misma de esta intención, a las diversas razas, finalmente conforme a qué ordenamiento las ha dispuesto para que su sucesión, del principio al final del ciclo, pueda ilustrar la moral que él mismo saca de su relato.

Los Trabajos y los Días se inicia con una declaración sorprendente. No hay una sola Lucha (*Eris*), sino dos Luchas contrarias, una buena y una mala. En la *Teogonía*, Hesíodo había colocado a *Eris* entre el número de los hijos de la Noche, es decir, entre las poderosas sombras del Mal.¹⁵ En la descendencia siniestra de *Nyx*, inmediatamente después de *Némesis*, *Eris* figuraba estrechamente asociada a *Apaté* (Engaño), *Filotés* (Seducción) y *Geras* (Vejez). *Eris* engendraba a su vez toda una serie de males: al lado de *Ponos* (Sufrimiento), de *Leteo* (Olvido), de *Limos* (Hambre), de *Algea* (Dolores), que abren la serie de *Dysnomia* (Anarquía) y *Ates* (Desgracia), que la cierran con el guarda filas *Horkos* (Juramento), se presentaban dos grupos simétricos de poderes, en primer lugar los cuatro poderes asesinos de la guerra, luego los tres poderes de la mala palabra y de la mentira que ejercen sus fechorías, no ya en los combates bélicos, sino en las disputas y los debates judiciales.¹⁶ *Los Trabajos y los Días* se hacen cargo, pero igualmente corrigen en puntos esenciales, esta teología del mal, al lado de la mala *Eris*, que arroja los hombres unos contra otros en la guerra, o que les enfrenta en el ágora en los procesos,¹⁷ es necesario reconocer una *Eris* completamente diferente, que debe alabársela y no condenársela,¹⁸ porque ella es beneficiosa a los hom-

15. *Teogonía*, 211-233.

16. Cf. Clémence RAMNOUX, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque* (Paris, 1959), pp. 66 ss.

17. HESÍODO, en el verso 14 de los *Trabajos* habla de la *eris* que hace crecer πόλεμον καὶ δῆριν, guerra y combate. El valor de δῆρις está precisado en el párrafo siguiente, en el cual el poeta conjura a su hermano que renuncie a provocar, en el ágora, νείκεα καὶ δῆριν, disputas y combates, para apoderarse del bien de otro (v. 33); cf. v. 30: νεικίων τ' ἀγυρέων, y v. 29: νείκεα..... ἀγορῆς. No es bajo la forma de botín guerrero como Perses, pobre diablo, δειλός (214), puede esperar apoderarse de las riquezas de otro; falto de poder utilizar la *eris* del brazo, le es preciso batirse con la *eris* de la lengua: "la riqueza no debe arrebatarse: concedida por los dioses, vale mucho más. Se puede ganar una inmensa fortuna por la violencia, con sus brazos; se la puede conquistar con la lengua, como sucede a menudo cuando la ganancia engaña el espíritu del hombre..." (320-324).

18. *Los Trabajos*, 13 y 12.

19. En efecto, es ella quien les incita al trabajo, quien les propone a trabajar la tierra, a plantar para acumular bienes.²⁰

Hesíodo se dirige entonces solemnemente a su hermano Perseu, cultivador como él, para persuadirle que escoja entre estas dos Eris. Si no renuncia a la malvada Eris (κακόχαρτος):²¹ ella lo aparta, llevándolo hacia el ágora a la caza de disputas y de procesos, en la esperanza de apoderarse de manera injusta del bien del otro, del trabajo de la tierra, al cual le induce la buena Eris y que le procurará, en la justicia, una comodidad bendecida de los dioses.

Siguen dos relatos míticos. La significación del primero es transparente. Introducido por la palabra *gar*, el mito de Pandora proporciona la justificación teológica de esta presencia necesaria de Eris en el mundo humano, y de la obligación del trabajo que se desprende de ello. En efecto, los dioses han ocultado a los hombres su vida, *bios*, es decir, su alimento.²² Les es necesario trabajar la tierra con sacrificios, ararla estación tras estación, enterrar en otoño la simiente para que germinen los cereales. No ha sucedido siempre así. Primitivamente los hombres vivían sin trabajar en una abundancia tal que no tenían ocasión de envidiarse los unos a los otros, ni necesidad de rivalizar en el trabajo agrícola, para ser ricos. Pero Prometeo ha querido engañar a Zeus y dar a los hombres más de lo que ellos tenían derecho. Por tan astuto que el Titán haya podido ser, su *apaté*²³ se revuelve finalmente contra él. Al arrastrar a toda la humanidad en la desgracia, Prometeo es cogido en la trampa que él había tendido. Zeus da a su venganza una forma ambigua como es ambigua en el mundo de los hombres la figura de Eris: Pandora es un mal, pero un mal amable, la contrapartida y el reverso de un bien;²⁴ los hombres, seducidos por su belleza, rodearon de amor esta peste que les ha sido enviada,²⁵ que no puede soportar pero de la que no podría prescindir, su contraria y su compañera. Réplica a la astucia de Prometeo, Pandora misma es una astucia, un

19. *Ibid.*, 19.

20. *Ibid.*, 21-22.

21. *Ibid.*, 28.

22. *Ibid.*, 42.

23. Cf. *Los Trabajos*, 48; *Teogonía*, 537 y 565.

24. Cf. *Teogonía*, 585: καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο; y 602: ἕτερον δὲ πόρεν οὐκ ἄντ' ἀγαθοῖο.

25. *Los Trabajos*, 57-58: κακὸν, ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἔόν κακὸν ἀμφοτέρωθεν.

engaño, un *dolos*,²⁶ el engaño hecho mujer, la *Apaté* bajo la máscara de la *Filotes*. Adornada por Afrodita con una irresistible *caris*, dotada por Hermes de un espíritu engañoso y de una lengua de falsedad,²⁷ introduce en el mundo una especie de ambigüedad fundamental; entrega la vida humana a la mezcla y al contraste. Con Pandora, en efecto, no solamente los poderes de la Noche se extienden a través de la tierra, los *Algea* de las enfermedades, el *Ponos*, la *Geras*,²⁸ estos males que la humanidad en su pureza original ignoraba, sino que todo bien ahora encierra su contrapartida de mal, su aspecto nocturno, su sombra que le sigue paso a paso: la abundancia implica en adelante el *ponos*, la juventud la vejez, la *diké* la *eris*; de la misma manera, el hombre supone enfrente de él su doble y su contrario, esta "raza de mujeres",²⁹ a la vez maldita y querida, si un hombre que huye de las *μέρμερα ἔργα γυναικῶν*,³⁰ de las obras o los trabajos penosos que proporcionan las mujeres, decide no casarse, tiene pan en abundancia toda su vida;³¹ pero la desgracia le acecha por otro lado: ni un hijo para servirle de apoyo en sus viejos días y sus bienes son transmitidos, después de su muerte, a los colaterales. Quien, por el contrario, se casa, y le toca en suerte una buena esposa, no está a pesar de ello más favorecido: a lo largo de toda su vida "el mal viene para compensarle el bien".³² Una cuestión se plantea aquí. ¿Por qué al soltero, contrariamente al hombre casado, no le falta pan? Inscrita en el texto de Hesíodo, la respuesta explicita el vínculo, tan fuertemente establecido por el mito, entre la creación de la primera mujer, la aparición de los males, la necesidad de una continua emulación en la labor agrícola. La mujer es presentada, en efecto, en diversos pasa-

26. *δόλος* y *δολίη τέχνη* de Prometeo, *Teogonía*, 540, 547, 550, 551, 555, 560, 562; Pandora, como *δόλος*: *Teogonía*, 589; *Los Trabajos*, 83.

27. *Los Trabajos*, 65-68, 73-78.

28. *Los Trabajos*, 90 ss. Se sabe que en el verso 92 se corrige habitualmente el *γῆρας* del texto por *κῆρας*. Corrección inútil; el sentido, perfectamente claro, es el que precisa el verso 93, interpretación tomada a la *Odisea*: "porque los hombres envejecen rápidamente en la miseria". Es necesario no olvidar que *Geras* figura, al lado de otros poderes del mal, entre los hijos de la Noche.

29. *Teogonía*, 591.

30. *Ibid.*, 603.

31. 605: *ὁ γ' οὐ βιότου ἐπιδευῆς ἔωσι*.

32. *Ibid.*, 600-610: *τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιπερίζει ἔμμεναι*. Se comparará con *Los Trabajos*, 179, para comprender de qué modo Pandora puede simbolizar la vida en la edad de hierro.

jos, como un vientre hambriento que engulle todos los alimentos que el hombre se fatiga, trabajando la tierra, en hacer germinar del suelo. Antes de sus bodas, la mujer mira insistentemente las granjas de su futuro que se deja prender en el encanto de su seducción, *Filotes*, engañar por su cháchara mentirosa (*Apaté*).³³ Casada, la mujer ha instalado en el hogar de su casa el hambre (*Limos*) en permanencia. Al no soportar la pobreza, *penia*, al buscar siempre más en su exigencia de plena satisfacción, *koros*, ella apremia a su hombre al trabajo, pero hace germinar en su propio vientre el fruto de los esfuerzos de otro.³⁴ Igualmente, ella proporciona al hombre, al mismo título que los otros males que ha introducido en el mundo, la tristeza de la vejez (*Geras*). Al igual que las enfermedades, las preocupaciones, el trabajo agrícola, utiliza las fuerzas del macho, le "quema sin fuego".³⁵ Ella entrega a su marido, por vigoroso que sea, a una vejez prematura, porque ella es *δειπνολόχης*, siempre dispuesta a sentarse a la mesa, siempre a la caza del festín.³⁶ Si se tiene a bien recordar que Hesíodo, en su catálogo de los Hijos de la Noche, había precisamente reunido uno al lado de otro, en un mismo grupo, *Apaté*, *Filotes*, *Geras* y *Eris*, se comprenderá que el mito de Pandora puede servir para justificar la presencia del mal bajo estas diversas formas, en la vida de los hombres de hoy.³⁷

33. *Los Trabajos*, 373-375: *τήν διφῶσα καλήν*. Observar el tema de la *Apaté* y de la *Peitho*.

34. *Teogonía*, 593-602.

35. *Los Trabajos*, 705: *εὔει ἄτερ δαλοῖο*. Para Hesíodo, el joven, en la flor de su vida, está lleno de sabia. La vejez es un desgaste progresivo. El papel de las mujeres, en esta desecación de la vejez, se comprende mejor si se tiene también en cuenta la indicación dada en 586-587: en el corazón de la seca estación, cuando Sirio quema la cabeza y las rodillas (*γούνατα*) de los hombres, las mujeres son *μαχλότεραι*, más lascivas, los hombres *ἀφαιρότεροι*, más debilitados. En cambio, en la época de las lluvias de otoño, cuando el sol suspende su ardor y Sirio camina poco durante el día sobre la cabeza de los mortales, el cuerpo de los hombres llega a ser *πολλὸν ἐλαφρότερος*, mucho más vivo (414-416).

36. *Ibid.*, *ὥμαρ γῆρυι δῶκεν*.

37. El tema de Pandora en Hesíodo aparece, de este modo, simétrico al de Helena, tal como era presentado en los *Cantos cípricos*, tal como será utilizado de nuevo, en particular por los trágicos: la venganza divina, la *Némesis* (la lista de los Hijos de la Noche menciona, después de *Némesis*, la serie *Apaté*, *Filotes*, *Geras*, *Eris*), para hacer expiar a los hombres su impiedad y para poner un término a su multiplicación, suscita el personaje de la mujer fatal, mezcla de *Apaté* y de *Filotes*, cuya venida provoca la *Eris*, la guerra, la muerte. Según ATENEIO, 334 c-d (= fr. VII ed. Allen) el autor de las *Cipria* habría escrito que *Némesis*, habiéndose unido en la

El primer relato mítico integra de este modo tres lecciones: 1. Imposible engañar a Zeus. Ni un fraude se le escapa. Toda injusticia es pronto o tarde descubierta y castigada.³⁸ 2. La réplica de Zeus al engaño de Prometeo instaura la gran ley que va en adelante a reinar entre los hombres: nada sin nada, todo se paga. Los agricultores son los primeros en sufrir las consecuencias de esta decisión. El trigo candeal ya no crece sin cuidados. Para tener lo suficiente de ello es necesario pagar con su persona, rivalizar en el trabajo, desgastarse en la tarea. El campesino debe aceptar esta dura ley que Zeus le impone en castigo a la falta prometeica. Si quiere obtener la abundancia, sin cometer una injusticia que debería expiar más adelante, le es preciso día tras día agotarse sobre su campo. Entonces él llega a ser querido de los Inmortales. Su *dikē* tiene la reputación de la emulación en el trabajo, de la buena *Eris*. 3. Una desgracia no viene nunca sola. Los poderes del Mal son parientes y solidarios. Todos los dones de la tierra deben ser pagados con el sudor del campesino. Pandora, todos los dones de la tierra, no tiene solamente figura de divinidad del suelo, de poder de fecundidad, es igualmente la mujer que simboliza, en su duplicidad, una condición humana en la que los males tienen de ahora en adelante su puesto al lado de los bienes, donde se encuentran como inextricablemente mezclados a ellos.

Estas notas preliminares parecerán quizá un poco extensas. Yo no las creo inútiles. Patentizan que el relato de Hesíodo no tiene nada de desordenado. Los aspectos sistemáticos de la obra se reconocen no solamente, como se ha mostrado, en los procedimientos de composición,³⁹ sino en la constancia de cier-

filotes con Zeus, engendró a Helena θαῦμα βροτοῖσι (cf. la misma expresión en *Teogonía*, 575, 584 y 588 para Pandora). Pero esta "maravilla" es al mismo tiempo un *dolos*, una trampa (el aspecto de *Apaté* está aún reforzado en la figura de Helena por el tema del doble, del εἰδωλον, que se comparará con *Teogonía*, 572, 584, y con *Los Trabajos*, 62-63 y 71, donde θαῦμα está asociado con εἶδος y εἰκόν). Bajo su aspecto seductor, Helena es una *Eris*, que realiza la βουλή Διός. Sobre Helena *Eris*, cf. Esquilo, *Agamenón*, 1468-1474; Eurípides, *Helena*, 36; *Electra*, 1282: Zeus ha enviado a Ilion un *eidolon* de Helena para que *eris* y *jonos* se manifiesten entre los mortales; *Orestes*, 1639-1642: los dioses se han servido de esta "muy bella" καλλίστευμα para poner en conflicto a griegos y frigios; ellos han causado muertes a fin de purgar de su insolencia la tierra, ὕβρισμα de los mortales, cuyo abundante crecimiento la llenaba.

38. *Ibid.*, 105.

39. Cf. P. WALCOT, "The problem of proemium of Hesiod's *Theogony*", *Symbolae osloenses*, 33 (1957), pp. 37-47; "The composition of the

los temas cuya significación interviene en varios niveles y que, repetidos o explicitados en muchos pasajes, tejen una red de equivalencias muy estrechas entre las diversas partes que se completan, se enriquecen sin repetirse jamás. Tenemos, por lo tanto, que habérmola con un pensamiento demasiado elaborado, cuyo rigor no es comparable al de una construcción filosófica, pero que no por ello tiene menos coherencia y lógica propias en el agenciamiento de los temas y de las imágenes míticas. Hesíodo se afirma inspirado de las Musas. A este título, él se considera en un cierto sentido como igual a los reyes.⁴⁰ Su mensaje no depende de la fantasía individual; en todas las cuestiones de las que trata, pronuncia la "verdad".⁴¹ Los griegos, de generación en generación, han tomado seriamente este mensaje. Bajo pena de no comprender nada, debemos leerle con el mismo espíritu, considerando que toda indicación, incluso de detalle, si ella está inscrita en el texto, tiene su valor.

El segundo mito es éste de las razas. Tiene varios puntos comunes con el primero. Como él, explica el estado presente de una humanidad cuya vida ofrece una mezcla de bienes y de males. También al igual que él, presenta el tema de la *Eris*, o más bien de la doble *Eris*. En la edad de oro, no solamente no existen males —los hombres gozan de todos los bienes—, sino que tampoco hay lugar para ninguna de las dos *Eris*. En efecto: 1.º los hombres de oro no se enfrentan en la guerra (*ἡσυχία*); 2.º sin envidia los unos respecto a los otros (*ἐθέλημοί*), ellos no conocen tampoco disputas y procesos; como lo señala muy justamente Mazon, ellos ignoran el *koros*, el deseo insaciable, y la *dseilos*, la envidia, que engendran la *hybris*; ⁴² 3.º finalmente, tampoco tiene necesidad para comer, de la buena *Eris*, de la emulación en la labor. La tierra produce espontáneamente, sin que ellos tengan necesidad de trabajarla, todos los bienes en abundancia.⁴³ Por el contrario, Hesíodo prevé, al final del ciclo

Works and Days", *Revue des Études grecques* (1961), pp. 1-19; cf. igualmente, en *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, VI sección (1962-1963), pp. 142 ss., la memoria de mis conferencias consagradas a la composición del preludio de la *Teogonía*.

40. *Teogonía*, 93 ss.

41. *Ibid.*, 29 ss.

42. *Los Trabajos*, 118-119.

43. Cf. 117-118: αὐτοράτη, καρπὸν πολλόν τε καὶ ἄφθονον. El mejor comentario de este cuadro nos lo suministra Platón al describir, al principio del III Libro de *Las Leyes*, el estado de la humanidad después del diluvio, cuando todavía no se utiliza ni el hierro ni el bronce (678 d 1). Poco numerosos, los hombres tienen una gran alegría de tratarse (678 c 5);

de las razas, una vida en la que ya no habrá más que males: "Sólo tristes sufrimientos quedarán a los mortales; contra el mal no habrá remedio".⁴⁴ La razón es que los hombres se habrán abandonado por entero a esta mala *Eris*, contra la cual Hesíodo ponía en guardia a su hermano agricultor: "La envidia en el corazón malvado ζῆλος κακόχαρτος, en el lenguaje de maledicencia, en la mirada de odio, seguirá paso a paso a todos los desdichados humanos".⁴⁵ Incluso entre estos a quienes ligaban en otro tiempo lazos de afección recíproca y desinteresada, acabará por infiltrarse el odio envidioso: el amigo dejará de ser amado por el amigo, el hermano por el hermano, el huésped por el huésped, los padres por sus hijos. El hijo rehusará los alimentos al padre que lo ha alimentado.⁴⁶

Los hombres en medio de los cuales viven Hesíodo y Perses, afortunadamente no están presentes todavía. Ciertamente, ellos no cesarán de conocer fatigas y miserias, enviadas por los dioses, pero al menos encontrarán aún "bienes mezclados con males".⁴⁷ De la misma manera, los consejos prodigados por el poeta a su hermano muestran que si la edad de oro no conoce ninguna *Eris*, ni la buena ni la mala, si la vida al término de la edad de hierro estará completamente entregada a la mala *Eris*, Hesíodo y Perses viven, por su parte, en un mundo caracterizado por la presencia, una al lado de otra, de las dos formas contrarias de *Eris* y por la posibilidad que se ofrece aún de escoger la buena en cambio de la mala.

Sin embargo, de un relato al otro, el tema mítico no está solamente reasumido y enriquecido. Sufre un desplazamiento. El acento ya no está puesto, como antes, sobre la pareja que forman la buena y la mala *Eris*, sino sobre una pareja diferente, aunque simétrica: los dos poderes contrarios de *Diké* y de *Hybris*. La lección del mito de las razas es, en efecto, formulada por Hesíodo con toda la claridad deseable. Esta lección se dirige muy directamente al campesino Perses, al que Hesíodo reco-

ellos se aman y se miran con benevolencia, no tienen que disputarse el alimento que no corre el riesgo de faltarles (678 d 9 ss.); tampoco se conocen ni la discordia, στάσις, ni la guerra, πόλεμος (678 d 6); son de carácter generoso: οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φόβονοι οὐκ ἐγγίγνονται (679 c), porque ni desmedida, ni injusticia, ni rivalidades, ni envidias, se originan.

44. 200-201.

45. 195-196; cf. 28: **Ερις κακόχαρτος*.

46. 183-185.

47. 176-179.

mienda grabársela en el espíritu.⁴⁸ El mito es seguido, como por un paréntesis, de una corta fórmula destinada esta vez no ya a Perses, sino a quienes, contrariamente a él, disponen de la fuerza y estarían tentados de abusar de ella: los reyes.⁴⁹ La moral que Perses debe, por su parte, extraer del relato, es la siguiente: escucha la *Diké*, no dejes crecer la *Hybris*.⁵⁰ La *hybris* es especialmente mala para las gentes pobres, para los pequeños campesinos como Perses; por lo demás, incluso para los grandes como los reyes, ella puede entrañar desastres.⁵¹ En consecuencia, Perses debe preferir la otra vida, la que lleva a *Diké*, porque *Diké* siempre triunfa sobre *Hybris*.

Estando así fijado el cuadro en el cual el relato se inserta, volvamos de nuevo al texto mismo para precisar según qué ordenación se presenta la sucesión de las cuatro primeras razas. La lectura más superficial hace descubrir enseguida una diferencia entre las secuencias 1-2 y 3-4 de una parte, la secuencia 2-3 de la otra. La relación entre la primera y la segunda raza al igual que entre la tercera y la cuarta está expresada por un comparativo: *πολὸν χειρότερον* en el primer caso, *δικαιότερον* en el segundo.⁵² ¿Qué significa este comparativo? En los dos casos, traduce una diferencia de "valor" que se refiere al máximo de Justicia o por el contrario al máximo de Desmedida. La raza de plata es "inferior en mucho" a la de oro, en el sentido de que ella está caracterizada por una *hybris* de la cual la primera está perfectamente exenta. La raza de los héroes es "más justa" que la de bronce, consagrada a la *hybris*. Sin embargo, no existe nada parecido entre la segunda y la tercera raza, la de plata y la de bronce. Su diferencia no está expresada por un comparativo que les situaría más alto y más bajo en una misma escala de valor. Ellas no son llamadas peores ni mejores, sino "en nada semejantes", la una a la otra.⁵³ Por supuesto, no se podría extraer de esta simple constatación, tomada en ella misma, ninguna conclusión válida. Es sobre la comparación de esta *οὐδὲν ὅμοιον* con el *πολὸν χειρότερον* que le precede y *δικαιότερον* conforme a la que yo he fundado mi argumentación. Se trata de saber si esta diferencia, puesta de manifiesto desde la primera lectura, es muy

48. 107.

49. 202: *Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἔρέω.*

50. 213: *Ὁ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μὴδ' ὕβριν ὀφείλλε.*

51. Observar la oposición, en 214, entre *δειλῶ βροτῶι* (Perses) y *ἑσθλός* (el rey, a quien Hesíodo se dirigía en el corto paréntesis precedente).

52. 127 y 158.

53. 144.

significativa, si el carácter distintivo así señalado, se muestra, cuando se le sitúa en el contexto de conjunto, pertinente o no pertinente. La cuestión admite, me parece, una respuesta sin equívoco. Mientras que la raza de oro se opone a la raza de plata como más *diké* a más *hybris*, la de bronce a los héroes como más *hybris* a más *diké*. Las dos razas sucesivas, de plata y de bronce, están la una y la otra, determinadas igualmente por su *hybris* (ὕβριν ἀτάσθαλον para la plata, ὕβρις para el bronce).⁵⁴ ¿De qué manera una raza caracterizada por la *hybris* puede ser llamada "en nada semejante" a otra raza caracterizada también por la *hybris*? Si se tratase de una diferencia de grado, debería ser bastante considerable para situar las dos razas "en nada semejantes" en los dos extremos de la escala de valores. Hesíodo lo expresaría, como lo ha hecho en los otros casos, por un comparativo del tipo: inferior en mucho o mucho más justo. No solamente el texto no dice nada parecido, sino que el panorama de las locuras y las impiedades a las cuales se dedican los hombres de plata no nos permite suponer que Hesíodo tenga intención de presentarles a pesar de todo, como mucho menos avanzados que sus sucesoras en la *hybris*. No queda sino una solución: las dos razas, consagradas igualmente a la *hybris*, son diferentes por esta misma *hybris*; en otras palabras, mientras que la segunda y la tercera raza, la tercera y la cuarta, se oponen como *diké* a *hybris*, la segunda y la tercera contrastan como dos formas opuestas de *hybris*. Una lectura sutil del texto impone esta interpretación. En efecto, después de haber declarado que la raza de bronce no es "semejante en nada" a la de plata, cuya impía *hybris* ha ocasionado el castigo de Zeus, Hesíodo explicita esta diferencia radical precisando: "Aquéllos (los hombres de bronce) no se preocupaban sino de los trabajos dolientes de Ares y de las obras de desmedida, de *hybris*".⁵⁵ No se podría indicar mejor dónde está la *hybris* de los hombres de bronce que no es "en nada semejante" a la de los hombres de plata. La *hybris* de los hombres de bronce se manifiesta en los trabajos de Ares; es una desmedida guerrera. La *hybris* de los hombres de plata se exterioriza por la injusticia de la que no pueden abstenerse en sus relaciones mutuas y por su impiedad respecto a los dioses. Zeus hace desaparecer esta raza porque rehúsa honrar, mediante el culto que les es debido, a los dioses olímpicos.

54. 134 y 146.

55. 145-146.

Es una desmedida jurídica y teológica; en modo alguno guerrera.

La continuación del texto suministra como la contraprueba en apoyo de esta interpretación. En efecto, la raza de los héroes que sucede a la raza de bronce es llamada no sólo más justa, sino *δυνατότερον καὶ ἀρεῖον*, a la vez más justa y más brava.⁵⁶ Su *diké* se sitúa sobre el mismo plano guerrero que la *hybris* de los hombres de bronce. Es la razón por la que yo escribía: "La *hybris* de los hombres de bronce, en lugar de acercarlos a los hombres de plata, les separa de ellos. Inversamente, la *diké* de los héroes, en lugar de separarlos de los hombres de bronce, les une a ellos oponiéndoles".⁵⁷ La sucesión de las cuatro primeras razas no se revela, en consecuencia, bajo la forma de una serie regular y progresiva: 1-2-3-4, sino de una progresión articulada en dos niveles: 1-2 en primer lugar, 3-4 luego. Cada plano, dividido en dos aspectos antitéticos presenta dos razas que constituyen la una contrapartida de la otra y que se enfrentan respectivamente como *diké* a *hybris*. Se tiene, de este modo, oro seguido de plata = *diké* seguida de *hybris*, pero una *diké* y una *hybris* situadas en un plano jurídico-teológico; a continuación, bronce seguido de los héroes = *hybris* seguida de *diké*, pero en un nivel "en nada semejante" al primero, es decir, una *hybris* y una *diké* guerreras.

¿Qué hay entonces de la doble objeción que M. Defradas formula sobre este punto?: 1) en la clasificación de los metales, el bronce es inferior a la plata; 2) el destino póstumo de la raza de plata, a la cual los hombres rinden un culto, prueba su superioridad sobre la de bronce que desaparece en el anonimato de la muerte. La interpretación que yo he defendido me parece que escapa a estas dos críticas. He hecho observar, en efecto, que entre las dos parejas que había distinguido, existía una clara disimetría: "Para el primer nivel, es la *diké* quien establece el valor dominante: se comienza por ella; la *hybris*, secundaria, existe como contrapartida; para el segundo plano, ocurre de forma inversa: el aspecto *hybris* es el principal. Así, aunque los dos planos encierran en sí un aspecto justo y un aspecto injusto, se puede decir que, tomados en su conjunto, el uno, a su vez, se opone al otro, como la *Diké* a la *Hybris*. Es esto lo que explica la diferencia de destino que contrapone, después de la muerte, las dos primeras razas a las dos siguientes. Los hombres

56. 158.

57. *Supra*, p. 39.

de oro y de plata son igualmente objeto de una promoción en sentido propio: de hombres perecederos llegan a ser *daimones*. La complementariedad que les enlaza oponiéndoles, se señala tanto en el más allá como en su existencia terrestre: los primeros forman los demonios epictónicos, los segundos los demonios hipotónicos. Los humanos les tributan, a unos como a otros, honores... diferente es el destino póstumo de las razas de bronce y de los héroes. Ni la una ni la otra conocen, como raza, una promoción. No puede llamarse promoción al destino de los hombres de bronce que es de una completa banalidad: muertos en la guerra, devienen en el Hades difuntos anónimos".⁵⁸ Dicho de otro modo, la serie de las cuatro razas, agrupadas en dos parejas de las que un término representa la *diké*, el otro la *hybris*, hace aparecer una diferencia en el momento del paso de la segunda a la tercera, puesto que ya no se va de la *diké* a la *hybris* o a la inversa sino de una forma de *hybris* a otra. ¿Cuál es la significación de esta diferencia? Las razas de oro y de plata están consagradas a una función que, para Hesíodo, es asunto propio de reyes: ejercer la justicia bajo su doble aspecto, en primer lugar en las relaciones mutuas entre los hombres, luego en las relaciones de los hombres con los dioses. En el cumplimiento de esta tarea, la primera raza se conforma a la *diké*, la segunda la desconoce por entero. La raza de bronce y la de los héroes están dedicadas exclusivamente a la guerra; viven, mueren combatiendo. Los hombres de estas razas son guerreros; pero los de bronce no conocen sino la guerra; no se preocupan de la justicia. Los héroes, hasta en la guerra, reconocen el valor superior de la *diké*. Así pues, para Hesíodo, función real y actividad judicial de una parte, función guerrera y actividad militar de la otra, no están en el mismo plano. La función guerrera debe estar sometida a la función real; el guerrero está hecho para obedecer al rey. Yo formulaba esta inferioridad de la siguiente manera: "Entre la lanza, atributo militar, y el cetro, símbolo real, hay diferencia de valor y de plano. La lanza está sometida normalmente al cetro. Cuando esta jerarquía no es respetada, la lanza expresa la *hybris* como el cetro la *diké*. Para el guerrero, la *hybris* consiste en no querer conocer sino la lanza, el consagrarse enteramente a ella".⁵⁹ Tal es el caso de los hombres de bronce.

Si por consiguiente, ellos son efectivamente inferiores a los

58. *Supra*, p. 27.

59. *Supra*, pp. 37-38.

hombres de plata, esta inferioridad es de una naturaleza diferente a esta que separa la plata del oro o el bronce de los héroes; no la inferioridad que su *hybris* confiere a una raza en relación a ésta, más justa, que le está asociada en la misma esfera funcional, sino la inferioridad, en la jerarquía de las funciones, de las actividades propias de una pareja de razas en relación a las de la otra pareja.

Hay allí, como lo quiere J. Debraidas, quien parece además no habernos comprendido, un exceso de sutilidad? Todo el problema es el de saber si esta sutilidad se encuentra en el texto de Hesíodo. Los historiadores de las religiones nos han enseñado a reconocer, en los mitos que su arcaísmo parecía consagrar a una simplicidad muy primitiva, una riqueza y una complejidad de pensamiento notables.

Se observará, en todo caso, que uno de los rasgos que J. Debraidas puede legítimamente invocar para probar la inferioridad de los hombres de bronce sobre los de plata —inferioridad de su estatuto póstumo—, vale también para los héroes. Las razas de oro y de plata, una vez desaparecidas, son el objeto de un culto. A los hombres de oro, que intervienen directamente en su vida como guardianes y como dispensadores de riquezas, los mortales tributan un honor real, βασιλῆιον γέρας; a los hombres de plata, aunque inferiores, ellos reconocen todavía un τιμή.⁶⁰ Nada parecido para los hombres de bronce, pero igualmente nada semejante para los héroes. Los primeros, que perecen en los combates donde se masacran mutuamente, conocen un destino póstumo de una entera banalidad: parten para el Hades sin dejar nombre; la muerte les alcanza.⁶¹ Los héroes que perecen igualmente “en las duras guerras y los dolorosos combates”,⁶² comparten esta suerte común: la muerte, se nos dice, les envolvió.⁶³ Algunos únicos privilegiados de esta raza se benefician de un destino excepcional: transportados por Zeus a los confines del mundo, lejos de los hombres, διχ' ἀνθρώπων, ellos llevan allí una existencia libre de toda preocupación, en las islas de los Bienaventurados.⁶⁴ Pero, en el texto hesiódico, incluso esta minoría de elegidos, contrariamente a las dos primeras razas, no constituye objeto de ninguna veneración, de ningún culto por parte de los hombres. E. Rhode escribe a este propó-

60. *Los Trabajos*, 126 y 142.

61. 154: νόνημνοι θάνατος (....) εἶλε μέλας.

62. 161.

63. 166: Τοὺς μὲν θανάτῳ τέλος ἀμφοτέρωθεν.

64. 167: τοῖς δὲ διχ' ἀνθρώπων βίοντον καὶ ἦθε' ὀπάσσας.

sito con razón: "Hesíodo no dice nada de una acción o de una influencia cualquiera que los hombres raptados (los héroes) ejercerían sobre el mundo de aquí, desde las islas de los Bienaventurados, como lo hacen los demonios de la raza de oro; tampoco dice que sean venerados como los espíritus subterráneos de la raza de plata, lo que haría suponer que disponen de un cierto poder. Toda relación entre ellos y el mundo de los hombres está rota; toda acción de ellos sobre éste contradiría la idea de este aislamiento dichoso".⁶⁵

¿Cómo explicar estos datos del relato hesiódico? Se debe reconocer que al menos aquellos héroes que la muerte engulle y que no son milagrosamente transportados por Zeus a la isla de los Bienaventurados, tienen en el más allá un estatuto muy inferior al de los hombres de plata, honrados, como espíritus subterráneos, de un *timé*. Los héroes son, sin embargo, mucho más justos que estos hombres de plata, dedicados a una espantosa *hybris*. Por lo tanto, la razón es que la inferioridad que atestigua su estatuto póstumo menos elevado, no está vinculada en nada a un aumento de *hybris*, a una mayor corrupción. Y la sutilidad consistiría aquí en pretender, a pesar del texto, que no es necesario distinguir entre dos tipos diferentes de inferioridad: la que opone en el cuadro de una misma función una raza de *hybris* a una raza de *diké*, la que distingue en la jerarquía de las funciones la menos elevada y la más alta.

Si se acepta esta distinción que el mismo texto impone, el relato deviene inteligible. Los hombres de oro, éstos dotados de realeza, encarnación de la justicia del Soberano, obtienen en el más allá un honor calificado de real; los de plata, se benefician de un honor menor, o más precisamente de un honor "segundo" en relación al primero, respecto a los cuales son inferiores por su *hybris* —de un honor no obstante y que no puede justificarse, en su caso, mediante virtudes o méritos que ellos no han poseído jamás, sino sólo por el hecho de que se relacionan en la misma función, la más elevada en la jerarquía, ésta de los seres dotados de realeza.⁶⁶ Este vínculo estrecho, funcional, entre las dos primeras razas, se expresa en la complementariedad de su estatuto póstumo: los unos, los justos, llegan a ser los demonios epictónicos; los otros, los injustos, los demonios hipoctónicos. Inversamente, los héroes, por justos que sean, conocen en su inmensa mayoría la misma suerte póstuma que los hombres de

65. E. ROHDE, *op. cit.*, p. 88.

66. 141-142: ὑποχθόνιοι μάλιστα θνητοῖς παλέονται, δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπρῶει.

bronce, consagrados como ellos a la función guerrera, subordinada a la función de soberanía. Sin embargo, la inferioridad de los guerreros injustos en relación a la de los guerreros justos, se traduce igualmente por una diferencia en el más allá. Todos los hombres de bronce, sin excepción, se pierden en la muchedumbre anónima de los difuntos olvidados que constituyen el pueblo del Hades; por el contrario, algunos entre los héroes escapan al anonimato de la muerte; prosiguen en las islas de los Bienaventurados una existencia afortunada, y su nombre, celebrado por los poetas, sobrevive por siempre en la memoria de los hombres. Pero no son a pesar de ello el objeto de una veneración ni de un culto, reservado a los que fueron durante su vida unos seres investidos de realeza, y que conservan, hasta en el más allá, tratos con la función real de la que ellos vigilan el justo ejercicio.⁶⁷

Yo me he ceñido voluntariamente, en mi respuesta, a la segunda objeción de J. Debradas, al examen tan preciso como es posible del cuadro y de las grandes articulaciones del relato. Pero el desciframiento del mito exige además un análisis de contenido. Es preciso, en particular, redactar el inventario y establecer la significación de los rasgos distintivos que Hesíodo atribuye a cada una de las razas: valor simbólico del metal, género de vida, actividades practicadas o ignoradas, rasgos psicológicos y morales, clases diversas de juventud, de madurez o de vejez, forma de muerte propia a los individuos de cada raza, destrucción o extinción de estas mismas razas, destino póstumo. Ya no basta entonces considerar el relato en él, llega a ser necesario establecer acercamientos con otros pasajes de los *Trabajos*, de la *Teogonía*, e incluso confrontar ciertas imágenes míticas de Hesíodo con hechos del culto o de tradiciones legendarias bien atestiguadas. Es, en gran medida, a este estudio al que estaba consagrado mi *Ensayo de análisis estructural*. No se trata, por supuesto, de repetir una argumentación ya expuesta en detalles. Sin embargo, una aclaración se impone. Entre las conclusiones de análisis formal, tales como yo acabo de desarrollarlas de nuevo en las páginas precedentes, y los resultados del estudio de contenido, el lazo es demasiado íntimo para que se puedan rechazar las unas sin haber arruinado las otras. La verosimilitud de la interpretación propuesta saca, en efecto, su fuerza de la convergencia de estos dos órdenes de datos que se recortan muy exactamente: "El análisis detallado del mito —podía yo constatar al término de mi ensayo— viene así a con-

firmar y precisar en todos los puntos el esquema que, desde el principio, había parecido imponernos las grandes articulaciones del texto".⁶⁸ Para atenernos a la serie de las cuatro primeras razas, el cuadro delimitado por el análisis formal se llena, en lo esencial, de la manera siguiente: los diversos rasgos que caracterizan la raza de oro y de plata las descubren asociadas estrechamente, al mismo tiempo que opuestas, como el revés y el derecho, lo positivo y lo negativo; ninguna de las dos razas conoce ni la guerra ni el trabajo: la *diké* de la una, la *hybris* de la otra, atañe exclusivamente a las funciones de administración de la justicia, atributo de los reyes. La pareja antitética formada por la raza de oro y la raza de plata se vuelve a encontrar en la pintura trazada por Hesíodo, de la vida bajo el reinado del buen rey, del rey de justicia, y bajo el reinado del rey de *hybris*, del rey impío que no se preocupa de la *diké* de Zeus. Es la misma oposición que, en la *Teogonía*, separa a Zeus, soberano del orden, de sus rivales en la realeza del universo, los Titanes, soberanos del desorden y de la *hybris*; el nexo del oro y de la plata se señala todavía, lo hemos dicho, por la evidente simetría entre los demonios epictónicos que gozan de un honor real, que vigilan en nombre de Zeus la manera de la que los reyes imparten justicia, y los demonios hipoctónicos, quienes también poseen un *timé*. Finalmente, último rasgo: los hombres de oro viven indefinidamente jóvenes sin conocer la vejez; ⁶⁹ el hombre de plata vive durante cien años como un gran niño en las faldas de su madre.⁷⁰ Pero, desde que ha franqueado el umbral de la adolescencia, comete mil locuras y enseguida muere. Hombres de oro y hombres de plata son, por lo tanto, igualmente jóvenes. Pero, para los primeros, la juventud significa ausencia de senilidad; y para los segundos, la ausencia de madurez, la pura puerilidad.

La misma solidaridad funcional, el mismo contraste también entre los hombres de bronce y los héroes. Al igual que la imagen mítica del Bien Soberano se proyectaba sobre una serie de planos para oponerse allí cada vez al Soberano de *hybris* (en el pasado, bajo forma de dos razas sucesivas de oro y de plata, en el presente, bajo los trazos del buen rey y del mal rey, entre los grandes dioses en las personas de Zeus y de los Titanes, entre los poderes sobrenaturales diferentes a los *theoi* como demonios

68. *Supra*, p. 43.

69. *Los Trabajos*, 114: οὐδὲ τι δειλὸν γῆρας ἐπ' ἔν.

70. 131: μέγα νήπιος.

epictónicos e hipotónicos), de la misma forma, el personaje del guerrero injusto se alza frente al del guerrero justo, los Gigantes, en lucha contra Zeus, contrastan con los Ciembrazos, guardianes fieles de Zeus, que aseguran a los olímpicos la victoria en su combate contra los Titanes, por último los muertos anónimos se contraponen a los héroes gloriosos. Si los hombres de oro y de plata aparecen como unos jóvenes, los guerreros que son los hombres de bronce y los héroes parecen ignorar, a la vez, el estado de *pais* y de *geron*. De golpe, ellos son representados como unos adultos, unos hombres hechos, que han franqueado ya el umbral de la adolescencia, este *metron hébés* que representaba para la raza de plata el término mismo de la existencia. Es posible, por supuesto, rechazar el conjunto de esta interpretación. J. DeFradas teme que ella simplifique una realidad histórica demasiado compleja. Parece que se le reprocharía más bien su demasiada gran complejidad, puesto que hace intervenir, para comprender el orden de sucesión de las razas, no ya un simple esquema lineal, sino un progreso siguiendo fases alternadas, que implican de una parte una asociación de las razas en pareja funcional y, de otra parte, la presencia en todos los niveles del relato del tema de la oposición entre la *diké* y la *hybris*. Sea lo que sea, para arruinar el edificio, la refutación debería versar sobre lo esencial: sería necesario demostrar que ni las dos primeras razas ni las dos siguientes aparecen especialmente ligadas las unas a las otras, no ya en las secuencias formales del relato como en el cuadro de la vida de las razas, de su muerte y de su destino póstumo. Es esta demostración la que no me parece haber sido, todavía, llevada a cabo.

3. Pasemos a la tercera objeción. Yo habría, de acuerdo con G. Dumézil, descubierto por necesidad de simetría, una sexta raza que sería simétrica a la raza de hierro en la cual vive Hesíodo. "Sólo un examen rápido del texto de Hesíodo autorizaría un tal error que no resiste una lectura seria."⁷¹ En efecto, no lo resiste; incluso lo resiste tan poco que nadie podría estar tentado de cometerlo y, por tanto, ha sido necesario un examen rápido y superficial de mi texto para que tal error me sea atribuido. "Es la quinta raza —he escrito— la que parece entonces suscitar dificultades: ella introduce una nueva dimensión, un tercer plano de la realidad que, contrariamente a los precedentes, no se desdoblaría en dos aspectos antitéticos, sino

71. J. DEFRADES, *loc. cit.*, p. 155.

que se presentaría bajo la forma de una raza única.”⁷² Si yo hubiera descubierto una sexta raza allí donde Hesíodo escribe muy claramente que hay cinco, no habría podido plantear el problema. No hablo, por consiguiente, de una sexta raza. Pretendo que, contrariamente a las otras, la quinta raza no es una, sino que ella engloba sucesivamente dos tipos de existencia humana rigurosamente opuestos del que uno aún deja lugar a la *diké* y el otro no conoce sino la *hybris*. El episodio de la edad de hierro puede completar la estructura de conjunto del mito, porque es doble, porque tiene dos aspectos.⁷³ Este segundo aspecto de la edad de hierro, unas veces lo llamo “vejez del hierro”,⁷⁴ otras “edad de hierro en su decadencia”;⁷⁵ nunca digo: sexta raza.

Pero esto no es lo esencial. ¿Existe realmente en el caso de la raza de hierro dos tipos diferentes de existencia humana que es necesario distinguir? Señalemos, en primer lugar, que Hesíodo no habla y no podía hablar de la raza de hierro como de las otras. Las cuatro primeras razas pertenecen al pasado; han desaparecido; Hesíodo se expresa respecto a ellas al modo de lo pasado, de lo “ya cumplido”. En cambio, cuando se trata de la raza de hierro, Hesíodo ya no aparece vuelto hacia el pasado; ahora se expresa *en el futuro*; habla de lo que le espera en adelante a la humanidad; abre ante Perses, al cual se dirige su discurso, un porvenir del que una parte está completamente próxima y como “ya aquí” —es el *vûv*, el *ahora* del verso 176—, pero del que la otra parte es una perspectiva aún lejana, que ciertamente ni Hesíodo ni Perses conocerán: éste será el momento en el que Zeus, a su vez, ya no tendrá sino que destruir esta raza cuyos hombres nacerán con los cabellos blancos; y este momento, que se perfila en la lejanía del horizonte, toma el aspecto apocalíptico de un fin de los tiempos. Ninguna otra raza ha sido descrita de este modo a lo largo de una duración capaz de modificar sus condiciones primeras de existencia, ninguna ha sido presentada como habiendo sufrido, en el transcurso de su edad, un deterioro cualquiera.⁷⁶ Cada raza del pasado

72. *Supra*, p. 28.

73. *Supra*, p. 28.

74. *Supra*, p. 29.

75. *Supra*, p. 43.

76. El único caso que podría ser citado es el de los hombres de plata, que viven cien años como niños, luego cometen locuras y mueren rápidamente. Pero está claro que la comparación sería engañosa. Son los individuos, que pertenecen a la raza de plata, lo que se nos presentan

perdura, del principio al final, lo que ella es, sin contener un verdadero espesor temporal. Por el contrario, esta densidad temporal es la que caracteriza el destino de la raza de hierro, precisamente porque este destino no está terminado sino viviendo en un presente que se conserva continuamente abierto hacia el porvenir. *Ahora* existe, dice Hesíodo, la raza de hierro. Los hombres no cesarán de ser atormentados por todos los males que los dioses les enviarán. Hesíodo añade: "Pero para aquéllos, los bienes se mezclarán todavía con los males".⁷⁷ Nota que no es para sorprendernos, puesto que la vida de la que Hesíodo y Perses tienen que hacer la dura experiencia es esta existencia mezclada, contrastada, de la que Pandora ha aparecido, en el relato precedente, como el símbolo.

A este *vũv* donde los bienes aún se mezclan con los males, Hesíodo contrapone del verso 180 al verso 201, la perspectiva terrorífica de un porvenir mucho más siniestro puesto que estará por entero librado a los poderes nocturnos del Mal. La conclusión de este último parágrafo se hace eco, en gran medida, de la conclusión del pasaje precedente. Al verso 179: "para aquéllos (los hombres de *ahora*) los bienes aún se mezclarán con los males", responden los versos 200-201: "a los mortales no quedarán sino los tristes sufrimientos; contra el mal no habrá socorros".

Si no existiera entre el estatuto actual y el estatuto futuro de la raza de hierro más que esta sola diferencia, en un caso mezcla de los bienes y de los males, en el otro exclusivamente los males, eso bastaría para distinguir en el seno de esta raza dos tipos contrarios de existencia, porque la significación fundamental del mito se atiene precisamente a este punto. Recordemos que los hombres de la raza de oro se encuentran *κακῶν ἔκτοςθεν πάντων*, lejos de todos los males; poseen todos los bienes, *ἐσθλά δὲ πάντα τοῖσιν ἔην*. A los hombres de oro, ningún mal, todos los bienes. A los hombres del porvenir, ningún bien, todos los males.

Pero éste no es el único rasgo que sitúa a la raza de hierro

encaminándose hacia la muerte, a lo largo de una infancia de un siglo, al igual que Hesíodo y Perses avanzan en el camino de la muerte en un envejecimiento progresivo. No se trata de un cambio de las condiciones de vida de la *raza de plata* misma. No se nos dice que después de varias generaciones, los hombres de plata, en lugar de permanecer jóvenes hasta su muerte, nacen adultos o viejos. Por lo tanto, no es exacto pretender, como lo hace Defradas, que "Hesíodo no obra de otro modo con la raza de hierro que con las precedentes".

77. *Los Trabajos*, 179: ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείζεται ἐσθλά κακοῖσιν.

(es decir, la vida presente, tal cual se trata de dar cuenta y de revelarse su sentido profundo a Perses) como a mitad de camino entre la raza de oro, al principio del ciclo, y la raza de hierro en su descendencia, al final del ciclo. De igual modo que ellos ignoran el *πόνος* y la *οἰζός* (estos dos hijos de la Noche), los hombres de oro no conocen la vejez, *γήρας*. Nacidos jóvenes permanecen siempre semejantes a ellos mismos (*ὅμοιοι*).⁷⁸ Hesíodo vive en un mundo en el que se nace joven y se muere viejo, transformándose, poco a poco, la juventud en vejez a causa de las preocupaciones, del trabajo, de las enfermedades, de las mujeres. Al final de la edad de hierro, ya no quedará sino la *geras*: los hombres nacerán viejos, con las sienes blancas.⁷⁹ Si se tiene a bien recordar que cada raza incluye, como carácter distintivo, una manera de identificarse con una de las edades de la vida humana, se comprenderá que el mito no es inteligible sino a condición de dar todo su valor a la oposición señalada por Hesíodo entre los dos aspectos de la raza de hierro.

Los hombres de oro viven, en su justicia, *ἐθέλημοι ἤσυχοι*.⁸⁰ Pacíficos, ignoran los combates guerreros del campo de batalla. Sin envidia, desconocen las disputas y procesos, con su cortejo de falsos juramentos, de propósitos embusteros, de palabras torcidas, armas propias de la *eris* judicial que se despliega sobre el ágora. Al término de la edad de hierro, hemos señalado, la mala *eris* tendrá el campo libre. Ni la *diké*, ni el juramento, ni los dioses, serán temidos ni respetados. Se honrará exclusivamente la *hybris*.⁸¹ La palabra humana tomará la forma de la mentira, de las palabras tortuosas, del falso juramento.⁸² La envidia (*ζῆλος*), que tiene el mismo corazón que la mala *Eris* (*κακόχαρτος*), reinará como dueña absoluta sobre todos los humanos. Esta envidia no es la buena *eris*, sino la que vuelve al alfarero envidioso del alfarero, al carpintero del carpintero: ella no incita a obrar mejor que el rival, a trabajar más para producir una obra mejor, busca apropiarse, gracias al fraude, a las mentiras, a los falsos juramentos, de la obra que el rival ha producido por su industria.⁸³

78. *Ibid.*, 114.

79. 181.

80. 118-119.

81. 191: *καὶ ὕβριν ἀνέρα τιμήσουσι*.

82. 194.

83. Comparar 195-196 con 21-26. El mendigo está envidioso (*φθονέει*) del mendigo, el cantor del cantor. El vecino tiene envidia (*ζῆλοι*) del vecino más rico y desde este día se apresura en el trabajo para ser más rico a

En este momento ¿qué sucede en el mundo en el que vive Hesíodo? ¿El corte entre el estatuto actual y el estatuto futuro de la raza de hierro, es tan profundo como en los dos casos precedentes? Hemos observado que el exordio del poeta a su hermano invitándole a escoger la buena *eris* y a renunciar a la mala, prueba suficientemente que ambas están presentes en su vida de campesinos. Pero aún hay más. Cuando la envidia llene el corazón de los hombres, ya no quedará lugar, indica Hesíodo, para estos sentimientos de amistad, de *filía*, que normalmente unen el huésped al huésped, el amigo al amigo, el hermano al hermano, los hijos a los padres. Y el poeta añade: ὡς τὸ πάρος περ, como sucedía antes.⁸⁴ Este “antes” que coloca la *filía* al lado de la *eris*, es precisamente el νῦν, el “ahora” de la vida presente. En el mundo de Hesíodo, hay, ciertamente, guerras, malas disputas, procesos fraudulentos como los que Perses intenta suscitar contra él, pero existe también, en el seno de la familia, entre vecinos y amigos, lazos de amistad y de asistencia.⁸⁵ El mismo Perses ha tenido la experiencia: Hesíodo no ha ahorrado su ayuda a su hermano que ha recurrido a él en la necesidad.⁸⁶ Por lo demás, si sucede que los reyes pronuncian sentencias equivocadas, también pueden impartir la justicia rectamente. Entonces, se ve en todo su país triunfar los bienes sobre los males; no hay guerra (πόλεμος), ni hambre (λιμός), ni desastre alguno

su vez. El Deseo (ζῆλος) es, por lo tanto, doble y ambiguo al igual que la *Eris*. Lo mismo que hay una buena *Eris* junto a la *Eris κακόχαρτος* —que se alegra en el mal— hay un buen *Zelos* al lado del *Zelos κακόχαρτος*. Se tiene aquí un notable ejemplo del juego de las nociones ambiguas en Hesíodo. La buena *Eris*, la que es necesario alabar, que es beneficiosa a los mortales, que está ligada a la *diké*, encierra un elemento de *ptonos* y de *zelos*, poderes normalmente asociados con la guerra (cf. por ejemplo, Lísias, II, 48: la guerra estalló entre los griegos: (διὰ ζῆλον καὶ φθόνον). La mala *Eris*, la *Eris* guerrera, implica *zelos* y *ptonos* en el mal sentido, pero también ella forma parte de la emulación en el buen sentido, la que incita al guerrero a mostrarse “mejor” (ἀρείων) que su adversario y a vencerle por un derroche de valor. Es este aspecto positivo del *Zelos* guerrero el que aparece en *Teogonía*, 384: *Zelos* asociado a *Niké*, como *Kratos* a *Bía*, encuadran el trono del soberano Zeus. Por el contrario, al final de la edad de hierro, es el malvado *Zelos* el que empuja al ruín, al malo (κακός), a atacar al más valeroso, al más noble (ἀρείονα), no ya con armas iguales, en un combate leal donde triunfe el mejor, sino “mediante palabras engañosas apoyadas con un falso juramento”. *Los Trabajos*, 193-195.

84. 184.

85. Cf., por ejemplo, 342 ss., 349.

86. 396.

(ἀτῆ);⁸⁷ el pueblo festeja alegremente los frutos de los campos que ha trabajado; las mujeres engendran para sus esposos hijos "semejantes a sus padres", mientras que al final de la edad de Hierro nos ha dicho que ni incluso los hijos serán ya "semejantes a sus padres".⁸⁸ La lectura atenta del texto parece, por consiguiente, confirmar que la raza de hierro abarca dos aspectos, cuidadosamente distinguidos, e incluso opuestos por Hesíodo. La raza de hierro designa, en primer lugar, la vida actual, aquella misma de la que también informaba el mito de Pandora, y a la cual se aplican los consejos religiosos, morales, prácticos, agrícolas que distribuye con abundancia *Los Trabajos y los Días*. Esta edad de hierro ocupa en el mito un lugar particular, puesto que el relato está precisamente destinado a informar de su naturaleza ambigua, de su estatuto "mezclado",⁸⁹ y de justificar la elección que Hesíodo recomienda a su hermano en favor de la *diké* y el trabajo. La raza de hierro designa, en segundo lugar, no ya esta vida presente tal como el poeta la constata, sino una vida futura, tal como su sabiduría inspirada le permite preverla. Esta predicción terrorífica de un mundo enteramente entregado a la *hybris* es al mismo tiempo una advertencia solemne a Perses: si él y sus semejantes continúan conduciéndose como lo hacen, ignorando la ley, despreciando el trabajo, se puede estar seguro que el mundo llegará a este extremo de desgracia. La visión profética del poeta tiene, por lo tanto, una doble significación: de una parte fija el término de un ciclo de las edades que tendrá su fin como ha tenido su comienzo; ella cierra el ciclo que ha conducido la humanidad de la *diké* a la *hybris*, de la dicha a la desgracia, de la juventud a la vejez, de la *filía* a la mala *eris*; pero, de otra parte, lanza una llamada a Perses y a los malvados; aún hay tiempo; si comprenden la lección, si aceptan escuchar la *diké*, si no dejan crecer la *hybris*, quizá entonces los poderes maléficos de la Noche no podrán invadir toda la existencia; todavía habrá lugar, en los pobres humanos, para la dicha.

4. Los análisis precedentes han respondido a la cuarta objeción formulada por J. Defradas, al menos en lo que concierne al punto siguiente: la serie de las razas constituye un ciclo completo de decadencia que Hesíodo concibe a la manera de un

87. 228 ss.

88. 235 y 182.

89. Por consiguiente, ya tendríamos, en el plano de las imágenes míticas, la prefiguración de lo que será, en el nivel de las nociones filosóficas, el importante concepto de "mezcla" (μῆξις).

BIBLIOTECA CENTRAL

todo, con su comienzo y su fin, contrario estrictamente el uno al otro. Debe añadirse solamente una precisión. Los hombres de la raza de oro viven "como los dioses" (verso 112), en un estado que no está aún realmente "separado" de la beatitud de los Inmortales y donde se refleja el parentesco de origen entre raza divina y raza humana.⁹⁰ De la misma manera, en la *Teogonía*, la disputa que enfrenta a los dioses y los hombres en Mekone por el reparto de la bestia sacrificada — debate que Prometeo, por su fraude, va a zanjar en favor de los humanos — supone si no una comunidad completa de existencia al menos una frecuentación y un comercio asiduo entre parientes.⁹¹ Por el contrario, el cuadro del final del ciclo de las razas ofrece el aspecto desesperante de un mundo humano radicalmente cortado del de los dioses; Aidos y Némesis que aún inspiraban a los hombres la preocupación del cielo y que les concedían la posibilidad de establecer con él la comunicación, abandonan de ahora en adelante la tierra por el Olimpo; dejan una humanidad entregada al Mal y a la Noche para reunirse con la raza luminosa de los Bienaventurados.⁹²

Me he visto obligado a interrogarme acerca del sentido del verso 175, porque el relato de Hesíodo abraza en su totalidad el destino del género humano, como se narraría el ciclo de la vida de un individuo, desde su infancia hasta el final de su vejez. Hesíodo está pesaroso por no "haber muerto antes o nacido después". El "muerto antes" se comprende: él habría podido nacer en el tiempo de la raza de oro. El "nacido después" plantea un problema: en el momento en el que él se sitúa en la serie de las

90. De este modo podría comprenderse, como lo sugiere B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque*, 2.^a ed. (Amsterdam, 1960), p. 288, n. 3, el verso 108, condenado por P. Mazon: "porque los dioses y los mortales tienen el mismo origen". Defradas propone otra interpretación: "Si la jerarquía de las clases de hombres contiene la explicación de la jerarquía de los seres divinos a los cuales se dirigen los cultos, la fórmula sospechosa será su verdadera introducción". Esta hipótesis choca con una objeción decisiva. La jerarquía de los seres divinos cuya explicación debe dar el mito, abarca todos los poderes sobrenaturales con excepción precisamente de los *θεοί*. Por consiguiente, si el mito tiene la función que se le atribuye, la palabra *θεός* debe ser tomada en su sentido técnico, es decir, marcando la diferencia entre los dioses propiamente dichos y los demonios o los héroes.

91. *Teogonía*, 535-ss.

92. *Los Trabajos*, 197-200. ¿Hay necesidad de subrayar que, en el mundo de Hesíodo, Aidos y Némesis están todavía presentes? Al *πῶς* de la vida presente (176) se opone el *τότε* del verso 197 que señala el punto final del ciclo, la partida de todo lo que quedaba en el mundo de divino.

razas, el porvenir no ofrece ya sino sombrías perspectivas; Hesíodo no puede desear nacer en un mundo que ya no conocerá, según él, sino vejez, desdicha, injusticia. Él considera, por lo tanto, que una vez llegada la hora en que Zeus haya aniquilado a su vez esta raza de hierro, es decir, una vez acabado lo que se nos ha mostrado como un ciclo completo, una nueva raza de hombres podrá nacer, de la que el poeta, con una suerte mayor, hubiera podido formar parte. Nosotros no tenemos ningún medio, faltos de otra indicación por parte de Hesíodo, de saber de qué manera él se representa la venida de esta raza. Las observaciones que pueden hacerse, en este punto, guardan por consiguiente un carácter hipotético. Sin embargo, no parece ilegítimo, al haber concebido Hesíodo la serie de las razas sobre el modelo de un ciclo, suponer que debía representarse la sucesión, puesto que hay sucesión, sobre un modelo igualmente cíclico. Al igual que las generaciones de hombres se suceden en el interior de una misma raza, como las razas se suceden en el interior del ciclo total de las edades, de la misma manera los ciclos podrían sucederse los unos a los otros. Esta renovación del ciclo, después de la destrucción prevista por Hesíodo, de la raza de hierro, en el último estadio de la decadencia, no tiene nada que ver, por supuesto, excepto en opinión de J. Dehradadas, con el Eterno retorno de las doctrinas órficas ni con su escatología.⁹³ Simplemente Hesíodo concibe el curso de las razas humanas a imagen del curso de las estaciones. El calendario hesiódico tiene un carácter cíclico; todos los puntos de señal temporales que él indica se repiten regularmente cada año. En cambio, no nos suministra ningún indicio de una eventual datación de los años, que permitan distinguirlos los unos de los otros y de ordenarlos en una serie lineal (como, por ejemplo, cuando se les designa por los nombres de magistrados civiles o religiosos). Se podría decir, retomando la expresión de Maurice Halbwachs, que los cuadros sociales de la temporalidad son todavía en el mundo campesino de Hesíodo, como en los "arcaicos", de orden cíclico.⁹⁴ El tiempo está formado por una sucesión de estaciones claramente separadas las unas de las otras mediante "cortes" marcados por puntos temporales singulares que sirven de marca en el cuadro de un calendario anual.⁹⁵ Esta sucesión

93. J. DEFRADAS, *loc. cit.*, p. 155.

94. Maurice HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (París).

95. Cf. sobre el calendario hesiódico, las observaciones de M. P. NUSSESON, *Primitive time reckoning* (Lund, 1920).

Las estaciones diferenciadas constituye un ciclo completo que, llegado a su término, recomienza. El predominio de esta imagen cíclica del tiempo se reconoce también en Homero: cuando evoca el destino de los hombres "percederos", no es, como lo harán los líricos, para expresar la nostalgia del individuo delante de la fuga inexorable del tiempo, sino para comparar la sucesión de las generaciones humanas con el retorno periódico de las estaciones:⁹⁶ "Como nacen las hojas, así sucede con los hombres. Las hojas, alternativamente, son esparcidas en el suelo por el viento y es el bosque verdeante quien las hace nacer, cuando viene la estación de la primavera; de igual modo (ocurre) con los hombres: una generación nace en el mismo instante en el que otra desaparece".⁹⁷

La hipótesis de una renovación del ciclo de las edades, sugerida por el verso 175, se encuentra reforzada por el texto del *Político*, donde Platón, al recordar, como por juego, los viejos mitos del tiempo antiguo, expone que las generaciones humanas se suceden en ciclo, y que este ciclo, llegado a su término, recomienza pero en sentido inverso.⁹⁸ Las alusiones a Hesíodo parecen, en este pasaje, manifiestas: así el estado de la humanidad bajo el reinado de Cronos es descrito de la siguiente manera: "Ellos tenían en profusión los frutos de los árboles y de toda una vegetación generosa y los recolectaban sin cultivo en una tierra que se los ofrecía espontáneamente (*αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς*; cf. *Los Trabajos*, 117-118, *ἄρουρα αὐτομάτη*)".⁹⁹ ¿Qué ocurre, según Platón, al final del ciclo, en el momento en el que el universo comienza a moverse en sentido inverso? "Todo lo que hay de mortal cesa de ofrecer a los ojos el espectáculo de un envejecimiento gradual, luego, poniéndose a progresar, pero al revés, se les ve crecer en juventud y en frescor. En los viejos, los cabellos blancos se ponen de nuevo a ennegrecer; en

96. *Aspectos míticos de la memoria en Grecia*, *infra*, p. 110: "La toma de conciencia más clara, a través de la poesía lírica, de un tiempo humano que huye sin retorno a lo largo de una línea irreversible pone en entredicho la idea de un orden enteramente cíclico, de una renovación periódica y regular del universo". Sobre la concepción de una sucesión de días, de meses, de estaciones que se continúan en el cuadro de un ciclo anual circular, cf. *Himno homérico a Apolo*, 349-350: "Pero cuando los días y los meses llegaron a su fin y vinieron las Horas con el retorno del ciclo del año, *ὅψ' περιτελλομένου ἔτους καὶ ἐπὶ γλυθὸν ὦραι*"; cf. *Los Trabajos*, 380: *αὖτις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ...*

97. *Iliada*, VI, 146 ss.

98. *PLATÓN*, *Político*, 268 e ss.

99. *Político*, 272 a.

éstos cuya barba había crecido, las mejillas se tornan lisas, y cada uno es llevado de nuevo a la flor de su primavera.”¹⁰⁰ Es difícil no ver en el humor platónico que preside en esta pintura, la réplica a la descripción hesiódica del envejecimiento progresivo de las razas humanas.

Es verdad que se puede, con P. Mazon, no tomar al pie de la letra el verso 175 y reconocer allí “una fórmula análoga a estas antítesis familiares, tan frecuentes entre los griegos, para expresar esta idea de cualquiera o cualquier cosa”.¹⁰¹ Sin embargo, esta antítesis del pasado y del porvenir aparece en Hesíodo en un contexto demasiado preciso para que se pueda sin otra precaución relacionarlas con expresiones hechas como las que se encuentran en Sófocles, *Antígona*, 1108: ἴτ' ἴτ, ὀπάονες οἱ τ' ὄντες οἱ τ' ἀπόντες, “id, id, servidores, los presentes y los ausentes”, o *Electra*, 305-306. J. Defradas, para probar que hay una “cronología” en la sucesión de las razas, invocaba la presencia en el verso 127 de μετόπισθεν, en el verso 174 de ἔπειτα. Él habría podido observar que de los siete adverbios de tiempo que figuran en la centena de versos del texto,¹⁰² cuatro se encuentran precisamente concentrados entre los versos 174 y 176: un primer ἔπειτα en 174, los dos πρόσθεν y ἔπειτα del verso 175, el νῦν del principio del verso 176. El texto tiene, por lo tanto, el siguiente sentido: “¡Ojalá que esto no sucediera a continuación (es decir, después de la raza de los héroes) para que yo mismo tuviese que vivir entre los hombres de la quinta raza, sino que hubiera muerto antes o nacido más tarde; ahora, en efecto, es la raza de hierro”.

Al término de su examen crítico, antes de concluir, J. Defradas, al lanzar una ojeada sobre las ruinas que piensa haber acumulado en torno a él, siente que la tristeza le invade: “es penoso, escribe, decepcionar a quienes han creído encontrar una explicación coherente y sólida mostrándoles que ella se basa en una lectura superficial de los textos o en una sistematización que falsea la complejidad de la realidad”.¹⁰³ Igualmente, “para no dejar al lector esta impresión negativa”, apela, para adoptar sus conclusiones, al estudio de Victor Goldschmidt, mencionado más arriba. Es este estudio, precisamente, el que me ha servido

100. *Ibid.*, 270 d-e.

101. P. MAZON, citado por J. DEFRADES, *loc. cit.*, p. 153.

102. Además del verso 127, hay un ἔπειτα en el verso 137; y el τό τε final del verso 197, cuando Aidos y Némesis abandonan la tierra por el cielo.

103. J. DEFRADES, *loc. cit.*, p. 155.

de punto de partida a mi propia investigación; yo he tomado a V. Goldschmidt el principio de explicación que proponía cuando, al insistir sobre "el esfuerzo de *sistematización* que descubre el texto de Hesíodo",¹⁰⁴ él veía allí una equivalencia de dos series diferentes —un mito genético y una división estructural— que fijaban la jerarquía de los poderes sobrenaturales diferentes a los *theoi*, es decir, los demonios, los héroes y los muertos. V. Goldschmidt no proporcionaba un análisis completo del mito de las razas: el objeto de su estudio era diferente; no trataba de Hesíodo sino incidentalmente. He querido, por consiguiente, retomar la investigación por ella misma, en la dirección indicada, esforzándome por encontrar una respuesta a las cuestiones que V. Goldschmidt no había abordado y a las dificultades que su esquema interpretativo dejaba aún subsistir. He creído encontrar la solución, no rechazando este esquema sino llevándole más lejos, integrándole en una interpretación a la vez más amplia y más compleja, capaz de explicar cada detalle, respetando el aspecto sistemático del mito, justamente subrayado por Goldschmidt.

Las dificultades que presenta el texto cuando se ve allí la reunión *directa*, la adaptación de un mito genético *sin otro intermediario*, donde los metales tienen un valor regularmente decreciente, y de una clasificación de los seres divinos, no han escapado a V. Goldschmidt. 1. La raza de los héroes, cuya presencia es indispensable para la clasificación de los seres divinos, falsea la arquitectura del relato; desde el punto de vista de la sucesión de las razas ella se descubre como una pieza sobreañadida, no integrada en el conjunto. 2. La raza de plata plantea un problema en todos los aspectos. En primer lugar, si Hesíodo utiliza una tradición legendaria que presentaba la sucesión de las razas según un orden de progresiva decadencia, ¿por qué traza, de los hombres de la raza de plata, el cuadro que hemos visto? Puesto que él las sitúa inmediatamente después del oro en la cima de la escala de los metales, ¿por qué caracterizarles negativamente por su "demencial *hybris*"? Nada le obliga a ello. En efecto, de dos cosas la una: o bien él se conforma a la tradición y es entonces esta misma tradición la que no respeta el esquema de un progreso regular en la decadencia; o bien, como personalmente creo, Hesíodo ha modificado, en este punto, la tradición e inventado los rasgos que definen en su relato

104. V. GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, p. 36. (La palabra *sistematización* está subrayada por V. Goldschmidt.)

la raza de plata. Él tenía sus razones para actuar de este modo; nosotros debemos intentar descubrirlas.

La dificultad aumenta cuando se pasa de la perspectiva genética a la perspectiva estructural. Hesíodo proponiéndose mostrar que el estatuto póstumo de las diversas razas, su promoción al rango de poderes divinos (diferentes a los *theoi*) son merecidos por lo que ha constituido su vida terrestre, habría religado estas dos perspectivas. "Esto no funciona, señala V. Goldschmidt, sin cierta dificultad para la raza de plata, sepultada por Zeus encolerizado, porque rehusaba rendir homenaje a los dioses olímpicos; sin embargo, los miembros de esta raza impía también son venerados".¹⁰⁵ Por lo tanto, Hesíodo tenía dos motivos sobre uno para pintar la raza de plata bajo colores favorables: en primer lugar, porque sigue inmediatamente al oro; luego, porque se trata de justificar el culto que le tributan los hombres. Así pues, es necesario responder a la cuestión: ¿por qué hace exactamente lo inverso?

Queda lo más importante. La clasificación de los seres divinos cuya etiología debe ser proporcionada por el mito de las razas, comprende, excepción hecha de los *theoi* —de los que no trata en el mito—, la siguiente serie: demonios, héroes, muertos. Se puede ya notar que el orden normal no es respetado y que los muertos aparecen, en el mito, antes que los héroes, cosa que no se produce en ninguno de nuestros textos que presentan esta serie: los héroes son a veces clasificados antes que los demonios, nunca después de los muertos.¹⁰⁶ Pero, sobre todo, hay una sucesión de cuatro razas para explicar tres categorías de seres sobrenaturales. Los hombres de oro llegan a ser después de su muerte *daimones* calificados como *epictonioi*; los hombres de bronce, llamados *κόρυμνοι*, pueblan la morada enmohecida del Hades (muertos ordinarios); los héroes quedan lo que son: héroes. ¿Qué hay entonces de los hombres de plata designados como *makares hipoctonioi*? O bien ellos forman una categoría aparte, una cuarta especie de seres divinos que no encajarían en el cuadro de la clasificación tradicional y que no se comprende en qué podría consistir. O bien se asocian a los hombres de la raza de oro para constituir con ellos, como contrapartida hipoctónico-epictónicos, la categoría de los demonios. Es esta solución la que, en pos de Rohde, V. Goldschmidt, seguido por J. Defradas, adopta muy legítimamente: "Se puede admitir —escribe—

105. V. GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, p. 35.

106. *Ibid.*, p. 31.

que Hesíodo ha desdoblado la clase de los demonios para de este modo asignar a la raza de plata un puesto en el interior del sistema".¹⁰⁷ Pero, ¿quién no advierte toda la cadena de consecuencias que acarrea esta observación? Para la coherencia del sistema, es decir, para que las dos series, genética y estructural, puedan adaptarse la una a la otra, Hesíodo ha debido vincular muy estrechamente las dos primeras razas, concebirlas al modo de una pareja, y de una pareja indisociable, puesto que ellas se completan para formar la única categoría de demonios. Entonces se comprende por qué ha conferido a los hombres de la raza de plata, en todo el detalle de la pintura que ha trazado de la vida de ellos, los rasgos que les muestran como la contrapartida de los hombres de oro. Por consiguiente, tenemos de golpe la respuesta a la cuestión que nos planteábamos hace un instante: ¿Por qué los hombres de plata, situados inmediatamente después de los de oro en la cumbre de la escala de los metales, no aparecen un poco inferiores a los hombres de la época de oro y muy superiores a los de las razas siguientes? Se debe a que, en realidad, los hombres de plata "doblan" la raza de oro; ellos ofrecen de la vida de esta raza, un cuadro invertido donde la "demencial *hybris*" ha reemplazado a la *diké*.

Estas observaciones se aplican tanto a las dos razas siguientes como a las dos primeras, por las razones que ya hemos señalado. Si es verdad que cada una de estas dos razas da cuenta de una categoría especial de poderes del más allá —por una parte, los habitantes del Hades; por otra, los habitantes de las islas de los Bienaventurados—, se trata para Hesíodo de dos tipos de difuntos que no constituyen ni los unos ni los otros objeto de un *timé* como ocurre con los demonios. Tanto en Hesíodo como en Homero no encontramos el testimonio de un culto de los héroes, comparable al que aparece organizado en el marco de la religión cívica.¹⁰⁸ Los héroes son solamente unos *muertos* que,

107. *Ibid.*, p. 37.

108. Es la razón por la que este texto griego plantea al historiador de la religión griega, en lo que respecta al culto heroico, un problema de primera magnitud. Se sabe que en Homero el término *ἥρωες* no tiene una significación religiosa precisa. En Hesíodo el término aparece por primera vez en el cuadro de una clasificación de los poderes sobrenaturales con una significación religiosa, pero sin que todavía se trate de un *timé*, de un culto, o al menos de un culto público, que supere el cuadro familiar en el cual queda confinado normalmente el ritual en honor de los muertos. Por el contrario, en la organización de la religión de la ciudad, el culto público de los héroes tiene un lugar y una fisonomía muy determinadas. ¿Cómo y cuándo este culto se ha constituido con los rasgos específicos

en lugar de ir a juntarse con la muchedumbre anónima del Hades, han sido transportados, lejos de los hombres, a las islas de los Bienaventurados. Aún más, todos los que forman la raza divina de los héroes no van a las islas de los Bienaventurados. En su inmensa mayoría, ellos se reúnen con los hombres de bronce en el Hades. Se compararán, en este punto, los versos 154-155 —donde se nos dice de los hombres de bronce θάνατος εἶλε μέλας: la negra muerte les arrebató—, al verso 146 —donde nos dice de la mayor parte de los héroes (τοὺς μὲν, contrarios a τοῖς δέ del verso 179) θανάτου τέλος ἀμπεχάλυψε, la muerte que todo acaba los envolvió.

Si, por consiguiente, se acepta el principio de explicación de V. Goldschmidt y si se admite con él que Hesíodo ha querido unir, uno con otro, un mito genético y una división estructural, es preciso completar su análisis observando que para establecer una correspondencia entre una serie de cuatro términos (las cuatro razas) y una serie de tres términos (las tres categorías de poderes sobrenaturales diferentes de los *theoi*) la adaptación suponía una refundición del mito, la elaboración de un nuevo sistema. Si se tienen en cuenta todos los detalles del relato, si en cada ocasión se ubican estos detalles en el contexto de conjunto del mito, si el mito mismo es situado en el seno de la obra hesiódica, se pueden delimitar los principios de esta reorganización. Primeramente, las razas han sido reagrupadas de dos

con los que lo conocemos en la edad clásica? Problema difícil. Señalemos solamente que la categoría de los héroes reagrupa elementos de origen diverso y cuya disparidad es notoria. Ninguna de las dos teorías tradicionales consigue explicar todos los hechos: ni la que vincula el culto heroico con el culto funerario, ni la que ve en los héroes antiguos dioses caídos en desuso. Fuera de los héroes que son manifiestamente antiguas divinidades o muertos ilustres cuyo culto está ligado a una tumba, hay divinidades del suelo, muy cercanas a los demonios subterráneos de Hesíodo, y toda clase de divinidades funcionales. Se tiene un fuerte sentimiento de que la unificación de estos elementos diversos en una categoría homogénea y muy definida, que tenga su plaza fija en el culto y en la jerarquía de los seres divinos, ha debido corresponder a ciertas necesidades sociales en relación con la fundación de la ciudad. Aquí todavía Hesíodo se colocaría entre el mundo homérico y el mundo de la *polis*. En el plano teológico, por su nomenclatura de los seres divinos, su clasificación de los dioses, demonios, muertos, héroes, él representaría la figura de un verdadero precursor. Parece que es en este sentido como Platón y Plutarco lo comprenden (*Cratilo*, 397 e ss.; *Moralia*, 415 B). Homero no sólo no hace de los héroes una categoría religiosa, sino que tampoco distingue precisamente los *theoi* de los *daimones*. Plutarco tiene, por consiguiente, razón al escribir que Hesíodo ha sido el primero en determinar estos géneros: καθαρώς καὶ διαρισμένως.

en dos y cada pareja tiene una significación funcional precisa. En segundo lugar, cada función desdoblada de este modo en dos aspectos antitéticos traduce, en el nivel que le es propio, la oposición de la *Diké* y de la *Hybris*, tema central y lección del mito.¹⁰⁹

Por lo tanto, mi interpretación prolonga la de Victor Goldschmidt sin contradecirla. No la simplifica, sino que la complica para explicar toda una serie de elementos que V. Goldschmidt había dejado al margen de su investigación. Es preciso haber leído, al uno y al otro, un poco rápidamente, para oponer su tesis a la mía.

Y finalmente, esta larga discusión viene provocada, en gran medida, por un problema de lectura. ¿De qué manera leer a Hesíodo? ¿Al modo de V. Goldschmidt, "impresionado por el esfuerzo de *sistematización*" del texto hesiódico? ¿O como hace Detradas, para quien, por el contrario, Hesíodo "no tiene un sistema fijado" y no ha dudado para clasificar sus héroes, en interrumpir el proceso de decadencia y considera en su "empirismo" un porvenir menos sombrío que en el pasado?¹¹⁰ En el primer caso, si se me permite decir, se toma el texto por lo alto. Se admite que la tarea del intérprete es la de elevarse al nivel de una obra, a la vez rica, compleja, sistemática, que posee su propio tipo de coherencia que es necesario intentar descubrir. Se rehúsa toda facilidad. Hay que esforzarse mediante una lectura paciente, reconsiderada día tras día, por explicar todos los detalles, al mismo tiempo que por integrarlos en el conjunto. Si subsiste una dificultad en el desciframiento del texto, hay que imputarla al defecto de comprensión del lector más bien que a las contradicciones o a las negligencias del creador.

En el segundo caso, se interpreta a Hesíodo por lo bajo.

109. Me permito remitir aquí a la conclusión de mi primer estudio, *supra*, pp. 46-47, en el que estos dos principios de explicación estaban más ampliamente desarrollados.

111. J. DETRADAS, *loc. cit.*, p. 155.

CAPÍTULO II

ASPECTOS MÍTICOS DE LA MEMORIA Y DEL TIEMPO

ASPECTOS MÍTICOS DE LA MEMORIA ¹

En un número del *Journal de Psychologie* dedicado a la construcción del tiempo humano,² I. Meyerson subrayaba que la memoria, en la medida que se distingue del hábito, representa una difícil invención: la conquista progresiva por parte del hombre de su pasado individual, al igual que la historia constituye para el grupo social la conquista de su pasado colectivo; las condiciones en las cuales este descubrimiento ha podido producirse en el transcurso de la protohistoria humana, las formas que ha revestido la memoria en su origen, así como tantos otros problemas que escapan a la investigación científica. En cambio, el psicólogo que se interroga sobre las etapas y la línea del desarrollo histórico de la memoria, dispone de testimonios que corresponden al lugar, la orientación y el papel de esta función en las sociedades antiguas. Los documentos que sirven de fundamento a nuestro estudio tratan acerca de la divinización de la memoria y sobre la elaboración de una amplia mitología de la reminiscencia en la Grecia arcaica. Se trata de representaciones religiosas, que en modo alguno son gratuitas. Pensamos que atañen directamente a la historia de la memoria. En las diversas épocas y en las diferentes culturas, existe una solidaridad entre las técnicas practicadas de rememoración, la organización interna de la función, su puesto dentro del sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria.

En el panteón griego figura una divinidad que lleva el nom-

1. *Journal de Psychologie* (1959), pp. 1-29.

2. I. MEYERSON, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie* (1956), p. 335.

bre de una función psicológica: *Mnemosyne*, Memoria. El ejemplo, sin duda, no es único. Los griegos sitúan entre el número de sus dioses las pasiones y los sentimientos, *Eros*, *Aidos*, *Fobos*; actitudes mentales, *Pistis*; cualidades intelectuales, *Metis*; faltas o extravíos de la razón, *Ate*, *Lyssa*.^{2 bis} Muchos fenómenos, a nuestros ojos de orden psicológico, pueden de esta manera ser objeto de un culto. En el marco de un pensamiento religioso, aparecen bajo la forma de poderes sagrados, superando incluso al hombre y sobrepasándole aun cuando éste experimente su presencia dentro de sí mismo. Sin embargo, el caso de *Mnemosyne* aparece como particular. La memoria es una función muy elaborada que se refiere a importantes categorías psicológicas como el tiempo y el yo. Pone en juego un conjunto de operaciones mentales complejas, con todo lo que encierra de esfuerzo, de entrenamiento y de ejercicio este dominio. El poder de rememoración, hemos recordado, es una conquista; la sacralización de *Mnemosyne* indica la importancia que le es acordada en una civilización puramente oral como lo fue, entre el siglo XII al VIII, antes de la difusión de la escritura, la de Grecia.³ Todavía es necesario precisar qué es esta memoria de la que los griegos hacen una divinidad. ¿Dentro de qué dominio, por qué vía, bajo qué forma se ejerce el poder de rememoración regido por

2bis. El culto de *Eros* está ampliamente atestiguado; para el de *Aidos*, en Esparta y Atenas, cf. PAUSANIAS 3.20, 10 y 1.17, 1; HESÍODO, *Los Trabajos*, 200; de *Fobos*, en Esparta, cf. PLUTARCO, *Vida de Cleomenes*, 8 y 9; en Atenas, *Vida de Teseo*, 27; de *Pistis*, en Ática, cf. FARNELL, *Cults of the greek states*, V, p. 481, n. 248. Divinización de *Metis* en HESÍODO, *Teogonía*, 358 y 886 ss.; de *Ate* en HOMERO, *Iliada*, IX, 503 ss., X, 391, XIX, 85 ss.; APOLODORO, *Biblioteca*, III, 12, 3, y en los trágicos; de *Lyssa*, EURÍPIDES, *Bacantes*, 880 ss.

3. Como lo señala Louis GERNET, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie* (1956), n.º 3, p. 404, la institución del *mnemón* —personaje que conserva el recuerdo del pasado en vista de una decisión de justicia— descansa, por tan largo tiempo como no existe lo escrito, sobre la confianza en la memoria individual de un "record" viviente. Solamente más tarde el término designará los magistrados dedicados a la conservación de escritos. Por lo demás, el papel del *mnemón* no está limitado al plano jurídico. L. GERNET señala que está traspuesto de una práctica religiosa. En la leyenda, el *mnemón* figura como un servidor de los héroes: sin interrupción, debe recordar de memoria a su amo una consigna divina cuyo olvido acarrea la muerte (PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, 28). El *mnemón* también puede tener una función técnica (*Odissea*, VIII, 163), político-religiosa (PLUTARCO, *Cuestiones griegas*, 4), de organización del calendario religioso (ARISTÓFANES, *Las Nubes*, 615-626). La observación de L. GERNET aparece válida a todos los niveles: "Nos podemos interrogar si, en el estadio de lo escrito, la función de la memoria no está un poco en regresión".

Mnemosyne? ¿Cuáles son los acontecimientos, a qué realidades apunta? ¿En qué medida se orienta hacia el conocimiento del pasado y hacia la construcción de una perspectiva temporal? Nosotros no disponemos de otros documentos más que de los relatos míticos. Pero, a través de las indicaciones que nos proporcionan sobre *Mnemosyne*, las actividades que patrocina, sus atributos y sus poderes, podemos esperar alcanzar algunos rasgos de esta memoria arcaica y reconocer ciertos aspectos de su funcionamiento.

Diosa titán, hermana de *Cronos* y de *Océanos*, madre de las Musas⁴ cuyo coro dirige y con las cuales, a veces, se confunde, *Mnemosyne* preside, se sabe, la función poética. Para los griegos se da por descontado que esta función exige una intervención sobrenatural. La poesía constituye una de las formas típicas de la posesión y del delirio divinos, el estado de "entusiasmo" en sentido etimológico. Poseído de las Musas, el poeta es el intérprete de *Mnemosyne*, como el profeta, inspirado por el dios, lo es de Apolo.⁵ Por lo demás, entre la adivinación y la poesía oral tal como ella se ejerce, en la edad arcaica, dentro de las comunidades de *aedos*, cantores y músicos, existen afinidades, e incluso interferencias, que han sido señaladas muchas veces.⁶ Aedo y adivino tienen en común un mismo don de "videncia", privilegio que han debido pagar al precio de sus ojos. Ciegos a la luz, ellos ven lo invisible. El dios que les inspira les descubre, en una especie de revelación, las realidades que escapan a la mirada humana. Esta doble visión trata en particular sobre las partes del tiempo inaccesibles a las criaturas mortales: lo que ha tenido lugar en otro tiempo, lo que todavía no ha sucedido. El saber o la sabiduría, la *sophia*⁷ que *Mnemosyne* dispensa a sus elegidos es una "omnisciencia" de tipo adivinatorio. La misma fórmula que define en Homero el arte del adivino Calcas se aplica, en Hesíodo, a *Mnemosyne*: ella sabe —y canta— "todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será".⁸ Pero, contrariamente al adivino que debe, a menudo, responder a unas

4. HESÍODO, *Teogonía*, 54 ss., 135, 915 ss.

5. Cf. PÍNDARO, fr. 32 de la edición Puech, IV, p. 213: Μαντεύεο, Μοῖσα, προφαστεύσω δ' ἐγώ: "Pronuncia tus oráculos, oh Musa, y seré tu profeta"; cf. igualmente PLATÓN, *Ion*, 534 e.

6. En particular, CORNFORD, *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought* (Londres, 1952), pp. 89 ss.

7. Respecto a la poesía como *sophia*, cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Pindare poète et prophète* (París, 1955), pp. 23 ss. El poeta se designa él mismo bajo el nombre de σοφὸς ἀνὴρ, de σοφιστής (*Istmicas*, V, 28).

8. *Ilíada*, I, 70; HESÍODO, *Teogonía*, 32 y 38.

preocupaciones que se refieren al porvenir, la actividad del poeta se orienta casi exclusivamente del lado del pasado. No su pasado individual, ni tampoco el pasado en general como si se tratase de un cuadro vacío independiente de los acontecimientos que allí se desarrollan, sino el "antiguo tiempo", con su contenido y sus cualidades propias: la edad heroica o, más allá aún, la edad primordial, el tiempo original.

De estas épocas cumplidas, el poeta tiene una experiencia inmediata. Él conoce el pasado porque tiene el poder de estar presente en el pasado. Acordarse, saber, ver, son términos que se corresponden. Un lugar común de la tradición poética es contraponer el tiempo de conocimiento que es propio del hombre ordinario —saber de oídas que descansa en el testimonio de otro, sobre las palabras referidas—, al del aedo presa de la inspiración y que es, como el de los dioses, una visión personal directa.⁹ La memoria traslada al poeta al corazón de los acontecimientos antiguos, dentro de su tiempo.¹⁰ La organización temporal de su relato no hace sino reproducir la serie de acontecimientos, a los cuales, de alguna manera, asiste, en el mismo orden en el que ellos se suceden a partir de su origen.¹¹

Presencia directa en el pasado, revelación inmediata, don divino, todos estos rasgos que definen la inspiración por las musas no eliminan en forma alguna para el poeta la necesidad de una dura preparación y como de un aprendizaje de su estado de videncia. Además, la improvisación en el transcurso del canto no excluye el fiel recurso a una tradición poética conservada de generación en generación. Por el contrario, las mismas reglas de la composición oral exigen que el cantor disponga, no solamente de un tejido de temas y de relatos, sino de una técnica de dicción formularia completa que él utiliza y que comprende el empleo de expresiones tradicionales, de combinaciones de palabras ya fijadas, de fórmulas establecidas de versificación.¹² No

9. *Ilíada*, I, 484 ss.; *Odisea*, VII, 491; PÍNDARO, *Pílicos* X y VI, 50-58, edición Puech, IV, p. 133 y 120; *Olímpicos*, II, 94 ss.

10. PLATÓN, *Ion*, 535 bc.

11. El poeta pide a las musas iniciar el relato a partir de un momento bien definido, para seguir luego de manera tan fiel como sea posible, la sucesión de los acontecimientos; cf. *Ilíada*, I, 6: "Empiezo en el momento en el que por primera vez una disputa dividió al hijo de Atreo y al divino Aquiles". Se señalará también la fórmula: "Y ahora dime, oh musa, quién el primero...", *Ilíada*, XI, 218, XIV, 508, etc.

12. Cf. A. VAN GENNEP, *La question d'Homère* (París, 1909), pp. 50 ss.; MILMAN PARRY, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, y *Les formules*

sabemos de qué manera se iniciaba el aprendiz de cantor en la maestría de esta lengua poética, en el seno de las comunidades de aedos.¹³ Se puede pensar que en su formación desempeñaban un importante papel los ejercicios nemotécnicos, particularmente el recitado de extensos trozos repetidos de memoria.¹⁴ Se encuentra en Homero una indicación en este sentido. La invocación a la musa o a las musas, fuera de los casos en los que ella se coloca, como es natural, en el principio del canto, puede introducir una de estas interminables enumeraciones de nombres de hombres, de comarcas, de pueblos, que se llaman los Catálogos. En el Canto II de la *Iliada*, el catálogo de las naves expone de esta forma un verdadero inventario del ejército aqueo: nombres de jefes, contingentes de tropas colocadas bajo sus órdenes, lugares de origen, número de navíos de los cuales disponen. La lista se extiende a través de 265 versos. Se inicia con la siguiente invocación: "Y ahora, decidme, Musas, habitantes del Olimpo —porque vosotras sois diosas, presentes en todas partes, y que todo lo sabéis; nosotros no entendemos sino un ruido y desconocemos todo— decidme quiénes eran los con-

et la métrique d'Homère, (París, 1928); A. SEVERYNS, *Homère. Le poète et son oeuvre* (Bruselas, 1946).

13. Los hechos célticos son mejor conocidos. El bardo galo, el escaldo irlandés deben pasar por una serie de grados, sancionados por pruebas que tienen en cuenta prácticas de magia y ejercicios adivinatorios. "Los estudios, escribe J. VENDRYES, duraban varios años, durante los cuales el aprendiz de poeta era iniciado en el conocimiento de las tradiciones históricas, genealógicas y topográficas del país, al mismo tiempo que en la práctica de las medidas y de todos los artificios poéticos". La enseñanza era transmitida por el maestro en lugares de retiro y de silencio. El alumno era educado en el arte de la composición en habitaciones bajas, sin ventanas, en plena oscuridad. Por este hábito de componer en las tinieblas un poeta se retrata él mismo: "los párpados corridos como una cortina para protegerle de la luz del día". J. VENDRYES, *Choix d'études linguistiques et celtiques* (París, 1952), pp. 216 ss.

14. PARRY escribe: "Para él [Homero], como para todos los aedos, versificar era recordar". Y Fernand ROBERT señala: "El aedo es un recitador, y toda su lengua poética, sembrada de fórmulas a menudo muy antiguas, puede ser considerada, así como la medida misma, como una técnica de la memoria", *Homère* (París, 1950), p. 14. Sobre las relaciones entre recitación e improvisación, cf. Raphael SEALEY, "From Phemios to Ion", *Revue des Études grecques*, 70 (1957), pp. 312-352. Se observará que, en PLATÓN (*Ion*, 535 b y 536 c), el rapsoda Ion, puro recitador, está igualmente presentado como un inspirado, poseído de la *manía* divina. En cuanto al papel del ritmo como procedimiento mnemotécnico en os ambientes de estilo oral, cf. Marcel JOUSSE, "Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs", *Archives de Philosophie* (1924), cuaderno 4.

ductores, los jefes de los Danaos".¹⁵ Al catálogo de los navíos sucede inmediatamente el catálogo de los mejores guerreros y de los mejores jinetes aqueos, que comienza con una nueva invocación a las musas y al que sigue casi enseguida el catálogo del ejército troyano. El conjunto abarca poco más o menos la mitad del canto II, cerca de 400 versos, compuestos casi exclusivamente de una relación de nombres propios, lo que supone un verdadero entrenamiento de la memoria.

Estas colecciones pueden parecer fastidiosas. La predilección que les muestran Homero y más aún, Hesíodo, indica que ellas juegan un papel de primera importancia dentro de su poesía. A través de ellas se fija y se transmite el repertorio de los conocimientos que permite al grupo social descifrar su "pasado". Constituyen como los archivos de una sociedad sin escritura, archivos puramente legendarios, que no responden ni a exigencias administrativas, ni a una intención de glorificación real, ni a una preocupación histórica.¹⁶ Ellas intentan poner en orden el mundo de los héroes y de los dioses al mismo tiempo que establecer una nomenclatura tan rigurosa y completa como sea posible. Dentro de estos repertorios de nombres que instituyen la lista de agentes humanos y divinos, que precisan su familia, su país, su descendencia, su jerarquía, son codificadas las diversas tradiciones legendarias, organizada y clasificada la materia de los relatos míticos.

Esta preocupación de formulación exacta y de enumeración completa confiere a la poesía antigua —incluso cuando ella tiene como primera intención la de distraer, tal es el caso de Homero— una rectitud casi ritual. Heródoto podrá escribir que la muchedumbre de los dioses griegos, antes anónima, se ha encontrado en los poemas de Homero y Hesíodo, distinguida, definida y nombrada.¹⁷ A esta ordenación del mundo religioso está estrechamente asociado el esfuerzo del poeta para determinar los "orígenes". En Homero, no se trata sino de fijar las genealogías de los hombres y los dioses, de precisar la procedencia de los pueblos, de las familias reales, de formular la etimología de ciertos nombres propios y el *aition* de epítetos relativos a los

15. *Ilíada*, II, 484 ss.

16. Incluso si el gusto de Homero por los inventarios debe hacerse depender, como se ha sugerido, de los escribas de las tablillas micénicas, se trataría no tanto de un prolongamiento como de una transposición; cf. T. B. L. WEBSTER, "Homer and the mycenaean tablets", *Antiquity*, 29 (1955), pp. 10-14.

17. HERÓDOTO, II, 53.

cultos.¹⁸ En Hesíodo, esta búsqueda de los orígenes tiene un sentido propiamente religioso y confiere a la obra del poeta el carácter de un mensaje sagrado. Las hijas de *Mnemosyne*, ofreciéndole el bastón de la sabiduría, el *skeptron*, cortado de un laurel, le han mostrado "la Verdad".¹⁹ Le han enseñado el "bello canto" con el que ellas mismas cautivan los oídos de Zeus y que narra el comienzo de todas las cosas. Las musas cantan en efecto, comenzando por el principio — ἐξ ἀρχῆς: ²⁰ la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado de esta forma desvelado es mucho más importante que el antecedente del presente: es la fuente del presente. Remontándose hasta él, la rememoración busca no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino el alcanzar el fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto.

Esta génesis del mundo cuyo curso describen las Musas contiene del antes y del después, pero ella no se desarrolla en una duración homogénea, en un tiempo único. No existe, acompañando este pasado, una *cronología*, sino *unas genealogías*. El tiempo está como incluido en las relaciones de filiación. Cada generación, cada "raza", γένος, tiene su propio tiempo, su "edad", cuya duración, el flujo e incluso la orientación pueden diferir completamente.²¹ El pasado se estratifica en una sucesión de "razas". Estas razas forman el "tiempo antiguo",²² pero no dejan de existir todavía, y, para algunos, de tener mucha más realidad que la que poseen la vida presente y la raza actual de los humanos. Contemporáneos del tiempo original, las realidades primordiales como *Gaia* y *Uranos* permanecen como inquebrantable fundamento del mundo de hoy. Las potencias de desorden, los *Titanes*, engendrados por *Uranos* y los monstruos vencidos por Zeus continúan viviendo y agitándose más allá de la tierra, en la noche del mundo infernal.²³ Todas las antiguas

18. Cf. H. MUNRO CHADWICK y N. Kerschaw CHADWICK, *The growth of literature* (Cambridge, 1932), I, pp. 270 ss.

19. *Teogonía*, 28.

20. *Ibid.*, 45 y 115.

21. La raza de oro vive siempre joven y muere súbitamente; la de plata permanece en la infancia cien años y, franqueado el umbral de la adolescencia, envejece de golpe; la raza de hierro, antes de ser destruida, nacerá envejecida, con los cabellos blancos; *Los Trabajos*, 109 ss.; cf. *supra*, p. 41.

22. Cf. *Teogonía*, 100, la expresión: κλέα προτέρων ἀνθρώπων.

23. *Ibid.*, 713 ss., 868.

razas de hombres que han dado su nombre a los tiempos cumplidos ya, en la edad de oro, bajo el reino de Cronos, luego en la edad de plata y de bronce, finalmente en la edad heroica, están todavía presentes, para quien sabe verlos, genios que revolotean en la superficie de la tierra, demonios subterráneos, huéspedes, en los confines del Océano, de las islas de los Bienaventurados.²⁴ Los Olímpicos, como su nombre indica,²⁵ siempre presentes, siempre también vivientes, son ellos los que han sucedido a Cronos y establecido con su reinado el orden del mundo. Después de su nacimiento viven en un tiempo que no conoce ni la vejez ni la muerte. La vitalidad de su raza se extiende y se extenderá a través de todas las edades, en el *élan* de una juventud inalterable.

No se podría, pues, decir que la evocación del "pasado" hace revivir lo que ya no existe y le da, en nosotros, una ilusión de existencia. En ningún momento la vuelta hacia atrás a lo largo del tiempo nos extravía de las realidades actuales. Solamente alejándonos del presente tomamos distancia en relación al mundo visible; salimos de nuestro universo humano, para descubrir detrás de él otras regiones del ser, otros niveles cósmicos, normalmente inaccesibles: por debajo, el mundo infernal y todo lo que lo puebla; por encima, el mundo de los dioses olímpicos. El "pasado" es parte integrante del cosmos: explorarlo es descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. La historia que canta *Mnemosyne* es un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural.

¿Cuál es entonces la función de la memoria? Ella no reconstruye el tiempo; tampoco lo anula. Haciendo caer la barrera que separa el presente del pasado, tiende un puente entre el mundo de los vivos y el más allá al cual retorna todo lo que ha abandonado la luz del sol. La memoria realiza para el pasado una "evocación" comparable a la que efectúa, para los muertos, el ritual homérico de la *ἐκκλησις*:²⁶ la invocación por parte de los vivientes y la venida a la luz del día, durante un breve momento, de un difunto que ha ascendido del mundo infernal; comparable también al viaje que se representa mímicamente en algunas consultas de los oráculos: el descenso de un viviente al país de los muertos para allí saber —para allí ver— lo que quiere conocer. El privilegio que *Mnemosyne* otorga al aedo es el

24. *Los Trabajos*, 120 ss., 140 ss., 152 ss., 168 ss.

25. Los dioses forman el *genos* de los que existen siempre, αἰὲν ὄντων.

26. HOMERO, *Odisea*, X, 515 ss. y XI, 23 ss.

de un contacto con el otro mundo, la posibilidad de entrar allí y de volver a salir libremente. El pasado aparece como una dimensión del más allá.

Poniendo en manos de Hesíodo el secreto de los orígenes, las musas le revelan un misterio. La *anamnesis*, la reminiscencia, aparece ya dentro de una poesía de inspiración moral y religiosa, como una especie de iniciación. El elegido que se beneficia de ello se encuentra él mismo transformado. Al mismo tiempo que se desvela a sus ojos la "verdad" del devenir —establecimiento definitivo del orden cósmico y divino, desorden progresivo en las criaturas mortales—²⁷ la visión de los tiempos pasados le libera en cierta medida de los males que oprimen a la humanidad de hoy, a la raza de hierro. La memoria le proporciona como una transmutación de su experiencia temporal. Por el contacto que ella establece con las primeras edades, el αἰών divino, el tiempo primordial, permite escapar al tiempo de la quinta raza, hecha de fatiga, de miseria y de angustia.²⁸ *Mnemosyne*, la que hace acordarse, es también en Hesíodo la que hace olvidar los males, la λησμοσύνη κακῶν.²⁹ La rememoración del pasado tiene como contrapartida necesaria el "olvido" del tiempo presente.

No causará pues extrañeza el hecho de encontrar, en el oráculo de Lebadea, en el que se representaba mímicamente en la cueva de Trofonios una bajada al Hades, *Leteo*, Olvido, asociado a *Mnemosyne* y formando con ella una pareja de poderes religiosos complementarios.³⁰ Antes de penetrar en la boca del infierno, el consultante, sometido ya a ritos purificatorios, era conducido cerca de las dos fuentes llamadas *Leteo* y *Mnemosyne*. Bebiendo de la primera olvidaba todo acerca de su vida humana y, semejante a un muerto, entraba en los dominios de la Noche. Por el agua de la segunda debía conservar el recuerdo de todo lo que había visto y oído en el otro mundo. A su regreso, él ya no se limitaba al conocimiento del momento presente;

27. René SCHAEFER, "La représentation mythique de la chute et du mal", *Diogène* (1955), 11, pp. 58 ss., ha percibido claramente, en la *Teogonía*, que si el tiempo de los dioses va en el sentido del orden y desemboca en la estabilidad, el de los hombres está orientado en sentido inverso y tiende finalmente a desequilibrarse del lado de la muerte. Esta disparidad constituye una de las enseñanzas del poema.

28. *Los Trabajos*, 176 ss.

29. *Teogonía*, 55 y 102 ss.

30. PAUSANIAS, IX, 39. Señalemos que en Lebadea el ritual tiene todas las características de una ceremonia de iniciación. Se está a mitad de camino entre la consulta del oráculo y la revelación misteriosa.

el contacto con el más allá le había proporcionado la revelación del pasado y del porvenir.

Así pues, Olvido es un agua de muerte. Nadie puede sin haber bebido allí, es decir, sin haber perdido el recuerdo y la conciencia, abordar el reino de las sombras. En contraste, Memoria aparece como una fuente de inmortalidad, la *ἀθάνατος κηρή* de la que hablan algunas inscripciones funerarias y que asegura al difunto su supervivencia incluso hasta en el más allá.³¹ Precisamente porque la muerte se define como el dominio del Olvido, el *Λήθης πέδιον*,³² quien en el Hades conserva la memoria de las cosas, trasciende la condición mortal. Ya no hay para él oposición ni barrera entre la vida y la muerte. Él circula libremente de un mundo al otro. A este respecto, se presenta semejante a un personaje como Etálida, hijo de Hermes, al que su padre, para transformarle en inmortal, le concedió "una memoria inalterable": "incluso cuando él atravesó el Aquerón, el olvido no invadió su alma; y aunque habita tan pronto el reino de las sombras, tan pronto el de la luz del sol, siempre conserva el recuerdo de lo que ha visto".³³ Este privilegio de no-muerte tendrá en un Etálida una significación particular de la que tendremos que precisar la conexión con la creencia en la metempsicosis. Pero este mismo privilegio pertenece ya, en una tradición más antigua, a todos éstos cuya memoria sabe discernir, por encima del presente, lo que está enterrado en lo más profundo del pasado y madura en secreto para los tiempos venideros. Esto ocurre con adivinos como Tiresias y Anfiarao.³⁴ En medio de las sombras inconsistentes del Hades, ellos permanecen animados y lúcidos, no habiendo olvidado allá abajo nada referente a su estancia en la tierra, al mismo tiempo que han sabido adquirir la memoria de los tiempos invisibles que pertenecen al otro mundo.

La *Mnemosyne* del ritual de Lebadea es todavía, en muchos aspectos, pariente de la diosa que preside, en Hesíodo, la inspiración poética. Como la madre de las musas, ella tiene por función revelar "lo que ha sido y lo que será". Pero, asociada a Leteo, reviste el aspecto de un poder infernal, que actúa en

31. Cf. Erwin RHODE, *op. cit.*, p. 583.

32. TEOCNIS, 1216; ARISTÓFANES, *Las ranas*, 184b.

33. APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, I, 643 ss.

34. Tiresias: *Odisea*, X, 493-495; Anfiarao: *SÓFOCLES, Electra*, 481.

el umbral de ultratumba. El más allá, cuyo acceso ella abre al iniciado, se identifica con el mundo de los muertos.³⁵

En una serie de documentos de fecha, origen y valor muy diversos, pero de orientación igualmente "mística", encontramos la pareja Memoria-Olvido, en esta ocasión, en el corazón de una doctrina de reencarnación de las almas. En el contexto de estos mitos escatológicos *Mnemosyne* se ha transformado. Ya no es la que canta el pasado primordial y la génesis del cosmos. Poder del cual depende el destino de las almas después de la muerte, está ligada de ahora en adelante a la historia mítica de los individuos, a los avatares de sus encarnaciones sucesivas. Al mismo tiempo, ya no es el secreto de los orígenes lo que pone a disposición de las criaturas mortales, sino el medio de alcanzar el fin del tiempo, de poner un término al ciclo de las generaciones.

Este cambio refleja todo un orden de preocupaciones y de exigencias nuevas, extrañas a la poesía de Homero y de Hesíodo. Responde a una búsqueda de salvación que va a la par, dentro de la corriente de pensamiento que nos interesa, con una reflexión, más o menos elaborada filosóficamente, sobre los problemas del tiempo y del alma.

La transposición de *Mnemosyne* del plano de la cosmología al de la escatología modifica todo el equilibrio de los mitos de memoria; si ellos conservan los temas y los símbolos antiguos, sin embargo transforman su sentido muy profundamente. Las imágenes que, en la descripción tradicional, estaban ligadas al Hades: región desolada, morada helada, reino de sombras, mundo del olvido, se aplica ahora a la vida terrestre concebida como un lugar de prueba y de castigo.³⁶ Ya no existe el exilio del alma, cuando al abandonar al hombre privado de vida, ella revolotea bajo tierra, fantasma sin fuerza y sin conciencia; sino por el contrario, cuando regresa de nuevo aquí abajo para juntarse a un cuerpo. El alma aparece tanto más "lúcida", tanto menos "olvidadiza" cuanto más ha podido liberarse de esta

35. Por esto, en PLUTARCO, la consulta de Trofonios se presentará, no como un oráculo ordinario, sino como proporcionando la revelación del destino de las almas después de la muerte. En el antro, Timarco recibe, en forma de imágenes, la enseñanza de las doctrinas escatológicas y de los mitos de reencarnación (*El demonio de Sócrates*, 590 ss.).

36. Cf. R. TURCAN, "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 150 (1956), n.º 2, pp. 136-173. El autor señala el empleo de un término como *χρυσός* que se aplica normalmente al Hades (*Los Trabajos*, 153) para designar el mundo terrestre.

unión.³⁷ Las aguas del *Leteo* ya no acogen, en el umbral del Hades, a quienes al pasar de la vida a la muerte van a olvidar la luz del sol en el mundo infernal. Ellas borran en los que, en sentido inverso, regresan de nuevo a la tierra para una nueva encarnación, el recuerdo del mundo y de las realidades celestes a las cuales el alma está emparentada. El agua del Olvido ya no es símbolo de muerte sino de retorno a la vida, a la existencia en el tiempo. El alma que no se ha abstenido de beber de ella, "saciada de olvido y de maldad",³⁸ es precipitada todavía una vez más sobre esta tierra donde reina la ley inflexible del devenir. Ella cree comenzar con el nacimiento una vida que acabará en la muerte. Pero no hay, en el dominio del tiempo, ni comienzo ni fin verdaderos. El alma no hace sino recomenzar indefinidamente un mismo ciclo de pruebas de las que, olvidada en cada ocasión de las fases precedentes, no puede jamás alcanzar el término, el *telos*, palabra que significa no solamente, en un sentido temporal, el fin de un período, sino, en un sentido religioso, la iniciación que ofrece a éste que así ha "cumplido" una fase de su vida, el acceso a una forma de existencia nueva.³⁹

Arrastrada en el ciclo del devenir, el *κόκλος γενέσεως*,⁴⁰ girando dentro del "círculo de la necesidad",⁴¹ encadenada a la "rueda de la fatalidad y del nacimiento",⁴² la vida de aquellos

37. Cf. PÍNDARO, fr. 131: el alma —la imagen de nuestro ser, nuestro "doble", *αἰώνος εἰδωλόν*— duerme cuando nuestros miembros obran, pero cuando éstos duermen ella nos hace ver el porvenir; y ESQUILO, *Euménides*, 104; en el sueño el alma se ilumina por ojos, a los que se les niega el don de ver al llegar el día; cf. también CICERÓN, *De divinatione*, I, 63, y *Tusculanas*, I, 29.

38. PLATÓN, *Fedro*, 248 c.

39. Cf. G. MURRAY, *Four stages of greek religion* (Nueva York, 1912), pp. 45-46; ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, world, time and fate*, 2.^a ed. (Cambridge, 1954), pp. 427 ss.

40. En su comentario de Platón, *Timeo*, 42 c, PROCLUSO habla del alma "conducida a la vida bienaventurada, cesando sus peregrinaciones en la esfera del devenir... vida que es liberación del ciclo y reposo lejos del mal" (OTTO KERN, *Orphicorum Fragmenta*, 2.^a ed. (Berlín, 1963), fr. 229).

41. DIÓGENES LAERCIO, *Vida de Pitágoras*, VIII, 14: "se dice que el alma gira siguiendo la rueda cambiante de la necesidad, *κόκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν*, unas veces unida a un animal, otras a otro". Cf. JANE HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion* (Cambridge, 1903), p. 589, 4.^a ed. (1957).

42. SIMPLICIO escribe (Aristóteles, *De Caelo*, II, 1, 284 a 14): "el alma está encadenada a la rueda de la necesidad y del nacimiento, *ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ*, de la que es imposible escaparse, según Orfeo, salvo atrayendo el favor de los dioses a quienes Zeus ha

cuyas almas pasan alternativamente de un cuerpo humano al de una bestia o de una planta, realiza aquí abajo la imagen de los tradicionales suplicios de los infiernos: Sísifo que empuja sin cesar una roca que siempre vuelve a caer; Ocnos que trenza una sogá de junco a medida que una burra la come; las Danaidas esforzándose en vano por llenar un tonel agujereado con el agua que se derrama de una criba llena de agujeros —la criba de la que Platón dirá que es el alma de estos desgraciados, incapaz, por olvido, de no dejar escapar su contenido.⁴³

En las inscripciones de las láminas de oro llevadas por los difuntos para servirles de guía a través de los meandros del más allá, *Leteo* representa en la encrucijada de las sendas, sobre el camino de la izquierda, la fuente a la que está prohibido acercarse, si se quiere definitivamente “evadirse del triste ciclo de dolores”, escapar a las reencarnaciones y de hombre transformarse en dios.⁴⁴ Los mismos temas, las mismas imágenes se vuelven a encontrar en el mito platónico de la *República*:⁴⁵ las almas sedientas deben evitar beber en el río de la llanura de *Leteo* un agua “que ningún recipiente podría contener” y que al proporcionarles el olvido les envía de nuevo al ciclo de las generaciones. En Platón, este olvido, que constituye para el alma la falta esencial, su enfermedad propia, no es otro que la ignorancia. En las aguas del *Leteo* las almas pierden el recuerdo de las verdades eternas que han podido contemplar antes de volver a caer sobre la tierra y que la *anamnesis*, devolviéndoles a su verdadera naturaleza, les permitiría reencontrar.

Los mitos de memoria están así, en Platón, integrados en

confiado el poder liberador de este ciclo, *κύκλου τ' ἀλλᾶσαι*, y de conceder el descanso lejos del mal” (O. KERN, *op. cit.*, fr. 230). Los textos de Proclo y Simplicio son citados y comentados en ONIANS, *op. cit.*, p. 452 y GUTHRIE, *Orpheus and Greek religion. A study of the orphic movement* (Londres, 1935). [El texto citado por Vernant está tomado de la traducción francesa realizada por S. M. GUILLEMIN (París, 1956).]

43. PLATÓN, *Gorgias*, 493 c. Se sabe que en Platón, los aguadores no están todavía asimilados a las “Danaídas”. Para él se trata de no iniciados, *amutetoí*, de incumplidos, *atelestoi*. Es en *Axioko* donde se encuentra la fórmula: *Δαναΐδων ὑδρεῖται ἀτελεῖς* (371 e).

44. Habrá que remitirse al texto de las láminas, publicado por H. DIELS, *Die fragmente der Vorsokratiker* (1903), I B 17-22, 7.^a ed. (Berlín, 1956); O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, 2.^a ed. (Berlín, 1963), n.^o 32, pp. 104-109; cf. también G. MURRAY, “Critical appendix on the orphic tablets”, en J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 659 ss.; P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (París, 1934), pp. 239 ss., 2.^a ed. (1949); GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 193 ss.

45. PLATÓN, *República*, 613 b ss.

una teoría general del conocimiento. Pero la conexión que conservan, hasta en su filosofía, con la creencia en las reencarnaciones, deja pensar que han debido, en su origen, tener una relación más directa con los avatares del alma en el curso de sus anteriores existencias.⁴⁶ La aproximación a los diferentes textos que conservan la traza de estas leyendas confirma esta hipótesis.

En las láminas de Petelia y de Eleuterna, el alma que ha sabido evitar el *Leteo* y tomar, por su derecha, el buen camino, encuentra una fuente que viene del lago de *Mnemosyne*. Proclamando su pureza y su origen celeste pide a los guardianes que la dejen apagar allí su sed: "Dadme rápidamente el agua fresca que se desliza del lago de Memoria. — Y ellos mismos te darán de beber de la fuente santa y, después de esto, serás entre los otros héroes el señor". En el texto de las láminas encontradas en Thurium, el alma que toma el camino de la derecha y que se afirma igualmente pura y de raza celestial, es saludada como la que "habiendo sufrido la pena", "habiendo pagado el precio de las acciones injustas",⁴⁷ ha logrado escapar al triste ciclo de sufrimientos: "tú serás dios y no mortal..., — de hombre tú has llegado a ser un dios...".

Esta idea de que el alma, para elevarse en la escala de los seres y alcanzar finalmente la condición de héroe y de dios⁴⁸ debe, en el transcurso de su vida, purificarse mediante la expiación, pagando el precio de sus faltas, volvemos a encontrarla, bajo una forma más explícita, en los textos de Píndaro y de Empédocles: se trata de "faltas antiguas", del mal que el alma ha podido hacer en otro tiempo, en sus existencias anteriores.⁴⁹

46. Cf. A. CAMERON, *The pythagorean background of the theory of recollection*, Columbia University (Wisconsin, 1938).

47. Se relacionará esta idea de que el alma ha pagado el precio de la injusticia — *πεινῶν δ' ἀνταπέτετο* (α) (= DIELS, *F.V.S.* (7.^a ed.), I, pp. 16, 23)— con la definición de lo justo según los pitagóricos: *τὸ ἀντιπεπονθός*, es decir, *ἃ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1132 b 21 ss.; cf. RÖHDE, *op. cit.*, p. 397, n. 5.

48. Cf. PLUTARCO, *Vit. Rom.*, 28 y *De defectu oraculorum*, 414 bc: las almas humanas se elevan sucesivamente de los hombres mortales a los héroes, luego de los héroes a los demonios, finalmente, cuando están perfectamente purificadas y consagradas, de los demonios a los dioses; cf. J. HARRISON, *op. cit.*, p. 504.

49. La noción de "falta antigua" puede jugar en tres niveles que no siempre es fácil de distinguir con claridad: 1. el crimen de un antepasado que continúa pesando como una maldición sobre toda la descendencia; 2. el crimen cometido por un individuo en una vida anterior; 3. el crimen cometido por la raza humana respecto a los dioses y del que cada hombre debe pagar el rescate. Lo que constituye la unidad de estos diferentes

Según Píndaro, las almas de éstos "que han pagado el rescate de una antigua culpa"⁵⁰ dan nacimiento, en su última reencarnación, bien a reyes, bien a vencedores en los juegos bien a "sabios" —tres tipos de "hombres divinos" que serán después de su muerte honrados como los héroes.⁵¹ Para Empédocles, las almas que se han manchado por la sangre o el perjurio "vagan errantes durante tres veces diez mil estaciones lejos de los Bienaventurados y desposan, naciendo a través del ciclo de las edades, todas las formas de criaturas mortales...".⁵² Al término de este periplo de expiación ellas se encarnan en los hombres cuyo saber y función hacen unos personajes "demoníacos": "Helos aquí finalmente adivinos, poetas, médicos y conductores de hombres sobre la tierra. Luego, ellos renacen al rango de los dioses..., comparten la morada de otros inmortales, libres de inquietudes humanas, escapando al destino y a la destrucción".⁵³ Adivino, poeta, médico, conductor de hombres, el mago Empédocles lo es todo conjuntamente. Él mismo también se presenta en θεῖος ἀνὴρ, liberado de la condición mortal: "Yo estoy por siempre libre de la muerte, dios inmortal al que todos veneran...".⁵⁴ Contrariamente a éstos que él califica de "hombres de un rápido destino",⁵⁵ porque la duración de una vida limitada entre el nacimiento y la muerte señala para ellos el tiempo de la existencia humana, el sabio, que ha logrado la inteligencia del todo, sabe que no existe en verdad para las criaturas mor-

casos, es el tema central de una falta sacrílega, concebida como un poder de mancha contagioso, que se transmite de generación en generación, y de la que es necesario liberarse, bien mediante ritos purificadores, bien por la adopción de una regla de vida.

50. El texto: ποινὰν παλαιῶν πένθεος (literalmente, el precio de la sangre, el rescate que compra un duelo antiguo) parece hacer alusión al asesinato cometido por los Titanes en la persona de Dionisos-Zagreus y cuyo precio deben los humanos pagar a Perséfone, madre de Dionisos. Se tendría así el primer testimonio del mito de Dionisos despedazado por los Titanes, antepasados de la raza humana; cf. H. J. ROSE, "The ancient grief", *Mélanges G. Murray*, pp. 79 ss.; "The grief of Persephone", *Harvard Theological review*, 36 (1943), pp. 247 ss.; contra, en particular, I. LINFORTH, *The arts of Orpheus* (Berkeley y Los Ángeles, 1941), pp. 345-350.

51. Este fragmento de Píndaro nos lo da a conocer PLATÓN, *Menón*, 81 b.

52. EMPÉDOCLES, *Purificaciones*, fr. 115.

53. *Ibid.*, fr. 146-147.

54. *Ibid.*, fr. 112; cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 412, n. 4, y P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, pp. 300 ss.

55. EMPÉDOCLES, *Sobre la Naturaleza*, fr. 2.

talos ni comienzo, ni fin, sino solamente ciclos de metamorfosis.⁵⁶ Por su parte, Empédocles retiene el recuerdo de todo este pasado que los otros olvidan en cada renacimiento. "Vagabundo exilado de la divina morada..., yo ya fui en otro tiempo un muchacho y una joven, un matorral y un pájaro, un pez mudo en el mar..."⁵⁷

Esta rememoración de las vidas anteriores, con sus faltas y sus manchas, no hace sino justificar las reglas de vida ascética que aseguran, en la doctrina de las "Purificaciones", la salvación del alma y su evasión fuera del ciclo de los nacimientos. El esfuerzo de memoria es él mismo "purificación", disciplina de ascesis. Él constituye un verdadero ejercicio espiritual, del que una indicación en el poema de Empédocles, permite entrever la forma y el contenido. Éste que se proclama un dios entre los mortales, rinde un homenaje a la excepcional sabiduría de uno de sus predecesores, un hombre cuyo pensamiento, en lugar de limitarse a su existencia presente, "abarca fácilmente las cosas que están en diez, en veinte vidas de hombre".⁵⁸

La alusión concierne muy probablemente a Pitágoras, de quien la leyenda narraba una serie de vidas anteriores.⁵⁹ Pitágoras, se asegura, recordaba haber vivido, durante la guerra de Troya, bajo los dardos de Euforbo matado por Menelao. En la lista de sus encarnaciones figuraba también el Etálida de quien hemos hablado, que conservaba a través de la vida y de la muerte una memoria inalterable. Se pretendía que a partir de este Etálida el don de *anamnesis* se había transmitido a todos los miembros de la serie hasta Pitágoras.⁶⁰

Estos relatos deben ser puestos en conexión con los "ejercicios de memoria", de regla en la vida pitagórica.⁶¹ La obligación, para los miembros de la comunidad, de recordarse a sí mismos cada tarde todos los acontecimientos de la jornada transcurrida, no tiene solamente el valor moral de un examen de conciencia. El esfuerzo de memoria, proseguido a ejemplo del fundador de la secta hasta abarcar la historia del alma a lo

56. *Ibid.*, fr. 8, 9, 15, 17, 29.

57. *Purificaciones*, fr. 117.

58. *Ibid.*, fr. 129.

59. Cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 415, n. 2 y LOUIS GERNET, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc* (1945), n.º 183, p. 8.

60. Cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 397 y, en apéndice, el excursus 9 sobre los anteriores nacimientos de Pitágoras, pp. 617-620.

61. Cf. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251; LOUIS GERNET, *loc. cit.*, p. 8.

largo de diez o veinte vidas de hombres, permitiría saber quiénes somos, conocer nuestra *psyqué*, este *daimon* venido a encarnarse en nosotros.⁶² La *anamnesis* de las vidas anteriores constituye, conforme a la fórmula de Proclo, una purificación del alma:⁶³ para volver a entrar en posesión de toda la trama de sus vidas pasadas, le es preciso liberarse del cuerpo que la encadena a la vida presente. Empédocles describe esta *ascesis* rememoradora, como "una tensión de todas las fuerzas del espíritu"⁶⁴ y Platón, siguiendo lo que él llama "una tradición de larga duración", como una concentración del alma que, partiendo de todos los puntos del cuerpo, viene a reunirse en y sobre ella misma, a recogerse pura y sin mezcla, completamente separada del cuerpo con el cual estaba mezclada.⁶⁵ El pensamiento de Empédocles y el de Platón no se sitúan sobre el mismo plano. Pero lo que uno prolonga directamente y que el otro transpone al nivel de la filosofía, es una misma y muy antigua tradición de magos, cuyo recuerdo se ha perpetuado a través del pitagorismo. Como Louis Gernet lo ha hecho observar, Empédocles se sirve, para designar el "espíritu del viejo término de *πραπίδες*, una de estas palabras que señalan a la vez, sin distinguirlas claramente, un órgano del cuerpo y una actividad "psíquica";⁶⁶ ó *πραπίδες* es propiamente el diafragma, cuya "tensión" regula e incluso para la respiración. Se conocen, por lo demás, los lazos que unen, en el pensamiento griego arcaico, el alma y el soplo respiratorio. Las fórmulas de Platón sobre el alma concentrándose en ella misma a partir de todos los puntos del cuerpo, evocan esta creencia, compartida, según Aristóteles, por los órficos, de que el alma está dispersa a través del cuerpo dentro del cual ella se ha introducido, llevada por los vientos, durante la respiración.⁶⁷ Tensión de los *prapides*, reunión del

62. Cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne* (Paris, 1915), p. 67; P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

63. PROCLO, *ad PLATÓN, Timeo*, I, 124.4; citado en A. DELATTE, *op. cit.*, p. 67.

64. EMPÉDOCLES, *Purificaciones*, fr. 129.

65. PLATÓN, *Fedón*, 65 c, 67 c, 70 a; cf. igualmente *República*, IX, 572 a ss.

66. LOUIS GERNET, *loc. cit.*, p. 8.

67. *Ibid.*, p. 8, cf. ARISTÓTELES, *De anima*, A 5, 410 b 28 relacionarlo con *De Spiritu* 482 a 33 ss.; JÁMBLICO, *apud ESTOBEO*, I, XLIX, 32, t. I, p. 366, w.; PORFIRIO, *Carta a Marcela*, 10; DIÓGENES LAERCIO, VIII, 28-32. Se observará el paralelismo entre las fórmulas del *Fedón* y las de DIÓGENES LAERCIO, quien reproduce, de acuerdo con Alejandro Polyhistor unas "Memorias pitagóricas". El autor, después de haber escrito que las venas, las arterias y los nervios son los lazos del alma

aliento de la *psyqué*: los ejercicios espirituales de rememoración han podido ser antiguamente dependientes de técnicas de control del soplo respiratorio que debían permitir al alma concentrarse para liberarse del cuerpo y viajar en el más allá. La leyenda de los magos les atribuye precisamente poderes de esta clase. Su alma abandona el cuerpo y se reintegra a él a voluntad, dejándole, a veces, por largos años, estirado sin respiración y sin vida en una especie de sueño cataléptico.⁶⁸ De estas correrías en el otro mundo el alma regresa rica de un saber profético. En un Epiménides esta ciencia adivinatoria es completamente "retrospectiva":⁶⁹ versa sobre las faltas antiguas, conservadas desconocidas, que descubre, y cuya mancha lava mediante ritos apropiados de purificación.

Entre el éxtasis rememorador de Epiménides y la *anamnesis* de las vidas anteriores del pitagorismo, el parentesco parecerá tanto más sorprendente cuanto que ya el personaje del adivino purificador se singulariza en su vida personal por una disciplina de asceta. El paso de las técnicas chamanísticas cultivadas por los magos en sus ejercitaciones espirituales de la memoria se realiza, en un medio de secta preocupado por la salvación, cuando la vieja idea de una circulación entre los muertos y los vivos se precisa bajo la nueva forma de una teoría de la palingenesia. Esta doctrina, que centra la *anamnesis* sobre la historia individual de las almas, confiere al esfuerzo de rememoración un contenido moral y metafísico que no tenía antes. Volviendo a encontrar el recuerdo de toda la serie de sus existencias anteriores y de las faltas que él ha podido cometer, el hombre puede conseguir pagar enteramente el precio de sus injusticias y clausurar con ello el ciclo de su destino individual. La vida presente llega a ser entonces el último eslabón que permite a la cadena de las encarnaciones cerrarse definitivamente sobre ella misma. Habiendo expiado todo, el alma devuelta a su pureza

añade: "Cuando el alma se recupera y descansa concentrada en ella misma, son sus discursos y sus operaciones los que constituyen sus lazos". El alma está concebida al modo de un *pneuma* que puede circular por los tubos de las arterias, de las venas y de los nervios. Cuando ella se recoge, en lugar de estar unida al cuerpo, está encerrada sobre sus propios razonamientos, estos λόγος de los que nos ha dicho antes que son unos soplos, ἀνέμοι. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, "Las 'Memorias pitagóricas' citadas por Alejandro Polihistor", *Revue des Etudes grecques*, (1945), pp. 1-65; "El alma y la música", *Transactions and proceedings of the American Philological Association* (1954), 85, p. 73.

68. Cf. ROHDE, *op. cit.*, pp. 335 ss.; P.-M. SCHUHL, pp. 244 ss.

69. ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 17, 10.

original puede al fin escapar al ciclo de los nacimientos, librarse de la generación y de la muerte, para tener acceso a esta forma de existencia inmutable y permanente que es propia de los dioses.

La *anamnesis* realiza plenamente en el pitagorismo lo que en Hesíodo estaba solamente esbozado: la iniciación a un estado nuevo, la transformación radical de la experiencia temporal. Al tiempo fugaz e inasequible, compuesto de una sucesión indefinida de ciclos siempre recomenzados, la rememoración de las vidas anteriores proporciona por último su término, su τέλος. Ella le substituye un tiempo reconquistado en su totalidad, un ciclo enteramente acabado y cumplido. Así se esclarece la enigmática fórmula del médico Alcmeón de Crotona, pariente de los pitagóricos: "los hombres mueren porque ellos no son capaces de unir el comienzo con el fin".⁷⁰ Permitiendo al fin reunirse con el principio, el ejercicio de memoria se hace conquista de salvación, liberación respecto al devenir y a la muerte. En revanche, el Olvido está íntimamente ligado al tiempo humano, el tiempo de la condición mortal cuyo flujo "que nunca se detiene", es sinónimo de "inexorable necesidad". Se cuenta que el pitagórico Parón, al oír pronunciar en Olimpia el elogio del tiempo "en el cual se aprende y en el cual se recuerda", preguntó si no era por el contrario en el tiempo donde se engendra el olvido, y proclamó al tiempo rey de la ignorancia.⁷¹

El puesto central concedido a la memoria en los mitos escatológicos, traduce así una actitud de menosprecio respecto a la existencia temporal. Si la memoria es exaltada, lo es en tanto

70. ARISTÓTELES, *Problemata*, 916 a 33; cf. A. ROSTACNI, *Il verbo di Pitagora* (Turín, 1924), pp. 96-99, 132-142, 153 ss., y Louis GERNET, *loc. cit.*, p. 8. L. Gernet ha llamado nuestra atención acerca de una interesante observación de ARISTÓTELES en *Física*, IV, 218 b 24-26. Aristóteles explica a su manera, es decir, en una perspectiva racionalista, el fenómeno de parada o de abolición del tiempo que se produce en el oráculo de Sardes, cuando los consultantes se echan a dormir al lado de las tumbas de los héroes: les parece que entre el momento en el que ellos se tienden para la incubación, y en el que se despiertan, no ha transcurrido tiempo; "ellos unen, συνάπτουσιν, en efecto, el instante anterior a este posterior y hacen de ellos uno solo, ἐν ποιεῖν". Para una interpretación puramente fisiológica del texto de Alcmeón, cf. Ch. MUGLER, "Alcmeón et les cycles physiologiques de Platon", *Revue des Études grecques* (1958), pp. 42-50. La misma interpretación ya había sido propuesta por A. CAMERON, *op. cit.*, pp. 39 y 53. La fórmula de Alcmeón nos parece, por el contrario, que debe acercarse a PLATÓN, en *Timeo*, 90 bc.

71. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 13, 222 b 17; cf. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

que constituye un poder que realiza la salida del tiempo y el retorno a lo divino. Una observación permitirá precisar el vínculo que une la valorización de la *anamnesis* y el desarrollo de una reflexión crítica y negativa que concierne al tiempo. Es en el mismo ambiente de sectas donde toma raíz la creencia en la *metempsicosis* —creencia que aparece paralelamente al interés por la memoria, en el sentido de una rememoración de las vidas anteriores, todo un trabajo de elaboración doctrinal, de forma más o menos mítica, que tiene por objeto el tiempo, considerado como noción cardinal.⁷² Según Ferécides, que pasaba por haber sido el maestro de Pitágoras, debido a que fue el primero en afirmar la inmortalidad del alma y formular la teoría de la reencarnación, el tiempo, *Cronos*, es divinizado y situado en el origen mismo del cosmos.⁷³ De su semilla nacen los dos elementos antitéticos de los que está compuesto el universo. Como ser viviente y noción abstracta, *Cronos* juega, pues, en el nacimiento de las cosas el papel de un principio de unidad que transciende a todos los contrarios. Se vuelve a encontrar a *Cronos* en las teogonías órficas en las que asume una función análoga: ⁷⁴ monstruo polimorfo, engendra el huevo cósmico que abriéndose en dos da origen al cielo y a la tierra y hace brotar a *Fanes*, el primer nacido de los dioses, divinidad hermafrodita en la que desaparece la oposición del macho y de la hembra.⁷⁵

No es preciso engañarse sobre el contenido de esta divinización de *Cronos* y sobre la nueva importancia prestada al tiempo en este tipo de Teogonía. Lo que está hieratizado es el tiempo que no envejece, el tiempo inmortal e imperecedero cantado en los poemas órficos bajo el nombre de *Cronos ageraos*. Semejante a otra figura mítica, el río Océanos, que abarca dentro de su curso inagotable a todo el universo,⁷⁶ *Cronos* tiene el aspecto de una serpiente enroscada sobre sí misma, de un ciclo que rodeando y ligando al mundo, hace del cosmos, a pesar de las apariencias de multiplicidades y de cambio, una esfera úni-

72. Aquí empleamos muy directamente las indicaciones dadas por Louis GERNET, en un curso inédito acerca del orfismo, enseñado en la Escuela Práctica de Estudios Superiores, en febrero de 1957.

73. H. DIELS, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 7.^a ed., I, p. 47, 2.

74. GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 94 y 100 ss.; P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, pp. 232 ss.

75. Sobre la androginia como símbolo de unidad primordial, cf. Marie DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique* (París, 1958), pp. 105 ss.

76. Cf. ESQUILO, *Prometeo*, 137 ss.; compararlo con HESÍODO, *Teogonía*, 790; HOMERO, *Ilíada*, XIV, 200; PORFIRIO, *scol. ad. II.*, XVIII, 490.

ca eterna.⁷⁷ La imagen divinizada del tiempo tradicional, pues, una aspiración hacia la unidad y la perennidad del Todo comparable a la que se expresa en un plan diferente, en la filosofía de Parménides y en su crítica del devenir. Bajo la forma divina, *Cronos* aparece, en tanto que principio de unidad y permanencia, como la negación radical del tiempo humano, cuya cualidad afectiva es, por el contrario, la de un poder de inestabilidad y destrucción que gobierna, así como lo proclamaba Parón, el olvido y la muerte.

El desarrollo de una mitología de *Cronos* al lado de ésta de *Mnemosyne* nos parece que corresponde por lo tanto a un período de dificultades y de inquietud tocante a la representación del tiempo. El tiempo es objeto de preocupaciones doctrinales y adopta la forma de un problema cuando un dominio de la experiencia temporal se muestra incompatible con la concepción antigua de un devenir cíclico que se aplica al conjunto de la realidad y que regula al mismo tiempo los trabajos estacionales, la periodicidad de las fiestas, la sucesión de las generaciones: el tiempo cósmico, el tiempo religioso, el tiempo de los hombres. Esta crisis se produce en el mundo griego hacia el siglo VII a. C., en el momento en el que se expresa, con el nacimiento de la poesía lírica, una nueva imagen del hombre.⁷⁸ El abandono del ideal heroico, el advenimiento de valores directamente ligados a la vida afectiva del individuo y sometidos a todas las vicisitudes de la existencia humana: placeres, emociones, amor, bondad, juventud, tienen por corolario una experiencia del tiempo que ya no encuadra con el modelo de un devenir circular. En la concepción arcaica, el acento estaba puesto sobre la sucesión de las generaciones humanas reemplazándose las unas a las otras mediante una circulación incesante entre los muertos y los vivos:⁷⁹ el tiempo de los hombres parecía entonces integrarse

77. Las relaciones entre *Océanos* y *Cronos* están claramente señaladas en ONLANS, *op. cit.*, pp. 250 ss. Se vinculará con ESQUILO, *Prometeo*, 137 ss., con EURÍPIDES, fr. 594, edic. Nauck, y PLUTARCO, *Quaest. Plat.*, VIII, 4.

78. Cf. BRUNO SNELL, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 3.^a ed. (Hamburg, 1955). A propósito de la poesía lírica y de la imagen del hombre que en ella se expresa, el autor piensa poder hablar de una "brusca aparición del individuo"; cf. igualmente P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 160.

79. En el famoso pasaje de HOMERO, *Iliada*, VI, 146 ss., que trata de la vida humana, el pesimismo aparece en el marco de una concepción todavía cíclica: "Semejante a las generaciones de las hojas, así las de los hombres. Entre las hojas, hay las que el viento dispersa por tierra, pero la

dentro de la organización cíclica del cosmos. Cuando el individuo se vuelve hacia su propia vida emocional y, entregado al momento presente, con lo que éste proporciona de dicha y de dolor, coloca en el tiempo que pasa los valores a los cuales estará ligado de ahora en adelante, él mismo se siente arrastrado en un flujo móvil, cambiante, irreversible. Dominado por la fatalidad de la muerte que orienta todo el recorrido, el tiempo en el cual se desenvuelve su existencia le aparece como una potencia de destrucción, que arruina irremediabilmente todo lo que a sus ojos valora la vida. La toma de conciencia más clara, a través de la poesía lírica, de un tiempo humano que huye sin retorno, a lo largo de una línea irreversible pone en entredicho la idea de un orden enteramente cíclico, de una renovación periódica y regular del universo.⁸⁰

De rechazo, en las sectas filosófico-religiosas, el pensamiento parece desviarse en una doble dirección: de una parte, una actitud violentamente negativa con respecto a este tiempo de la existencia humana, donde se le considera un mal del que es preciso librarse: por otra, un esfuerzo para purificar la existencia divina de todo esto que la relacione con una forma cualquiera de temporalidad, incluso cíclica. El "siempre" que define la vida de los dioses y que se expresa en la noción de el *Alón* divino, deja de evocar el perpetuo recommienzo de lo que sin cesar se restaura volviendo de nuevo sobre sí, para significar la permanencia en una identidad eternamente inmóvil.⁸¹ La imagen del círculo, símbolo del orden temporal, adquiere entonces una significación ambigua y puede, según el caso, cargarse de valores afectivos directamente opuestos. En un sentido el *κόσμος* continúa siendo modelo de perfección; y el alma que, por la *anam-*

selva lujurante hace brotar otras, y sobrevienen en la estación de la primavera; de igual manera ocurre con las generaciones de los hombres; la una nace, la otra se acaba..." El mismo tema, recogido por los dos Simónides y Mimnermo, reviste en ellos un carácter diferente porque está centrado, no ya sobre la sucesión de las generaciones, sino sobre lo que encierra para cada individuo, la inexorable huida del tiempo.

80. Junto al tiempo de la poesía lírica, es necesario situar el tiempo trágico. V. GOLDSCHMIDT escribe: "el tiempo trágico es lineal; todo lo que allí sucede compromete el porvenir, y lo que en ella se acaba, de desesperación o en felicidad, usurpa la eternidad..." (*Le problème de la tragédie d'après Platon*, *Revue des Études grecques*, 61, p. 58). Respecto al problema general de las relaciones entre imagen cíclica e imagen lineal del tiempo en los griegos, cf. Ch. MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes* (París, 1953).

81. Cf. E. BENVENISTE, "Expression indo-européenne de l'éternité", *Bulletin de la Société de Linguistique*, 38, fasc. 1, pp. 103-113.

nesis de sus vidas anteriores, ha sabido "juntar el fin con el principio", se vuelve semejante a los astros a los que su curso circular, imagen móvil de la eternidad inmóvil, preserva por siempre de la destrucción. Sin embargo, cerrando su ciclo, el alma busca, no tanto a recomenzarle sin fin, al igual que los astros, sino a liberarse definitivamente de ello, a salir por siempre del tiempo.⁸² El *κόκλος* sobre el cual se proyecta la nueva imagen del tiempo llega a ser el triste ciclo de necesidad y de sufrimiento, la rueda cruel de los nacimientos a la cual se quiere escapar y que figura, en las escenas infernales, como un instrumento simbólico de tortura y castigo.⁸³

Estas disonancias en la representación del tiempo y la inquietud que en ciertos medios suscitan, hacen comprender mejor la significación y el alcance de los ejercicios de memoria. El esfuerzo de rememoración preconizado y exaltado en el mito no traduce el despertar de un interés por el pasado, ni un ensayo de exploración del tiempo humano. De la sucesión temporal tal como el individuo la capta en el desarrollo de su vida afectiva, tal cual la evoca según el modo de la nostalgia y del sentimiento, la *anamnesis* no se preocupa sino por escaparse de ella. Ella ensaya la transformación de este tiempo de la vida individual —tiempo sufrido, incoherente, irreversible— en un ciclo reconstruido en su totalidad. Intenta reintegrar el tiempo humano en la periodicidad cósmica y en el seno de la eternidad divina.⁸⁴

Una orientación análoga de la memoria se manifiesta en las relaciones de la *anamnesis* con la noción de alma individual. Hemos visto que en el pitagorismo la reminiscencia de las vidas anteriores puede aparecer como un medio de conocerse a sí mismo, no en el sentido un poco banal que el oráculo de Delfos prestaba a su fórmula: no pretender igualarse a los dioses, sino dando a la máxima un alcance nuevo: saber cuál es nuestra alma, reconocer a través de la multiplicidad de sus encarnaciones sucesivas la unidad y la continuidad de su historia.⁸⁵ Sin

82. Cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 399, n. 2.

83. Cf. J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 599 ss.; GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 208 ss.; ONIANS, *op. cit.*, p. 452.

84. Se recordará la tradición pitagórica conforme a la cual la Mónada y la Década, como principios de unidad y de totalidad que presiden en la organización del cosmos, estaban identificados con *Mnemé* y *Mnemosine*; [JÁMBLICO] *Theologoumena arithmeticae*, 81, 15; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 31; cf. A. CAMERON, *op. cit.*, p. 52; FR. CUMONT, "Un mythe pythagoricien, chez Posidonius et Philon", *Revue de Philologie*, 43 (1919), pp. 75-85.

85. Cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 69; P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

embargo, esta *psyqué* cuyas circunstancias constituyen para cada hombre la trama de su destino individual, se presenta bajo la forma de un *daimon*, de un ser sobrenatural que lleva en nosotros una existencia independiente. Si ella se opone de ahora en adelante a la vida del cuerpo, si ella es tanto más pura cuanto que está más separada de él, la *psyqué* no se confunde sin embargo con la vida psíquica. Empédocles distingue claramente las sensaciones, el pensamiento, incluso la razón —todas las formas del conocimiento humano— del *daimon* que habita en nuestro interior.⁸⁶ La individualización de este *daimon*, unido a un ser humano particular que descubre en él su propio destino, no modifica su carácter de poder misterioso, extraño al hombre, de realidad presente en el seno de toda la naturaleza, en el viento, en los animales, en las plantas, tanto como en el hombre.

La reminiscencia de las encarnaciones que ha conocido en otro tiempo el *daimon* de nuestra alma, arroja, de esta forma, un puente entre nuestra existencia de hombres y el resto del universo; confiere a la antigua imagen de un mundo lleno de almas y de hálitos, un parentesco y una circulación incesante entre todos los seres de la naturaleza, el valor de una experiencia que el individuo es capaz de vivir a su nivel. Se comprende en qué sentido y con qué reservas se puede reconocer en los ejercicios de memoria el esfuerzo del individuo para conocerse a través de su *psyqué*. No se trata para un sujeto de captarse a sí mismo en su pasado personal, de volverse a encontrar en la continuidad de una vida interior que le diferencia de todas las otras criaturas; se trata de situarse dentro del cuadro de un orden general, de restablecer en todos los planos la continuidad entre sí y el mundo, religando sistemáticamente la vida presente al conjunto de los tiempos, la existencia humana a la naturaleza entera, el destino del individuo a la totalidad del ser, la parte al todo.

De todos estos testimonios sobre la divinización de la memoria, destacaremos el valor eminente concedido a esta función, la importancia del papel que le es atribuido, que no han conducido a un esfuerzo de exploración del pasado ni a la construcción de una arquitectura del tiempo. Allí donde la memoria es objeto de veneración, se exalta en ella, bien la fuente del saber en general, de la omnisciencia, bien el instrumento de una liberación con respecto al tiempo. En ningún lugar aparece ligada

86. Cf. ROIDE, *op. cit.*, p. 413 ss.; ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 100 ss.

a la elaboración de una perspectiva propiamente temporal. Tampoco está en relación con la categoría del yo. Memoria completamente impersonal, la *Mnemosyne* que preside en la inspiración poética no tiene que ver con el pasado del individuo; en cuanto a ésta que, en los medios de sectas, responde a la necesidad nueva de una salvación individual, tampoco está orientada hacia el conocimiento de sí, en el sentido que nosotros lo entendemos, sino hacia una ascesis purificadora que transfigura al individuo y le eleva al rango de los dioses.

Salida del tiempo, unión con la divinidad: estos dos rasgos de la memoria mítica volvemos a encontrarlos en la teoría platónica de la *anamnesis*. En Platón, el recuerdo ya no versa sobre el pasado primordial ni sobre las vidas anteriores; tiene por objeto las verdades cuyo conjunto constituye lo real. *Mnemosyne*, poder sobrenatural, se ha interiorizado para llegar a constituir en el hombre la misma facultad de conocer. Instrumento en otro tiempo de ascesis mística, el esfuerzo de rememoración viene ahora a confundirse con la búsqueda de lo verdadero.⁸⁷ Esta identificación tiene su contrapartida: para Platón, saber no es otra cosa que acordarse, es decir, escapar al tiempo de la vida presente, huir lejos de aquí abajo, retornar a la patria divina de nuestra alma, reunirse con el "mundo de las Ideas" que se contrapone al mundo terrestre como este más allá con el cual *Mnemosyne* establecía la comunicación.

En la teoría de Platón, el pensamiento mítico se perpetúa tanto como se transforma. La *anamnesis* no tiene allí por función reconstruir y ordenar el pasado; no se ocupa de una cronología de los acontecimientos, revela el Ser inmutable y eterno.⁸⁸ La memoria no es "pensamiento del tiempo", es evasión fuera de él. No tiene como objetivo elaborar una historia indi-

87. L. ROBIN ha demostrado que la teoría de la *anamnesis* responde, en Platón, a nuevos problemas propiamente filosóficos; cf. "Sur la doctrine de la réminiscence", *Revue des Études grecques*, 32 (1919), pp. 451-461.

88. Aun cuando es verdad que la *anamnesis* se produce en el tiempo (cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 259, y *El Banquete*, 208 a) no es menos verdad que ella tiene como objeto una realidad de orden intemporal, y cuya contemplación le ha sido concedida al alma fuera del tiempo de la vida humana (*Menón*, 85 ab; *Fedón*, 72 e, 75 b ss., 76 a). Podemos tener una *mnemé* de la sucesión de los acontecimientos que constituyen nuestra vida presente, pero ya no se trataría de un verdadero conocimiento (*República*, VII, 516 cd; *Gorgias*, 501 a). No obstante ver *Filebo*, 34 b, donde *mnemé* y *anamnesis* parecen más bien oponerse como lo virtual a lo actual, y *Las Leyes*, V, 732 b que dan a *anamnesis* una significación más psicológica que ontológica.

vidual en la cual se atestiguaría la unicidad del yo; quiere realizar la unión del alma con lo divino.

La persistencia, en el platonismo, de la perspectiva mítica respecto a la memoria, constituye un fenómeno tanto más sorprendente cuanto que Platón ha transformado muy profundamente la concepción de la *psyqué* humana y ha aproximado el alma del "hombre interior".⁸⁹ El alma ya no representa en nosotros un ser espiritual extraño, es nuestro ser espiritual. El alma de Sócrates es el mismo Sócrates, el individuo Sócrates de quien Platón traza, en su singularidad, el retrato.⁹⁰ Sin embargo, la *psyqué* permanece todavía distinta. Por una parte, ella no se confunde enteramente con nuestro ser interior puesto que también puede encarnarse en otro hombre —o en el cuerpo de un animal; por otra parte, no es verdaderamente ella misma sino después de nuestra muerte, cuando ya no somos, o en estos breves momentos —goce anticipado de la muerte— en los que ella ha cortado sus lazos con nuestras funciones orgánicas y sensibles y en los que ha llegado a ser puro pensamiento. Para retomar la fórmula chocante de Maurice Halbwachs, la *psyqué* no es en Platón ni la vida ni las funciones psíquicas, sino su calco, al igual que en Homero era la copia del cuerpo.⁹¹ Este "doble espiritual" que se libera después de la muerte del hombre interior y le sobrevive, permanece para Platón como para los pitagóricos y Empédocles, un *daimon*, un principio divino cuya función es la de ligar directamente nuestro destino individual al orden cósmico. Cada alma inmortal está, en efecto, ligada a un astro, astro al que la ha asignado el Demiurgo, y hacia el cual ella retorna cuando se ha purificado mediante la reminiscencia.⁹²

El alma define, en cada individuo, lo que él es verdaderamente. Pero al mismo tiempo, el número de almas, igual al de los astros, permanece siempre el mismo, sin aumentar ni disminuir nunca, a despecho de la renovación incesante de las generaciones humanas.⁹³ En un pasaje del *Fedón*, Platón justifica esta fijeza del número de almas mediante una argumentación que

89. *Rep.*, 589 a; *Alcibiades*, 130 c; cf. V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon* (Paris, 1949), p. 68.

90. *Fedón*, 115 c ss.

91. Maurice HALBWACHS, "La représentation de l'âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1930), pp. 493-535.

92. *Timco.*, 90 a y 90 c.

93. *Timco.*, 41 d-e; *Fedro*, 248 a-c y 249 a.

94. *República*, 611 a; *Timco.*, 41 d.

esclarece, en su sistema, el equilibrio entre alma, tiempo y memoria.⁹⁵ Si cada individuo, naciendo, trajera consigo un alma nueva en lugar de hacer renacer, para un nuevo ciclo, el alma de un muerto, no existiría para los hombres otro tiempo que no fuera el tiempo lineal que avanza sin retorno del nacimiento a la muerte y el cual, expresando para Platón el puro desorden, lleva al caos.⁹⁶ Por el contrario, un número fijo de almas —como existe en la naturaleza un número fijo de astros, un número fijo de hogares en la ciudad—,⁹⁷ implica para la vida humana un curso circular que permite integrarla en el orden de un tiempo cíclico, que abarca la naturaleza, la sociedad, la existencia individual.

La memoria platónica ha perdido su aspecto mítico: la *anamnesis* ya no trae consigo del más allá —en esta nueva valoración— el recuerdo de las vidas anteriores. Pero conserva en sus relaciones con la categoría de tiempo y la noción de alma una función análoga a la que era exaltada en el mito. No busca hacer del pasado, como tal, un objeto de conocimiento. No se propone organizar la experiencia temporal; ella quiere sobrepasarla. Se hace el instrumento de una lucha contra el tiempo humano, que se descubre como un puro flujo, como el dominio heraclítico del πάντα ῥεει. Ella se opone a la conquista, a través de la *anamnesis*, de un saber capaz de transformar la existencia humana, relacionándola con el orden cósmico y con la inmutabilidad divina. En el momento en que se afirma la preocupación de la salvación individual, el hombre busca el camino de ella en su integración al todo. Lo que él espera de la memoria, no es la conciencia de su pasado sino el medio de escapar al tiempo y reunirse otra vez con la divinidad.

De nuestro análisis de los mitos de la memoria y de lo que subsiste de ello en los inicios de la filosofía griega, se desprende una conclusión: no existe una conexión necesaria entre el desarrollo de la memoria y el progreso de la conciencia del

95. *Fedón*, 72 ab.

96. Los vivos, escribe Platón, no provienen en menor medida de los muertos, que los muertos de los vivos. Si no existiera esta perpetua compensación circular y "si por el contrario, la generación siguiese una línea recta que fuera de uno de los contrarios al que se halla enfrente (es decir, que fuera exclusivamente en el sentido de la vida hacia la muerte), si luego no retornase hacia el otro y no diera la vuelta", el mundo se encaminaría hacia el caos y la muerte: *Fedón*, 72 bc.

97. *Leyes*, 737 c ss.; 740 c ss.; cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 117-118.

pasado. La memoria se manifiesta anterior a la conciencia del pasado y al interés por el pasado como tal. Se percibe en el alba de la civilización griega como una especie de embriaguez delante del poder de la memoria pero se trata de una memoria de distinta orientación a la que se concibe actualmente y que responde a unos fines diferentes.

Esta imagen de la memoria que reflejan los mitos, esta función que le asignan, no son gratuitas. Ellas están ligadas, lo hemos visto, a técnicas de rememoración muy particulares, practicadas en el interior de grupos cerrados por fines que les son propios: en las comunidades de aedos, ellas forman parte del aprendizaje de la inspiración poética y de la "videncia" que ella procura; en los medios de los magos, ellas preparan una conquista del éxtasis adivinatorio; en las sectas religiosas o filosóficas se insertan dentro de los ejercicios espirituales de purificación y de salvación.

Fuera del marco institucional y del contexto mental del que ellas son solidarias, estas conductas memorísticas pierden su significación y devienen sin objeto. Ya no tienen lugar en nuestra organización actual de la memoria puesto que su función está dirigida hacia el conocimiento del pasado individual del hombre.

De estas formas arcaicas de la memoria a la memoria tal como hoy se concibe, la distancia es grande. Para recorrerla no basta que desaparezcan las antiguas técnicas de rememoración, es preciso que se elaboren los instrumentos mentales que permitan un conocimiento preciso del pasado, una señalización cronológica estricta, una rigurosa puesta en orden del tiempo. Por falta de haber forjado estos nuevos instrumentos, la civilización griega ya no concederá a la memoria, a partir del momento que la haya despojado de sus virtudes míticas, sino un puesto secundario. En la medida misma en la que se precisaren las relaciones de la memoria con el tiempo y el pasado, esta función perderá el prestigio del que estaba aureolada al principio.⁹⁸

⁹⁸. Por carencia de documentos no podemos sino plantear el problema del puesto de la mnemotécnica en la enseñanza de Hippias. Sin embargo, debe reconocerse un nexo entre el método mnemotécnico del sofista y su ideal enciclopédico de polimatía, su pretensión al saber universal (cf. PLATÓN, *Hippias Menor*, 368 b ss.) desde entonces estaríamos tentados de ver en la mnemotécnica de Hippias como la transformación y la laicización del poder de omnisciencia tradicionalmente vinculado a *Mnemosyne*. La omnisciencia que la divinidad proporcionaba al aedo bajo la forma de una visión inspirada, Hippias se vanagloria de poseerla él mismo y de procurarla a sus discípulos, gracias a técnicas de rememoración que tienen en

En Aristóteles, por ejemplo, la memoria, *μνήμη*, y la reminiscencia, *ἀνάμνησις*, están diferenciadas, siendo la primera el simple poder de conservación del pasado, la segunda su llamamiento voluntario efectivo.⁹⁹ Pero la una y la otra aparecen necesariamente ligadas al pasado; están condicionadas por un lapso de tiempo; implican una distancia temporal, la distinción de un anterior y un posterior.¹⁰⁰ En consecuencia, según Aristóteles, se trata del mismo órgano mediante el cual nos acordamos y por el cual percibimos el tiempo.¹⁰¹ La memoria no pertenece, pues, a la facultad de pensar sino "por accidente". Su ligazón con la facultad sensible es lo que explica que fuera del hombre un gran número de otros animales posean la *mneme*.¹⁰²

No teniendo ya por objeto al ser, sino las determinaciones del tiempo, la memoria se encuentra de este modo desplazada del puesto que ocupaba en la cima de la jerarquía de las facultades. Ya no es sino un πάθος del alma que, por su unión con el cuerpo, está sumergida en el flujo temporal. Entre la intelección, *νόησις*, y la percepción del tiempo existe una incompatibilidad radical que separa la memoria de la parte intelectual del alma y la arrastra al nivel de su parte sensible.

En Aristóteles ya nada recuerda al *Mnemosyne* mítica, ni los ejercicios de rememoración destinados a liberar del tiempo y a abrir el camino hacia la inmortalidad. La memoria aparece ahora incluida en el tiempo, pero en un tiempo que todavía permanece, para Aristóteles, rebelde a la inteligibilidad. Función del tiempo, la memoria ya no puede pretender revelar el ser y lo verdadero; pero tampoco puede asegurar, en lo que respecta al pasado, un verdadero conocimiento; en nosotros es menos la

adelante un carácter puramente positivo y que pueden ser objeto de enseñanza (cf. *Hippias Mayor*, 285 d). Por lo demás, Hippias no hace sino seguir el camino abierto, antes que él, por un poeta. En efecto, es al poeta lírico Simónides a quien los griegos remontaban el origen de la *techné mnemoniké* (Suidas, *Lexicon*: Simonides, Longin, *Rhet.*, I, 2, 201; Cicerón, *De fin.*, II, 32). Se observarán, en Simónides, dos rasgos capaces de esclarecer esta laicización de las técnicas de la memoria, y el momento en que se produce: 1.º Simónides habría perfeccionado el alfabeto e inventado nuevas letras que permitirían una mejor anotación escrita; 2.º el primero que practica la poesía como un oficio y que se habría hecho pagar por dinero sus poemas.

99. ARISTÓTELES, *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, 449 b 6 y 451 a 20.

100. *Ibid.*, 449 b 14; b 27; 450 a 20; 451 a 29; 452 b 8 ss.

101. 449 b 29.

102. 450 a 13 ss.

fuente de un saber auténtico que el signo de nuestra deficiencia: refleja las insuficiencias de la condición mortal, nuestra incapacidad para ser inteligencia pura.

EL RÍO "AMELES" Y LA "MELETÉ THANATOU"¹

La *República* finaliza con la evocación de un paisaje infernal: al término de su viaje al más allá, Er el Panfilia descubre la llanura en la que, en medio de un calor sofocante, las almas habitan como última etapa antes de ser enviadas de nuevo a la tierra para una nueva encarnación. La descripción está de acuerdo con toda una tradición en la que Platón se inspira muy directamente: él no ha inventado ni la llanura desecada del Olvido, Leteo, ni las almas sedientas, ni el agua fresca que se desliza de una fuente de poderes sobrenaturales. Sin embargo, el nombre de *Ameles*, que Platón ha dado al río subterráneo a donde las almas vienen a beber y donde pierden todo recuerdo, no vuelve a encontrarse, a nuestro entender, en ninguna otra descripción del mundo de los muertos anterior a la *República*. ¿Cuál es la significación exacta de este término? ¿Cómo se justifica su presencia en el relato platónico? ¿Qué afinidad une al río *Ameles* de la *República* con la fuente del Olvido que figura en la literatura mística,² y de la que el alma debe saber desviarse para beber en el lago de Memoria el agua que, al mismo tiempo que la libera de la rueda de nacimientos, le proporciona la gracia de una inmortalidad bienaventurada en compañía de los héroes y los dioses?

Traduciendo *Ameles* por *Sin-preocupación*, Leon Robin parece que no admite entre *ameleia* y *leteo* sino una relación bastante superficial: si el olvido sumerge las almas que han bebido sin medida en el río *Ameles*, es que en ellas ha desaparecido toda "inquietud".³ Contentas de ahora en adelante de su vida terrestre, dichosas en la prisión donde han sido arrojadas, no desean absolutamente nada del más allá, y se satisfacen de una ignorancia de la que ya no tienen incluso conciencia. En el

1. *Revue philosophique* (1960), pp. 163-179.

2. Cf. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7.^a ed., t. I, pp. 15 ss.

3. "Inquietud moral —escribe L. ROBIN— o inquietud intelectual que provoca la reminiscencia, impresión de deficiencia que hace nacer el amor". Cf. PLATÓN, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris, 1940), I, p. 1376.

marco del pensamiento platónico donde nos es preciso situarla, la *ameleia* se definiría, de esta forma, como lo contrario de esta inquietud espiritual, de esta turbación del alma que el filósofo, a imitación de Sócrates, tiene por misión suscitar.

No es seguro, sin embargo, que el sentido del término sea éste. Uno puede preguntarse si la relación entre la llanura del *Leteo* y el río *Ameles* no es más directa y si, sobre este punto todavía, Platón no ha hecho tanto innovar como recoger y transponer una tradición que asociaba muy estrechamente los temas de la *Meleté* y de la *ameleia* a los mitos de Memoria y de Olvido.⁴

Pausanias nos revela los nombres que habrían llevado, conforme a la tradición más antigua, las musas del Helicón, en el tiempo que éstas no eran sino tres. Se las llamaba: *Meleté*, *Mneme*, *Aoidé*: Ejercicio, Memoria y Canto.⁵ Se sabe el patronazgo que *Mnemosyne*, madre de las musas, ha ejercido sobre la función poética y el lugar que ocupaba en las comunidades de aedos mediante los ejercicios de memoria que preparaban esta "visión inspirada" que exige, en la poesía oral, una forma de composición que vincula el recitado a la improvisación.⁶ Nadie se extrañará, pues, de ver asociadas al canto, dentro de la denominación de las musas, la memoria y una *meleté* en la que nos es necesario reconocer la práctica de un ejercicio mental, de una disciplina de memoria necesaria para el aprendizaje de la técnica poética. Esta *meleté* volvemos a encontrarla, ligada siempre al culto de las musas,⁷ en las comunidades del tipo de la secta pitagórica, donde se elabora el pensamiento filosófico.

En este nuevo medio ha adquirido un valor más extenso: ya no está limitada simplemente a la conquista de un saber particular; forma la excelencia humana en general, la *areté*. Ha tomado un doble carácter: en el plan individual es una *askesis* que proporciona la salvación mediante la purificación del alma; en el plano de la ciudad, una *paideia* que forma a la juventud en

4. Sobre estos mitos, cf. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.^a ed., pp. 241 ss., y *supra*, pp. 51-78.

5. PAUSANIAS, IX, 29, 2-3. Agradecemos a M. Detienne el que haya llamado nuestra atención sobre este texto de Pausanias. Cf. B. A. VAN GRONINGEN, "Les trois Muses de l'Hélicon", *L'Antiquité classique* (1948), pp. 287-296.

6. *Supra*, pp. 64 ss.

7. Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1936).

la virtud, y que prepara a los más dignos en el ejercicio de una soberanía conforme a la justicia. Esta doble orientación relaciona la "disciplina" filosófica, de una parte, con la regla de vida religiosa ensalzada en las sectas místicas, las cuales no se preocupan sino de la salvación individual e ignoran el dominio político⁸ y, de otra parte, con la educación colectiva, esencialmente fundada sobre las pruebas y los ejercicios militares, *αὶ τῶν πολεμικῶν μελέται*,⁹ que, en las sociedades guerreras de Grecia, han constituido un primer sistema de educación que intentaba seleccionar a los jóvenes en vista a su habilitación al poder.¹⁰ Sin embargo, lo que caracteriza la *meleté* filosófica, es que tanto en la observancia ritual como en el ejercicio militar, un entrenamiento propiamente intelectual substituye a una educación mental que hace sobre todo hincapié —como es el caso de la *meleté* poética— en una disciplina de la memoria. Virtud viril, la *meleté* filosófica, como la *meleté* guerrera, implica energía sostenida, constante atención, *epimeleia*, duro esfuerzo, *ponos*.¹¹ En una representación de la *areté* que ha llegado a ser tradicional y cuyo eco se encuentra en el mito de Hércules en la encrucijada del Vicio y de la Virtud, se opone al descanso, a la falta de entrenamiento, *ameleia* y *ameletesia*, a la pereza, *argia*, a la blandura, *malaquia*, al placer, *hedoné*.¹² Pero ejercicios y disciplina se aplican al alma y a la inteligencia, no al cuerpo. Precizando aún más, para retomar las mismas expresiones de Jámblico que define la *askesis* pitagórica, se trata de una *γυμνασία καὶ ἐπιμέλεια μνήμης*, de un ejercicio y de un entrenamiento de la memoria.¹³ En dos ocasiones, Jámblico subraya el valor eminente que reviste, a los ojos de los pitagóricos, para

8. Hay una analogía sorprendente entre el pensamiento religioso de las sectas y la reflexión filosófica. Pero existe una diferencia esencial: la "sabiduría" del filósofo pretende regular el orden en la ciudad, mientras que al espíritu de las sectas toda preocupación de organización política permanece extraña.

9. TUCÍDIDES, II, 39; PLATÓN, *Las Leyes*, IX, 865 a.

10. En la *paideia* lacedemonia, escribe TUCÍDIDES, el *ἀνδρεῖον* es conseguido, en los *νέοι*, mediante una *ἐπιτόνω ἀσκήσει*, una *πόνων μελέτη* (*ibid.*).

11. Sobre la oposición, en el seno de una concepción de la virtud fuertemente teñida de espíritu militar, entre la *ameleia* de una parte, y de la otra la *meleté* asociada con la *epimeleia*, cf. JENOFONTE, *Económica*, especialmente XII, 6 ss.; XX, 3 ss.

12. Cf. Charles-PICARD, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, XLII (1953), pp. 10-41. *Ameleia* está relacionado con *malaquia* en TUCÍDIDES, I, 122, 4; con *argia* en PLATÓN, *Rep.*, 431 d.

13. JÁMBLICO, V. P., 164.

conquistar la sabiduría, el esfuerzo de rememoración. Primeramente, él presenta la *anamnesis* de las vidas anteriores, de la que la leyenda atribuía este poder a Pitágoras, como la fuente y el principio de su enseñanza.¹⁴ Un poco más adelante, recuerda que los pitagóricos tenían la obligación de retener todo en la memoria, de no olvidar nada de lo que habían aprendido, visto o entendido y da al examen cotidiano de conciencia, que era obligatorio en la secta, el alcance de un ejercicio mnemotécnico.¹⁵

Sobre este examen de conciencia los *Versos Dorados* suministran interesantes precisiones: no es preciso ceder a la dulzura del sueño durante la noche, sino, antes de dormirse enumerar todas las acciones realizadas durante la jornada, comenzando por la primera y recorriéndolas todas hasta el fin.¹⁶ Empresa difícil, a la que el discípulo es invitado en estos términos: "Ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα: te es necesario hacer este esfuerzo, cumplir este ejercicio". El texto prosigue: "te es necesario amarlo, y él te conducirá tras las huellas de la divina virtud...; ¹⁷ ya no esperarás lo inesperable y nada te será ocultado, μήτε τι λήθειν".

En su comentario, Hiérocles señala que el poeta nos exhorta a hacer nuestro examen abarcando todos los actos del día, comprendidos los más ínfimos, recorriendo de los primeros a los últimos, en orden, sin omitir ninguno de los intermedios: se debe, dice Hiérocles, a que esta *anamnesis* de los acontecimientos de la vida diaria constituye un ejercicio apropiado para traernos a la memoria nuestras vidas anteriores, una μελέτη τῶν προβεβιωμένων ἀναπολήσεως. Prosiguiendo su glosa, Hiérocles hace descansar la ἀσκησις τῆς ἀρετῆς de los pitagóricos sobre tres potencias, *dynameis*, del alma: el *ponos*, la *meleté*, el *eros* —siendo definida la *meleté* como una disciplina impuesta a la parte racional del alma, ésta cuya función es la de *noein*. En su diálogo sobre la *Educación de los niños*, Plutarco es también impulsado a insistir sobre la importancia de la *meleté*, asociada al *ponos*, en la *paideia*.¹⁸ El pasaje tiene valor polémico: Plutarco combate a aquellos que, en la *areté*, conceden una preeminencia

14. *Ibid.*, 63.

15. *Ibid.*, 164 y 165.

16. Μηδ' ὄπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρίς ἑκάστον ἐπελθεῖν: versos 40-41, ed. P. C. Van der Horst (Leyde, 1932).

17. Τῆς θεῆς ἀρετῆς εἰς ἔχνη: cf. PROCLUS, *Himno a las musas*, 6-7: Las Musas nos enseñan a apresurarnos para encontrar de nuevo el camino, ἔχνη, sobre el mar profundo del olvido, ὑπὲρ βαθυχεύμονα λήθην.

18. PLUTARCO, *De la educación de los niños*, 2, a-c.

mayor a la naturaleza que al estudio y al ejercicio: se imaginan que un mal temperamento no puede ser reeducado por una μελέτη ὁρθή πρὸς ἀρετήν; cosa en la que se equivocan rotundamente: la *ameleia* arruina la mejor alma como lo hace con la mejor tierra y con el cuerpo más robusto; pero la *epimeleia* y el *ponos* son cosas fecundas y productivas; merced a ellas, lo que era contrario a la naturaleza acaba por triunfar sobre lo que era según la naturaleza: "incluso las cosas fáciles abandonan a quienes no se ejercitan, mientras que las difíciles son obtenidas a fuerza de esmerados cuidados".¹⁹

Es la banalidad del texto de Plutarco lo que despierta su interés. Plutarco desarrolla un lugar común que se relaciona con el tema, muy a menudo discutido, de las respectivas ventajas de la naturaleza y del estudio. Por lo tanto, con relación a este problema una línea de demarcación ha debido dibujarse muy pronto, oponiendo los filósofos a los medios tradicionales de la poesía. Los poetas —no solamente Píndaro, sino ya Homero— ponen el acento sobre los dones personales y sobre la inspiración en detrimento del aprendizaje y del estudio. En cambio, un Epicarmo, de quien se conocen sus lazos con el pensamiento pitagórico, sostiene el punto de vista opuesto en una sentencia de la que el texto de Plutarco aparece como el comentario: "ἀδὲ μελέτα φύσιος ἀγαθὰς πλέονα διωρεῖται, φίλοι". El ejercicio da algo más que un natural bueno.²⁰ Este elogio de la *meleté* y de sus frutos corre parejo, en Epicarmo, con una exaltación del *ponos*, una puesta en guardia contra los peligros de la molicie, *malaquia*, y de los placeres.²¹

Parecerá tanto más legítimo pensar aquí en temas de inspiración pitagórica cuanto que, en Plutarco, el diálogo se prosigue con un parágrafo cuyo equivalente exacto se encuentra en el discurso de Pitágoras a la juventud tal como Jámblico lo presenta. Todos los bienes, escribe Plutarco, son para el hombre inestables e inconstantes; solamente la *paidea* constituye una adquisición definitiva que permanece en nosotros "inmortal y divina", puesto que sólo el espíritu se refuerza envejeciendo y el tiempo que destruye y dispersa todas las cosas añade a la edad madura la sabiduría.²² La misma oposición entre bienes eternos y bienes fugaces se vuelve a encontrar en Jámblico: ha-

19. Καὶ τὰ μὲν ῥᾶδιὰ τοὺς ἀμελοῦντας φεύγει, τὰ δὲ χαλεπὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἀλίσκεται.

20. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 203, 10.

21. *Id.*, *ibid.*, t. I, p. 203, 18-21 y p. 204, 16 ss.

22. PLUTARCO, *De la educación de los niños*, 5 d.

ciendo el elogio, delante de los *néoi*, de la *paideia*, Pitágoras habría comparado los bienes corporales y la *epimeleia* del cuerpo a los malos amigos que nos abandonan a la primera ocasión; por el contrario, los frutos de la *paideia* duran hasta la muerte e incluso proporcionan a algunos, más allá de la muerte, una gloria eterna. Mientras que los otros bienes, para ser transmitidos, deben ser abandonados al mismo tiempo, por quien los posee, la *paideia* no se agota intercambiándose; ella es, de todas las cosas humanas, la única que puede ser definitivamente adquirida y conservada: *κτήσασθαι*.²³

Según Plutarco, quien concluye esta parte de su exposición presentando la memoria como la despensa, *ταμείον*, de la *paideia*, e indicando que si se ha hecho de *Mnemosyne* la madre de las musas se debe a que no existe nada en el mundo susceptible, como ella, de *γεννᾶν καὶ τρέφειν*,²⁴ de hacer crecer y alimentar, este tema de un bien susceptible de ser "atesorado", a pesar del flujo destructor del tiempo, se encuentra ligado a la concepción que hace del esfuerzo de memoria la base de la disciplina intelectual. Esta imagen de una Memoria, inagotable granero de sabiduría, que desafía la espera del tiempo y donde el alma extrae su alimento de inmortalidad, se la imaginaria nacida de la fantasía de Plutarco si no se la volviera a encontrar en Empédocles en un contexto que recuerda directamente los temas platónicos de la *anamnesis*, de la *leté* y de la *ameleia*. "Dichoso —proclama Empédocles— quien ha adquirido, *ἐκτήσατο*, la riqueza de *prapides* divinos."²⁵ *Olbios*, *Ploutos*, *Ektésato*, términos asociados a la idea de lo divino, no podían dejar de evocar en el espíritu de un griego la figura de Zeus que lleva el triple epíteto de *Ktésios*, *Plousios* y *Olbios*,²⁶ y quien, precisamente en la despensa, reina²⁷ bajo la forma de un recipiente, *ἀγγεῖον*, de un pequeño tonel, *καδίσκος*, siempre lleno de *ambrosía*, licor de inmortalidad.²⁸ Símbolo de salud y de abundancia inalterables, el tonelillo de Zeus *Ktésios* vigila sobre los bienes domésticos y conserva intactas todas las

23. JÁMBLICO, V. P., 42-43.

24. PLUTARCO, *op. cit.*, 9 c.

25. "Ὀλβιος, ὃς θαίων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 335, 5 ss.

26. Cf. FARNELL, *Cults of the Greek States* (Oxford, 1896), I, p. 55.

27. HARPOCR., s. v. κτηρίου Διός, que cita a Hypérides y Menandro (pp. 184-185, Dindorf): κτηρίον Δία ἐν τοῖς ταμείοις ἰδρύοντο.

28. ATENEO, 473 b: καδίσκος ἀγγεῖον ἐστὶ ἐν ᾧ κτηρίου Δία: ἐγκαθίσθουσιν...

riquezas de la casa. Así pues, este vasto "tesoro" de *prapides*, un hombre divino lo habría, según Empédocles, poseído, en quien los antiguos han podido reconocer a Pitágoras y su poder de conservar en la memoria, sin olvidar nada, el recuerdo de todos los acontecimientos de sus vidas anteriores: "Este hombre —nos dice en efecto Empédocles—, cuando ponía en tensión sus *prapides*,²⁹ distinguía fácilmente cada una de las cosas que pertenecen a diez e incluso a veinte vidas humanas".

Siguiendo a Louis Gernet,³⁰ hemos insistido sobre lo que deja adivinar de prácticas y de creencias antiguas este texto de Empédocles que se sirve, para designar la inteligencia, del término arcaico de *prapides*, que significaba originalmente el diafragma. En el empleo de una fórmula como "tensión del diafragma" hemos creído reconocer el recuerdo de una disciplina de tipo yoga, apoyada sin duda sobre una técnica de control del soplo respiratorio; de esta forma se explicaría el extraño privilegio, atribuido a los magos por la leyenda, de poder a voluntad dejar libre su *psyqué*, de hacerle abandonar el cuerpo que yace sin respiración y sin vida en un sueño cataléptico para un viaje en el más allá del que ella trae consigo, como el alma de Epiménides, el conocimiento del pasado. Bajo la influencia de las preocupaciones y de las nuevas ideas que aparecen en las comunidades filosóficas, esta disciplina de éxtasis se habría transformado en un entrenamiento espiritual, una *meleté* que enlaza estrechamente el esfuerzo de rememoración llevado tan lejos como es posible respecto a las existencias anteriores, la purificación del alma y su separación del cuerpo, la evasión del flujo temporal por el acceso a una verdad perfectamente estable. ¿Acaso no es un entrenamiento de este tipo el que Platón evoca, en el *Fedón*, antes de exponer su teoría de la *anamnesis*, cuando define la filosofía, conforme a lo que él llama una muy antigua tradición, como una *meleté thanatou*,³¹ una disciplina o un ejercicio de muerte, que consiste en purificar el alma, concentrándola, recogiéndola sobre ella misma a partir de todos los puntos del cuerpo, de forma que así reconcentrada y aislada, pueda desligarse del cuerpo y evadirse de él? Purificación, concentración, separación del alma: términos que significan también para

29. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 364, 4: 'Οπότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πρᾶπιδεσθιν. Cf. JÁMBLICO, V. P., 67 y DIÓGENES LAERCIO, VIII, 54.

30. L. GERNET, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'enseignement public au Maroc* (1945), n.º 183, p. 8; cf. *supra*, p. 105.

31. *Fedón*, 67 e y 81 a.

Platón rememoración, *anamnesis*. La *meleté thanatou* conserva el carácter de una *meleté mnemes*, como lo atestigua el texto del *Fedro* donde Platón, deplorando la invención de la escritura, indica que substituyendo el esfuerzo propio de la rememoración por la confianza en impresiones exteriores al espíritu, ella permitirá introducirse al olvido dentro del alma por *ameleteria mnemes*, por la ausencia de ejercitación de la memoria.³³ Por lo demás, es así como Proclo en su comentario interpreta la *ameleia*: "el alma que ha bebido sin medida en el Ameles —escribe— olvida todo lo referente a las vidas anteriores, porque transformada en enamorada del devenir cesa de recordar los principios inmutables y los olvida, δι' ἀμελητησίαν καὶ ἀργίαν". Y añade: "tenemos, en efecto, necesidad de un ejercicio que no renueve sin cesar la memoria de lo que hemos conocido: δεῖ γὰρ τῆς μελέτης ἀνανεώσεως ἡμῖν αἰετὴν τὴν μνήμην ὧν ἐγνώμεν".³⁴ Bien entendido, en la perspectiva de Platón, este ejercicio de muerte es de hecho una disciplina de inmortalidad: liberándose de un cuerpo al que Platón aplica las mismas imágenes de flujo y de corriente que al devenir,³⁵ el alma emerge del río del tiempo para conquistar una existencia inmutable y permanente, próxima de lo divino tanto como le está permitido al hombre. En este sentido, la *anamnesis* platónica, por medio de los ejercicios de memoria del pitagorismo, prolonga el viejo tema mítico de *Mnemosyne*, manantial inagotable de vida, fuente de inmortalidad. Y cuando Platón hace figurar, en la llanura de *Leteo*, un río *Ameles* "del que ningún recipiente puede retener el agua, ἀγγεῖον οὐδὲν τὸ ὕδωρ στέγει", permanece fiel a la interpretación que se había dado de los mitos de memoria y de olvido entre los círculos filosóficos de la Magna Grecia.

En efecto, si nada puede retener este agua, se debe a que

32. *Ibid.*, 67 c; cf. también 65 c, 70 a, 81 e y c, 83 a. Es el mismo ejercicio de "concentración", en sentido propio, que volvemos a encontrar en PORFIRIO, *Carta a Marcela*, 10: Si tú te ejercitas en entrar en ti mismo reuniendo fuera del cuerpo todos tus miembros espirituales dispersos y reducidos a una multitud de parcelas cortadas, en una unidad que gozaba hasta entonces de toda la amplitud de su fuerza (la traducción española está tomada de la traducción francesa que hace Festugière). El texto griego dice: εἰ μελετῶνς εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν, συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασπαρασθέντα μέλη... Cf. igualmente PORFIRIO, *Sentencias*, 34.

33. *Fedro*, 275 a; cf. también *El Teeteto*, 153 b.

34. PROCLUS, *In Plat. Remp.*, p. 349 ed. W. Kroll.

35. Cf. Harold W. MILLER, "Flux of Body in Plato's *Timaeus*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXVIII (1957), pp. 103-113.

hecha para deslizarse siempre, huye, φεύγει, se escapa de todos los recipientes en los cuales se la echa, semejante a los humanos que abandonan, según Pitágoras, los bienes corporales, de igual manera que en ellos se disipa esta *epimeleia* del cuerpo —es decir esta *ameleia* del alma— a la que el sabio oponía lo adquirido obtenido definitivamente por la *meleté mnemes* sobre la cual reposa su *paideia*. Ciertamente, en Platón, el río *Ameles* ha adquirido una significación propiamente metafísica: además del debilitamiento de un alma que se abandona al capricho del placer en lugar de imponerse la dura disciplina de la memoria, el río simboliza en él, como señala Proclo, el flujo y el reflujo sin fin del devenir del que ningún recipiente, ningún ser, puede retener el terrible derramamiento, τὴν δεινὴν ἐκροήν.³⁶ Sin embargo, ya el pitagórico Parón, según el testimonio de Aristóteles, había asociado íntimamente el *Leteo* al tiempo y, reprobando a estos que hacen de *Cronos* una divinidad muy sabia, él la había, por el contrario, proclamado la fuente de toda ignorancia.³⁷

Pero quizá se puede precisar más los orígenes de la imagen mítica del río *Ameles*. Esta agua que ningún recipiente puede contener recuerda los *amyetoi* del *Gorgias*, cuyos recipientes completamente agujereados no pueden tampoco retener el agua que se escapa a medida que ellos la sacan.³⁸ Estos recipientes cribados de agujeros son, nos dice Sócrates, las almas de estos desgraciados que, por olvido y por falta de fe, *pistis*, no pueden conservar nada. Y él añade que, de acuerdo con el autor del mito, itálico o siciliano, los *pithoi* designan la parte del alma donde radican los descos porque ella es dócil y crédula, *pithanon* y *peisticon*. Esta fábula, en el espíritu de Sócrates, debe convencer de su error a Calicles que proclamaba que esto que valora la vida es el flujo incesante, la efusión abundante de placeres. Vida terrible, monstruosa, *deinon*, responde Sócrates, y que más bien debería llamársele muerte. Y para ilustrar el mismo tema de los dos géneros de vida, dos *bioi*, entre los cuales el hombre debe saber elegir solamente éste que es digno de su

36. PROCLO, *ibid.*, p. 122; cf. igualmente p. 51: es evidente que la llanura de *Leteo* significa la generación, τὴν γένεσιν, y el río del Olvido, πᾶσαν τὴν ῥοσιν τῶν ἐνέλοιον καὶ τὸ ῥόθιον κύτος ἡμῶν, los cuales desbordan ininterrumpidamente nuestras almas, en relación a las realidades siempre inmutables, de olvido.

37. ARISTÓTELES, *Física*, Δ, 13, 222 b 17 (H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 217, 10 ss.); cf. P. M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

38. *Gorgias*, 493 a ss.

confianza, le recuerda otra comparación que procede, dice, del mismo *gymnasion* que la precedente: el sabio es semejante a un hombre que posee unos toneles en buen estado abarrotados de cosas necesarias para la vida, y algunos otros llenos de líquidos raros y preciosos, difíciles de encontrar, incluso al precio de muchos esfuerzos;³⁹ una vez llenos, estos toneles se conservan siempre plenos. El insensato, este incontinente que el autor del mito llamaba *amyetos*, no dispondría para este líquido sino de toneles siempre podridos y agujereados que deberá llenar sin cesar bajo pena de los peores sufrimientos.

La alusión a la vida que es quizá la muerte, el juego de palabras *soma - sema* nos orienta en una dirección que confirman las precisiones geográficas suministradas por Platón: Italia, Sicilia. Se podría pensar que se trata de un relato pitagórico sobre las dos *bioi*, en relación con el tema de los bienes fugaces y de los bienes inmutables. Sin embargo, varios detalles del texto de Platón sugieren una referencia más precisa a Empédocles.

En primer lugar, la oposición de *peitho* y de *pistis*, relacionadas con dos partes diferentes del alma. La *peitho* pertenece, en efecto, a esta parte del alma en la cual residen los deseos que el autor del mito representa como un *pithos*. La *pistis* pertenece a la otra parte del alma, simbolizada en esta ocasión por una criba, *koskinon*, cuyos agujeros dejan escapar todo por defecto de memoria, ciertamente por olvido, por *lethe*, pero también por ausencia de fe, *apistia*.

Es preciso, pues, reconocer entre *peitho*, condenada, y *pistis*, recomendada, una diferencia de valor y de plano. Poder ambiguo, que puede volverse tanto en un sentido como en el otro.⁴⁰ *Peitho*, asociada a *hedoné* y a *Pothos*, simboliza la seducción del placer, especialmente sin duda del placer físico.⁴¹ *Pistis* representa una confianza de otro tipo, la fe en una divinidad superior de la que es preciso que el hombre acepte las revelaciones y siga las enseñanzas. Por lo demás, las fórmulas de doble sen-

39. *Ibid.*, 493 e: μετὰ πολλῶν πόνων καὶ γαλεπῶν.

40. Cf. 493 a: ἀνακείβεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω.

41. Cf. *Aphrodite-Peitho*; acerca de la ambigüedad de *Peitho* y sus relaciones con *Pistis*, cf. UNTERSTEINER, *I sofisti* (1948); traducido en inglés bajo el título *The sophist* (Oxford, 1954), pp. 102 ss.; cf. también A. SEPTI, "La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca", *Studi italiani di Filologia classica*, n. s., XXX, 2 (1958), pp. 129-171; y sobre todo el muy sugestivo artículo de A. ROSTAGNI, "Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica", *Studi italiani di Filologia classica*, n.s., II (1922), pp. 148-201.

tido de las que se sirve Platón se vinculan con un vocabulario del misterio: una palabra como *amyetoi* designa a la vez lo que está no cerrado, no-clausurado, y los no iniciados que no saben "retener", *stegein*, el secreto.

La misma oposición *peito-pistis* se vuelve a encontrar en Empédocles. En su tratado *Sobre la Naturaleza*, presenta su enseñanza como la revelación hecha a su discípulo Pausanias de un secreto de tipo misterioso que le permitirá ordenar al viento y traer consigo del reino de las tinieblas el alma de un muerto. El poema empieza con el tema de la *pistis*: el entendimiento y el destino de los hombres están rigurosamente limitados, su vida es ignorancia y desdicha; ¿a quién conceder su confianza? Los hombres se dejan "persuadir", *πεισθέντες*, en la medida de sus deseos; son zarandeados de todos lados.⁴² Pausanias no debe conceder su *pistis* a la ligera.⁴³ ¿Quiere esto decir que debe rehusarla? De ningún modo, pero le es preciso buscar más alto, hacia lo que es superior al hombre, que tiene sobre él poder y autoridad, *Kratos*. Porque rehusar su confianza, *apistein*, a lo superior a uno —es decir, a una inspiración o a una enseñanza divinas— es propiamente la acción de los malos, *kakoi*.⁴⁴ Pausanias deberá, pues, escuchar los *pistómata*, las pruebas fiables, de la musa de Empédocles;⁴⁵ finalmente, última recomendación, le será preciso conservar secreta la enseñanza así revelada, "retenerla", *στεγάζειν*, en lo profundo de su corazón mudo.⁴⁶

Otro fragmento que pertenece al fin del poema aclara la significación de estas concordancias, demasiado numerosas y demasiado precisas para ser debidas al azar. Empédocles sitúa allí a Pausanias, en la encrucijada de dos *bioi*, entre las cuales le es necesario escoger. Si busca estas miríadas de cosas viles a las que los hombres conceden de ordinario su confianza,⁴⁷ entonces, con el transcurso del tiempo, éstas le abandonarán rápidamente,⁴⁸ porque ellas desean, *προθέοντα*, reunirse con su propia especie. Por el contrario, si con los *πραπίδες* bien cerrados retiene

42. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 309, 5.

43. *Ibid.*, t. I, p. 310, 9 ss.: γυίων πίστιν ἔρυκε.

44. *Ibid.*, t. I, p. 311, 6: ἀλλὰ κακοῖς μὲν καρτὰ μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν. Según CLEMENTE, *Strom.*, V, 18, el hábito de los malvados es, para Empédocles, el de querer *κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τοῦ ἀπιστεῖν*. Desear gobernar a quien nos domina, rehusar su *pistis* a quien detenta la verdad, tal es, para el alma malvada, el retorno *ἀνω κάτω* del *Gorgias*.

45. *Ibid.*, t. I, p. 311, 7.

46. *Ibid.*, t. I, p. 311, 13: στεγάζει φρενὸς ἑλλοπος εἶσω

47. *Ibid.*, t. I, p. 353, 1-2 relacionarlo con t. I, p. 309, 2.

48. *Ibid.*, t. I, p. 353, 3: ἢ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοι.

sólidamente las enseñanzas que ha recibido, si se deja iniciar, ἐποπτεύσεις, mediante santos ejercicios, καθαρῆσι μελέτησιν,⁴⁹ entonces estos bienes le estarán eternamente presentes, e incluso a partir de ellos podrá adquirir muchos otros,⁵⁰ porque por ellos mismos crecen cada uno según su naturaleza.

Los *prapides* bien cerrados y los ejercicios santos recuerdan, en *Las Purificaciones*, los *prapides* tensos de Pitágoras y los ejercicios que le permiten acordarse con todo lujo de detalles de sus vidas anteriores. Así pues, nos ha parecido que en un segundo término del texto de *Las Purificaciones* se dibujaba, símbolo de un tesoro de inalterable sabiduría, la imagen de Zeus Ktésios bajo la forma del recipiente, del tonelillo, que retiene el precioso licor de inmortalidad. Al bienaventurado, que ha sabido adquirir la fuerza del iniciado comparable a la incorruptible *ambrosía*, se opondrían así, en Empédocles, los hombres que no se preocupan sino de los bienes corporales, estos bienes que les traspasan sin afincarse en ellos, que enseguida les abandonan para correr a reunirse con los elementos semejantes, el agua yendo al agua, el fuego al fuego, el aire al aire. Y si el sabio, que "retiene" en el fondo de su corazón una enseñanza, fuente de vida eterna, evoca la imagen del tonel de Zeus Ktésios, en contrapartida, los hombres de la *epimeleia* del cuerpo, apegados a los bienes que no cesan de discurrir a través de ellos como un río, sugerirán tanto más fácilmente la del *pithos* agujereado cuanto que se trata de un objeto cargado ya de una significación religiosa, símbolo, en el culto funerario, de una existencia destruida por la muerte antes de haber podido cumplirse, y entre los ambientes de misterio, los infortunados que no han conocido la iniciación.⁵¹

¿Empédocles había acaso desarrollado este mito en la forma en la que nosotros la encontramos en Platón? ¿Había él explícitamente comparado el alma de los incontinentes a toneles agujereados y asociado esta imagen a la de un río inmortal cuya agua, que ningún recipiente puede retener, proporciona a los que allí beben el olvido de su antigua naturaleza, la caída en el *kiklos geneseos* y la encarnación en un cuerpo? El problema es evi-

49. *Ibid.*, t. I, p. 352, 20-21.

50. *Ibid.*, t. I, p. 352, 22-23: δι' αἰῶνος παρέσονται, ἀλλὰ τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτῆται· αὐτὰ γὰρ αὖξει...

51. Cf. Jane HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903), pp. 613-623, 4.^a ed. (1957); Ch. PICARD, "L'éleusinisme et la disgrâce des Danaïdes", *Revue de l'Histoire des Religions* (1929), pp. 57-59.

dentamente insoluble. Se debe, sin embargo, subrayar una última y muy sorprendente convergencia.⁵² En Empédocles la caída de los *daimones* los arroja en la oscuridad de una caverna tenebrosa,⁵³ en la pradera de *Ate*, que se opone a su lugar de origen, la pradera de *Aleteia*, como en Platón la llanura de *Leteo* se contrapone a la llanura de *Aleteia*.⁵⁴ *Ate*, *Leteo*, dos realidades que para la imaginación mítica se confunden con facilidad: tienen el mismo origen, ambas proceden de la descendencia de la Noche, *Nyx*,⁵⁵ incluso aparentemente de la Oscuridad, *Scotos*; las dos expresan la oscura nube que se abate sobre el espíritu humano, le envuelve de repente en tinieblas, le impide ver el camino derecho de la verdad y de la justicia y le arrastra a su pérdida.⁵⁶ Tanto como Olvido y Espíritu de error, ellas son extravío culpable, ἀμαρτήματα, así como la mancha, el castigo, la muerte que resulta de ello.⁵⁷ En *Las Purificaciones*, el alma que vaga en exilio en la pradera de *Ate*, es un *daimon* que, por su locura criminal, ἀμαρτήσας, se ha cargado de una terrible mancha: ha derramado la sangre o hecho un falso juramento.⁵⁸ En los dos casos, la significación de la "falta" es la misma: una discor-

52. Señalada ya por PROCLUSO, en su comentario al *Timeo* (39 b), cuando escribe: Platón llama río *Leteo* al conjunto de la naturaleza en la que hay generación, en la cual reside el olvido y, de acuerdo con Empédocles, a la pradera de *Ate*.

53. Se observará que el paisaje infernal tal como PLUTARCO, en *Las dilaciones de la justicia divina*, le hace describir a *Tespesios* a su retorno del Hades, es diferente al de *La República*. El *Leteo* no aparece allí bajo la forma de un río ni de una llanura: es una caverna profunda, semejante a los antros de Dionisos. Esta caverna simboliza el mundo húmedo de la generación, la dulzura y la suave molición del placer. Delante de ella, el alma de *Tespesios* siente que su fuerza le abandona, mientras que nacen en ella el recuerdo del cuerpo y el deseo de la generación. Es por consiguiente *Hedoné* quien está presente en la sombría caverna de *Leteo*. No obstante, en otro texto, Plutarco subraya que *Hedoné* ha sido precipitada a las profundidades de la tierra en compañía de *Ate* (*Sobre los oráculos de Pitias*, 397).

54. Cf. Marcel DETIENNE, "La notion mythique d'*Alètheia*", *Rev. Ét. gr.*, t. LXXIII (1960), pp. 27-35. Sobre *Leteo*, *Aleteia*, en Platón, cf. PROCLUSO, *In Plat. Remp.*, II, p. 346, 19, ed. W. Kroll.

55. HESÍODO, *Teogonía*, 227 y 230.

56. Cf., por ejemplo, PÍNDARO, *Olim.*, VII, 82 ss.: sin embargo, a veces avanza insensiblemente la nube del Olvido y extravía al espíritu de la recta senda.

57. En cuanto a *ate* y *hamartema*, cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917), pp. 310-330.

58. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 357, 15 ss.

dia, *Neikos*, se ha levantado en el mundo de los dioses, mundo que no debe conocer sino la pura amistad. Los que han cedido a *Neikos*, entregados momentáneamente al odio, son precipitados a esta pradera de *Ate* donde todos los elementos se odian los unos a los otros;⁵⁹ el mismo Empédocles, si le es necesario caminar extraviado lejos de los dioses, es por haberse dejado persuadir por la Discordia furiosa.⁶⁰

Este texto se aclara si se lo compara con la *Teogonía* de Hesíodo.⁶¹ Entre la descendencia de *Nyx*, figuran en efecto, como hijos de *Eris Stygera*, al lado de *Leteo* y de *Ate*, de una parte Asesinos y Disputas, *Neikea*, y de otra *Horkos*, Juramento, el más grande azote de los humanos. Al final de la *Teogonía*, *Horkos* aparece como el agua de un río infernal, *Styx*, *stygere teos*, divinidad de odio para los Inmortales.⁶²

El agua que se despeña de una roca abrupta y se desliza a través de la negra noche, es el "gran juramento de los dioses" al que ellos han recurrido, a pesar del horror que les inspira, cada vez que surge entre ellos un conflicto y una discordia, ἐρις καὶ νεῖκος. Ordenan buscar entonces, para dilucidar su disputa, el agua del *Styx*, y quien es perjuro en el momento en el que, según el rito, él derrama por tierra el agua del juramento, cae de repente, privado de aliento, y permanece yaciendo así durante todo el tiempo de un gran año. Sus labios ya no conocen el alimento de inmortalidad, la *ambrosía* ni el *néctar*; yace sin respiración y sin voz; un entorpecimiento violento se apodera de él.⁶³ Terminada esta prueba, aún le espera otra más dura: continúa alejado de la sociedad de los dioses durante el espacio de nueve grandes años; no es sino el término de este ciclo que puede finalmente volver a ocupar su puesto entre los Inmortales. El errante vagabundeo, en la pradera de *Ate*, de los *daimones* que han sido perjuros después de una discordia aparece así en Empédocles como la transposición de un tema mítico donde el agua del *Styx*, fuente de torpeza y de deslucimiento para los dioses culpables de falso juramento, ocupaba un lugar central.

Se puede razonablemente suponer que, a propósito del río *Ameles*, Platón se haya, por su parte, acordado del agua del

59. *Ibid.*, p. 358, 6: στυγέουσι πάντες.

60. *Ibid.*, p. 358, 8: νείκει μαινομένη πίσυρας.

61. Hesíodo, *Teogonía*, 226 ss.

62. *Ibid.*, 775 ss.

63. *Ibid.*, 795 ss.: χεῖται νήπιος, ἀνάπυστος, ... κακὸν δὲ ἐ καῶμα καλύπτει.

Styx, puesto que, en la *República*,⁶⁴ las almas, inmediatamente después de haber bebido el agua de aquel río, se duermen en un coma análogo a éste que envuelve de obscuridad a los dioses equivocados de la *Teogonía*: a pesar del trueno y de los temblores de tierra, no se despertarán durante el viaje que les arrastra, como estrellas que desfilan, hacia la generación. A mayor abundamiento sobre el tema, después de Heródoto, Pausanias describe un agua que él ha visto en las salvajes montañas de Arcadia y que los griegos llaman agua del *Styx*.⁶⁵ Entre Feneos y Nonacris ella se despeña de lo alto de una inmensa roca cortada a pico, antes de ir a reunirse con el río Cratis. Es un agua de muerte: ningún ser vivo, ni hombre ni animal, puede beber de ella impunemente. Es tal su poder de destrucción que rompe y traspasa todos los recipientes hechos por la mano del hombre —sean éstos de vidrio, de cristal, de piedra o de tierra cocida—, así como altera y disuelve los de metal. Ataca hasta el mismo oro, a pesar de ser incorruptible como lo son los dioses. Sólo el casco de la pezuña de un caballo puede vencer esta fuerza de destrucción y retener el agua derramada, sin duda, porque la pezuña del caballo está emparentada con el dominio nefasto de lo impuro.⁶⁶

En las proximidades del *Styx* se encuentra una gruta donde, según la leyenda, las hijas de Proitos se enterraron cuando fueron poseídas del furioso delirio de la manía; es allí donde Melampus vino a arrancarlas para curarlas de su mancha mediante purificaciones de carácter secreto que él les administró en un lugar llamado *Lousoi*, los baños, en el santuario de Artemisa *Hemerasia*, la que apacigua. Precisamente existe un poco más lejos otra fuente de agua fresca cerca de la cual crece una planta de plátanos, y que Pausanias asocia explícitamente a la primera oponiéndolas como el bien al mal, el remedio al sufrimiento.⁶⁷ Éste a quien un perro rabioso ha vuelto furioso —y más generalmente éste que es víctima del delirio de la *Lyssa*, es decir, del acceso de locura frenética— encuentra su curación bebiendo de esta agua. También se llama esta fuente *Ἀλυσσος*, la que aleja la furia.

64. *Rep.*, 621 b.

65. PAUSANIAS, VIII, 17, 6 y 18.

66. Cf. la representación mítica de *Empusa*, monstruo infernal: tiene un pie de bronce, el otro es una pezuña equina. [Aparece junto a Hecate. Se transforma tan pronto en vaca, leona o perro, tan pronto en ser con la cabeza llena de serpientes. — N. del T.]

67. PAUSANIAS, VIII, 19, 2-3.

El museo de antigüedades que es Arcadia en la época de Pausanias nos entrega así, si no el origen del mito de las dos fuentes de la Vida y de la Muerte, al menos una de sus versiones no tan manoseada, muy próxima todavía de las realidades del culto. Pero para que el *Styx*, río infernal cargado de un poder de mácula que trae como consecuencia la destrucción para todo lo existente aquí abajo, haya podido llegar a ser el río *Ameles*, símbolo para el alma de una existencia hundida en el cuerpo y en el flujo temporal, era preciso que el trabajo de transposición, del que vemos en Platón un acabamiento, haya sido desde largo tiempo introducido en las comunidades religiosas y en las sectas filosóficas.

El tema del *Styx* se prestaba además a esta renovación mítica: río infernal, tenía su puesto señalado de antemano en los relatos escatológicos que describen el periplo de las almas después de la muerte; río de impureza que contrastaba con una fuente de virtudes catárticas, respondía a las preocupaciones principales de las sectas religiosas, a su obsesión de la mancha, a su sed de purificación. Sin embargo, en el marco del pensamiento místico, el tema legendario de las dos fuentes debía ser profundamente transformado de manera que tradujera esta búsqueda de salvación que había llegado a ser, en las sectas, el objeto mismo de la vida religiosa. Es la existencia terrestre la que aparece de ahora en adelante como una mancha, como la muerte del alma a la vida bienaventurada que ella compartía, en el origen, con los dioses; recíprocamente, el agua de Vida, purificando del mal, ya no confiere sobre esta tierra vigor y salud, ella abre al alma, más allá de la muerte, el acceso a la verdadera vida. Por este cambio brusco de perspectiva, la vida se carga de valores míticos ligados a la muerte, la muerte de los que habían sido atribuidos a la vida. Al mismo tiempo, las dos fuentes opuestas de Memoria y de Olvido, toman en los textos místicos el lugar que ocupaban, en Arcadia, según Pausanias, el río *Styx* y la fuente de *Alyssos*. Para los mitos de reencarnación, la mancha que proporciona el agua de muerte, es en efecto, con la caída en una nueva existencia corporal, el olvido de las vidas anteriores y la ignorancia del destino del alma; la purificación que consagra el agua de Vida, es la infalible memoria del iniciado que corresponde a las cosas del más allá, esta sabiduría que va a permitir su evasión definitiva del ciclo del devenir. Así se encontraba abierta, por el mito, la vía en la cual iba a comprometerse la reflexión filosófica. Si *Leteo* significa retorno a la generación, si la vida impura es la del devenir, se debe a

que el mismo flujo temporal es una fuerza de ruina semejante al *Styx* arcadio, la irremediable potencia de destrucción que anoga todas las cosas aquí abajo, el espantoso desparramamiento quo nada puede retener.⁶⁸ La *meleté mnemes*, el ejercicio de la memoria, puede tomar entonces, en el seno de las comunidades filosóficas, la doble significación de una búsqueda intelectual quo apunta a un saber más completo,⁶⁹ y de una disciplina de salvación que trae como consecuencia la victoria sobre el tiempo y sobre la muerte.

En las últimas líneas de la *República*, Platón se congratula do que el *mytos* de Er el Panfilia no haya desaparecido: éstos que conservan su fe en él tendrán la suerte de ser igualmente salvados; podrán franquear el río *Ameles*, sin "manchar" su alma. Por esta nota, Platón, medio en serio medio en broma, al término del diálogo, satisface su propia deuda hacia los temas legendarios que él ha transpuesto y que conservan por su enraizamiento en el pasado religioso de Grecia un incomparable valor de sugestión. Ciertamente, para él, la filosofía ha destronado el mito y ocupado la plaza que tenía éste; pero si ella es válida, se debe también a que ha sabido salvar esta "verdad" que a su manera el mito expresaba.

68. En un largo pasaje del diálogo *Sobre el Agua de Delfos*, directamente inspirado en los textos de Epicarmo que contraponía la permanencia de lo divino al incesante cambio que se efectúa en el hombre (fr. 1 y 2), PLUTARCO, haciendo uso de las mismas fórmulas de *La República*, escribe, en relación al tiempo: "... 'Ρέον δὲ καὶ μὴ στέγον, ὥσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως". El tiempo se identifica enteramente con el *pitlos* agujereado de las Danaidas. Plutarco añade que la existencia inmutable se llama Apolo; el flujo del devenir, Plutón. El primero está acompañado de las Musas y de *Mnemosyne*, el segundo de *Leteo* y de *Síope*, Silencio (392 ss.).

69. HERÁCLITO reprocha a la sabiduría de Pitágoras la de ser una *ιστορία*, una *πολυμάθεια* (fr. 129). PROCLUSO (in *Tim.*, 38 B) compara la *anamnesis* de las vidas anteriores de los pitagóricos, por la cual el alma encuentra su final (*télos*) y la *ιστορία* de los sacerdotes egipcios que conservan escrupulosamente, como remedio al olvido producido por el tiempo, el recuerdo de todo lo que pertenece al pasado de su pueblo al igual que el de los otros pueblos. Estos esfuerzos por recordar, añade Proclo, reproducen la permanencia de todos los principios inmutables de la naturaleza y asemejan al orden del Todo.

La exigencia de un saber completo, total (encontrar de nuevo el recuerdo de *cada uno* de los acontecimientos de la jornada, de *cada una* de las cosas que componen diez o veinte vidas de hombres) recuerda, en el ritual religioso, la obligación de no omitir *nada*.

CAPÍTULO III

LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO

HESTIA-HERMES

Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos.¹

Sobre la base de la gran estatua de Zeus, en Olimpia, Fidias había representado los doce dioses. Entre el Sol (*Helios*) y la Luna (*Selene*) las doce divinidades, agrupadas dos a dos se ordenaban en seis parejas: un dios-una diosa. En el centro del friso, como otra pareja más, las dos divinidades (masculina y femenina) que presiden los matrimonios: Afrodita y Eros.² En esta serie de ocho parejas divinas, existe una que plantea un problema: Hermes-Hestia. ¿Por qué aparearlas? No existe nada en su genealogía ni en su leyenda que pueda justificar esta asociación. No son marido y mujer (como Zeus-Hera Poseidón-Anfitrita, Hefaios-Caris), ni hermano y hermana (como Apolo-Artemisa, Helios-Selene), ni madre e hijo (como Afrodita-Eros), ni protectora ni protegido (como Atena-Hércules). ¿Qué lazos unían, pues, en el espíritu de Fidias, a un dios y una diosa que parecen extraños el uno al otro? No se podría alegar una fantasía personal del escultor. Cuando éste ejecuta una obra sagrada, el artista antiguo está obligado a conformarse a ciertos modelos: su iniciativa se ejerce dentro del cuadro de esquemas impuestos por la tradición. Hestia —nombre propio de una diosa pero también nombre común que designa el hogar— se prestaba menos que los otros dioses griegos a la representación antropomorfa. Se la ve rara vez representada. Cuando lo es, aparece a me-

1. *L'Homme*, Revue française d'anthropologie (1963), 3, pp. 12-50.

2. PAUSANIAS, V, 11, 8.

nudo, como Fidias la había esculpido, haciendo pareja con Hermes.³ De uso en el arte plástico, la asociación Hermes-Hestia reviste, pues, una significación propiamente religiosa. Debe expresar ella una estructura definida del panteón griego.

Pobre en imágenes, Hestia es menos rica aún en relatos míticos: Una indicación sobre su nacimiento en Hesíodo y Píndaro, una alusión a su *status* virginal en el *Himno a Afrodita*; nosotros no sabríamos prácticamente nada de ella que pudiera explicarnos sus relaciones con Hermes si no nos hubieran llegado algunos versos de un *Himno homérico a Hestia*. El texto asocia de la manera más estrecha estas dos divinidades. Empieza por seis versos de invocación a Hestia; luego vienen, sin transición, seis versos de invocación a Hermes pidiéndole protección “de acuerdo con la diosa venerada que le es querida (φιλή)”; el himno se termina con dos versos que se dirigen conjuntamente a la diosa y al dios. En dos ocasiones el poeta insiste sobre los sentimientos de amistad que Hermes y Hestia alimentan el uno para el otro. Esta mutua *filia* explica que Fidias haya podido colocarlos, al lado de las otras parejas, bajo el patronazgo de Afrodita y de Eros. No obstante, esta afección recíproca no está fundamentada en lazos de sangre, ni de matrimonio, ni de dependencia personal. Responde a una afinidad de función, las dos potencias divinas, presentes en los mismos lugares, desplegando allí una junto a la otra unas actividades complementarias. Ni padres, ni esposos, ni amantes, ni vasallos, se podría decir de Hermes y de Hestia que solamente son “vecinos”. Tienen, en efecto, tanto uno como otro, relación con la superficie terrestre, con el hábitat de una humanidad sedentaria. “Ambos —explica el *Himno*— habitáis en las bellas mansiones de los hombres que viven en la superficie de la tierra (ἐπιχθόνιοι), con sentimientos de amistad mutua.”⁴

Es evidente que Hestia reside en la casa: en el centro del

3. En el vaso de Sosiblos, Hermes sigue a Hestia (cf. P. RAINGEARD, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès* (París, 1934), p. 500); pilares bicéfalos, con cabezas masculina y femenina de Hermes y de Hestia (cf. W. FROHNER, *Sculptures du Louvre*, I, p. 220, n.º 198 y 199); Hermes y Hestia asociados regularmente entre los doce dioses: cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in ancient religion*, III, 2, pp. 1057 ss.

4. *Himno homérico a Hestia* (1), 11 ss.; cf. igualmente, en el verso 2: “las hermosas viviendas de los hombres que caminan sobre la tierra (χορὰ)”. En su *Llave de los Sueños*, Artemidoro coloca a Hestia y Hermes entre el número de las divinidades “epictónicas”, por oposición a los dioses celestes y subterráneos.

megaron cuadrangular, el hogar micénico, de forma redonda, señala el centro de la vivienda humana. A Hestia, dice el *Himno a Afrodita*, "Zeus ha concedido, en lugar de boda, reinar en el centro de la casa ($\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omega\ \sigma\acute{\iota}\kappa\omega$)".⁵ Pero Hestia no constituye solamente el centro del espacio doméstico. Fijado al suelo, el hogar circular es como el ombligo que enraíza la morada en la tierra. Es símbolo y prenda de estabilidad, de inmutabilidad, de permanencia. En el *Fedro*, Platón evoca la procesión cósmica de los doce dioses.⁶ Diez divinidades marchan a continuación de Zeus quien les conduce a través de la vasta extensión del cielo. Solamente Hestia permanece estática en la casa, sin abandonar jamás su puesto. Punto fijo, centro a partir del cual el espacio humano se orienta y se organiza, Hestia, para los poetas y los filósofos, podrá identificarse con la tierra, inmóvil en el centro del cosmos. "Los Sabios —escribe Eurípides— llaman a la Tierra-Madre Hestia porque ella permanece inmóvil en el centro del éter."⁷

También Hermes, pero de otra forma, está ligado al hábitat de los hombres y más generalmente a la superficie terrestre. Contrariamente a los lejanos dioses que habitan en el más allá, Hermes es un dios próximo que trata con este mundo. Al vivir entre los mortales, en familiaridad con ellos, es en el mismo corazón del mundo humano donde introduce la presencia divina. "¡Hermes! —le dice Zeus en la *Iliada*— tú entre todos deseas servir de compañero ($\epsilon\tau\alpha\iota\rho\acute{\iota}\sigma\sigma\alpha\iota$) a un mortal".⁸ Y Aristófanes le saluda, entre todos los dioses, el más "amigo de los hombres".⁹ Pero si él se manifiesta de esta forma en la faz de la tierra, si habita con Hestia en las casas de los mortales, Hermes lo hace a la manera del mensajero (Hermes $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, —es bajo este nombre que es invocado precisamente en el *Himno a Hestia*—), como un viajero que viene de lejos y que se apresta ya a la partida. No existe en él nada de inmovilidad, de estable, de permanente, de circunscrito, ni de cerrado. Él representa en el

5. *Himno homérico a Afrodita*, 30.

6. *Fedro*, 247 a.

7. EURÍPIDES, fr. 938, n. 2; cf. MACROBIO, I, 23, 8: "Si Hestia permanece sola en la morada de los dioses, eso significa que la tierra persiste inmóvil en el centro del universo". Cf. también la fórmula de Filolao: "Lo Uno que se mantiene en el medio de la esfera es llamado Hestia". (H. DIELS y W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 7.^a ed., t. I, p. 140, 12). Se observará la expresión del *Himno homérico* (verso 3): Hestia posee en la casa una sede inmutable, $\epsilon\delta\omicron\rho\eta\nu\ \alpha\iota\theta\epsilon\iota\omicron\nu$.

8. HOMERO, *Iliada*, XXIV, 334-335.

9. ARISTÓFANES, *La Paz*, 392.

espacio y en el mundo humano, el movimiento, el paso, el cambio de estado, las transiciones, los contactos entre elementos extraños. En la casa, su lugar está en la puerta, protegiendo el umbral, rechazando a los ladrones porque él mismo es el Ladrón (Hermes ληϊστήρ, el Salteador, ποληδόχος, el Merodeador de puertas, νυκτός ὁπωπητήρ, el Acechador nocturno);¹⁰ éste para quien no existen ni cerraduras, ni vallas, ni frontera: el Atraviesa-Murallas que el *Himno a Hermes* nos muestra "deslizándose oblicuamente a través de la cerradura, semejante a la brisa de otoño, como una niebla".¹¹ Presente en las puertas (Hermes πολαῖος, θυραῖος, στροφαῖος), tiene su sede también en la entrada de las ciudades, en las fronteras de los Estados, en las encrucijadas (Hermes τρικέφαλος, τετρακέφαλος),¹² a lo largo de las carreteras, señalando el camino (Hermes ὁδῖος, ἐνόδῖος), sobre las tumbas, estas puertas que abren el acceso al mundo infernal (Hermes χθόνιος, νόχιος). En todos los lugares donde los hombres, abandonando su mansión privada, se reúnen y entran en contacto para el cambio (bien se trate de discusión o de comercio), como ocurre en el ágora, y para la competición, como en el estadio, Hermes está allí (Hermes ἀγοραῖος, Hermes ἀγώνιος). Asiste como testigo a los acuerdos, a las treguas, a los juramentos entre partidos opuestos; sirve de heraldo, de mensajero, de embajador en el extranjero (Hermes ἄγγελος, διάκτορος, κηρύκειος). Dios errante, señor de las sendas, sobre la tierra y hacia la tierra: él guía, en esta vida, a los viajeros; en la otra, conduce las almas hacia el Hades y en algunas ocasiones las trae de nuevo (Hermes πομπαῖος, καταβάτης, ψυχοπομπός). Lleva la ronda de las Caritas, introduce las estaciones a su tiempo, hace pasar de la vigilia al sueño, del sueño a la vigilia, de la vida a la muerte, de un mundo al otro. Él es el lazo, el mediador entre los hombres y los dioses, de los de abajo al igual que los de lo alto: *coeli terraeque meator*, dice una inscripción sobre su busto de la villa Albana;¹³ y Electra se dirige a él en estos términos: "Poderoso heraldo (κηρυξ) de los de arriba y de los de abajo, escúchame, Hermes infernal, y encárgate de mi mensaje: que los dioses subterráneos sean favorables a mi súplica".¹⁴ Presente entre los hombres, Hermes es al mismo tiempo invisible, omni-

10. *Himno homérico a Hermes*, 14-15.

11. *Ibid.*, 146-147.

12. El triple o cuádruple rostro del dios le permite precisamente controlar a la vez todas las direcciones del espacio.

13. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, V, p. 62, n. 2.

14. Esquilo, *Coéforas*, 124 ss.

presente. Jamás permanece por largo tiempo allí donde está; aparece para desaparecer repentinamente. Cuando una conversación cesa de repente y un silencio se establece, el griego dice: "Hermes pasa".¹⁵ Lleva el casco de Hades que vuelve invisible, las sandalias aladas que hacen desaparecer las distancias, y una varita de mago que cambia todo lo que toca. Es también lo que no puede preverse ni retener, lo fortuito, la buena o mala suerte, el encuentro inopinado; la buena suerte se dice en griego τὸ ἔρμαλον.

A través de esta abundancia de epítetos, esta variedad de atributos, el personaje Hermes aparece singularmente complejo. Se le ha juzgado desconcertante hasta el punto de imaginar, al principio, varios Hermes diferentes que luego se habrían fusionado en uno.¹⁶ Sin embargo, los diferentes rasgos que componen la fisonomía del dios parecen ordenarse mejor cuando se les considera en sus relaciones con Hestia. Si forman pareja, para la conciencia religiosa de los griegos, es que las dos divinidades se sitúan en el mismo plano, que su acción se aplica al mismo dominio de lo real, que asumen funciones conexas. En cuanto a Hestia, ninguna duda posible: su significación es transparente, su papel estrictamente definido. Porque su destino es reinar, por siempre inmóvil, en el centro del espacio doméstico, Hestia implica, en solidaridad y contraste con ella, al dios veloz que reina sobre el dominio del viajero. A Hestia, lo interior, lo cerrado, lo fijo, el repliegue del grupo humano sobre él mismo; a Hermes, lo exterior, la apertura, la movilidad, el contacto con lo otro diferente a sí. Se puede decir que la pareja Hermes-Hestia expresa, en su polaridad, la tensión que se señala dentro de la representación arcaica del espacio: el espacio exige un centro, un punto fijo, de valor privilegiado, a partir del cual se puedan orientar y definir las direcciones por completo diferentes cualitativamente; pero el espacio se presenta al mismo tiempo como lugar del movimiento, lo que implica una posibilidad de transición y de paso de un punto cualquiera a otro.

Por supuesto, traduciendo en términos de conceptos las relaciones de Hermes y de Hestia, las falseamos. Los griegos que rendían un culto a estas divinidades no han visto jamás en ellas símbolos del espacio y del movimiento. La lógica que preside

15. PLUTARCO, *De garrulitate*, 502 F.

16. Cf., últimamente, el interesante estudio de J. ORGOZO, "L'Hermès des Achéens", *Revue de l'Histoire des Religions* (1949), pp. 10-30, y (1950), pp. 130 ss.

en la organización de un panteón no procede conforme a nuestras categorías. El pensamiento religioso obedece a reglas de clasificación que le son propias. Él corta y ordena los fenómenos distinguiendo diferentes tipos de agentes, comparando y oponiendo formas de actividad. En este sistema, el espacio y el movimiento no han sido todavía separados en tanto que nociones abstractas. Permanecen implícitos porque forman cuerpo con otros aspectos, más concretos y más dinámicos, de lo real. Si Hestia aparece susceptible de "centrar" el espacio, si Hermes puede "movilizarle", se debe a que ellos patrocinan, como poderes divinos, un conjunto de actividades que incumben ciertamente al arreglo del suelo y a la organización de la superficie, que incluso, en tanto que praxis, han constituido el cuadro dentro del cual se ha elaborado, en la Grecia arcaica, la experiencia de la espacialidad, pero que sin embargo desbordan muy ampliamente el campo de lo que nosotros llamamos hoy espacio y movimiento.

Las relaciones de la Hestia griega y de la Vesta romana se han prestado a muchas controversias.¹⁷ Se sabe que en Grecia no existe nada semejante, como personaje y como función, a las vestales. Es difícil, sin embargo, no creer que en el origen la conservación del hogar micénico, en particular del hogar real, eximía de un sacerdocio femenino y que la tarea incumbía más precisamente a la hija de la casa antes de su matrimonio.¹⁸ Louis Deroy ha podido sostener que la palabra *παρθένος*, virgen, es una denominación funcional que designa a ésta que se ocupa del fuego.¹⁹ Sea lo que sea, si el fuego como tal (tanto el fuego del sacrificio como éste de la forja o el fuego que cuece los alimentos) está relacionado con Hefaios, dios masculino, el altar redondo del hogar doméstico está asimilado por el contrario a una divinidad femenina y a una divinidad virgen. La ex-

17. Referencias en Louis DEROY, "Le Culte du foyer dans la Grèce mycénienne", *Revue de l'Histoire des Religions* (1950), p. 32, n. 1.

18. Cf. Louis GERNET, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: Le Foyer commun", *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 (1951), p. 29. En la *Vida de Numa*, 9-11, PLUTARCO señala que en Grecia se ha mantenido la tradición de un sacerdocio femenino para la conservación de los fuegos sagrados. El cargo recae, no en vírgenes como es el caso de Roma, sino en mujeres que se abstienen de toda relación sexual. En la época de la Ciudad, el sacerdocio del Hogar Común ha revestido el carácter de una función esencialmente política; por esta razón está reservado a los hombres. Se debe tener en cuenta, que ya en Homero la religión de la Hestia doméstica está relegada a un segundo plano.

19. L. DEROY, *loc. cit.*, pp. 26-43.

plicación ordinaria mediante la pureza del fuego no es satisfactoria. De una parte, Hestia no es el fuego sino el altar-hogar; de otra parte, Hefaios, que encarna precisamente este poder del fuego, no es de ningún modo "puro".²⁰ Es preferible, pues, remitirse, para interpretar estos hechos, al texto del *Himno homérico a Afrodita* en el breve pasaje que hace referencia a Hestia y que es, por lo demás, suficientemente explícito.²¹ El *Himno* celebra la supremacía de *Afrodita*: nada le hace frente, ni las bestias, ni los hombres, ni los dioses. La diosa no tiene como atributo la dominación violenta, la represión física propia de las divinidades guerreras. Sus armas, eficaces de otra manera, son las de la dulzura y la seducción. No existe ni una criatura, en el cielo, en la tierra o en el mar que pueda substraerse al poder mágico de las fuerzas que ella moviliza a su servicio: Πειθώ, la persuasión, Ἀπάτη, la seducción engañosa, Φιλότης, el lazo amoroso. En todo el universo sólo existen tres dioses capaces de desarticular estos sortilegios: Atenea, Artemisa, Hestia. Inquebrantables en su determinación de permanecer vírgenes, le oponen a Citerea un corazón tan duro, una voluntad tan constante que ni las astucias de Πειθώ, ni las seducciones de Ἀπάτη, consiguen modificar su sentimiento y hacerlas cambiar de estado. Esta voluntad de permanencia, este rehusamiento obstinado del cambio, se encuentran especialmente subrayados por el *Himno* en el caso de Hestia. Cortejada por Poseidón y Apolo —ambos la desean—, Hestia rechaza esta unión firmemente (στερεῶς), y para dar a su menosprecio un carácter irrevocable, se consagra por siempre a la virginidad pronunciando el Gran Juramento de los dioses, "este que no puede deshacerse". No se podría poner en duda que existe una relación entre la función de Hestia, como diosa del hogar, y su fijación definitiva en un *status* virginal: el texto precisa que Zeus le concede instalarse en el centro de la vivienda como *contrapartida* de las bodas a las que ella ha renunciado por siempre (ἀντὶ γάμοις). La unión conyugal representaría en efecto para Hestia, la negación de los valores que su presencia en el centro de la casa encarna (la casa, οἶκος, que designa a la vez el hábitat y el grupo humano que allí reside): la inmovilidad, la permanencia, la clausura. ¿El matrimonio, no implica para la joven una doble transformación: de su ser personal y de su *status* social? Él constituye, por una parte, una

20. Sobre el fuego "genitor", cf. PLUTARCO, *Vida de Camilo*, XX, 4; *Quaest. conviv.*, VII, 4, 3.

21. *Himno homérico a Afrodita*, 22-30.

iniciación, a través de la cual la joven accede a un estado nuevo, a un mundo de realidades humanas y religiosas diferentes.²² La arranca por otra parte del espacio doméstico al que ella estaba relacionada; al establecerla en el hogar del esposo, la integra en otra casa.²³ Más generalmente, la unión sexual es un comercio e incluso, de todos los comercios el que pone en contacto las naturalezas más contrarias: la masculina y la femenina. A este respecto es preciso subrayar uno de los aspectos esenciales de la *caris* griega: poder divino que se manifiesta en todas las formas del don y del cambio (el circuito de las liberalidades generosas, de los regalos agradables que tejen, entre grupos humanos, entre hombres y dioses, entre los hombres y la naturaleza, a despecho de todos los cerramientos, una red de obligaciones recíprocas),²⁴ la *caris* designa en una de sus acepciones más antiguas, el don que la mujer hace de ella misma al hombre.²⁵ Nadie se extrañará, pues, que Hermes, íntimamente asociado a las Caritas (Hermes χαριδοτής), juegue también su papel en la unión de los sexos y aparezca, al lado de Afrodita, como el verdadero amo de la Πειθώ, de esta persuasión susceptible de cambiar las resoluciones más firmes, de transformar las opiniones más seguras.²⁶

Pero se puede llevar el análisis más lejos. El espacio domés-

22. Por lo que respecta a los rituales que señalan, en vísperas del matrimonio, la renuncia al estado anterior, cf. EURÍPIDES, *Ifigenia en Táuride*, 372-375, y las observaciones de Louis SÉCHAN, "La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité", *Revue des Études grecques* (1911), pp. 115 ss. Sobre el rito de los cabellos cortados, para el matrimonio o como en caso de duelo por un pariente, cf. *Anthologie Palatine*, VI, 276, 277, 280, 281. En Esparta, la joven desposada tenía el cráneo enteramente rapado, PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, XV, 5.

23. En lo que se refiere a los *καταχύσματα*, ritos de integración de la mujer en el hogar de su marido, cf. Ernst SAMTEN, *Familienfeste der Griechen und Römer* (Berlín, 1901), p. 159. La esposa era conducida cerca del hogar, posiblemente sentada junto al hogar (con la posición en cuclillas del suplicante); se desparramaban sobre su cabeza los *τραγήματα*, las golosinas, en especial frutos secos: dátiles, nueces, higos. Igual ritual se aplicaba al nuevo esclavo en su primera entrada a la casa de la que iba a formar parte. Era entonces la dueña de la casa (*δέσποινις*) quien oficiaba como representante del hogar.

24. Acerca de la *caris*, que presidía en el comercio cortés, en el intercambio generoso, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133 a 2. En su comentario a la *Ética de Nicómaco* II (Lovaina-París, 1959), p. 375, R. A. GAUTHIER y J.-Y. JOLIF no parecen haber comprendido el alcance de este pasaje.

25. PLUTARCO, *Eróticos*, 751 d.

26. Hermes asociado a Afrodita en tanto que la diosa es Πειθώ: inscripción de Mitilene a Afrodita Πειθώ y, entre otros, Hermes, I. G., XII,

tico, provisto de un techo (protegido) es, para el griego, de connotación femenina. El espacio exterior, de la calle, de connotación masculina. La mujer en la casa está dentro de su dominio. Su lugar está allí; en principio, ella no debe salir de la casa.²⁷ El hombre representa por el contrario, dentro de la *oikos*, el elemento centrífugo: a él le incumbe abandonar el claustro tranquilizante del hogar para afrontar las fatigas, los peligros, los imprevistos del exterior; a él, establecer los contactos con el exterior, entrar en comercio con el extraño. Se trate del trabajo, de la guerra, de los asuntos comerciales, de las relaciones amistosas, de la vida pública, que tenga lugar en los campos, en el ágora, sobre la mar o por carretera, las actividades del hombre están dirigidas hacia el exterior. Jenofonte no hace sino expresar el sentimiento común cuando, después de haber opuesto la especie humana al rebaño como lo que tiene necesidad de un techo para guarecerse a lo que vive al aire libre, ἐν ὑπαίθρῳ, añade que la divinidad ha dotado al hombre y a la mujer de naturalezas contrarias. El hombre está hecho, cuerpo y alma, para los ἔργα ὑπαίθρια, τὰ ἔξω ἔργα, las actividades al aire libre, las ocupaciones en el exterior; la mujer, para τὰ ἐνδόν, las del interior; así pues, es "más conveniente para la mujer permanecer en la casa que salir fuera, más vergonzoso para el hombre quedarse en la casa que ocuparse en el exterior".²⁸

Existe, sin embargo, un caso en el que esta orientación del hombre hacia lo exterior, de la mujer hacia lo interior se encuentra invertida: en el matrimonio, contrariamente a todas las otras actividades sociales, la mujer constituye el elemento móvil

2, 73; PLUTARCO, *Conjug. Praec.*, 138 c. Asociado a Afrodita en tanto que ella es "la que urde astucias", Μαχανίτις, PAUSANIAS, VIII, 31, 6; en tanto que es ψιθυροῦς: "la del susurro seductor", cf. HARPOCRATION, s.v. ψιθυριστὴς: los atenienses tributan a Hermes, bajo esta advocación, un tributo asociado a Afrodita y a Eros. Sobre Hermes Ἡστίνουρ, en Cnido, cf. L. R. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 70, n. 43.

27. "La mujer honrada debe permanecer en su casa; la calle es para la mujer casquivana", MENANDRO, fr. 546, Edmonds.

28. JENOFONTE, *Económica*, VII, 30; cf. HEROCLES, en STOBEO, IV, 1, p. 502, H. "Es tarea del hombre ocuparse de los campos, del ágora, de los viajes a la ciudad; de la mujer, el trabajo de la lana, del pan, las labores de la casa". En el *Contra Neera*, 122, DEMÓSTENES, al definir el estado de matrimonio (τὸ συνδιχεῖν), señala con claridad, en contraste con las funciones de la cortesana y de la concubina, la vocación doméstica de la esposa como guardiana del hogar de su marido: "las cortesanas las tenemos para el placer; las concubinas para que nos prodiguen los cuidados cotidianos; las esposas para tener hijos legítimos y una guardiana fiel de las cosas del interior de la casa, τῶν ἐνδόν φύλακα πιστήν".

cuya circulación enlaza los diferentes grupos familiares, el hombre por el contrario permanece fijado a su propio hogar doméstico. La ambigüedad del estatuto femenino consiste pues en que la hija de la casa —más ligada que el hijo, por su naturaleza femenina, al espacio doméstico—, no puede, no obstante, sin renunciar a este hogar del que ella soporta la carga, realizarse como mujer mediante el matrimonio. La contradicción se encuentra resuelta en el plano de la representación religiosa, por la imagen de una divinidad que encarna, en la naturaleza femenina, los aspectos de permanencia, quedando al mismo tiempo extraña, por su estatuto virginal, al aspecto de movilidad. Esta “permanencia” de Hestia no es solamente de orden espacial. Así como ella confiere a la casa el centro que la fija en la superficie, Hestia asegura al grupo doméstico su perennidad dentro del tiempo: es mediante Hestia que el linaje familiar se perpetúa y se mantiene parecido a él mismo, como si, en cada generación nueva fuera directamente “del hogar” de donde nacen los hijos legítimos de la casa. En la diosa del hogar, la función de fecundidad, dissociada de las relaciones sexuales —las cuales suponen, dentro de un sistema exogámico, relaciones entre familias diferentes— puede presentarse como la prolongación indefinida, a través de la hija, de la descendencia paterna, sin que haya necesidad para la procreación de una mujer “extraña”.

Este sueño de una herencia puramente paterna no ha cesado nunca de obsesionar la imaginación griega. Se expresa abiertamente en la tragedia, por boca de Apolo que proclamaba, en las *Euménides*, que la sangre materna no podría correr en las venas del hijo puesto que “no es la madre quien engendra al ser que se llama su hijo... quien le engendra, es el hombre que fecundiza; la madre, como una extraña a un extraño (ξένω ξένῃ), salvaguarda la joven planta”.²⁹ Es el mismo sueño que se enmascara bajo el manto de una teoría científica, en los médicos y en los filósofos, cuando sostienen —como lo hace por ejemplo Aristóteles— que en la generación la hembra no arroja semilla, que su papel es completamente pasivo, que la función activa y motora pertenece exclusivamente al macho.³⁰ Es este sueño

29. ESQUILO, *Euménides*, 538-661; cf. también EURÍPIDES, *Orestes*, 552-555, o *Hipólito*, 616 ss.

30. ARISTÓTELES, *Generación de los animales*, I, 20, 729 a. “Una teoría de este género, privada de todo contacto con el objeto, es un puro mito”, observa Marie DELCOURT, *Oreste et Alcéméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce* (París, 1959), p. 85.

todavía el que aparecía a través de los mitos reales identificando al hijo recién nacido a un tizón del hogar paterno. La historia de Meleagro y la de Demofón³¹ deben ser relacionadas con las leyendas itálicas —muy probablemente de origen griego—, las cuales hacen nacer el hijo del rey de un tizón o de una chispa que salta al seno de la joven virgen que cuida del hogar.³² La denominación ritual de *Hijo del Hogar* (que designa en la edad histórica al representante de la ciudad cerca de las divinidades de Eleusis), tiene ciertamente la significación y el contenido que Louis Gernet le ha reconocido, cuando ponía de manifiesto precisamente la estrecha relación que une, en Grecia, la imagen del Hogar y la del Niño: el Παις ἀπ' ἑστίας representaba en sentido propio, el niño "salido del hogar".³³ Es en este contexto como veremos, en el que se puede comprender el ritual de las *Anfidromias* que, siete días después de su nacimiento, religa al neófito al hogar de su padre.

Hestia representa pues, llevándola hasta el límite, la tendencia del *oikos* a aislarse, a encerrarse dentro de sí, como si el ideal para la familia debiera ser una completa suficiencia de sí mismo: autarquía completa sobre el plano económico,³⁴ estricta endogamia en el plano del matrimonio. Este ideal no está de acuerdo con la realidad griega. Tampoco se encuentra menos presente en las instituciones familiares ni en las representaciones que aseguran su funcionamiento como uno de los polos alrededor del cual se orienta la vida doméstica en la época de la antigua Grecia.

Un ejemplo, que nos suministra la tragedia *Electra* de Sófocles, permite medir la amplitud y los límites de esta tendencia a la introversión de la *oikos*. Se trata del sueño que revela a Clitemnestra el próximo regreso de Orestes, el hijo que ella

31. Respecto a Meleagro, cf. APOLODORO, I, 8, 2; ESQUILO, *Coéforas*, 607 ss. El tizón (δαλός) del hogar es como el "doble" o el alma exterior de Meleagro. El niño morirá cuando el tizón —depositado por su madre en una arquilla (λάρναις)— sea consumido por el fuego. Así lo han decidido las *Moirai* siete días después de su nacimiento —fecha que corresponde, como veremos, a la celebración de las *Anfidromías*, rito de integración del recién nacido en el hogar de su padre. Por lo que respecta a Demofón, cf. *Himno homérico a Deméter*, 239 ss. La diosa, nodriza del niño real, le oculta en el fuego, al igual que un tizón (δαλός).

32. Leyendas de Céculo y de Servio Tulo. El acercamiento lo lleva a cabo L. CERNET, *loc. cit.*, p. 27.

33. *Ibid.*, p. 27.

34. Cf. A. AYMARD, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 29-50.

ha intentado hacer desaparecer, después de la muerte de su marido Agamenón, asesinado con la ayuda de su amante Egisto. Asesinado el rey legítimo, Egisto comparte de ahora en adelante con la reina un trono al cual accede por matrimonio, a través de su mujer.³⁵ Él ha recibido de su esposa el cetro que Agamenón había heredado de sus padres; y las libaciones que el nuevo rey derrama para Hestia, en la sala del palacio, se dirigen de hecho a un hogar extraño.³⁶ Egisto se encuentra, pues, respecto al hogar real de Micenas en la situación que se da normalmente por parte de la mujer en su relación con la *oikos* de su marido. A esta inversión del estatuto social de los esposos responde, en la tragedia, una inversión paralela de sus relaciones y de su naturaleza psicológicas. En la pareja Egisto-Clitemnestra, el hombre es Clitemnestra, Egisto la mujer.³⁷ Todos los trágicos están de acuerdo en mostrar a Egisto como un afeminado, un cobarde, un voluptuoso, un hombre de mujeres, que sube a través de las mujeres, y que no conoce, en gestas de armas y de combates, sino las de Afrodita.³⁸ Por el contrario, Clitemnestra pretende asumir las virtudes y los riesgos de una naturaleza plenamente viril.³⁹ Reflexiva, autoritaria y audaz, hecha para mandar, ella rechaza con orgullo todas las debilidades de su sexo; sólo vuelve a encontrarse como mujer, nos lo deja comprender claramente, en el lecho. En su decisión de matar a Agamenón, las quejas que ha podido invocar legítimamente contra su esposo han pesado menos que su rechazo de la dominación masculina, su voluntad de tomar el puesto del hombre en la casa.⁴⁰ He aquí el sueño que la reina ha tenido: "ella ha visto a Agamenón ascender a la luz y venir de nuevo hasta ella: él ha cogido y clavado en el hogar el cetro que llevaba

35. Cf. en *Electra* de EURÍPIDES, 1088 ss.: Clitemnestra ha aportado a Egisto el palacio de Agamenón, para comprar a este precio su nuevo matrimonio.

36. ESQUILO, *Agamenón*, 1587 y 1435.

37. Aquí es necesario remitir al estudio riguroso y sutil de R. P. WINNINGTON-INGRAM, "Clytemnestra and the vote of Athena", *Journal of Hellenic Studies* (1948), pp. 130-147.

38. Damos algunas referencias, a título de indicación, en los tres trágicos que han tratado el mismo tema: ESQUILO, *Agamenón*, 1224, 1259, 1265 ss., 1635, 1665, 1671; *Coéforas*, 304; SÓFOCLES, *Electra*, 299-302; EURÍPIDES, *Electra*, 917, 930 ss., 950.

39. ESQUILO, *Agamenón*, 10-11, 258, 1251, 1258, 1377 ss. (cf. igualmente la ironía de 483 y 592 ss.); *Coéforas*, 664 ss.; SÓFOCLES, *Electra*, 650 ss., 1243; EURÍPIDES, *Electra*, 930 ss.

40. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *loc. cit.*

en sus manos en otro tiempo y que ahora tiene Egisto; de este cetro brotó un vigoroso ramo que cubrió con su sombra toda la tierra de Micenas".⁴¹

El simbolismo sexual (Agamenón que planta en el seno de Hestia el tierno brote que allí va a germinar) no puede separarse aquí del simbolismo social. El *σκήπτρον*, es como la imagen móvil de la soberanía. Zeus la ha transmitido, mediante Hermes, a los Atridas. El mismo rey lo confía a su heraldo, a sus embajadores. Cuando tiene lugar la asamblea de los ancianos, el cetro pasa de unas manos a otras confiriendo a cada orador, a su vez, la autoridad y el respeto del que tiene necesidad para hablar. Esta virtud real del cetro no podría mantenerse intacta a través de las delegaciones y transmisiones, si al mismo tiempo no estuviera fuertemente enraizada en el hogar. Al bastón (*ράβδος*, *κηρύκειον*) que Hermes enarbola o agita responde éste al que las representaciones sitúan en la mano de Hestia, como su atributo ritual, y que es el *σκήπτρον* en sentido propio.⁴² Así pues, Egisto no ha recibido el cetro *ἀπ' Ἑστίας*; éste le ha sido transmitido por el intermedio de una mujer, extraña igualmente al hogar de los Atridas, y lo que es más, a la manera de una mujer: en y por el lecho. Fijándole de nuevo en el hogar, Agamenón lo arranca a los usurpadores; le devuelve a su propio linaje, el único que haya sido implantado realmente en la tierra micénica. Análogo al tizón de las leyendas itálicas, el bastón clavado en el hogar, simboliza al niño real, al retoño, al germen, *σπέρμα*, depositado en otro tiempo por Agamenón en las entrañas de Clitemnestra, y que ha crecido allí: él es Orestes, el hijo que ha llegado a ser grande, odiado y temido por su madre, porque en él el padre encuentra su continuador y su vengador.⁴³

41. SÓFOCLES, *Electra*, 416 ss.

42. Sobre las relaciones y las diferencias entre el *ράβδος*, bastón mágico de Hermes, y el *σκήπτρον*, con el que el *ράβδος* termina por confundirse, cf. J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek religion* (Cambridge, 1903), reedit. (Nueva York, 1957), pp. 44 ss. El *ράβδος* es un bastoncillo tenido en el aire; con él se golpea (*Odisea*, X, 236); se le agita (*ibid.*, XXIV, 1-9); no se lo deja en descanso (*Γίνδαρο*, *Olímpicas*, IX, 33). Por el contrario, hay que apoyarse normalmente sobre el cetro, *σκήπτρον* que es como un bastón de marcha (*βάσις*), tenido vertical y del que uno de los extremos descansa en el suelo. Igualmente lanzar el *σκήπτρον* a tierra, en el transcurso de una reunión de la Asamblea, como lo hace Aquiles (*Ilíada*, I, 245) tiene el sentido de un rechazo de la autoridad real, de una ruptura de la solidaridad con el grupo.

43. Esquilo, *Agamenón*, 966-970; *Coéforas*, 204, 236, 503: Orestes es la raíz, *ρίζα*, la semilla, *σπέρμα*, de la casa de los Atridas; la misma imagen en SÓFOCLES, *Electra*, 764-765.

El sueño no podría significar más claramente que, por encima de la persona de Clitemnestra, es en realidad en su hogar donde Agamenón ha engendrado a Orestes, en este mismo hogar que enraíza la casa real a la tierra de Micenas.

Así como ella habría debido en tanto que esposa esfumarse siempre delante de su marido,⁴⁴ Clitemnestra debía, en tanto que madre, desvanecerse en provecho de Hestia, limitándose su tarea a tener cuidado, como una extraña, de la planta humana que su esposo le ha confiado en depósito. Por el contrario, en la afirmación de su voluntad viril, la reina pretende substituir al macho en todos los planos; reivindica la función activa en el gobierno del Estado, en el matrimonio, en la procreación, dentro de la filiación, como ella lo asume, espada en mano, en la ejecución de un crimen del que deja a su comparsa la parte femenina: la instigación, la complicidad y la astucia.⁴⁵ Clitemnestra se ha instalado en el lugar de Agamenón sobre el trono.⁴⁶ Ha tomado en su mano el cetro y el poder; ha llamado al hogar de los Atridas, que ella proclama de ahora en adelante como el suyo,⁴⁷ al compañero de lecho⁴⁸ del que ella ha decidido hacer un esposo; ella afirma que en el acto de engendrar, la parte de la mujer es superior a la del hombre;⁴⁹ reniega de estos de sus hijos que ha tenido de Agamenón y que están ligados al linaje paterno; en cuanto a los que ha tenido de Egisto —este *ὄϊνον-ρός*,⁵⁰ “este hombre de interior” que ha preferido quedar con las mujeres en la casa más bien que partir como los hombres a la guerra— Clitemnestra los quiere, ella los tiene como tan plenamente suyos que les da el nombre de su madre en lugar del de su padre. Escuchemos la Electra de Eurípides denunciar delante del cadáver de Egisto, el matrimonio “invertido” de los asesinos de Agamenón: “todos los Argivos daban al hombre el nombre de la mujer y no a la mujer el nombre del marido. Sin embargo, es una vergüenza que la mujer sea el ama en la casa, no el hombre. Yo tengo horror de estos hijos a los que se designa

44. EURÍPIDES, *Electra*, 1052-1054.

45. ESQUILO, *Agamenón*, 1251-1252, 1604-1610, 1633, 1643; SÓFOCLES, *Electra*, 561. En Grecia, como entre los germanos, la mujer no puede, en razón de su sexo, constituirse vengadora de la venganza sangrienta: *σὺντοκοποιεῖν* es patrimonio exclusivo del macho; cf. G. CLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (París, 1904), p. 82.

46. ESQUILO, *Agamenón*, 1379, 1672-1673; SÓFOCLES, *Electra*, 651.

47. ESQUILO, *Agamenón*, 1435.

48. SÓFOCLES, *Electra*, 97 y 587; EURÍPIDES, *Electra*, 1035 ss.

49. SÓFOCLES, *Electra*, 533.

50. ESQUILO, *Agamenón*, 1225.

en la ciudad no con el nombre de su padre viril, sino con el de su madre".⁵¹

Por la boca de Electra, es Hestia quien se expresa. La hija de Agamenón encarna el hogar paternal del que se le ha apartado, como a su hermano y que ella quiere con él restaurarlo arrojando fuera al intruso que allí se ha establecido. Pero en sus relaciones con Orestes, Electra no es solamente la hermana tan estrechamente ligada al hermano que sus dos vidas se confunden en una única alma,⁵² es también una madre, a decir verdad, la única madre de Orestes. Niño éste, ella le ha rodeado de cuidados, protegido, salvado: "en otro tiempo no era de tu madre que tú tenías amor, era de mí; yo te alimentaba, yo, tu hermana, cuyo nombre tú llamabas sin cesar".⁵³ Adulto, ella le exhorta a la venganza, le sostiene y le guía en la ejecución del doble asesinato que debe hacer de ellos "los salvadores del hogar paterno".⁵⁴ Ocupando cerca de su joven hermano el puesto de esta madre de la que ha heredado la naturaleza viril y dominadora,⁵⁵ Electra, "doble" de Clitemnestra, es al mismo tiempo su rival. Virgen ('Ηλέκτρα ha podido ser relacionada con ἄλεκτρα, sin himen,⁵⁶ y la Electra de Eurípides permanece pura hasta en el matrimonio), ella se muestra tanto más casta cuanto que imagina a su madre más sensual y libertina.⁵⁷ Electra ama a su padre tan apasionadamente como Clitemnestra odia a su esposo.⁵⁸ Estas dos mujeres igualmente masculinas, la una hace suya la fórmula de Atenea, diosa consagrada como Hestia a la virginidad: "muy gustosamente y siempre, ella es entregada al hombre en todo —salvo para el lecho".⁵⁹ La otra por el contrario, "la mujer poliandriaca",⁶⁰ "la hembra devoradora de machos",⁶¹ está en todos los dominios contra el hombre; ella no

51. EURÍPIDES, *Electra*, 930 ss. SÓFOCLES, *Electra*, 365.

52. EURÍPIDES, *Orestes*, 1045-1148.

53. SÓFOCLES, *Electra*, 1145-1148.

54. ESQUILO, *Coéforas*, 264.

55. Naturaleza viril de Electra: SÓFOCLES, *Electra*, 351, 397, 401, 983, 997 y 1019, 1020 donde se resalta el paralelismo con Clitemnestra; EURÍPIDES, *Electra*, 982; *Orestes*, 1204. Electra, autoritaria y dominante, como su madre: SÓFOCLES, *Electra*, 605 ss. 621.

56. SÓFOCLES, *Electra*, 962.

57. Electra "virgen": ESQUILO, *Coéforas*, 140, 486; SÓFOCLES, *Electra*, 1644, 1183; EURÍPIDES, *Electra*, 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945; *Orestes*, 26, 72, 206, 251.

58. SÓFOCLES, *Electra*, 341 ss., 365; EURÍPIDES, *Electra*, 1102-1104.

59. ESQUILO, *Euménides*, 736 ss.

60. ESQUILO, *Agamenón*, 62.

61. *Ibid.*, 1231.

lo quiere sino para el lecho. Ambas, por razones inversas son exteriores al dominio del matrimonio; la una queda más acá, la otra más allá. Si la primera se afirma sin reserva por el padre, es en la medida misma en la que fijada a su hogar, rehúsa la unión conyugal y no se preocupa de otra progeneritura que la del hermano en quien se perpetúa la raza paterna y que cuida de él a la vez como de un hijo, del padre y del esposo. Si la segunda se declara sin reserva por la madre, lo es en la medida en la que rechaza el estatuto de esposa. Reniega de los hijos que le recuerdan el hogar del cónyuge y la sumisión de la mujer al marido. Como las Erinias que representan su causa al nivel de los poderes divinos, se despreocupa de los lazos conyugales;⁶² en los vínculos de sangre que ella le opone y prefiere, quiere solamente retener estos que unen el hijo al vientre que le ha llevado, al seno que lo ha alimentado; para ella, el hombre, en la pareja, se encuentra reducido al papel de un compañero en el acto sexual; ya no es el esposo que conduce a la mujer a su altar doméstico ni el progenitor que le da hijos. Con respecto a su mujer, él juega el papel que incumbe normalmente a la concubina en relación al hombre: un compañero de lecho.⁶³

Ha llegado a ser banal la observación de que la historia de Orestes, dentro del teatro griego, expresa en términos de tragedia los conflictos que desgarran la institución familiar, especialmente estos que enfrentan al uno contra el otro en el interior de una misma casa, al hombre y a la mujer: conflicto del marido y de la esposa, del hijo y de la madre, del linaje paterno y del linaje materno. Recargando tan fuertemente el acento sobre el antagonismo de Electra y de Clitemnestra en tantos aspectos parecidos, la tragedia subraya también las contradicciones que enfrentan la mujer contra ella misma, las oposiciones en el interior de su *status* social y psicológico. Porque ellas son divinidades —Hestia, Afrodita o Hera—, pueden encarnar un aspecto de la realidad femenina, con exclusión de las otras. Esta "pureza" es inaccesible a los humanos. Cada criatura mortal debe asumir la condición femenina en su conjunto, con sus tensiones, sus ambigüedades y sus conflictos. Al inclinarse enteramente del lado de Hestia, o enteramente contra ella, Electra y Clitem-

62. ESQUILO, *Euménides*, 213 ss.

63. SÓFOCLES, *Electra*, 97; EURÍPIDES, *Electra*, 1035: al tomar a Egisto por amante, Clitemnestra no ha hecho sino seguir el ejemplo de Agamenón al traer consigo como concubina a Cassandra.

nestra presentan de la mujer una imagen desdoblada, mutilada, contradictoria. Ellas se destruyen en su ser femenino y aparecen tanto una como la otra igualmente viriles. Ligándose al hogar que la ha visto nacer, Electra acaba por identificarse a los hombres de su linaje paterno. Apropiándose del hogar de su marido para allí fundar su propia descendencia materna, Clitemnestra se hace hombre. Contra Electra, ella tiene razón de aceptar la unión sexual (complementariedad del hombre y de la mujer), de abandonar la casa de su padre para venir a la del esposo (función móvil de la mujer); pero contra ella, Electra tiene razón al centrar toda la vida de la pareja alrededor del hogar del marido (carácter patrilocal del matrimonio, sumisión de la esposa al esposo, vocación doméstica de la mujer). Electra no está equivocada cuando liga el hijo a la descendencia del padre (prioridad de la filiación masculina); Clitemnestra dice verdad al proclamar que éste es de la misma sangre que la madre (reglas de prohibición del incesto más estrictas del lado materno).⁶⁴ Ambas se equivocan al rechazar uno de los lados de la filiación (carácter bilateral de la paternidad en los griegos).

En una civilización masculina como la de Grecia, la mujer está normalmente considerada desde el punto de vista del hombre. A este respecto, ella desempeña mediante el matrimonio dos funciones sociales profundas, entre las cuales existe una divergencia, si no incluso una polaridad. En su forma más antigua (y en un ambiente de nobleza que la poesía épica nos hace alcanzar), el matrimonio es un acto de comercio contractual entre grupos de familias; la mujer es un elemento de este comercio. Su papel es el de sellar una alianza entre grupos antagonistas. De forma semejante a un rescate, ella puede servir para cerrar una venganza.⁶⁵ Entre los presentes cuyo intercambio acompaña normalmente al matrimonio que consagra el nuevo acuerdo, existe una prestación que tiene un valor especial porque tiene lugar, de manera expresa, como contrapartida de la mujer cuyo precio constituye: son los *ἐδνα*. Se trata de apreciados bienes muebles de un tipo muy definido: animales de rebaño, especialmente bovinos, que tienen una significación de

64. El matrimonio del hermano y de la hermana del mismo padre no está absolutamente prohibido; el del hermano y de la hermana de la misma madre está rigurosamente prohibido. Recordemos que el término *ἀδελφός*, hermano, se refiere originariamente a la filiación uterina: designa a los que han nacido del mismo vientre.

65. Acerca de la mujer ofrecida en matrimonio como *πενή* de la venganza, cf. G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 130.

prestigio y que se representan gustosamente como innumerables, infinitos. Por la práctica del matrimonio mediante compra, la mujer aparece equivalente a los valores de circulación. Móvil como ellos, es al igual que ellos el objeto de regalos, de cambios y de raptos.⁶⁶ El hombre, por el contrario, que acoge a la esposa en su casa (es el hecho de *συνοικεῖν*, de habitar con su marido, lo que define para la mujer el estado de matrimonio) simboliza los bienes raíces de la *oikos*, estos *πατρῷα*, en principio inalienables, que mantienen a través del flujo de las generaciones humanas la unión de un linaje con el terruño donde está establecido. Esta idea de una simbiosis —preferible sería decir de una comunión— entre una tierra y el grupo humano que la cultiva no está solamente presente en el pensamiento religioso en el cual ella se expresa dentro de los mitos autoctónicos (los hombres se confirman “nacidos de la tierra” en la que ellos están instalados) y en los ritos de labranza sagrada sobre los que tendremos ocasión de volver de nuevo. Ella se manifiesta también con una notable persistencia en las instituciones de la ciudad: al tener el término *oikos* a la vez una significación familiar y territorial, si hacen comprensibles las reticencias que obstaculizan en plena economía mercantil, las operaciones de venta y compra cuando se trata de un bien raíz familiar (*κληρῶς*); se imagina también el rechazo de conceder a un extraño el derecho de poseer una tierra llamada “de la ciudad” porque ella debe mantener el privilegio y como la señal del ciudadano “autóctono”.

Pero el matrimonio no tiene solamente esta función de comercio entre familias diferentes. Permite también a los hombres de una raza tener descendencia de una progenitura y asegurar así la supervivencia de su casa. Bajo este nuevo aspecto, el matrimonio aparece a los ojos de los griegos como un trabajo de campo (*ἀροτός*) del cual la mujer es el surco (*ἀροῦρα*), el hombre el agricultor (*ἀροτήρ*). La imagen, cuyo empleo es casi obligado en los trágicos,⁶⁷ pero que se encuentra también entre los escritores de prosa,⁶⁸ es algo completamente diferente a un simple artificio literario. Corresponde a la fórmula de los esponsales,

66. La persistencia de este valor de rapto en el matrimonio está atestiguado en el ritual; cf. PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, XV, 5; *Cuestiones romanas*, 271 d 29.

67. ESQUILO, *Los Siete contra Tebas*, 754; SÓFOCLES, *Edipo Rey*, 1257; *Antígona*, 569; EURÍPIDES, *Orestes*, 553; *Medea*, 1281; *Ion*, 1095. Cf. DIETRICH, *Mutter Erde* (1905), p. 47.

68. PLATÓN, *Cratilo*, 406 b; *Las Leyes*, 839 a.

de estilo estereotipado que conocemos por la Comedia. El padre, o en su falta, el *xóριος* que tiene autoridad para casar la hija, pronuncia como compromiso de esponsales (*ἐγγύη*) las palabras siguientes: "Yo te doy esta hija con la finalidad de un trabajo productor de hijos legítimos".⁶⁹ Plutarco, que menciona la existencia en Atenas de tres ceremonias de labor sagrada (*ἱεροὶ ἄροτοι*) añade: "Pero el más sagrado de todos es la siembra y el trabajo conyugal (*γαμήλιος ἄροτος*) que tiene por objeto la procreación de los hijos".⁷⁰

Asimilada luego, como elemento de comercio, a la riqueza mueble de los rebaños, la mujer se identifica ahora, en su función procreadora, a un campo. La paradoja nace de que ella debe encarnar, no su tierra, sino la de su marido. Es preciso que sea la tierra del marido porque de lo contrario los hijos, salidos del surco así labrado, no tendrían la cualidad religiosa para ocupar el dominio paterno y para hacer fructificar su suelo. Es la tierra de Micenas la que, a través de Clitemnestra pero también contra Clitemnestra "la extraña", hace germinar y crecer el árbol cuya sombra, alargándose, delimita en su totalidad el territorio ligado a la casa de los Atridas. Esta sombra (*οἰα*) que proyecta el retoño real, nacido del hogar, enraizado en el centro del dominio, posee virtudes benéficas: protege la tierra de Micenas; hace de ella como un cercado doméstico, un espacio de seguridad donde cada uno se siente en su casa, al abrigo de la necesidad, en un clima familiar de amistad.⁷¹ Transmitido de padres a hijos, las *sacra*, privilegio de las casas reales o de algunos linajes nobles, aseguran a la vez la defensa del territorio contra los peligros del exterior, la paz interior en la justicia, la fecundidad del suelo y de los rebaños. Si un príncipe es indigno o ilegítimo, la esterilidad se apodera de la tierra, de los animales y de las mujeres, al mismo tiempo que la guerra y la discordia hacen estragos. Pero si el rey legítimo actúa conforme al orden sin apartarse de la justicia, entonces todo se transforma para su pueblo en prosperidad sin fin: "la tierra le ofrece una vida abundante; el roble, crece en su cima, cargado de bellotas; en su centro, las abejas; sus lanudas ovejas están pesadas por el vellón; sus mujeres le engendran hijos parecidos al pa-

69. MENANDRO, *Perikeiromene*, 435-436 y fr. 720, Edmonds: *Ταυτὴν γυναικίαν καὶ δὼν ἐπ' ἀρότῳ σοὶ δίδωμι*. Cf. E. BENVENISTE, "Liber et Liberi", *Rev. Etudes Latines*, XIV (1936), pp. 51-58.

70. PLUTARCO, *Conjug. Praecepta*, 144 b.

71. SÓFOCLES, *Electra*, 421-423; Esquilo, *Agamenón*, 966.

dre".⁷² Se tiene el derecho a pensar que las labores sagradas cuyo uso se mantiene en plena época histórica y que son cumplidas, en el seno del marco de la ciudad, por las familias sacerdotales como los *bouthygai*, prolongan antiguos ritos reales que tenían por función no solamente la de inaugurar y de ritmar el calendario agrícola, sino también la de realizar a través de este trabajo el maridaje del rey y de su tierra, como en otro tiempo Jasón se había unido a Deméter en un barbecho tres veces labrado.⁷³

La necesidad que se impone al esposo de llamar a su hogar, para allí simbolizar la tierra familiar donde germinarán sus hijos, una mujer extraña aparece menos paradójica si se considera otro aspecto de Hestia. "Sin Hestia —dice el *Himno homérico*— no existe banquete entre los mortales; es impensable que se comience sin ofrecerle una libación a Hestia, la primera y a la vez la última, de vino dulce y espeso como la miel."⁷⁴ Hestia tiene, pues, como prerrogativa (τιμή) la de presidir en la comida que, iniciándose y finalizándose por una invocación a la diosa, constituye un ciclo cerrado en el espacio. Cocidos en el altar del hogar doméstico, los alimentos realizan entre los convidados una solidaridad religiosa; crean entre ellos como una identidad de ser. Conocemos a través de Aristóteles el nombre que Epiménides de Creta daba a los miembros de la *oikos*; los llamaba ὁμόκαπτοι,⁷⁵ es decir, los que comen en la misma mesa, o quizá, conforme a otra lectura, ὁμόκαπνοι, los que respiran el mismo humo. Por la fuerza del hogar los comensales llegan a ser unos "hermanos", de igual manera que si ellos fueran consanguíneos. También la expresión "sacrificar a Hestia" tiene la significación del proverbio: la caridad bien entendida comienza por uno mismo. Cuando los antiguos sacrificaban a Hestia, se nos dice, no ofrecían a nadie porción alguna de las ofrendas; toda la gente de la casa, reunida, hacía su comida común en secreto y no aceptaba que ningún extraño participara en ella.⁷⁶ Bajo el signo de la diosa, el círculo de la familia se cierra sobre él mismo, el grupo doméstico refuerza su cohesión y afirma su

72. HESÍODO, *Los Trabajos*, 232 ss.

73. HESÍODO, *Teogonía*, 969-971.

74. *Himno homérico a Hestia* (1), 5 ss.; cf. CICERÓN, *De natura deorum*: "in ea dea, omnis et precatio et sacrificatio extrema est". CORNUTUS, c. 28; Hestia es a la vez πρώτη y ἑσχάτη; se comienza por ella; se acaba por ella.

75. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 15.

76. ZENOBIO, IV, 44; DIOGENIO, II, 40.

unidad en la consumición de un alimento prohibido al extraño.

Este aspecto, sin embargo, tiene su contrapartida. El verbo *ἐστιάω* —en su doble acepción: recibir en su hogar y aceptar a su mesa— se aplica normalmente al invitado que se festeja en la casa. El hogar, la comida, los alimentos tienen como función la de abrir a quien no pertenece a la familia el círculo doméstico, de inscribirle en la comunidad familiar. Es en el hogar donde se sienta en cuclillas el suplicante, cuando, expulsado de su país, vagando errante por parajes extraños, busca incluirse dentro de un nuevo grupo a fin de encontrar de nuevo el enraizamiento social y religioso que ha perdido.⁷⁷ El hogar es el lugar a donde el extraño debe ser conducido, recibido, agasajado, porque no se podría tener contacto ni comercio con quien no fuera primeramente integrado en el espacio doméstico. Píndaro podrá escribir que en las mesas siempre servidas de los santuarios donde Hestia reina en patronazgo, la justicia de *Zeus Xenios* es observada.⁷⁸ La relación con el extranjero, *ξένος*, es pues del dominio de Hestia, tanto cuando se trata de recibir un huésped en su casa como cuando se regresa a la propia casa al término de un viaje o de una embajada en el exterior. En los dos casos el contacto con el hogar tiene el valor de desacralización y de reintegración al espacio familiar.⁷⁹ El centro que simboliza Hestia no define pues, solamente un mundo cerrado y aislado; supone también, correlativamente, otros centros análogos; por el intercambio de bienes, por la circulación de las personas —mujeres, heraldos y embajadores, invitados y comensales—, una red de “alianzas” se teje entre grupos domésticos; de esta manera, sin formar parte del linaje familiar, un elemento extraño puede encontrarse, de forma más o menos duradera, ligado y unido a otra casa diferente a la suya. Es de esta suerte como la esposa “extranjera” integrada al *oikos* de su marido por la ceremonia de los *καταχύματα*, participa de su hogar y puede por tan largo tiempo como habite en la casa de su marido, tomar plena posesión, en la procreación, de esta virtud de permanencia, de continuidad, de enraizamiento al suelo, que simboliza Hestia.⁸⁰

77. De este modo obra Ulises, en el palacio de Alcinoos, *Odisea*, VII, 153-154.

78. *Nemeas*, IX, 1 ss.

79. Cf. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 37.

80. Acerca del ritual *καταχύματα*, *supra*, p. 142, n. 23. Los lazos del hombre con su mujer son del mismo tipo que los que unen dos grupos antagonistas llegados a ser huéspedes y aliados después que el intercambio

En cada etapa de nuestro análisis hemos reconocido entre lo inmutable y lo móvil, lo cerrado y lo abierto, lo interior y lo exterior, una polaridad que no queda manifiesta solamente en el juego de las instituciones domésticas (división de tareas, matrimonio, filiación, comidas), sino que se inscribe hasta en la misma naturaleza del hombre y de la mujer. Esta misma polaridad volvemos a encontrarla de nuevo, al nivel de las potencias divinas, en una estructura del Panteón. Ni Hermes ni Hestia pueden, en efecto, ser colocados aisladamente. Ellos asumen sus funciones bajo la forma de una pareja, la existencia de uno implica la existencia del otro a la que ella remite como su contrapartida necesaria. Además, esta complementariedad de dos divinidades, supone, más bien, en cada una de ellas, una oposición o una tensión interior que confiere a su personaje de dios un carácter fundamental de ambigüedad.

Hemos visto que Hestia permanece, en su virginidad, al margen de las relaciones sexuales que son, en la casa, de la incumbencia de la esposa o de la concubina. Pero la diosa virgen para asumir su función de permanencia en el tiempo, debe aparecer también como madre. Se recordará, a este respecto, que Eurípides, al presentar como semejantes a Gaia y Hestia, se sirve precisamente de la expresión: Γαῖα-Μήτηρ, Tierra-Madre.⁸¹ Hestia representa al mismo tiempo, en la línea del padre, a la mujer en tanto que hija virgen y a la mujer como poder procreador, receptáculo de vida. Porfirio subraya esta polaridad señalando que existe no una, sino dos representaciones de Hestia: de una parte el tipo virgen (παρθενικόν), pero de otra parte también en la medida que Hestia es poder de fecundidad (γονιμότης), el tipo de la matrona de senos abultados (γυναιχὸς προμασ-

do juramento ha reemplazado entre ellos el estado de guerra por un acuerdo de paz. Es la misma palabra *φιλότης* la que designa las relaciones íntimas entre esposos y el contrato que crea entre antiguos adversarios un parentesco ficticio en vista de unirlos mediante obligaciones recíprocas; cf. G. Glotz, *op. cit.*, p. 22. En los amores de Afrodita y de Ares, ciertamente hay literatura; pero existen, en primer lugar, realidades institucionales con los comportamientos y las actitudes psicológicas que ellas rigen. En cuanto al vínculo que liga la esposa al hogar de su marido, cf. Eurípides, *Alceste*, 162 ss. Antes de morir, Alceste se dirige a Hestia, divinidad doméstica del hogar conyugal. Ella la saluda con el título de *δέσποινι*, dueña, y le confía sus hijos.

81. EURÍPIDES, fr. 928 N (2); cf. también MENANDRO, *περί ἐπιδεικτικῶν*, in *Rhet. Graec.*, III, 275, ed. Spengel: "Al joven esposo a punto de iniciar la unión carnal, es necesario prescribirle que haga una oración a Eros, a Hestia, y a las divinidades de la generación".

του).⁸² Existe solamente una institución en la que estos dos aspectos de Hestia normalmente disociados en la práctica humana se encuentran reconciliados: es el epiclerato. El epiclerato aparece a primera vista dentro del sistema familiar griego, como un hecho aberrante. Constituye en realidad un caso límite, particularmente importante, porque revela, en el estado puro y como en una ruptura de equilibrio, una de las tendencias de la organización doméstica: esta que nos ha parecido dibujarse a través de la figura de la diosa del hogar.

Para definir el epiclerato, lo mejor es referirse a la fórmula que dan las leyes de Manú de la práctica india correspondiente:⁸³ "quien no tiene hijos puede encomendar a su propia hija, casándola, que le proporcione uno, de tal suerte y según un convenio tal, que el hijo que ella ponga en el mundo llega a ser el suyo propio y cumple en su favor la ceremonia fúnebre. El día en el que la hija, así casada, ponga un hijo en el mundo, el abuelo materno llegará a ser el padre de este hijo".⁸⁴ En Grecia como en la India, se trata en efecto, para la hija de un hombre privado de descendencia macho, de dar a su padre este hijo que le hace falta y que, sólo él, tiene realmente la propiedad de heredar el *kleros* paterno. La hija es llamada "epiclera" porque ella continúa el *kleros* de su padre, porque le está sujeta (en Esparta y en Creta se le llama πατρούχος). A la muerte del padre, la epiclera debe ser desposada, en conformidad a una ordenación preferencial del matrimonio estrictamente reglamentado, con el hombre de su familia al que su grado de parentesco con el padre difunto designe, en primer rango, para representarle: en primer lugar, los propios hermanos del padre (los tíos paternos de la hija), luego sus hijos (los primos hermanos de la hija), después los hermanos del abuelo paterno de la hija (los tíos abuelos paternos) o uno de sus hijos (los tíos en segundo grado de parentesco); en su defecto, los hijos de las hermanas del padre o en último extremo las hermanas del abuelo paterno.⁸⁵ El aspecto sucesorio de la institución fuertemente marcado en la época clásica, no debe ilusionarnos. El epiclerato determina claramente cuál es, en ausencia del heredero macho

82. PORFIRIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica*, III, 11, 7.

83. Cf. L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne* (París, 1897), I, pp. 399 ss.

84. *Leyes de Manú*, 9, 127 ss.

85. PLATÓN, *Las Leyes*, 924 e ss. El mismo orden de los grados de parentesco en las reglas sucesorias: ISEO, *La sucesión de Hagnias*, 1-2 y 11; DEMÓSTENES, *Contra Macartatos*, 51.

directo, el pariente que debe recoger con la hija, la sucesión que le está confiada. Pero se trata mucho menos de transmitir un bien a un colateral, que de mantener a través de la hija la perennidad de un "hogar". Desde este punto de vista, el matrimonio del padre con la epiclera se presenta, no como un derecho prioritario a una sucesión, sino como una obligación familiar que impone a la interesada una verdadera renuncia: el hijo nacido de este matrimonio prolongará, en efecto, no a su padre sino a su abuelo materno. El término que designa a este hijo es el de *θυγατρίδου*: "hijo de la hija", o también "nieto". Desde su mayoría el *θυγατρίδου* toma de pleno derecho posesión del *κληρος* de su abuelo materno. Ni su padre, ni incluso su madre, eran realmente propietarios del *kleros*: simples intermediarios, tenían como función la de asegurar la transmisión del abuelo al nieto.

Por breves que sean estas indicaciones, bastan para determinar el lugar y el papel de los diferentes protagonistas en el epiclerato. Contrariamente a la regla ordinaria, la hija permanece, en el matrimonio, fijada al hogar paterno. Se puede decir incluso que ella se confunde con este hogar. Es literalmente "en ella" que el linaje de su padre se prolonga mediante un nuevo macho. El hombre, escogido para transmitir la paternidad en este hogar, se el de este cuyo íntimo parentesco se relaciona lo más estrechamente al padre, y que se presenta, en su función de esposo, como el sustituto del padre. El hijo, nacido de un matrimonio que le liga de forma directa a su abuelo materno, aparece tan pronto como el hermano que como el hijo de esta de la cual ha nacido.⁸⁶ En el epiclerato, todo el sistema de las relaciones matrimoniales se proyecta conforme a un esquema invertido. Es ahora la mujer quien constituye el elemento fijo, el hombre el elemento móvil. La esposa ya no es esta extraña que se introduce en el hogar del marido para que, al desaparecer en provecho de Hestia doméstica y asimilar sus virtudes, procrea, sin turbar la continuidad de una progenie, hijos que sean realmente "semejantes al padre". De ahora en adelante la espo-

86. Incluso se ha preguntado si el hijo de la epiclera no asumía la función de *κύριος* de su madre, desempeñando de este modo junto a ella el papel legal del hermano. Somos de la opinión de que una institución como el epiclerato alumbra en cierta medida las relaciones psicológicas que entrelazan, en la tragedia, los personajes de Electra y de Orestes. Hemos visto que Electra es, en relación a Orestes, madre tanto como hermana. La epiclera es, en relación a su hijo, hermana al mismo tiempo que madre.

sa, en tanto que hija de la casa, es el hogar paterno. También en esta ocasión será el marido quien deba integrarse en la *oikos* de su mujer; e igualmente esfumarse en provecho del padre que él representa; de este modo, la hija podrá procrear un retoño semejante a su verdadero padre: su abuelo materno. En lugar de que la estirpe se transmita, como sucede normalmente, del padre al hijo, *per viros*, por medio de una extraña a la que su cohabitación, su *συνοίκησις*, liga al hogar, ella se perpetúa, *per feminas*, de la madre al hijo, mediante el pariente macho más próximo al que su consanguinidad, su *συγγένεια*, lo vincula al padre. El epiclerato no constiuye, por consiguiente, un fenómeno aberrante. No se sitúa al margen del sistema matrimonial. Por el contrario, se articula en el matrimonio ordinario para formar con él un conjunto que admite dos soluciones del mismo problema, inversas y asimétricas: se trata siempre de asegurar la continuidad de un linaje, la supervivencia de un hogar que debe perdurar a través del tiempo semejante a él mismo, y de asegurarle merced a un matrimonio que, al asociar un hombre y una mujer, debe también unir una casa a otra casa, conservando siempre sus dos hogares bien distintos. En el caso del epiclerato, la hija de la casa encarna, hasta en el matrimonio, el hogar paterno. De esta manera, se encuentran reconciliados en la persona de la epiclera los dos aspectos de Hestia, habitualmente disociados en las criaturas mortales: la hija virgen del padre, la mujer depósito de vida de una estirpe. Pero debe señalarse en seguida, que el epiclerato requiere circunstancias completamente excepcionales que justifiquen la inversión de las reglas ordinarias del matrimonio: es preciso que el padre y el hijo, que representan la continuidad del linaje familiar en el juego normal de las instituciones, falten. Esta *carencia de machos* —estos anillos a través de los cuales se teje la cadena de la descendencia—, hace que la hija adquiera conciencia para procrear un hijo capaz de perpetuar el linaje paterno. Es necesario todavía, para que ella continúe la casa del padre, que un consanguíneo de éste se una a ella, realizando, bajo una forma lícita puesto que sólo es simbólica, esta unión prohibida del padre y de la hija que aparece idealmente como la más propia para salvaguardar de generación en generación la pureza del hogar doméstico. Por lo demás, lo que se ha ganado en coherencia, desde el punto de vista de las relaciones de Hestia con la joven que la representa, se paga al precio de una nueva y fundamental contradicción. Para dar un hijo a un hombre que no tenía —es decir, para conformarse al principio

de filiación *per viros*—, se ha estado obligado a recurrir excepcionalmente al principio inverso de una filiación uterina y de ligar al hijo de la epíclera, el θυγατρίδου, no a su padre sino a su madre.

Así se dibuja en el pensamiento social del griego, frente a la imagen del hombre, agente exclusivo de la obra generadora, la imagen no menos poderosa de la mujer, verdadera fuente de vida donde se alimenta la fecundidad de las "casas". La diosa del hogar, según los casos, es susceptible de justificar tanto la una como la otra, estas dos imágenes contrarias. Hestia nos parece tener, en efecto, por función específica, la de poner de manifiesto la "incomunicabilidad" de los diversos hogares: enraizados en un punto definido del suelo, no podrían nunca mezclarse sino que permanecen "puros" hasta en la unión de los sexos y la alianza de las familias. Dentro del matrimonio ordinario, la pureza del hogar se encuentra asegurada por la integración de la esposa en la casa de su marido (al ser Hestia virgen, la mujer no simboliza su propio hogar sino en la medida en la que ella se mantiene virgen; en el matrimonio y en la procreación deja de representar su propio hogar; se podría decir que está "neutralizada"; ya no juega un papel, es puramente pasiva; sólo el hombre es activo). En el epíclerato, por el contrario, la pureza del hogar que se encarna en la hija aparece tanto mejor preservada cuanto que el esposo interviene menos en la procreación. En el límite, la hija puede ser considerada como la única potencia realmente generadora y el hijo considerado como si fuera exclusivamente de su madre.⁸⁷

Este aspecto "maternal" de Hestia refuerza todavía la analogía, que hemos señalado ya, entre el hogar redondo y este otro objeto simbólico, también de forma circular y con valor de centro que es el *ónfalos*. En ciertas representaciones, Hestia aparece sentada, no sobre su altar doméstico, sino sobre un

87. Por consiguiente, el esposo es "neutralizado" en tanto que representa una casa diferente de la del padre. Su parentesco de sangre con el padre de su mujer es a la vez el signo y el instrumento de esta neutralización. En efecto, en el caso de un hombre, la simple *συνολαγία* no podría bastar puesto que el hombre, contrariamente a la mujer, no tiene vocación doméstica y no puede asimilar las virtudes del hogar. Es por la sangre, por la raza, por donde el hombre se vincula a una casa; o —a falta de la sangre— mediante un acto de adopción que establece un lazo directo de padre a hijo, una relación agnática; cf. L. BEAUCHET, *op. cit.*, 2, p. 7.

ónfalos.⁸⁸ Se sabe que el *ónfalos* de Delfos pasaba por ser la sede de Hestia.⁸⁹ En la época histórica, se podrá llamar al altar del Hogar común, de la Hestia *koiné*, situado en el centro de la ciudad, el *ónfalos* de la ciudad.⁹⁰

Prominencia del suelo o piedra ovoide, el *ónfalos*, que guarda relación con la Tierra y que a veces es calificado de *Gea* representa al mismo tiempo un punto central, una tumba, un receptáculo de almas y de vida. Este último aspecto lo ha visto muy bien María Delcourt.⁹¹ Señala que por su nombre, ombligo, y por su forma en saliente, el *ónfalos* recuerda los dos casos en los que el ombligo, en lugar de inscribirse hundido forma prominencia: el ombligo de la mujer encinta al final de su gravidez, el del recién nacido que no se aplana sino después de varios días. Además, el *ónfalos* designa, además del ombligo, el cordón umbilical que liga el niño a su madre como el tallo une la planta a la tierra que la ha alimentado. Se comprende que los médicos griegos hayan visto en el *ónfalos* una raíz, la raíz del vientre, y que Filolao, pitagórico del siglo V antes de Cristo, haya hecho de ello en el hombre el principio de su enraizamiento (*ρίζωσις*).⁹² Enraizamiento de una generación en la generación precedente, pero también enraizamiento del retoño humano en la tierra de la casa paterna: "el *ónfalos* —escribe Artemidoro en su *Llave de los sueños*— representa a los padres por tan largo tiempo como viven, si no la patria en la cual cada uno ha nacido como él ha nacido del ombligo. Soñar que sucede algo malo a su ombligo, significa que se verá privado de sus padres o su patria, y para el que se encuentra en tierra extranjera, ἐπὶ ξένῃς, que ya no retornará jamás a su país".⁹³

Correlativamente, el altar redondo del hogar, símbolo del espacio cerrado de la casa, puede evocar el vientre femenino, depósito de vida y de hijos. "El hogar —escribe Artemidoro— sig-

88. Cf. P. ROUSSELL, "L'Hestia à l'Omphalos", *Revue archéologique* (1911), 2, pp. 86-91.

89. Cf. ESQUILO, *Euménides*, 165 y 168; y el estudio de Jean AUDIAT, "L'Hymne d'Aristonoo a Hestia", *Bulletin de correspondance hellénique* (1932), pp. 299-317.

90. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 22.

91. Marie DELCOURT, *L'oracle de Delphes* (Paris, 1955), pp. 144-149.

92. El *ónfalos* es "principio del enraizamiento y del crecimiento del embrión (ρίζωσις καὶ ἀναρρίσις τοῦ πρώτου)", FILOLAO, *ap. DIELS, F. V. S.*, 7.^a ed., t. I, p. 413, 6-7.

93. ARTEMIDORO, I, 43 (citado en Marie DELCOURT, *op. cit.*, p. 145). En lo que concierne a la expresión ἐπὶ ξένῃς se observará el paralelismo con Hestia, en IV, 34 y V, 27.

nifica la vida y la mujer de este que le ve",⁹⁴ y más adelante: "encender el fuego que se inflama en el hogar o en el horno significa la procreación de un hijo; porque el hogar y el horno son semejantes a la mujer... en ellos el fuego predice que la mujer estará encinta".⁹⁵ Es preciso señalar aquí el valor religioso de ciertas formas geométricas. Como el *ónfalos* —y contrariamente al Hermes cuadrangular (Hermes τετραγωνος)—⁹⁶ el hogar de Hestia es redondo. Se puede pensar con toda razón que el círculo caracteriza en Grecia los poderes ctónicos y a la vez femeninos, que se relacionan con la imagen de la Tierra-Madre, encerrando en su seno a los muertos, a las generaciones humanas y a los crecimientos vegetales.⁹⁷ En la edad de la ciudad y del establecimiento del Hogar común en el *prítaneo*, Hestia queda asociada a un tipo de construcción en rotonda, el *tolos*, sólo ejemplar griego de una arquitectura religiosa en forma circular, recordando la *aedes Vestae* y el *Mundus* de los romanos.⁹⁸ Se ha creído durante largo tiempo que la Hestia común estaba emplazada en el *tolos*. Se sabe hoy que éste no es siempre el caso: el *prítaneo* y el *tolos* pueden ser distintos. Pero, como lo apunta Louis Gernet, no sería preciso ir demasiado lejos en la negación.⁹⁹ En Delfos, el *tolos* de Marmaria era también el emplazamiento del Hogar público. En Mantinea, según Pausanias, la Hestia *koiné* se encontraba en una rotonda que encerraba también una tumba de héroes.¹⁰⁰ En Olimpia, en Sición, el *prítaneo* se componía de varias edificaciones; las que cobijaban a Hestia pueden haber sido de forma circular. Por lo demás, incluso el nombre que lleva el *tolos* en Atenas y en Esparta, pone de manifiesto, nos parece, las afinidades entre este tipo de edificio circular y el simbolismo religioso propio de Hestia. En estas dos ciudades el *tolos* se llama *Skias*, tér-

94. ARTEMIDORO, I, 74.

95. *Ibid.*, II, 10. Sobre la relación entre el horno y el vientre femenino, cf. HERODOTO, V, 92, 5 ss.: introducir sus panes en un horno frío significa unirse a una mujer cuando ya ha muerto.

96. Hermes *tetragonos*, cf. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero*, 72, 6.

97. Se recordará la fórmula hipocrática, *Tratado del Régimen*, IV, 92: "de los muertos nos vienen los alimentos, los crecimientos y las semillas".

98. Cf. F. ROBERT, *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce* (Paris, 1939).

99. LOUIS GERNET, *loc. cit.*, p. 24.

100. PAUSANIAS, VIII, 9, 5; cf. igualmente J. CHARBONNEAUX, "Tholos et Prytaneion", *Bulletin de correspondance hellénique* (1925), pp. 158-178.

mino que tan pronto evoca las *οικιάδες*, chozas de ramaje y de hojarasca, en forma de tienda, que los lacedemonios construían en la época de la *Carneia*, tan pronto el *οξίρον*, largo parasol (*οικιάδειον*) que los atenienses paseaban en la fiesta de los *Skioforias*. Sea lo que fuere, el epíteto de *Σκιάς* relaciona el *tolos* a este dominio de la oscuridad sombría que caracteriza, por oposición al espacio exterior, las formas diversas del cercado protegido, del interior: mundo subterráneo, superficie doméstica, vientre de la mujer.

Hemos visto ya cómo el retoño que Agamenón ha plantado en su hogar, en el centro del reino, "sombrea", al crecer, toda la tierra de Micenas, es decir, extiende hasta los últimos límites del territorio la sombra tranquilizadora que hace de la casa un abrigo cubierto, dominio íntimo donde las mujeres pueden sentirse en su casa.¹⁰¹ En contraste con el espacio libre del exterior —resplandeciente de sol y de luz durante el día, oscurecido por una opacidad angustiosa durante la noche— el espacio del hogar, femenino y sombreado, implica, en el claro-oscuro del hogar, seguridad, tranquilidad e incluso una molicie indigna del estado viril. Jenofonte podrá decir que si los artesanos son blandos de cuerpo y de alma cobarde, se debe a que su oficio les obliga a permanecer en el interior de las casas, a vivir en la sombra, *σκιатραφεῖσθαι*, cerca del fuego, como las mujeres.¹⁰² En el *Fedro*, Platón contrapone a los jóvenes fuertes y viriles, educados *ἐν ἡλίῳ καθαρῶ*, en pleno sol, en el estadio y en la palestra (Hermes) a estos tiernos jóvenes sin virilidad, cuya carne es blanca como la de las mujeres, porque han sido alimentados *ὕπὸ συμμιγεί σκιάς*, en el abrigo de la semioscuridad.¹⁰³

101. SÓFOCLES, *Electra*, 416 ss. Se comparará este texto con ESQUILO, *Agamenón*, 965 ss. En los dos casos, el hombre es la raíz (*ρίζα*) implantada en la tierra y que, al desarrollarse en árbol, protector de la casa, confiere al hogar (*ἔστιά*) su carácter "sombreado". Esquilo pondrá en boca de Clitemnestra, al acoger a Agamenón después de su regreso, con una alegría fingida: "En tanto que hay raíz, el follaje viene de nuevo sobre la casa para extender su sombra protectora de la canícula; además, tu retorno al hogar de la casa, es en invierno, la llegada del verano; y (en los días de la canícula) si el frescor (*ψυχρός*) reina en la casa se debe a que el dueño ha regresado de nuevo allí".

102. *Económica*, IV, 2.

103. *Fedro*, 239 c. Agesilao, queriendo convencer a sus soldados de que tenían que combatir, al enfrentarse con adversarios asiáticos, más bien con mujeres que con hombres, desnudó a los prisioneros que había hecho: sus cuerpos blancos y suaves, a causa de la costumbre de una vida pasada a la sombra de la morada, sin desvertirse jamás para realizar ejercicios físicos en la palestra, fue para los lacedemonios un motivo de risa y de

El *Himno homérico a Deméter* nos proporciona, en este punto, una indicación más precisa.¹⁰⁴ Vagando errante, en el campo, después de haber abandonado su morada olímpica, Deméter se ha parado no lejos de un pozo. Sentada ἐν σκιῇ, a la sombra, al pie de un olivo frondoso, semeja a una vieja mujer como son las nodrizas de los reyes o, en lo más recóndito de sus viviendas, las intendentes —ταμίαι—. Las hijas de Celeo, soberano de Eleusis, la aperciben; ellas se admiran de verla en el exterior y le preguntan: “¿Por qué te has alejado de la ciudad en lugar de aproximarte a las casas? Es allí, en las habitaciones llenas de sombra, donde se encuentran las mujeres de la edad que tú tienes y otras más jóvenes”.¹⁰⁵ Las μέγαρα σκιόεντα no dejan de evocar la expresión de la que se sirve Apolo, definiendo en las *Euménides* el estatuto familiar de Atenea: en lo que la concierne, la diosa no ha tenido madre, no ha sido alimentada ἐν σκότοις νηδύος, en la oscuridad de un vientre.¹⁰⁶ ¿Nos permite suponer esta relación, en la trama de los temas míticos, una especie de equivalencia entre la imagen de la casa umbrosa, simbolizada por Hestia, y la del seno femenino? El examen de los diversos valores semánticos de una palabra como θάλαμος, emparentada ella misma con θόλος, orientaría hacia una respuesta positiva. El término designa el apartamento reservado a las mujeres en la parte más retirada, más secreta y más profunda de la casa.¹⁰⁷ Prohibido rigurosamente al extraño (espacio interior), cerrado mediante una puerta acerrojada para que incluso los esclavos machos no pudiesen tener acceso allí (espacio femenino),¹⁰⁸ este “fondo” de la vivienda humana calificado a menudo de μυχός¹⁰⁹ encierra un aspecto ctónico: el θάλαμος recuerda

desprecio; JENOFONTE, *Helénicas*, III, 4, 19; PLUTARCO, *Vida de Agesilao*, 600 e; *Apophthegm. Lac.*, 209 c; *Cuestiones romanas*, 28. Sobre las pinturas de los vasos, el uso quiere que los personajes femeninos se opongan a los masculinos como piel blanca a piel tostada.

104. *Himno homérico a Deméter*, 98 ss.

105. *Ibid.*, 113-117.

106. ESQUILO, *Euménides*, 665; cf. la fórmula empleada por ARISTÓFANES, *Las Aves*, 394; en la matriz sin fondo de la Oscuridad. Ἐξέβους δ' ἐν ἀκείροισι κόλποις.

107. Cf. *Odisea*, XXIII, 41 ss. Mientras que se desarrolla en el megaron la masacre de los pretendientes, todas las mujeres del palacio se ocultan en el fondo de sus habitaciones (μυχῷ θαλάμῳ), de muros gruesos y puertas cerradas.

108. Cf. JENOFONTE, *Económica*, IX, 3.

109. Acerca de las relaciones de μυχός (antro, fosa por debajo del nivel del suelo) y de θάλαμος, cf. A. J. FESTUGIÈRE, “Les mystères de Dionysos”, *Revue biblique*, abril-julio 1935, p. 36; L. R. PALMER, “The

a veces de manera explícita la idea de escondrijo subterráneo; la prisión de Dan,¹¹⁰ el antro de Trofonios,¹¹¹ una tumba,¹¹² podrán ser designadas con el nombre de θάλαμος. Pero al mismo tiempo el θάλαμος tiene relación con el matrimonio: tan pronto designa la habitación de la joven antes de su boda,¹¹³ tan pronto la cámara nupcial, o incluso, más precisamente, el lecho nupcial;¹¹⁴ el verbo θαλαμεύω significa: llevar al lecho nupcial, desposar.¹¹⁵ En un último sentido la palabra θάλαμος se aplica a este lugar oculto, protegido en lo más secreto de la vivienda,¹¹⁶ donde la mujer guarda, para tenerlas en reserva, las riquezas domésticas sobre las que ella tiene, en tanto que ama de la casa, todo el poder: es a veces la esposa, a veces la hija quien nos es presentada como detentora de las llaves de este "tesoro" secreto.¹¹⁷ Al estar consagrada al interior, la mujer tiene como función almacenar los bienes que el hombre, vuelto hacia el exterior, ha hecho entrar en la casa. En el plano de las actividades económicas, la mujer representa la "tesaurización", el hombre la "adquisición". La primera ordena, conserva y distribuye en el interior de la *oikos* las riquezas que el segundo ha ganado por su trabajo en el exterior. El sentimiento de esta polaridad entre las funciones económicas de los dos sexos es tan fuerte que se expresa tanto en los encomiadores como en los detractores de la mujer, y siempre mediante el mismo tipo de comparación. En un Jenofonte,¹¹⁸ la esposa modelo es comparada a la reina

homeric and the indo-european house", *Transactions of the Philological Society* (1947), pp. 92-120. El término *μυχός* puede designar también el altar bajo del hogar (*escara*). Cf. EURÍPIDES, *Medea*, 397: *μυχῶς ἐστίας*, las profundidades del hogar.

110. SÓFOCLES, *Antígona*, 947.

111. EURÍPIDES, *Suplicantes*, 980.

112. EURÍPIDES, *Suplicantes*, 980.

113. *Odisea*, VII, 7.

114. *Ilíada*, XVIII, 492; PÍNDARO, *Píticas*, II, 60. Pólux define el θάλαμος: el lugar de la unión conyugal (*τόπος τοῦ γάμου*).

115. HELIODORO, IV, 6.

116. *Odisea*, XXI, 8-9. Se retendrá la expresión *θάλαμον ἑσχάτον*, y relacionarla con la glosa de HESÍQUIO: *Hestia*: *ἑσχάτη* (en el extremo, última). Se sabe que, según CORNUTUS, *Theol.*, 28, *Hestia* es a la vez *πρώτη* y *ἑσχάτη*, la primera y la última.

117. La mujer dueña de las llaves del tesoro: ESQUILO, *Agamenón*, 609-610; la hija virgen, poseedora del mismo privilegio: ESQUILO, *Euménides*, 827-828.

118. JENOFONTE, *Económica*, VII, 20-21, 25, 35-36; en 39, la esposa dice a su marido: mi función es la de asegurar la salvaguarda y la distribución de las cosas del interior, *ἐνδόν*, lo que sería ridículo si tú no estuvieras aquí para hacer entrar del exterior alguna provisión *ἐξωθέν τι*

de las abejas que permanece en la colmena vigilando para que la miel, recogida en el exterior, se acumule en reserva abundante en las celdas de los alvéolos (estos alvéolos circulares que llevan también el nombre de *θάλαμος* o *θαλάμη*).¹¹⁹ En Hesíodo, en contraste con el hombre que trabaja duramente en el exterior para hacer crecer las riquezas de la tierra y para hacer afluir a la casa los bienes necesarios a la vida, la mujer es presentada, en el seno de la colmena, como el zángano, que guarda las riquezas adquiridas por el esposo-abeja, no en el *θάλαμος* de la común morada, sino directamente en el fondo de su propio vientre: "manteniéndose en el interior, en el abrigo de las colmenas bien cubiertas, ella entroja en su vientre el fruto de los sacrificios de otros".¹²⁰

Si la mujer, para retomar la misma fórmula de Platón, "imita" la tierra recibiendo en ella la semilla que el macho ha hecho penetrar allí, la casa, como la tierra y como la mujer, recibe y fija también en su seno las riquezas que el hombre deposita en ella. El espacio cerrado de la vivienda no está destinado solamente a abrigar al grupo familiar. Aloja los bienes domésticos que pueden ser concentrados, apilados, conservados. Así pues, no causará extrañeza ver a la diosa femenina que simboliza el interior, el centro y lo fijo, asociada directamente a esta función del hábitat, que desvía la vida de la *oikos* en una doble dirección: primeramente —y por oposición a la circulación de las riquezas que Hermes patrocina (cambios, ganancias y gastos)— una tendencia al atesoramiento (esta tendencia se traduce, en las épocas arcaicas, por la constitución de reservas alimenticias almacenadas en las tinajas de la despensa y por la acumulación de bienes preciosos, del tipo de los *ἀγάλματα*, atrancados con cerrojos dentro de los cofres del *θάλαμος*; en la época de la eco-

εἰσφέρειτο. El marido responde: soy yo quien parecería ridículo por hacer entrar una aportación si no hubiera alguien para conservar lo que yo he traído al interior. Se señalará que guarda y distribución (*φυλακή* y *διανομή*) son precisamente las funciones de *Hestia Tamiā*.

119. JENOFONTE, *Económica*, VII, 33.

120. HESÍODO, *Teogonía*, 598-599. En esta carga antifemenina que identifica enteramente el *θάλαμος* doméstico y el *γαστήρ* femenino, la pareja de las dos actividades complementarias: adquisición (hombre, Hermes)-atesoramiento (mujer, Hestia), se transforma en conflicto de dos contrarios: labor(masculino)-gasto(femenino). Añadamos que, para Hesíodo, la mujer no se contenta con agotar a su marido por su apetito alimenticio, devorando el fruto de su trabajo en la tierra (*Los Trabajos*, 705), ella le "agota" también por un apetito sexual que la cánicula lo hace más exigente (*Los Trabajos*, 586-587).

nomía monetaria, podrá llegar a ser capitalización); después —y por oposición a las formas comunitarias de vida social— una tendencia a la apropiación: en el marco de una economía distributiva,¹²¹ cada casa aparece asociada a un lote de tierra, separada y diferenciada, cada hogar familiar quiere poder disponer plenamente del *κλῆρος*, del que saca su subsistencia y que le distingue de los otros grupos domésticos.

Bajo el título de Hestia *Tamia* la diosa del hogar asume este doble papel de concentración de la riqueza y de delimitación de los patrimonios familiares. En los palacios de los reyes homéricos, la *ταμία* es la intendente económica que regula la organización del trabajo doméstico y vigila las provisiones.¹²² En el tiempo de la ciudad, la palabra *ταμίας* servirá para designar al tesorero que administra los fondos del Estado o los bienes sagrados, propiedad de los dioses. Dos testimonios confirman que en una época tardía todavía Hestia continúa protegiendo el atesoramiento de las riquezas. En primer lugar, Artemidoro nos indica que Hestia, o las imágenes de la diosa, vistas en sueño por quien es ciudadano, representan “los fondos de las rentas públicas”.¹²³ En segundo lugar, un ritual de Cos, que conocemos a través de una inscripción del tercer siglo antes de nuestra era, connota un detalle significativo: se trata de un sacrificio a Zeus *Polieus* al que Hestia *Tamia* está, en la fiesta, íntimamente asociada. Entre todos los bueyes presentados por las fracciones de las diversas tribus, la bestia que debe ser sacrificada a

121. Acerca de la oposición entre economía totalitaria y distributiva, cf. G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (París, 1940), pp. 155 ss.

122. Sería conveniente hacer un estudio sobre el personaje y las funciones de la *ταμία* homérica, sobre sus vínculos con Hestia. Subrayemos solamente algunos puntos. En el palacio de Ulises, Euriclea es a la vez la administradora, la nodriza y la encargada de los fuegos. En los tiempos de su juventud, Laertes la ha conseguido contra veinte bueyes de su padre Ops (el Ojo), hijo de Pisénor. Es el seno de esta familia de los Pisénor donde se reclutan, en Itaca, los heraldos (*Odisea*, I, 431). En el palacio, Laerte ha tratado a Euriclea de igual modo que a su esposa, pero se ha abstenido de todo comercio íntimo con ella (*Odisea*, I, 431). Euriclea ha alimentado a Ulises al que ella llama su hijo. A causa de su iniciativa Autolico, abuelo materno de Ulises, ha sido invitado a elegir un nombre para el recién nacido (*Odisea*, XIX, 403). Su papel es el de vigilar sin tregua sobre todos los bienes de la casa. Se homenajea su vigilancia, su prudencia, su espíritu avisado. Ella es una *φύλαξ* acabada. Las mismas cualidades son exigidas por JENOFONTE de la *ταμία*, *Económica*, IX, 11. Ella no debe tener por objeto ni el alimento, ni la bebida, ni el sueño, ni los hombres; le es necesario una perfecta memoria. Pero la verdadera *ταμία*, la mejor *φύλαξ* de la casa, debe ser la misma esposa (IX, 14-15).

123. ARTEMIDORO, II, 37; cf. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 38.

Zeus se encuentra designada al final de un largo procedimiento análogo, sin duda, a este que se utilizaba, en Atenas, en la *Di-polies*. La víctima que había sido seleccionada así, es conducida hasta el ágora. Tasada en moneda, su precio es proclamado públicamente por los anuncios del heraldo (*κῆρυξ*). Su propietario declara entonces que sus conciudadanos deberán pagar esta suma, no a él sino a Hestia. Como lo hace notar Louis Gernet, el valor del buey se sitúa así, dentro de una economía monetaria "capitalizada" por Hestia, guardiana y garante de las riquezas de la ciudad.¹²⁴

Es preciso, de otra parte, subrayar la relación de Hestia con lo que el mismo autor llama una economía "discreta" dominada por el *suum cuique*. En Tegeo, el Hogar común de los arcadios se encontraba asociado con un Zeus *Klarios*, repartidor de lotes (cf. *κληρος*, porción, patrimonio) —epíteto que recordaba la primera repartición del territorio arcadio dividido, por tirada a la suerte, entre los tres hijos de Arcas.¹²⁵ En Atenas, el primer acto del arconte, magistrado que, nos dice Aristóteles,¹²⁶ recibe su dignidad del Hogar común y que, desde el origen, ha residido en el *prítaneo*,¹²⁷ consiste, una vez instalado, en hacer proclamar por el heraldo que "cada uno quedará hasta el fin de su magistratura poseedor y amo de los bienes que él poseía antes de su entrada en el cargo".¹²⁸

Estos testimonios se refieren al Hogar común, a la Hestia de la Ciudad, llegada a ser el centro del Estado y el símbolo de la unidad de los ciudadanos. Para apreciarlos correctamente, es preciso situarlos en una perspectiva histórica, relacionarlos a lo que nosotros podemos percibir de un pasado más antiguo anterior al régimen de la ciudad, cuando Hestia no es aún el Hogar común, sino el altar familiar, y su simbolismo traduce, muy especialmente, las virtudes eminentes de la casa real.¹²⁹

Así pues, la riqueza del rey tiene dos aspectos, se podría decir, dos polos. De una parte, los bienes que se prestan a ser atesorados y que pueden ser almacenados en el palacio, reser-

124. Sobre el ritual de *Cōs*, cf. V. PROT, *Fasti sacri*, n.º 8; L. R. FARNELL, *op. cit.*, V, pp. 349 ss.; NILSSON, *Griechische Feste*, pp. 17 ss.; A. B. COOK, *op. cit.*, III, t. I, p. 564; L. GERNET, *loc. cit.*, p. 33.

125. PAUSANIAS, VIII, 53, 9.

126. *Política*, 1332 b ss.

127. ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, III, 5.

128. *Ibid.* LVI, 2.

129. Respecto a la relación histórica entre el hogar real micénico y el hogar común de la ciudad, cf. L. R. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 350 ss.

vas alimenticias, por supuesto, pero también los diversos tipos de ἀγάλματα: tejidos, metales preciosos, *sacra* cargadas de poder, utilizadas como signos de poderío, blasones, instrumentos de investidura. Así, Penélope, en el palacio de Ulises, descende con las mujeres al fondo del θάλαμος donde el amo ha puesto bajo llave sus tesoros: ¹³⁰ tejidos encerrados en los cofres, bronce, oro y hierro trabajado; finalmente el arco, que Ulises es el único en poder tensar y que aparece, en la continuación del poema, como el instrumento de su venganza, símbolo y restaurador de la soberanía legítima. A todos estos objetos se aplica el término de κειμήλια, señalando que se trata de bienes inmovilizados, destinados a permanecer en el lugar (cf. el verbo κείμαι: estar acostado inmóvil).¹³¹ El otro aspecto de la riqueza real está constituido por los rebaños.¹³² Tesoro y rebaños forman un contraste, en el plano de los valores económicos, como lo interior y lo exterior, lo fijo y lo móvil, el espacio cerrado doméstico y el espacio abierto del ἀγρός. Lo que los griegos llaman ἀγρός, es en efecto, por oposición al mundo de la ciudad, a la casa e incluso a los campos cultivados, el dominio pastoril, los terrenos consagrados al recorrido, el espacio libre donde se lleva a las bestias y donde se caza a las fieras, el campo lejano y salvaje al que los rebaños animan.¹³³ Cuando Jenofonte opone la especie humana al ganado, es precisamente porque los hombres tienen

130. *Odisea*, XXI, 8 ss.

131. Es necesario observar la fórmula: κειμήλια κείται (*Ilíada*, VI, 47; *Odisea*, XXI, 9). En el canto I de la *Odisea* (312 ss.), Telémaco ofrece a su huésped un regalo diciéndole: yo te lo doy para que él sea un κειμήλιον, es decir, un recuerdo que tú conserves. Igualmente, en el canto III de la *Ilíada* (618), Aquiles da a Néstor una copa: que sea para ti un κειμήλιον en recuerdo de los funerales de Patroclo; cf. igualmente PLATÓN, *Las Leyes*, 913 a.

132. La presencia, en los rebaños de Atreo, de un cordero con el vellón dorado o púrpura es el símbolo de la vocación del hijo de Pélope a la realeza. Hermes es presentado a veces como habiendo engendrado el cordero de oro, símbolo de la investidura real (EUÍPIDES, *Orestes*, 995). En todo caso, es él quien interviene para restablecer la soberanía legítima cuando Tyesto, en su discusión con Atreo, muestra fraudulentamente la bestia real que pertenece a los rebaños de su hermano. Las relaciones de Hermes con el carnero, blason de realeza, son paralelas a las que ligán al σκήπτρον, símbolo móvil de la soberanía, que el dios de los intercambios transmite de Zeus a los Atridas al igual que les trae el carnero de oro; sobre el lugar de Hermes en los mitos de laición de oro y respecto a sus lazos con la función real, se encontrarán interesantes observaciones en el estudio, citado ya, de J. Orgogozo.

133. Sobre el valor de ἀγρός, cf. PIERRE CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec* (1956), pp. 34-35.

necesidad de un techo mientras que los rebaños viven ἐν ὑπαί-
 θρῳ.¹³⁴ Por lo demás, la palabra que designa el rebaño, πρόβατον,
 es bastante significativa: expresa, en sentido propio, lo que ca-
 mina, lo que se desplaza. La fórmula χειμήλιον καὶ πρόβασις (que
 designa, a través de la antinomia de χεῖμαι, estar acostado, y de
 προβαίνω, avanzar, el doble aspecto de la fortuna tomado en su
 conjunto),¹³⁵ subraya claramente el contraste entre la riqueza
 que "yace" en la casa y la que "corre" en el campo. A través
 de la superficie del ἀγρός, Hermes pastoril¹³⁶ (Hermes Ἀγροτήρ,
 Hermes Νόμιος) empuja, llevándolos con su bastón mágico, los
 rebaños sobre los que, en tanto que dios de los pastores,¹³⁷ tiene
 poder, de igual forma que Hestia patrocina, en tanto que divi-
 nidad doméstica, los bienes fijados de la casa.¹³⁸ "Sobre las
 vacas campestres, los caballos y los jumentos, sobre los leones,
 los jabalíes y los perros, sobre los carneros que alimenta la vasta
 tierra, sobre toda bestia que camina a cuatro patas, πᾶσι δ' ἐπὶ
 προβάτοισι, Zeus ha dado a Hermes la potestad de gobernar,
 ἀνάσσειν", tal es la conclusión del *Himno homérico a Hermes*.

Pero no es solamente marchando cómo los rebaños traducen,
 en la fortuna, el aspecto de movimiento. Constituyen también
 la primera forma de riqueza que, en lugar de continuar fija, es
 susceptible de acrecentarse o, por el contrario, de disminuir. Pri-
 meramente, porque con la complicidad de Hermes, ladrón de
 rebaños, se puede añadir a sus propias bestias las que procuran

134. *Económica*, VII, 19.

135. Respecto al valor de πρόβατον y sobre la oposición de χειμήλιον-
 πρόβασις, cf. E. BENVENISTE, "Noms d'animaux en indo-européen", *Bulletin
 de la Société de Linguistique*, 45 (1949), pp. 91-100. El doble aspecto de
 la riqueza puede también encontrarse expresado en una fórmula como la
 de Hesíodo (*Los Trabajos*, 308): "Por el trabajo los hombres llegan a ser
 ricos en ganados y en oro, πολὺ μὲν καὶ τ' ἀφνειοί τε" (tomado de la traducción
 Mazon). Ἀφνειός se conecta, en efecto, con otro tipo diferente de rique-
 za que los ganados: gran riqueza que se tiene almacenada en las casas
 o en las ciudades. El término se refiere, en *Odisea*, I, 392, a la que se
 almacena en una casa; en *Ilíada*, II, 570, a la de la ciudad, Corinto. Sobre
 Corinto ἀφνειός, cf. Tucídides, I, 13, 5. Ver igualmente *Odisea* I, 165,
 donde se señala la oposición entre hombres de "pies ligeros" (εὐαφρότεροι
 πόδες) y hombres pesados a causa de la posesión de ese género de riqueza
 que constituyen el oro y los caros tejidos (ἀφνειότεροι).

136. Hermes ἀγροτήρ, cf. Eurípides, *Electra*, 463; Hermes νόμιος,
 cf. Aristófanes, *Tesmof.*, 977.

137. Cf. Simónides de Amorgos, fr. 18 Diehl, 3.^a ed.: Hermes,
 divinidad tutelar de los pastores. Habrá también que tener en cuenta la
 importancia, en la plástica religiosa del tipo del Hermes Crioforos que
 lleva un carnero sobre sus hombros.

138. Cf. Escolio de Aristófanes, *Plutos*, 395.

las excursiones de rapiña sobre la tierra del vecino. Luego, porque si Hermes ἐπιμήλιος, Hermes πολύμηλος¹³⁹ (el de los rebaños abastecidos), es favorable, el ganado de él se multiplicará y vuestra riqueza aumentará de crías. Posesión y conservación de los bienes pertenecen a las atribuciones de Hestia. Pero el movimiento de la riqueza, hacia el más o el menos, la adquisición o la pérdida, a mismo título que el cambio, dependen del dios, que sabe como Hecate, nos dice Hesíodo, "hacer crecer (ἀέξειν) el ganado en los establos: los rebaños de bueyes, las extensas manadas de cabras, las largas columnas de ovejas lanudas, de lo poco hace mucho y reduce lo mucho a poco".¹⁴⁰ Los griegos, en plena economía mercantil, no tendrán dificultad en reconocer, bajo los rasgos de su dios del comercio, la figura del antiguo dios de los pastores: en el movimiento del dinero que él mismo se reproduce sin fin por el juego de los intereses, verán todavía el crecimiento del rebaño que se multiplica a intervalos regulares. Designarán con el mismo vocablo τόκος, los intereses del capital y la joven ventregada que al retorno de la nueva estación paren las bestias del rebaño.¹⁴¹

La oposición entre el espacio del hogar, cerrado y fijo, y el espacio pastoril, abierto y móvil, nos permite comprender mejor y situar más exactamente una fiesta familiar como las *anfistro-nías*. Celebrada, según el caso, el quinto, el séptimo o el décimo día después del nacimiento, la ceremonia coincide a veces con la imposición al niño de un nombre;¹⁴² pero su función propia es la de consagrar el reconocimiento oficial del recién nacido por parte de su padre. El ritual apunta manifiestamente a inscribir al niño en el espacio de la *oikos*, a ligarle al hogar en el que ha nacido. Según los testimonios de los que podemos disponer contiene dos elementos que es preciso, parece, distinguir: de una parte, la ronda del recién nacido, sostenido en brazos (el o los portadores que corren desnudos en círculo alrededor del hogar),¹⁴³ de otra parte, la deposición del niño —en un momento dado, sin duda, antes de la carrera— directamente

139. Hermes ἐπιμήλιος, cf. PAUSANIAS, IX, 34, 3; Hermes πολύμηλος, cf. *Ilíada*, XIV, 490.

140. HESÍODO, *Teogonía*, 444 ss.

141. Cf. ARISTÓTELES, *Político*, 1258 b.

142. En Atenas, las dos fiestas eran distintas. La imposición del nombre tenía lugar el segundo día después del nacimiento (δεκάτη).

143. Escolio de PLATÓN, *Teeteto*, 160 e; HESICQUIO, s. v. Δρομιάμιον ἥμαρ.

sobre la tierra.¹⁴⁴ En el rito de las anfidromías estos dos elementos se refuerzan: el contacto directo con el suelo de la casa completa la integración en el espacio doméstico que realiza, por su parte, la peregrinación del niño conforme a un círculo que se cierra alrededor del hogar fijo. Sin embargo, en ciertos temas legendarios donde estos dos elementos se encuentran estrechamente asociados, se advierte entre ellos, al mismo tiempo que correspondencias, una oposición bien marcada. Las leyendas de immortalización subrayan, en efecto, el contraste entre dos procedimientos respecto al recién nacido: por una parte, la manera de tener al niño por encima del hogar, en medio de las llamas; por otra parte su depositación, al lado del hogar, en el mismo suelo. El primer procedimiento retiene el recuerdo de un rito de immortalización en el fuego del hogar; en contraste con ella, la segunda marca el fracaso de la tentativa de immortalización, el retorno a la práctica normal. Si el niño hubiera podido ser totalmente "purificado" en las llamas del hogar, habría llegado a ser inmortal; colocado en la tierra, incluido en el espacio de la casa, comparte la condición ordinaria de los humanos. Así, en el palacio de Celeo, Deméter, nodriza de Demófenes, comienza por "ocultar" (κρύπτειν) al niño en el fuego ardiente, como si él fuera también este tizón (δαλός), al que hemos visto que puede identificarse, dentro de ciertos mitos, con el retoño real. La diosa habría, de esta forma, convertido a Demófones en inmortal si la madre, al descubrir la escena, no hubiera dejado escapar, con un grito de terror, reproches contra la extranjera que ocultaba a su hijo en plenas llamas. Encolerizada, Deméter arranca entonces del fuego al niño; le coloca en el suelo: "yo hubiera hecho de tu hijo —le dice a Metanira— un ser exento para siempre de la vejez y de la muerte; pero ahora, ya no es posible que escape al destino de la muerte".¹⁴⁵ Se vuelve a encontrar la misma estructura antitética en el relato que hace Apolonio de Rodas de la tentativa de immortalidad de Aquiles por parte de su madre Tetis.¹⁴⁶ Durante la noche, la diosa coloca a su hijo en medio del fuego para consumir su carne mortal. Cuando Peleo apercibe a Aquiles en las llamas, no puede impedir lanzar gritos. Indignada, Tetis deposita bruscamente al niño en tierra; el destino de Aquiles está entonces fijado: hijo de hombre, él está encaminado a la muerte. Una característica co-

144. Escolio de ARISTÓFANES, *Lysístrato*, 758.

145. *Himno homérico a Deméter*, 231-263.

146. *Argonáuticas*, IV, 869 ss.

mún relaciona, sin embargo, e incluso a veces asimila los dos procedimientos opuestos: el uno y el otro tienen igualmente valor de *prueba* impuesta al niño. Ciertamente, la prueba por el fuego aparece de otro modo peligrosa, y por esto considerado en otra forma diferente a la simple colocación en el suelo. Pero no es preciso equivocarse sobre ello; el contacto directo con la tierra —y con los poderes que allí habitan, especialmente estos poderes ctónicos que tienen relación con el mundo de los muertos— no marcha tampoco sin grave peligro. La leyenda muestra que la colocación del recién nacido en el mismo suelo, tan pronto provoca la muerte del niño, tan pronto sanciona su inmortalidad. Además, es necesario precisar que el rito de inmortalidad mediante el fuego, en medio del cual el niño es "ocultado", tiene su homólogo en la práctica paralela de Medea "ocultando" en la tierra sus hijos para volverlos inmortales (*καταχρυστεία*).¹⁴⁷ Está claro que los dos ritos de inmortalización se corresponden y se oponen como las dos formas de funerales una y otra practicadas por los griegos: el muerto es tan pronto "ocultado en el fuego" (incineración) tan pronto "ocultado en la tierra" (inhumación). En los dos casos, su desaparición del mundo visible es la condición y la señal de su retorno al otro mundo.¹⁴⁸

Aún hay más: dos leyendas simétricas la una de la otra, ilustran a la vez acerca de los peligros y de las ventajas de la colocación del niño en el mismo suelo. La primera es la de Hipsipila.¹⁴⁹ Nodriz de Ofeltes, comete el error de colocar en tierra, por un momento, al hijo real que le han confiado los padres del mismo. Mordido por una serpiente, encarnación de los poderes ctónicos, el niño muere en seguida. Un oráculo había recomendado no colocarse en tierra antes de que tuviera edad de caminar.¹⁵⁰

147. PAUSANIAS, II, 3, 11; sobre la *καταχρυστεία*, cf. Charles PICARD, "L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée", *Revue archéologique* (1932), pp. 218 ss.; Ed. WILL, *Korinthiaca. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques* (Paris, 1955), pp. 33 ss.

148. Queremos decir retorno. Nacido del hogar, al igual que también ha nacido de la tierra, el hombre viene de nuevo, con la muerte, al mundo del que ha salido.

149. APOLODORO, III, 6, 3.

150. Dos cosas distintas son caminar sobre la tierra y estar acostado sobre ella. La posición de pie no encierra los peligros que la posición de tendido, que nos entrega enteramente a los poderes ctónicos. Igualmente el niño recién nacido, incluso abandonado, no es nunca puesto directamente en contacto con el suelo. Los temas de abandono mencionan siempre el cofrecillo, *λάρναξ*, el harnero, *λίχνον*, o la marmita, *χότρα*.

La otra historia nos orienta en una dirección inversa. Los eleos defienden su territorio contra los arcadics que lo han invadido. Antes de la batalla, apareció una mujer que daba el pecho a su hijo. Pretendiéndose inspirada por un sueño, ofrece el niño a los eleos para que combata con ellos. Los jefes militares le reciben en sus manos, le transportan delante del ejército, donde le depositan desnudo sobre el suelo. Enseguida el recién nacido se transforma en serpiente. La sola vista de la bestia siembra la derrota en el campo enemigo. En el mismo lugar donde la serpiente había desaparecido en la tierra, los eleos erigen un santuario dedicado al dios-niño Sosípolis, al demonio del país (*δαίμων ἐπιχώριος*), que su tierra, bajo el nombre de la diosa madre Eileitía, había hecho, para ellos, surgir en medio de los hombres.¹⁵¹

Por supuesto, la colocación sobre el suelo no tiene la misma significación según que ponga al recién nacido en contacto con la tierra humanizada del interior de la casa, o con la tierra salvaje de un lejano exterior. En el contexto de las *Anfidromías*, la colocación en tierra del niño, en la proximidad del hogar, dentro del círculo trazado en la carrera ritual alrededor de Hestia,¹⁵² tiene el valor de una prueba de legitimación. Al final de la ceremonia, el recién nacido, vinculado al hogar doméstico se encuentra aceptado, "reconocido" por su padre. Rito de integración en el espacio familiar y en el linaje paterno, las *Anfidromías* tienen por contrapartida las prácticas por las que el niño es arrojado del hogar, excluido del espacio cerrado de la *oikos*. Tal es la significación en Grecia de los ritos de exposición. En la exposición como en las *Anfidromías*, el niño es depositado en el suelo (es este acto de depositación el que se expresa por el verbo *τίθημι*); pero el lugar escogido contrasta con el espacio cerrado de la casa y con las tierras cultivadas que están próximas a ella como la propiedad de un espacio lejano y salvaje.¹⁵³ Éste podrá ser, en ciertos casos, el mar o los ríos en

151. PAUSANIAS, VI, 20, 3-6.

152. Suidas, en el artículo *περιότιαρχος*, nos muestra el valor que puede tomar, en un contexto diferente, este círculo trazado alrededor del hogar; los puercos, que en Atenas se utilizaban para purificar la Asamblea, eran primeramente paseados alrededor del hogar; cf. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 363.

153. El *ἀπό*, el *ἐκ*, de *ἀπόθεσις*, *ἐκθεσις*, señalan igualmente el alejamiento, la separación. Entre estos dos términos, parece no haber la clara oposición que a veces se ha creído distinguir en lo que respecta al procedimiento de la exposición (cf. Marie DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique* (Lieja, 1938), pp. 87 ss.;

tanto que son símbolos del otro mundo. Pero éste será sobre todo, lejos de las casas, de los jardines y de los campos, la tierra sin cultivar donde viven los rebaños, el espacio extraño y hostil del ἀγρός. En las leyendas heroicas todo contribuye a dibujar alrededor del niño expuesto, un paisaje pastoril. Los padres que arrojan a su hijo del mundo de los vivos, le confían a un pastor para que éste le lleve y le abandone en las landas o en los montes, en estas tierras sin cultivo donde él lleva a pacer a sus bestias. Otro pastor le descubre y le recoge; el niño crece en medio de los rebaños; a veces los animales salvajes le alimentan.

Lo que subraya el texto famoso del *Teeteto*, donde Sócrates se compara, en su papel de comadrona de almas, a su madre partera,¹⁵⁴ es que la fiesta de las *Anfidromías* y los ritos de exposición constituyen en su antinomia, como los dos términos de una alternativa.¹⁵⁵ Así como la *maia* libera a las mujeres de los dolores de parto, de forma semejante Sócrates desembaraza a los jóvenes de las verdades que llevan en ellos sin poderlas dar a luz. Pero su arte va más lejos que el de las comadronas ordinarias: es en él en quien recae la responsabilidad de "probar" (βασανίζειν) el retoño engendrado, para discernir si no se

y, contra, Pierre ROUSSEL, *Revue de Etudes anciennes* (1943), pp. 5-17). Para convencerse que la ἐκθεσις, abandono decretado por el padre a causa de razones de orden social, no es necesariamente el abandono del niño en un lugar frecuentado, con la esperanza de que sobrevivirá —la ἀπόθεσις siendo por el contrario su abandono, por imperativos propiamente religiosos, en un lugar desierto para hacerle perecer—, habrá que remitirse al texto del *Ion* de EURÍPIDES y de los *Pastorales* de LONGUS donde el término ἐκθεσις se ha utilizado. *Ion*, recién nacido, ha sido depositado en el antro solitario (ἄντρον ἔρημον, 1494) donde Hermes vendrá a cogerle; él ha estado expuesto a las fieras (θηρῶν ἐκτεθείς, 951), dado como pasto a las aves de presa (504-505), expuesto a la muerte (ὡς θανούμενον, 18 y 27), destinado a Hades (εἰς Ἄϊδαν ἐκβάλλει, 1496). En cuanto a los *Pastorales* de LONGUS, se puede decir que toda la obra está construida sobre la oposición entre el mundo del ἀγρός y el mundo de la ciudad (πόλις y ἄστυ). Expuestos ἐν ἀγρῷ (I, 2, 1; 4, 1; 5, 1; IV, 21, 3), lejos de la ciudad donde habitan sus padres, en lugares que sólo frecuentan pastores en busca de sus bestias extraviadas, los dos hijos ya mayores y encontrada su familia, permanecerán siendo puros "pastorales" (IV, 39, 1). Acerca de la oposición ἀγρός - ἄστυ, cf. IV, 11, 1 y 2; 15, 4; 17, 1; 19, 1; 38, 3 y 4.

154. "Cuando nace un niño, se plantea (para el padre de familia) el problema de saber si le educará o lo abandonará... el abandono del hijo era la consecuencia de la falta de celebración de las *Anfidromías*, o, en otros términos, del rechazo de paternidad que resultaba de este hecho", BEAUCHET, *op. cit.*, II, p. 87; cf. también G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 41; *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque* (París, 1906), p. 192.

155. PLATÓN, *Teeteto*, 150 b' c.

trata sino de una falsa imagen embustera (εἰδωλον καὶ ψεῦδος) o de un producto de auténtico y legítimo origen (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές).¹⁵⁶

¿En qué consiste esta prueba? ¿Cuál es su contrapartida en el caso en el que el niño no parezca digno de sufrirla con éxito? Sobre estos dos puntos, Sócrates se explica de la forma más clara. Cuando el joven Teeteto ha conseguido, al precio de laboriosos esfuerzos y con la ayuda del filósofo, dar a luz su retoño, Sócrates se dirige a él en estos términos: "hemos tenido, parece, mucho trabajo en alumbrarlo, cualquiera que pudiera ser su valor. Pero acabado el alumbramiento, nos es preciso celebrar las *Anfidromías* del recién nacido y, verdaderamente, hacer correr en círculo alrededor de nuestro razonamiento para escrutar si, en nuestra ignorancia, no sería sólo un producto indigno lo que se alimenta, sino viento y falsedad. ¿O pensarías porque es tuyo, que es preciso de todas formas alimentarle y no exponerle (τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι)? ¿O por el contrario, soportarás que en tu presencia se le ponga a la prueba en cuestión, sin que te irrites violentamente si llega a suceder que se te quita tu primer nacido?".¹⁵⁷

Es preciso relacionar este texto de Platón con las indicaciones que nos suministran Plutarco sobre las prácticas lacedemónicas correspondientes. El espíritu comunitario que caracteriza el régimen de la ciudad de Esparta ya no tolera la subsistencia de las *Anfidromías* en su forma tradicional. Porque ya no se trata en adelante de ligar al recién nacido al hogar de su padre ni al κλῆρος familiar, sino de incluirle en la comunidad cívica de los *Iguales*, el progenitor se ve despojado del poder de decisión respecto a su hijo. Pero el dilema queda planteado en los mismos términos: sea alimentarle (τρέφειν), es decir, integrarlo en el espacio del grupo; sea exponerlo (ἀποτιθέναι), es decir, arrojarle fuera del mundo humano: "cuando un niño nacía, el progenitor no era dueño de educarle: le llevaba a un lugar llamado *lesqué* donde residían los más ancianos de la tribu. Si el niño estaba bien conformado y robusto, ellos ordenaban educarle y le asignaban su κλῆρος, entre los nueve mil lotes de tierra. Si por el contrario, era débil y deforme le enviaban al

156. Se puede traducir igualmente —y Glotz parece que ha interpretado el texto de esta manera— "de buena constitución y legítimo nacimiento". Γόνιμος y ἀληθής pueden tener las dos significaciones. Sobre γόνιμος, contrario a νόθος, bastardo, con el sentido de hijo legítimo, cf. *Antología Palatina*, IX, 277.

157. *Teeteto*, 160 c-161 a.

lugar llamado "puestos de reserva" (*ἀποθέται*).¹⁵⁸ La nota que Plutarco hace seguir este pasaje, subraya el aspecto de prueba en el que Platón, por su parte, hacía hincapié. Plutarco pone de manifiesto que, en Esparta, las mujeres, por las razones que ya ha dicho, no lavan al recién nacido con agua, sino con vino "queriendo así hacer la prueba (*βάσανον*) de su constitución".

Acabamos de ver que las *Anfibromías*, fiesta centrada alrededor del hogar, implican, en la experiencia del espacio al que ellas se refieren, esta misma polaridad que los griegos han expresado, sobre el plano de su panteón, mediante la pareja Hermes-Hestia. Nos vemos por lo tanto conducidos a extender la búsqueda a otros rituales que atañen a la diosa del hogar, para indagar por las formas de representación espacial que se encuentran comprometidas allí.

Dos casos parecen, a este respecto, especialmente esclarecedores. El primero nos es conocido a través de un texto de Plutarco, testigo presencial, puesto que se trata de un ritual de Queronea, de donde este autor es oriundo.¹⁵⁹ El rito de *Expulsión del Hambre* (*βουλίου ἐξέλασις*) se desarrollaba, en la ciudad beocia, en un doble nivel: cada particular lo celebraba para su familia en el interior de su hogar; en el mismo momento, el arconte lo cumplía, en nombre del grupo, en el Hogar Común de la ciudad. En los dos casos, la ceremonia era idéntica. Se golpeaba un esclavo con una vara (*ράβδος*)¹⁶⁰ de mimbre; se le empujaba fuera obligándole a pasar la puerta gritando: "Fuera el hambre; dentro la riqueza y la salud".¹⁶¹ El rito está construido sobre la oposición de un dentro, cerrado y fijo, en el interior del cual la riqueza es retenida (Hestia), y de un fuera hacia el que se expulsa, con el instrumento de Hermes, las fuerzas nefastas del hambre.

158. PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, XVI, 1-4.

159. *Quaestiones Convivialium*, 693 F.

160. Es preciso recordar que el *ράβδος* es el atributo de Hermes y que confiere a este dios el patronazgo de ciertos rituales de "expulsión", en particular los que EUSTATO (*ad Odis.*, XXII, 481) llama *πομπαία*, reconducidos (cf. Hermes *πομπαῖος*, ESQUILO, *Fuménides*, 91; SÓFOCLES, *Ajax*, 832): "Cuando se celebran las *πομπαία* y se efectúa la expulsión de las manchas hacia las encrucijadas, se tiene en las manos un *πομπός*, que, por lo que se dice, no es otra cosa que el *κηρύκειον*, atributo de Hermes, *σέβας Ἑρμοῦ*: de este *πομπός* y de la palabra *δῖος* viene el verbo *τὸ διοπομπεῖν*, la expulsión sagrada".

161. "Ἐξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίαιαν."

La misma oposición se señala, en Atenas, dentro de la organización del espacio donde está situado el Πρωτανείον, sede de la *Hestia Koiné*. En la proximidad inmediata del Πρωτανείον, un terreno estaba, en efecto, consagrado a Βούλιμος, el Hambre.¹⁶² Se trata evidentemente de un campo que debía permanecer siempre sin ser cultivado y que representa, en el corazón del espacio humanizado de la ciudad, la tierra "salvaje", sobre la cual el hombre no puede, bajo pena de un sacrilegio cuyo castigo sería el hambre, poner la mano.¹⁶³ El terreno de Βούλιμος constituye así, en relación al Πρωτανείον, la contrapartida del Βουζύγιον, es decir, de este campo que, al pie mismo de la Acrópolis, era objeto, cada año, de un trabajo ritual ejecutado, en nombre de la ciudad, por el Βουζύγης.¹⁶⁴ Todavía queda por aclarar un punto: mientras que cumplía la ceremonia del trabajo, que renovaba periódicamente la unión del pueblo ateniense "autóctono" con su terruño y que desacralizaba en su uso la tierra de Atica para permitir el libre cultivo, el Βουζύγης pronunciaba unas imprecaciones que el suelo recientemente abierto recogía y cuya eficacia aseguraba. El sacerdote maldecía de una parte a "estos que rehusaran compartir el agua y el fuego" (espacio de la hospitalidad, *Hestia*), de otra "a estos que no indicasen el camino a los extraviados, πλανωμένοις" (espacio del viajero, *Hermes*).¹⁶⁵

Es la ciudad aquea de Faros, cerca de Patrás, la que nos suministra nuestro segundo ejemplo.¹⁶⁶ Se trata de un ritual adivinatorio, de un tipo bastante particular y que asocia muy estrechamente a *Hermes* y a *Hestia*. En medio de una extensa ágora, cercada por un peribolo, se alza un *Hermes* de piedra, barbudo y cuadrangular. El dios que se llama ἀγοραῖος, da los oráculos. Enfrente de este *Hermes* se levanta el Hogar (*Hestia*). El encierra, además del altar, varias lámparas de bronce forradas de plomo. El procedimiento oracular es el siguiente. El consultante penetra, a la caída de la tarde, en el ágora. Se acerca primera-

162. *Anecd. graec.*, ed. Bekker, I, 278, 4; G. VERRAL y J. HARRISON, *Mythology and Monuments of ancient Athens* (Londres, 1890), p. 168.

163. Acerca de la relación entre este tipo de sacrilegio y el "Hambre que devora", cf. la historia de Erysicton, CALÍMACO, *Himno a Deméter*, 30 ss.

164. PLUTARCO, *Conjug. Praecepta*, 144 b.

165. *Paroemiogr. Graec.* (Gaisford), p. 25; βουζύγης; cf. L. R. FARNELL, *op. cit.*, III, p. 315, n. 17. — Sobre el simbolismo doméstico del fuego y del agua, cf. PLUTARCO, *Cuestiones romanas*, 1: en Roma, la nueva desposada debía "tocar el fuego y el agua". Se trata sin duda de un rito de integración en el hogar del marido, como eran, en Grecia, las καταχύσματα.

166. PAUSANIAS, VII, 22, 1 ss.

mente al Hogar. Allí quema incienso, llena las lámparas de aceite y las enciende. Coloca sobre el altar de Hestia una moneda del país, sin duda sagrada, que lleva el nombre de "bronce". Solamente entonces, se vuelve hacia Hermes y dice al oído del dios la cuestión que desea preguntar. Una vez realizado esto, se tapa los oídos con sus manos y, en esta posición, camina para salir de la plaza. Desde que franquea el peribolo y llega fuera (*ἐκ τοῦ ἐντός*), aparta sus manos de los oídos, y la primera voz que escucha en su camino le suministra la respuesta del dios.

El ágora se presenta aquí como un espacio circunscrito y centrado, emplazado bajo el doble patronazgo de Hermes ἀγοραῖος y de Hestia. Es delante de Hestia, en el centro de la plaza; donde el consultante, venido del exterior, comienza por detenerse. Es mediante el contacto con el hogar, quemando el incienso allí, encendiendo las lámparas alrededor de la diosa; como el extranjero se penetra de las virtudes religiosas requeridas para interrogar al oráculo del lugar. Es a Hestia, finalmente, a quien paga el precio de su consulta porque es ella la que simboliza, en la pareja divina, el poder de permanencia y atesoramiento. El modo de consulta del oráculo pone de manifiesto, por el contrario, el aspecto móvil de Hermes. La respuesta del dios se desvela: 1.º a través del mismo movimiento del consultante, que debe ponerse en marcha de nuevo para conocerla, 2.º en el momento en que dejando el espacio cerrado del ágora aborda el espacio exterior, 3.º en el hecho de atrapar al vuelo una voz —esta φωνή móvil, ligera, imperceptible—, la voz del primer venido que el azar le hace cruzar en su camino, 4.º en la distancia que el oráculo establece entre la pregunta, propuesta en el centro del ágora —de igual manera que está colocada en el centro para permanecer allí por siempre—, el precio de la consulta y la respuesta que el dios da a conocer en el exterior, en otro espacio diferente a éste donde está erigida su propia imagen.

Nuestra búsqueda tenía como punto de partida la presencia, en el panteón griego, de una estructura particular bien atestiguada: la pareja Hermes-Hestia. El análisis de los textos, que hacían hincapié en los lazos que unían al dios y a la diosa, ha permitido deslindar la relación de cada una de estas dos divinidades con los aspectos definidos y opuestos del espacio. Hemos sido conducidos así a abandonar el dominio de las puras representaciones religiosas y a orientar nuestra encuesta, no ya solamente hacia las ideas que los griegos se han hecho de

sus dioses, sino hacia las prácticas sociales de las que estas ideas aparecen solidarias. Hemos examinado las diversas instituciones que, dentro de su mismo funcionamiento, hacen referencia de manera explícita al hogar y a los valores religiosos que él representa. Se puede decir que este conjunto de prácticas institucionales que gravitan alrededor del hogar colocado como centro fijo, traducen un aspecto de la experiencia arcaica del espacio en los griegos. En tanto que constituyen un sistema de conductas, regulado y ordenado, ellas implican una organización mental del espacio.

Aun cuando se trate de hechos concernientes al matrimonio, a las relaciones de parentesco, a la filiación, a la herencia del *κλῆρος* familiar, al estatuto doméstico de los esposos, a la oposición social y psicológica del hombre y de la mujer, a sus formas de actividad en la casa y en el exterior, al doble aspecto de la riqueza y de la disposición del suelo para un uso preciso, hemos buscado siempre poner en claro, tanto en el juego de las representaciones como en la articulación de las conductas, las estructuras de pensamiento relativas al espacio. Nos ha parecido que a los valores espaciales relacionados a un centro, inmóvil y cerrado sobre él mismo, correspondían regularmente los valores contrarios de una superficie abierta, móvil, llena de recorridos, contactos y transiciones.

Sin embargo, nuestro análisis ha sido llevado a cabo de manera unilateral. Nos hemos colocado siempre dentro de la perspectiva de Hestia, en el punto de vista del centro. También Hermes no ha sido vislumbrado sino en su aspecto complementario de Hestia, apareciendo el dios como el anverso de la diosa. Habría, pues, para finalizar el estudio de la pareja formada por las dos divinidades, que cambiar de perspectiva y retomar la encuesta en sentido inverso: colocándonos esta vez en el punto de vista de Hermes, tendríamos que examinar las agrupaciones de imágenes que el dios suscita en la conciencia de los griegos, el sistema de actividades y de instituciones que él patrocina. Todavía es preciso indicar, antes de abandonar a Hestia, que la polaridad que marca en todos los planos las relaciones de la diosa con Hermes, es un rasgo tan fundamental de este pensamiento arcaico que se la vuelve a encontrar en el interior mismo de la divinidad del hogar, como si una parte de Hestia perteneciera necesariamente a Hermes.

Para cumplir su función de poder que confiere al espacio doméstico su centro, su permanencia, su delimitación, Hestia, hemos dicho, debe enraizar la casa humana en la tierra. Tal es

la significación del hogar micénico, este altar-hogar *fijo*. De donde se infiere, en la diosa "epictónica" que reside en la superficie del suelo, un aspecto propiamente ctónico. Por ella, la casa y el grupo familiar entran en contacto con el mundo de abajo. En un fragmento del *Faetón*,¹⁶⁷ Eurípides identifica a Hestia con la hija de Deméter, esta *koré* que tan pronto reinando al lado de Hades, tan pronto viviendo en medio de los hombres, tiene por papel el de establecer la comunicación y el paso entre dos mundos a los que separa una infranqueable barrera.

Aún hay más. En el *megarón* micénico, el hogar redondo soldado al suelo, se inscribe en el centro de un espacio rectangular delimitado por cuatro columnas. Al elevarse hasta la techumbre de la pieza, estos pilares forman en el techo una linterna abierta por donde se escapa el humo. Cuando se quema el incienso sobre el hogar, cuando allí se consume la carne de las víctimas o se abrasa, en el curso de la comida, la porción de alimentos consagrada a los dioses, en el fuego encendido sobre su altar doméstico, Hestia hace subir las ofrendas familiares hasta la morada de los dioses olímpicos. Es a partir de ella como se establece el contacto de la tierra y del cielo, al igual que a través de ella se abre un paso hacia el mundo infernal.

Para el grupo doméstico el centro que patrocina Hestia representa este punto del suelo que permite estabilizar la superficie terrestre, delimitarla, fijarse allí; pero también representa, y como en una pieza, el lugar de paso por excelencia, la vía a través de la cual se efectúa la circulación entre niveles cósmicos, separados y aislados. Para los miembros de la *oikos*, el hogar, centro de la casa, señala también la ruta de los intercambios con los dioses de abajo y los dioses de lo alto, el eje que hace, de un extremo a otro, comunicarse todas las partes del universo. Igualmente el hogar podrá suscitar la imagen del mástil que se enraíza profundamente en el puente para elevarse recto hacia el cielo.

¿Es preciso, con Louis Deroy, admitir entre el hogar y el mástil o la columnata una primitiva concatenación, postulada por la analogía lexicológica que ha alterado desde la lengua homérica el antiguo nombre *ἑστία*, hogar, en *ἰστία*, vocablo que tiene el sentido de columnata, explicándose la confusión de los dos términos por el hecho de que el hogar micénico estaba ro-

167. EURÍPIDES, fr. 781, 55 N (2). PORFIRIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica*, III, 11, asimila igualmente a Hestia a los poderes subterráneos.

deado de pilares de madera ἱστοί, que sostenían la linterna del techo (μέλαθρον)?¹⁶⁸ Se sabe que Hesiquio glosa: ἱστία = altar del hogar (ἑσχάρα) y mástil del navío; y todavía: ἱστία = la mujer que teje; porque ἱστός designa independiente de la columnata y del mástil el oficio de tejer (vertical en los griegos) que aparece también sólidamente fijado al suelo al mismo tiempo que dirigido hacia lo alto.

Se debe señalar en todo caso que, en Platón, tan fiel a las enseñanzas de los relatos sagrados y a las sugerencias de los viejos mitos, la figura de Hestia, la única de todas las divinidades en permanecer inmóvil en la morada,¹⁶⁹ viene a confundirse, en el mito final de *La República*,¹⁷⁰ con la gran diosa hilandera Ananké, que tiene su trono en el centro del universo. Sobre sus rodillas, Ananké tiene el huso cuyo movimiento ordena todas las rotaciones de las esferas celestes. Su huso está fijado al gran eje de luz, en el centro del cual tiene su sede Ananké, y el cual, elevado recto como un mástil o como una columna, se extiende de arriba abajo a través de todo el cielo y la tierra, manteniendo el cosmos unido a la manera de los ligámenes que, de la popa a la proa, unen las diversas partes del navío.

Inmóvil, pero dueña de los movimientos que gravitan alrededor de ella; central, pero a la manera del eje que atraviesa una máquina en toda su extensión y al mismo tiempo retiene los elementos, tal es, pues, la imagen de Hestia que Platón parece haber heredado de las más antiguas tradiciones religiosas de Grecia. También, cuando pretende revelar en el juego lingüístico del *Cratilo*¹⁷¹ el secreto de los nombres divinos, el filósofo de la Academia propone del nombre Hestia una doble etimología. De estas dos explicaciones contrarias, Platón concede, ciertamente, su preferencia a una más bien que a la otra. Pero es muy significativo que pueda presentarlas, a despecho de su antinomia, como dos comentarios igualmente posibles del mismo nombre divino. Para los unos, Hestia debe ser relacionada con οὐσία, que algunos llaman también, en griego, ἑσσία, es decir, la esencia fija e inmutable. Pero, para otros, la esencia se dice ὁσία, porque piensan, como Heráclito, que todas las cosas que existen son móviles y que nada permanece jamás; según ellos,

168. L. DEROU, *loc. cit.*, pp. 32 y 43.

169. PLATÓN, *Fedro*, 247 a.

170. *La República*, 616 ss.; cf. P.-M. SCHUHL, "Le joug du Bien, les liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia", *Mélanges Charles Picard*, II (París, 1949), pp. 965 ss.

171. PLATÓN, *Cratilo*, 401 c-e.

todas las cosas tienen por causa y por principio el impulso al movimiento (τὸ ὄθοον), que llaman ὥσια.

Hestia: principio de permanencia, Hestia: principio de impulsión y de movimiento; en esta doble y contradictoria interpretación del nombre de la divinidad del Hogar, se reconocerá los mismos términos de la relación que todo conjunto opone y une en una pareja de contrarios ligados por inseparable "amistad", la diosa que inmoviliza el espacio alrededor de un centro fijo y el dios que lo vuelve indefinidamente móvil en todas sus partes.

GEOMETRÍA Y ASTRONOMÍA ESFÉRICA EN LA PRIMERA COSMOLOGÍA GRIEGA¹

El problema que me propongo abordar atañe menos a la historia del pensamiento científico, en sentido propio, que a las relaciones entre ciertas nociones científicas de base —una cierta imagen del mundo— y unos hechos de historia social. Al principio del siglo VI antes de Jesucristo, el pensamiento astronómico en Grecia, aún no se fundamenta sobre una larga serie de observaciones y de experiencias; no se apoya en una tradición científica establecida. Si me fuera necesario explicar cómo ha sido realizado un descubrimiento en los siglos XIX o XX debería referirme esencialmente al desarrollo de la ciencia misma, al estado de las teorías y de las técnicas, brevemente a la dinámica interna de las investigaciones dentro de tal o cual disciplina científica. Pero en la Grecia arcaica aún no existe ciencia constituida. Algunos conocimientos astronómicos que los jonios van a poner en práctica, no los han elaborado ellos mismos; los han tomado a las civilizaciones vecinas del próximo Oriente, en particular a los babilonios. Nos encontramos, pues, delante de la paradoja siguiente: los griegos van a fundar la cosmología y la astronomía. Van a darles una orientación que va a decidir la suerte de estas disciplinas para toda la historia de Occidente. Desde el principio van a imprimirles una dirección de la que aún somos en parte tributarios. Y sin embargo, no han sido ellos los que después de siglos se habían librado a un trabajo minucioso de observación de los astros, quienes habían anotado

1. *La Pensée*, n.º 109 (1963), pp. 82-92. Texto de una conferencia en la Universidad Nueva de París, en el cuadro de un ciclo consagrado a un bosquejo de la historia del pensamiento científico.

sobre las tablillas, como lo han hecho los babilonios, las efemérides que señalan las diversas fases de la luna, los amaneceres y las puestas de las estrellas en el cielo. Los griegos han utilizado observaciones, técnicas, instrumentos que otros habían puesto a punto. Sin embargo, ellos han integrado los conocimientos que les habían transmitido de esta forma, dentro de un sistema enteramente nuevo. Ellos han fundado una astronomía nueva. ¿Cómo explicar esta innovación? ¿Por qué los griegos han situado los saberes tomados a otros pueblos dentro de un cuadro nuevo y original? Tal es el problema sobre el que yo quisiera hoy reflexionar.

La astronomía babilónica, muy desarrollada, posee en líneas generales tres caracteres:

1. Ella queda integrada en una religión astral. Si los astrónomos babilónicos observan con mucho cuidado el astro que nosotros llamamos Venus, es porque se trata para ellos de una divinidad importante, *Ishar*, y que están convencidos que de acuerdo con las posiciones de Venus, el destino de los hombres se inclinará en un sentido o en otro. El mundo celeste representa a sus ojos los poderes divinos. Observándole, los hombres pueden conocer las intenciones de los dioses.

2. Los que tienen por misión observar los astros pertenecen a la categoría de los escribas. En la sociedad babilónica los escribas tienen por función anotar por escrito y conservar en forma de archivos todo detalle de la vida económica. Se puede decir que ellos contabilizan lo que pasa en el cielo como contabilizan lo que sucede en la sociedad humana. En los dos casos los escribas actúan al servicio de este personaje que domina toda la sociedad babilónica y cuyo cargo es tanto religioso como político: el rey. Es, en efecto, esencial para el rey saber lo que pasa en el cielo. Su destino personal y la salvación del reino depende de ello. Intermediario entre el mundo celeste y el mundo terrestre, debe conocer exactamente en qué momento le es preciso cumplir los ritos religiosos de los que él tiene la carga. La astronomía está, pues, ligada a la elaboración de un calendario religioso cuya puesta a punto es el privilegio de una clase de escribas que trabajan al servicio del rey.

3. Esta astronomía tiene un carácter estrictamente aritmético. Los babilonios, que tienen un conocimiento preciso de ciertos fenómenos celestes, que pueden empíricamente prever un eclipse, no se imaginan los movimientos de los astros en el cielo conforme a un modelo geométrico. Ellos se contentan con anotar sobre sus tablillas las posiciones de los astros unos