

El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo

Recibido: octubre 12 de 2010 | Aprobado: febrero 4 de 2011

Antonio Hermosa Andújar*

hermosa@us.es

En el mito que lleva su nombre, Prometeo es un titán que apenas interviene en el combate entre los dioses, si bien su breve intervención resultará clave, por cuanto instilará en Zeus el *veneno* de la astucia, un factor decisivo en el resultado final; pero que sí lo hace en el subsiguiente conflicto generado entre aquéllos y los hombres, y activamente a favor de éstos¹. Todo acontece cuando, luego de haber puesto orden en el cielo, Zeus insta a Prometeo a proceder al reparto de bienes entre unos y otros, mandato que el titán lleva a cabo saltándose por su cuenta las jerarquías naturales que deben presidir sus mutuas relaciones. La acción se salda con el castigo por parte del jefe de los dioses contra el defensor de los hombres, pero éste, merced a su astucia, burla el castigo, engaña al poderoso y favorece a los débiles mortales, también perjudicados con el castigo anterior, aunque no les incumbía. A ello sigue otro nuevo y definitivo, parece, hasta que tras la intercesión de Heracles Zeus libera a Prometeo del águila que le devora por el día el hígado crecido durante la noche y de las cadenas que sujetan su cuerpo clavado a la roca.

* Doctor en Filosofía, UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España). Profesor, Universidad de Sevilla, España, y Director de *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*.

¹ Al punto de aparecer en el relato de Apolodoro como el mismísimo creador de la raza humana. Es también padre de Deucalión, quien la recrea luego de que Zeus decidiera acabar con la *raza de bronce* (Apolodoro, 2002: 1-7, 1-2).

Orden, normas, bienes a repartir, desobediencia, castigo... Hablamos en efecto de la Justicia. De una justicia que resulta problemática en un doble sentido; en primer lugar, porque como ejemplifica el propio Prometeo el castigo no siempre supone la restauración del orden, sino una segunda violación a la que puede encadenarse una espiral de nuevas violaciones. Luego, porque el castigo a los hombres demuestra que puede haber daño sin injuria, lo que transforma al inocente en víctima y a la justicia en venganza: en injusticia.

Así pues, al hablar de la justicia en el mundo humano habremos de empezar por el mundo divino dado que promana de él, explicitando el por qué y el cómo del orden en dicho mundo antes de observar sus efectos sobre el de los hombres. La mirada se completará estableciendo el por qué y el cómo del orden en el mundo humano, vale decir, desentrañando algunos de los rasgos definitorios de la condición humana. Todo ello constituirá el objeto del presente trabajo.

I. El (des)orden cósmico

En el comienzo fue el Caos. Lo oscuro, vacío, informe. De él surgió Gea (la *Tierra*), con características en principio contrarias a las de su indeterminado progenitor: clara, precisa, estable. De un lado, era el suelo firme del mundo, del que emergían las altas montañas que rozaban el cielo y se descendía al insondable Tártaro, semejante al Caos. De otro, la fuente de la vida de la casi totalidad de los seres, a los que crea y nutre: la madre universal. Tras Gea hizo su aparición Eros, si bien no todavía como dios del amor. Caos engendró también a Érebo, la pura oscuridad jamás mancillada por la luz, y Nix, de la que nacerían el Éter, la pura luz jamás mancillada por la oscuridad, y Hémera: la luz celeste y la luz diurna, que alterna con la noche formando una rueda que gira sin cesar sobre el conjunto de las criaturas de la tierra.

También Gea, como Nix, fue capaz de procrear por sí misma: a Urano (el *Cielo*), primero, con todo su cortejo de astros; a Ponto (el *Mar*), después; ambos, en un sentido determinado, opuestos a su madre. El primero, en efecto, nada más nacer devino “su doble y su

contrario”²: un ser de su misma extensión, convertido de inmediato en techo del universo, y de género masculino que acto seguido copuló con su progenitora. El segundo también contrastaba con ella en la misma medida en que lo sólido y delimitado se opone a lo líquido e inaprensible.

Idéntico a Gea como dos gotas de agua, y adherido a su entera superficie como “una segunda piel” (Vernant), Urano, reducido a mera fuerza sexual, engendró con ella tres series de vástagos: Titanes y Titánides, Cíclopes y Hecatonquires³, las dos últimas constituidas por tríos de seres monstruosos dotados de fuerza descomunal: los del *ojo redondo*, los *cíclopes*, por las armas que blanden, el rayo, el trueno y el relámpago, que les posibilitan fulminar con la vista; los de las *cien manos*, los *hecatonquires*, por sus cincuenta cabezas y cien brazos, cada uno de ellos terrible por sí mismo.

Ahora bien, la ensimismada actividad natural de Urano le había granjeado las iras de unos y otra. De aquéllos porque al cubrir permanentemente a Gea no les dejaba crecer, manteniéndolos aplastados en el seno materno; y de ésta porque, justo por eso, estaba “a punto de reventar” (Hesíodo), lo cual le llevó a urdir una artimaña, que sólo Cronos, el titán más joven, se atrevió a consumir. De sus propias entrañas se sacó una hoz de acero que puso en manos de Cronos, “de mente retorcida”, quien, sin vacilar, en la siguiente noche arrancarían los genitales de su padre. Un brutal aullido de dolor fue el preludio de su precipitada retirada hacia lo más alto del universo, de donde ya no se ha vuelto a mover (y de donde sólo en forma de lluvia desciende de cuándo en cuándo para fecundar a la madre tierra).

Vernant ha captado bien el significado de la castración de Urano y su ulterior localización en la parte superior de la bóveda celeste: por un lado, se crea el espacio: los seres pueden crecer y moverse libremente, la vida puede transformarse y expandirse porque ya hay lugar; por otro, se desbloquea el tiempo, en el que los sujetos pueden crecer y multiplicarse, y las generaciones subseguirse: el tiempo li-

¹ (Vernant, 2000: 18). Los tres primeros capítulos de este libro han sido indispensables para la elaboración de este trabajo.

² Ése es el orden de Hesíodo; en Apolodoro los extremos aparecen intercambiados.

neal de la *historia* -de la *divina* antes, mas en cierto sentido también de la humana- pone aquí en marcha su reloj.

Pero no es sólo eso. En esa recién inaugurada *geografía* de la vida, que se va poblando de acciones *nuevas*, vale decir, de *historia*, hace su entrada un antiguo convidado de piedra, la moralidad, anticipada –si bien de manera impropia, dado el contexto en el que se había producido- por Cronos en *proléptica* justificación de su proceder: seccionará el miembro viril de su padre, dice a su madre, porque “fue el primero en maquinare odiosas acciones”⁴. El acto fundacional de la moralidad tiene lugar cuando, tras la castración, Cronos arroja al mar el miembro de su padre, un trayecto en el que están presentes tres hechos trascendentales: ciertas gotas de sangre que se diseminan por la tierra, y de las que brotará Eride, es decir, la Discordia, capaz de separar lo unido; la espuma del esperma que en el mar se mezcla con la del agua, y de las que germinará *Afrodita*, deidad del amor, y que se hace acompañar de *Eros*, ya en su reconocida función *erótica*, y *Hímero*, el Deseo, capaces de unir lo separado; el tercer elemento es la amenaza a su hijo de que también él será en su día víctima de su acción, la cual se revelará profética.

Tenemos aquí, por tanto, una acción de fuerza que altera violentamente el *status quo*, unas *fuerzas* del mal que siembran la discordia a su paso, unas *fuerzas* del bien en grado de sembrar concordia al suyo, y una *promesa* de violencia que, de ejecutarse, no restaurará el orden primigenio, sino que desorganizará el actual y contra el que éste habrá de protegerse. Es decir: la promesa de violencia contiene, como legado del pasado al futuro, una semilla de *incertidumbre* contra la cual éste se debe defender. Se requiere, por tanto, refundar el orden conocido hasta ahora al objeto o de poner coto al peligro intuido en lo desconocido o, al menos, de reducir cuanto sea posible su incidencia. Es así cómo, casi en sordina y no sin contradicción, el mundo de fuerzas naturales se ha *humanizado* adoptando la forma de un mundo *político*, y cómo ahí la Justicia, en pleno mundo divino, anuncia su necesidad.

⁴ (Hesíodo, 2000: v. 173).

II. El orden divino y la Justicia

En el nuevo escenario instaurado con el destronamiento de Urano, cualquiera de los vástagos de las tres dinastías podía en principio aspirar al trono paterno. Pero fue “el poderoso Cronos de mente retorcida” quien se adueñó de él. Su arrojada acción había tenido su recompensa. Era *justo* que quien se había demostrado el más resuelto, audaz y maquinador de todos retomase la renovada autoridad paterna tras el vacío dejado por su predecesor. Y entre las primeras medidas con las que asegurar su dominación se cuenta el encadenamiento en el Tártaro, una región del Hades, de cíclopes y hecatonquires.

Ahora bien, el recuerdo de la maldición aún chirriaba en los oídos del *rebelle*, y su temor fue más tarde fortalecido por su madre, la cual, conocedora del futuro, le había confirmado el destino de la maldición instándole a combatirlo.

Al respecto, fue devorando uno a uno los hijos que nacían de su unión con su hermana Rea, lo que produjo en ésta un malestar similar al sentido por su madre en circunstancias parecidas, y terminó por inducirle a recurrir a la astucia y a dos de sus criaturas predilectas, la mentira y el fraude, al objeto de poner fin a semejante delirio. Así, al llegar la hora del alumbramiento de Zeus, Rea se traslada a la cueva de Dicte, en Creta, donde entrega en custodia al niño a Adrastea e Ida, hijas de Meliseo, y pide a los Curetes que con sus danzas y cantos guerreros impidan que los lloros de su hijo resulten audibles al padre⁵. A éste, en compensación, le entrega una piedra envuelta en pañales que Cronos engulle íntegra, envoltorio incluido. Y Zeus creció...

El deseo de Zeus es instaurar su propio orden, más justo. El objetivo se revelará más complejo de lo pensado, durará más de lo conjeturado y su realización requerirá de varias fases. La primera de ellas pasa por refundar el orden existente desalojando a su actual inquilino y padre del lugar de honor que en él ocupa. ¿Cómo lo conseguirá, no disponiendo por el momento de más fuerzas que las suyas?

⁵ Cf. el texto de Apolodoro, I-5/7. Los Curetes se hallan ausentes en el relato de Hesíodo.

La estrategia ideada pasa por devolver al mundo al resto de los crónidas, ahora atenazados en el vientre paterno, para lo que, con ayuda de Rea, maquina un sutil plan: lograr que Cronos ingiera un vomitivo que le haga expulsar a sus hijos, empezando por la piedra con la que confundiera a su último retoño. El éxito de la empresa le permite encarar la guerra contra aquél junto a un puñado de aliados: sus propios hermanos, los hijos del afrontado. Quien, de su parte, cuenta con la mayoría de los suyos, el conjunto de los titánidas.

Mas la estrategia no se detiene ahí. Zeus, antes de emprender la guerra, estudia con detenimiento el escenario en el que ésta se va a desarrollar, incluidos los partidarios de uno y otro bandos y los presuntos neutrales. El mundo celeste se ha ido poblando de nuevos moradores, y muchos de ellos se enfrentarán entre sí en tan terrible y fratricida guerra, y tan decisiva, además, para la suerte del mismo. Percibe con claridad las figuras de primera y segunda generación, distingue su naturaleza y su posible uso, y su siguiente paso estratégico consiste en atraerse a las dos de su lado. A tal fin, su inteligencia resulta insuficiente, pero sí sabe cómo mejorar, por lo que acepta el consejo —el de Gea, para liberar de sus cadenas a cíclopes y hecatonquires, así deudores suyos- y la astucia —la que Prometeo le otorga, básica frente a la brutal violencia- que la completan y fortalecen.

En este punto se trata tanto de reforzar el campo propio cuanto de debilitar el del rival. Y para ganarse plenamente la adhesión de aquéllos a quienes acaba de liberar, y sus respectivas armas con ella, les promete el alimento de los dioses, el néctar y la ambrosía, que garantizan la inmortalidad. Suyos son ahora el rayo, el relámpago y el trueno de los primeros, y la descomunal fuerza de los segundos, que podrá utilizar a su antojo. La táctica se completa aplicando el principio del *divide et impera*, ya puesto de relieve al aceptar el don de Prometeo, un titán, bien que de segunda generación, o acogiendo en sus filas y honrando a Estige, la diosa que manda en el mundo infernal, siempre flanqueada por sus hijos, Bía, la violencia, y Crátos, el dominio, cuyo poder también ponen al servicio de Zeus, de quien serán sus futuras *damas* de compañía.

Todo ese repertorio de fuerzas, comandadas por la inteligencia, la astucia y la violencia, da pie a que cuando se celebre el combate

entre ambos bandos, tan brutal que en un momento del mismo el cielo se desplomó sobre la tierra y tornó el imperio de Caos, acabe decantándose del lado de Zeus. Los titanes, inmortales, fueron abatidos desde el ojo Zeus gracias a las fuerzas naturales que los cíclopes pusieron a su disposición, y atenazados por el vendaval de piedras desatado contra ellos por los hecatonquires. Los titanes, cuya fuerza dependía de su continuo movimiento, quedaron al fin inmovilizados cuando, luego de arrastrados al Tártaro, Poseidón construyó un triple muro de bronce sobre el paso estrecho que conduce a él, y lo puso bajo la custodia de los hecatonquires. *Muro de bronce*, decíamos: era el modo de indicar que la técnica se incorpora como cuarto elemento al grupo de gestión del poder.

Zeus ya ha sido elegido por los demás dioses como su nuevo jefe. Al dominio de las fuerzas naturales, de carácter amoral, como era el de Urano, siguió uno ya *político*, el de Cronos, pero basado en la fuerza. El orden establecido por Zeus sigue siendo político, pero es ya legítimo; se basa en la justicia, que domina el entero ámbito de su jurisdicción. Pero para ello ha necesitado previamente asegurarlo: frente a las posibles defecciones de sus actuales partidarios, repartiendo privilegios entre ellos; frente a quienes se mostraron neutrales en su día, como Océano, confirmándole en los suyos; frente a la eventualidad de que un día estallara la discordia entre la inteligencia y la astucia, fundiendo astutamente ambas; frente a los imprevistos en un mundo reglado, el dominio de Hécate, ampliando sus poderes, aunque no, lógicamente, en relación con su autoridad; y, sobre todo, frente a dos nuevas series de peligros: los que surgen de lo nuevo, encarnados en un ser monstruoso, Tifón, otro hijo de Gea, y los que surgen de lo viejo, encarnados en una especie de permanente fuerza militar bruta corporizada en los Gigantes⁶.

La formación del orden definitivo de Zeus requiere haber llevado a cabo con éxito todas esas empresas, pero al mismo tiempo supone la liquidación de todos los vestigios de Caos que, a través de su hija, la Noche, había invadido de males el mundo de los dioses. Su séquito de tinieblas, en el que los crímenes relacionados con las diversas formas de muerte violenta figuran entre los de primer rango, y males

⁶ Para más detalles, cf. (Vernant, 2000: 44-48).

como la miseria, el hambre o la vejez no le van a la zaga, es ahora eliminado de dicho mundo y enviado hacia otros lugares. Entre los dioses, cierto, no prevalece una total armonía, pero sus conflictos ya no se dirimen en batallas violentas y el castigo de los culpables no entraña la amenaza de una nueva desestabilización. Pero también lo es que ni en ellos cabe sólo el bien y que el mal no ha abandonado por completo el cosmos. ¿Va a parar todo él al Tártaro? Incluso con algunos de sus agentes inmovilizados, ¿cabe afirmar que sus efectos hayan sido encadenados para siempre? Recordemos aquí que la instauración del nuevo orden divino marca también la ruptura definitiva entre los dioses y los hombres, los cuales quedan primero a merced de las circunstancias, y para sobrevivir deben a continuación construirse su propio mundo mediante su propio esfuerzo. ¿Ha quedado abierto así un nuevo escenario donde todas las vidas del mal campen a sus anchas?

III. Prometeo y el origen del mal en el mundo humano

El orden divino de Zeus se había construido contra toda una sinfonía de males, o, simplificando, contra el *dios* del mal, polifónico e inmortal: contra la *terribilità* de ese mal radical, insondable y amorfo, que proviene del Caos original y de su ulterior supervivencia en las regiones oscuras de Gea una vez aparecida ésta; contra el mal ontológico de las fuerzas naturales, conformado por su simple existir, por cuanto su solo *hacer por hacer* —y no puede no actuar existiendo—, al carecer de cabeza, se transforma directamente en destruir cuando el mundo de dioses, de repente, aparece *humanizado*; contra el acto de rebelión de un orden constituido y la constitución de otro basado en la nuda fuerza, como el depuesto, aunque de naturaleza diferente; contra el sortilegio de una maldición vagante convertida en destino, que se valía de la creación de unas deidades de la venganza celosamente ocupadas en destruir a los sujetos anudados con lazos consanguíneos; etc. Ya hemos trazado una parte de su casuística, por lo que ahora procuraremos mostrar sus posibles efectos en el mundo humano, aunque no sin antes insistir en que el *dios* del mal

es inmortal y recordar, como tan acertadamente lo hace Vernant, que es *una* y *misma* la fuente de tales males y de sus bienes opuestos. Ambigüedad moral ésa a la que volveremos en el último epígrafe.

La convivencia entre dioses y hombres en la fértil llanura de Mecona ha terminado, y ahora que una parcialmente perfecta armonía existe entre aquéllos se trata de fijar con nitidez los lindes de sus respectivos mundos, las relaciones entre los moradores de uno y otro, tan radicalmente desiguales, y, al cabo, el tipo de orden que los humanos son capaces de establecer entre sí. Zeus desea registrar la separación y encarga a Prometeo officiar la ceremonia. Éste sacrifica un toro, separando los huesos de la carne; prepara ambas partes sus destinatarios, pero antes del reparto recubre aquéllos de una resplandeciente grasa, blanca y apetitosa, que lo hace aparecer ante cualquier ojo, inmortal o mortal, como un excelente bocado; la carne, en cambio, la cubre con la piel del animal y termina de afejar su aspecto depositándola en el estómago de la res. El todo listo, presenta ambos lotes a Zeus para que el rey de los dioses elija cuál quedarse.

La ira que le invade al constatar la falta de correspondencia entre lo más apetecible y lo más sabroso no sólo apunta a un cierto hartazgo del néctar y la ambrosía, o al posible deseo de echar de cuándo en cuándo una cana culinaria al aire, sino que es aún más confesión de la derrota de la propia astucia frente a la del *rival*. De otro modo, resulta tan “inexplicable” su reacción como “el peñasco” sobre el que lo acabará encadenando, según Kafka (2005: 198).

Antes de explicitar el contenido y las consecuencias de dicha reacción, el sólo hecho de la misma nos avisa de un inminente castigo al humillante derroche de *hybris* por parte del titán, y ello, a su vez, en el preciso instante en el que el linaje humano inicia su peculiar travesía por el desierto de su nuevo mundo sin dioses, nos habla de otra suerte de *maldición*, de un nuevo destino, que habrá de acompañarle durante la misma, es decir, a lo largo de su historia: la imperfección de su nacimiento jalonará su entera existencia. En ese mundo, la apariencia engañará; la verdad se ocultará; lo bueno y lo malo irán cada uno por su lado, si bien pueden nacer juntos y entrecruzarse en el camino; la belleza, como la fealdad, preconizará

su indiferencia ante el bien; la jerarquía apostará por la arbitrariedad, etc. Y la justicia, por fuerza, se convertirá en el oxígeno de la supervivencia.

Aún no sabemos cómo surgirá el mal, pero la ignominia presente en la *fundación* del mundo humano nos hace prever un mundo poblado de males. Y cuanto conocemos de ellos por la *historia* divina nos insta a barruntar su diferenciado origen también entre los hombres. Su presencia entre los dioses, su existencia incluso actual que impide la total armonía entre ellos aun en plena vigencia del orden de Zeus, es garantía de su existencia eterna entre los hombres; el que en aquel mundo las fuentes del mal se repartieran entre la naturaleza y la voluntad resulta una útil analogía a la hora de presagiar su formación en el mundo humano. Incluso el hecho de que ambos mundos, por separados que estén, compongan el único universo existente, simplifica corroborar el presagio, y que los hombres, por ejemplo, cuando un vendaval encrespe el mar hasta poner en peligro la vida de los navegantes, distinguan esos vientos del Noto, el Céfito o el Bóreas, que facilitan su deambular por los mares, y los consideren una manifestación del poder de Tifón ejercida más allá de su ámbito.

Prosigamos con la reacción de Zeus ante el engaño de Prometeo. Hesíodo nos dice en sus dos obras principales que, colérico, cuando dispuso la sanción contra el titán sus intenciones de castigo tenían también otros destinatarios: “Te alegras de que has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti y para los hombres futuros”⁷. De hecho, “desde entonces siempre tuvo presente este engaño”⁸, y en su propósito, repetimos, en el castigo contra el titán incluía a la raza humana de la que aquél se había erguido por sí mismo en defensor. En todo ello parece más visible la impotencia de Zeus que su poder; y en la desmesura y eternidad de su propósito resaltar no tanto el deseo de justicia cuanto la ejecución de una venganza.

La reacción de Zeus, decimos, es dejar sin el fuego sagrado –esto es: sin su *arte*- al género humano; y la reacción del titán, entonces,

⁷ *Trabajos y los Días*, vv. 55-57.

⁸ *Teogonía*, vv. 562-563.

es robárselo y entregarlo a los hombres⁹: que lo necesitan para alimentarse, puesto que no comen carne cruda, para protegerse contra las inclemencias del invierno, para construir utensilios. Para vivir, lisa y llanamente: vivir como hombres, en esa especial posición intermedia entre los dioses y los animales que les es propia.

En su reacción subsiguiente Zeus urde el castigo que piensa definitivo: la mujer. Hasta ahora sólo había varones en el mundo y, con la llegada de la mujer, a la anterior reproducción que merced a su *téchne* cada cuál podía hacer de sí mismo, se suma ahora la posible reproducción del género humano como especie. Empero, la intención de Zeus no era precisamente ésa, sino –se diría- su extinción, pero eso sí, a *muerte lenta*: no en un acto brutal y de mal gusto, sino a través de la comedia de la vida cotidiana, en cuya representación “el bello mal”, como Hesíodo llama a la mujer, vaya paulatinamente exprimiendo las energías de su cada vez más debilitado proveedor. Por eso, previendo el espectáculo, “rompió en carcajadas” cuando pidió a Hefesto que, mezclando tierra y agua¹⁰, preparase a la futura mujer con aspecto de *parthénos*, y a Atenea, Afrodita y otras diosas menores que adornaran el cuerpo de la doncella con sus gracias al punto de hacerla irresistible. Aunque sólo por fuera: por dentro Hermes se encargaría de que tuviera alma de perra, con su insaciable voracidad de alimento y de apetito sexual: pero el interior, se sabe, es en principio invisible.

¿En qué medida *Pandora*, es decir, *la mujer* es un castigo para el hombre, cuál es su papel en la casuística del mal? Evidentemente, si Zeus piensa en ella como un castigo, y la manda hacer así, es porque se ha hecho previamente una –correcta, cabría decir, dada su inteligencia y sagacidad- *idea* del hombre. Si la considera “irresistible” es porque aquél no es amo de su voluntad; si la belleza y la sensualidad de la mujer abate en un solo golpe visual las defensas del hombre es porque éste es básicamente un ser más sensual que espiritual, más instintivo que racional (y que debe poseer, además, un cierto *sentido*

⁹ Les había dejado también sin los cereales de los que nutrirse, pero también sus semillas Prometeo las robó para ellos.

¹⁰ Es la misma mezcla con la que, según Apolodoro, Prometeo hizo a los hombres. Protágoras, en cambio, al narrar el mito de Prometeo como parte de su larga explicación a Sócrates de por qué es posible enseñar la virtud, mezcló tierra y fuego para indicar los ingredientes con lo que los dioses fabricaron a los hombres (cf. Platón, 2000: T. 1).

estético junto al de *especie*, por el cual desea a Pandora también en aras de su supervivencia)¹¹. Sea como fuere, el caso es que envía a Epimeteo, hermano del titán, su obra recién acabada y...: *veni, vidi, vinci*, por remedar a César.

Así pues, Pandora se presenta ante la casa de Epimeteo, quien al verla queda al instante prendado de ella y súbito la desposa. La acoge en su hogar, la mantiene, pone su entera hacienda a su disposición. Y ella, voraz, la consume. Ya es demasiado tarde cuando se percata del error cometido, contra el que le había puesto sobre aviso su hermano Prometeo (el que *ve antes*, el *previsor*), al encarecerle no aceptar ningún regalo de los dioses y devolverlo de inmediato al remitente; *Epi-meteo*, en cambio, todo lo *comprende después*, como su nombre indica, una vez sucedido: cuando el mal está ya hecho. Esa torpeza de un indolente ha metido el mal en su propia casa, y cuando poco después, y en su ausencia, su esposa destape una gran vasija que no debía tocar, todos los males saldrán de ella y se esparcirán, invisibles y seguros, por todos los confines de la tierra¹².

El mal, por tanto, ha llenado el mundo humano. Toca precisar su naturaleza y su origen. El mal, creemos, es de dos tipos: uno, *natural*, representado por ese heteróclito conjunto de *males* que, como otras tantas fuerzas naturales, azotaran en su día los dominios divinos y que Zeus, tras imponer su orden, logró domeñar mas no eliminar. Muchos de ellos reaparecen ahora, como Tifón en las tormentas y vendavales, o como esas diosas de la venganza, las Erinias, para llevar el sufrimiento y la desdicha a la raza prometeica. Quizá se hallaban mezclados con los muchos puestos en circulación por Pandora una vez abierta la vasija, en cierto sentido *naturales* como ellos: la fatiga, el dolor, el hambre, el miedo, la enfermedad, la muerte.

Hay también un segundo tipo de mal: el *voluntario*, esto es, los *delitos*¹³, con los que se tiene la intención de ejercer un daño contra

¹¹ Cabría argüir que, visto así, es el mismísimo Zeus no obra tan racionalmente ni es tan sagaz como se dice, ¿pues por qué para un hombre así debería ser un castigo *la mujer*? Más que un castigo parece haberle dado una *compañera*; y es que les ha hecho *tal para cual*, como si en un arrebato de divino masoquismo les impulsara a reproducirse.

¹² Para la interpretación de si lo que queda es la *Esperanza* o la *Espera*, cf. el comentario de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, en: (Hesíodo, 2000: 67-69). Una fábula de Esopo recoge también la presencia de un tonel de bienes que, al ser destapado, les hace salir de él y volar hasta los dioses, quedando únicamente en él, cuando se le vuelve a tapar, el último bien: la esperanza.

¹³ No es este lugar para entrar en disquisiciones penalistas acerca de la relación entre intención y delito; aquí simplemente se trata de resaltar la más simple -pero menos banal de lo que parece en este pun-

otro a veces ni siquiera en beneficio propio, aunque normalmente sea así. Esos males voluntarios, por el momento, los han cometido, de un lado, Prometeo, cuya prepotencia le ha hecho arrogarse un título que no le correspondía, el de *padre* de los hombres, y cuya vanidad le ha hecho ejercer su poder contra el padre de los dioses, lo que le ha hecho acreedor a un castigo cuyos efectos se extienden, ante todo, a sus pretendidos beneficiarios. Y, de otro, el propio Zeus, que ha querido castigar al titán en su persona y en su linaje; es él quien, ciego de ira, gustoso envía el águila a devorar el hígado de un encadenado Prometeo; es él quien quiere desposeer al género humano del fuego y de los cereales, sus dos medios de vida, y, cuando éste se hace con ellos gracias a la astucia de aquél, quien deliberadamente le envía esa encarnación del mal que es Pandora, la ponzoña que acompaña a la belleza¹⁴.

Así pues, hemos visto fuerzas naturales que vagan sin rumbo entre los hombres causándoles un sinfín de *males*, y hemos visto asimismo una voluntad detrás de ciertas acciones que han acrecentado su número y duplicado su naturaleza. Pero lo que no hemos visto hasta ahora en ese escenario humano del mal es a quien debería ser su principal protagonista, esto es, a la voluntad *humana*. El rayo golpea, la tormenta irrumpe, y un rastro de sufrimiento, desesperación y muerte entre los mortales cabe hallar tras ellos. ¿Mas es eso todo?

El mito de Prometeo, cierto, no va más allá. Nada nos dice acerca del desarrollo y ulterior transformación de los *males* antevistos en determinados *delitos*, o de la invención de otros nuevos, como tampoco de los intentos de solución acarreados por sus autores y víctimas. La analogía nos deja el *recuerdo* de voluntades actuando bajo acciones dolosas o culposas, y nos lega por ende el *proyecto* de instauración de un orden justo con el que mitigar su efecto y hacer

to- distinción entre dos tipos de males, los naturales (o *males* en sentido propio) y los voluntarios (o delitos).

¹⁴ Cabría añadir un tercer tipo de mal, deudor Epimeteo. Es su indolencia y su torpeza lo que le lleva a hacer oídos sordos de la admonición de su hermano, y es por ahí por donde se cuele gran parte del mal en el mundo a través de su casa. Pero, en su descargo, hemos de decir que él no sabe qué es Pandora ni tampoco qué *hará*, por lo que no se le pueden imputar los males que con ella advienen al mundo. En este sentido, más parece una fuerza natural que voluntad. Tampoco Pandora es culpable: ella es *ya un mal*, por lo que actúa como lo que es, pero ella no es obra suya, sino de quien la mandó hacer así; y ni siquiera *sabe* qué hace cuando abre la vasija de la que huyen los males (acción que, por lo demás, lleva a cabo engatusada por Zeus).

la convivencia posible. Pero Prometeo, al otorgar a los hombres el fuego y la semilla de los alimentos que los nutrirán, les ha dado las alas que necesitaban para proseguir su andadura a solas, sin una providencia que les marque el paso ni el temor a un águila que volando en el círculo de los días devore su capacidad de perfeccionarse. Por lo demás, en esa *Historia humana* recién forjada es posible engarzar otras historias que nos la completen con sus nuevos males y sus nuevos bienes. Esbozaremos aquí la aparición de aquéllos, dejando lo concerniente a éstos para el siguiente apartado.

El *mito de las edades* casi podríamos pasarlo por alto, pues narra las sucesivas épocas por las que pasa la humanidad hasta que incluso la esperanza desaparece de la vasija de los bienes y la humanidad es destruida. Zeus crea diversas generaciones de hombres que, en evolución degenerativa casi lineal¹⁵, actúan como los ha hecho su creador y a las que por ello destruirá. La humanidad multiplica sus males pero no los agentes causales de los mismos, y si bien se nombra en algún momento a la “soberbia” y a la “murmuradora envidia” como sujetos en la sombra del desprestigio que sufren la justicia o la honradez en el mundo, etc., la impresión es de que ambas vivan por su cuenta, sin una voluntad que las maneje a su antojo. El único demonio en verdad imputable en semejante aquelarre es Zeus, el padre de los hombres, a quienes aniquila una vez cansado el titiritero de sus marionetas. ¿Esperaba quizá otra *representación* de las mismas más allá de su preasignado papel, es decir, de su naturaleza? ¿Las destruye por haber actuado *según* él las creara?

Quizá la historia no estaba bien *contada*; quizá antes de que se produzca su segura destrucción *futura* los hombres sí se habían comportado como tales, *libres*, demostrando a su hacedor que eran tras vivir más de lo que fueron al nacer. En ese caso habría que introducir la *fábula del halcón y el ruiseñor* en el interior de la anterior, que presupone a los hombres haber llegado lo suficientemente lejos en su convivencia como para haberse reunido en amplios grupos, formar con ellos ciudades, vincularse más sólidamente con institu-

¹⁵ La interrupción se produce transitoriamente en la cuarta generación, la de los héroes, intermedia entre la edad de bronce y la de hierro (*Los Trabajos...*, vv. 150 s).

ciones y subdividirse en clases, una pequeña en número pero con mucho más poder que la otra, cuantitativamente superior. Y es ahí, precisamente, donde tiene lugar la siguiente escena: “¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre”¹⁶.

En esa sociedad el propio Hesíodo no “desea ser justo entre los hombres... ni que lo sea mi hijo; pues cosa mala es ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener uno más injusto”¹⁷. En ese caso, decimos, donde el hombre ha perdido todo respeto al hombre y ya no venera a los dioses, el mal no sólo se ha metamorfoseado en mil nuevas manifestaciones, extendiendo su poder sobre la estirpe. Ahora que por fin vemos a la voluntad humana querer el mal por su propia iniciativa la especie ha terminado llegando a un punto de no retorno que justifica su destrucción por su creador.

Sólo que, si *fuere* ése el caso, habríamos de extraer de dicha fábula la mitad de la misma, aquélla en la que Hesíodo afirma cómo Zeus ha extendido los bienes salidos de la vasija por el mundo para que vigilen al mal, tan invisible como ellos, y dado la Justicia a los hombres para combatirlos. Que es la mitad en la que asimismo anuncia cómo los hombres se han provisto de otros instrumentos con los que atajar su propia degeneración, redondeando con ellos la acción de la justicia.

Es hora, pues, de pasar revista al remedio ideado por Zeus y a los de los hombres al objeto de afrontar el mal, cosa que haremos en la sección siguiente. Llegados ahí será el momento de echar una mirada filosófica retrospectiva acerca de cuánto hemos visto, a fin de deducir de ahí qué rasgos se nos han ofrecido como constitutivos de la condición humana.

¹⁶ Y prosigue: “¡Loco es el que quiere ponerse a la altura de los más fuertes! Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado” (vv. 206-211). Tal es la moraleja en la que el halcón resuelve su amenaza al ruiseñor, y con la que Hesíodo parece haberse inventado a Esopo (si bien éste se conformará con un gavilán). Añadamos aquí algo más que una curiosidad: el contexto en el que dicha forma de *locura* puede llegar a tener lugar, el contexto de la desigualdad extrema entre los poderosos y los débiles, es el contexto donde impera, *libre*, la tiranía (“no hay nadie realmente libre, excepto Zeus”, pone Esquilo en labios de *Bías*, la violencia), y allí la justicia es, a lo sumo, un espejismo moral (Esquilo, 2000: v. 50).

¹⁷ (Esquilo, 2000: vv. 270-274).

IV. El hombre y el mundo de los hombres

Los hombres ya viven en ciudades, decíamos. Y el mal, en todas sus formas, les gobierna. Al punto que un paladín de la justicia como es Hesíodo no quiere ser justo, pues llevaría todas las de perder. Empero, no se contenta con *aprender a ser no justo* e intentar sacar el rédito posible a su nueva vida, ni su pesimismo es tan fuerte como para convertirse en el primer nihilista de la historia. Lejos de eso, en lugar de escribir el epitafio de la especie humana, en un acto genuinamente prometeico aconseja a su hermano Perses grabarse “en el corazón” lo siguiente: “escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia”¹⁸.

La *violencia* de la que Perses se ha de olvidar es la “*hybris*”, esa “soberbia” de *halcón* en las ciudades ordenadas de acuerdo con una jerarquía perfecta en la que el rey y los notables integran la reducida capa de fuertes frente al vasto conjunto de los débiles, una soberbia imposible de ejercer por éstos, costosísima de llevar por los que de aquéllos han caído en desgracia y, en definitiva, específica de quienes disponen de los demás a su merced (recuérdense las palabras antes citadas del halcón al ruiseñor). A esa situación se ha llegado desde otra originariamente menos violenta, en la que la justicia era, sí, agonal, pero en la que el héroe al que bendecía su victoria en la guerra aún reconocía al dios sobre él; y la piedad que de ahí se desprendía, unida al férvido deseo de gloria y a un cierto autocontrol racional de su conducta, o *sofrosyne*, conformaban un delicado y eficaz sistema de contrapesos frente a la *hybris* del héroe. Pero la fragilidad de un tal dispositivo de control es tal que tanto el éxito como el fracaso del héroe pueden hacerlo saltar en pedazos, y en una sociedad tan desigual no se requiere mucho más para que los halcones decidan jugar con sus ruiseñores.

De ahí que cuando Hesíodo aconseja a su hermano cejar en su conducta anterior no sólo le esté pidiendo que abdique de la soberbia, sino que renuncie asimismo a ese tipo de justicia que hace de ella un hostil privilegio de pocos y otorga el poder al vencedor sobre los demás. Tal sería la sociedad que legitima a “comerse los unos a

¹⁸ (Esquilo, 2000: vv. 275-276).

los otros”, la que hace de los hombres cofrades de “peces, fieras y aves voladoras”, entre los cuales sí rige dicha ley, contraria a la de la justicia dada por Zeus para diferenciar el reino humano del reino animal¹⁹.

Zeus “dio la justicia a los hombres”, afirma Hesíodo, sin ahondar en ello mucho más. En cambio, donde sí lo vemos actuar es a la hora de recomponerla, castigando sin remisión a quien la infringe y, desde luego, sin la clemencia que pedirá Séneca a su gobernante. No sólo; tal es el celo de tan supremo custodio de la justicia por preservarla, que también aquí, al igual que sucediera en el episodio de Prometeo, castiga a justos por pecadores, con la diferencia de que ya no es todo el género humano quien paga las culpas del único infractor, como antaño, sino sólo “toda una ciudad” por “la culpa de un malvado”. Y también aquí –pues dado que los delitos le salen gratis al “padre de los dioses y de los hombres”, ¿por qué no lanzar una oferta y dar dos por uno?- a la injusticia en la sustancia suma la injusticia en la forma: no sólo castiga a inocentes, sino que castiga a todos de manera brutal, inhumana: enviándoles la peste, el hambre, o un “vasto ejército” que les aniquile; o bien la emprende “en medio del ponto contra sus naves”.

Con todo, a pesar del celo justiciero de su creador, la justicia produce entre los hombres incontables bienes. Originariamente, en efecto, según nos las presenta Homero, *Dike* y *Thémis* –las dos deidades en las que se representa la justicia– aludían a un orden general de las cosas, un comportamiento humano ordenado, etc., abarcando relaciones humanas superiores a las de la areté²⁰; pero Hesíodo, ya en la *Teogonía*, nos presentaba a la primera como hija de la segunda y del propio Zeus, y respetada por las restantes divinidades en lo que es claramente el inicio de un largo proceso de moralización del reino de los dioses que llegará hasta los estoicos²¹. En *Los Trabajos y los Días* Dike distribuye con profusión sus bienes sobre las ciudades que en sus costumbres y sus acciones la acogen. De un lado, en efecto, resulta ser el mejor fertilizante para la tierra, y extiende su prodiga-

¹⁹ Vv. 277-280.

²⁰ Cf. (Rodríguez Adrados, 1993: cap. II).

²¹ Cf. Pérez Jiménez y Martínez Díez, en: (Hesíodo, 2000: 77).

lidad no sólo a quienes la cultivan, sino a quienes la pastorean; la ciudad se llena de frutos y sus moradores no tienen por qué jugarse ya su destino en las naves. De otro, constituye también la mejor garantía de supervivencia y de reproducción de sus gentes al traerles la paz. En esa circunstancia, la reputación de una doncella no quedará automáticamente manchada con su desaparición, ni ésta, de producirse, será sin más considerada un rapto, pues la nueva Helena podría haber actuado por amor; y, de serlo, ningún concepto personal de honor amenazará con transformar a un gobernante legítimo en un potencial señor de la guerra, con lo que no se correrá el riesgo de inundar el mar de naves rumbo a la próxima Troya²². La justicia, en suma, por los males que evita –el hambre, la guerra- y los bienes que procura –el bienestar, la paz- se convierte en testigo de las ciudades florecientes: de su futuro ya encarnado en su presente.

Sugeríamos en el párrafo anterior que en una sociedad justa los valores de la sociedad heroica cambiarían; en verdad, asegurar su dirección o su intensidad, como hemos aventurado nosotros, es incierto. Pero sí es por completo cierto que los valores ya han cambiado en dicha sociedad. Cuando Hesíodo rechaza la soberbia y la idea de justicia que la subyace oponiéndole la *nueva* justicia lo hace en nombre de valores que, como la igualdad y la paz, se oponen claramente a la justicia esclava del éxito de un héroe vencedor en la guerra; y esa igualdad, además, comporta una cierta nivelación entre gobernantes y gobernados (como también, añadamos, la perfecta equiparación en el trato de “forasteros y ciudadanos”); o, al menos, el suponer a éstos con la dignidad suficiente por sí mismos como para merecer el *aidós* de sus gobernantes: un *respeto* que se convierte *eo ipso* en un freno en el ejercicio de su poder. Dicho de otro modo: justo porque los hombres son ya un valor por sí mismos, aun sin ser poderosos o gobernantes, marcan un *télos* a la acción de éstos, un fin cuyo sobrepaso les priva de la gloria y les hace merecedores del castigo de los dioses.

La bondad, pues, de esta justicia reside en última instancia en el hecho de crear nuevos sujetos dignos de merecerla, lo que signi-

²² La irracionalidad de la medida ya había sido puesta en evidencia por Gorgias en su *Encomio de Helena*, en la que exonera a esta revalorizada heroína de toda responsabilidad en la guerra (Gorgias, 2002: 114-125).

fica que constituye un bien transpersonal superior al propio rey, un bien que recrea el mundo normativo de los sujetos instaurando en él nuevos héroes con los que componer su cortejo, como los ya señalados de la agricultura y la paz entre otros. La justicia agonal ha sido vencida, el héroe anterior se vuelve ahora colectivo, pues abraza al conjunto del género humano. De ahí que en el duelo por elegir al nuevo poeta *nacional*, el poeta del mundo *antiguo*, el poeta por antonomasia, Homero, aunque nuevamente vencedor en el concurso de poesía, aunque una vez más incontestable *en cuanto* poeta, pierda la elección ante Hesíodo, el poeta de la nueva justicia: triunfa ahora “el que invitaba a la agricultura y la paz, no el que describía combates y matanzas”, por inconmensurable que sea su gloria como tal²³.

Ahora bien, Hesíodo va más lejos en su combate del mal, pues las armas al respecto no se limitan a la justicia y a la reconfiguración del mundo normativo a que da lugar. Otra tan poderosa como ella la conforma un decálogo moral cuyo cumplimiento granjea para el hombre el favor de los dioses y cuyas máximas convergen en el centro común de la *areté*. Con la particularidad de admitir en su esfera la presencia de sujetos antaño despreciados o, peor aún, juzgados espurios, como es el caso del trabajo. Por su novedad e importancia le dedicaremos un breve análisis, haciendo omisión del resto de máximas que le acompañan.

Cuando los hombres convivían junto a los dioses en la llanura de Mecona no tenían necesidades de ningún tipo, y menos todavía de trabajar. Los alimentos eran dones espontáneamente ofrecidos y en abundancia por la madre tierra, y las penalidades, el sufrimiento, la enfermedad, la fatiga, la miseria, etc., les eran por completo ajenas. Empero, cuando Zeus decide castigar a la raza prometeica a causa de su mentor, uno de los tormentos que le envía es precisamente el del trabajo. En lo sucesivo, todo cuanto obtengan se lo habrán de ganar por medio de “una dura fatiga”, la edad de oro es ya sólo un mito. Pues bien, es en este marco donde puede advertirse la revolución axiológica llevada a cabo por Hesíodo, pues al incorporar el trabajo al mundo de la virtud no ha hecho sino convertir el mal anterior en uno de los bienes presentes: un bien actual que, a su vez, consti-

²³ *Los Trabajos...*, v. 42.

tuye el medio a través del cual acceder a otros bienes. No sólo; en realidad, sólo el hombre trabajador puede ser virtuoso, sólo a él está destinado el círculo de preceptos cuya realización erradicaría el mal del mundo y restauraría la armonía entre los hombres y los dioses. Y al contrario: el holgazán es un parásito social que le granjea “una vergüenza denigrante” por parte de aquéllos y la ira de éstos.

Ya la estructura formal del trabajo se asemeja a la de la propia virtud, pues al contrario del mal, siempre a mano, practicarla requiere “sudor”, ya que tiene un “largo y empinado... sendero” por recorrer; mas, eso sí, “áspero al comienzo, si bien cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil, por duro que sea”. Al trabajo, de su parte, y puesto que “oculto tienen los dioses el sustento a los hombres”²⁴, compete la ardua tarea de desocultación, de sacar a la luz lo escondido y asegurar lo incierto, lo que no se consigue sin esfuerzo y *sudor*. Con todo, el premio es mayor de lo prometido, pues no sólo consigue alimento para los hombres: obtiene asimismo riquezas y prestigio social para el trabajador.

Al convertirse en “ricos en ganado y opulentos” merced a su labor, las propias riquezas aparecen legitimadas en cuanto frutos suyos, convertidas en un bien social y en fuente de prestigio personal, al tiempo que confina en el tártaro de lo inútil y despreciable el robo, el fraude o cualquier otro método de adquisición violento. Es así, además, como se atrae el favor de los dioses, que protegen siempre al hombre de bien que se comporta con honradez respecto de los demás –como, a la inversa, “arruinan la casa” del hombre sin escrúpulos. El ciclo virtuoso del trabajo se cumple porque al eliminar la pereza y su deriva parasitaria, al cribar su posible ganga de violencia, al generar el hábito del premio al esfuerzo, fomenta en quien lo practica el realismo necesario para comprender los demás bienes sociales y la fuerza suficiente para ejercitarlos.

Nutrición, distancia de la urgencia, beneficios sociales y un plus de virtud: he ahí, resumida, la obra personal y social del trabajo, la causa de las preferencias de los dioses por el virtuoso hombre trabajador²⁵.

²⁴ *Idem.*, vv. 290 s. Cf. también *Certamen*, vv. 205-210.

²⁵ Todas las citas anteriores se hallan entre los versos 286 y 365.

En una sociedad reordenada axiológicamente en el modo antevisto, el dios del mal tendrá motivos, como siempre, para ser feliz. No sólo porque a su naturaleza divina es inherente la inmortalidad, sino porque en los nuevos bienes producidos por sus *protegidos* halla nuevas sustancias con las que renovarse. Por su parte, con el tiempo, y el género humano dispone de él por entero –*como tal* es el hombre al que los dioses no lograron expulsar de su reino-, también los hombres hallarán nuevas formas de tutela contra él, de coexistir con sus amenazas en un ambiente cada vez más favorable para ellos. El fuego de sus capacidades seguirá ardiendo sin consumirse y en el trabajo tendrá un campo de experimentación privilegiado para renovar el arsenal de *téchne* en las que se materializa, los principios que la ordenan o los fines que persiguen. Así, quizá un día llegue a esa ciudad Pitágoras y el que le preguntare, cual León de Fliunte, qué sabe hacer, se sentirá replicar que no conoce arte alguno, sino que sólo es *filósofo*.

Será, probablemente, la primera vez que habrán oído esa palabra y estarán, posiblemente, ante el primer hombre que la legitima; si los dioses hacen un poco de magia con el tiempo, aunque sólo sea para justificar su salario, no necesitarán leer más tarde a Jámblico o a Heráclides de Ponto para, cuando le pregunten qué hace allí, oírse decir que había abandonado Samos, de donde provenía, porque la tiranía de Polícrates constituía “un impedimento para sus propósitos y deseos de aprender”²⁶. Y es que, repuestos de su estupor, en efecto, enseguida notarán que el filósofo poco se parece al noble, ansioso de poder, o al comerciante, tan codicioso de riqueza –de una riqueza que ya no produce los atractivos bienes con los que Hesíodo pensó inducir a Perses a cambiar vida-, o al héroe de cualquier tipo –el que vence en el combate o el que triunfa en los juegos-, que brama por la gloria. Se trata, decimos, de un hombre *nuevo*, cuya atención se concentra en contemplar la naturaleza de las cosas, de las más bellas para él, para conocerlas (y ese objetivo supremo de su vida, insistimos, no es posible de llevar a cabo bajo una tiranía).

Si deciden escucharle comprobarán que también él trae su cajita, toda ella llena de novedades: al abrirla oirán hablar de un nue-

²⁶ Hemos tomado las citas de Pitágoras de (Eggers Lan – Juliá, 1978: 91-184).

vo modo de relacionarse con los dioses, de otra forma de ordenarse los hombres, de maneras distintas de proceder a la formación de los jóvenes, etc. Aún se está lejos de dejar el cielo para *Engeln und Patzen*²⁷, para “ángeles y gorriones”, como dirá Heine; pero si, por ejemplo, insistieran en ese último aspecto, capital para el futuro de la ciudad, le oirían decir que la educación debe ser integral, consagrando mucho tiempo al conocimiento, mucho más que a esculpir el cuerpo, un valor banal si cotejado con aquél. Un fin favorecido porque, a diferencia del dinero o el poder, irrecuperables una vez perdidos; o, a diferencia de la fuerza, la belleza, la salud o el valor, que son por así decir un *asunto* personal, bienes no transferibles, el conocimiento, en cambio, es *acumulativo*: el atesorado por uno sirve a otros, un punto de partida constantemente aumentado y perfeccionado para quienes vengan después, que podrán siempre explotar para su bien el tesoro sin necesidad de descubrirlo ellos. Ninguno de los demás valores, les dirá, crea vínculo tan sólido entre las generaciones...

Y quizá otro día sea Demócrito quien caiga por esos pagos. Entonces aprenderán cómo los hombres también pueden mejorar los males surgidos de los bienes creados por los hombres, y cómo si ellos, que merecen la justicia por serlo, fueran capaces de decidirse a procurarla también en conjunto, ciudadanos como Pitágoras no habrían tenido por qué huir de Samos; podría haber llegado hasta allí por el simple gusto de ver, si ya han hecho la transformación predicada, cómo un pobre es más feliz en una democracia que un rico en una tiranía en la misma medida en que la libertad está por encima de la esclavitud; y cómo se puede cuidar del ganado, sembrar la tierra, ser artesano y reunirse con otros para decidir sobre cuestiones que a todos afectan por el simple hecho de vivir unos con otros. Y constatarían una vez más que el pensamiento no cesa de renovarse, pues al escucharle recordarían que junto a los bienes individuales, e intransferibles por ello, los individuos, al reunirse, llegan a generar otros por el mero hecho de hacerlo, como la igualdad, la *paideia* o,

²⁷ “Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen”, dice literalmente Heinrich Heine en una de las estrofas de su *Deutschland, ein Wintermärchen* (1844) en las que proclama su prometeica fe en que los hombres logren la felicidad sobre la tierra.

incluso, la simple amistad, para la que al menos se requiere la interacción de dos almas afines²⁸.

V. *Prometeo* y la condición humana

Nuestro análisis sobre la génesis del mal y la idea de justicia como estrategia ideada para hacerle frente, centrado en la obra de Hesíodo, podía haber acabado ya, pasando por alto las referencias a las de Pitágoras y Demócrito. Pero en ese caso nuestro más genuino propósito se habría colado en el análisis como de rondón y habría quedado sin descubrir. Nosotros creemos, en efecto, que el mito de Prometeo constituye, tras la *Odisea* de Homero, la segunda y, en ciertos aspectos, más acabada alegoría sobre la condición humana, de la que nos revela rasgos que la han acompañado desde entonces y perecerán con ella -a no ser que algún émulo invertido de Orwell se salga con la suya y la *banalice*, un temor real porque lejos de constituir una utopía negativa hace ya tiempo que la tecnología le ha puesto el sello de lo posible. Y al objeto de demostrar nuestra hipótesis, apelar a los dos filósofos señalados, si bien no del todo imprescindible, resulta altamente conveniente. Añadamos que, a la hora de caracterizar al hombre, nos valdremos sin vacilar de elementos presentes en el mundo de los dioses, pese a las diferencias entre ellos. En primer lugar, porque dicho mundo ha sido configurado en fuerte analogía con el de los hombres; y luego, porque las mayores diferencias ontológicas entre ambos mundos, ese ámbito de deidades identificadas con fuerzas naturales sin más, por un lado tiene su doble en el humano y, por otro, guarda también cierta analogía con la fuerza del azar, tan presente entre los hombres, del que parece una acertada metáfora. Por lo demás, cabe afirmar sin titubeos que, aun si fuere errado dicho proceder, todo lo que digamos del hombre apoyándonos en los dioses podría decirse prescindiendo de ellos: nuestra explicación adolecería de menor claridad pero no de menor certeza. O, para decir las cosas más correctamente: si faltara la cer-

²⁸ Para los textos de Demócrito, a partir de los cuales hemos resumido parcialmente su ideario, cf. (Eggers Lan – Juliá, 1978: T. III; especialmente caps. XV y XVI). Cf. también (Gagarin – Woodruff, 1995: 156-163).

teza en nuestra explicación ello no se debería al parcial préstamo tomado de la teogonía para caracterizar la antropología, sino que se trataría de un más grave y general error de interpretación.

Aun cuando volveremos atrás, podemos iniciar la nueva problemática con la separación de ambos mundos y la determinación de los bienes correspondientes a cada uno. Prometeo sacrificaba un buey y repartía los dones a sus respectivos moradores. El fin era claro y la tarea sencilla: dada la radical desigualdad en moralidad y poder, el criterio de a quién asignar lo mejor era natural. Empero, Prometeo se sale del guión, y aunque finalmente distribuye con justicia a cada uno lo suyo, hay en todo ello una intención oculta de engañar -a los dioses- con la verdad. Al acto de insolencia del titán debió seguir una acción de castigo por parte de Zeus que hubiera dejado todo zanjado. Mas no fue así; en lugar de acatar la sentencia del juez supremo, lo que entonces advino fue una espiral de acciones y reacciones cada vez más violentas e injustas por ambas partes, cada vez más complejas e independientes de sus protagonistas y en las que aquél actúa como si fuera ilegítima la autoridad de éste; terminan con Prometeo encadenado por voluntad del dios, con éste terriblemente airado contra él: y pagándola con su protegido, el género humano, al que envía toda suerte de males.

El primer rasgo de la condición humana que nos sale al paso es, por tanto, el del *hombre como aprendiz de brujo*, por cuanto sus acciones *liberan* consecuencias que no puede controlar.

El segundo rasgo, en conexión o no con el anterior, es el del *hombre como chivo expiatorio*. Por continuar con nuestro ejemplo anterior, Zeus, desde el inicio quiere, y por supuesto logra, hacer pagar a los hombres un mal que los hombres no han hecho. Son muchos delitos en uno los que aquí comete el dios justiciero, resumidos en ese declarar culpable la inocencia. Cual si de un *vulgar* Hobbes se tratara, ha separado la responsabilidad de la acción y, a su modo, reinventado un autor donde sólo había un actor (Hobbes, 2001: cap. XVI); y, como para merecer la crítica de Séneca, incurre en un acto de venganza cuando no hay ofensa, y fija un castigo pese a no haberse producido injuria (Séneca, 2005: L. II, 4). Un mundo donde se producen imputaciones sin delitos, se atribuye responsa-

bilidad a quien no actuó y se castigan colectivamente las acciones personales es un mundo en el que pagan justos por pecadores. Es el mundo de los hombres, en el que ni la justicia, ni la equidad, ni la racionalidad desarrollarán jamás una vida plena.

Es decir, y en tercer lugar: que *el mal es ineliminable del mundo*. Lo era en el de los dioses, y por ello hasta el propio Zeus, a fin de conseguir una justicia lo más perfecta posible, tuvo que desecharla de un lado al Tártaro, donde su energía pervive y actúa al calor de la Noche, y de otro al reino de los hombres, ya por siempre *maldito*, donde es por entero visible. Una armonía completa será ya siempre un sueño, y cuando se intente realizar el sueño, cuando se aspire a hacer realidad la utopía de un mundo sin mal o parecido al de los dioses, degenerará en pesadilla. Sí cabe, en cambio, luchar contra muchas de sus manifestaciones, aunque después otros males provengan de esas luchas y aun de las victorias obtenidas en las mismas. Pero cada una de ellas es un nuevo paso para estar más cerca de cierto bienestar, de una más elevada justicia, de una más firme paz, etc., esos objetos de perfección imposible.

El cuarto rasgo de la condición humana surge de esa actividad permanente por mejorar las situaciones relativas: por progresar. En ello consiste precisamente el cuarto rasgo señalado: la *adaptabilidad* de la especie humana, y de la mayoría de sus vástagos singulares, a las circunstancias. La cual implica asimismo la capacidad de remodelarlas a su antojo, y no pacífica sumisión al *statu quo*. En esa hercúlea tarea arrasa el fuego prometeico con todo lo que en su camino pretenda existir *sub specie aeternitatis* y, por ende, convertirse en destino. La materia de dicho fuego, la *téchne* humana, esto es, las habilidades particulares de sus miembros y su capacidad de realizarlas, entre las cuales se han de contar las ideas y los valores –por eso trajimos aquí a colación a Pitágoras o Demócrito–, es un semillero de novedades con las que rehacer de continuo la existencia en aras de una mayor aproximación de los hechos al ideal. Ahora bien, a la hora de hacer un recuento completo del patrimonio de la *téchne* se deben incluir también esas otras dotes, igualmente prometeicas, que facilitan en determinadas circunstancias su emancipación de tutelas indeseadas y en otras aproximarse ocasionalmente a su ideal

por caminos indebidos. Nos referimos a la astucia²⁹ y, en general, a la capacidad del hombre para el mal, tan rentables para la supervivencia de quienes les saben sacar partido y tan útiles a veces, dado que el mal es ineliminable, para el reaprendizaje de la sociedad.

Habr , lo hemos dicho y repetido, nuevos males en esa cantera de novedad producida por la actividad humana, renovados deseos de quedarse como se es o de escapar de donde se est , impulsados por el mes as de la perfección, ya llegado o aún por llegar, es decir, impulsado por el deseo de un regreso del destino; la novedad, con todo, seguirá haciendo camino al andar hasta que haga realidad el ideal máximo de su épica: dejar subsistir el mal sin por ello considerar malvados a los hombres, o bien malo *todo* en el hombre que actúa mal. Vale decir: replicar la solución divina -si bien, en honor a su naturaleza, trocando la armonía entre los dioses por el *tumulto* entre los hombres-, consistente en aceptar el inevitable estallido de conflictos entre ellos, mas evitando que los solucione la sangre, que “la guerra” siga siendo “padre de todos, rey de todos”, como quería Heráclito (Heráclito, 2000: par. 625).

En esa intercambiabilidad de bien y mal, en esa causalidad *aparentemente* espuria e incoherente en la que hay bienes que nacen de males y viceversa, reside una parte del quinto rasgo de la condición humana: la *ambigüedad moral*. Ya en la era de los dioses pulul  a su antojo pese a sus diversas metamorfosis; Caos, por ejemplo, produjo tanto a  rebo como a Nix, recuérdese, que engendró al perfecto opuesto de su hermano, éter, también diferenciado netamente de la simple claridad del día: el cual, en su deambular, formaba un continuo con la noche, su contraria. Se trata de un simple ejemplo en un ámbito que los produce con profusión: pi nse también en todo lo que acompaña a la castración de Urano, por no ir más lejos. O en la figura misma de Prometeo, por enfocar el objetivo sobre un personaje de transición: o en la propia Pandora, esa mujer que es el bien y el mal personificados, si nos queremos ceñir al reino de los hombres. Ya sea porque se reconoce a uno como origen del otro, ya

²⁹ Prometeo, lo hemos visto, es un virtuoso de la misma, pero también el hombre, *prometeico* como es, sacar  de ella ganancias para la especie, aunque sea para mal de ciertos individuos, según enseña Esopo en otra de sus f bulas: *Los años del hombre*, en *Fábulas* (2000: n  105).

porque a veces se les asigna la misma fuente, bien y mal son siempre diferentes pero nunca puros. Hay una semilla huera en el uno que acaba produciendo al otro, un huevo de la serpiente albergado en el seno de cada águila humana.

La ambigüedad moral, sin duda, es uno de los rasgos mejor ilustrados por el mito de Prometeo, aunque en él todavía no se exprese ese homenaje de reconocimiento que le tributará un futuro aún muy lejano al considerar la perfección *tout court*, o el deseo de alcanzarla, como un *mal* sin más, *indigno* de los hombres; y es que, en efecto, con él en el mundo, las diferencias constitutivas de los miembros de la especie, aquéllas que personalizan a cada yo individual hasta hacer de él en cierto modo un *todo* de puro *único*, se perderían, y el océano de uniformidad formado en derredor suyo anegaría la pluralidad humana en su palpitante policromía, quizá el rasgo más característico de la especie y la principal ausencia en la larga lista de rasgos desglosada hasta aquí.

Es ese escenario de ambigüedad moral el lugar natural para la escenificación de otro de los acontecimientos distintivos del mundo humano: la *tragedia*, de la que la específica de Prometeo constituye ya un arquetipo. En la versión de Hesíodo hay dos elementos que la anuncian: son la astucia del titán y el poder supremo de Zeus lo que se hallan tras la desobediencia de aquél a éste y su consecuente castigo respectivamente. Pero en la versión que nos dará Esquilo las cosas ya se llaman por su nombre: *voluntad*, la primera (“De grado, de grado falté. No voy a negarlo”) y “poder absoluto”, sinónimo de poder *injusto*, el segundo. Y hay *tragedia* porque el titán/héroe ha efectuado de modo voluntario su elección: “ayudar a los mortales”, un *bien* que para él justifica no obrar bien omitiendo *otro* bien, es decir, que para él justifica *obrar mal*. Con otras palabras: ante el héroe *humano* los bienes danzan sin cesar tentando su elección, y con ella su conducta; pero esos bienes tienen como particularidad *trágica* que no siempre son compatibles entre sí, y hay que optar. Es ésa una forma de existencia de la libertad, que no necesariamente comporta tragedia. Pero ésta, cuando se presenta, puede hacerlo con diversas máscaras, y una de ellas, la elegida por Esquilo aquí, es la de que la elección prometeica ha tenido lugar *contra* el poder absoluto -de la

divinidad-, que de inmediato hace valer su naturaleza³⁰. Con todo, Prometeo conservará su libertad en el castigo, porque ni con él, ni aun siendo mucho peor de lo temido, el dolor físico que experimenta en su cuerpo es bastante para segregar en su conciencia el dolor moral del arrepentimiento (Esquilo, 2000: vv. 265 s, v. 11 *et al.*).

El último de todos, pero no el menos importante, es la *socialidad*, una herencia transmitida por los dioses a los hombres. Todo cuanto éstos piensan, sienten, sufren, imaginan, proyectan, hacen, etc. tiene lugar en sociedad. Toda la materia humana y toda la actividad humana es materia y actividad social, la propia de un sujeto que para ser tiene que *convivir*. Sólo si hay un *público* tiene sentido para el héroe intentar alcanzar la gloria, como sólo si ese público lo es de iguales tendrá sentido para la justicia hablar de libertad. Pero, con independencia de esto último, y aunque prevalezcan los esclavos sobre los libres, ya se sea un Perses ya un Hesíodo, un Agamenón o un Pitágoras, cada uno *vive (junto)* con los demás en una polis, sin la cual, simplemente, constituirían en el mejor de los casos una variante más en el diferenciado reino animal³¹.

El mito de Prometeo, en manos de Hesíodo, es un débil intento de explicación del origen del mal en la historia y de la necesidad de justicia para la convivencia; mas es también una gran alegoría sobre la condición humana, y en cuanto tal nos proporciona una profunda *teoría* sobre la misma. El ser humano aparece caracterizado en ella no con la totalidad de los rasgos que lo conforman, pero sí con rasgos que ya no le abandonarán a lo largo de su profundo, ajetreado e imprevisto devenir, y sea cual fuere el suelo donde actuare. Con ellos hemos visto al ser humano ser tanto un aprendiz de brujo como un chivo expiatorio, que vive en sociedad, en medio de las incertezas que una perpetua ambigüedad moral le procura y en la que el mal es ineliminable, pero al que combate de manera incesante por

³⁰ Añadamos que la tragedia del poder absoluto que se vale de la fuerza para hacerse valer comporta su propio elemento trágico: pese a su superioridad, que ahora se revela de naturaleza puramente *física*, no ha conseguido ganar para su causa el corazón —es decir: la *obediencia*— de los afectados; después conocerá otra *tragedia* más como indeleblemente suya: por absoluto que sea tal poder, siempre será insuficiente.

³¹ En Protágoras el razonamiento alcanzará uno de sus más logrados remates, con su distinción entre sabiduría técnica, esto es, el *fuego prometeico*, centrada en la conservación de la vida individual, y sabiduría política, centrada en la conservación de la vida colectiva, que otorga la primacía a la política gracias también a los dos escuderos de los que se hace acompañar, a saber: la educación y la justicia (cf. (Platón, 2002).

humanizarlo gracias a su *téchne*, la dote de capacidades –incluidas la astucia y las que le inducen a obrar mal–, ideas y valores que ha ido atesorando y renovando sin cesar. En el mito, Prometeo fue quien le procuró ese fuego inconsútil que él convirtió en *téchne*; pero una vez lo tomó en sus manos, echó a andar solo, junto a otros como él en un mundo que empezaba, como diría Weber, a *desencantarse*, y que fue construyendo y remodelando al calor de su necesidad. En ese mundo, Prometeo, si desapareció como *mito*, no fue porque con el paso del tiempo todo se olvidó, como dice Kafka (2005), sino porque el titán que creó a los hombres, según nos aseguró Apolodoro, pudo, al reconocerse en cada hombre real, disolverse en sus criaturas 

Referencias

- Apolodoro (2002). *Biblioteca*, Madrid: Gredos.
- Esopo (2000). “Los años del hombre”. En: *Fábulas. Vida de Esopo*, Madrid: Gredos.
- Esquilo (2000). “Prometeo encadenado”. En: *Tragedias*, Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, C. – Juliá, V. E. (1978). *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- Gagarin, M. – Woodruff, P. (1995). *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorgias (2002). “Encomio de Helena”. En: *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Hesíodo (2000). *Obras y Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatán*, Madrid: Alianza.
- Kafka, F. (2005). “Sobre Prometeo”. En: *El silencio de las sirenas*, Barcelona: Random House Mondadori.
- Melero Bellido, A. (2002). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Platón (2000). “Protágoras”. En: *Diálogos*, Madrid: Gredos, T. I.
- Rodríguez Adrados, F. (1993). *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza.
- Séneca (2005). *Sobre la clemencia*, Madrid: Alianza.
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona: Anagrama.