

CONSORCIO DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES



La Suma de Todos

 **Comunidad de Madrid**

www.madrid.org



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CULTURA



¡MADRID!



Parte de este libro se ha beneficiado de un Proyecto de Investigación subvencionado por el MICINN (HUM2006-09403).

Mitos sobre el origen del hombre

ALBERTO BERNABÉ Y JORGE PÉREZ DE TUDELA (EDS.)

ELISA A. NIETO

RICHARD BUXTON

MERCEDES LÓPEZ SALVÁ

ANA CARRASCO CONDE

LUC BRISSON

SARA MACÍAS

SILVIA PORRES

GIULIANA SCALERA McCLINTOCK

ROSA GARCÍA-GASCO

MERCEDES AGUIRRE

CARLOS MEGINO

ALICIA ESTEBAN

CÍRCULO DE BELLAS ARTES

Presidente

JUAN MIGUEL HERNÁNDEZ LEÓN

Director

JUAN BARJA

Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Área de Edición del CBA

Diseño de colección

ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Impresión

ARTSCRIPT

© CÍRCULO DE BELLAS ARTES, 2011

Alcalá, 42. 28014 Madrid

Teléfono 913 605 400

www.circulobellasartes.com

© de los textos: sus autores

© de la traducción: Mercedes Aguirre,

Diego S. Garrocho Salcedo,

Rosa García-Gasco



Universidad
Carlos III de Madrid

ISBN: 978-84-87619-82-3

Dep. Legal:

Mitos sobre el origen del hombre

ALBERTO BERNABÉ Y JORGE PÉREZ DE TUDELA (EDS.)

ELISA A. NIETO

RICHARD BUXTON

MERCEDES LÓPEZ SALVÁ

ANA CARRASCO CONDE

LUC BRISSON

SARA MACÍAS

SILVIA PORRES

GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK

ROSA GARCÍA-GASCO

MERCEDES AGUIRRE

CARLOS MEGINO

ALICIA ESTEBAN



PRESENTACIÓN

El Seminario Permanente de Mitología del Círculo de Bellas Artes de Madrid se fundó en 2007, a instancias de su Director, Juan Barja, quien encargó a Alberto Bernabé Pajares y Jorge Pérez de Tudela, profesores de la Universidad Complutense y de la Autónoma de Madrid, respectivamente, que se encargaran de coordinarlo y que reunieran un grupo de profesores, jóvenes investigadores y doctorandos, cuyo denominador común fuera el entusiasmo y el interés por la Mitología, para discutir a puerta cerrada y una vez al mes sobre un determinado tema mítico cada año, al término del cual pudiera confeccionarse un libro como resultado de estas discusiones. Al trabajo de los componentes del Seminario se añadiría el de otros profesores invitados, que impartirían conferencias en el Círculo, éstas abiertas al público, sobre la misma cuestión.

El Seminario Permanente de Mitología echó a andar en 2008 y lo integraron, además de sus coordinadores, Merce-

des Aguirre, Gabriel Aranzueque, Ana Carrasco, Alicia Esteban, Rosa García-Gasco, Diego Garrocho, Genma González, Miguel Herrero, Ana I. Jiménez, Madayo Kahle, Mercedes López Salvá, Sara Macías, Raquel Martín, Carlos Megino, Elisa A. Nieto, Silvia Porres, Iván de los Ríos, David Sánchez y Marco A. Santamaría. Las conferencias las impartieron los profesores Luc Brisson (CNRS, París), Richard Buxton (Universidad de Bristol) y Giuliana Scalera McClintock (Universidad de Salerno). El procedimiento de trabajo consistió en encargar a uno o dos participantes la redacción provisional de cada capítulo, que era luego discutido y profundamente corregido en el trabajo posterior de discusión. Las reuniones y las primeras conferencias se desarrollaron durante 2008 y parte de 2009, en más sesiones de trabajo de las previstas, ya que el interés de los textos así lo requería.

Se ha puesto cuidado en no sobrecargar los textos con notas innecesariamente eruditas. Hemos preferido ofrecer una bibliografía suficiente para que quien esté interesado en profundizar acerca de los contenidos de cualquiera de los capítulos o de las conferencias pueda satisfacer su curiosidad.

El resultado de las sesiones del Seminario es este libro que el lector tiene en sus manos, sobre el tema de los mitos acerca del origen del hombre. Sólo nos queda desear que nuestro esfuerzo esté a la altura de sus expectativas.

CAPÍTULO 1

PRÓLOGO

Elisa A. Nieto

Como seres humanos, todos nos hemos interrogado alguna vez acerca de nuestra procedencia en tanto que especie. El acercamiento que se hace hoy a esta cuestión parte de un punto de vista científico y ha suscitado enormes controversias desde que Darwin formuló su teoría de la evolución. Durante el último siglo las divergencias se han acentuado, ya que el creacionismo no ha perdido adeptos frente a la tesis darwiniana.

Sin embargo, hemos podido constatar que esto no siempre ha sido así, y buen ejemplo lo tenemos en la antigua Grecia, donde el interrogante sobre el génesis de la raza humana apenas suscitó interés y quedó remitido al contexto mítico. Al ser nosotros herederos espirituales de los griegos en muchos aspectos, mantenemos la curiosidad que los caracterizó, y nos ha extrañado que unos individuos capaces de conseguir tantos logros en tantos campos, no indagaran de manera sistemática en lo relativo a su naturaleza. Este desinterés es el que nos ha llevado a elegir este tema de investigación.

Si hemos buscado la respuesta en la mitología, es porque su discurso es anterior al filosófico y al científico. Gracias a ella sabemos, además, que los griegos no sólo no concedieron importancia a la pregunta sobre sus raíces, sino que llegaron a la convicción de que el estado de cosas en que les había tocado vivir era el mejor de los posibles, dado que el cambio de cualquier circunstancia podía conducirlos al empeoramiento de la situación en la que se encontraban.

Este volumen reúne y comenta una serie de mitos que giran en torno a la aparición del hombre sobre la tierra, tal cual aparecen en la tradición mítica helénica. Se trata, pues, de mitología comentada a partir de los textos en que se ha transmitido. El procedimiento seguido por este Seminario Permanente de Mitología ha consistido en estudiar las fuentes para extraer de ellas los datos que nos permitirían abarcar una panorámica de todos los relatos. Así, hemos podido estructurar los diferentes mitos acerca de los orígenes del hombre en dos bloques bien diferenciados: mitos tradicionales y mitos de contenido filosófico. Dentro de los primeros se enmarcan los procedentes del Oriente Próximo y la tradición bíblica; los narrados por Hesíodo; la variante helena del Diluvio protagonizada por Deucalión y Pirra; los que fundamentan el orfismo y los de autoctonía. De contenido filosófico son los que aparecen en los fragmentos de Empédocles y en dos diálogos de Platón, *Protágoras* y *Banquete*. También forman parte de este libro las conferencias que los profesores R. Buxton, G. Scalera y L. Brisson pronunciaron acerca de distintos aspectos de nuestra materia de reflexión.

La elaboración de cada uno de los capítulos, del prólogo y del epílogo corrió a cargo de uno o dos estudiosos, que son quienes firman los capítulos, pero, dada la forma de trabajar del seminario, todos, en distinta medida, hemos participado en cada uno de ellos. Hemos utilizado, además, la abundante bibliografía que existe hoy al respecto. Las conclusiones a las que hemos llegado buscan explicar cada uno de los mitos analizados.

La lectura de las distintas obras, de diversos autores, intenta ofrecer una panorámica del pensamiento griego en lo relativo a las diferentes concepciones que asoman en la tradición. En efecto, la revisión de los textos demuestra que existieron variadas referencias a cómo surgieron determinadas razas de hombres. Y esto tiene relación con algo que sí pareció preocupar más a los griegos: ¿Por qué unos individuos concretos han habitado un territorio? ¿Por qué se reivindican derechos sobre un lugar? Buxton¹ explica que el localismo típico de muchos aspectos de la civilización helena se refleja también en los mitos de origen de comunidades individuales y en los de la raza humana completa: se trataba de explicar por qué una ciudad o región no sólo era antigua, sino también por qué estaba incrustada de manera natural en el lugar donde sus habitantes residían.

Es probable que el lector tenga unos conocimientos previos sobre mitología en general, sobre los mitos grecolatinos

1 Buxton 2004a. Las referencias bibliográficas completas de los trabajos citados con nombre y año se encuentran en la bibliografía del final del libro.

o griegos en especial. Quizá se ha aproximado a ellos por medio de algún diccionario, ordenado de manera alfabética o dispuesto por temas: dioses, héroes, familias y ciclos legendarios, por ejemplo. O ha sentido interés por algún personaje en particular, como Edipo o Hércules. Pues bien, lo que contienen los repertorios mitológicos al uso viene a ser una acumulación de datos que dan impresión de orden y claridad. En realidad, las figuras o hechos de los que tratan estas recopilaciones recogen referencias muy dispares. Estas aparecen en fuentes muy distintas y son obra de diferentes autores que escribieron a lo largo de varios siglos de tradición. Hay que tener en cuenta, asimismo, que aquéllos se centraron en los puntos que les interesaron por razones que a veces sólo podemos conjeturar. No debemos olvidar que la mitología no nació de golpe ni como hecho aislado. Desde muy antiguo, comerciantes, piratas y aventureros de toda laya recorrían la cuenca mediterránea. Esto suponía el intercambio de relatos, la difusión de tradiciones, de ideas y creencias entre muchos pueblos. Unos y otras circulaban en todas las direcciones y, así, fueron configurando lo que hoy conocemos como mitología griega.

Por otra parte, los mitos y la mitología han sido objeto de numerosos estudios pormenorizados, desde hace mucho tiempo, dentro de campos muy variados del saber y con propósitos variopintos. La historia de las religiones, la filología, la literatura, la sociología, la antropología, la etnología y la psicología se han acercado a ambos. A su vez, dentro de cada una de estas ramas del conocimiento ha habido escuelas que

seguían una senda determinada o investigadores que discrepaban entre sí sobre la manera de estudiar, entender e interpretar estos relatos. No es este el lugar para pasar revista a todos los enfoques que el legado mítico ha recibido, así que nos limitaremos a dar cuenta de algunos, para proporcionar una idea de su variedad y de la complejidad que supone el enfrentarse a esta materia.

Si aceptamos que con el término «mitología» se designa al conjunto de mitos, debemos decir en este momento que en la literatura griega no hay casi nada que pueda equipararse a este tipo de compilación. Sólo algunos mitógrafos como Apolodoro se dedicaron a esta tarea. Por lo tanto, es menester rastrear las huellas de todos y cada uno de los mitos helenos a través de un conjunto de obras de carácter muy diverso escritas en épocas distintas y distantes; con finalidades muy determinadas; y contaminadas por ideologías e intereses muy específicos. A través de ellas se va obteniendo información y se va completando el conocimiento del propio mito y de los personajes que lo protagonizan. De éstos, además, pueden darse versiones no sólo complementarias sino incluso divergentes entre sí. Porque el héroe de cada relato se enriquece o modifica con sucesivos matices a medida que los autores que se interesaron por él le fueron añadiendo o quitando determinados rasgos: con el paso de los siglos y el cambio en los gustos, el salvaje cíclope Polifemo que devora a los camaradas de Odiseo en la *Odisea* se ha convertido, en la poesía de Teócrito, en un gigantón tosco y enamorado; el lenguaraz Tersites, que anticipa al hombre democrático en

la *Ilíada*, queda retratado como un miserable que profana el cadáver de la amazona Pentesilea en las *Posthoméricas* de Quinto de Esmirna. Y del mentado Odiseo homérico apenas quedan trazos de nobleza en la tragedia ática.

Estos ejemplos ilustran la evolución de este legado desde las epopeyas homéricas hasta la época helenística, en la que muchos poetas continuaron escribiendo historias mitológicas que poco tenían que ver con el mito primitivo y que iban destinadas a un público culto. Sin embargo, su erudición es de gran valor documental, ya que intentaron ser objetivos y exactos a la hora de exponer sus conocimientos sobre el tema en cuestión. Al contar con variantes locales de las narraciones, su labor de recopilación se enriquecía, de modo que han provisto de inspiración a los poetas latinos y a la literatura europea posterior, y han logrado que este caudal llegue hasta nosotros.

Los argumentos de la mitología hunden sus raíces en tiempos muy remotos y su primera forma de transmisión pasa por la narración oral. Posteriormente se van poniendo por escrito en un proceso que comprende varios siglos. Algunos mitos modifican en esta fase parte de sus rasgos; otros son creaciones tardías. Quizá muchos se han perdido. Coinciden en estas peculiaridades con la leyenda. Ambos, a su vez, contienen ocasionalmente elementos del cuento popular, que caben asimismo en la fábula. Señala Bernabé (2008, 353-359) que ciertos mitos participan de lo que entendemos por cuento popular y que algunos cuentos populares terminan por convertirse en mitos, como sucede con el caso de

Teseo. Y es que ambos se valen de un «trasfondo de referencias conocidas, pero la índole de unos y otras es distinta» y terminan por constituirse en acervo cultural. Aunque el intento de someter a una definición única esas realidades multiformes nos parece que plantea un problema en sí, estimamos oportuno exponer algunas precisiones sobre unos y otros. Empezaremos por las definiciones que ofrece el *DRAE* en las acepciones que nos interesan:

Mito. 1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad.

Mitología. 1. f. Conjunto de mitos de un pueblo o una cultura, especialmente de la griega y la romana. 2. f. Estudio de los mitos.

Leyenda. 4. f. Relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos.

Cuento. 1. m. Relato, generalmente indiscreto de un suceso. 2. m. Relación, de palabra o por escrito, de un suceso falso o de pura invención. 3. m. Narración breve de ficción.

La definición actual del *DRAE* para «mito» no se corresponde totalmente con el contenido semántico que el término *mythos* tenía en la lengua helena. En ésta era mucho más amplio, y ello ha conducido a utilizarlo genéricamente para etiquetar toda clase de historias que no podían justificarse

de manera lógica. No siempre intervenían en él los dioses ni sus argumentos eran necesariamente grandiosos. El concepto *mythos* abarcaba todo lo que hoy podemos incluir en las categorías de los cuentos populares, las leyendas, las fábulas y los propios mitos tal cual los conocemos actualmente.

Aristóteles, en la *Poética*, utiliza este vocablo para delimitar el relato tradicional y, después de él, tanto la filología como la antropología, la historia de las religiones, la sociología y la psicología se han interesado repetidamente por la delimitación del campo semántico de esta palabra. No nos parece fácil llegar a una que sea unívoca. Porque, aunque a veces se confunda con la leyenda y con el cuento popular, el mito es otra cosa. Desde el punto de vista de la historia de las religiones Mircea Eliade (1968, 18 ss.) puntualiza y hace las siguientes especificaciones: el mito cuenta y se considera una historia sagrada, sus personajes son siempre seres sobrenaturales, refiere una creación y remite a los acontecimientos primordiales, describe las irrupciones de lo sagrado en el mundo, su función principal es «revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas» y tiene un tiempo específico para ser narrado. El conocimiento del mito supone comprender el origen de las cosas y, por consiguiente, otorga de alguna manera la capacidad de influir en ellas e incluso de dominarlas, y ahí entraría en contacto con la magia. Concluye Eliade afirmando que los mitos revelan que tanto el mundo como los seres vivos y la propia vida «tienen un origen y una historia sobrenatural y que esa historia es significativa, preciosa y ejemplar» (1968, 32).

Desde la perspectiva antropológica, Malinowski había ido más allá al afirmar del mito que «no sólo es una narración que se cuenta, sino una realidad que se vive» (1974, 123). Lo que pretende el mito, su última función, consiste en fortalecer la tradición, dotándola de un valor y un realce aún mayores, al remitirla a una realidad más elevada (1974, 144). García Gual, en esta línea, define el *mythos* como un «relato tradicional», por oposición a *logos*, y viene a decir que un mito proporciona un ejemplo y garantiza la antigüedad, la realidad y el prestigio de una creencia, de una norma moral o de una regla social (1992, 20 ss.). Citando a Dumézil, lo define como un «lenguaje de segundo orden, un tanto ambiguo, que presenta un modelo lógico, que plantea los problemas y los dilemas fundamentales de una sociedad» (García Gual 1984, 41). Ruiz de Elvira (1975) aborda el mito entendiéndolo como una narración de sucesos inciertos e improba- bles, pero presentados como si hubieran acaecido.

Por su parte, Burkert (2007, 165) lo entiende como un «complejo de relatos tradicionales en que situaciones humanas paradigmáticas se unen en combinaciones fantásticas para formar un sistema semiótico polivalente que se usa de muy diversas formas para explicar la realidad», mientras que Kirk (1985, 18 ss.) sostiene que no sólo no hay ninguna definición para el mito, sino que además los mitos difieren enormemente en su morfología y en su función social. Des- lina este estudioso tres funciones que lo caracterizan: na- rrativa, operativa y explicativa, y su método de trabajo para analizarlos es parecido al estructural que había desarrollado

Lévi-Strauss en sus primeras obras. Abundando en esta aproximación, Gil (1975, 12) señala al respecto: «El mito es una narración que, como tal, despierta el interés, entretiene y produce cierto goce estético. Pero, asimismo, su recitación oral posee a veces virtualidades operativas sobre el mundo circundante o sobre la sociedad». Esta capacidad operativa lo remite al mundo de lo sagrado. Y ahí radica la diferencia esencial con las leyendas y los cuentos populares.

Estos intentos de explicar qué es un mito pueden llevar a pensar que la realidad del hecho mítico contiene alguna finalidad que va más allá de la mera exposición de una historia, que el mito es algo más, que así se entendió y que acaso así lo seguimos asumiendo. La tradición mítica más antigua, escrita en verso, nos conduce a sucesos en los que intervienen los dioses, aunque no siempre es así, o refiere hazañas realizadas por hombres extraordinarios. Esto permite establecer una primera distinción, binaria, entre mitos de carácter sacro y mitos de carácter profano. La *Teogonía* de Hesíodo, uno de los documentos más antiguos de la literatura griega, es un intento de aclarar el origen y la jerarquía de los dioses. Pero la saga de Edipo, también de gran antigüedad, tiene como protagonistas a un hombre singularmente marcado por el destino y a sus hijos, herederos de una culpa a la que son ajenos. Y no hay duda de que Edipo forma parte de la mitología. A partir de esta distinción binaria es posible seguir haciendo más y, así, Bernabé (2008, 72 ss.) diferencia, entre otros, los mitos cosmogónicos; los de autoctonía; los mitos que implican una identidad origina-

ria para hombres y dioses o un cierto parentesco recíproco; los mitos de progreso y los mitos elaborados por filósofos. Como ejemplo de estos últimos menciona el que Protágoras refiere en el diálogo platónico que lleva su nombre y que se basa en relatos tradicionales, acomodados, en este caso, a una finalidad concreta.

Ya hemos adelantado que al hablar de mito griego podemos confundirlo con el cuento popular y con la leyenda. Tendremos ocasión de ver, en los distintos capítulos de este volumen, que las fuentes de la mitología griega fueron muy variadas y que su etiología y su finalidad obedecieron a muy distintos motivos. Por ello se superponen mitos, leyendas y cuentos populares y por esta razón, según afirma Kirk, «mito» y «mitología» deben mantenerse como términos inclusivos tanto para los mitos en sentido estricto como para los cuentos populares.

Algo característico de los mitos es que suceden en una ucronía, es decir, en un momento que no es el nuestro, que no es datable; y que se remontan a una etapa cosmogónica, esto es, cuando se configura el orden del mundo. Eliade (1967, 70-71) habla de un tiempo sagrado, tiempo de naturaleza reversible que es «indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible». Dado que los mitos no implican un dogma, son alterables, se enmiendan según convenga y los autores los utilizan a placer. Pero el mito no es arbitrario y tiene su propia lógica; se opone a las ideas revolucionarias, es propio de sociedades cerradas. No por ello pierde una característica que le es específica: explica que las cosas son así

porque es lo mejor que pueden ser, y en este sentido es conservador cuando no reaccionario.

En cuanto a la relación entre mito por una parte y filosofía y ciencia, por otra, mucho se ha especulado a partir de la oposición existente entre *mythos* y *logos*. Cornford sostuvo que el razonamiento de los filósofos presocráticos es de tipo religioso y que, por consiguiente, puede analizarse de conformidad con los parámetros utilizados para estudiar el pensamiento mítico. En su obra *La filosofía no escrita* (1974) estudió el conjunto de principios subyacentes en el legado de estos pensadores y pudo constatar que ninguno formuló tales presupuestos, acaso porque no poseía conciencia clara de ellos. En otro ensayo mantuvo que los primeros filósofos estaban convencidos de que el orden de la naturaleza es de índole moral (Cornford 1957, 6) y que creían que la materia del mundo, la *physis*, es una concepción de carácter mítico (1957, 42).

Por su parte, Nestle (1940 y 1975) planteó lo que podríamos entender como «espíritu griego» a modo de tensión entre *mythos* y *logos*. De conformidad con esta tesis, durante siglos se habrían enfrentado una religión mítica y política al tiempo, y el pensamiento racional. A partir de aquella los griegos desarrollaron otras formas de razonar y llegaron al discurso lógico y científico. La vertiente filosófica de esta reflexión arribará, a través de distintas escuelas, hasta el s. II d. C. Lo que viene después, para Nestle, es el triunfo del orientalismo sobre el helenismo.

Pues bien, si con los términos *mythos* y *logos* designamos dos formas de pensamiento distintos, es menester no olvi-

dar que tienen muchos elementos en común y que ninguno es superior al otro, ya que sus funciones son dispares y se posicionan ante necesidades sociales desiguales. Bernabé no duda de que la especulación mítica es anterior a la filosófica, pero recuerda que ambas caminaron por sendas paralelas durante siglos, que ambas se basan en la observación racional de los hombres y que ambas buscan la explicación y el entendimiento de la realidad. Señala, sin embargo, algunas divergencias entre una y otra forma de pensamiento: que el discurso mítico es concreto y abierto, mientras que el mensaje racional es abstracto, cerrado y completo; que el tiempo de los mitos es distinto al nuestro; y concluye afirmando que la diferencia más notable consiste en que el pensamiento científico centra su interés en explicar cómo es el mundo, mientras que el mítico se conforma con aceptar que el mundo es así porque así debe ser y que así es porque no puede ser mejor (2008, 377 ss.).

Podemos afirmar, pues, que, aunque de maneras distintas, tanto el mito como la ciencia buscan explicaciones. Si desde el s. VI a. C. apunta en Grecia el pensamiento científico que dará lugar a la filosofía, la medicina y otras ciencias, no conviene olvidar que el mito mantuvo su vigencia siempre, y no sólo entre las clases populares. Estas, ajenas en gran proporción al acceso a la educación y a la cultura y ancladas en gran medida al modo de vida agrario y tradicional, tenían en la mitología un acervo que les proporcionaba, como a nosotros aún hoy, «materia para disfrutar, para soñar, para entender mejor el mundo y para comprendernos mejor a nosotros mismos» (Bernabé, 2008, 396). Y también, como ya

mencionamos más arriba, suministró inspiración a muchos poetas del período helenístico, que sin duda componían sus obras pensando en un público culto e interesado en determinados aspectos del legado mitológico.

Esta aproximación a qué se entiende por mito requiere mencionar una característica más de la narración mítica: es muy importante el hecho de que sus protagonistas tengan nombre, tanto cuando versa sobre elementos personificados (el Cielo y la Tierra) como cuando se trata de dioses (Zeus, Atenea), semidioses (Heracles) y seres humanos (Gilgamesh y Edipo). Estos personajes pueden aparecer en diversos relatos, ya que cada mito suele estar integrado en una gran estructura narrativa, dentro de la cual se producen referencias cruzadas que se dan por sabidas.

Para concluir, diremos que no conviene perder de vista que tanto los mitos tradicionales como los filosóficos son inventados.

En lo relativo a la definición de mitología, Kirk (1985), a quien no le gusta este término, establece dos acepciones fundamentales: repertorio de mitos y estudio de éstos. Malinowski entiende la mitología como el saber sagrado de la tribu y advierte que nuestro conocimiento de la mitología clásica adolece de la falta de soporte en la vida real y está carente de contexto social.

Como vamos apuntando, la discusión acerca de la esencia y de la función del mito viene de lejos. A principios del siglo xx se publica una obra de Durkheim (1912) con la que se inicia una nueva vía hacia la sociología de la religión. De ma-

nera casi simultánea (entre 1911 y 1915) llegan a las librerías la tercera edición de *La rama dorada*, de J. Frazer, y los ensayos más significativos del grupo de investigadores conocido como «Escuela de Cambridge», muy influidos por aquél. Entre los componentes de esta escuela destacan especialmente Jane E. Harrison, G. Murray y F. M. Cornford. También en 1912 se edita *Themis*, una de las obras fundamentales de Harrison; ese mismo año salen a la luz *From Religion to Philosophy*, de F. M. Cornford, y *Four Stages of Greek Religion*, de G. Murray. Los tres estudiosos venían a coincidir en que el mito griego se originó en el rito, su predecesor a nivel histórico; y en que, a partir de formas religiosas bárbaras y tras un largo proceso, los griegos habían llegado a establecer el panteón de los dioses olímpicos, donde predominaban la serenidad y la belleza.

Según Bermejo (1979, 70) «no existe una diferencia de naturaleza tajante entre el mito y la religión». Este autor, alineándose con Dumézil, establece que la distinción fundamental entre ambos es, sobre todo, de carácter social, ya que los dos cumplen una misma función, si bien en sociedades de distinto tipo.

Sin embargo, la mitología no es un aspecto de la religión ni posee, necesariamente, un carácter religioso. No forma un conjunto dogmático. Las historias de la guerra de Troya, por ejemplo, no tienen nada que ver con la religión, aunque algunos de sus protagonistas fueran hijos de los dioses y aunque estos intervengan en ciertos episodios. Los mitos heroicos y los divinos son distintos y los primeros serán los

que alcancen un futuro literario e ideológico más exitoso (Rodríguez Adrados, 1986, 56 ss.), porque se enriquecen, se apartan del ámbito ritual y cultural y se acercan a la vida humana, presentándola con total libertad. Parece evidente que la mitología subyacía a muchas creencias religiosas y que éstas, en su conjunto, como ocurría en otras sociedades antiguas, tenían entre sus finalidades esenciales el mantenimiento de la cohesión social, el sentimiento de pertenencia a una comunidad. Es necesario recordar que la función de unir no es exclusiva del mito y que, como señala Bernabé, el cuento también cumple con este objetivo.

Para Malinowski, las leyendas tienen carácter heroico y pueden encerrar recuerdos de sucesos históricos como hambrunas, guerras, viajes o expediciones. Dirigen su atención hacia hechos acontecidos en el pasado y penetran en la vida social de la comunidad. Kirk acepta que gran parte de la *Ilíada* responde a esa definición, porque es un relato que se basa en algún tipo de memoria del pasado y describe ciertos acontecimientos con gran realismo. Pero observa que aparecen los dioses e intervienen en la acción, y razona al respecto: que Patroclo matara a nueve troyanos de una vez y repitiera la hazaña en tres ocasiones es una exageración; pero decir que Apolo lo golpeó y lo dejó sin sentido implica la irrupción del mito en el relato, porque los dioses homéricos pertenecen al mito. Siguiendo esta línea de argumentación, Kirk remite al ámbito legendario el episodio de la seducción de Helena por Paris y la muerte de Héctor a manos de Aquiles, y los pone en pie de igualdad. Podemos entender, por

tanto, que la leyenda se remonta a una realidad histórica de la que aún desconocemos detalles. También la *Odisea* se basa en un contexto fidedigno, a pesar de que en su composición intervengan elementos de los cuentos populares. Las narraciones tradicionales suelen presentar alguna clase de mezcla de realidad y fantasía. La *Ilíada* sería más bien una leyenda que un mito, pero no puede abstraerse el contenido mitológico arquetípico: el rapto de Helena, la capacidad de optar de Aquiles y la muerte de Héctor. Asimismo, la vuelta de Odiseo a Ítaca, su venganza y la fidelidad de Penélope son paradigmas míticos para el pensamiento y la literatura subsiguientes. En otro contexto, el tema del Diluvio, de origen oriental, pudo reflejar un hecho histórico. Apolodoro lo recoge, en el mito de Deucalión y Pirra, como forma que utiliza Zeus para castigar a los hombres de bronce.

También en los cuentos el tiempo es especial, ucrónico, como en los mitos, y también en él coexisten lo antiguo y lo moderno, los seres humanos y otros de índole fantástica. Señala Bernabé que es frecuente el trasvase de temas entre mitos y cuentos, aunque respondan a realidades diferentes; y que basta con trivializar un mito para que el resultado tenga la apariencia de un cuento (2008, 352 ss.). La temática de los cuentos populares suele mantenerse alejada de la esfera de lo divino, pero no es excluyente en cuanto a la presencia de seres sobrenaturales, y condensa la acción en forma de breve narración. Su transmisión ha sido oral durante siglos y la invención de sus argumentos no puede atribuirse a personalidades individuales ni a momentos históricos precisos.

Cuando se fijan por escrito, suele utilizarse la prosa, con frases cortas y discurso sencillo, reiterativo en ocasiones. Sólo secundariamente adquieren carácter literario. Rodríguez Almodóvar (2004, 26) afirma que pertenecen a un patrimonio colectivo, milenario. Todas las tradiciones recogen la intervención de seres fantásticos como ogros, brujas, hadas, enanos o elfos, además de los hombres. Hay personajes arquetípicos, como el Lobo, la Madrastra o la Bruja, siempre dispuestos al mal y dotados de poderes extraordinarios. A los humanos les corresponden cualidades como la astucia y el ingenio y es frecuente que no tengan nombre, o que éste sea muy común o, incluso, un nombre parlante. Ciñéndonos al mundo helénico mencionaremos argumentos que incluyen temas como el de la mujer que se deshace de sus pretendientes mediante una treta, como Penélope; el de la joven en peligro y salvada por el héroe, como es el caso de Andrómeda y Perseo; el de la elección de esposo para una muchacha por medio de un certamen, como sucede con Atalanta; o el de la esposa infiel, la mítica Estenebea, que reaparece en la literatura oriental y que es conocido como «motivo de la mujer de Putifar». Estos personajes nada tienen que ver con dioses. Müller (1988, 170) considera que hay una cierta magia en los cuentos populares alemanes, a los que identifica con los últimos restos de una antigua mitología, y Kirk les concede, asimismo, la cualidad de ser una especie particular de mito. Frente a esta especulación, Malinowski había considerado que los mitos griegos son relatos aristocráticos, y los había opuesto a los cuentos populares, a los que caracteriza de la

siguiente manera: suelen reflejar situaciones sociales simples; los protagonizan héroes o heroínas humildes, hábiles en el empleo de la triquiñuela; buscan la satisfacción de un deseo, de los anhelos de la gente corriente, y su finalidad estriba en procurar la distracción del auditorio. Platón utiliza este tipo de historia, por ejemplo, en el *Banquete*, cuando recoge una narración de base tradicional para hablar del Amor; o en el *Protágoras*. En los dos introduce elementos nuevos para moldear su argumentación según la finalidad de lo que desea probar.

En cuanto a la preservación del mito griego y lo que nos ha llegado de él, debemos tener en cuenta que estos relatos parten de una etapa preliteraria que ya había evolucionado mucho cuando se fijaron por escrito. Este cúmulo de ficciones se fue estructurando en algo parecido a un sistema, sistema que fue establecido tardíamente a partir de las obras de Homero, Hesíodo, los trágicos, los poetas helenísticos e incluso los autores romanos que se sintieron atraídos por tales narraciones.

La labor de algunos mitógrafos, como Apolodoro, supuso un intento de aproximación y catalogación de los contenidos del caudal mítico. Anticipa así, en cierta medida, lo que más tarde serían los diccionarios mitológicos ordenados alfabéticamente o por familias.

Una vez que los mitos fueron puestos por escrito, la calidad del soporte en el que se copiaron fue el primer condicionante para determinar su pervivencia. Esto supone que el conjunto de lo que ha sobrevivido es muy exiguo y se ha

sobrepuesto a todo tipo de vicisitudes. Entre éstas podemos mencionar el secretismo que algunas sectas mantenían acerca de sus creencias y que les imponía guardar silencio sobre ellas; las preferencias del público al que se dirigían las obras; y la censura ejercida durante siglos por los distintos poderes políticos y religiosos, que no dudaron en eliminar todo lo que les pareció peligroso o indeseable.

Además, como ya anticipamos, es preciso contar con que en el paso de la narración al texto se van introduciendo modificaciones y añadidos al contenido primigenio del mito o a las peculiaridades de sus protagonistas. Puestos a leerlos y a interpretar el fondo mítico de estos relatos, debemos tener presente que nos falta mucha información acerca de lo que los griegos creían realmente sobre sus mitos. Nuestra percepción sobre ellos, a su vez, es muy distinta. Sin embargo, una primera lectura de las fuentes nos ha permitido constatar que, en palabras de Adrados «toda la vida griega está guiada y permeada por el mito. Puede decirse que de la mano del mito echa a andar toda la cultura de Grecia» (1986, 49). Otra característica inherente a los mitos, sigue afirmando Adrados, consiste en que, una vez convertidos en literatura, se purifican, seleccionando el contenido de lo que quieren transmitir y omitiendo los rasgos que no interesan (Adrados, 1986, 53).

Otras peculiaridades que la mitología nos permite percibir es que casi cada tiempo y casi cada autor reflejan los intereses de una clase social y de un ideario, por lo que podemos afirmar que detrás de cada entramado mítico pervive algún componente ideológico.

CAPÍTULO 2

EN EL PRINCIPIO. LOS ORÍGENES DE LOS SERES HUMANOS EN LA MITOLOGÍA GRIEGA Y EN ALGUNAS OTRAS MITOLOGÍAS

Richard Buxton

Traducción de Mercedes Aguirre

Comenzaré contando una historia, una historia más extraña que ningún mito contado por ningún griego de la Antigüedad, una historia más extraordinaria que ninguna que haya sido contada por los pueblos tradicionalmente estudiados por los antropólogos.

La historia empieza en un instante particular hace 15 billones de años. En ese instante, toda la energía presente en el universo se concentró en una bola de fuego infinitamente densa, infinitamente pequeña. La bola de fuego explotó —el Big Bang— y empezó a expandirse. Desde ese instante hasta hoy, la expansión ha continuado. Mediante la atracción gravitacional se formaron cientos de billones de galaxias, incluyendo nuestra propia galaxia, y, dentro de esa galaxia, el Sistema Solar, incluyendo el planeta Tierra. Cuando la tierra se enfrió, adquirió una atmósfera. Con el tiempo, hace aproximadamente 3 billones de años, comenzaron a

desarrollarse unos organismos unicelulares, los precursores de las algas que producen oxígeno por fotosíntesis, y así prepararon la atmósfera para el desarrollo de formas de vida más sofisticadas. La evolución de las especies a través de la selección natural llevó a la génesis de la enorme variedad de formas de vida que ha caracterizado la eco-historia del planeta. Después, en algún momento hace aproximadamente 7 millones de años, en África, los primeros homínidos se volvieron diferenciables de los otros primates. Y finalmente nació la especie *homo sapiens*, quizá también en África, de donde los seres humanos emigraron lentamente al resto del globo.

Esta historia no es sólo extraordinaria, es también enormemente influyente, porque está basada en las investigaciones de la profesión científica institucionalizada. Pero ¿es una historia cierta? No soy un astrofísico ni un biólogo ni un paleoantropólogo, por tanto no puedo responder a esa pregunta. Pero lo que puedo decir es que es una historia provisional: una hipótesis. Podría cambiar; de hecho, es seguro que cambiará; esa es la naturaleza de la investigación científica. (En realidad, muchos de los aspectos de la historia son profundamente controvertidos entre los científicos.) Pero no solo es esta historia provisional y controvertida: está también lejos de ser la única historia en nuestro mundo presente sobre los orígenes del cosmos, de los seres vivos en general y de los seres humanos en particular; por no mencionar las innumerables historias que se han contado en el pasado sobre estos tres tipos de origen.

En este trabajo me centraré sólo en un tipo de origen: el de los seres humanos. Propongo mirar una serie de antropogonías narradas en varias culturas, no sólo en el Mediterráneo antiguo sino también más ampliamente. Sobre este fondo situaré a los antiguos griegos. Voy a considerar siete temas: (1) el papel de los dioses como creadores de la humanidad; (2) la génesis de los seres humanos a partir de la tierra; (3) la génesis de los seres humanos de una parte de los propios dioses; (4) la génesis de los seres humanos a partir de plantas o árboles; (5) la idea de que los seres humanos se originaron a partir de animales; (6) la idea de la creación separada de hombres y mujeres; (7) la idea de que la creación de la humanidad fue un proceso con varias etapas —con paradas y comienzos, interrupciones, dificultades—.

1. EL PAPEL DE LOS DIOS COMO CREADORES DE LA HUMANIDAD

No necesitamos ir más lejos que la Biblia Hebrea, donde al comienzo del *Libro del Génesis* encontramos no una, sino dos historias de la creación de la humanidad por Dios. La primera historia, en el capítulo 1, dice que, al cuarto día después de la creación del cielo y de la tierra, Dios hizo a las criaturas vivientes que habitan en las aguas y en el aire, y, al quinto día, los animales terrestres; sólo después (todavía en el quinto día) hizo a la raza humana, a su imagen: «hombres y mujeres (juntos) Él los creó», instruyéndoles a que se multiplicaran y ejercieran su dominio sobre el resto de la creación. Según la

segunda historia de la creación bíblica, tal y como es narrada en el Génesis, capítulo 2, la primera cosa viviente creada por Dios —el mismo día en que hizo la tierra y el cielo— fue un hombre, Adán; después de él fueron creadas todas las demás criaturas vivientes: árboles, animales terrestres, aves; y sólo después Dios creó a la mujer, de una de las costillas de Adán. A pesar de todas las diferencias entre ellas, ambas historias toman a la humanidad como el foco de la creación entera, bien como el clímax del trabajo creativo de Dios, bien como la primera criatura creada. Consideradas juntas, confieren legitimidad al dominio de una especie sobre las otras y a la prioridad del hombre sobre la mujer. Las historias sobre el origen nos dicen mucho tanto acerca de la ideología del narrador de la historia como acerca del supuesto pasado «original».

Aparte de las historias contadas en la Biblia Hebrea, otras numerosas narraciones sobre la creación adscriben el origen de la humanidad a los dioses. En la Babilonia *Épica de la Creación*, el gran dios Marduk creó a los seres humanos para que pudieran servir a los dioses, los cuales así disfrutarían del ocio¹. Para los incas, la humanidad fue creada por el dios Viracocha. Según la tradición Maya Quiché, como se expresa en la épica de creación conocida como *Popol Vuh*, sucesivas razas de humanos fueron creadas por el dios del rayo, Corazón del Cielo, y la serpiente emplumada primigenia, Gucumatz². Podríamos multiplicar los ejemplos cien veces. En

1 Ver Dalley 1989, 260-261; Bottéro 2001 (1998), 89-90.

2 Taube 1993, 54-55; cf. Drew 1999, 306-307.

todas estas tradiciones, la creación de la humanidad es un momento especial, no sucede como parte de un proceso de evolución imperceptiblemente gradual, sino que requiere una decisiva intervención por parte de una divinidad.

¿Qué ocurre con los griegos? Ya en *Trabajos y días* de Hesíodo oímos hablar de una serie de Razas de hombres creados por los dioses: la Raza de Oro y la de Plata, por los dioses Olímpicos (la de Oro en el tiempo de Crono); luego la Raza de Bronce y la de los Héroes, ambas creadas por Zeus. Sobre la Raza de Hierro, a causa de un problema en el texto no está claro si Hesíodo implicaba a los dioses en su creación o no³; en una visión recientemente expuesta, la omisión de un origen para la raza presente de la humanidad era deliberada por parte de Hesíodo, porque abría la vía para una mayor diferenciación de las características atribuidas a la humanidad de lo que habría sido el caso con un origen más específico⁴. También en Hesíodo tenemos la creación de un ser humano individual; la primera mujer, llamada en *Trabajos y días* Pandora; fue fabricada por el dios Hefesto, aunque los otros Olímpicos también contribuyeron a su naturaleza. ¿Qué ocurre con otro dios al que la tradición griega adscribe el papel de creador, Prometeo? En Hesíodo, Prometeo es el benefactor de la humanidad, pero no su creador. Sin embargo, en otras fuentes encontramos la fabricación de la humanidad adscrita a Prometeo. Por supuesto, se trata

3 Para el texto ver West 1978, pp.194-195, 87.

4 Ver Most 1997, seguido por Graf -Johnston 2007, 87.

de una tradición local referida por Pausanias (10.4.3): que si ibas a un pequeño lugar llamado Panopeo en la Fócide, podías ver dos rocas de las que se decía que olían a carne humana: eran lo que quedó de la arcilla de la que Prometeo hizo a los seres humanos.

Pero ¿por qué iban los dioses a crear a la humanidad? La benevolencia de Prometeo es la excepción más que la regla. Cuando, según *Trabajos y días* de Hesíodo, Zeus puso fin a la Raza de Plata, fue a causa de sus crímenes entre ellos y porque no servían a los dioses ni les hacían sacrificios (134-139). Los dioses griegos, como los dioses de otros muchos pueblos, no son normalmente altruistas: no hacen a la humanidad por la bondad de sus corazones.

2. LA GÉNESIS DE LOS SERES HUMANOS DE TIERRA

Este es de nuevo un motivo muy común en todas las partes del mundo. Según el *Corán*, Dios hizo a los humanos de tierra y agua (15:26; 32:7-8). Según los indios Creek de Norteamérica, la divinidad conocida como el Señor del Aliento creó a la humanidad de arcilla. La creencia del pueblo Yoruba del África Occidental era que el Ser Supremo Olorun dijo a la divinidad Orisha Nla que modelara a personas de tierra. Y así sucesivamente. En todas estas creencias, la importancia de la tierra para la creación de la humanidad está en parte construida sobre la importancia general de la tierra para el crecimiento de la vegetación, pero con el añadido del elemento

crucial de la fabricación. Según estos mitos, la humanidad no aparece «naturalmente»: necesita ser formada de manera deliberada.

En relación con las creencias griegas, ya mencionamos a Pandora, modelada por Hefesto de tierra. Prometeo también usó arcilla como su materia bruta, en las historias en las que él es el creador de la humanidad⁵. Una variante se encuentra en el diálogo de Platón *Protágoras*, en el que el sofista Protágoras cuenta que los dioses hicieron a la humanidad de tierra y fuego y de las sustancias que están compuestas de tierra y fuego (320d). Otro ejemplo de génesis de la tierra —aunque esta vez sin la noción de fabricación— es la historia de la génesis «final» de la humanidad, gracias a los únicos supervivientes del Diluvio, Deucalión y Pirra. Les dijo Zeus que tiraran piedras detrás de ellos; las arrojadas por Deucalión se convirtieron en hombres y las arrojadas por Pirra se convirtieron en mujeres⁶. Superficialmente, esto parece un caso en el que dos humanos crearon a otros humanos de una materia inanimada. Pero la creación tiene lugar más allá de los mortales, en el lugar donde se sitúa lo sagrado, fuera de la vista humana (una expresión griega para el futuro es *to opiso*, lo que está detrás de nosotros). Deucalión y Pirra son simples intermediarios en el proceso de creación: crear una raza de hombres instantáneamente es algo reservado a los dioses.

5 Apolodoro, *Biblioteca* 1.7.1, Pausanias 10.4.4.

6 Apolodoro, *Biblioteca* 1.7.2.

Debo mencionar otro relato muy señalado de nacimiento de la tierra, de nuevo génesis sin fabricación. Este relato no surge de un cuerpo institucionalizado de especulación como el que forma la investigación científica moderna, y por supuesto sería anacrónico describirlo como «científico»; pero ciertamente merece ser llamado «especulación teórica». Pertenecer al filósofo presocrático Empédocles. Según una antigua autoridad⁷:

Empédocles sostiene que la primera generación de animales y plantas no eran completas sino que consistían en miembros separados que no estaban juntos; la segunda, surgiendo de la unión de esos miembros, eran como criaturas de los sueños (en otras palabras, monstruos); la tercera era la generación de las formas con naturaleza completa; y la cuarta surgió ya no de las sustancias homogéneas como tierra o agua, sino mediante mezcla...

Parece que en la tercera generación empedoclea se generó la raza humana, de tierra, a través del fuego, según nos dice otra fuente⁸. En la cuarta edad, esa en la que ahora vivimos, la reproducción tiene lugar sexualmente. Esta sucesión de cuatro tipos de criaturas podría no ser evolución, pero es ciertamente una clase de progreso.

⁷ Aecio 5.19.5 (31 A 72 D. -K.) = Kirk, Raven y Schofield 1983, fr. 375.

⁸ Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles* 381.31 = Kirk, Raven y Schofield 1983, fr. 381.

3. LA GÉNESIS DE LOS SERES HUMANOS COMO PARTE DE LOS PROPIOS DIOSES

Aquí de nuevo podemos señalar ejemplos de muchas culturas, aunque existen enormes variaciones según las diferencias en la concepción de la divinidad. Uno de los mitos de creación contados en el antiguo Egipto fue que los humanos se formaron de las lágrimas lloradas por el dios Ra que cayeron a la tierra⁹. La mitología babilonia pone un enfoque diferente en el tema, ya que el dios Marduk crea a la humanidad no de su propio cuerpo, sino de la sangre de su enemigo Qingu, aliado de la divinidad primordial del caos, Tiamat¹⁰. Cualesquiera que sean las diferencias entre ellas, todas estas historias subrayan no sólo la sacralidad parcial de la humanidad —los seres humanos fueron en un tiempo físicamente parte de una divinidad— sino también la definitiva separación de la humanidad de los dioses, una separación más radical en el caso babilonio, en el que los humanos están hechos del cuerpo de un oponente del orden divino.

La idea de que los humanos podrían ser generados de una parte de los dioses es bastante poco común en las creencias griegas. Hay sin embargo una creencia que podríamos llamar «marginal», asociada con la secta conocida como los órficos.

Según ellos, Zeus se unió a su propia hija Perséfone y engendró un hijo, Dioniso. Dos motivos que este mito tiene

9 Wilkinson 2003, 207.

10 Cf. J. J. Collins en Johnston 2004, 60.

en común con historias contadas por narradores más convencionales son: (1) los celos de Hera por las indiscreciones sexuales de Zeus, y (2) la hostilidad entre la anterior generación de dioses —los Titanes— y la generación posterior, en particular Zeus. Estos dos motivos se combinan en la historia órfica de que Hera persuadió a los Titanes a que cocinaran y se comieran al niño Dioniso. Cuando Zeus, enfadado, destruyó a los Titanes con sus rayos, el producto de sus cuerpos incinerados —una especie de hollín sagrado— fue la sustancia de la que nacieron los humanos. Esta es una hábil combinación de creación de tierra (el hollín es una especie de tierra) con creación de los cuerpos de los dioses. Notemos sin embargo que la humanidad, en este mito órfico, no es fabricada; parece que no hay un proyecto deliberado, sólo crecimiento espontáneo. Notemos también el paralelo con la historia babilonia de Marduk y Qingu: en ambos casos la humanidad está hecha del cuerpo del adversario o adversarios del dios supremo. Así, según los órficos, los seres humanos incorporan dentro de sus cuerpos un recuerdo del castigo de los Titanes por su maldad. No es coincidencia que semejante versión de los orígenes humanos fuera expresada por un grupo que concedió gran importancia a la necesidad de reparar a través de la purificación¹¹.

11 Ver S. Iles Johnston, en Graf y Johnston 2007, 66-93.

4. LA GÉNESIS DE LOS SERES HUMANOS A PARTIR DE PLANTAS O ÁRBOLES

De nuevo encontramos mucha variedad, dependiendo del tipo de vegetación que le es familiar a una cultura en particular. En la Edda nórdica, el primer hombre fue Askr (el Fresno) y la primera mujer fue Embla (quizá el Olmo)¹². En un antiguo relato iranio, el padre y la madre de la humanidad crecieron de la tierra en forma de planta de ruibarbo¹³. En la creencia maya, como se recoge en el *Popol Vuh*, los dioses finalmente hicieron a los seres humanos (después de un número de intentos fallidos) de una masa hecha de maíz y agua¹⁴; una vez más, una mezcla de crecimiento natural y fabricación, como siempre con la intervención de la divinidad para indicar el carácter especial de esta creación.

En Grecia, la génesis de los seres humanos a partir de plantas o árboles se ve muy claramente en *Trabajos y días* de Hesíodo, donde la Raza de Bronce, la tercera en el tiempo después de la de Oro y la de Plata, se dice que fue creada por Zeus *ek melian* «de los fresnos» (145). Apolonio de Rodas adaptó una tradición similar cuando describió al gigante de bronce Talos como «el último superviviente de la raza de bronce de hombres nacidos de los fresnos» (4.1641-2). Otras fuentes refieren la etiología de la humanidad de los

¹² West 2007, 376.

¹³ West 2007, 358 y n. 58.

¹⁴ Drew 1999, 311.

robles, de los fresnos o de los pinos¹⁵. En la narración hesiódica hay una conexión con los otros dos motivos, a saber, la generación de la humanidad del cuerpo de un dios y la idea de una transgresión, incluso una transgresión violenta, en el origen de la humanidad. Las Melias, las Ninfas de los Fresnos, no existían al comienzo del mundo: nacieron de la tierra, del lugar donde las gotas de los genitales cortados de Urano cayeron después del crimen primordial cometido por Crono cuando castró a su padre¹⁶.

5. LA IDEA DE QUE LOS SERES HUMANOS SE ORIGINARON DE LOS ANIMALES

Esta idea se ha conectado a menudo con el concepto del totemismo, que fue una vez altamente influyente y cuya validez fue puesta en cuestión por la obra estructuralista clásica de Claude Lévi-Strauss¹⁷. Sin embargo, para nuestros propósitos no nos concierne el brillante análisis de Lévi-Strauss de un tótem como «bueno para pensar», sino simplemente el hecho de que muchas culturas, sobre todo en Australia y Sudamérica, han mantenido la creencia de que un grupo social en particular tiene su origen en un objeto o animal

15 Las fuentes son citadas y discutidas por Seeliger 1924-1937, VI 500-501. Ver también M. L. West en sus comentarios a *Teogonía* 35 y *Trabajos y días* 145. Pinos: Nono *Dionisiacas* 12.56.

16 Hesíodo, *Teogonía* 187.

17 Lévi-Strauss 1969 (1965).

dado. Por mencionar un solo ejemplo: para los indios Barasana, Bará y Tatuyo de Colombia, cada tribu descendía de un antepasado anaconda distinto¹⁸. Otras tradiciones, sin embargo, ponen un marcado énfasis en la diferencia entre la creación de los animales y la de los humanos. Tenemos que pensar una vez más en el *Libro del Génesis*. En el Capítulo 1, los peces, las aves y los animales terrestres fueron creados primero, y sólo después la humanidad. En el Capítulo 2, en contraste, Dios creó primero a Adán, y sólo después Él hizo los árboles, los animales y las aves. La relación entre los humanos y los animales ha sido siempre ambivalente, de proximidad y distancia a la vez, y la variedad de historias opuestas sobre la génesis humana refleja esta ambivalencia. Incluso hoy, los informes científicos sobre la extrema proximidad entre la morfología humana y la del chimpancé, y entre el ADN humano y del chimpancé, pueden generar en algunos ámbitos una sensación de incomodidad o incluso de ultraje moral; la reacción producida cuando una frontera que durante mucho tiempo se ha considerado sacrosanta se vuelve amenazada.

En Grecia, a diferencia de otras culturas, no encontramos una serie de creencias «totémicas» que trazarian sistemáticamente los orígenes de la humanidad desde unos antepasados animales. Sin embargo, muchos mitos griegos conectan los humanos originarios en ciertos lugares con animales, especialmente con animales que viven en la tierra.

18 Ver Hugh-Jones 1979, 124-125.

El primer habitante de la isla de Egina fue Éaco, hijo de Zeus y de la ninfa Egina. Pero Éaco estaba solo porque no había allí otros humanos aparte de él. Apiadándose de él, Zeus transformó a todas las hormigas (*myrmekes*) en humanos, los que llegaron a ser conocidos como «Mirmidones»¹⁹.

Las hormigas viven en la tierra, lo mismo que las serpientes. Una manera mitológica común de expresar la idea de «tener raíces en un sitio» es conectar el antepasado de una comunidad con una serpiente. Cécrope, uno de los primeros reyes de Atenas, fue imaginado con la parte superior de un humano, pero con la cola de una serpiente. Fue así una perfecta personificación de la autoctonía, y un mediador, por su forma ambivalente, de la dicotomía entre naturaleza y cultura. A través de esta forma binaria Cécrope personifica la idea del crecimiento de la humanidad desde la animalidad. Pero una manera diferente y más violenta de imaginar el desarrollo humano lo representó como una agresiva superación de la animalidad. El complejo mito de la fundación de Tebas ilustra gráficamente este punto.

El fundador legendario de Tebas fue el héroe fenicio Cadmo, hermano de Europa²⁰. Cuando Europa fue raptada por Zeus, su padre envió a sus hijos en su búsqueda por el mundo. Los viajes de Cadmo le llevaron a Grecia, donde consultó al oráculo délfico. «Sigue a una vaca», fue la recomendación del oráculo, «y funda una ciudad donde se pare

19 Apolodoro, *Biblioteca* 3.12.6.

20 Apolodoro, *Biblioteca* 3.4.1.

a descansar». Cadmo llegó al fin al lugar de la futura Tebas, en Beocia. Como la mejor manera de expresar gratitud a los dioses era sacrificarles la vaca, y como el sacrificio requería agua purificadora, Cadmo fue a buscar agua a una fuente cercana. Pero la fuente pertenecía al dios Ares, y había una monstruosa serpiente como su amenazadora guardiana. Cadmo mató a la serpiente y, según las instrucciones de Atenea, plantó algunos de sus dientes en la tierra. Como si de un cereal de crecimiento instantáneo se tratara, surgieron guerreros armados —los Espartos, «Sembrados»—, listos para el combate. Cadmo (según una versión del mito) tiró piedras en medio de ellos, después de lo cual, en su consternación, se atacaron y mataron los unos a los otros, todos menos cinco, que se convirtieron en los progenitores de todos los tebanos posteriores.

En este punto, los orígenes de los tebanos eran ya suficientemente complejos: el mito los presentaba como originarios a la vez de fuera de Grecia (de Cadmo, el fenicio) y de dentro de la tierra de Grecia (por sus antepasados nacidos de la tierra, derivados de una serpiente «autóctona», y creciendo de semillas como las plantas). Pero la complejidad es incluso mayor. Cadmo se casó con Harmonía, hija de Ares y Afrodita. Su unión produjo cinco hijas. Gracias al matrimonio entre los hombres plantados nacidos de la tierra y las hijas de Cadmo y Harmonía, podría decirse que la población de Tebas ha nacido de una combinación de animalidad, humanidad y divinidad, con un aspecto relativo a la agricultura (nacidos de semillas) por añadidura.

Antes de dejar la conexión entre orígenes humanos y animales debo referirme a un idiosincrásico y brillante pensador, el filósofo presocrático Anaximandro. En la tradición precedente no hay nada que nos prepare para su intervención en el debate sobre de dónde venían los seres humanos; ni, aparentemente, sus opiniones tuvieron mucha influencia. Pero esas opiniones son, al menos, sorprendentes. Anaximandro escribió que los seres humanos se originaron dentro de criaturas semejantes a peces, en la forma de embriones; cuando los humanos fueron lo suficientemente maduros como para sobrevivir solos, las criaturas semejantes a peces reventaron y salieron los seres humanos y fueron a la tierra²¹. En su estudio de los filósofos presocráticos, Kirk, Raven y Schofield escriben que «Anaximandro es el primer intento de lo que nosotros conocemos para explicar el origen del hombre... racionalmente»²². Si la explicación de Anaximandro es realmente más racional que algunos de los otros relatos que hemos estado discutiendo, es una cuestión muy larga y difícil. Pero lo que no se puede negar es que las opiniones de Anaximandro representan un asombroso salto de la imaginación.

21 Kirk, Raven y Schofield 1983, frr. 133-137.

22 Kirk, Raven y Schofield 1983, p. 142.

6. LA IDEA DE LA CREACIÓN SEPARADA DE HOMBRES Y MUJERES

Existen muchas tradiciones por todo el mundo en las cuales se dice que hombres y mujeres fueron creados por separado. Según un grupo de estas tradiciones, su creación es simultánea y «paralela». Un ejemplo se encuentra en la mitología nórdica, con el origen de los dos sexos de diferentes árboles²³; otra ocurre en la mitología de los navajos, en la que el Primer Hombre se formó junto con el cereal blanco, y la Primera Mujer junto con el cereal amarillo²⁴; de forma análoga, según la primera de las dos versiones del origen de la humanidad según la Biblia Hebrea, Dios hizo al hombre y a la mujer juntos. Sin embargo, según el otro grupo de estas tradiciones, el hombre y la mujer fueron creados en secuencia, como en la segunda versión de la Biblia Hebrea, donde Dios hizo a Eva de la costilla de Adán; y de forma similar también en el Corán. Dada la importancia, social y económica, en toda comunidad humana, de la división entre los sexos, no es sorprendente que las mitologías de todo el mundo tracen las raíces de esa división en el día, o par de días, en los que la humanidad fue creada.

Para las historias griegas de la creación separada de hombres y mujeres, volvemos una vez más a Pandora, Deucalión y Pirra.

La versión canónica de la historia de Pandora está contada en Hesíodo. O mejor, no «versión» sino «versiones»:

²³ *Prose Edda, Gylfaginning*, 9.

²⁴ Ver Levy 1998, 42-43.

porque el mito está contado de manera bastante diferente en cada uno de los poemas de Hesíodo que se conservan.

En *Trabajos y días*, Pandora es creada por Hefesto según las instrucciones de Zeus, para ser una desgracia para los hombres (*andrasin*, es decir, varones, 62) —quienes, obviamente, ya existían— para equilibrar su posesión del fuego (57). Su nombre, Pandora, «Todo-regalo», deriva del hecho de que «todos los dioses Olímpicos la dieron como un regalo» (81-82), supuestamente contribuyendo a su carácter y a su adorno. La razón por la que Pandora causa daño es, en esta versión, que abre la jarra de la que los males salen volando hacia el mundo para afligir a la humanidad.

En la *Teogonía* de Hesíodo, una mujer es de nuevo modelada de tierra por Hefesto según las instrucciones de Zeus, pero su adorno es llevado a cabo por Atenea y Hefesto solamente; aquí la mujer no es llamada Pandora (porque no es un regalo de todos los dioses). Esa es una diferencia pequeña con respecto al relato de *Trabajos y días*. Más significativa es otra diferencia: en la *Teogonía*, la mujer —la primera mujer— causa pesares a los hombres (que de nuevo ya existían) no porque abre una jarra, sino porque de ella descende toda la raza de las mujeres, «una gran aflicción para los mortales», como dice Hesíodo (590-592). El relato de la *Teogonía* podría ser descrito como más abiertamente misógino que el de *Trabajos y días*. En *Trabajos y días* no se nos dice por qué Pandora abrió la jarra: su acto no es atribuido a su curiosidad o malicia; sólo se dice que la abrió.

Para una segunda etapa en la creación de los seres humanos varones y hembras —esta vez una creación de hombres y muje-

res simultáneamente después del Diluvio—, tenemos que mirar fuera de Hesíodo. Existe una breve alusión en Píndaro²⁵ a la historia de Deucalión y Pirra, y una más detallada en el mítógrafo Apolodoro, quien refiere que, cuando Zeus quiso eliminar a la Raza de Bronce (probablemente a causa de su extrema violencia), envió el Diluvio del que Deucalión y Pirra fueron los únicos supervivientes²⁶. A pesar de ello, esta segunda creación carece de la tendencia misógina de la narración de Pandora-como-primera-mujer: una piedra es lo mismo que otra. Pero debemos recordar quiénes eran Deucalión y Pirra. Deucalión era el hijo de Prometeo, el benefactor de la humanidad. Pero los antepasados de Pirra eran más dudosos: su padre era Epimeteo («El que piensa después») y su madre Pandora. Así, la presente raza de mujeres fue generada por la acción de una mujer (Pirra) cuyo padre fue llamado «El que piensa después» y cuya madre trajo la desdicha a toda la raza humana. No es exactamente la genealogía que una feminista hubiera inventado.

7. LA IDEA DE QUE LA CREACIÓN DE LA HUMANIDAD FUE UN PROCESO CON VARIAS ETAPAS, CON PARADAS Y COMIENZOS, INTERRUPCIONES, DIFICULTADES

Según las creencias egipcias, cuando los humanos creados de sus lágrimas se rebelaron, Ra creó a la iracunda diosa-leona

25 Píndaro, *Olímpicas* 9.42-46, 49-53.

26 Apolodoro, *Biblioteca* 7.2.

Sekhmet para destruir a los rebeldes; sin embargo, tanta fue su ansia de sangre que ella amenazó con extinguir a la humanidad entera; solamente cuando Ra consiguió emborracharla para que perdiera su concentración, pudieron los humanos seguir su progreso hacia la civilización²⁷. En las creencias mayas, también hubo falsos comienzos en el camino hacia la civilización: entre las fracasadas versiones de hombres estaban las hechas de arcilla y de madera; solamente la raza creada del maíz sobrevivió, y se convirtió en los humanos que conocemos²⁸. Estas historias y muchas como ellas expresan el sentimiento de que la condición humana está caracterizada por la lucha y el esfuerzo. Es frágil, siempre propensa a fallar y a fallar de nuevo, a pesar de que finalmente sobrevive.

Por lo que concierne a Grecia, la secuencia de las cinco Razas —Oro, Plata, Bronce, Héroes, Hierro, con el Diluvio y Deucalión y Pirra, por añadirlos en la historia en alguna parte— es un ejemplo obvio de un desarrollo parada-comienzo. En los *Trabajos y días* de Hesíodo no hay solo una discontinuidad temática, sino también narrativa, porque Hesíodo nos da primero la historia de Pandora —que es una manera de explicar cómo las cosas han llegado a su mal estado actual— y solo después cuenta la historia de las Cinco Razas, que es otra explicación de cómo las cosas han llegado a su presente mal estado. La cronología de los dos relatos no está integrada. Esto no es una crítica a Hesíodo, sino simplemente una reflexión

27 Quirke 1992, 31.

28 Taube 1993, 311.

sobre el hecho de que los relatos griegos sobre los orígenes son a menudo el producto de aspectos inmediatos concernientes a la narración más que pertenecientes a una pre-historia del mundo sin costuras y perfectamente integrada.

Incluso cuando encontramos una narración relativamente sin suturas, como en la historia de Protágoras de los orígenes humanos en el *Protágoras* de Platón, el contenido de la historia todavía implica paradas y comienzos y dudas: después de que los dioses hubieron creado todas las criaturas vivientes, la asignación de los poderes a cada una de ellas correspondió a Prometeo y Epimeteo. Sin embargo, como su nombre indica («El que piensa después»), Epimeteo olvidó suministrar poderes a la raza humana. Se dejó a Prometeo robar las artes y las técnicas de las que eran patronos Hefesto y Atenea y dárselas a los seres humanos. Pero tampoco había terminado todavía el proceso de parada-comienzo: lo primero, porque vivían en comunidades aisladas, los humanos eran matados por animales salvajes; y luego, cuando se agruparon en ciudades, como carecían de los instrumentos políticos, se destruían unos a otros. Al final, sin embargo, Zeus intervino, enviando a Hermes para distribuir justicia y un sentido de respeto a todos por igual. La imagen de la creación humana y su desarrollo dada por Protágoras es más suave y más positiva que la mayoría de los relatos que conocemos, pero éste también tiene sus dudas y paradas-y-comienzos en su recorrido.

Sería presuntuoso por mi parte intentar agrupar todo este material tan diverso en una única conclusión. En lugar de ello haré dos breves observaciones finales.

Primero: lo que caracteriza a las narraciones griegas es sobre todo la pluralidad. Desde luego, muchas de las referencias que he hecho sobre otras tradiciones —«entre los egipcios», «para los mayas», etcétera— son simplificaciones de una realidad compleja de culturas que cuentan historias en las cuales se relatan varias versiones diferentes de sucesos pasados. El fascinante libro de Jerrold Levy sobre las historias de creación de los navajos demuestra elocuentemente las grandes diferencias entre los narradores navajos²⁹. Incluso una tradición con un carácter mucho más doctrinario y basado en unos textos —la tradición judeo-cristiana— puede albergar versiones conflictivas de los orígenes de la humanidad, como los dos diferentes relatos del *Libro del Génesis*. Sin embargo, en la antigua Grecia la pluralidad es la esencia. Un mito narrado en un contexto, por un autor, en una época, puede diferir de manera significativa de lo que es ostensiblemente «el mismo» mito contado en otro contexto, por otro autor, en otra época. Incluso el mismo autor puede, en diferentes contextos, contar diferentes historias sobre «el mismo» personaje mítico (pensemos en Hesíodo y Pandora). Y no solamente eso: algunas de las aproximaciones que hemos revisado implican versiones incompatibles sobre los orígenes del hombre: decir que los humanos fueron fabricados de arcilla no es lo mismo que decir que se originaron de los fresnos, o que crecieron como el cereal de la tierra o que se formaron por metamorfosis de las hormigas,

29 Levy 1998.

o que crecieron dentro de criaturas semejantes a peces. Pluralidad y diversidad: todo depende del contexto.

Mi segunda observación es que en Grecia, en general, las historias sobre el origen de la humanidad son escasas, por oposición a las historias locales sobre los orígenes del primer arcadio, o del primer ateniense, o del primer tebano. Es como si el énfasis predominante, en historias contadas dentro de comunidades individuales griegas, era cómo trazaban su origen los hombres de esa ciudad-estado o región³⁰. Esto es, supongo, otra versión de mi primera observación: sobre pluralidad y contexto.

Y hasta aquí sobre los orígenes. Pero ¿qué pasa con el fin? Para los griegos, el final de los seres humanos era la muerte o, al menos, era normalmente la muerte: muy excepcionalmente una persona podría ser metamorfoseada en un laurel, un lobo o una roca, o quizás (si creemos a Pitágoras) regresar, a través de la metempsicosis, como un cisne o un mono. Incluso más excepcionalmente, podrías convertirte en una divinidad (pero para eso tendrías que ser Heracles o Alejandro Magno). Para el final de la raza humana en general, existe la deprimente lectura de la situación que hace Hesíodo: puedes pensar que las cosas son malas ahora, pero espera al futuro. Pero los «finales», la escatología, son para otro momento, y quizá para otro trabajo³¹.

30 Ver Buxton 2004, 54.

31 Mi agradecimiento a Mercedes Aguirre por su cuidadosa y precisa traducción de mi inglés.

CAPÍTULO 3

LOS ORÍGENES DEL HOMBRE EN EL PRÓXIMO ORIENTE (MESOPOTAMIA Y LA BIBLIA)

Mercedes López Salvá

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de los orígenes del hombre se la han planteado diferentes culturas, entre otras también la griega, que tanto se interesó siempre por las causas. En el caso del hombre, la pregunta por sus orígenes lleva a indagar sobre su naturaleza y su relación con la de los dioses y con la de los animales, así como a la reflexión sobre quién lo creó, con qué fines y cuál es su destino final. A estas reflexiones van ligadas otras como el porqué de ciertas discapacidades, enfermedades y la muerte misma, o qué sentido tiene el culto a los dioses. Aunque el objeto de nuestro libro es estudiar las respuestas del hombre griego a estos interrogantes, nos ha parecido oportuno dedicar un primer capítulo a las obras literarias escritas en Mesopotamia hace cerca de cuatro mil años, que se plantearon también estos temas, generalmen-

te en el ámbito de las cosmogonías, y ensayaron respuestas para explicar la génesis del universo, la de los dioses y la de los hombres, su naturaleza, su razón de ser y su destino¹. Por ello creemos justificado hacer un repaso de los antiguos textos mesopotámicos, que plasmaron por escrito en obras de interés literario y desde una perspectiva mítica una reflexión sobre las principales preguntas de la humanidad y ensayaron respuestas. Sus planteamientos ejercieron, sin duda, un poderoso influjo en Grecia y en los pueblos de la Biblia. De éstos últimos también nos ocuparemos en este trabajo.

2. MESOPOTAMIA

2.1. Los pueblos mesopotámicos

En Mesopotamia se inventó la escritura. Al sur, en Sumer, se debió de empezar a escribir hacia 3400 a.C. Los sumerios fueron los primeros en codificar sus reflexiones sobre el origen y destino del hombre y sobre su finalidad en este mundo. Además crearon grandes ciudades y escribieron listas de reyes y las hazañas de sus personajes más conspicuos como Enmerkar, Lugalbanda y sobre todo Gilgamesh. Dejaron también constancia de la construcción de las murallas de Uruk

1 Además de los trabajos citados más adelante, cf. Labat 1935, 1970, Van Dijk 1953, 1973, Lambert-Walcot 1965, Lambert-Parker 1966, Lambert-Millard 1969, Jacobsen 1981, Bottéro 1982, 1985, 1987, O'Brien-Major 1982, Cramer 1985, 1989, Marco Simón 1988, Galy 1998, Lara Peinado 1988, 1994.

por parte de Gilgamesh; las excavaciones han encontrado restos de las murallas que rodearon esta ciudad. Fueron, no obstante, invadidos por otro pueblo con una lengua diferente de la de ellos, el acadio, de origen semita. Los acadios, al mando de Sargón I (2340-2284 a.C.), crearon el primer imperio de la historia al tiempo que asimilaron y adoptaron la técnica escrituraria de los sumerios y su producción literaria. Les sucedieron los elamitas, los asirios y los amorreos, quienes durante el gobierno de Hammurabi (1792-1750 a.C.) organizaron desde Babilonia un imperio floreciente. Después vendrían los casitas, que supieron mantenerlo frente a egipcios y a hititas. Y a continuación retomaron el poder los asirios con Tiglatpileser I (1117-1077 a.C.) y reyes como Sargón II o Asurbanipal, que dejó una magnífica biblioteca en la ciudad de Nínive, donde se han encontrado muchos textos en tablillas. Tras los asirios hubo de nuevo un no muy largo auge de Babilonia. Estos pueblos legaron importantes obras literarias, que reflejan su historia, sus mitos, sus creencias y sus pensamientos. Mesopotamia fue realmente un cruce de caminos donde se mezclaron gentes de diversas culturas y diversos orígenes, que tuvieron algo que les unió: su escritura cuneiforme y su panteón de dioses. Las excavaciones que inició en 1877 Ernest de Sarzec en Lagash y las posteriores realizadas a partir de 1990 por arqueólogos americanos en Nippur comenzaron a sacar a la luz los restos de la civilización sumeria, hasta entonces desconocida, y constataron su gran influencia en todo el área mesopotámica. La arqueología ha sacado a la luz ciudades enteras y ha encontrado un gran número de tablillas de arcilla con una

interesante literatura, repartidas hoy entre diversos museos, como el British Museum, el Louvre o los de Berlín y Estambul.

Creencia común de los pueblos mesopotámicos es que el hombre fue creado por la divinidad para liberar a los dioses de sus trabajos. En su «fabricación» las diosas toman parte muy activa. La técnica de «fabricación» del hombre responde a la de los artesanos de la arcilla en la época. Primero hicieron un molde y con él fabricaron un prototipo, a partir del cual procedieron a la producción en serie. La materia con la que se «fabrica» al hombre es la arcilla (*tiddu*). Por eso son mortales, pues han sido creados de un material perecedero, la arcilla, y su destino final es la tierra, de la que proceden. Pero esa arcilla, empapada en la sangre de un dios sacrificado, le confiere al hombre «alma», esto es, una porción divina que le da capacidad de planificación y de reflexión y le permite realizar con inteligencia los trabajos que les estaban destinados previamente a los dioses.

2.2. Textos

a) *Enki y Ninmah*. Es el nombre que damos a un fragmento en lengua acadia, probablemente paleobabilónico, aparecido en Nippur, que relata la rebelión de los dioses por el exceso de trabajo y la idea de la diosa Madre de crear al hombre para sustituirlos en sus faenas. Enki y su hermana y esposa Ninmah compiten en un «duelo de prestigio» en la formación del hombre. Bottéro y Kramer (2004, 211) sitúan este fragmento en la I dinastía de Babilonia y piensan que su

autor pudo haber bebido de las mismas fuentes que el del *Atrahasis*. Comienza en el tiempo primordial, cuando cielo y tierra ya habían sido separados, cuando los dioses ya habían nacido y recibido sus destinos, y hubieron de ponerse a trabajar para conseguir su sustento. Así se expresa²:

En aquellos días, cuando lo Alto y lo Bajo habían sido separados,

en aquellas noches, cuando lo Alto y lo Bajo habían sido desunidos,

en aquel año cuando los destinos (de los dioses) habían sido establecidos,

cuando los Annuna ya habían nacido,

cuando las diosas habían sido desposadas,

cuando todas ellas habían recibido su parte,

...

y los dioses tuvieron que buscar que comer,

todos se pusieron a trabajar.

Los de segundo rango se ocuparon de los trabajos pesados,

cavaban los canales, amontonaban la tierra...

y molían el grano.

En principio, se nos dice, los dioses estaban contentos con su trabajo, pero al ver que el gran Hacedor, Enki, siempre dormía plácidamente mientras los otros dioses trabajaban, éstos protestaron ante Nammu, «la Madre primordial,

2 Versión española de J. González García en Bottéro-Kramer 2004, 204 s.

la Generadora de todos los dioses», quien interpela a su hijo Enki y le pide que fabrique algún sustituto para que los dioses puedan descansar. Así le habla a Enki:

Tú permaneces acostado durmiendo,
sin interrumpir tu sueño,
pero los dioses, mis criaturas, protestan.
Deja tu lecho, hijo mío, haz uso inteligente de tus talentos
y fabrica unos sustitutos para los dioses para que así puedan dejar de trabajar.

Es entonces cuando Enki se levanta de la cama y fabrica con cuidado un molde y le dice a su madre que amase un poco de arcilla y que la ponga en el molde y que otras diosas la ayudarán:

El Inteligente, el Sabio, el Despierto... el Hábil,
aquél que ha dado forma a todo, confecciona un molde que
coloca cerca de sí y cuida con cuidado.
Y cuando Enki, fabricante por naturaleza, hubo sutilmente
puesto a punto el proyecto,
se dirige a su madre, Nammu:
«¡Madre mía!, aquella criatura en que tú habías pensado,
aquí la tienes, dispuesta a trabajar por los dioses.
Cuando hayas amasado un poco de arcilla extraída de las
orillas del Apsû,
este molde dará forma a la arcilla, y cuando quieras por ti
misma darle forma (?)

la 'naturaleza' Ninmah te ayudará y Ninimma, Suzianna,
Ninmada, Ninbara,
Ninmug, Musagarba y Ninguna te servirán de auxiliares.
Tú entonces determinarás su destino, oh madre mía y Nin-
mah determinará que trabajen para los dioses».

La tablilla está truncada donde probablemente se relataba el nacimiento del primer hombre. A continuación los dioses celebran la nueva criatura con un banquete regado con abundante cerveza y con un himno en honor de Enki. Se cuenta también que cuando el dios Enki y la diosa Ninmah ya «tenían el corazón alegre», la diosa le propone al dios una especie de competición. Ella, la naturaleza, va a hacer algunos hombres «con un mal destino» y reta al dios artesano a que lo corrija en cada caso. Crea así con la arcilla del Apsu o abismo primordial seis prototipos humanos: el primero con las manos anquilosadas, el segundo ciego, el tercero con las piernas paralizadas, el cuarto con eyaculación precoz, la quinta una mujer estéril y el sexto un ser asexuado. Pero el ingenioso Enki, tal vez en la primera confrontación de cultura frente a naturaleza, les concede a estas criaturas un destino social que les permitirá «tener un medio de vida», esto es, habilidades para poder ganarse la vida y ser útiles a la comunidad. Así, al que tiene las manos impedidas, lo coloca al servicio del rey; al ciego lo convierte en cantor; al paralítico le concede un don sobrenatural que le da prestigio; al que padecía eyaculación precoz lo cura mediante un baño y un conjuro; a la mujer estéril la reserva para un harén y al

asexuado lo colocó también al servicio del Rey. Y así a todos les dio «un medio de vida», lo que nos evoca el reparto de capacidades de Epimeteo cuando se formaron los primeros seres vivos³. Luego, en ese mismo «duelo de prestigio», Enki hizo nacer un ser totalmente deforme, al que llaman *u.mu.ul* («mi día está lejos»), para que Ninmah le diera un destino y un medio de vida, pero la diosa no lo consiguió, por lo que se demuestra y se alaba la superioridad de Enki sobre su hermana y esposa Ninmah, o, lo que es lo mismo, de la inteligencia técnica sobre la naturaleza.

En resumen, los dioses trabajadores se quejan ante la Madre primordial, Nammu, por el ingente trabajo que les ha sido asignado. Estamos en un momento de construcción de ciudades y de trabajo del campo. En el poema de Gilgamesh son los hombres los que se quejan ante los dioses del enorme trabajo que este mítico rey les impone en el momento de la construcción de las primeras ciudades. En nuestro texto, la diosa Nammu concibe la idea de «fabricar» sustitutos para los dioses y aboga por ellos ante su hijo Enki. El dios, de acuerdo seguramente con el modo de trabajar de la época, fabrica el molde del hombre, pero es su madre, ayudada por otras diosas, quien extrae la arcilla del Apsu, la amasa y la coloca en el molde para crear el prototipo humano que se presenta a la aprobación de los dioses antes de proceder a su producción en serie. En una segunda fase, tras la fiesta de la creación, la diosa Ninmah hace moldes defectuosos para po-

3 Platón *Protágoras*. 320d-321d, cf. cap. 11.

ner a prueba a Enki. Es probablemente un intento de explicación de la deformidad de algunos seres humanos desde su nacimiento, algo que les incapacita para realizar su destino y, por tanto, los margina de su sociedad. Pero Enki resulta vencedor por cuanto que encuentra trabajos adecuados a los que han nacido con alguna deficiencia, lo que evoca el reparto de capacidades de Epimeteo en el *Protágoras* de Platón. Es el primer proyecto en la historia de integración social de personas con alguna discapacidad. Pero en la escalada del reto, cuando Enki «fabrica» a un ser totalmente deforme y le propone a Ninmah que le conceda algún destino y medio de vida, la diosa no lo consigue. Ciertas deformidades de nacimiento encontrarían, pues, su justificación en la menor habilidad de Ninmah frente a Enki. En nuestro fragmento se plantean cuestiones que proyectan en el mundo divino los problemas que probablemente padecían los hombres en aquella época, y se ofrecen relatos etiológicos que quieren darles una explicación que los haga comprensibles a la mente humana.

b) *Atrahasis*: Es una obra paleobabilónica, escrita originalmente en acadio, probablemente en los primeros años del segundo milenio antes de la era común. Contamos con varias versiones de este poema. La más antigua procede de un escriba, Kasap-Aya, que la firmó y fechó, pues afirma que realizó su trabajo durante el reinado del cuarto sucesor de Hammurabi, esto es, en época de Ammi-saduqa (1646-1626 a.C.). También anotó que este poema estaba constituido por 1245 líneas. El poema debió de crearse, según Bottéro-Kramer (2004, 541-542), unos cien años antes, en las mismas fechas en que

se escribió *El Código de Hammurabi*. En esa época se copiaron y difundieron las obras escritas, dando origen a nuevas copias. Nuestro primer conocimiento del *Atrahasis* se debe precisamente a una de esas copias más recientes hallada entre los escombros de la Biblioteca de Assurbanipal (668-627 a.C.).

Comienza el poema «cuando los dioses hacían de hombres», esto es, antes de la creación de los seres humanos, cuando sólo los dioses eran los responsables de la creación del mundo y de sus ciudades. Se presentan terriblemente cansados por las tareas que debían realizar. Hay dos tipos de dioses: los Anunnaku que repartían el trabajo, y los Igigu que lo realizaban:

Fue entonces cuando los Anunnaku celestes
impusieron a los Igigu su prestación de trabajos.
Y estos dioses tuvieron que excavar los cursos del agua
y abrir los canales que vivifican la tierra.
Los Igigu tuvieron que excavar los cursos del agua
y abrir los canales que vivifican la tierra.
Así, ellos abrieron el curso del Tigris,
y después el del Éufrates.

Tenemos una laguna en la que probablemente se seguía con el catálogo de trabajos de los dioses. Se afirma que trabajaron durante más de dos mil quinientos años día y noche pero llegó un momento en el que se rebelaron y fueron a presentar sus quejas a Enlil, el soberano de los dioses. Así se quejaron ante el enviado del dios:

Hemos puesto todo nuestro esfuerzo
en esta excavación:

¡El trabajo excesivo nos ha matado!

Nuestra carga era demasiado pesada, el trabajo era infinito.

Enlil quiso matar a uno de los Igigu rebeldes para escarmiento de todos. Pero, según se cuenta en otro fragmento (c, BM 78257), el dios Ea pide clemencia y propone un plan alternativo: crear un ser que haga el trabajo de los dioses. Y, dado que Belet-ili, la diosa Madre, está presente, le encomienda que fabrique un prototipo de hombre que cargue con el yugo de los dioses. Éstas son las palabras de Ea:

¿Por qué los culpamos?

Su tarea era pesada, su labor infinita.

Cada día su grito de auxilio era cosa seria,

pero existe un remedio para esta situación:

dado que Belet-ili, la Matriz, está aquí,

que fabrique un prototipo de hombre:

será él quien cargue con el yugo de los dioses—

quien cargue con el yugo de los Igigu.

Será el hombre quien cargue con su trabajo.

También el texto de Kasap-Aya lo relata así:

Dado que Belet-ili, la Matriz, está aquí,

¡ella será quien dé a luz y produzca

al Hombre para asegurar el trabajo de los dioses!

Según este mismo texto, se encarga a la mujer de los dioses, la experta Mammi, la tarea de fabricar el prototipo humano para que asuma el trabajo asignado a los dioses. Pero la diosa, a la que también se le da el nombre de Nintu, pide la colaboración de Enki con estas palabras:

No puedo hacerlo sola por mí misma,
pero con la ayuda de Enki
la operación sí que es posible.
Sólo él puede purificarlo todo:
que él me entregue la arcilla y yo lo llevaré a cabo.

Enki accede pero decreta que los dioses deben purificarse los días primero, séptimo y decimoquinto de cada mes mediante una lustración con baño y antes de esto un dios debe ser inmolado. Y nos explica el motivo de su sacrificio:

Con su carne y su sangre
Nintu mezclará la arcilla:
de este modo el dios y el hombre estarán asociados,
reunidos en la arcilla,
¡y a partir de este momento, nosotros estaremos ociosos!

Y aún añade:

¡Gracias a la carne del dios
habrá en el hombre un «alma»,
que lo presentará siempre vivo después de su muerte!
Esta «alma» estará allí para guardarlo del olvido.

En esta versión del poema se nos relata que fue al dios We, «que tenía alma», al que se inmoló ante la asamblea divina. Con su carne y con su sangre la diosa Nintu mezcló la arcilla y así el hombre tuvo «alma». Los Anunnaku y los Igigu escupieron sobre la arcilla. Cuando la diosa Mammi, la experta, hubo terminado, se dirigió a los dioses en estos términos:

¡El trabajo que me habéis encargado,
ya lo he realizado!
Habéis inmolado a ese dios con su «alma»
y yo os he liberado de vuestra pesada tarea,
imponiendo vuestra labor al hombre.

A partir de entonces, los dioses a Mammi la llamaron Belet-kala-ili, que significa «Señora de todos los dioses».

Hay otras versiones más recientes de este poema que lo complementan. Así, en un fragmento (d = K 7816 Museo Británico) hallado en la Biblioteca de Assurbanipal se explica que durante la creación del prototipo humano, Ea y Nintu recitaban fórmulas:

Habiendo sido reunidas las matrices, Ea amasa la arcilla
ante la mirada de Nintu,
quien repite la fórmula que Ea, sentado ante ella, le dictaba.
Cuando ella terminó dicha fórmula, separa catorce pedazos
de pasta,
coloca siete a su derecha y los otros siete a su izquierda.
Después levanta entre ellos una pared de ladrillo.

Aquí termina este fragmento, que podemos completar con un manuscrito neoasirio (a) que se encuentra en el Museo Británico (K 8562) y que dice así:

Cortaba los cordones umbilicales.

De las catorce matrices

reunidas por la sabia Experta

siete produjeron hombres

y las otras siete mujeres.

Ante la Matriz divina, hacedora de destinos,

se las empareja

y se las reúne de dos en dos.

Y así, Mammi traza las reglas (del parto) de los seres humanos.

Las reglas consisten en una espera de diez meses y una serie de rituales como son, entre otros, el aislamiento durante siete días de la parturienta mediante una pared de ladrillos, su bendición, trazar una línea con harina y una invocación a Ishtar, lo que refleja ciertos rituales de purificación y fertilidad que tendrían lugar en los partos en los pueblos mesopotámicos.

El problema fue que la generación humana, cuando comenzó a multiplicarse, era tan ruidosa que su alboroto impedía el placentero descanso de los dioses, por lo que Enlil, el dios soberano, se dirigió a los grandes dioses diciendo:

El rumor de los humanos ha llegado a ser demasiado fuerte;

no consigo dormir a causa de dicho alboroto.

¡Ordenad, por tanto, que sufran la Epidemia!

Sólo por la intervención de un hombre muy sabio (*Atrahasis*), devoto de Enki, y con la ayuda de este dios, consiguieron los hombres superar la epidemia, al dejar de rendir honores a los dioses y de implorar a las diosas. Por consejo de Enki rindieron únicamente culto a Namtar, dios de los destinos, que recibía con gusto las ofrendas y, confuso por tantos presentes, suspendió la acción maléfica. Al cabo de unos mil años los humanos volvieron a reproducirse y a alborotar, por lo que Enlil, de nuevo sin poder conciliar el sueño, les envió la sequía y la hambruna, solicitando de Adad, dios de las tormentas, que moderara las lluvias y bloqueara los cursos de agua para que disminuyera la producción de los campos. Un fragmento (g) descubierto en Nippur y conservado en el Museo de Estambul (Ni 2552) relata así las consecuencias de la sequía (Bottéro-Kramer 2004, 559):

Ya no nacía nada del seno de la tierra;
las plantas ya no nacían...
ya no se veía a nadie...
las praderas de hierba se secaban,
la llanura se cubría de salitre.
Durante el primer año se comieron las reservas,
durante el segundo año se vaciaron los graneros.
Cuando llegó el tercer año,
todos los rasgos estaban alterados por causa de la inanición
...
Los rostros parecían marchitos,
todos caminaban fatigados por las calles

contrayendo sus largos hombros
y ocupando cada vez menos espacio.

Otro fragmento (e) de la Biblioteca de Assurbanipal (K 3339), ahora en el Museo Británico, completa el relato (Bótero-Kramer 2004: 568 ss):

Quando llega el sexto año, se sirvió a las hijas como comida
y a los hijos como pitanza...
Una casa devoraba a la otra...
¡A las personas sólo les quedaba un hilo de vida!

De nuevo es Enki, el dios filántropo, quien aconseja a los hombres ganarse la confianza de Adad, que les devolverá la lluvia. Por tercera vez Enlil decidirá aniquilarlos, esta vez con un gran diluvio. Enki y Enlil mantienen sus discrepancias acerca de cómo tratarlos. Enki argumenta que el hombre es una criatura divina y que se creó para liberar a los dioses del trabajo (frag. VII 1-30 de Kasap-Aya). Enlil, no obstante, envía el diluvio pero Enki no consiente en aniquilar la raza humana, como tampoco la diosa Nintu, y ayuda al «hombre sabio» a salvarse, para lo que le da las instrucciones pertinentes para construir una barca y que así la semilla humana pueda subsistir. Cuando los Anunnaku se percatan y se lo reprochan, Enki responde:

Sí, yo lo hice en contra de la voluntad de todos vosotros.
Yo salvé a un ser vivo.

Enki idea también un plan conciliador para que los humanos puedan existir y que su multiplicación no llegue a ser insoportable: la infertilidad en las mujeres, mujeres consagradas que no puedan ser madres y la mortalidad de las personas en general. Una tablilla sumeria aparecida en Nippur en 1895 (Bottéro-Kramer 2004: 577) nos procura el final del relato. Puesto que el hombre que se salvó del diluvio rindió culto y se postró ante todos los dioses, decidieron darle «un aliento inmortal de vida y trasladarlo en una comarca más allá del mar, en Dilmún, allí donde se alza el sol».

En resumen, este poema comienza también con el cansancio y rebelión de los dioses Igigu por los trabajos de regadío y de construcción de canales para la conducción de las aguas. Se decidió fabricarles un sustituto, que sería el hombre. Su creación se encomienda a la Diosa Madre, que lo fabricará en colaboración con Enki con arcilla y con carne y sangre de un dios con *etemnu*. Es el ser humano, por tanto, mortal pues la arcilla es el material con el que está hecho, pero es también partícipe de la divinidad, pues la arcilla está mezclada con carne y sangre de un dios inmolado. La sangre del dios confiere una suerte de divinidad a esa arcilla, con la que se moldeará al prototipo humano. Tiene también mezcla de carne de un dios, por lo que el producto resultante de esa amalgama participará de la naturaleza divina. Además, sobre esa arcilla han escupido todos los dioses. Está, pues, impregnada de divina saliva. Ésta, como el aire o la sangre, es portadora de cualidades vivificantes. La saliva divina sería transmisora del poder de la divinidad. Y por si todo esto fue-

ra poco, el *temu*, esto es, el «alma» o «espíritu» del dios inmolado permite reflexionar, actuar con inteligencia, sobrevivir y no caer en el olvido, esto es, pone en funcionamiento lo que los griegos llamaron «actividades del alma». Por otra parte, la distinción entre la carne y la sangre y el *temu* introduce la creencia en la división cuerpo/alma, tan productiva en el platonismo, que se ha mantenido hasta nuestros días. No se dice por qué se eligió al dios We para su inmolación ni si ésta se debió a alguna suerte de castigo. Entre Enki y la gran diosa Madre crearán al prototipo humano, que someterán a la aprobación de los dioses antes de su reproducción. Como esta multiplicación generará mucho ruido, los grandes dioses deciden aniquilar a los hombres, primero con enfermedades, después con la sequía y la hambruna y finalmente con el diluvio. La diosa Nintu protesta y se le unirán en determinado momento los Anunnaku, que empiezan a sentir hambre. De alguna manera el autor de esta obra señala la dependencia y necesidad de los dioses respecto a los humanos, tema que encontraremos también en algunos relatos antropogónicos griegos como en el del andrógino en el *Banquete* de Platón (190 b-e)⁴. Se informa en nuestro poema que tanto la mortalidad como la infecundidad o la consagración de las mujeres tuvieron como finalidad frenar la rápida reproducción de los hombres y el alboroto que provocaban. Pero el dios que concibió al hombre como criatura semidivina será también el responsable de su salvación.

4 Véase el cap. 12.

c) *Otros fragmentos*: Actualmente contamos con una serie de fragmentos que ofrecen variantes al mito mesopotámico de la creación del hombre. Tres tablillas en versión bilingüe sumerio-acadio, que pueden fecharse hacia finales del segundo milenio (Böttero-Kramer 2004, 516) y que se encontraban en la Biblioteca de Tiglatpiseler I (1115-1077 a.C.), explican cuándo pensaron los dioses en la creación del hombre y las tareas que se le encomendaron (Pettinato 1971). Afirman que los dioses decidieron el programa del universo una vez que Cielo y Tierra se hubieron separado, cuando aparecieron las diosas madres y la tierra estuvo colocada en su lugar. Con el fin de crear un buen sistema de regadío crearon los cursos del Tigris y del Éufrates. Y sólo entonces, reunidos en asamblea, decidieron crear al hombre. Así hablaron los dioses a Enlil:

En la «Fábrica de carne» de Duranki (Nippur)
vamos a inmolar dos (?) divinos Alla,
y de su sangre nacerán los hombres.
La corvea de los dioses será su corvea;
ellos delimitarán los campos, de una vez por todas,
y tomarán en sus manos azadas y seras
en provecho de la casa de los grandes dioses
...
Así ellos cultivarán los campos de los Anunna,
ampliando la riqueza del país,
celebrando dignamente las fiestas de los dioses

y derramando agua fresca en la gran residencia
¡digna sede del alto estrado!
Se les llamará Ullegarra y Annegarra
y multiplicarán en beneficio de la prosperidad del país
bóvidos, óvidos, (otros) animales, peces y pájaros.
Eso fue lo que decidieron con su sagrada boca
Enul y Ninul
y Aruru Belit-ilî, digna soberana,
ratificó su amplio programa.
Un técnico tras otro, un rústico tras otro
fueron brotando como el grano.
Y como ocurre con las estrellas del cielo esto nunca cambiará.
...
Esto es una doctrina secreta:
Sólo se debe hablar de ella entre personas competentes.

En primer lugar se crea, pues, el espacio físico; después se habla de la aparición de las diosas, se diseña el programa del universo, se organiza el sistema de regadío y sólo entonces deciden los dioses crear al hombre, con el fin de que trabaje los campos y se ocupe de los animales, para ampliar la riqueza del país en provecho de la casa de los grandes dioses. No se dice quién es el autor material de los hombres, y respecto a la materia de la que están constituidos no se menciona la arcilla pero sí, en cambio, la sangre de dos dioses inmolados. También se sitúa la creación del hombre en Nippur en una «fábrica de carne». Asimismo nos da el nombre de los primeros seres humanos: Ullegarra y Annegarra. En aca-

dio *gar(ra)* significa «situado» y *ulle* y *anne* son demostrativos que representarían respectivamente la lejanía y cercanía respecto al hablante. Otra diferencia de este texto respecto a *Atrahasis* es que no aparece el dios Enki como dios responsable de la creación del hombre. Aparece, en cambio, la gran diosa madre como la que ratifica el programa de fabricar al hombre y la sucesión de generaciones.

En otro poema sumerio (Bottéro-Kramer 2004, 522), que conocemos por unas tablillas del II milenio, se comenta la creación de la azada por Enlil y su entrega a los hombres, a los que llama «cabezas negras», para que pudieran trabajar la tierra. Pero antes la usa para extraer la arcilla que habría de colocar en el molde para crear el prototipo humano, y aun antes fue probablemente usada por Enlil para separar el cielo y la tierra.

En un duelo literario entre el Cereal y el Ganado Menor, que fechamos en el primer tercio del II milenio, asistimos a la introducción de estos aspectos de la economía en el mundo de los dioses. Pero los Annuna no llegaban con ellos a saciarse. Por eso, «en su augusta majada y en su propio beneficio concedieron a los hombres el aliento vital» (Bottéro-Kramer 2004, 526).

d) *Enuma Elish*: El *Enuma Elish* (Cuando allá en lo alto...) es la gran epopeya cosmogónica, teogónica y antropogónica mesopotámica, que constaba de unas 1100 líneas repartidas en siete tablillas de unas 150 líneas cada una. La dio a conocer G. Smith en un artículo del *Daily Telegraph* (14 marzo 1875). El autor de esta epopeya es desconocido. La fecha

de su redacción se sitúa en torno a los años 1124-1103 a.C., durante el reinado del rey Nabucodonosor I, quien volvió a entronizar a Marduk en Babilonia. Sabemos que se recitaba solemnemente en las fiestas del Año Nuevo. Los copistas fueron muy cuidadosos en la copia de este texto. A diferencia del *Atrahasis*, no disponemos de diferentes versiones del *Enuma Elish*, que se siguió copiando incluso después de la caída del imperio neobabilónico (539). Este poema, escrito en acadio dialectal, relata la creación del mundo, el origen de los dioses, el combate entre Tiamat y Marduk y el triunfo de éste, al que todos los demás dioses rinden tributo y le cantan sus cincuenta nombres, que no son sino el resumen de todas sus prerrogativas. Comienza también en el momento en que Cielo y Tierra fueron creados y los dioses ocuparon los lugares que Marduk les asignó. Fue entonces cuando le pidieron que alguien distinto a ellos realizara su trabajo, de manera que ellos se beneficiaran de su labor (V 142-145). Para nuestro actual propósito interesa la tablilla VI, pues en ella se relata la conversación de Marduk con su padre Ea, en la que le comunica su proyecto de crear al hombre para que los dioses puedan descansar de los trabajos que vienen realizando y, además, para que todos reciban los mismos honores.

En efecto, una vez que Marduk ordenó el universo, dispuso la residencia de los dioses principales y organizó el ciclo del tiempo situando los astros, «sentía que su corazón lo impulsaba a crear nuevas maravillas» (VI 3 ss). Y con estas palabras comunica su propósito a Ea:

Voy a condensar sangre,
constituir una osamenta
y crear, así, un prototipo humano,
que se llamará «Hombre».
Este prototipo, este hombre,
lo voy a crear,
para que le sean impuestas las fatigas de los dioses
y, así, estos puedan estar ociosos.
Nuevamente quiero embellecer su existencia
para que, aunque estén separados en dos grupos,
reciban los mismos honores.

Ea le comunica que para ello habrá de sacrificar a uno de los dioses y Marduk decide por eso reunir a los Anunnaki para que le informen quién instigó a Tiamat a la rebelión. Los Igigi le informan que fue Qingu, el segundo esposo de Tiamat, el que planeó el combate, por lo que se le detiene, «se le sangra y con su sangre Ea fabricó la humanidad, a la que impuso las fatigas de los dioses, liberando así a estos últimos» (VI 31-35), obra que Ea pudo llevar a cabo «gracias al genio de Marduk» (VI 38). No se menciona en esta obra la rebelión y huelga de los dioses, que fue causa de la creación del hombre, aunque sí hay alusiones a su trabajo y a su cansancio y a que el hombre será su liberación. Probablemente el autor del poema quiso subrayar la generosidad de Marduk, otorgándole como idea propia la creación del hombre. Pero no podemos dejar de mencionar que Qingu fue el gran valedor de Tiamat, personificación del caos y la vio-

lencia, a quien Marduk derrota. Es, pues, también un dios rebelde. Por tanto, los hombres proceden de la sangre de un dios culpable y condenado, que nos evoca a los titanes del mito órfico⁵. Recoge el *Enumah* la tradición, al considerar a Ea el autor material del hombre, si bien atribuye la idea y el plan a su hijo Marduk. En esta antropogonía no interviene ninguna divinidad femenina en el proceso de la creación de la humanidad, aunque la gran matriz donde se desarrolla la creación es el cuerpo de la diosa Tiamat. Y en la tablilla IV 135 ss. podemos leer que dividió la carne monstruosa de Tiamat, cual un pescado, para fabricar maravillas. También encontramos otra idea tradicional: para crear al hombre hay que inmolar a un dios, pues se necesita la sangre divina para la formación del esqueleto humano. No aparece explícitamente que sea esa porción divina, en este caso del dios rebelde, la que le confiere al hombre la inteligencia necesaria para realizar los trabajos que, de no ser por él, tendrían que realizar los dioses.

En otro documento bilingüe sumerio-acadio del segundo milenio a.C., que es un exordio de una plegaria por la fundación de un templo en honor a Marduk, se atribuye el origen de la humanidad al dios Marduk y a la diosa Aruru⁶:

Después para dejar ociosos a los dioses,
en esa sede de su beatitud,

5 Cf. caps. 6 y 7.

6 Bottéro-Kramer 2004, 511.

dio origen (Marduk) a la humanidad.

Aruru dio origen con él a la semilla de esta humanidad.

En este poema todo lo que Marduk ha creado se pone a disposición del hombre, que remató la creación, pues fue él el constructor de las ciudades más importantes y de sus templos.

e) *Gilgamesh*: Gilgamesh, cuyo nombre significa «el que vio lo más hondo», era hijo, según algunas tradiciones, de la diosa Ninsun y de su esposo el rey Lugalbanda. Fue rey de Uruk en torno al 2600 a.C., aunque la lista de reyes sumerios lo hace hijo del sumo sacerdote de Kullab (distrito de Uruk). Hoy sabemos que en las dinastías más tempranas de Sumer se rendía culto a un dios Bilgamesh. El rey Utu-hegal de Uruk lo adoptó como patrón de la ciudad. Probablemente sus sucesores, los reyes de la tercera dinastía, fueron los que originaron las primeras leyendas sobre Gilgamesh como sabio y poderoso rey de Uruk. Se le atribuye a Gilgamesh la construcción del templo de Enana en honor de la diosa Ishtar y las murallas de Uruk, para lo que empleó a todos los jóvenes de la ciudad. Por su poder Gilgamesh adoptó una actitud despótica, por lo que los hombres pidieron a los dioses que creara un ser con la suficiente fuerza como para oponerse al monarca. Éstos encomendaron el trabajo a la diosa Aruru, que creó a Enkidu, personaje salvaje y primitivo, que en principio recorre los campos haciendo estragos y luego se convertirá en el amigo inseparable de Gilgamesh.

Algunas tablillas de arcilla sumerias halladas en Nippur relatan varios episodios de la vida de este rey semidivino. De

esta época hay cinco relatos. Sus hazañas militares contra la ciudad de Kish, a cuyo rey vence pero trata con generosidad; su viaje al País sin Regreso; y ya en compañía de Enkidu, su lucha contra el monstruo Huwawa; la pelea contra el «toro Celestial» y el episodio de la muerte de Enkidu. Cuando los sumerios fueron vencidos por los acadios en el último tercio del III milenio, éstos últimos recogieron las tradiciones de Gilgamesh y fijaron una versión acadia en torno a 2100-1800 a.C., pero la versión más completa del poema es la asiria, ya con doce cantos, que se fijó en Nínive en el siglo VII a C. De la difusión de este poema son muestra los fragmentos de las versiones hurritas e hititas, fechadas en la segunda mitad del segundo milenio, que se han hallado en las excavaciones de Bogazköy.

La tablilla I de la epopeya clásica babilónica describe el poderío de Gilgamesh y la queja de los mortales a los dioses del siguiente modo (Sanmartín 2005, 93-94):

Acosa a los mozos de Uruk sin razón
no le deja Gilgamesh un hijo tranquilo a su padre.
De día y de noche va armando bronca;
Gilgamesh, [el rey: guía de un tropel de gente,]
¡él, que es el solo pastor de Uruk, el Corral!
Es fuerte, magnífico, sagaz,
[pero Gilgamesh] no le deja moza tranquila a su novio,
hija de un guerrero valiente o novia de un mozo;
sus quejas sin pausa las oyeron las diosas...

Los dioses del cielo comunicaron esas quejas al dios Anu e hicieron llamar a la gran diosa Aruru y le dijeron (Sanmartín 2005, 96):

Tú has sido, Aruru, la que fabricaste al [hombre.]
Pues entonces, haz al que él tiene dicho:
alguien que, en corazón tempestuoso, se le pueda igualar;
que compitan entre sí y Uruk se quede tranquila.

La diosa se puso inmediatamente manos a la obra y de este modo se cuenta que hizo al hombre para contrapesar los desafueros de Gilgamesh (Sanmartín 2005, 96-97):

Aruru, al oír todo esto,
hizo ya en su corazón al que Anu tenía dicho:
Aruru se lavó las manos, pellizcó un poco de barro y lo tiró
al erial.
En el erial hizo a Enkidu, al Valiente,
a la criatura del silencio, al fortalecido por Ninurta.
Encrespado de greñas por todo su cuerpo, melenudo como
una mujer,
los mechones de su pelambreira tan recios como la cebada.
No sabe qué es gente ni, menos, qué es patria.
Va con unos trapos como el mismo Sakkan;
junto a las gacelas mismas se come las hierbas;
junto a las bestias se apretuja en la balsa;
junto a los bichos se deleita en las aguas su corazón.

Enkidu fue primero esclavo pero pronto se convirtió en compañero de aventuras y gran amigo de Gilgamesh. Cuando murió, nuestro héroe en su dolor viajó para conocer los secretos de la inmortalidad hasta los límites del mundo (tablillas VIII-X), donde residía Uta-napishti, que significa «Yo encontré mi vida». Era éste aquel hombre bueno salvado con su familia por el dios filántropo Ea del gran Diluvio (IX), enviado por Enlil y los Grandes Dioses, y que por su piedad hacia ellos le concedieron vida inmortal. Uta-napishti, para cerciorarse de que el Diluvio había terminado, emplea el mismo recurso que empleó el Noé bíblico: primero envía una paloma, luego una golondrina, que volvieron, pues no encontraron donde posarse, y finalmente envió un cuervo, que ya no volvió (XI 147-157). Al salir de su arca hizo sacrificios a todos los dioses y éstos le concedieron ser como ellos pero le mandaron, no obstante, a una región límite como es la de la desembocadura de los ríos. Allí, tras una serie de pasos iniciáticos en busca del «destino de la humanidad», Gilgamesh lo encontró pero hubo de reconocer la verdad que Siduri, una humilde pero sabia tabernera, le dijo al inicio de su viaje, de acuerdo con la tablilla de Sippar, cuando él buscaba superar la muerte (Sanmartín 2005, 369-370):

Gilgamesh, ¿adónde vas correteando?
¡La vida que buscas no la encontrarás!
Cuando los dioses crearon la humanidad,
le asignaron la muerte a la humanidad
y se reservaron la vida en sus manos.

Tú, Gilgamesh, ¡que esté tu panza llena;
que día y noche estés de buen humor, tú!
¡Día tras día córrete una juerga,
de día y de noche baila y canta!
¡Que estén limpios tus ropajes;
tu cabeza bien lavada;
y bañado tú con agua!
¡Disfruta mirando al niño que se agarra a tu mano;
que la esposa goce sin cesar de tu abrazo!
Tal es la suerte [del género humano].

No es éste, en efecto, un relato de los orígenes del hombre, pero nos ha parecido que debíamos mencionarlo por el interés y difusión que tuvo este poema y porque en él se relata cómo la diosa Aruru, la Diosa Madre, creó a un hombre. Vemos en este relato que aquí también la autora material del ser humano es una diosa. Se nos dice, además, que fue ella la que «fabricó» también a Gilgamesh. Observamos que antes de la creación hay, como en *Atrahasis*, un rito de purificación («la diosa se lavó las manos»), que el material para la fabricación fue el barro y que la diosa lo pellizcó con sus dedos y «lo tiró al erial». Sanmartín (n. 46, p. 112) aclara que el primer significado de *seru*, término que traduce por «erial», es «espalda», pero que por extensión este término significa también «a campo abierto» como contrapuesto a la ciudad. La Diosa Madre fue también la primera en lamentar y llorar las consecuencias del Diluvio. A ella pronto se la unieron en su llanto los Anunnaki. Y al dios Enlil, causante del Diluvio,

se le enfrentó el dios Ea, que, como la Diosa Madre, consideraba a los hombres criaturas suyas.

3. LA BIBLIA

3.1. Creación del hombre

En el primer libro de la Biblia, el *Génesis*, encontramos, insertos en la historia de la creación del cosmos, el relato o mejor, los relatos más conocidos de la creación del hombre y la mujer⁷. Comienza el libro, que quiere contar la historia de Israel, por una cosmogonía, a modo de prefacio, que explica el orden en que se formó el mundo. Destaca en la narración el poder de la palabra divina y en ella veremos cómo la función del Dios del *Génesis* (1.1-28) en los primeros cuatro días de la formación del mundo fue la de separar, colocar y dar nombre a los elementos del espacio físico; en el quinto dio orden a los elementos para que surgieran los animales, los bendijo y les mando procrear y multiplicarse; y en el sexto y último día de la creación creó, para completarla, al hombre y a la mujer. Sólo cuando estuvo hecho y ornamentado el cielo y la tierra, el espacio físico, y poblado de animales, dijo Elohim en el día sexto: «Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que domine en los peces del mar, en

7 Además de los trabajos citados más adelante, cf. Gunkel 1921, 1962, Eissfeldt 1958, Cassuto 1961, Rad 1988, Whybray 1995, Cantera-Iglesias 2003³.

las aves del cielo y en los ganados y en todas las bestias salvajes y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra» (1.26).

Y continúa el relato: «Hizo, pues, Elohim al hombre a imagen suya, a imagen de Elohim lo hizo, macho y hembra los hizo» (27). Luego Elohim los bendijo diciendo: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que pulule sobre la tierra» (28), y les dio todas las plantas y árboles de la faz de la tierra para que se alimentaran. En *Gen.* 2.1-4, se recapitula la historia de la creación y se nos informa de que en el séptimo día descansó de toda la obra y bendijo ese día «porque en él había descansado». El hombre y la mujer fueron hechos, pues, como colofón de toda la creación y se les concedió el don de la fertilidad y el dominio sobre todo cuanto brota de la tierra y sobre los animales que viven en ella, en el cielo y en el mar.

Una lectura detallada de este primer libro nos muestra que no opera Elohim de la misma manera cuando crea los espacios cósmicos como son la tierra, el cielo y las aguas, que cuando crea a los animales o al hombre. Para la creación de los espacios y elementos naturales, Elohim actúa sólo con el poder de su voz. Por ejemplo, leemos en *Gen.* 1.3 que Elohim dijo: «haya luz», y hubo luz. Luego separó la luz de la tiniebla y les dio nombre. «Elohim llamó a la luz 'día' y a las tinieblas llamó 'noche'» (1.4). Hay, en efecto, a partir del caos inicial una creación mediante la palabra, una separación de elementos y asignación de puesto y nombre, y un reconocimiento de la obra creada. El sujeto de estas operaciones es

Elohim. En el caso de los animales que viven por la tierra, nadan en las aguas o vuelan por los cielos, Elohim da la orden a los elementos para que los produzcan. Así se expresó Elohim: «Produzca la tierra animales vivientes conforme a su especie: ganados, reptiles y bestias salvajes con arreglo a su especie» (1.24) y «bullan las aguas con un bullir de vivientes y vuelen las aves sobre la tierra por la superficie del firmamento de los cielos» (1.20). Sólo después de establecer el escenario cósmico con sus ornamentos y los animales que lo pueblan, hizo Elohim, según el libro I del *Génesis*, al hombre. Pero a la creación del hombre precedió una deliberación y una reflexión sobre su forma y finalidad. En 1.26-27 leemos:

Entonces dijo Elohim: «Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que domine en los peces del mar y en las aves del cielo y en los ganados y en todas las fieras salvajes y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra». Luego los bendijo, les mandó que procrearan y les dio dominio sobre todos los animales, y además puso a disposición todas las semillas, árboles y plantas para que les sirviera de alimento a ellos y a sus animales.

Cabe señalar en este texto el deseo de Elohim de hacer el hombre semejante a la divinidad para que pudiera dominar en el mundo animal. No se dice cómo lo creó. Se informa que creó a la vez al varón y a la mujer y que para su alimentación y la de los animales les dio las semillas, los árboles y los vegetales. No hay rastro en este texto de que el hombre pudiera

alimentarse también de carne. Tampoco hay ningún principio femenino que intervenga en la creación del primer hombre. Finalmente, después de la obra de Elohim, se celebra su descanso en el séptimo día. Hemos visto ya cómo apreciaban también los dioses mesopotámicos el descanso y el ocio placentero. Elohim no sólo bendijo el día de descanso sino que lo proclamó santo (2.3).

En *Génesis* 2.4-7 se vuelve a contar la creación del hombre también en el marco de la creación universal. En este relato, Yahveh Elohim hizo en primer lugar cielo y tierra, a continuación modeló al hombre, luego plantó un jardín con árboles y ríos y ahí colocó al hombre, después los animales y por último la mujer. Se dice que cuando estuvieron ya creados el cielo y la tierra «no existía aún hombre para cultivar el suelo ni corriente que surgiendo de la tierra regase toda la superficie del suelo» (2.5-6), lo que nos hace pensar en los relatos mesopotámicos, en los que los dioses hicieron al hombre para que los relevasen en las tareas de cultivar las tierras y reconducir los cauces de los ríos para regarlas. En 2.7 se explica el material empleado para la creación del hombre y cómo se le insufló vida en estos términos: «Entonces modeló Yahveh Elohim al hombre (*adam*) del polvo del suelo (*adamah*) e insuflando en sus narices aliento de vida, quedó constituido el hombre como alma viviente». Se presentan dos actuaciones diferentes en la formación del hombre. En primer lugar, el modelado en barro, probablemente para la formación del cuerpo. A continuación la insuflación del aliento de Dios en la nariz del hombre, seguramente para

transmitirle el hálito que le permite desplegar las llamadas por los griegos «facultades del alma», que de alguna manera hacen a los hombres más semejantes a los dioses. El hebreo dice que así se convirtió en un «alma viviente», esto es, en un ser viviente, habida cuenta de que el pensamiento hebreo no establece las dicotomías cuerpo/alma o materia/espíritu que encontramos en el pensamiento griego.

También dice el texto que «tomó Yahveh Elohim al hombre y lo instaló en el jardín del Edén para que lo cultivara y guardara» (2.15). En ese jardín, entre muchos otros árboles, estaba el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal, del que, si el hombre comía, perdería su inmortalidad (2.17). A continuación se dijo Yahveh Elohim: «No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda similar a él» (2.18). Y fue entonces cuando formó de la tierra todo tipo de animales y se los llevó al hombre para que les diera nombre, esto es, para que los incluyera en su mundo. Pero el hombre no los consideró similares, hasta el punto de que pudieran ayudarlo. Por eso, Yahveh Elohim infundió un profundo sopor en el hombre, le arrancó una costilla y la transformó en mujer. A ella la reconoció el hombre como «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (2.23), esto es, como una igual, lo que manifestó con una exclamación de alegría. Se tiene en cuenta en este pasaje el entorno local y social del hombre, y que está destinado a compartir su vida con la mujer.

En este relato no se menciona el descanso del último día, tal vez porque se ha hablado ya de ello al comienzo del capítulo. El barro es la materia utilizada por Yahveh Elohim para

modelar al hombre y a los animales, pero al hombre además le insufló su aliento a través de la nariz. La mujer, en cambio, se construye a partir de la costilla del hombre. No procede, pues, de la tierra sino de otra persona. La finalidad de la creación en este relato es, en el caso del hombre, el cultivo y el cuidado del suelo; la de la mujer, en cambio, es la de mitigar la soledad del hombre y ofrecerle su ayuda; la función del mundo vegetal es la nutrición del hombre; los animales son creados como sus amigos para paliar su soledad y ayudarle, y la mujer, como colofón de la creación, es alguien por quien «el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a ella formando ambos una sola carne» (2.23-24). La introducción del árbol de la ciencia del bien y del mal, y la desobediencia del hombre a Dios al probar sus frutos, justifica la mortalidad del ser humano, la introducción del mal en el mundo y la causa de que el hombre haya de trabajar duro si quiere comer.

Podemos, pues, observar que en el *Libro del Génesis* hay dos relatos de la creación del hombre, que no son exactamente iguales y que tienen pequeñas discrepancias. El orden de la creación, por ejemplo, no es el mismo en ambos relatos. En ninguno de los dos, en cambio, aparece el concepto de creación *ex nihilo*. Desde el principio encontramos el abismo, las tinieblas, las aguas o el barro. El concepto de creación *ex nihilo* se encuentra por primera vez en los libros de los *Macabeos*, que fueron escritos en época helenística.

Las discrepancias que se observan entre los dos relatos apuntan a que el texto que nos ha llegado recoge diferentes tradiciones, probablemente orales, que un compilador o re-

dactor plasmó por escrito. Sin entrar en el proceloso mar de las hipótesis literarias y de la historia de la redacción, nos fijaremos que en el relato de *Génesis* 1 se designa a Dios como Elohim. De ahí que se hable de la fuente o el autor Elohista (E), que se sitúa en el siglo VIII a. C. En otros relatos se designa a Dios como Yahveh. Procederían de la fuente Yahvista (J), que se sitúa a finales del siglo X o en el IX a. C. En *Génesis* 2.4-25 y en *Éxodo* 9.30 Dios se designa como Yahveh Elohim. Probablemente se trate de un redactor que quiso unificar ambas fuentes. El texto del capítulo 2 procede de la tradición yahvista y es, por tanto, más antiguo que el del capítulo 1. Entre uno y otro relato es posible que existan muchos años de diferencia.

3.2. Destrucción del hombre: el Diluvio

En esta historia también tenemos dos fuentes, la yahvista y la elohista, que se entretajan a lo largo del relato y que con frecuencia discrepan en algunos detalles, por ejemplo, la duración del diluvio, siendo la segunda más precisa que la primera en las cuestiones cronológicas y, en general, más completa.

El *Génesis* (6.1) explica que cuando los hombres empezaron a multiplicarse, Yahvé pensó en poner límite a los años de los hombres, pues al ver que era mucha la malicia del hombre en la tierra, se arrepintió de haberlo creado. Así dijo: «Borraré de sobre la faz del suelo al hombre que creé, desde los hombres a las bestias, los reptiles y las aves del cielo inclusive, pues estoy arrepentido de haberlos hecho». Pero decidió que salvaría a un noble varón, justo y perfecto, que

halló gracia ante sus ojos, a Noé, a su familia y sus animales, y con él hizo un pacto para su salvación (6.18). Encontraremos otro pacto al final del relato, en el que Dios promete no volver a intentar la extinción de los hombres. Ambos pactos enmarcan el episodio del Diluvio y encierran la aniquilación del hombre y unos nuevos orígenes de la estirpe humana a partir de Noé. Westermann (1988, 50) señala que el Diluvio es un complemento a la Creación por cuanto que erige la posibilidad de que la raza humana pueda ser destruida o, gracias a un individuo justo, preservada. El motivo que le da Elohim a Noé para la destrucción que está a punto de acometer es la corrupción y la violencia que hay en la tierra. Elohim llega a arrepentirse de haber hecho al hombre, pero le da a Noé un doble mandato para salvarse: la construcción del arca y la introducción en ella de su familia y sus animales. Como sucede en la creación, los animales y el hombre van juntos y juntos se hacen acreedores de la salvación. No existen aisladamente. A continuación Yahvé hizo llover durante cuarenta días y cuarenta noches. Así exterminó a animales y hombres. El caos irrumpió en el orden de lo creado. Hombres y animales fueron exterminados de la tierra. Sólo quedó, como una nueva creación, Noé, su mujer, sus tres hijos, sus tres nueras y los animales que metieron en el arca, un par de cada especie, macho y hembra. Entonces, como en el momento de la creación, Dios bendijo a personas y animales y les ordenó reproducirse y llenar la tierra (9.1 y 7). Cuando Noé salió del arca, construyó un altar a Yahveh, y de todas las bestias puras y de todas las aves puras le ofreció holocaustos. Y entonces

Yahveh «percibió el grato olor y dijo en su corazón 'no volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre'» (8.21). Parece, pues, que Yahvé, como las divinidades mesopotámicas o las olímpicas (por ejemplo, de forma paródica, en *Las Aves* de Aristófanes), echó de menos los sacrificios a los que le tenían acostumbrados los hombres, por lo que decidió no realizar ningún otro exterminio humano, y bendijo a Noé y a su mujer y les pidió que siguieran procreando, otorgándoles como alimento las verduras y frutos del campo y también todos los animales del mar, la tierra y el cielo. La única restricción que les puso fue comer la carne con sangre, pues la sangre es sede del alma (9.4). Finalmente, Elohim establece de palabra primero su pacto o alianza con hombres y animales, en el sentido de que no habrá más exterminio masivo, y luego pone en el firmamento, para acordarse de su promesa, el arco iris (9.9-17). Contrasta esta decisión de Elohim de no exterminar la raza humana con su decisión anterior (6.7). Dios se arrepiente, según el *Génesis*, primero de la creación del hombre y después de su extinción.

Noé tenía al final del Diluvio seiscientos años y aún vivió trescientos cincuenta más. Con la muerte de los hombres primordiales, después del diluvio nace el hombre histórico.

4. CONCLUSIONES

A modo de conclusión podemos señalar algunos puntos importantes de los relatos a los que hemos pasado revista:

a) En la tradición mesopotámica el hombre es creado por la divinidad. Lo «fabrica» con los mismos procedimientos que practicaban los artesanos de la arcilla. En los relatos más antiguos es la Gran Diosa Ninmah la que concibe la idea de crearlo y lo hace en colaboración con el dios Enki o Ea. En el *Atrahasis* es el dios Enki el que concibe la idea de crearlo y la diosa Madre materializa la idea. En el *Enuma Elish*, gran canto en loor de Marduk, Marduk concibe la idea y su hijo Ea la materializa sobre el cuerpo abierto en canal de la diosa Tiamat. En la epopeya de Gilgamesh es la diosa Aruru la responsable de la creación de los hombres. En el *Génesis* bíblico Dios es el creador del hombre y de la mujer. Esta mentalidad creacionista la encontramos en todas las culturas del Próximo Oriente y también en Grecia.

b) La materia básica para la creación del hombre es la arcilla. Pero el hombre participa también de la divinidad. Por eso a la arcilla se le suele mezclar carne y sangre de algún dios, además de su saliva, lo que hace al hombre de cualidad divina. También el mundo ugarítico contempla la creación a partir del barro. En la epopeya de *Kirta*, en un fragmento bastante deteriorado podemos leer en línea 28 ss: «De [barro] llenó [su mano] / con óptimo barro [su diestra] / modeló con sangre (?) soplando... / ...[con sangre (?)] del dragón...» (Del Olmo 1981, 318). No aparece, en cambio, el fuego, que es un elemento que en el mundo griego implica civilización. Sí se dice, sin embargo, en una ocasión, que los dioses insuflaron a los hombres el aliento vital. En el *Enuma Elish*, para formar el hueso de los hombres se utiliza la san-

gre del dios Qingu. En esta tradición el hombre no procede ya de la arcilla sino de la sangre de un dios. En el relato yahvista del *Génesis* (2.7) Dios, al modo de los alfareros, modeló primero al hombre también «de arcilla del suelo» y luego le «sopló en su nariz aliento de vida», también modeló con arcilla a los animales para que lo acompañaran y finalmente, para dar al hombre un igual, arrancó una costilla a Adán y la transformó en mujer. En el elohista, en cambio, creó con el poder de su palabra a la vez al hombre y a la mujer.

c) El hombre está constituido por cuerpo y alma. Pues para su creación se inmoló a un dios con *etemnu*. Este *etemnu* le capacita al hombre para reflexionar y crear. Gracias al *etemnu* no caerá en el olvido y de alguna manera sobrevivirá. Para hacer al hombre partícipe de la divinidad, un dios debe ser inmolado. En el relato yahvista Dios le insufla al hombre por su nariz el aliento de vida.

d) La finalidad de la creación del hombre en el mundo mesopotámico es el trabajo. Los dioses crearon a la humanidad con el objeto de que se hiciera cargo de los trabajos que hasta su creación realizaban los dioses. Esto le permitirá a la divinidad disfrutar de un ocio placentero. En el *Enuma elish* (6.9) se nos dice que Marduk los creó para embellecer la vida de los dioses y para que todos los dioses fueran honrados por igual. Pues así se eliminaría la diferencia entre los dioses que trabajan y los que mandan trabajar. Fue precisamente la rebelión de los dioses trabajadores, los Igigu, la que hizo concebir a Ninmah (o a Ea) la idea de fabricar unos sustitutos. En el poema de Gilgamesh la diosa Aruru hubo de

crear a otro hombre, Enkidu, que contrarrestara la fuerza y el poder del protagonista de la epopeya. A Enkidu fue una prostituta, Samkat, la que le enseña los rudimentos de la vida civilizada. En el *Génesis* (2.15) Dios colocó al hombre en el Edén «para que lo guardara y lo cultivara» y le mandó crecer y multiplicarse y dominar los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra (1.28). *Génesis* 2.4b nos evoca los relatos mesopotámicos, pues sólo gracias a la actividad del hombre se convertirá la tierra en un lugar habitable: «Cuando el Señor Dios hizo tierra y cielo, no había aún matorrales en la tierra ni brotaba hierba en el campo porque el Señor Dios no había enviado lluvia a la tierra ni había hombre que cultivase el campo y sacara un manantial de la tierra para regar la superficie del campo». En la Biblia no se dice paladinamente, como en los textos mesopotámicos, que el hombre fue creado para trabajar, pero se deja entender de manera sutil. También es verdad que en el relato del *Génesis* se le entregan al hombre todos los bienes que produce la tierra y dominio sobre el mundo animal. En cuanto creó al hombre, Elohim descansó. Se justifica el trabajo del hombre y su mortalidad como consecuencia de su desobediencia al mandato divino.

Nos parece que estos relatos reflejan en realidad el enorme esfuerzo que debió de suponer la construcción de las primeras ciudades y la creación de un sistema de regadíos canalizando las aguas para poder cultivar frutas, verduras y cereales. En los relatos mesopotámicos se pone el acento en el yugo del trabajo que el hombre debe soportar, en cier-

to modo como esclavo de los dioses, mientras que el *Génesis* apunta al dominio del hombre sobre la naturaleza, sin que por ello se olvide que debe trabajarla.

e) La multiplicación de los hombres y el enorme alboroto que causaban llevó a Enlil, el Señor de los grandes dioses, dado que no le dejaban descansar, a concebir la idea de erradicar al hombre de la tierra, primero mediante la enfermedad, después con la sequía del campo y, por tanto, el hambre y finalmente por medio del diluvio. Las tres veces fue Enki, el más ingenioso de todos los dioses y creador del hombre, el que evitó que éste desapareciera de la faz de la tierra. Enki llega a un acuerdo con los otros dioses y somete a la humanidad, para que su multiplicación no fuera infinita, a una triple ley: la mortalidad, la infertilidad de ciertas mujeres y también su consagración a los dioses. En el mundo griego, Zeus, para aligerar la tierra, que se hallaba muy agobiada por el peso de los hombres, decidió promover la guerra de Troya para que la muerte la despoblara, según las *Ciprias*, un poema épico del siglo VII a. C. que formaba parte del Ciclo, esto es, de los poemas que debieron de escribirse para completar algunas lagunas de la *Ilíada* (Bernabé 1979, 127-128). También Yahvé, cuando vio cómo se multiplicaban los hombres y su maldad y violencia, decidió poner límites a su vida.

f) El Diluvio en el mundo paleobabilónico no es sino un intento de evitar la multiplicación ilimitada de los humanos. En la tradición ninivita del poema de Gilgamesh el Diluvio es un suceso que acaece por el «antojo» de los Grandes Dioses (11.113-115). En el *Génesis* (6.1), antes del relato del Dilu-

vio, también se hace alusión a la multiplicación de la especie humana y a cómo los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y se unieron a ellas, pero al ver Dios cómo crecía la maldad del hombre, manda el diluvio para erradicarlo de la tierra. Es, pues, una suerte de castigo. En todas las tradiciones al hombre que se salva del diluvio, los dioses le confieren la eternidad, aunque lo mandan a los márgenes del mundo civilizado. El personaje que escapa al diluvio sumerio se llama Ziusudra, que significa «Vida de días prolongados»; Uta-napistî, que quiere decir «Yo encontré mi vida», es el nombre, según la epopeya ninivita, del superviviente del diluvio, que le relata sus experiencias a Gilgamesh. También entre la literatura ugarítica de Ras Shamra se ha encontrado el relato de un Diluvio, cuyo protagonista recibe el nombre de Atram-hasisum. En el *Génesis* (9.28), a Noé se le concedieron novecientos cincuenta años de vida. A ningún hombre de época histórica se le atribuyen tantos años. El Diluvio, que en el *Génesis* se desarrolla cuando los Gigantes habitaban la tierra (6.4), marca la frontera entre el mundo primordial y el mundo histórico.

g) En todas las tradiciones el superviviente del Diluvio, al salir del arca, ofrece sacrificios a todos los dioses, incluso a los que habían decidido su destrucción, por lo que se reconcilian con él. Además, los dioses se percataron, cuando el hombre estaba a punto de ser erradicado, que de ser así habrían tenido que volver a sus trabajos, y, al no recibir ofrendas, supieron lo que era el hambre y la necesidad: «Los Anunnaku, los grandes dioses, seguían débiles por culpa del

hambre y la sed» (*Atrahasis* III 30, Bottéro-Kramer 2004, 564), pero cuando el Muy Sabio les ofreció un banquete sacrificial, «aspirando el buen olor, los dioses se agruparon alrededor del banquete como moscas». Una expresión muy similar aparece en el poema de Gilgamesh: «los dioses husmearon el aroma, / los dioses husmearon el aroma dulce; / los dioses, como moscas, / se congregaron en torno al sacrificador» (11.160-163, Sanmartín 2005, 279). También cuando Noé salió del arca y ofreció un sacrificio, «El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre» (*Génesis* 8.21), y por ello estableció el pacto con Noé de no mandar otro diluvio que destruyera la tierra. Se deduce de estos pasajes la dependencia de los dioses de los sacrificios de los hombres, con cuyo aroma se alimentan. El tema reaparece en el *Himno Homérico a Deméter* y en el mito del andrógino del *Banquete* de Platón⁸. Los dioses no están dispuestos a eliminar a los humanos, a pesar de sus insolencias. Así se expresa el dilema de Zeus y demás dioses respecto a los hombres: «No les era posible darles muerte y extirpar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los Gigantes, pues en ese caso los honores y los sacrificios que recibían de los hombres se hubieran acabado, ni tampoco el consentirles su insolencia».

h) Se justifican o se explican las deformaciones parciales o totales que presentan ciertas personas desde su nacimiento, atribuyéndolas a los «duelos de prestigio» que los dio-

8 Cf. capítulo 12.

ses mesopotámicos organizaban entre sí. Ya vimos cómo la diosa Ninmu deformaba ciertos moldes para ver si Enki era capaz de dar un destino y asignar una forma de vida a los seres que salían de ellos. También el *Génesis* quiere explicar la mortalidad de los hombres, las enfermedades y el esfuerzo del trabajo, pero lo hace por la desobediencia del hombre a la divinidad en el paraíso.

i) Enki es un dios artesano y filántropo, que se opone a Enlil cuando quiere eliminar a los hombres. Enki es el dios que por sus habilidades artesanas creó al hombre y que, cuando hubo conflicto entre el hombre y la divinidad, optó siempre, lo mismo que Prometeo, por el hombre. No podemos dejar de señalar el valor de su palabra y su sentido de justicia. De él se dice en un poema sobre el orden del mundo (Lara Peinado 1984, 77 ss.) que decretó el destino de las ciudades dándoles como don sus normas y él, en este mismo poema sumerio-acadio, así se define: «Yo soy el señor del mandato indiscutido... Mi palabra construye los establos, rodea los apriscos. Si me acerco al cielo, una lluvia de prosperidad cae del cielo, / si me acerco a la tierra, traigo una abundante inundación, / si me acerco a las verdes praderas, las pilas y los montones de mies se levantan con mi palabra». Conocemos también cuán importante fue la palabra para Marduk y en la tradición elohista o sacerdotal de la creación bíblica. En la yahvista, en cambio, el dios creador del hombre se presenta como un artesano de la arcilla. Los dioses del poema de Gilgamesh, según le cuenta Utanapishti al héroe, cuando vieron las consecuencias del diluvio, se

asustaron, se arrepintieron de haberlo enviado y lloraron por ello. Mientras que en el mundo babilónico el conflicto entre aniquilar al hombre o preservarlo surge entre dioses diferentes, en los relatos bíblicos es el mismo Dios que se debate entre exterminarlos o preservarlos.

En esta serie de relatos cosmogónicos y antropogónicos que hemos ido comentando no aparece aún una preocupación por las leyes que rigen la vida en común. Probablemente surgen estos poemas en un momento de la historia en que el trabajo de la construcción de ciudades y del cultivo y regadío de la tierra era agobiante. Se justifica en ellos por qué los dioses están ociosos mientras que sobre el hombre recaía todo el trabajo. Los mesopotámicos nos han legado, pues, mediante su escritura cuneiforme y un gran esfuerzo de la imaginación, una justificación de los orígenes del hombre y las claves que explican la condición humana y su participación de la divinidad. Mediante códigos comunicativos basados en mitos intentaron explicar la mortalidad de los hombres frente a la inmortalidad de los dioses y dar razón de la infertilidad y de las malformaciones de ciertos seres humanos. Hemos visto, asimismo, el papel que desempeña el elemento femenino en la creación del hombre, tal como corresponde a las sociedades agrícolas, y el reflejo en la sociedad divina de un universo humano, cuyas condiciones económicas y sociales debían de regular las relaciones entre propietarios acomodados y trabajadores. La tradición bíblica, en cambio, propia de pueblos nómadas, de cultura patriarcal, que quieren contar la historia de Israel con un

prefacio sobre la creación del mundo, no da apenas espacio al elemento femenino en la obra de la creación y consideran que es la mujer la que procede del hombre. Remite, sin embargo, la creación del hombre y de la mujer a la divinidad, y da cuenta de los motivos de la mortalidad del hombre, de sus males y de por qué debe trabajar. La causa de que los hombres hayan de trabajar en el pensamiento mítico mesopotámico es el cansancio de los dioses; en el mundo bíblico es el cultivo de la tierra y el regadío del suelo. La expulsión del paraíso y «el ganarse el pan con el sudor de su frente» se debe a la desobediencia del hombre a la palabra de Yahveh, al probar el fruto del árbol prohibido.

Los relatos bíblicos hacen alusión, en efecto, a que cuando sólo existían el cielo y la tierra no había vegetación porque aún no existía el hombre para trabajar la tierra. Igualmente los relatos mesopotámicos dan cuenta desde la razón imaginativa de por qué la construcción de ciudades y el desarrollo sostenido del mundo, así como la productividad de la tierra y el cuidado de plantas y animales, es desde los orígenes trabajo y destino del hombre. Para ello, según nos cuentan, fue creado por la divinidad.

CAPÍTULO 4

LOS ORÍGENES DEL HOMBRE EN HESÍODO

Ana Carrasco Conde

1. EN TORNO AL ORIGEN

Dos son las grandes obras de Hesíodo: la *Teogonía* y *Trabajos y días*¹. Si a lo que se atiende es al origen de los dioses y a sus estirpes, entonces será de una teogonía de la que hablemos, es decir, de una narración que describe el origen de los dioses: éste será el tema de la *Teogonía*, un poema sobre el origen de los dioses y en el cual Hesíodo, al mismo tiempo que nos presenta los vínculos que unen a las diferentes divinidades, presenta una cosmogonía, es decir, una explicación desde el punto de vista natural del origen del cosmos y de la configuración total del orden del mundo. Hesíodo describirá así, a través de un proceso progresivo, el paso del caos

1 Se citará ambas obras, la *Teogonía* y *Trabajos y días*, siguiendo la traducción de Pérez Jiménez 2000.

al orden y la implantación de la justicia por mano de Zeus. Y si la *Teogonía* constituye el poema de los dioses, *Trabajos y días*, la otra gran obra hesiódica, constituirá el poema de los hombres, pero no por explicar su origen —*Trabajos y días* no es una antropogonía entendida como tal— sino porque su finalidad es la de dar, una vez establecido el orden e implantada la justicia por mano de Zeus, una justificación de los modos y maneras, de los hábitos y de las costumbres, con los que ha de conducirse el hombre para evitar la furia de los dioses: dicho de otra manera, explica no el orden natural, como encontrábamos en la *Teogonía*, sino el moral. Una vez implantada la justicia por mano de Zeus, cada hombre tiene lo que se merece. Con este pensamiento de la justa retribución, Hesíodo trata así de justificar en *Trabajos y días* la aparición del mal en la esfera humana y las duras condiciones con las que han de habérselas los hombres. Unas condiciones que, además, dibujan el esquema de una evolución en sentido inverso a la establecida en la *Teogonía*: si en ésta aparece un mejoramiento por parte de los dioses que conlleva el paso del caos al orden, en cambio en la esfera humana lo que se encontrará será un proceso degenerativo. Cada stirpe será peor que la anterior, aunque Hesíodo no se detiene a explicar el por qué del empeoramiento. Esta serie de elementos —que la *Teogonía* hable del origen de los dioses, y con él del orden natural, pero no del origen en sí de los hombres, y que *Trabajos y días* se centre especialmente en los aspectos morales y en los hábitos deseables de una sociedad ya constituida— hacen que no encontremos en la obra

hesiódica un mito del origen del hombre en cuanto tal, sino sólo elementos diseminados a lo largo de ambas obras que, reunidos, nos conducen hasta los orígenes de sus sucesivas estirpes. Por ello, para abordar los diferentes orígenes de los hombres nos centraremos en la *Teogonía* y en *Trabajos y días* y sobre todo en el mito de las Edades. Por otro lado, abordar esta tarea requiere vertebrarse en tres interrogantes: *Quién*, *qué* y *cómo*, preguntas que nos permitirán profundizar en los diferentes orígenes de cada estirpe.

2. LOS ORÍGENES DEL HOMBRE EN EL MITO DE LAS EDADES

La procreación no constituye el origen de la raza humana —aunque sí lo sea de familias concretas con nombres propios— cuando se trata de relacionar a determinados pueblos o individuos con una ascendencia divina —tal es el caso, por ejemplo, de los helenos, descendientes de Helen, hija de Deucalión y Pirra (*Eeas*, Fr. 2)—, lo que conlleva que, como especie, el origen de los hombres ha de buscarse no en la procreación sino en otros modos. Modelados con barro (*Teogonía* 570; *Trabajos* 70), brotados de la tierra (espontáneamente o con previa fecundación, riego o siembra), nacidos de las piedras, de árboles (arborígenas) o de hormigas (mirmidones, *Eeas*, Fr. 205), todos estos modos describen la aparición de los hombres. Ahora bien ¿qué es lo que encontramos en Hesíodo? Lo primero en lo que habría que volver a insistir es que no hay origen del hombre en Hesíodo

sino orígenes, porque muchas son las estirpes de hombres y muchas las maneras de su surgimiento. En Hesíodo encontramos diseminados a lo largo de sus obras varios de estos orígenes, aunque no todos, para dar cuenta de mitos cosmológicos, etiológicos o de autoctonía², aunque todos éstos hacen referencia, como decíamos, a pueblos concretos con nombres propios y no a los orígenes en sí del hombre en cuanto tal. Habrá que remitirse al mito de las Edades (*Trabajos* 105-200) para dar cuenta de los diferentes orígenes a través de las diferentes estirpes: la de oro, la de plata, la de bronce, la de los héroes y la de hierro.

Hay que decir, respecto de la sucesión de las estirpes o edades contenida en *Trabajos y días* —de ahí el nombre del mito principal que nos ocupa—, que ésta se encuentra inmediatamente después de la narración del mito de la creación de Pandora. No habrá incompatibilidad alguna entre ambas narraciones, sino que ambos mitos se entrelazan y pertenecen: el primero, vinculado al de Prometeo, con los consecutivos castigos de Zeus; y el segundo, el de las Edades vinculado a los catálogos de *Trabajos y días* como guía para evitar la amenazante destrucción de la estirpe que se cierne sobre los desdichados tiempos de Hesíodo. Esto quiere decir que si, como señalábamos, *Trabajos y días* contiene una justificación del estado calamitoso de la condición humana, caracterizado por el mal y el trabajo, esa situación podrá

2 Como por ejemplo el origen de los helenos, los griegos, los paganos o los eólicas. Cf. *Eeas*, Fr. 2-10.

ser leída e interpretada, desde una diferente perspectiva, con el mito de Prometeo y Pandora. En efecto, ambos mitos presentan una misma situación desde diferentes puntos de vista: en ambos se habla del tránsito de una situación de felicidad inicial al estado actual de infelicidad, de una época de comunión con los dioses a otra en la que éstos parecen haber huido. En este sentido, las cinco edades o estirpes hacen precisamente referencia no al material del que están fabricadas —oro, plata, bronce o hierro (la de los héroes es la única de las cinco a la que no le es asignada un metal)— sino que, con un valor metafórico, hacen referencia a la calidad moral de éstas. Hesíodo presenta así la sucesiva aparición y destrucción de las diversas estirpes siguiendo un esquema de evolución degenerativa de la historia humana³ en la que a cada edad le corresponde un origen y un final.

La *poiesis*, esto es, «fabricación o producción», será el más habitual de los términos que encontremos en Hesíodo para referirse a los orígenes del hombre, y más concretamente en la fabricación de las cinco estirpes del mito de las Edades. En varios pasajes —*Trabajos* 110 para referirse a la fabricación de la estirpe de oro, *ib.* 128 para la de plata, *ib.* 144 para la de bronce, *ib.* 158 para la de los héroes— se emplea el mismo verbo *poieo*, «hacer o fabricar», indicando así no sólo un proceso de fabricación artesanal sino también aquella acción artística mediante la cual el poeta compone

3 A diferencia del mundo divino, que presentaba una progresión hasta la final instauración del orden por parte de Zeus.

sus versos. La diferencia entre las estirpes radicar  en este caso no en el cómo se ha originado sino en el qu n ha llevado a cabo tal acción y qué ha sido lo fabricado.

a) La estirpe de oro

El origen de dioses y hombres es, si seguimos los primeros versos del mito, el mismo (*Trabajos* 106-108):

Ahora si quieres te contará brevemente otro relato,
aunque sabiendo bien –y t  gr batelo en el corazón–
cómo los dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo
origen.

Un linaje común une, así pues, a hombres y a dioses, un elemento que, por lo demás, será recogido posteriormente por Píndaro, quien sostendr  que «uno es el linaje de los hombres, uno el de los dioses» (*Nemea* 6.1). En todo caso, Hesíodo, optando por seguir las otras cuatro edades, no va más allá pero sí apunta que este origen remite a un tiempo anterior al de Zeus: sabemos por la narración del propio Hesíodo que los hombres surgidos en esta edad viven bajo el reinado de Crono, deidad perteneciente al periodo del caos (*Trabajos* 111). Estos hombres, por lo demás, productos de un hacer o de un fabricar (*ib.* 110), deben su origen –el qu n– a los dioses en general, esto es, a los también llamados «Inmortales» o aquellos «que habitan las moradas Olímpicas» (*ib.* 108-110). Este origen, vinculado al linaje de los dioses, hace de esta estirpe la mejor de todas, la estirpe de oro –el

qué—, aquella que goza casi de los mismos privilegios que una deidad salvo de una: la inmortalidad. Viven así tranquilos y en paz, ajenos a la enfermedad y al trabajo, libres de la vejez y del dolor. Su muerte llega dulcemente cuando están sumidos en la placidez del sueño (*ib.* 110-120):

Al principio los Inmortales que habitan mansiones Olímpicas
crearon una dorada estirpe de hombres mortales.
Existieron aquéllos en tiempos de Crono, cuando reinaba
en el cielo;
vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones,
sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos
la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad
en piernas y brazos,
se recreaban con fiestas, ajenos a todo tipo de males.
Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de
alegrías,
y el campo fértil producía espontáneamente
abundantes y excelentes frutos.

De esta forma, a la estirpe de oro le corresponde vivir en la época en la que, como cantaría Hölderlin siglos después, dioses y hombres comparten mesa. Es un periodo especialmente fructífero. Resulta altamente contradictorio, como señala Alberto Bernabé (2004, 71), que esta época, de especial prosperidad y felicidad para la especie humana, coincida, como ya se ha adelantado antes, con el reinado de un dios

como Crono, una deidad anterior al orden dado por Zeus. Sin embargo, esta contradicción es sólo aparente: como divinidad perteneciente al periodo del caos, su reinado conllevaba la ausencia de leyes y normas, de trabajo y de señores, lo que, unido al noble linaje de los hombres de oro, hacía posible compatibilizar la paz y la armonía propia de los dioses con la ausencia de un control restrictivo y autoritario característica de un periodo ordenado y acotado por normas cívicas. A esta edad, por otro lado, parecería corresponder aquella descrita en el mito de Prometeo antes de que Pandora abriera la tina-ja (*Trabajos* 90-92):

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres
libres de males y exentas de la dura fatiga
y las penosas enfermedades que acarrear la muerte a los
hombres.

Desconocemos cómo y por qué aconteció el fin de esta estirpe: Zeus —y nótese el cambio de reinado de Crono a su hijo— decidió sepultarla bajo tierra (*Trabajos* 121). La excelencia de esta estirpe, la mejor de entre todas, es la causa de que, tras su desaparición, sus miembros sean convertidos por decisión de Zeus en divinidades benignas y terrenales (*daimones*) (*ib.* 122-126), futuros vigías de los hombres de hierro, la última de las estirpes:

Aquéllos son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales...

protectores de los mortales que vigilan las sentencias y malas acciones
yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra
y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real.

b) La estirpe de plata

Los hombres de plata, inferiores en aspecto y en inteligencia a los de oro, comparten con éstos el quién y el cómo, pero difieren de ellos en la calidad de la estirpe y en sus características definitorias. De nuevo desconocemos el material del que han sido hechos, pero sabemos por la mano de quién han sido puestos sobre la tierra: por los dioses, sin especificar la autoría (*Trabajos* 128). Su calidad moral, que no la material, es la plata por ser inferior a la estirpe anterior (*ib.* 127-129), aunque Hesíodo no justifica los motivos de esta degradación:

En su lugar una segunda estirpe mucho peor,
de plata, crearon después los que habitan las mansiones olímpicas,
no comparable a la de oro ni en aspecto ni en inteligencia.

Son hombres de una larga niñez que les hace permanecer cien años junto a su *madre*, cobijados en el hogar materno (*ib.* 130-131):

Durante cien años el niño se criaba junto a su solícita madre
pasando la flor de la vida, muy infantil, en su casa.

Los niños permanecen así en la tierra hasta su madurez. Y, como mortales, una vez alcanzado el estado de adultos perecen a consecuencia de su ignorancia y víctimas de sufrimientos. El porqué de esta ignorancia podría explicarse por aquella prolongada infancia que los caracteriza puesto que, como niños, no pueden alcanzar los conocimientos y la madurez adulta. Además de ignorante, la estirpe de plata es agresiva e incapaz, por soberbia o desconocimiento, de seguir los debidos y tradicionales rituales de ofrendas a los dioses, motivo por el cual serán destruidos por Zeus. La existencia de rituales tradicionales implica que en algún momento no definido en la narración los hombres dejaron de compartir mesa con las deidades y de ser tratados como iguales, de ahí la necesidad de las ofrendas; no en vano Hesíodo, cuando se presta a narrar el mito de Prometeo, comienza indicando indirectamente la existencia de esta separación: «Ocurrió que cuando dioses y hombres mortales se separaron en Mecona [...]» (*Teogonía* 535). La separación implica en todo caso una degradación —de un estado de comunidad a uno de disgregación— que se dio a partir del periodo de la estirpe de oro y por la cual se instaurarían una serie de rituales que serían rechazados posteriormente por los hombres de plata (*Trabajos* 134-139).

No podían apartar de entre ellos una violencia
desorbitada ni querían dar culto a los Inmortales
ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaven-
turados,
como es norma para los hombres por tradición. A éstos
más tarde
los hundió Zeus Crónida irritado porque no daban las honras
debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.

La forma de la desaparición de esta estirpe implica, al
igual que la edad anterior, ser sepultados bajo la tierra por
deseo de Zeus. Los miembros de esta raza permanecen así
bajo tierra, bienaventurados (*Trabajos* 140-142):

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también a esta estirpe,
estos genios subterráneos se llaman mortales bienaventu-
rados,
de rango inferior, pero que no obstante también gozan de
cierta consideración.

c) La estirpe de bronce y el origen arborígena

El origen de la raza de bronce presenta dos importantes di-
ferencias respecto de las anteriores, y una variante significa-
tiva respecto al cómo de su surgimiento. En primer lugar, es
Zeus específicamente y no los dioses en general quien los fa-
brica; y, en segundo lugar, la estirpe de bronce está vinculada
a un diferente modo de surgimiento: Zeus (quién) fabrica
(cómo) a los hombres de bronce (qué) pero, añade Hesíodo,

esta estirpe es «nacida de los fresnos, terrible y vigorosa» (*Trabajos* 145). Los fresnos (*melia*)⁴ habían sido asociados por Hesíodo a las Ninfas Melias (*Teogonía* 187), que habían brotado de la tierra tras derramarse en ella la sangre de Urano cuando fue castrado por Crono. La remisión a este mito implicaría que los orígenes del hombre tendrían que ver, en primer lugar, con la brotadura de los fresnos —origen arborígena—, pero que además tendrían un punto de conexión con las Ninfas Melias⁵, hijas de la sangre y por ello especialmente agresivas. Eso explicaría el carácter «terrible y vigoroso» con el que Hesíodo los caracteriza. Eran por ello los hombres de bronce especialmente agresivos y belicosos, tan sólo interesados en el arte de la guerra y caracterizados por terribles actos de soberbia (*Trabajos* 146-147). Tenían el corazón de metal al igual que sus armas y sus casas (*ib.* 146-151):

... no comían

pan y en cambio tenían un aguerrido corazón de metal [...]

De bronce eran sus armas, de bronce sus casas

y con bronce trabajaban; no existía el negro hierro.

A diferencia de la estirpe de los héroes, cuya muerte tendrá lugar en hazañas dignas de ser cantadas por los poetas,

4 Otra referencia a los fresnos se haya en la *Teogonía* (565ss) al referirse al castigo de Zeus sobre los hombres, primero al negarles el fuego y segundo al modelar de tierra a Pandora. Si seguimos el patrón temporal de la *Teogonía*, sería esta tercera raza la contemporánea al mito de Pandora.

5 Este origen ha sido apuntado por Díez Platas 1996. Cf. Bernabé 2001.

los hombres de bronce morían víctimas de su propia violencia, descendiendo al Hades sumidos en el más absoluto anonimato (*Trabajos* 152-154):

También éstos, víctimas de sus propias manos,
marcharon a la vasta mansión del cruento Hades,
en el anonimato.

d) La estirpe de los héroes

Tras el fin de la estirpe de bronce Zeus mismo fabrica otra, más justa y virtuosa que ésta: la estirpe de los héroes (*Trabajos* 159). De ella poco nos dice Hesíodo: que precedió a la actual, la de hierro, y que en ella han de situarse las grandes hazañas narradas por los poetas (*ib.* 157-160):

... sobre el suelo fecundo
creó Zeus Crónida otra cuarta más justa y virtuosa,
la estirpe divina de los héroes que se llaman
semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

El fin de la estirpe fue glorioso: la mayoría de sus miembros encontraron la muerte en los campos de batalla (*ib.* 161-165):

A unos la guerra funesta y el temible combate
los aniquiló, bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el
país cadmeo,
peleando por los rebaños de Edipo,

o bien después de conducirles a Troya en sus naves,
sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de
hermosos cabellos.

Los héroes son los únicos que no fueron destruidos por Zeus: los que no perecieron en la lucha fueron conducidos a los confines de la tierra, allí donde Crono tiene su reino (*Trabajos* 173a). Si establecemos analogías entre el reinado de Crono y la edad de oro, los héroes que habitan esas tierras gozarán de la misma situación que la primera estirpe, es decir: vivirán como los dioses, ajenos al trabajo y al sufrimiento, a la vejez y a la enfermedad, y se relacionarán como iguales con los Inmortales (*ib.* 167-173a):

A los otros determinó concederles vida y residencia lejos
de los hombres,
hacia los confines de la tierra el padre Zeus Crónida.
Éstos viven con un corazón exento de dolores
en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes,
héroes felices a los que el campo fértil
le produce frutos que germinan tres veces al año, dulces
como la miel.

c) La estirpe de hierro

Fabricada por Zeus, la estirpe de hierro es la más infame de todas (*Trabajos* 176-179), gobernada por la injusticia, el dolor y el sufrimiento. Por esa causa, como escribirá el pseudo Je-

rónimo (*Epístolas* 60), Hesíodo «llorando el nacimiento de los hombres se alegra de su muerte» (*Fragmentos espurios*, Fr. 377), y es que, según el propio poeta, más le habría valido a él mismo haber muerto antes o nacido después. Se afirma de la estirpe de hierro que está compuesta por hombres «de voz articulada» (*Trabajos* 173e), es decir, que tienen *logos*, epíteto que ya había aparecido para caracterizar a los hombres de bronce. Presenta varias diferencias respecto a las edades anteriores: en primer lugar, la aparición del trabajo en un clima de injusticia y, en segundo lugar, una vida dura y fatigosa, azotada por la enfermedad y la vejez. Su fin llegará, nos dice Hesíodo, cuando los hombres «al nacer sean de blancas sienes» (*ib.* 181), esto es, al llegar a la vejez. El problema que se plantea es saber por qué, si Zeus es un dios justo, estos hombres sufren tan terribles penalidades. La respuesta vendrá de la mano del mito de Prometeo: este estado de penalidades es fruto de la propia culpa de los hombres cuando es aceptada Pandora como regalo de los dioses y ésta abre la tinaja de los males. De esta forma, el trabajo y la constatación de la injusticia, la envidia y la crueldad de sus miembros son las características principales de esta edad (*ib.* 182-196):

El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre;
el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo
y no se querrá al hermano como antes.
Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos
y les insultarán con duras palabras,
cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses [...]

Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo
ni el honrado, sino que al malhechor y al hombre violento
tendrán en más consideración. La justicia estará en la fuerza de las manos
y no existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso
con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento.
La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante,
acompañará a todos los hombres miserables.

El poeta afirma, por otro lado, que sólo a través del trabajo puede eludirse la pobreza y el hambre y conseguir superar el penoso estado al que está sometido el hombre. De esa forma, el trabajo pasa de ser castigo a medio de dignificación (*Trabajos* 311). Es por eso por lo que, para Hesíodo, sólo mediante el trabajo puede tratarse de evitarse la amenaza de destrucción que se cierne sobre los hombres, vigilados bajo la atenta mirada de los treinta mil guardianes enviados por Zeus (*ib.* 250-255). Con el fin de evitar la destrucción por mano de Zeus, facilita Hesíodo una serie de indicaciones de índole moral y cívica a través de normas que guíen la conducta social (*ib.* 317-367) y la familiar (*ib.* 368-380), así como de índole religiosa (*ib.* 317-367) y laboral. Adjunta de este modo un calendario del labrador (*ib.* 383-617), otro de navegación (*ib.* 618-694) y consejos para la administración familiar (*ib.* 695-705). Ahora bien, si esta estirpe está condenada a la destrucción, como parecen afirmar los versos iniciales refe-

ridos a los hombres de hierro (*ib.* 180) o a ser abandonados por partes de los últimos dioses que moran entre los hombres, Aidos y Némesis, como describen los versos finales (*ib.* 200), no se entiende el sentido que puedan tener estas recomendaciones ofrecidas por Hesíodo. Este hecho llevaría a distinguir dos posibilidades⁶: la primera sería seguir las indicaciones del poeta y evitar la destrucción; y la segunda, abandonarse a un tiempo de zozobra y, con consciente incumplimiento de las normas, dejar que los dioses, cansados, huyan de los hombres.

- 6 Algunos especialistas como Vernant (1960) han sostenido que esta edad se dividiría en dos ciclos: 1) La época de Hesíodo en la que los males se mezclan con los bienes y es posible remediar el mal; 2) Una posterior etapa en la que triunfarán la vejez y las calamidades, sin esperanza posible para los hombres.

CAPÍTULO 5

EL MITO DE PANDORA

Luc Brisson

Traducción de Diego S. Garrocho Salcedo

1. INTRODUCCIÓN

En Europa estamos habituados, en lo que respecta al origen del hombre, al doble relato del *Génesis*, un relato cuyos elementos se complementan más o menos bien y que exponen cómo un Dios único y todopoderoso ha creado el mundo, además del hombre y la mujer, conforme a su imagen (*Génesis* 1.27): «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó». Sin embargo, algo después leemos (*Génesis* 2.21-22):

Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un sueño profundo, y mientras dormía le quitó una de sus costillas, poniendo carne en su lugar. De la costilla tomada del hombre, el Señor Dios formó a la mujer y se la presentó al hombre.

De ahí se sigue el relato que narra cómo el primer hombre y la primera mujer no obedecieron a su creador, y cómo ellos fueron desde entonces expulsados del Paraíso, quedando el hombre obligado a trabajar y la mujer a dar a luz con dolor. En este contexto, el origen del ser humano es sinónimo de creación, es decir, de producción a partir de la nada, y el ser humano es creado a imagen de Dios. En el segundo relato, la mujer depende del hombre en la medida en que originalmente ella fue una parte de su cuerpo; es la mujer quien tienta al hombre y quien hace sucumbir la raza humana, cuya vida se prolonga en el dolor, aquella vida del hombre que trabaja y de la mujer que alumbradora dolorosamente.

En el mundo griego, el hombre no es producido a partir de la nada sino que aparece al final de un proceso de diferenciación que, a raíz de un caos primordial donde todo estaba mezclado, permite inicialmente la aparición de los dioses, de quienes los hombres quedarían desvinculados al adquirir un estatus inferior. En otras palabras, no se puede hablar en la Grecia antigua de un origen del hombre si entendemos por tal origen un punto de partida absoluto. Veremos en qué consiste para Hesíodo, los órficos y Aristófanes. No consideraremos aquí la gran variedad de historias de seres humanos que nacen del sol y que las más de las veces se interpretan como mitos de autoctonía. Estos mitos no se refieren tanto al origen del hombre cuanto a una reivindicación territorial en la que los descendientes de los hombres surgidos de la tierra reclaman la exclusividad de un territorio¹.

¹ Cf. cap. 8.

2. HESÍODO

2.1. Punto de partida

El punto de partida de toda investigación sobre el origen del hombre en la Grecia antigua es Hesíodo: la *Teogonía* y *Trabajos y días*.

Como deja entender el mito de las razas evocado en *Trabajos y días* (109-201) y que continúa el mito de Pandora, antes de la nuestra habrían existido distintas razas de hombres. Bajo el imperio de Crono había, en primer lugar, una raza de oro que vivía como los dioses, que no trabajaba y cuya muerte se asemejaba al sueño (109-126). Inferiores a los precedentes, aparecieron los hombres de la raza de plata que vivían, aparentemente, también bajo el imperativo de Crono pero a los que Zeus hizo desaparecer. Después, Zeus hizo aparecer la raza de bronce, hombres violentos que no pensaban más que en la guerra y que sucumbieron en combates fratricidas (143-145). Así, Zeus hizo aparecer una cuarta raza, aquella a la que pertenecieron los héroes que combatieron bajo los muros de Troya y de Tebas (156-173). Vino al fin nuestra raza, la raza de hierro, que debía ser aniquilada por Zeus (174-201). Probablemente, es de esta raza de la que se habla en el mito de Prometeo narrado en la *Teogonía* (535-616) y en el mito de Pandora referido en *Trabajos y días* (42-105)².

Este último mito contado por Hesíodo tiene el propósito de explicar cómo los hombres, a consecuencia de su derrota

2 Cf. cap. 4.

en la contienda contra los dioses, van a convertirse en mortales. Por ello, para perpetuar la especie deberán reproducirse sexualmente y surgirá la necesidad de fabricar una mujer que alumbré a sus hijos y de trabajar una tierra que les proporcione el trigo que les sirva de alimento. Este conjunto comprende cuatro secuencias:

2.2. Primera secuencia: el sacrificio de sangre

«En efecto, cuando los dioses y los mortales disputaron en Mecona»³, escribió Hesíodo. Resulta imposible identificar esta localidad, Mecona, y situar la historia en el tiempo, incluso si la ubicamos en el reino de Zeus. Conviene, no obstante, subrayar lo siguiente:

1) Los hombres (hombres y mujeres) existían ya (lo que es normal en el marco del mito de las razas).

2) Estos hombres no son muy diferentes a los dioses (con los que comparten alimento).

3) Ellos pueden tomar partido en los conflictos con los dioses.

4) Son suficientemente poderosos como para enfrentarse al actual rey de los dioses gracias a la ayuda que les brinda Prometeo. Debemos comprender que, en este caso, se trata de la hostilidad de los Titanes y de su descendencia contra Zeus, quien se ha apropiado del poder al destronar a su padre Crono, un Titán. Prometeo es, en efecto, el hijo de Jápeto,

3 *Teogonía* 535-536. Traducción de los textos de Hesíodo de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez 2005.

uno de los hermanos de Crono; su madre es hija de Océano, otro de los hermanos de Crono.

Esta primera secuencia que narra la estratagema urdida por Prometeo pone de manifiesto la ambigüedad de la situación de los hombres en relación con los dioses, una ambigüedad que dará origen al sacrificio sangriento (*Teogonía* 536-541):

Entonces Prometeo, un enorme buey
que había dividido le ofreció con ánimo resuelto.
Por una parte puso, en la piel, tratando de engañar al inteligente Zeus,
la carne y las entrañas ricas en grasa, ocultándolas en el estómago del buey;
por otro lado, colocando bien los blancos huesos del buey
con engañoso arte,
se los presentó, después de haberlos cubierto con grasa
blanca.

Prometeo es el hijo de Jápeto, un Titán (Hijo de Urano); él es, por lo tanto, el primo de Zeus, hijo de otro Titán: Crono. En la mitología griega desempeña el papel de *trickster*⁴, el fraudulento, el tramposo... Pero los fraudes y las trampas que comete no las realiza en su propio beneficio sino en fa-

4 N.T. En inglés en el original. Con el término *trickster* quiere significarse un embaucador, un embustero, siendo, las más de las veces, un concepto referido a héroes, divinidades o espíritus propios de las leyendas o la mitología.

vor de los hombres, para quienes sería una especie de benefactor. En este caso en concreto, Prometeo trataría de beneficiar a los hombres dándoles la mejor de las mitades del animal sacrificado.

Sin embargo, esta primera partición fraudulenta que debía permitir a los hombres asegurarse la mejor de las dos mitades de la víctima sacrificada es ambigua ya que, en tanto que arquetipo del sacrificio de sangre, la división establece una separación entre los dioses y los hombres en el acto mismo del banquete sacrificial (*Teogonía* 556-557):

Desde entonces en la tierra las estirpes de hombres
quemán para los inmortales blancos huesos sobre hu-
meantes altares.

En el sacrificio de sangre tradicional, la bestia sacrificada es dividida en dos mitades. Para los hombres se disponen las carnes que serán comidas, mientras que a los dioses les corresponden los huesos y la grasa que, imposibles de comer, ascenderán hacia ellos en forma de humo. Es entonces cuando tiene lugar el diálogo entre Zeus, que advierte el fraude, y Prometeo (*Teogonía* 547-549):

Zeus gloriosísimo, el más grande de los sempiternos
dioses,
elige entre éstos el que en tu pecho te indique tu ánimo.

2.3.Segunda secuencia: el robo del fuego

Para sancionar el engaño de Prometeo en su favor, Zeus decide castigar a los hombres privándolos del fuego de su rayo (*Teogonía* 561-570):

Así dijo, lleno de irritación Zeus, sabedor de inmortales
designios,
y desde ese momento acordándose a cada instante del engaño,
no otorgaba a los fresnos la fuerza del incansable fuego
para los mortales que habitan sobre la tierra.
[...] Dañó así, de nuevo, en lo más profundo el ánimo
del altitonante Zeus, y le irritó en su corazón
cuando vio entre los hombres el brillo del fuego que desde
lejos se observa.

Para evitar a los hombres las consecuencias desastrosas de este castigo, Prometeo interviene una vez más. Como Zeus no permitía el descenso del fuego a la tierra, Prometeo roba el fuego, imprescindible para los hombres para cocinar, para resguardarse del frío y para desempeñar todas las demás artes.

El don de Prometeo es un robo cometido a expensas de Zeus y establece una separación radical entre los dioses y los hombres quienes, por medio del fuego, adquieren una autonomía nueva de la que no habían gozado mientras dependían del fuego del cielo. Por otra parte, el robo del fuego instaaura una separación entre los hombres y las bestias. Las bestias comen su carne cruda y, sobre todo, no ofrecen sacrificios a

los dioses. Encontramos, de nuevo, la misma idea: la aparición y la definición del hombre se presenta en el marco de un proceso de separación y distinción.

2.4. Tercera secuencia: la donación de la mujer

Es entonces cuando Zeus dona la mujer al hombre, un regalo que se demostrará ambiguo ya que esta donación es una venganza con la que se debe castigar el robo del fuego⁵.

En principio, la mujer es un ser magnífico (*Teogonía* 571-575):

En efecto, el famoso Cojo (Hefesto, el dios artesano) modeló con barro,
por decisión del Crónida, algo semejante a una respetable doncella;
la ciñó y adornó la diosa Atena de ojos verdes
con un vestido de destacada blancura; la cubrió desde su cabeza con un velo,
hecho a mano, admirable de ver.

Pero esta belleza constituye un mal (*Teogonía* 585-593):

Cuando hizo el bello mal, a cambio de un bien,
la llevó donde estaban precisamente los demás dioses y los hombres,

5 «En seguida fabricó, como contrapartida del fuego, un mal para los hombres» (*Teogonía* 570).

engalanada con el adorno de la diosa de los ojos verdes,
hija de poderoso padre;
la admiración se apoderó de los inmortales dioses y los
mortales hombres,
cuando vieron el arduo engaño, sin remedio para los hom-
bres.
De ella, en efecto, procede el linaje de las femeninas mu-
jeres,
[pues funesto es el linaje y la stirpe de las mujeres]
gran desgracia para los mortales.

Dos elementos esenciales destacan en este relato:

1) Si bien no encontramos en este mito una descripción del origen del hombre, sí aparece una descripción del origen de la mujer, incluso si Pandora se convierte en la mujer de Epimeteo, quien es –también él– hijo de Jápeto, un Titán. No es sino de ella de quien procede «el funesto linaje de las femeninas mujeres, gran desgracia para los hombres».

2) Es la mujer quien por su propia ambigüedad permite determinar definitivamente la condición de la raza humana.

La mujer emplea mentiras y artificios para seducir al hombre y para procurar su unión con vistas a la procreación. Esta es la razón por la que la mujer se asocia con la palabra engañosa, aquella que seduce con sus mentiras y artificios (*Trabajos y días* 76-82):

Palas Atenea aplicó todo tipo de adornos a su piel;
y después el mensajero Argifonte tejió en su pecho

mentiras, palabras seductoras y voluble carácter
por voluntad del resonante Zeus; a continuación,
el heraldo de los dioses le infundió voz y llamó a esta mujer
Pandora, porque todos los que habitan en las moradas
olímpicas
le habían dado un don, sufrimiento para los hombres, co-
medores de pan.

Ahora bien, este don se revelará catastrófico.

En un primer momento Epimeteo acepta, a pesar de que
su hermano lo pone en guardia, este regalo que le dona Her-
mes. Es entonces cuando se produce este acontecimiento,
también ambiguo, que confirma el destino del hombre (*Tra-
bajos y días* 90-105):

Antes vivían sobre la tierra las tribus de los hombres
sin males, sin arduo trabajo
y sin dolorosas enfermedades que dieron destrucción a los
hombres
[que al punto en la maldad los mortales envejecen].
Pero la mujer, al quitar con las manos la gran tapa de la ti-
naja,
los diseminó y ocasionó penosas preocupaciones a los
hombres.
Sola allí permaneció la Esperanza, en infrangible prisión
bajo los bordes de la tinaja, y no voló hacia fuera,
pues antes se cerró la tapa de la tinaja
[por decisión del portador de la égida, amontonador de
nubes].

Y otras infinitas penalidades están revoloteando sobre los
hombres,
pues llena de males está la tierra y lleno el mar,
las enfermedades, unas de día, otras de noche,
a su capricho van y vienen llevando males para los mortales
en silencio, pues el providente Zeus les quitó la voz;
de esta manera ni siquiera es posible esquivar la voluntad
de Zeus.

Antes, todos los males estaban aún encerrados en una tinaja. Al abrirla, Pandora los libera. Pero una vida entregada al mal sin remisión sería insoportable. De ahí que Pandora vuelva a cerrar la tapa sobre la esperanza, que queda al fondo de la tinaja en la casa, el lugar propio de la mujer. Sólo hay esperanza porque existe el mal, ya que sin la posibilidad de escapar del mal no habría ninguna esperanza.

Para los dioses, que son inmortales, no existe ninguna necesidad de esperanza; ni siquiera los animales, que no tienen conciencia de ser mortales, tendrían necesidad de tal esperanza. Por lo tanto, el episodio de la tinaja permite situar de una vez por todas el lugar del hombre en el continuo de los seres vivos: la ambigüedad de su destino, compartido entre la felicidad y la desgracia, le sitúa en un plano inferior con respecto a los dioses, con quienes puede mantener relaciones gracias al sacrificio de sangre; pero el hombre se distingue de los dioses por su mortalidad, un rasgo que le exige reproducirse sexualmente, usar el fuego y trabajar. Con respecto a los animales, el hombre se situaría en un plano

superior, ya que éstos no pueden establecer relaciones con los dioses ni utilizar el fuego.

El hecho de que la mujer dé a luz destaca la naturaleza mortal del hombre frente a la inmortalidad de los dioses. Sólo la unión sexual, en efecto, permite la perpetuación de la raza humana, no siendo ya la inmortalidad un rasgo del individuo sino de la especie. Al quedar en casa, y como ella alimenta a sus hijos que no pueden trabajar aún, es la mujer quien de alguna manera obliga al hombre a trabajar la tierra para recolectar los cereales. La especie humana puede entonces perpetuarse, pero a condición de establecer relaciones entre los hombres y las mujeres generadoras de males asociados con la muerte y el trabajo. La mujer, que permanece en casa, sufre durante el parto mientras que el hombre, que sale al exterior, pierde su vida trabajando. La lucha contra la muerte exige dolores en el caso de la mujer y fatiga en el caso del hombre. Por el matrimonio que ella representa, la mujer es para el hombre el único medio de tener descendencia y de asegurarse, así, una determinada manera de inmortalidad no ya del individuo sino de la especie humana.

En este mundo nuevo instaurado por el fraude de Prometeo todo es ambivalente. El banquete sacrificial instaure una relación entre el mundo de los dioses y el de los hombres, pero establece entre ambos una separación radical. Del mismo modo, la mujer por su propia belleza recuerda la omnipresencia del mal, ya que ella está asociada a la muerte, a las enfermedades y al sufrimiento, y exige al hombre un trabajo sin fin. En pocas palabras —debemos insistir— es una mujer,

Pandora, quien confirma el destino del hombre, del que, por otra parte, ella no será más que un sucedáneo, un fragmento.

Más adelante, en el siglo v a.C., Sófocles, el poeta trágico, desarrolla en su *Prometeo encadenado* otra temática distinta: el castigo del héroe. En efecto, Hesíodo en sus relatos no habla sino de los castigos infligidos a los hombres que han sacado provecho del fraude y del robo de Prometeo. En el caso de Sófocles, Zeus castiga al propio Prometeo encadenándolo a una roca donde un águila le devora el hígado a medida que este órgano se va regenerando.

3. EL ORFISMO

Parece que en las *Rapsodias órficas* encontramos un mito que en lo que respecta al hombre se asemeja al mito de las razas de Hesíodo, y que Proclo evoca en su comentario de la *República* de Platón tras escribir (*Comentario a la República* 2.74.26-75.30 = *OF* 140 Kern = 159 Bernabé):

El teólogo Orfeo nos presentó tres razas de hombres: la primerísima, la de oro, que dice que fue creada por Fanes⁶.

Una vez más, parece que esta sucesión de razas humanas en los órficos es una respuesta al mito de las razas evocado por Hesíodo.

6 Traducción de los fragmentos órficos de Bernabé 2003.

En un primer momento, Fanes, el primer dios que sale del huevo primordial, fabrica la Tierra, la Luna y el Sol (*OF* 91-92 Kern ver también 95 = 155, 156 y 242 Bernabé) y, en el caso de los hombres, «la raza de oro». Pero nuestra fuente (Proclo, *Comentario al Timeo* 1.123.2-9 Diehl = *OF* 94 Kern = 160 Bernabé) dice que Orfeo hace la siguiente precisión:

Les asignó (Fanes) a los hombres un lugar definido,
para que habitaran aparte de los dioses, donde el eje central
del sol da vueltas inclinado, ni en exceso
frío sobre sus cabezas, ni ardiente, sino templado,

y añade: «que es lo que precisamente había dicho Platón».

Después, bajo el reinado de Crono, aparece una nueva raza de hombres, «la raza de plata» (*OF* 149 Kern = 159 y 216 I Bernabé), que no conoce la vejez (*OF* 142 K. = 231 I B.). A este respecto podemos citar el pasaje fundado sobre un texto muy corrupto de Proclo que evoca el mito del *Político* de Platón con vistas a explicar que los hombres que vivían bajo el imperio de Crono tenían un ciclo de vida invertido, pasando de la vejez a la juventud (Proclo, *Teología platónica* 5.10, 34.8-17 Saffrey-Westerink = *OF* 143 Kern = 231 Bernabé):

Esto es lo que dice el extranjero de Elea (cita Platón, *Político* 270e1-4), en cuanto a Orfeo nos presenta ideas similares con respecto al dios: <que bajo el reinado de Zeus el hijo de Crono le fue dado>

obtener una vida inmortal y que <ni> los pelos húmedos
 de perfume
 de su mentón sin mácula ni <los de su cabeza>
 se mezclaran con la flor blanquecina de la feble <vejez,>
 sino que <en torno a sus sienes tuviera> florida cabellera.

<Por su parte, Platón,> cuando nos enseña la semejanza de
 las almas cronias con el dios, dice...

En una nota de este pasaje Saffrey-Westerink sostiene que los versos citados se refieren a Crono y no a los hombres que vivían bajo su reinado. Puede ser exacto, incluso si el estado deplorable del texto no permite extraer consecuencias del todo definitivas. No obstante, el comentario de estos versos, también muy dañado, y un texto de Proclo en su comentario a los versos 113-115 de *Trabajos y días* de Hesíodo (31.7 Pertusi) demuestran que los hombres que vivían entonces imitaban al dios que sobre ellos reinaba. Finalmente vendría una tercera raza del hombre, la raza titánica que Zeus fabrica a partir de los miembros de los Titanes (*OT* 210, *OF* 140 y 220 Kern = 320 Bernabé).

Parece que la aparición de una nueva raza de hombres implica que los Titanes habrían sido previamente fulminados por el rayo⁷. Puesto que Zeus no puede utilizar los miembros de los Titanes —arrojados además al Tártaro— para producir una nueva raza de hombres, sólo los humos y los vapores que

7 Cf. caps. 6 y 7.

ascienden desde sus cuerpos fulminados podrían servir para esta producción.

Cualquiera que fuese el proceso que podamos deducir, es importante destacar que la idea de que el hombre descende de los Titanes se remonta muy atrás y no acusa ningún rasgo típicamente órfico⁸. En el *Himno homérico a Apolo* (verso 335) se observa que, exactamente igual que los dioses, los hombres vendrían de los Titanes y, en el *Himno órfico* [37] que se les ha consagrado, los Titanes son considerados como el origen de todas las criaturas mortales, no sólo de los hombres. Sin embargo, ni en uno ni en otro texto se detalla el modo en que acontece este origen. Siguiendo a Dión Crisóstomo (*Discursos* 30.10), los hombres tendrían como origen la sangre vertida por los Titanes durante la guerra que mantuvieron contra los dioses. Sin embargo, siguiendo las *Argonáuticas órficas*, vendrían del semen de los Gigantes caídos del cielo. Resumiendo, la producción de la tercera raza de hombres está asociada a las divinidades que representan la disputa del orden que quiere imponer Zeus situándose en el lado del mal. Encontramos la oposición a los dioses, pero sin mención a la diferenciación sexual y sin insistir en la miseria de la naturaleza humana. Termino con un relato que se sitúa en el mismo contexto, pero que se distingue de los otros en la medida en que procura explicar el comportamiento sexual de los seres humanos.

8 Éste es el parecer del autor, pero otros autores estiman que sí es un rasgo característico de lo órfico, cf. por ejemplo, los cap. 6 y 7. Nota del editor.

4. ARISTÓFANES

La antigua naturaleza humana comprendía tres géneros: el masculino, el andrógino y el femenino⁹. Cada uno de estos seres humanos, que presentaban la forma de un huevo, era doble. Cada ser tenía cuatro manos, cuatro pies, dos caras situadas de manera opuesta y, sobre todo, dos sexos sobre lo que actualmente constituye la parte posterior del ser humano. En el caso del varón, estos dos sexos eran masculinos; en el caso de la mujer eran femeninos; en el caso del andrógino, uno era masculino y el otro femenino. Por otro lado, el aspecto esférico de estos seres indicaba su origen: el varón era un retoño del Sol; la hembra de la Tierra; el andrógino de la Luna, la cual se encuentra en una posición intermedia entre el Sol—para el que sería una especie de tierra—y de la Tierra—para la cual sería una especie de sol—.

Como hicieran los gigantes Efialtes y Oto, quienes querían escalar el cielo para atacar a dioses, estos seres humanos se sublevaron contra los dioses. Del mismo modo, para castigarlos sin exterminarlos, Zeus decide cortarlos por la mitad. Así hizo Zeus y llamó a Apolo para que curara la herida abierta, una herida de la que actualmente el ombligo es la última cicatriz. Este castigo, sin embargo, conduce al género humano directamente a su ruina. En efecto, cada mitad trata de reencontrar a su otra mitad complementaria con tal ardor y constancia que se deja morir de inanición. Esta es la

9 Véase cap. 12.

razón por la que Zeus interviene de nuevo transportando el sexo de cada una de las mitades obtenidas sobre su parte anterior. Esta nueva operación hace posible una unión sexual intermitente que, permitiendo a cada ser humano reencontrarse con su mitad complementaria, dejará al tiempo ocuparse de otros cuidados y, especialmente, de aquellos que son absolutamente esenciales y que constituyen la nutrición y la reproducción.

Una distancia considerable se establece entre las mitades complementarias del ser humano, que no son ya ni adjuntas ni disjuntas de manera permanente, ya que su unión intermitente hace soportable una separación efectiva el resto del tiempo. Ahora bien, como se puede constatar leyendo el discurso de Aristófanes, esta «buena distancia antropológica» es disociable de una «buena distancia cosmológica» entre el cielo y la tierra y de una «buena distancia teológica» entre los dioses y los hombres. De hecho, Eros aparece como el único dios que es capaz de permitir a los hombres reconstituir provisionalmente su antigua unidad; ahí reside, precisamente, su poder, que se extiende también a las parejas de opuestos que constituyen el cielo y la tierra, los dioses y los hombres. Y como estos reencuentros no pueden realizarse en el caso del hombre más que a través de la unión sexual, Aristófanes erige una tipología completa de la vida sexual del ser humano (Platón, *Banquete* 191d-192b), donde tiene lugar no solamente la heterosexualidad sino también la homosexualidad, tanto masculina como femenina.

En cada caso el deseo es el mismo: unirse definitivamente a su mitad complementaria (Platón, *Banquete* 192e-193b)¹⁰:

Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad. Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios. Existe, pues, el temor de que, si no somos medidos respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas, serrados en dos por la nariz, convertidos en téseras. Ésta es la razón, precisamente, por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno y conseguir lo otro, siendo Eros nuestro guía y caudillo. Que nadie obre en su contra —y obra en su contra el que se enemista con los dioses—, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados lo que ahora consiguen sólo unos pocos.

En esta conclusión encontramos temas similares a aquellos que caracterizaron al mito de Prometeo de Hesíodo y de la raza titánica en el orfismo:

- 1) No hay origen absoluto de la raza humana.

10 Traducción de Martínez Hernández 1988.

2) Las relaciones entre los dioses y los hombres en un pasado remoto eran mucho más estrechas.

3) Esta proximidad engendra tensiones y luchas y son los dioses quienes ganan.

4) De ello resulta una disminución de la fuerza de los seres humanos, que quedan, desde entonces, enfrentados como mortales a los inmortales dioses.

5) La mortalidad impone a los hombres de hoy dos condiciones: deben unirse sexualmente para perpetuarse no desde el punto de vista individual sino como especie, y deben también ocuparse de cuestiones políticas o de trabajar para mantener vivo al individuo de forma que pueda procurarse su alimento.

6) Todo el problema radica en guardar una buena distancia con los dioses. Una vez más, el origen del hombre no es considerado como una aparición sino como una cuestión de localización en un continuo de seres vivos. El hombre se define por su posición en relación con los dioses.

5. CONCLUSIONES

Del análisis de estos tres testimonios podemos extraer un cierto número de puntos comunes en referencia al origen del hombre:

- 1) El hombre no aparece abruptamente a partir de la nada.
- 2) Se encuentran numerosas «razas» de hombres antes que la nuestra.

3) Los hombres de las razas anteriores tenían una vida muy similar a la de los dioses; parecían exentos de la muerte y del trabajo.

4) Estos hombres de razas anteriores son más poderosos que nosotros o, al menos, lo suficientemente poderosos como para atacar o, al menos, enfrentarse a los dioses.

5) El origen de nuestra raza está ligado de una manera o de otra a los Titanes (y, en ocasiones, a los Gigantes) que se enfrentan a Zeus y a sus hermanos.

6) Nuestra raza, en tanto que mortal, es más débil que las razas precedentes al aparecer término de un proceso de separación o de división que implica una jerarquización.

7) El rasgo fundamental de esta separación es el sacrificio de sangre, donde las partes de la víctima quedan bien divididas: a) a los dioses corresponden los huesos y la grasa que no pueden comerse; b) para el hombre queda todo el resto, especialmente la carne y los despojos.

8) La característica esencial que distingue al hombre de los dioses es la mortalidad, que introduce dos elementos esenciales en la vida de los hombres.

9) El primer elemento es la reproducción sexual, que implica una distinción neta entre el hombre y la mujer y las funciones que les son propias.

10) La mujer trae al mundo a los hijos y los cría; debe, por tanto, quedar en casa.

11) El hombre debe encontrar el alimento para nutrir a su mujer y a sus hijos, por lo que queda obligado a trabajar.

12) Ahora bien, el trabajo y el sacrificio exigen el uso del fuego, que el hombre sepa producirlo sin esperar a que caiga

del cielo. El uso del fuego será lo que, precisamente, lo distingue de las bestias.

Como ya dijimos, la aparición del hombre en la mitología griega es progresiva, queda emparentada con un proceso de diferenciación desarrollado paso a paso que implica una jerarquía creciente. El hombre de nuestra época es siempre más débil que el hombre de las razas anteriores. Sobre todo, es un ser mortal. Así, la mujer, dado que ella debe asegurar la supervivencia de la especie y no ya del individuo, es el agente más importante de esta situación. El fuego permite finalmente a los hombres establecer relaciones con los dioses (a través del sacrificio), entre los propios hombres (a través del trabajo), y le hace posible, también, distinguirse de las bestias. Podríamos, por tanto, decir que en la Grecia antigua los mitos no describían tanto un origen puntual del hombre sino su definición.

Todo ello tiene consecuencias importantes desde el punto de vista ético. En el *Génesis*, Dios creó al hombre a su imagen, lo que implica que todo hombre, incluso el más degenerado, el más discapacitado o el más disminuido, representa un valor igual al de cualquier otro en tanto que, en cierto modo, es hijo de Dios. En la Grecia antigua, contrariamente, los hombres, que son inferiores a los dioses pero superiores a los animales, aparecen de forma mecánica, en cierta manera como los frutos, y no tienen en sí ningún valor atribuido previamente: de ellos depende aprovechar y desarrollar o no aquello que la naturaleza les ha brindado. Nada justifica el reconocimiento de su valor *a priori*.

CAPÍTULO 6

EL ORIGEN DEL HOMBRE EN EL MITO CENTRAL DEL ORFISMO

Sara Macías y Silvia Porres

1. INTRODUCCIÓN

En Grecia, además de la bien conocida religión olímpica, existían prácticas religiosas de tipo místico. Una de ellas era el Orfismo. Los misterios se caracterizaban por no estar abiertos a todo el público, de ahí que ignoremos en gran medida en qué consistían. Quienes decidían formar parte del grupo religioso en cuestión, habían de superar unos ritos de iniciación y comprometerse a no revelarlos nunca a los no iniciados. Estos ritos iniciáticos tenían un componente oral y otro visual. Esto es, una parte en la que se expondría oralmente un relato mítico de especial importancia para el grupo, como el de los padecimientos de Dioniso; y otra en la que se mostrarían a los asistentes objetos relacionados con el mito anteriormente expuesto. El secretismo inherente a las religiones místicas hace que el relato mítico que sirve de base

al Orfismo no pudiera ser revelado abiertamente. El mito en el que se fundamentan las creencias órficas es precisamente un mito sobre el origen del hombre. Al carecer de una narración completa, nos vemos obligados a reconstruirlo a través de las pocas noticias de que disponemos, detalles sueltos que aportan información en algunos puntos del relato, pero que no ofrecen una visión de conjunto. Además, es necesario cuestionarse las referencias que nos han llegado, pues a veces han sido escritas con el fin de difamar estas prácticas y otras veces son testimonios muy posteriores al auge de esta religión. Por ello, la interpretación y la deducción se abren paso entre los textos, sin lograr el acuerdo de todos los estudiosos¹.

De la lectura de las referencias y fragmentos que tenemos se deduce que hay tres sucesivas creaciones del hombre: una raza de oro, una de plata, y una tercera, la definitiva. Es de esta tercera raza, aquella que los órficos consideran propia, de la que más información hay, pues mientras que las dos primeras constituyen meros episodios del relato teogónico, esta última, por su origen titánico y dionisiaco, como veremos, trata de explicar la naturaleza humana y de dar una razón de ser a la religión.

Los textos nos cuentan cómo Dioniso nació de la unión incestuosa de Zeus con su hija Perséfone², cómo los Titanes,

- 1 Desde que Comparetti (1910) expuso la reconstrucción del mito, algunos autores lo han cuestionado y criticado.
- 2 Según la versión más conocida, Dioniso había sido concebido por Zeus y Semele, pero al morir ella fulminada, Zeus hubo de sacar el feto de su vientre para que siguiera gestándose en su muslo, y pudiera así nacer por

celosos e instigados por Hera, la arquetípica madrastra, engañan al dios, lo desmiembran, lo cocinan y comen su carne —salvo el corazón—, y cómo Zeus los fulmina. De sus cenizas y su sangre surgirá el hombre, detalle éste sobre el que pocos autores son explícitos. Algunos más se hacen eco de la idea de que el hombre es heredero de la naturaleza titánica pero con una parte de Dioniso en sí mismo, la parte ingerida por los Titanes, y heredero, en cuanto que lo es de los Titanes, de un pecado «antecedente» (Bianchi 1966) que su alma, presa en un cuerpo, ha de expiar mediante la iniciación y el «puritanismo» en sucesivas reencarnaciones. El ser humano pagará su culpa hasta conseguir el perdón de Perséfone y del propio Dioniso, que había sido reconstituido por orden de Zeus.

2. EL MITO

2.1. Versiones diversas

Los textos fragmentarios relativos al mito órfico antropogónico de que disponemos proceden de épocas y géneros diversos, aunque predominan los transmitidos por filósofos neoplatónicos. Estos textos se articulan en torno a tres versiones, de

segunda vez. Los órficos combinan esta versión, la más extendida, con un nacimiento previo del dios: Zeus habría engendrado a Dioniso en su hija Perséfone y, tras la muerte de Dioniso a manos de los Titanes, Sémele habría ingerido un bebedizo con restos del corazón del dios, quedando encinta. A esto seguiría la versión habitual con lo que habría que aceptar tres nacimientos para el dios: de Perséfone, de Sémele y del muslo de Zeus.

las que sólo nos han llegado fragmentos, y que conviene que sean conocidas por el lector, pues se hará referencia a ellas:

a) La primera sería la más antigua, la que reflejan fundamentalmente los textos de Platón y de los poetas helenísticos Calímaco y Euforión.

b) Una segunda, que acusa un evidente influjo egipcio, dado que en ella se identifica a Dioniso con Osiris, nos es transmitida gracias a Diodoro y Filodemo.

c) La tercera, y mejor conocida, sería la transmitida por las *Rapsodias*, una obra en 24 cantos atribuida a Orfeo que nos ha llegado fundamentalmente gracias a las numerosas referencias de los filósofos neoplatónicos, entre los que destacan Proclo, Damascio y Olimpiodoro. Esta obra, también conocida como *Relato sacro* (*Hieros logos*) en 24 rapsodias o *Teogonía en 24 rapsodias*, se compuso a partir de poemas más breves de fechas y orígenes diversos. Ni la datación ni la autoría están exentas de discusión, aunque se baraja que su fecha sea ligeramente anterior al 100 a. C. y su autor podría ser Teogneto de Tesalia.

A fin de hacer más cómoda la lectura, presentamos los textos siguiendo el orden del mito que reconstruimos. No obstante, trataremos de señalar la antigüedad del fragmento y, cuando sea oportuno, porque entra en contradicción con lo que se cuenta en otro u otros, indicaremos a cuál de las tres versiones pertenece. La traducción y el número de fragmento los tomamos siempre de la edición de Alberto Bernabé³.

3 Bernabé 2003. La abreviatura *OF* remite a los fragmentos tal y como están numerados en esta obra, en la que el lector podrá encontrar las referencias más precisas.

2.2. Las tres razas humanas

Como ya señalábamos, los textos transmiten la creación de otras dos razas humanas además de la del hombre nacido de los Titanes. Cada una de estas tres generaciones de hombres, oro, plata y bronce, se corresponde con una divinidad creadora: Fanes, Crono y Zeus.

La primera estirpe es la «de oro», creada por Fanes, el «Brillante», un ser hermafrodita llamado también Protógono (Primogénito) por ser la primera divinidad generada. Fanes nace de un huevo cósmico dispuesto entre el Éter y el Caos por Tiempo, la deidad originaria. Uniéndose consigo mismo, se convierte en el creador del mundo, de los dioses, y de una primera raza humana de seres hermafroditas como él, a los que asigna un lugar donde vivir (*OF* 160):

Les asignó (Fanes) a los hombres un lugar definido,
para que habitaran aparte de los dioses, donde el eje central
del sol da vueltas inclinado⁴, ni en exceso
frío sobre sus cabezas, ni ardiente, sino templado.

La segunda estirpe, la «de plata», surge durante el reinado de Crono, y se caracteriza por su longevidad (*OF* 216 y 218):

El teólogo Orfeo nos ha transmitido la doctrina de tres razas de hombres [...] la segunda, la raza de plata, sobre la que dice que reinó el gran Crono.

4 Es decir, en la zona de la tierra donde el clima es más atemperado.

La palmera es de las plantas más longevas, como por alguna parte atestiguan los siguientes versos órficos:

«[...] vivían igual que los tallos de frondosas copas de las palmeras».

2.3. El nacimiento de Dioniso

Una cita de Calímaco (IV-III a.C.) transmitida por varios lexicógrafos, sería la primera referencia al nacimiento de un Dioniso llamado Zagreo⁵, hijo de Zeus y Perséfone (*OF* 34):

Zagreo: Dioniso entre los poetas. Pues se cree que Zeus se unió a Perséfone, de la cual nació el Dioniso ctónico. Calímaco dice:

«Tras haber dado a luz a su hijo Dioniso Zagreo».

2.4. Los Titanes traman el crimen y engañan al dios

En varias ocasiones nuestros datos proceden de relatos que cuentan en qué consistían determinados ritos. En estos ritos se representarían los padecimientos de Dioniso con mayor o menor detalle. Pausanias cita a Onomácrita como su fundador (*OF* 39):

Y Onomácrita, tras haber tomado de Homero (*Ilíada* 14.279) el nombre de «Titanes», fundó los ritos de Dioniso y presentó a los Titanes como autores de los sufrimientos de Dioniso.

5 Zagreo, «el cazador», es un epíteto del Dioniso órfico nacido de Zeus y Perséfone.

Los Titanes, vencidos por Zeus, decidieron descargar su odio sobre el hijo del soberano de los dioses, ya que contra él era imposible. Así lo narran las *Rapsodias* (OF 302):

Crecía Baco y los Titanes todos reventaban de envidia y al final, como no era posible ocultarlo, decidieron despedazarlo.

No sólo los Titanes odiaban a Dioniso. El dios era objeto de un odio aún más profundo por parte de su madrastra Hera, quien animó a los Titanes a cometer el crimen (OF 304 I):

Y Dioniso, al que, según dicen, despedazaron, por una maquinación de Hera, los Titanes que se hallaban en torno suyo.

Pero, para llevar a cabo su plan, antes debían engañar al dios. Para ello los Titanes recurrieron a diversas estrategias. En primer lugar, se embadurnaron la cara con yeso, como transmiten Euforión (III a. C.) y las *Rapsodias*⁶ (OF 35 y 308 I y II):

«Y se blanquearon toda la cara a la manera de un cádaver».

Mas no tuvo (Dioniso) por mucho tiempo el trono de Zeus, sino que los Titanes, tras haberse untado con astuto

6 Puede que en este punto haya influido, como propone Detienne 1982, la relación del nombre de los Titanes con la palabra griega para el yeso y la cal viva, *titanos*.

yeso el engañoso óvalo del rostro, lo mataron, por causa de la ira de la diosa desalmada, la rencorosa Hera, con un cuchillo del Tártaro mientras observaba la imagen falsa del espejo que era su contrafigura.

Representando los mitos que algunos cuentan: que los Titanes maltrataron a Dioniso, tras haberse cubierto la cara de yeso para no ser reconocidos.

También a las *Rapsodias* pertenece otro texto en el que Clemente de Alejandría nos ofrece la descripción de un ritual dionisiaco (OF 306):

Celebran los misterios de Dioniso de una forma salvaje. En torno suyo, aún niño, se agitan en danza armada los Curetes, pero los Titanes se introducen en medio con astucia y, tras engañarlo con juguetes infantiles, sí, estos Titanes, lo despedazaron, cuando era aún muy pequeño, según afirma el poeta de la iniciación, el tracio Orfeo:

«Un peón, una peonza sonora y juguetes de flexibles
miembros

Así como las hermosas manzanas de oro de las Hespé-
rides de voz aguda».

Y no es inútil que haga públicas, para su condena, las inútiles contraseñas de la iniciación: tabas, pelota, trompo, manzanas, peonza sonora, espejo, copo.

El *Papiro de Gurob* (III a.C.)⁷ menciona estos mismos objetos, lo que viene a confirmar su uso en el ritual órfico. Entre ellos, el espejo parece tener especial importancia. Su presencia es explicada simbólicamente por autores posteriores (*OF 309 I y II*):

Hace tiempo que los teólogos han convertido el espejo en el símbolo de la capacidad del universo para llenarse con el intelecto. Por eso dicen que Hefesto fabricó un espejo para Dioniso y que cuando el dios se miró y vio su imagen emprendió la creación de todo lo particular.

Luego sitúa (Juno)⁸ a sus propios guardias de corps, llamados Titanes, en las partes retiradas del palacio y con sonajeros y con un espejo artísticamente trabajado engatusó el ánimo del niño, hasta el extremo de que éste, tras abandonar el palacio real, se dejara llevar por el deseo de su ánimo infantil hasta el lugar de la emboscada.

De acuerdo con un fragmento de Proclo, los Titanes usarían además la férula o cañaheja, también interpretada simbólicamente por los neoplatónicos (*OF 307*):

7 Un papiro encontrado en Egipto, de la época en que el país era gobernado por griegos, de capital importancia por su descripción de un ritual dionisiaco en el que parece imitarse el engaño de los Titanes a Dioniso. El ritual descrito en el papiro es muy parecido al que describe Clemente, con el que presenta incluso coincidencias literales.

8 Hera en la mitología griega. Aparece el nombre latino, porque el autor que nos sirve de fuente es romano.

En el mito se toma (la férula) como imagen de lo sensible –pues es dionisiaca, de modo que también los que se inician en el culto de Dioniso aparecen portando férulas–, como creador del mundo sensible. Y le es entregada a Dioniso por los Titanes.

2.5. Dioniso es desmembrado, cocinado y comido

De nuevo debemos citar a Calímaco y Euforión a propósito del desmembramiento y la cocción de Dioniso (*OF* 36):

Los Titanes, tras haber desmembrado a Dioniso, se lo sirvieron a Apolo, su hermano, echándolo en una caldera y él la puso cerca del trípode, como cuentan Calímaco y Euforión, quien dice:

«al fuego, en un caldero echaron al divino Baco».

En el *OF* 59 (que se presentará más adelante porque arroja luz sobre la resurrección de Dioniso) también se señala que el dios fue despedazado y comido por los Titanes.

La versión rapsódica defiende que de su cuerpo se hicieron siete partes (*OF* 311), que primero hierven y luego asan (*OF* 312):

Y los Titanes, que lo habían despedazado, tras disponer una caldera sobre un trípode, echaron dentro todos los miembros de Dioniso y primero los cocieron, luego en asadores

«Espetándolos los pusieron sobre Hefesto».

El orden en que lo preparan no es baladí: es el orden contrario al que se sigue en el sacrificio ritual, con lo que podemos afirmar que el mito órfico vincula estrechamente un elemento del culto cívico que rechaza con el crimen cometido contra Dioniso⁹. Una vez así cocinado, lo devoran (OF 313 I-III):

Pues los sufrimientos que cuentan los mitos sobre Dioniso: el desmembramiento, las osadías de los Titanes contra él, cuando lo devoraron [...].

Dioniso, del que se cuenta que por las asechanzas de Hera los Titanes que lo rodeaban lo desmembraron y comieron su carne.

Se apoderan de él por sorpresa y lo matan. Y para que no pudiera hallarse ninguna huella del crimen, la banda de los guardianes despedaza los miembros del niño y los reparte. Entonces, para añadir un crimen al otro, dado que la crueldad del tirano provocaba un tremendo pavor, cocinan de varias formas los miembros del niño y se los comen, para devorar un cadáver humano, banquete inaudito hasta entonces.

2.6. Los Titanes son fulminados

Según lo que se cuenta en las *Rapsodias* el castigo para los Titanes fue la fulminación, salvo en el caso de Atlas (OF 318 I y 319):

9 El sacrificio es un elemento central en el culto ciudadano porque todos participan y consumen juntos la carne de animales (Burkert 2007, 79-92).

Zeus, apareciendo a lo último [...] castiga a los Titanes con el rayo.

Los teólogos cuentan que, tras el desmembramiento de Dioniso [...] los demás Titanes, por voluntad de Zeus, recibieron otras suertes, pero Atlas fue situado a Poniente, donde sostiene el cielo

«Y Atlas sostiene el ancho cielo, forzado por la violenta
necesidad,
en los confines de la tierra».

2. 7. El surgimiento del hombre a partir de los Titanes

Una diferencia sustancial entre el mito órfico y otros mitos antropogónicos consiste en el hecho de que el origen último del hombre se encuentre en un crimen de sus antepasados, los Titanes, en consonancia con la idea órfica de que el alma humana arrastra consigo una culpa que debe purificar.

La consecuencia más importante de la fulminación de los Titanes por parte de Zeus es el surgimiento del hombre. Hay algunos pasajes que mencionan de manera muy vaga y general la procedencia titánica del hombre; es el caso, por ejemplo, del siguiente texto de las *Rapsodias*, donde la expresión «inícuos antepasados» hace referencia a los Titanes (OF 350):

Y los hombres hecatombes perfectas
ofrecerán en todas las estaciones del año,
y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inícuos
antepasados.

Mas tú, poseedor del poder sobre ellos, a los que quieras librarás de sus terribles males y del eterno aguijón de la pasión.

Sin embargo, hay algunos testimonios que precisan un poco más la materia titánica de la que surge el hombre. Así, Olimpiodoro dice (*OF* 32o I):

Los Titanes desmembraron a Dioniso y comieron sus carnes. Irritado contra ellos, Zeus los fulminó y del residuo de los vapores que se elevaron de ellos constituyó la materia de la que vinieron los hombres. [...] En efecto, somos una parte de Dioniso si es verdad que nuestro origen se deriva del residuo (*aithale*) de los Titanes, que habían comido sus carnes.

La clave del texto está en la palabra *aithale*. Su significado más normal y más testimoniado es «hollín», «ceniza», «pavesa» o «vapor»; por tanto, según Olimpiodoro, que estaría parafraseando las *Rapsodias*, el origen del hombre se encontraría en los restos que quedaron de los Titanes una vez que fueron fulminados por Zeus. Además, esas cenizas contendrían tanto materia titánica como dionisiaca, puesto que aquéllos antes de morir ingirieron la carne de Dioniso.

Damascio (*Comentario al Fedón* 1. 8), para referirse a la materia de la que procede el hombre, utiliza la expresión «a partir de los pedazos de los Titanes», que después viene matizada con «muertos». Atendiendo al término «pedazos»

podría parecer que según esta fuente los Titanes habrían sido desmembrados y de sus trozos habría nacido el hombre; sin embargo, poco antes de estas afirmaciones (1. 7) Damascio dice que los Titanes fueron castigados de diversas maneras, entre ellas la fulminación, por lo que los pedazos que se mencionan en realidad serían los restos que quedan tras la fulminación, al igual que en el testimonio anterior.

En la misma línea se encuentra un testimonio de Proclo que, al mencionar las tres razas de los hombres transmitidas por la «teología de Orfeo», dice (*OF* 320 II):

La teología de Orfeo ha transmitido la doctrina de las tres razas de los hombres: [...] La tercera, la Titánica, la que dicen que Zeus configuró a partir de los miembros de los Titanes.

Al igual que en el pasaje anterior, «los miembros» sería una manera de referirse a los despojos que habrían quedado de los Titanes tras la fulminación. En este punto Proclo no menciona el castigo de Zeus, pero en otro pasaje suyo lo encontramos mencionado, aunque sin especificar en qué consiste, en relación al nacimiento del hombre (*OF* 338): «Nos lo transmite claramente Orfeo, después del mito del castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales [...]». Es de suponer que ese castigo consistiría en la fulminación, como especifican otras fuentes.

Volviendo al primer pasaje de Proclo, parece importante señalar que se dice que Zeus «configuró» al hombre, lo que

podría interpretarse de dos maneras: bien que podría existir cierta intencionalidad por parte de Zeus en la creación del hombre, pues habría actuado de alguna manera sobre los restos titánicos para que tuviera lugar el surgimiento de los humanos; bien que Zeus «configuró» al hombre en tanto que fue él quien redujo a cenizas a los Titanes, de las que habría surgido el ser humano.

Otros testimonios hablan de que el hombre procede de la sangre de los Titanes. Así, Dión Crisóstomo dice (*OF* 320 III):

Nosotros, los hombres todos, procedemos de la sangre de los Titanes. Como aquellos eran enemigos de los dioses y hostiles a ellos, tampoco nosotros somos amigos, sino que somos castigados por los dioses y hemos nacido para la expiación, estando bajo custodia en nuestra vida tanto tiempo como vivimos. Y que aquellos de nosotros que mueren tras haber sufrido una expiación suficiente, nos libramos y liberamos y que este lugar al que llamamos mundo es una prisión preparada por los dioses, dura e irrespirable.

Y Juliano afirma (*OF* 320 IV):

Los antiguos teúrgos nos han transmitido la tradición de que, cuando Zeus organizó todo, la raza de los hombres nació de las gotas de sangre sagrada caídas del cielo.

Juliano no dice expresamente que la sangre sea la de los Titanes, pero a la luz del testimonio de Dión Crisóstomo y,

puesto que afirma que son los antiguos teúrgos (lo que puede ser una forma para referirse a Orfeo) quienes transmiten esta idea, parece tratarse de una referencia al origen titánico del hombre.

Por su parte, además, Juliano añade un dato importante: dice que el surgimiento del hombre tiene lugar «cuando Zeus organizó el cosmos»; por tanto, el nacimiento del hombre se encontraría, de alguna forma, dentro del *plan* divino de configuración del universo. Parece claro que el crimen titánico contraviene por completo los planes de Zeus, se trataría de un acontecimiento inesperado, pero quizá tanto este pasaje como el testimonio anterior de Proclo (*OF* 320 II) apunten a otra interpretación del mito en cuanto al surgimiento del hombre: su nacimiento a partir de los restos titánicos no habría sido algo espontáneo, como a primera vista pudiera parecer, no se trataría de un acontecimiento casi accidental, en modo alguno sujeto al plan divino. En cierta manera, el nacimiento del género humano habría obedecido a la voluntad de Zeus (pues en el primer pasaje se dice que él los «configuró» y en el segundo, que tuvo lugar «cuando Zeus organizó el cosmos»). Podríamos aventurar una explicación a esta interpretación de Juliano y Proclo. Puesto que los Titanes habían ingerido la carne de Dioniso, se encuentra en ellos parte de esa divinidad y, al fulminarlos, se han mezclado ambas naturalezas; por ello Zeus, quizá, dado que conoce la existencia de esa materia dionisiaca entre las cenizas titánicas, habría decidido que surgiera de ellas un ser, el hombre, que contaría con la posibilidad de expiar el crimen

de sus antepasados y potenciar su parte dionisiaca para volver, por fin, tras la muerte a vivir en comunión con Dioniso.

Zeus se habría visto obligado a intervenir eliminando a los Titanes porque su crimen atenta contra su poder supremo, dado que Dioniso es considerado por los órficos el heredero de Zeus. El nacimiento del hombre a partir de los restos titánicos podría estar sujeto a la voluntad de Zeus de ofrecer una «segunda oportunidad» que el ser humano debe aprovechar para volver a formar parte del mundo divino del que procede, puesto que en última instancia, debido a su parte dionisiaca, es descendiente del propio Zeus.

Con sus afirmaciones, Proclo y Juliano habrían querido expresar que el nacimiento del hombre es un hecho decidido y aceptado por la voluntad de Zeus.

Los versos 17-20 de las *Argonáuticas Órficas*¹⁰ también hablan del surgimiento del hombre en los siguientes términos:

... y la descendencia de la poderosa Brimó y las obras funestas
de los Gigantes, que un día destilaron de lo alto del cielo
la triste semilla de la raza de la que viene la especie
de los mortales que se suceden sobre la tierra infinita.

10 Las *Argonáuticas Órficas* son uno de los últimos poemas atribuidos a Orfeo (s. V d.C.), probablemente obra de un autor egipcio que quiso dar una nueva perspectiva a la saga de los Argonautas narrando la historia desde el punto de vista del prestigioso Orfeo, quien, según la leyenda, formó parte de la extraordinaria tripulación de Jasón en la nave Argo. Los versos 17-20 que aquí citamos forman parte de una especie de resumen o catálogo de toda la literatura atribuida a Orfeo, entre las que se incluye la teogonía de las *Rapsodias*.

El hombre surge como producto de Dioniso y el crimen que los Titanes cometen contra él (aunque en el texto se dice que son «obras funestas de los Gigantes», parece muy probable que se refiera al crimen titánico, dado que en esta época Titanes y Gigantes se confunden muy a menudo en los textos tardíos¹¹). Se dice que esas acciones titánicas «destilaron» la semilla de los mortales. El verbo utilizado es *stazo*, que significa «derramar un líquido gota a gota»; se supone, por lo tanto, que la semilla que dio lugar a los hombres era un elemento líquido que cayó del cielo como consecuencia de la acción titánica y su castigo. Lo más probable es que se trate de su sangre, como señalaban los textos anteriores¹².

Así pues, en los fragmentos órficos nos encontramos con que se señalan tres elementos de los que procede el hombre: la ceniza, los restos y la sangre de los Titanes.

Una inscripción de Perinto del siglo II d. C. unifica estos elementos con el fuego del rayo de Zeus, en el marco de los rituales iniciáticos órficos (*OF* 661):

Cuando Baco celebrando con gritos de evoé sea golpeado,
entonces la sangre, el fuego y la ceniza se mezclarán.

11 Bernabé 2002, 409-410.

12 Resulta llamativo el hecho de que los Gigantes, según la versión mitológica más extendida, nacieran de las gotas de sangre de Crono que cayeron sobre la Tierra al ser castrado por su hijo Urano (*Hes. Th.* 183-185); de manera semejante, los hombres habrían nacido de la sangre de los Titanes a partir de la mezcla de su sangre con la tierra y las cenizas.

El ritual¹³ que recoge la inscripción actualizaría el mito órfico en el momento en que Baco es asesinado por los Titanes, y como consecuencia se produce el surgimiento del hombre; la sangre mencionada sería la de los Titanes (incluso mezclada con la de Dioniso, que éstos han vertido y consumido), el fuego corresponde al rayo de Zeus, y la ceniza son los restos calcinados de los Titanes, de donde surge el hombre.

2.8. La restitución de Dioniso

Es uno de los puntos clave para el establecimiento de tres versiones diferentes, pues es donde más diferencias encontramos.

Según la primera versión, a la que pertenece el *OF* 36, Apolo recuperó los restos de Dioniso y los guardó «en una caldera y él la puso cerca del trípode», esto es, en Delfos, pero no sabemos cómo se produciría la resurrección de Baco.

Siguiendo la versión de influencia egipcia, Rea-Deméter recolecta los restos divinos de los que Dioniso renacerá sin gestación alguna (a la manera en que Isis recogió los pedazos de Osiris según el mito egipcio). Lo leemos en Filodemo y Diodoro (I a.C.), pero quizá éste último se basa en Hecateo de Abdera (IV-III a. C.) (*OF* 59 I y III):

(Sobre el triple nacimiento de Dioniso), el primero, el de su madre, el segundo, el del muslo, el tercero cuando, tras ha-

13 Para más información respecto a esta inscripción y el ritual al que alude cf. Jiménez San Cristóbal 2002, 324ss.

ber sido despedazado por los Titanes, volvió a la vida después de que Rea recogiera los pedazos. Euforión coincide con ellos en la *Mopsopia* (fr. 53 De Cuenca). Y los órficos lo tratan en muchos sitios.

Pero como los mitógrafos han transmitido otro tercer nacimiento, según el cual dicen que el dios, nacido de Zeus y Deméter, fue desmembrado y cocido por los nacidos de la tierra (i.e., los Titanes), pero que nació de nuevo, tan joven como la primera vez, cuando sus miembros fueron reunidos por Deméter, también traducen a causas naturales estos relatos.

En la versión transmitida por las *Rapsodias*, en cambio, es Atenea quien lleva el corazón de Dioniso a Zeus (OF 314 I-II):

Pues bien, dice (Orfeo) que sólo el corazón ... quedó a salvo por la acción de Atenea:

«Pues sólo dejaron el corazón inteligente»¹⁴.

Y es que a Dioniso, el llamado Zagreo, que era hijo de Zeus y de Perséfone, los Titanes lo despedazaron miembro a miembro, y ella (Palas) se llevó el corazón aún palpitante.

¹⁴ Esta expresión recoge la tradición antigua que hacía del corazón la sede de los pensamientos porque está en el centro del cuerpo, creencia de la que incluso Aristóteles se hace eco.

Zeus, saciada su sed de venganza contra los Titanes, envía a Apolo para que traiga los restos de Dioniso, que es sepultado en Delfos, en el Parnaso (OF 322 I-II):

Zeus le entrega a su hijo Apolo los miembros para que los entierre. Y él —pues no iba a desobedecer a Zeus— se lleva al Parnaso el cadáver despedazado y lo entierra.

Pues en aquellos (*e.e.*, *los poemas de Orfeo*) es ese dios (Apolo) el que, según el deseo de su padre, junta y aúna los miembros despedazados de Dioniso.

Las *Rapsodias* nos ofrecen dos versiones diferentes acerca de cómo es reconstituido Dioniso. Según la primera, Zeus coloca el corazón de su hijo en una estatua de yeso. Conforme a la segunda, en un intento de acercarse al mito tradicional, Sémele queda embarazada mediante la ingestión de una bebida en que se había mezclado el corazón del dios, pero Dioniso acabará su gestación en el muslo de Zeus (OF 325 y 327 I-III):

Entonces, como el padre no podía soportar por más tiempo los tormentos de su ánimo lleno de duelo, y como ningún consuelo mitigaba el dolor de haber perdido a su hijo, hizo modelar en yeso su estatua y el escultor coloca el corazón del niño (por el que el crimen había sido revelado, gracias a la declaración de la hermana), en el lugar en el que se habían formado los contornos del pecho.

Y el cuarto Dioniso es el de Zeus y Sémele, con el que se inician en los misterios de Orfeo.

Tú (Palas) que salvaste el corazón no dividido del soberrano, cuando en las cavidades del éter Baco fue un día despedazado a manos de los Titanes, y se lo llevaste a tu padre, para que un nuevo Dioniso, obedeciendo a los indecibles designios de su padre, ordenadamente volviera a la juventud por obra de Sémele.

Líber, hijo de Júpiter y Prosérpina¹⁵, fue desmembrado por los Titanes, Júpiter le dio su corazón molido a beber. Quedó ella preñada y Juno se transformó en Beroe, nodriza de Sémele, y le dijo: «niña, pídele a Júpiter que se reúna contigo igual que con Juno, para que sepas qué placer comporta acostarse con un dios». Ella, instigada, se lo pidió a Júpiter y resultó fulminada. Él sacó de su vientre a Líber y se lo dio a Niso para que lo criara, razón por la que se llamó Dioniso y recibió el sobrenombre «hijo de dos madres».

La reconstrucción del mito resulta especialmente conflictiva en este punto. Algunos autores¹⁶ niegan la intervención de Sémele en la versión órfica del nacimiento de Dioniso y consideran que esta segunda versión no aparecía en las *Rapsodias*. Para ellos, hay una sola reconstrucción posible, según la cual el corazón del dios había sido introducido en la estatua de yeso, y ésta habría cobrado vida, algo que ningún autor transmite. Para afirmar tal cosa, se ven obligados

15 El texto es latino, de ahí los nombres de los dioses. Júpiter y Prosérpina corresponden a Zeus y Perséfone en la mitología griega.

16 Entre ellos, West 1983, 162-163.

a ignorar el testimonio transmitido por grandísimos concedores de la tradición rapsódica, y a pasar por alto un episodio posterior de las *Rapsodias*: aquel en que Hipta recoge a Dioniso al nacer del muslo de Zeus y se lo lleva en una cesta, pues no tendría sentido de no ser por la prematura muerte de Sémele embarazada del dios.

El error de estos estudiosos es considerar contradictorias las dos versiones y analizar los textos con esta idea preconcebida. Ambas versiones pueden ser sucesivas si nos ceñimos a los textos, sin añadir ni quitar nada: primero se conservaría el corazón en la figura de yeso y luego Sémele quedaría embarazada al ingerir el brebaje.

2.9. Consecuencias de su origen para el hombre

Toda la explicación antropogónica tiene como objetivo ofrecer un sentido para la vida y la muerte de los seres humanos, diferente del que en ese momento ofrecía la religión de la *polis*. Así pues, las principales consecuencias del origen del hombre a partir de las cenizas titánicas son dos: la naturaleza dual del hombre y la existencia de un ciclo de reencarnaciones, de donde el ser humano no puede escapar hasta que purifique la culpa heredada por el crimen de los Titanes. A continuación las explicaremos con más detenimiento.

2.9.1. La condición humana: el hombre, un ser dual

El mito central del orfismo pone su énfasis en la explicación de la condición humana: el orfismo busca el sentido de la vida y la muerte a través de una concepción muy novedosa de

la naturaleza del hombre como ser dual, que hasta ese momento no se había dado en el mundo griego.

El hombre está concebido en el orfismo como un ser dual en dos sentidos:

a) por un lado, está compuesto de cuerpo y alma; el primero es la parte corruptible y perecedera, mientras que la segunda es la parte inmortal. Para apoyar esta afirmación podemos destacar un fragmento órfico de transmisión directa que dice (*OF* 425): «El alma de todos es inmortal: mas los cuerpos, mortales».

Esta situación se debe a que el cuerpo procedería de la tierra que se mezcló con las cenizas titánicas, mientras que el alma procede de los restos de los dioses fulminados. En realidad el hombre es su alma, mientras que el cuerpo es solamente una «tumba» donde aquélla permanece enterrada en esta vida. Esta doctrina es reelaborada por Platón en un célebre pasaje, *Crátilo* 400c (*OF* 429 I):

En efecto algunos dicen que éste (sc. *soma*, el cuerpo) es sepultura (*sema*) del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, en este sentido se le llama correctamente «signo» (*sema*). Sin embargo, me parece que los seguidores de Orfeo le pusieron este nombre (e. d. *soma* al cuerpo) sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, donde está a salvo, a semejanza de una prisión; que, en consecuencia, el cuerpo es salvación (*soma*) del

alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hay que cambiarle ni una letra.

Platón dulcifica la doctrina órfica en cuanto a su consideración respecto al cuerpo; los órficos creían que éste no tenía ningún valor, sino que únicamente representaba la «tumba» en la que el alma permanece enterrada hasta que consiga expiar sus culpas. Sin embargo, el filósofo considera que el cuerpo es una prisión para el alma que a su vez la mantiene a salvo, la protege.

La idea de que el alma es inmortal, con la que hoy en día, por la influencia del cristianismo, estamos familiarizados, resultó ajena al sentir general de los griegos, como demuestran algunos testimonios de Heródoto y Platón¹⁷.

b) en segundo lugar, la condición humana es dual, en tanto que los órficos consideran que el alma está compuesta por dos naturalezas divinas contrapuestas, la titánica y la dionisiaca; puesto que el hombre surgió de los restos calcinados de los Titanes que habían ingerido a Dioniso, ambos elementos se encontrarían mezclados en la materia de la que surgió. Por tanto, el alma, que es inmortal, posee una parte positiva procedente de Dioniso, que debe ser potenciada hasta conseguir predominar, y otra parte negativa, la titánica, que arrastra la culpa del crimen antecedente. Esta dualidad del alma queda reflejada en algunos testimonios como los siguientes:

17 Heródoto 2.123, Platón, *Fedón* 69e-70a, *República* 608d, véase también Diógenes de Oenoanda *Fr.* 40 Smith.

Platón, en las *Leyes* (701b), hace referencia al mito órfico al plantear el problema del exceso de libertad, que puede hacer que algunos hombres opten por potenciar su parte negativa, su «naturaleza titánica» (OF 37 I):

A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de ésta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y en el final mismo, despreocuparse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada «antigua naturaleza titánica», llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias.

Puesto que el alma se compone de dos naturalezas, la dionisiaca y la titánica, mientras que aquellos que obedecen las leyes potencian su parte positiva, los que las quebrantan van degenerando y haciendo que predomine su naturaleza titánica.

Por su parte, Plutarco, tras resumir el mito órfico, afirma (OF 318 II):

Todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demoníaco, los antiguos lo llamaron «Ti-

tanés», es decir «que son castigados y pagan condena» (*tinontas*).

Además de poner en relación la parte titánica del alma con el ciclo de reencarnaciones, del que nos ocupamos en el siguiente apartado, Plutarco atribuye a esa naturaleza procedente de los Titanes todo lo negativo que hay en el ser humano.

2.9.2. *La vida como castigo para el alma por la culpa titánica: el ciclo de reencarnaciones*

La segunda consecuencia de la explicación órfica del origen del hombre es el hecho de que la parte del alma que procede de los Titanes ha heredado la culpa del crimen que ellos cometieron contra Dioniso. El objetivo del ser humano es purificar esa culpa para conseguir liberarse del encierro corporal en el que permanece como castigo. Por tanto, es para expiar ese crimen para lo que estamos en este mundo. Sobre este tema versan algunos testimonios que ya hemos citado (*OF* 429 I y *OF* 320 III) y que mencionan una antigua falta que los hombres deben purificar durante la vida: ésa es la culpa heredada de los Titanes. En esta misma línea se encuentra otro pasaje de las *Leyes* de Platón (854b) que habla de unas «antiguas injusticias impuras», probablemente una alusión a la culpa precedente (*OF* 37II):

No es humano ni divino el mal que te mueve ahora a marchar al despojo sacrilego, sino un acicate connatural a los

hombres por antiguas injusticias impuras, que vaga funesto en torno de ellos.

Por tanto, la vida, según las creencias órficas, es la muerte para el alma, pues ésta, impura por la falta precedente, ha sido castigada a permanecer «enterrada» en un cuerpo tras otro para expiarla, y el sentido de la vida es llegar a conseguir la purificación, que permitirá liberarse tanto de la atadura del cuerpo como de su parte titánica, y acceder a la verdadera vida en comunión con Dioniso.

Así pues, los órficos creían en la reencarnación y consideraban que el alma humana se ve encerrada en un ciclo de reencarnaciones pasando de un cuerpo a otro, tanto humano como animal, hasta que expía su culpa. Son muchos los testimonios que tenemos respecto a esta idea y entre ellos podemos destacar los siguientes:

Heródoto (2.123) habla de una doctrina de la transmigración que incluye tanto la reencarnación en cuerpos humanos como animales (*OF* 423).

También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna siempre vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si

fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco.

Menciona la teoría de la transmigración y, aunque le atribuye un origen egipcio que no parece ser cierto¹⁸, dice que los griegos, «unos antes y otros después», son seguidores de ella. Parece probable que con esas ambiguas palabras se refiera a los órficos y a los pitagóricos.

De manera explícita, Proclo atribuye estas creencias a Orfeo en un pasaje que contiene citas directas de algunos versos de las *Rapsodias* (OF 338):

Es lo que nos enseña la teología órfica... nos lo transmite claramente Orfeo cuando, después del mito del castigo de los Titanes y del nacimiento de los seres mortales, dice primero que las almas cambian de vida según determinados períodos y penetran a menudo unas en unos cuerpos y otras en otros:

«Los mismos son padres e hijos en las casas,
decorosas esposas, madres e hijas;
nacen unos de otros con la mudanza de las generaciones».

En efecto, en estos versos nos transmite el cambio de residencia de unos cuerpos humanos en otros... pero luego hay

18 Cf. Bernabé 2003, 229-230.

también cambio de las almas humanas en otros animales, y eso nos lo enseña también Orfeo...:

«Pues el alma, mudada según los ciclos del tiempo transmigra de hombres a unos y otros animales».

Simplicio (*Comentario al «Acerca del cielo»* 377.12 Heiberg) cita un verso de las *Rapsodias* que pone en relación el ciclo de reencarnaciones con la desgracia para el hombre, puesto que en estar encerrado en ese ciclo consiste el castigo por la falta titánica. Simplicio denomina al ciclo «rueda de la necesidad y del nacimiento» (*OF* 348 II):

Y se encuentra aherrojada por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos «a los que encomendó (liberar del ciclo y dar un respiro en la) desgracia».

3. CONCLUSIÓN

El mito órfico no sólo da una explicación al origen del hombre, sino que sirve de sustento de un sistema de creencias en el que todo gira en torno a la culpa titánica que el hombre arrastra y que le impide salir del ciclo de reencarnaciones. La única manera de liberarse de ese ciclo es purificar la culpa

antecedente. Ésta sólo podría ser expiada mediante los rituales de iniciación, los de purificación y todos los preceptos de vida que prescribe el orfismo. Quienes decidían profesar esta religión buscaban una «solución» a la desesperanza que la religión olímpica transmitía respecto a la muerte; mientras que según la religión estatal la vida del hombre concluye cuando muere, según el orfismo es en ese preciso instante cuando puede dar comienzo: los que han sido iniciados en el orfismo han logrado conocer que la culpa titánica es lo que impide al alma liberarse. La práctica constante en esta vida de una serie de rituales y de prescripciones permite al individuo purificar la culpa antecedente y que tras la muerte sea perdonado por Dioniso y Perséfone, dioses contra los cuales cometieron los Titanes su crimen. Así, cuando el alma está purificada y ha sido perdonada, logra abandonar el ciclo de reencarnaciones y acceder a la «verdadera vida», un estado de felicidad eterna junto a los dioses que, en alguna ocasión, se ha comparado con un banquete sempiterno¹⁹. Sólo al conocer el hombre cuál es su origen podrá enmendar su culpa y alcanzar una existencia feliz en el Más Allá. Así, la escatología y la forma de vida órfica hunden sus raíces en una antropogonía que hemos tratado de exponer en este capítulo, con ayuda de las referencias que encontramos diseminadas por la literatura griega.

19 Pl. R. 363c = *OF* 431 (I). Para más detalle sobre los rituales órficos cf. Jiménez San Cristóbal 2002, y sobre el destino de las almas tras la muerte después de haber expiado la culpa cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001 y Bernabé 2003, 207ss.

CAPÍTULO 7

EL ORIGEN TITÁNICO DE LA RAZA HUMANA MODELOS Y DESARROLLO DE UN MITO FILOSÓFICO

Giuliana Scalera McClintock

Traducción de Rosa García-Gasco

1. DE CÓMO SE SEPARARON HOMBRES Y DIOSES Y CÓMO LOS ÓRFICOS REPLANTEARON LA SEPARACIÓN

Puede producir sorpresa que los griegos, creadores de mitos, no tengan una antropogonía autorizada, de modo similar al capítulo 1 del *Génesis*, que adjudica al hombre un Creador y un nombre. A falta de una tradición unitaria que decidiese de una vez por todas la cuestión, pueden encontrarse, diseminadas de modo fluido en las fuentes, huellas sobre cuándo aparecieron o fueron creados los hombres, generalmente al servicio del argumento que se va a discutir.

En los mitos de autoctonía, destinados, digamos, a reivindicar a través de un progenitor mítico la identidad de suelo y de stirpe, los hombres han surgido como plantas directamente de la Tierra¹. En otros contextos, más preocu-

1 Es el caso de los *gegeis*, los «nacidos de la tierra», hijos de la Tierra del Ática, la única a la que Platón da el nombre de madre (*Menéxeno*

pados por justificar la especificidad de lo humano, nacen al mismo tiempo que los dioses y con ellos viven en común durante un tiempo (Hesíodo, *Trabajos y días* 108; Píndaro, *Ne-meas* 6.1 sg.) o, por el contrario, son creados por los dioses, extraídos de fresnos (Hesíodo, *Trabajos y días* 145), sembrados (Esquilo, *Prometeo* 228) o modelados con tierra (Platón, *Protágoras* 320d)².

¿Por qué dioses? Tampoco sobre esto hay una tradición común³. La *Teogonía* de Hesíodo, el único texto al que los griegos habrían podido mirar para una visión panhelénica sobre la prehistoria del mundo, no dice nada al respecto. Todo lo que podemos saber es que, después de que el mundo surgie-

237d3-238a7), de Erecteo rey de Atenas (*Ilíada* 2.547), o de Pelasgo *protos anthropos* reivindicado por la tierra de Argos (Pausanias 8.1.4). Cuando el antepasado mítico no es sólo el fundador de la estirpe, sino también el «primer hombre» en sentido absoluto, es evidente que el grupo que reivindica la descendencia pretende que los atributos de humanidad sólo le pertenecen a él. cf. Lévy-Strauss 1958, I, p. 239. Para los mitos de autoctonía cf. Loraux 2007 y cap. 7.

- 2 Sobre la naturaleza terrestre de los hombres, Loraux 2007, 23-24 distingue dos discursos míticos concurrentes: en el primero los hombres provienen de la Tierra «directamente» o «indirectamente», a través de árboles, rocas o simientes prodigiosas (el esperma de un dios que fecunda la tierra, las piedras arrojadas por Deucalión y Pirra o los dientes de dragón esparcidos en el suelo por Cadmo, etcétera); en el segundo, son modelados artificialmente de la tierra amasada por un dios. En el primer caso la tierra es, en un sentido activo, madre. En el segundo, es materia pasiva.
- 3 El apelativo habitual de Zeus, «padre de los dioses y de los hombres», no implica obviamente la paternidad física. El término *pater* en su origen tenía connotaciones sociales, cf. Benveniste 1976, I, 161.

ra de una separación originaria (el *Caos*), se sucedieron tres generaciones de dioses: los Uránidas, hijos de la Tierra y del Cielo; los Crónidas, entre ellos Zeus, el futuro rey de los dioses; y los Olímpicos, la última generación divina. De los hombres no se sabe nada, salvo que habrían entrado en conflicto con los dioses al comienzo del reinado de Zeus (Hesíodo, *Teogonía* 535). En los *Trabajos y días*, el otro gran poema hesiódico, tenemos algunas informaciones más. Aquí se habla de cinco estirpes humanas: de oro, de plata, de bronce y de hierro, más la raza de los héroes, que no tiene un correlato metálico y que Hesíodo intercala entre las generaciones de bronce y de hierro. La creación de las dos primeras es atribuida a los «Inmortales habitantes del Olimpo»; la de las estirpes de bronce y de los héroes, a Zeus (*Trabajos y días* 110, 128, 144, 158). En cuanto a la estirpe de hierro, que se corresponde con la actual condición humana, Hesíodo no dice ni su artífice ni su origen, sino que únicamente constata su existencia.

No es éste el lugar para entrar en detalles acerca de la elaboración hesiódica de este mito antiguo⁴. Baste decir que no hay continuidad entre una «raza» y la siguiente, sino que se trata de «humanidades» diferentes, concluidas en sí mismas, que se extinguen por agotamiento (*Teogonía* 116), por aniquilación (*Teogonía* 116) o autodestrucción (*Teogonía* 152), y en las que se decide con diferentes grados de éxito la relación entre dioses y hombres, desde la sustancial paridad de la Edad de Oro a la completa oposición de la estirpe

4 Cf. cap. 4.

de hierro⁵. Y si la creación de Zeus comienza sólo a partir de la tercera raza, los «Inmortales habitantes del Olimpo» que han «creado» las dos primeras no pueden ser los Uránidas, la primera generación divina nacida de la Tierra y del Cielo⁶, dioses que, aunque parcialmente individualizados, aún se confunden con las energías primordiales liberadas por el *Big Bang* cósmico.

La tradición que hace nacer a los hombres de los Titanes —sobrenombre que, a veces, se aplica a los Uránidas⁷— es,

- 5 Los hombres de oro y de plata se tornan, a su muerte, en *daimones* (sobre la tierra, los de oro, *Trabajos y días* 122, bajo tierra los de plata, *ib.* 141). Los de bronce forman el pueblo de los muertos (*ib.* 156), mientras que los elegidos de la raza de los héroes, que son semidioses, transmigran a la Isla de los Afortunados (*ib.* 171). Infelicidad y mortalidad irreductibles separan para siempre de los dioses a los hombres de la edad del hierro.
- 6 Obviamente causa dificultades la expresión «habitantes del Olimpo», pero la deducción lógica no puede ser otra que ésta. Los hombres de oro viven en época de Crono, los de plata son calcos de los Titanes. Sobre este último punto, cf. Vernant 1960. Véanse caps. 4 y 5.
- 7 En la *Teogonía*, los Uránidas toman el nombre de Titanes tras la castración de Urano: «su padre solía darles el sobrenombre de Titanes, / el gran Urano, en su disputa con ellos, a los hijos que había engendrado; / decía que, en su intento (*titainontas*), con temeraria insensatez habían llevado a cabo una gran / empresa, por la que luego pagarían castigo» (vv. 207-210). Pero, en realidad, en toda la *Teogonía* (escribe Vernant en Detienne-Vernant 1978), el nombre de «Titanes» se aplica a «una colectividad definida, no tanto por sus orígenes [...] cuanto por la relación de oposición que mantiene en un doble plano con los dioses que reinan en el Olimpo. Los Titanes son, ante todo, los [...] *proteroi theoi*, los dioses antiguos, en contraste con los actuales. Y son también los oponentes directos de Zeus, los que lo han combatido en el Olimpo en la guerra por la soberanía del cielo. La expresión *proteroi theoi Titenes* se refiere a dos generaciones divinas que se suceden y enfrentan por el dominio del mundo.

por otra parte, antiquísima. Está atestiguada en el *Himno Homérico a Apolo*⁸ y subsiste aún en numerosas variantes de la literatura tardía. En el *Himno Órfico a los Titanes*, la paternidad de estas divinidades defenestradas y enterradas en el Tártaro se extiende a todas las criaturas vivientes, como si la mortalidad encontrase su razón de ser en la naturaleza imperfecta de las divinidades perdedoras⁹.

Si bien los griegos no estuvieron demasiado seguros acerca del origen de los primeros hombres, sabían sin embargo con exactitud quién había sido la primera mujer: Pandora, «de ella viene la estirpe de las mujeres» (Hesíodo, *Teogonía* 591)¹⁰.

- 8 «Oídme ahora, Tierra [*centro*] y ancho Cielo, allá en lo alto [*arriba*] y vosotros, Titanes, que habitáis bajo la tierra [*abajo*], en el gran Tártaro, de los cuales proceden hombres y dioses» (*Himnos homéricos* 3.334-336). Esta es la forma del Gran Juramento de los dioses, una fórmula que invoca como testigos, a través de las coordenadas fundamentales del espacio, al universo entero y concede a los Titanes el rango de componentes esenciales de la trilogía cósmica.
- 9 «Titanes, hijos espléndidos de Tierra y Cielo, progenitores de nuestros padres, que bajo tierra en las moradas del Tártaro, en las profundidades subterráneas vivís, principios y fuentes de todos los mortales de múltiples afanes, de los animales marinos y de las aves que habitan la tierra, de vosotros deriva toda estirpe en el mundo» (*Himnos órficos* 37.1-6). La expresión «principios y fuentes» (*archai kai pegai*) es una cita de un verso de Hesíodo «Allí de la tierra oscura, del tenebroso Tártaro, del mar infecundo y del cielo estrellado, de todos están las fuentes y los términos» (*Teogonía* 807).
- 10 Hesíodo introduce el mito de las cinco razas inmediatamente después del relato de la creación de la mujer para convencer a su hermano Perses —si se acepta la autenticidad del v. 108— que «hombres y dioses tenían el mis-

Pero, entonces, ¿Pandora es realmente una mujer? Su fabricación, encargada a Hefesto («por voluntad de Zeus modeló con la tierra algo similar a una casta doncella», *Teogonía* 571-572, cf. *Trabajos y días* 70-71), hace pensar más bien en una especie de muñeca mecánica similar a las sirvientas de oro construidas por el dios¹¹.

La falta en Grecia de una tradición antropogónica común está compensada, sin embargo, por una unitaria y coherente mitología antropológica que explica la precariedad de la condición humana, expuesta al sufrimiento y a la muerte. Los hombres, para los griegos, son sobre todo los «mortales» (*brotoi, thnetoi, anthropoi*)¹². Si se considera que en la mayor parte de las lenguas indoeuropeas son, sin embargo, preferentemente los «terrestres» (así en latín: *homo* por *humus*)¹³, se comprende, junto con Loraux (2007, 27), que

- mo origen». Tendremos, en consecuencia, dos mitos de creación, uno para las mujeres y otro para los hombres: artificial y por encargo, la creación de la mujer; directamente por mano de los dioses, la de los hombres. La generación separada de hombres y mujeres está presente también en el mito de Deucalión y Pirra, la pareja superviviente del Diluvio: de las piedras lanzadas por Deucalión nacen los hombres, y de las lanzadas por Pirra, las mujeres. Véase Loraux 2007, 30-31, así como los caps. 5 y 9.
- 11 Se trata de las dos sirvientas de oro que ayudan a Hefesto: «Cogió un grueso bastón y salió a la puerta cojeando. Se afanaban en sostener al soberano unas sirvientas de oro, semejantes a muchachas vivas; en sus mentes hay juicio, voz y capacidad de movimiento, y hay habilidades que conocen gracias a los dioses inmortales» (*Ilíada* 18.416-420).
- 12 *Brotoi* = *mortos*. *Brotoi* es también la sangre que brota del cuerpo humano, *ambroton*, la que brota de las heridas de los dioses. *Anthropoi* son los seres humanos en oposición a los mortales.
- 13 Dumézil 1924, xv-xvi.

«la elección griega de la mortalidad es más bien cuestión de preferencia lingüística». El problema, por lo que respecta a los hombres, no consiste en el hecho de que existen, sino de que mueren, y por tal razón los mitos griegos, más que complacerse en los comienzos de la humanidad, prefieren relatar cómo y por qué los hombres se separaron de los dioses. Y al menos sobre este punto estaban todos de acuerdo. A causa de Prometeo, que engañó a Zeus con el reparto de los despojos del sacrificio y robó el fuego, los hombres perdieron la comensalidad con los dioses, conocieron las fatigas de la subsistencia y, después de la aparición de Pandora enviada por Zeus para castigarlos, debieron reproducirse a través de las mujeres.

Mejor que nada, porque, como nos cuenta Esquilo, si Prometeo no hubiera intervenido, la estirpe de los hombres se habría extinguido para siempre, dado que Zeus, procediendo a la reorganización del cosmos, había pensado en aniquilarla y crear de ella una nueva (Esquilo, *Prometeo* 228-233):

Apenas se sentó en el trono de su padre
dividió entre los dioses los honores que les son propios,
a cada uno los suyos, y organizó su mandato
pero no tuvo en cuenta a los infelices mortales,
sino que quería aniquilar su estirpe
y sembrar una completamente nueva.

Era una razón suficiente para que en nuevas leyendas, que se atestiguan a partir del siglo IV a.C., Prometeo no fuese

ya únicamente el benefactor de los hombres, sino, además, quien los había creado modelándolos con arcilla¹⁴.

En el *Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche desarrolló el tema de la contigüidad entre hombres y Titanes y contrapuso el mito de Prometeo, mito de la necesidad del divorcio de lo divino sobre el que se fundamenta la civilización, al mito de Adán, donde la desobediencia a Dios es contemplada como culpa (ed. ital. Colli-Montinari 67-69):

El presupuesto del mito de Prometeo es el ilimitado valor que una humanidad ingenua atribuye al fuego ... pero que el hombre dispusiese libremente del fuego y no lo recibiese solamente como un regalo del cielo [...] apareció [...] como un sacrilegio, como un robo de la naturaleza divina. Y así el primer problema filosófico presenta de repente una penosa e irresoluble contradicción entre el hombre y el dios y la empuja como una roca sobre el umbral de toda civilización. Lo mejor y más elevado de lo que la humanidad puede llegar a participar, lo conquista con un crimen y debe estar seguro de sus consecuencias, es decir, el flujo completo de dolores y de afanes [...] con los que los celestes ofendidos deben visitar el género humano [...] un pensamiento crudo que por la dignidad conferida al crimen contrasta extrañamente con el mito semítico del pecado

14 Representada a menudo en sarcófagos romanos, la leyenda podría haber surgido como mito filosófico y docto sobre las huellas de la elaboración platónica del mito de Prometeo en el *Protágoras* (320d), véase cap. 11.

original en el que [...] una serie de afectos eminentemente femeninos fue considerado origen del mal.

Sin embargo, insistiendo, no sin ambigüedad, en el motivo de la separación entre hombres y dioses en la pareja fatal de la historiografía decimonónica: lo ario y lo semita¹⁵, Nietzsche, que era un buen lector de los clásicos, había tocado un punto crucial: en la rebelión titánica estaba el germen de una versión griega del mito de la caída. Y, en efecto, cuando en ambientes sectarios los griegos elaboraron su único mito antropogónico —es decir, un mito que no hablase sólo del «primer hombre» en el sentido ingenuamente temporal del término, sino de su «ser» y de su experiencia— los Titanes desempeñaban ahí un papel clave. El mito de Dioniso desmembrado por los Titanes permaneció mucho tiempo como bastión de la especulación órfica.

Zeus acaba de designar a Dioniso como heredero de su reino. Los Titanes, instigados por Hera, rodean al joven dios, lo desmiembran y lo devoran. Zeus, enterado del crimen, fulmina a los asesinos. De los humos que se elevan de sus cenizas se materializan los hombres. Por ello la naturaleza humana es doble: porque está constituida por la fragmentación titánica y por el insoluble centro dionisiaco que los Titanes habían ya incorporado. Son éstas las líneas principa-

15 Para la «estructura discriminatoria» de las oposiciones binarias en el pasaje de Nietzsche, confrontando las categorías de raza, género, religión y moralidad, cf. Lincoln 1999, 65. Para la pareja ario/semita en la historiografía del diecinueve, cf. Olender 1991.

les de una historia que, en la versión que acabamos de exponer, se remonta a comienzos del siglo VI d.C.¹⁶

Aunque los núcleos singulares que componen el mito son todos muy antiguos («la idea de un reinado divino ulterior»¹⁷, «el desmembramiento de Dioniso»¹⁸, «el nacimiento de los hombres de los Titanes»¹⁹), es difícil saber cuándo fueron reelaborados y reunidos en un relato coherente. Para el período clásico tenemos únicamente las que, por proceder del mito tardío, pueden aparecer como alusiones; desde el siglo III a.C., referencias al desmembramiento de Dioniso por parte de los Titanes; en el crepúsculo de la filosofía griega, sofisticadas interpretaciones alegóricas que presuponen la leyenda completa²⁰. Parafraseando a Ricoeur,

16 Cf. cap. 6.

17 A diferencia de sus predecesores, Zeus reina de manera estable tras haber conseguido evitar el nacimiento del hijo más fuerte que habría podido destronarlo, como él había hecho con Crono y como Crono había hecho con Urano. Sin embargo, la mera posibilidad de un nuevo señor del mundo creaba en el plano mítico una expectativa en suspenso. Sobre ella juega el *Prometeo* de Esquilo 936 y 952. La poesía órfica reelabora el tema del reino futuro, hipotetizando sobre una última sucesión divina pacífica (como lo eran en la teogonía órfica la sucesión de Fanes a Noche y de Noche a Cielo, *OF* 98, 165, 167 etc.) que no se realiza por culpa de la intervención titánica. Para Dioniso como Zeus *manqué*, cf. Graf-Johnston 2007, 84.

18 Cf. Graf-Johnston 2007, 76 y 80-85.

19 Cf. *supra*, nn. 8 y 9.

20 Una reseña actualizada de toda la documentación relativa al mito de Dioniso desmembrado por los Titanes se encuentra en Bernabé 2002. Tras el reinicio de los estudios de orfismo que se produjo a consecuencia de los hallazgos de los años sesenta, niega aún la antigüedad de la antro-

es posible decir que la historia de la antropogonía órfica está tejida entre un perfecto mito post-filosófico y un mito prefilosófico imposible de encontrar²¹.

2. DE CÓMO LOS NEOPLATÓNICOS HICIERON DEL NACIMIENTO DE LA HUMANIDAD EL ÚLTIMO ACTO DE UN DRAMA DIVINO

En su forma cumplida y explícita, el mito de Dioniso desmembrado por los Titanes aparece por primera vez en Olimpiodoro, escolarca de Alejandría, al margen de un comentario al *Fedón* de Platón²². En el pasaje 62b del *Fedón*, discutiendo la prohibición del suicidio madurada en ambientes pitagóricos, Sócrates había aducido la autoridad de un antiguo *logos* (Platón, *Fedón* 61d):

pogonía órfica Brisson 1992 y, en términos aún más radicales, Edmonds 1999. Para quien escribe es aún válida la tesis de Dodds 1983 (1950), según la cual, aunque las eventuales alusiones de Píndaro, Platón, Jenócrates puedan ser desmontadas una por una, tomadas en su conjunto y reconsideradas a la luz de las láminas áureas, coinciden en demostrar la antigüedad de toda la leyenda.

²¹ Ricoeur 1970 II, 551-553.

²² Westerink 1976. Cuando escribe Olimpiodoro, la elite cultural pagana es una retaguardia a la defensiva que intenta recoger su propio pasado mítico y filosófico en una trama unitaria, hace tiempo que el Cristianismo es religión de estado y la Escuela de Alejandría, de la que Olimpiodoro era escolarca, debe su supervivencia, respecto a la de Atenas, al hecho de estar abierta al cotejo con las temáticas cristianas. Gran parte del material discutido por Olimpiodoro proviene de Proclo directa o indirectamente, a través de Amonio y Damascio.

El relato que a este respecto se cuenta *en aporrotois* [ritos secretos] según el cual nosotros, los hombres, estamos como en una *phroura* [custodia o cárcel] y que, por tanto, no podemos liberarnos de ella por nosotros mismos, son en verdad palabras de una cierta profundidad y no fáciles de penetrar por completo; pero de todos modos, al menos esto me parece bien dicho, que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros somos posesión de los dioses.

En esta frase, según Olimpiodoro, se ocultan dos argumentos: el primero, mítico («nosotros los hombres estamos como en una *phroura*»), y el segundo, dialéctico-filosófico («los dioses son los que cuidan de nosotros»)²³. Y el argumento mítico es el siguiente (Olimpiodoro, *Comentario al Fedón* 1.3):

En Orfeo [*OF* 304 I, 313 II, etc.] se suceden cuatro reina-dos: el primero es el de Urano, al que sucede Crono después de haber emasculado al padre: después de Crono, reinó Zeus, habiendo arrojado al padre al Tártaro: después, a Zeus lo sucede Dioniso, al que, dicen, por maquinaciones de Hera, los Titanes que estaban cerca de él lo hicieron pedazos y comieron sus carnes; encolerizado (*orgistheis*) con ellos, Zeus los fulminó y del hollín y de los vapores que se elevaban de ellos surgió la materia de la que nacieron los hombres. Así pues, el suicidio está prohibido

23 El argumento mítico se discute en los §§ 3-6 y el dialéctico en §§ 7 y 23.

no porque, como parece decir el texto, estamos en el cuerpo como en una prisión (esto está claro, y Sócrates no lo habría definido como *aporreton*); sino que está prohibido porque nuestro cuerpo es dionisiaco: somos parte de él, si estamos hechos del hollín de los Titanes, que habían comido sus carnes.

Estoy de acuerdo con Alberto Bernabé²⁴ en que en el pasaje es posible distinguir fácilmente el resumen en prosa de una teogonía órfica a partir de la interpretación que se ofrece. La cita indirecta comienza con «en Orfeo» y finaliza con «de la que nacieron los hombres». La conjunción «así pues» (*oun*) delimita claramente la frontera que existe entre las dos partes. Pero, en mi opinión, es posible identificar otra distinción dentro de la supuesta cita indirecta. Podría estar indicada por el «dicen» que aparece de pronto después de Dioniso. Este plural podría tener un valor impersonal o bien, como en general ocurre en Olimpiodoro, remitir a los exegetas anteriores²⁵.

Me parece que el «dicen» representa el elemento de soldadura entre las sucesiones bien conocidas de una teogonía órfica y un conjunto de relatos o representaciones acerca del desmembramiento de Dioniso ya contenidos en

24 Bernabé 2002, 406.

25 En el § 4 Olimpiodoro precisa escrupulosamente que Platón guarda silencio sobre el mito, por su carácter esotérico, y que los comentaristas lo han añadido «de fuera». Los exegetas a los que reenvía Olimpiodoro podrían ser, según Westerink (p. 42, n. a §4.2), Siriano y Proclo.

la interpretación alegórica o, al menos, transmitidos sin una versión canónica²⁶.

- 26 Es sabido que los neoplatónicos, en su búsqueda de concordancias, tendían a unificar fuentes diversas, literarias o ritualísticas (*teletai*). La hipótesis de un origen, por así decirlo, «artificial» del mito de Dioniso desmembrado por los Titanes está presente también en el célebre pasaje de Pausanias que atribuye a Onomácrita la fundación de *teletai* dionisiacas (8.37.5): «El primero en mencionar a los Titanes en un poema fue Homero, en un pasaje relativo al juramento de Hera. Y Onomácrita, tras haber tomado de Homero el nombre de 'Titanes', fundó los ritos de Dioniso y presentó a los Titanes como autores de los sufrimientos de Dioniso. Sin entrar en el fondo de la cuestión de la historicidad de Onomácrita, me parece oportuno subrayar algunos puntos: 1) el mito habría nacido de la normalización de rituales dionisiacos; 2) los Titanes autores de los sufrimientos de Dioniso son los de Hesíodo, en su intento de recuperar la soberanía y como adversarios de los dioses olímpicos; 3) el pasaje de Homero (*Ilíada* 14.279) citado por Pausanias es la fórmula del Gran Juramento de los dioses que en el *Himno homérico a Apolo* atestigua la descendencia de dioses y hombres de los Titanes (cf. *supra* n. 8); «antagonismo divino» y «nacimiento de los humanos» serían los dos elementos sobre los que se asienta la situación del *sparagmos* de Dioniso en el cuadro teogónico olímpico. Detienne 1980 sostuvo que la referencia de Pausanias a Onomácrita y la alusión a Homero se interpretaban como una tentativa de reordenar las narraciones marginales de autoctonía de los humanos que la doctrina órfica estaba recuperando. En la versión arcaica del mito, los Titanes habrían sido figuras divinas ya minadas por lo humano, terribles cuya materia terrosa encuentra su afinidad con la estirpe de los humanos (*titanos* designa la cal viva o el polvo blanco producto de la cremación de ciertas piedras calcáreas, ib. 139). Aun aceptando que en las versiones tardías del mito emergen elementos procedentes de cuentos que circulaban al margen de la tradición oficial, me parece incontestable que estos se reencuadran una y otra vez con respecto a los textos homéricos y hesíodeos, que por ello constituyen un fondo interpretativo que no puede eliminarse. Para un análisis de los temas míticos que confluyen y se reelaboran en la antropogonía órfica, v. Graf-Johnston 2007, 66-93.

Fuese cual fuese el poema órfico citado²⁷, es significativo que Olimpiodoro no hable de los primeros principios en los que se demoran, en numerosas variantes, las teogonías órficas, para comenzar directamente con los reinados divinos con sus crueles mecanismos de sucesión (Urano, Crono, Zeus), y que suelde a ellos, para cerrar la serie, un último reinado (el de Dioniso) con un último y atroz delito.

Esta estructura simplificada hace, así, que el relato traiga a la mente el del *Génesis* 1. Como en el mito bíblico, la aparición de la raza humana es el último acto del despliegue cósmico, como si todas las laceraciones divinas que la han precedido (la castración de Urano, la defenestración de Crono...) no hicieran sino preludiarla²⁸. Pero la aparente

27 La teogonía citada podría ser la comentada en el *Papiro de Derveni*, donde se lee que «Urano reinó el primero» (col. 16.6). La teogonía de Derveni comprendía probablemente seis generaciones divinas: dos pertenecientes a la fase cosmogónica (Noche y Protógonos), y cuatro a la teogónica (Urano, Crono, Zeus y Dioniso). De manera análoga, en las *Rapsodias*, que era la versión corriente de las teogonías órficas en tiempos de Olimpiodoro, se hablaba de seis reinos: los de Fanes, Noche, Urano, Crono, Zeus, Dioniso (*OF* 97, 165, 167, 169, 170 etcétera). Mientras que la sucesión de Fanes a Urano se produjo sin conflicto (el cetro pasó voluntariamente de uno a otro), la de Urano a Crono resultó violenta. La tradición de seis generaciones divinas se recuerda aún por Platón en *Filebo* 66c: «Y a la sexta generación —dice Orfeo— da fin al orden del canto». La omisión de la frase cosmogónica en el esquema de Olimpiodoro se puede explicar, bien por el hecho de que, por su lectura en clave ética, era suficiente llegar sólo hasta Urano, bien porque de esta manera se aislaba sólo el esquema de la sucesión violenta.

28 Orfeo, según Proclo (*Comentario a la República* 2.74.26 Kroll), habría hablado de tres estirpes de hombres: la raza de oro, creada por Fanes; la de

similitud muestra de modo más claro las diferencias: en la conciencia griega el mundo no está hecho para el hombre, e incluso en esta antropogonía, en virtud de su construcción más familiar a nuestro patrimonio simbólico, el hombre diferenciado no es más que la última expresión de una diferenciación cósmica que comienza en la propia divinidad.

Rehúso adentrarme en la cuestión con la que se ha enfrentado la historiografía más reciente, la del término *aithale* («vapor, hollín»), de probable derivación alquímica, con el que se designan los humos de los Titanes que, al elevarse, toman forma humana²⁹, para centrarme en dos motivos me-

plata, que vivió en tiempos de Crono; y la titánica, que nació por obra de Zeus de los despojos de los Titanes. En virtud de tales operaciones sobre una narración mucho más articulada y compleja, en la síntesis de Olimpodoro, la caída de los hombres cierra el desarrollo cósmico. Entre otras cosas, viene en el sexto reino divino, evocando, en contraste/analogía, la creación del hombre en el sexto día.

- 29 La puesta de relieve del término *aithale*, que en la alquimia tardoantigua significa «vapor sublimado», se encuentra en Kerényi 1992, 228-229. En el complejo procedimiento del nacimiento de los humanos de la concreción de los vapores titánicos se escondería, según Kerényi, la síntesis magistral de Onomácritos, que habría unido el mito de los Titanes al dato cultural de una sustancia que quedaba como residuo de un fuego: «en el hollín se escondía la sustancia dionisiaca que se transmitía en los hombres de generación en generación». A conclusiones opuestas llega Brisson 1992, quien defiende la identidad del Olimpodoro neoplatónico con el alquimista y lee el episodio como «la interpretación mística de una operación alquímica». Lejos de denunciar en el cuerpo el mal heredado de un crimen común, Olimpodoro estaría interesado en poner de relieve el elemento noble de la materia. Adopta, con mínimas variantes, la tesis de Brisson, Edmonds 1999. Critica la interpretación alquímica del pasaje Bernabé 2002, 405-

nos evidenciados por la crítica pero, en mi opinión, extremadamente interesantes para aclarar la horquilla que separa la sensibilidad pagana de la cristiana: (1) el de la ira de los dioses, y (2) el de la «carne» del dios:

1) La ira de los dioses (Olimpiodoro, *Comentario al Fedón* 13.7-8):

Los Titanes que estaban cerca de él lo hicieron pedazos y comieron sus carnes y Zeus, encolerizado contra ellos, los fulminó.

No debemos pensar en un ajuste personal de cuentas. La ira divina, cuando interviene, implica casi siempre destrucciones masivas, pestes o agitaciones cósmicas. La ira de Zeus había aniquilado la edad de plata, privado a los hombres del fuego, enviado a Pandora a la tierra con su tinaja de males (Hesíodo, *Trabajos y días* 138, 46, 53). A causa de la ira de Deméter por la pérdida de su hija, ira que había puesto en crisis la posición de los dioses y de los hombres, habían sido fundados los ritos de Eleusis (*Himno homérico a Deméter* 350 y 476-482).

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero lo que interesa es el vocabulario: *orgistheis*, «encolerizado», de *orgizein*, que, en época de Olimpiodoro, tiene resonancias diferentes respecto a los términos con los que, en el período arcaico y clá-

406, que traduce *aithale* en el sentido corriente de «hollín, ceniza o residuo».

sico, se designa el mecanismo automático de compensación que interviene para restablecer cualquier desequilibrio o violación del orden (*menis, phtonos, cholos*, etc.)³⁰. *Orge*³¹, del que deriva *orgizein*, indica en *Apocalipsis* 6.16-17 el día del juicio:

Y decían a los montes y a los peñascos: «caednos encima y ocultadnos de la presencia de Quien se sienta en el trono y de la ira (*orge*) del Cordero, puesto que ha llegado el Gran Día de su ira».

Y lo mismo en San Pablo (*Epístola a los Romanos* 1.18; 2.5):

Se revela (*apokalyptetai*) la ira de Dios desde el cielo (*orge theou ap' ouranou*) sobre cualquier impiedad y maldad de los hombres que ahogan la verdad en la injusticia.

Con tu corazón duro y obstinado te atraes por ti mismo la ira (*orgen*) en el día de la ira (*orges*) y de la revelación del juicio justo de Dios.

Cierto es que Olimpiodoro permanece en el ámbito del horizonte griego y no piensa en un juicio final, pero la ter-

30 La ira divina se encuadra entre las expresiones genéricas o anónimas de lo divino (*nemesis, phtonos, menis theon*...) que en toda la literatura griega se utilizan para significar los ciegos mecanismos de compensación del cosmos. Incluso cuando se atribuye a divinidades individualizadas, la furia divina no pierde su caracterización primitiva. Para la idea de compensación cf. Versnel 1981, 176-177.

31 *Orge* indica en griego clásico un «movimiento natural», una «disposición», de donde, por extensión, «pasión», «cólera».

minología adoptada podía evocar en su público, compuesto preferentemente por cristianos, el desencadenamiento de una revuelta cósmica, un «fin de los tiempos» que inauguraba una nueva fase³². En el caso que nos ocupa, era la fase del paso de lo divino a lo humano, respecto a la que la imagen del humo que se eleva de las cenizas y que aparece únicamente en Olimpiodoro era ya la promesa del movimiento inverso, del movimiento de ascensión y reconversión de lo humano a lo divino (Olimpiodoro, *Comentario al Fedón* 1. 6. 8-10):

En el relato según el cual Zeus los mata con el rayo, el rayo indica la vuelta, es más, el fuego se mueve hacia a arriba y el sentido es que Zeus los hace retornar junto con él.

Las sucesiones de dioses en las teogonías griegas, recogidas en sus ritmos conclusos en fases del mundo autónomas, podían ser de esta manera plegadas a la lectura alegórica: toda fase cósmica devenía una disposición del alma, en grados varios, orientada hacia la unidad inteligible (Urano-Crono) o la dispersión sensible (Zeus-Dioniso)³³. A su vez, el

32 Para el desastre a escala cósmica que sigue a un «*corrupted sacrifice*» como el asesinato de Dioniso, v. Graf - Johnston, 2007, 85.

33 La interpretación alegórica de Olimpiodoro se dispone sobre dos planos que aprovechan por separado los dos núcleos del mito: los reinados divinos son interpretados en clave ética, la pasión de Dioniso en clave teórica. En las sucesiones divinas se eclipsa la escala de las virtudes que recorren en sentido inverso el movimiento de descenso de lo divino, pasando de las virtudes cívicas y ético-naturales (Zeus, Dioniso) a las contemplativas y catárticas (Urano e Crono); en la pasión de Dioniso

reinado de Dioniso venía a coincidir con el ciclo terreno de vida y de muerte en una supradeterminación de sentido que hace difícil separar la dimensión física de la psicológica³⁴.

2) Sobre el segundo motivo, la devoración por parte de los Titanes de la carne de Dioniso, también aquí es importante señalar el término *sarx*, familiar a la literatura cristiana («y el Verbo se hizo carne», *ho logos sarx egeneto*, *Evangelio de Juan* 1.14), pero que se aplica mal a los cuerpos incorruptibles y etéreos de las divinidades griegas, incluso a los de los dioses que mueren³⁵. Si la dicotomía mortal/inmortal podía darse la

se representa la inteligencia intramundana dispersa en la génesis. La etimología de Urano y Crono es las de Platón *Crátilo* 396b: *ta ano oran* («ver las cosas de arriba») y *koronous* («mente pura»). Para la etimología de «Titanes», de *ti* («algo»), para indicar la «fragmentación», cf. Proclo *Comentario al Crátilo* 56.13-19.

- 34 «Dioniso es patrón de la vida y de la muerte, de la vida en cuanto patrono de la génesis; de la muerte porque el vino conduce al éxtasis y también nosotros nos volvemos más susceptibles al éxtasis cuando la muerte está próxima...» (Olimpiodoro, *Comentario al Fedón* 1.6).
- 35 Los dioses griegos tienen un cuerpo y de sus heridas fluye la sangre, aunque se trata de sangre inmortal. Castrarlos, devorarlos, engullirlos entraba en una simbología religiosa que no implicaba en absoluto la posibilidad de aniquilación del dios; ello es tan cierto que las partes mutiladas continuaban estando dotadas de virtudes regenerativas, y, más que devorados, los cuerpos divinos son engullidos (cf. en Hesíodo, *Teogonía* 40, a propósito de Crono que devora a sus hijos, el uso del verbo *katapino*). Fue este antropomorfismo débil el que entró en crisis por el antropomorfismo radical de la teoría de la encarnación. Herrero de Jáuregui (2007, 334) hace notar que Olimpiodoro, como ya Plutarco (*De esu carniū* 1.17), usa, a propósito del banquete titánico el término *geuomai*, «probar», que indica el acto mínimo de la ingestión. Es interesante notar que el propio término, en los textos del platonismo medio y del

vuelta en el plano ritualístico y filosófico³⁶, la de incorruptible/corruptible permanecía como una frontera impracticable³⁷. La «carne» significaba esencialmente «corrupción», «putrefacción»³⁸, y el surco irrecuperable que dividió el neoplatonismo y el cristianismo fue la doctrina de la encarnación³⁹.

neoplatonismo, es utilizado para demostrar la reluctancia pitagórica a participar en el sacrificio cruento. Los Pitagóricos, escribe Porfirio 2.28: «se abstendrían toda la vida de comer animales» y cuando distribuían a los dioses como primicia cualquier animal, en vez de a sí mismos, tras haberlo tan sólo probado (*toutou geusamenoi monon*), «vivían sin tocar en realidad a los demás animales». Cf. asimismo Plutarco, *Cuestiones de banquete* 7.8.3.

- 36 En el ámbito de los misterios era frecuente la idea de que el hombre pudiera convertirse en dios, y Platón había perfeccionado la teoría de la inmortalidad del alma, distinguiendo en el cuerpo la parte inmortal y separable del ala (el intelecto) de los componentes diseminados por el cuerpo y destinados a morir con él.
- 37 Celso define la resurrección de los muertos «pura y simple esperanza de gusanos. ¿Qué alma humana en efecto, podría seguir deseando un cuerpo putrefacto? [...] una doctrina de ese jaez [...] además de repugnante es, al mismo tiempo, repelente e indemostrable» (Orígenes, *Contra Celso* 5.14). Escribe G. Lanata (1987, 216, n. 8): «más aún que por la imposibilidad lógica, Celso aparece afectado por el aspecto moralmente repugnante de esa 'voz de la carne' que es la teoría de la resurrección».
- 38 *Sarx* y más a menudo *sarkes* en plural, en principio distinto de *kreas*, «carne en general», indica la parte blanda del cuerpo irrigada por la sangre y destinada a la putrefacción. Ya en Epicuro el término se usa en oposición a espíritu. Obviamente, con el tiempo, la «carne» (*sarx*) se había convertido en sinónimo de «cuerpo» (*soma*).
- 39 Dodds 2007, 23, para demostrar que la doctrina de la encarnación fue para los cristianos el punto crítico de divergencia con la filosofía neoplatónica, cita a Agustín, *Confesiones* 7.10, quien, a propósito de sus lecturas neoplatónicas, afirma: «Encontré escrito en esos libros que el verbo no nació de la carne, ni de la sangre, ni de la voluntad del hombre ni de la

La insistencia en la concreción de la carne hace vibrar el texto en un doble registro. Por una parte, Olimpiodoro puede conceder a los cristianos que la carne no es materia inerte, sino que lleva en sí el elemento divino (1.3.12-13):

Por eso no podemos matarnos, porque nuestro cuerpo es dionisiaco: somos, de hecho, parte de él, si estamos hechos del hollín de los Titanes que habían comido sus carnes.

Por otra, al evocar la violencia originaria, el primer derramamiento de sangre⁴⁰, para todos los medioplatónicos y neoplatónicos había comenzado la odisea de las almas (Plutarco, *Sobre el consumo de carne* 1.996B-C.):

encadenadas a cuerpos muertos, castigadas por asesinato, consumición de la carne y canibalismo.

La originalidad de la síntesis de Olimpiodoro emerge con mayor claridad si se confronta su versión del mito con la que es posible recabar del *Comentario al Fedón* de Damascio, de la que, en parte, depende⁴¹. Aquí, como diría Proclo,

voluntad de carne, sino de Dios; en cambio, que el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros no le he encontrado escrito en esos libros».

⁴⁰ Cf. Empédocles B 115 D.-K. (cit. en cap. 10 § 4).

⁴¹ Westerink 1977. Como el de Olimpiodoro, también el comentario de Damascio está mutilado en su primera parte y comienza directamente por el comentario del *palaioi logos* «nosotros, los hombres, estamos como bajo custodia (*phrourea*)». Pero, a diferencia de Olimpiodoro, Damascio no da una versión explícita del mito.

todo elemento dramático es eliminado (Damascio, *Comentario al Fedón* 1.8)⁴²:

¿En qué sentido los hombres han nacido de los fragmentos de los Titanes? Han nacido de los fragmentos de los Titanes porque su vida se reduce al límite extremo de la diferenciación; de los Titanes porque son los últimos creadores y más cercanos a su creación; Zeus es, en efecto, «padre de los hombres y de los dioses» (*Il.* 1.544), mientras que los Titanes lo son sólo de los hombres y no de los dioses; y no como padres, sino porque ellos mismos se han convertido en hombres, y no en cuanto a sí mismos, sino como muertos y ni siquiera como muertos, sino como fragmentos, habiéndose transferido la condición fragmentaria de nuestra existencia a aquellos que son sus causas.

En la antropogonía que es posible inferir del comentario no hay ninguna referencia a la carne desgarrada del dios, sólo el pasaje de la descomposición de la muerte a la vida («y no como padres, sino como muertos... y ni siquiera como muertos, sino como fragmentos»), el que permite pensar en una alegorización de la palingenesia, como había sostenido Plutarco, varios siglos

42 «Toda la teología entre los griegos proviene de la mistagogia órfica, dado que, en primer lugar, Pitágoras fue instruido por Aglaomafos en los ritos extáticos de los dioses, mientras que Platón, en segundo lugar, recibió el conocimiento perfecto sobre los dioses en los escritos órficos y pitagóricos... Por fin, en todos los diálogos, por decirlo brevemente, transmite los discursos sobre los dioses conforme a los principios de los teólogos, *tras eliminar lo trágico de la narración mítica*» (Proclo, *Teología Platónica* 1.5.25).

antes y siempre a propósito del mito de Dioniso desmembrado por los Titanes (Plutarco, *Sobre el consumo de carne* 1.996B-C):

Pero parece que esta doctrina es todavía más antigua, porque los padecimientos del desmembramiento referidos a Dioniso y sobre audaces empresas de los Titanes que pagaron la pena del asesinato, sobre su castigo, es decir, la fulminación, éste es el mito que evoca por medio de un enigma la palingenesia, porque lo que hay en nosotros de irracional, de desordenado, de violento, que no es divino, sino demoníaco, los antiguos lo llamaron «Titanes», porque esto es lo que fue castigado y recibió prisión.

El columpio de vida y de muerte se hace a su vez huella de una psicología, tanto más sugestiva cuanto más hace avanzar hasta sus extremas consecuencias el motivo de la semejanza entre hombres y Titanes (Damascio, *Comentario al Fedón* 1.9):

La vida titánica es irracional y por ella la vida según la razón es hecha pedazos [...]. En consecuencia, la aparente autodeterminación de la vida racional, incluso como deseo de ser tan sólo de sí mismos y no de los inferiores o superiores, es suscitada en nosotros por los Titanes; a través de ella hacemos pedazos a Dioniso incluso en nosotros mismos, rompiendo la imagen de nuestro parentesco y, por así decirlo, de nuestra continuidad con lo inferior y lo superior. Siendo así somos Titanes. Pero cuando volvemos a ella, devenimos Dioniso y, verdaderamente, alcanzamos la perfección.

En la dialéctica titánico-dionisiaca los neoplatónicos recogieron el sentido de su visión del mundo y del hombre, definiéndose por contaminación/competencia con el imaginario cristiano, pero ello no excluye que tradujeran a su lenguaje, adaptándolo a nuevas exigencias, un mito parafilosófico mucho más antiguo⁴³. Del pasaje de Damascio emerge que la lectura «mística» del término *phroura* («custodia, cárcel») había sido propuesta por Jenócrates⁴⁴. Es una audaz metáfora que crea un vínculo entre el desmembramiento de

43 Cf. *supra*, nn. 21 y 26. Creo que no es posible llegar a un mito pre-filosófico. La historia completa no tiene sentido «antes» o «fuera de» una elaboración parafilosófica.

44 «De acuerdo con estos principios, no tendremos dificultad en probar que la custodia (*phroura*) no es ni el Bien, como piensa alguno, ni el placer, como sostiene Numenio, ni el Demiurgo según la opinión de Paterio, sino que debemos convenir con Jenócrates que la *phroura* es titánica y culmina en Dioniso» (Damascio, *Comentario al Fedón* 1.2). Según Edmonds (1999, 46), que sigue a Linforth (1941, 339), la frase críptica de Damascio no sería suficiente para avalar la tesis de que Jenócrates conocía el episodio del nacimiento de los hombres de los Titanes: 1) porque para Jenócrates «los hombres existen desde siempre» (fr. 59 Heinze); 2) porque de la frase de Damascio sería posible deducir únicamente que Jenócrates «hizo alguna conexión entre la *phroura* platónica y el mito de Dioniso y los Titanes», y explicó este último, como Plutarco, «como una alegoría del castigo de un alma humana que ha comido carne» (p. 46). Sobre el primer punto, es bastante evidente que, fuera cual fuese la opinión de Jenócrates sobre el origen del mundo, nada le impedía comentar un relato distinto para explicar la naturaleza y la condición humanas; para el segundo punto, me parece que la tesis reduccionista de Edmonds toma en cuenta solo la vertiente titánica de la *phroura* y no la dionisiaca («la *phroura*... tiene su cumplimiento en Dioniso») que está presente en la afirmación de Damascio expuesta en la tesis de Jenócrates.

Dioniso y la locura como desintegración mental, presente en Platón, en un pasaje de las *Leyes*⁴⁵ (672b):

Existe una leyenda y se ha difundido de alguna manera su fama, según la cual este dios fue enloquecido por Hera, la madrastra, [lit. «fue reducido a pedazos en la inteligencia de su alma»], y él, por venganza, dirige las orgías y todas las locas danzas del coro.

Mantener que la mitología filosófica o la alegoría son tardías es un prejuicio que heredamos de la especulación romántica: primero, el mito, y después, como frío deterioro suyo, la alegoría. El *Papiro de Derveni*⁴⁶, documento de excepción del siglo iv a.C., que atestigua un método alegórico puntualmente aplicado a la lectura de una teogonía/teología órfica que se remonta por lo menos al siglo v a.C.⁴⁷, debería volvernos más prudentes al respecto.

45 El verbo que usa Platón para la perífrasis: «fue desmembrado en la inteligencia del alma» es *diaphorein*, el mismo que es empleado en las *Bacantes* para el *sparagmos* de los animales (739, 746) y de Penteo (1210). Seaford (2006), del que tomo la información, sugiere que la frase podría reflejar «una interpretación mística del desmembramiento del mito [...] como desmembramiento del alma, puede decirse la locura» (p. 114). El papel de Hera en los padecimientos del dios es ampliamente puesto en valor en las interpretaciones neoplatónicas...

46 Koureménos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006.

47 Defiende el siglo vi a.C. (Burkert 1999, 79-80) sobre la base de una comparación entre el viaje a través de la puerta del día y de la noche de Parménides y la entrada de Zeus en la caverna de la Noche en *PDerv.* coll. 10-13, así como sobre algunas coincidencias léxicas entre Parménides y el exegeta de Derveni.

CAPÍTULO 8

LA ESTIRPE DE LA TIERRA: FUNDADORES Y PRIMEROS POBLADORES

Rosa García-Gasco

1. INTRODUCCIÓN

Aunque no necesariamente se refieren al origen de la humanidad, sino tan sólo de ciertos grupos, los mitos de autoctonía que vamos a tratar de sistematizar aquí merecen especial atención por nuestra parte, dada su abundancia y significación. Estos relatos describen orígenes especiales para ciertas razas de mortales, así como para seres aislados que tienen un nacimiento particular y que pueden dar lugar a genealogías específicas. Algunos de los mitos se refieren al origen de un solo ser humano, pero también trataremos aquéllos que refieren el nacimiento de una raza determinada, con el objetivo de resaltar sus divergencias y, sobre todo, sus semejanzas, que son las que nos permitirán alcanzar las conclusiones más interesantes. Hallaremos mitos cuyos protagonistas surgen de un proceso de autoctonía simple, es decir, que na-

cen de la tierra sola, sin más intervención, y los opondremos a aquéllos en los que el procedimiento es mixto, puesto que resultan de la combinación de la tierra con algún otro elemento u objeto, desde el esperma de un dios hasta dientes de serpiente, piedras o lana. Hay un lugar asimismo para la discusión sobre el papel de la metamorfosis en el surgimiento de ciertos linajes humanos, como los mirmidones. Sin embargo, no nos ocupamos de la metamorfosis en mitos particulares en los que una persona cambia de forma por alguna razón, pues en tales relatos no hay creación ni nacimiento. No nos centraremos en los mitos cuyos protagonistas son seres humanos que se ven transformados en un elemento de la naturaleza, sino en aquéllos en los que el cambio de naturaleza se produce a la inversa.

2. AUTÓCTONOS: CONCEPTO, RASCOS GENERALES, NOMBRES Y TIPOLOGÍA

En relación con los orígenes del hombre en la mitología clásica, establecemos diversos tipos que sistematizamos en otro lugar¹. Aquí nos ocupamos de los seres brotados de la tierra, llamados autóctonos, cuya presencia en los relatos mitológicos es muy frecuente.

El término *autóctono* (*autochthon*) indica simultáneamente el origen terreno, en el segundo componente (*chthon*), que

1 Partimos aquí de la clasificación de Ruiz de Elvira 1975, 108-110. Sobre la autoctonía, cf. además Detienne 2005.

significa «tierra» o «suelo», y el surgimiento espontáneo (*autos*) de los seres a los que hace referencia. En torno a ellos existen algunos problemas de interpretación: por ejemplo, los textos no aclaran si la categoría de autóctono es aplicable sólo al primero o también a sus descendientes². Por otro lado, el sentido del término *autochthon* es muy cercano al de *gegenes*, literalmente «hijo de la tierra». Aunque no podemos tratarlos como sinónimos, puesto que se diferencian en uso e intenciones, tienen en común su condición primigenia: cada uno de ellos es el primer miembro humano, o bien se encuentra entre los primeros, de las dinastías reinantes en diversas regiones griegas³.

Así, aparece en las fuentes como autóctono Alalcomeneo⁴, que se disputa con los Coribantes frigios y los Curetes del Ida el honor de haber sido el primero en nacer direc-

- 2 Las fuentes transmiten los nombres de Cécrope, Céleo, Alalcomeneo y Disaules como nacidos de la Tierra sin más intervención. Hay otros nombres de autóctonos sin «padre», como Cres, Macedón, Ógiges, Pelasgo, Cabiros y Argos Panoptes, con la salvedad de que para estos últimos seis existen genealogías alternativas, en las que prima una concepción y un nacimiento corrientes. Respecto a Argo, hay dos genealogías alternativas: la que lo considera autóctono y la que lo menciona como nieto de otro Argo, hijo a su vez de Zeus y Níobe, la primera mujer fecundada por un dios: cf. Ruiz de Elvira 1975, 108s.
- 3 No sólo los seres humanos pueden ser autóctonos, sino que además hay divinidades que nacen de la tierra: así ocurre con las estirpes de los Curetes, los Dáctilos, los Telquines, los Cabiros y los Coribantes. La confusión entre todos estos tipos de seres es muy frecuente: por ejemplo, Estrabón *Geog.* 7.1.51 identifica a los Cabiros con los Dáctilos del Ida. Cf. Eliade 1974.
- 4 Plutarco, fragmento 157, *FGrH* 81, Pausanias 9.33.5.

tamente de la tierra. Pausanias 9.33.5 ofrece dos versiones acerca de la ciudad beocia Alalcomenia. Según la primera, habría recibido su nombre de Alalcomeneo, «hombre autóctono», y la segunda afirma que su nombre deriva del de la hija de otro autóctono, de nombre Ógiges, cuya presencia en la mitología no va más allá de la mención como rey de los ectenos, de cuya estirpe es el primer miembro (Paus. 9.5.1).

3. ORÍGENES LOCALES FRENTE A MITOS UNIVERSALES

3.1. Arcadia

A pesar de que la mayor parte de los mitos de autoctonía están ligados exclusivamente a una determinada región de Grecia, pues justifican, como veremos enseguida, la posesión por parte de sus habitantes del país en cuestión, algunos de estos relatos hacen gala de una notable pretensión de universalidad. Es el caso del mito de Pelasgo, uno de los autóctonos más ilustres de la mitología griega y antecesor epónimo de los pelasgos, considerados por los griegos los más antiguos habitantes de su tierra. Por tal razón, numerosas regiones usarían su nombre para relacionarlo con sus respectivos héroes fundadores locales, con intención de reclamar un origen común a partir de un intento de justificación «historicista».

Pelasgo es, en principio, el nombre del primer habitante de la Arcadia, nacido de Gea (otro de los nombres de Tierra divinizada). Posee las características de otros héroes civi-

lizadores, pues de él se dice que había enseñado a sus congéneres a buscar abrigo del frío y a alimentarse de los frutos de la tierra (concretamente bellotas). Es considerado igualmente introductor del culto de Zeus y Hefesto en Dodona. Pero, por lo que respecta a su genealogía, hay otra tradición que lo considera hijo de Zeus y de Níobe, la primera mortal seducida por un dios, y hermano, por tanto, de Argo Panoptes. Una tercera, aún, lo consideraba rey de Argos e hijo de un mortal cuyo nombre, Palectón (*Palaichthon*), indica doblemente su origen primigenio, pues está compuesto del adverbio que indica antigüedad (*palai*) y del término «tierra» (*chthon*). Esquilo (*Suplicantes* 250) se refiere a Palectón con el adjetivo *gegegenes*, cuyo sentido, «nacido de la tierra», es parcialmente sinónimo de «autóctono», tal como hemos afirmado más arriba.

3.2. Atenas

Por lo que respecta al Ática, las fuentes son confusas respecto a si los primeros reyes son autóctonos, y sólo está claro con respecto a Erecteo y Cécrope⁵. El tercer nombre con el que contamos es Erictonio. Cada uno de los tres es considerado, por separado, el ancestro común de los atenienses. No se trata de una genealogía, puesto que, si bien se suceden el uno al otro, no lo hacen como padres e hijos, sino que se postula un nacimiento espontáneo de la tierra sin intervención masculina. En cuanto a Erecteo, Homero alude a su

5 Sobre la autoctonía en Atenas, cf. Loraux 2007.

nacimiento «de la fértil tierra» (*Ilíada* 2.548ss) y Heródoto 8.55 lo califica de *gegenes*. Su nombre contiene la raíz de *chthon*, «tierra», y en origen era probablemente idéntico a Erictonio. Algunos autores los confunden, pues ambos tienen por nodriza a Atenea y nacen de la tierra.

En el caso de Erictonio o Erecteo, al que llamaremos Erecteo I para diferenciarlo de su nieto, llamado Erecteo II y también rey del Ática, el mito relata que, encaprichado Hefesto con Atenea, que acude a su taller en busca de un arma, trata en vano de violarla. El muslo de la diosa queda manchado de semen, pero ella se lo retira con un copo de lana que, caído en la tierra, la fecunda (Pausanias 1.2.6). Se trata, pues, de un ejemplo de tipo de autoctonía que hemos denominado mixta, pues la tierra no concibe de forma espontánea, sino a través de una intervención de un elemento fertilizante por excelencia, el espermatozoide de un dios. A la luz del nombre de la criatura, cuyo segundo componente *chthon*, aludido reiteradamente, se refiere a la tierra, el mito entiende que Erictonio es hijo de ésta y no de Atenea quien, pese a todo, se hace cargo de él cuando Gea se lo entrega para criarlo como si fuera suyo. A su vez, Atenea se lo confía metido en un canasto a las tres hijas de Cécrope (Aglauro, Herse y Pándroso), con la prohibición de que vieran el contenido de la cesta. Ellas, sin embargo, desobedecen. Enloquecidas ante la visión de la criatura, mitad humana y mitad serpentina, las tres hermanas se lanzan desde lo alto de la Acrópolis. Así lo cuenta Pausanias (1. 18.2 y 1.24.7) en un texto donde alude, asimismo, a la posibilidad de que Erictonio esté representado por la ser-

piente que acompaña a la gran estatua de Atenea esculpida por Fidias para el Partenón.

Cécrope, que interviene también en la historia anterior, se disputa con Erictonio la posición de primer rey de Atenas (así en Apolodoro 3.14.1-6), y probablemente en época clásica ya le habría suplantado como tal en el pensamiento popular (Guthrie 1957, 23; véase también Gourmelen 2004). Pausanias (1.26.6) y Heródoto (8.55) identifican a Cécrope con Erecteo I, confundido a su vez, como hemos visto, con Erictonio. Las fuentes literarias y artísticas son explícitas en retratar a Cécrope como mitad humano y mitad reptil (así en Eurípides, *Ion* 1163, y Aristófanes, *Avispas* 438 y *LIMC* II, 2 s.v. *Aglauros* 210-212). Su forma híbrida es característica de los hijos de la tierra, de modo que se erige en símbolo cumplido de la autotonía y expresión del desarrollo de la humanidad a partir de los animales (Buxton 2004a, 60). El mito de Cécrope tendría, desde esta perspectiva, un sentido evolucionista que concuerda perfectamente con el papel civilizador que suelen asumir los autóctonos, cuando aparecen también como primeros habitantes de sus respectivas regiones. A Cécrope se le atribuyen numerosas reformas legislativas y religiosas en el Ática; se le considera, incluso, inventor de la escritura y de los censos, y regulador del matrimonio con el impulso de la monogamia.

En Apolodoro 3.179, Cécrope aparece como árbitro de la disputa de Atenea y Posidón por el patronazgo del Ática, testigo del momento en que la diosa aporta el olivo, que la región descubrirá como su cultivo más ventajoso. Cécrope habría sido, además, el primero en consagrar a Atenea una

estatua, hecha de madera. El epíteto más frecuente de Cé-crope en las fuentes, *diphyes*, es decir, «de doble naturaleza», alude a su condición física híbrida, si bien es posible, asimismo, que apunte a su legislación sobre el matrimonio, que une a dos seres diferentes, o a su gobierno doble sobre los colonos griegos y egipcios, desempeñado gracias a su conocimiento de ambas lenguas, que poseería por ser originario de Sais, de acuerdo con algunas versiones.

Otro rey ateniense, concretamente el séptimo, recibe igualmente el nombre de Cécrope; algunos autores lo confunden con el Cécrope I, pero a éste no se le considera autóctono, sino uno de los hijos de Erecteo que, al final de su reinado, fundaría una colonia en Eubea junto con uno de sus hermanos, llamado Pandoro. Es posible que sea la presencia en el mito de estos dos personajes homónimos lo que motiva que el nombre Cécrope aparezca en historias relativas a otras regiones de Grecia, como fundador de la Atenas y la Eleusis de Beocia o de la Atenas de Eubea (Estrabón *Geografía*, 9.1.20). No hay que descartar, tampoco, que tales regiones hubieran importado el mito de Cécrope, que se habría convertido, así, en representante de la raza pelásgica. Por la misma razón se le habrían atribuido genealogías alternativas, como las que le hacen hijo de Pandión o de Erecteo y su esposa Praxitea o las que lo mencionan como natural de Egipto. Después de Cécrope, y salvando los confusos casos de Erictonio y Erecteo, sobre cuya prelación en el tiempo no hay acuerdo, se hace cargo del reinado de Atenas Cránao, nacido de Cécrope y de su esposa Aglauro, no ya de la tierra.

Otro autóctono erigido en ancestro mítico de una población concreta es Céleo, primer rey mítico de Eleusis. La intervención más célebre de Céleo en la mitología se encuadra dentro del mito del rapto de Perséfone por Hades. Junto a su esposa Metanira, con la que reina en Eleusis, acoge a Deméter en la búsqueda de su hija. De la diosa del cereal aprende Céleo los ritos de su culto y a sus órdenes construye el primer templo eleusino de Deméter y Perséfone. Se trata de aportaciones religiosas comparables a las realizadas por Cécrope en Atenas con respecto a Atenea y a su culto (recuérdese que gracias a su decisión la diosa venció en la contienda con Posidón, y que le dedicó a la diosa la primera estatua en madera). No obstante, las fuentes oscilan en el nombre del receptor de las instrucciones culturales de Deméter: en algunas es, como vemos, Céleo, en un papel que concuerda con su condición originaria; en otras, Triptólemo, uno de los hijos que tiene con Metanira; por último, se habla del campesino Disaules, nacido de la Tierra sin más intervención.

Existe una considerable vacilación en las fuentes respecto a la genealogía de Triptólemo⁶. Como hijo de Céleo y Metanira aparece en la versión seguida por Ovidio (*Fastos* 4.510). Sin embargo, Pausanias (1.14.2-3) alude sólo a Céleo, identificado con Disaules; recoge asimismo la versión de la paternidad de un tal Trógilo, que se une a un personaje femenino llamado Eleusis, a todas luces epónimo de la región, que sería entonces la madre de Céleo. Un tal Eleusis, como

6 Para este particular, véase Henrichs 1987.

varón esta vez, se une a Metanira según Apolodoro (1.32). De todas estas genealogías, seguramente la más interesante para nuestros propósitos es la que hace a Triptólemo hijo de Océano y Gea, versión que recoge Apolodoro (1.32) y, nuevamente Pausanias, que ofrece varias genealogías: de acuerdo con la tradición ateniense, era hijo de Céleo, pero, según Museo, era hijo de Océano y Gea:

de acuerdo con Orfeo (pero no es Orfeo, según veo) Disaulos era el padre de Eubuleo y Triptólemo, y cuando dieron a Deméter información sobre su hija, ella les recompensó enseñándoles la agricultura⁷.

3.3. Egina

El mito del nacimiento de los mirmidones, los primeros habitantes de la isla de Egina, guarda ciertas similitudes con las narraciones de los procesos míticos de autoctonía mixta. Las hormigas viven muy cerca del suelo, lo que sin duda sirve de justificación mítica para el surgimiento de toda una raza primigenia, motivado por el ruego de Éaco a su padre Zeus para que le dote de compañía y súbditos con los que habitar la solitaria isla en la que reina. Apiadado, Zeus transforma en personas a todas las hormigas (*myrmekes*) de la isla. Los mirmidones, «hombres hormiga», acompañarán durante toda su vida a Éaco, a su hijo Peleo y más tarde a su nieto Aquil-

⁷ Pausanias 1.14.3 (*OF* 392, 397 I).

⁸ Véanse las fuentes en Ruiz de Elvira 1975, 337.

les⁸. Es preciso destacar que nacen de un grupo de seres, al igual que más adelante veremos que ocurre con los tebanos y al contrario que los autóctonos civilizadores, que nacen de uno en uno. Aunque su origen es más bien resultado de una metamorfosis, se encuentra relacionado con los mitos de autoctonía, tal como vemos.

3.4. Otras regiones

Otros autóctonos de la mitología, caracterizados por sus aportaciones civilizadoras a la comunidad que gobiernan, son Lélege, Cres y Macedón. De sus respectivos nacimientos no hay detalles; tampoco su apariencia es tan recurrente en las representaciones artísticas y en las fuentes literarias como la de Cécrope, representado con mucha frecuencia en la cerámica ateniense⁹. Los tres son hijos de la tierra, sin intervención de ningún otro elemento, y fundadores de otras tantas genealogías: por una parte, los léleges, un pueblo egipcio que está en el origen de la estirpe de Heracles; por otro lado, Cres, antepasado epónimo de los cretenses y Macedón, fundador legendario de Macedonia.

4. LOS HOMBRES Y LAS PLANTAS: ESPARTOS, GIGANTES Y TITANES

Los relatos a los que hemos venido haciendo referencia tienen en común, además de los rasgos en los que ya hemos

9 Cf. LIMC II, 2 *Aglauros* 210-212.

incidido, que son historias en las que los primeros hombres surgen de la tierra espontánea o automáticamente, como parecen surgir las plantas. En estado silvestre, nacen y crecen sin intervención de ningún otro elemento, pero en el momento en que se conoce la forma de sembrarlas y cultivarlas es posible ejercer sobre ellas un control que permite obtener los mayores beneficios desde el punto de vista de la alimentación y la economía. Así, nadie mejor que un autóctono, nacido de la tierra espontáneamente, para erigirse en transmisor de la sabiduría ctónica por excelencia, la agricultura del cereal. Esta afirmación es del todo válida en el caso de Triptólemo y los autóctonos del entorno de Eleusis que pueden confundirse o que tienen un vínculo genealógico con él, como Céleo o Disaules, de los que ya hemos hablado. El patronazgo en Eleusis de Deméter, diosa del cereal en tanto que base de la alimentación, justifica aún más la relación entre autoctonía y condición de héroe civilizador que sigue estando presente en los primeros habitantes de otras regiones, aunque no se les atribuya la invención de la agricultura de cereal.

La analogía entre los autóctonos y las plantas puede ampliarse en otro sentido: los que se originan a partir de un proceso en el que no interviene nada salvo la tierra equivalen a las plantas silvestres; la mediación de cualquier otro elemento, como el esperma de Hefesto en el mito de Erictonio, los dientes del dragón en el relato de la fundación de Tebas por Cadmo o las piedras en el mito de Deucalión y Pirra, reflejan el proceso de la siembra. Es interesante señalar que, además, el nacimiento de seres humanos por autoctonía

tiene lugar sin que haya sido deseado o buscado por ningún dios. De tal modo, este grupo de mitos se opone a aquéllos en los que uno o más dioses crean al hombre voluntariamente, modelándolo con barro o arcilla. El mejor conocido es el de Prometeo, que en las versiones más antiguas aparece, no como creador, sino como benefactor y civilizador de la raza humana. Hesíodo y Esquilo, en sus respectivas enumeraciones de los méritos de Prometeo, guardan silencio respecto al particular¹⁰. Apolodoro 1.7.1, en cambio, sí refiere brevemente que fue él quien modeló a los hombres de agua y de tierra; Platón, en *Protágoras* 320c-322d, atribuye la creación del hombre a «los dioses» en general, y Prometeo sólo aparece más tarde en el relato para proporcionarles las habilidades necesarias para la supervivencia¹¹.

Los humanos autóctonos que nacen de forma colectiva, como los mirmidones, se caracterizan porque generalmente sólo se les menciona en referencia a su grupo. Así ocurre también con los espartos, primigenia estirpe de Tebas, surgidos de la tierra por obra de Cadmo. Mientras éste se halla buscando a su hermana Europa, raptada por Zeus, un oráculo le anuncia que su destino es fundar una ciudad allá donde se detenga, agotada, una vaca que le hará de guía. El animal se derrumba al lado de la fuente Dircea, donde habita una serpiente hija de Ares. Por consejo de Atenea, Cadmo mata a la

10 Hesíodo, *Teogonía* 565 y *Trabajos y días* 50ss.; Esquilo, *Prometeo Encadenado* 109ss y 442ss.

11 Véase cap. 11.

serpiente, le arranca los dientes y los esparce por la tierra, de donde nacerá todo un ejército de hombres belicosos. Eurípides ofrece el relato completo en *Fenicias* 638-675 y Ovidio, tras relatar cómo Cadmo cava un surco y siembra los dientes, describe con complacencia el surgimiento de estos seres en *Metamorfosis* 3.106-110:

Después, ¡gran maravilla!, la tierra empezó a moverse, y primero apareció sobre el surco la punta de una lanza; luego los yelmos de las cabezas, anudados con crestas decoradas; después, emergen hombros, pechos, brazos cargados de armas, y crece una cosecha de guerreros con escudo.

El nacimiento de los Espartos tiene lugar por autoctonía mixta, pues un elemento externo colabora en la creación de nuevos humanos. Hemos de invocar de nuevo la analogía entre los autóctonos y el nacimiento y crecimiento de las plantas, que resulta bastante clara en este texto. El nombre griego de los espartos (*spartoi*) deriva del verbo que significa «sembrar» (*speiro*) y el procedimiento narrado por Ovidio es similar al de una siembra corriente, incluida la excavación de un surco. El grupo nacido de los dientes es, además, llamado *seges*, «cosecha».

Sólo sobreviven cinco de los Espartos: Ctonio, Udeo, Equión, Peloro e Hiperénor. A diferencia de los demás, sus nombres sí interesan a las fuentes, porque son aquéllos que ayudarán a Cadmo a fundar Tebas y sus primeros habitantes. Es decir, desempeñan un papel civilizador muy similar al de

los autóctonos individuales de cada región que hemos citado anteriormente, pero éstos no realizan solos su labor, sino con la ayuda y bajo la guía de Cadmo. Cuatro de los nombres indican claramente su origen autóctono: Ctonio, compuesto a partir de la raíz de *chthon* y Udeo, «el del suelo», por un lado; y Equión, «viperino», y Peloro, «monstruo», en alusión a la apariencia híbrida de reptil y humano que poseen quienes nacen del suelo. Como afirma Guthrie (1957, 113), la condición ctónica de las serpientes era una idea tan extendida que señalar que determinados hombres habían nacido de dientes de serpiente era otra forma de afirmar que eran hijos de la tierra. A pesar del predominio de la condición civilizadora a la que nos venimos refiriendo, cuentan asimismo con un carácter soberbio y violento que comparten con otros seres autóctonos de los que hablaremos en seguida y que, en el caso de los espartos, viene indicado por el nombre de Hiperénor, cuyo significado aproximado es «el muy orgulloso» o «el muy soberbio». Esta soberbia puede alcanzar la categoría de rasgo definitorio de algunos hijos de la tierra, como los Gigantes, y llega a otros personajes que no son autóctonos por línea directa. Es el caso del más célebre hijo del autóctono Equión, Penteo, a quien Eurípides, en *Bacantes* 538-544, denomina:

... linaje ctónico, hijo de una serpiente [...] al que engendró el ctónico Equión, monstruo de salvaje apariencia, no como un mortal, sino sanguinario y contrario a los dioses, como un Gigante.

Y más adelante, en 992-996:

... que venga con la espada y mate, cortándole la garganta de parte a parte, al vástago de Equión, a ese ateo, malvado e injusto hijo de la tierra.

En el primero de los dos pasajes, el poeta se refiere al origen ctónico de Penteo, a sabiendas de que el nacido de la tierra es Equión y no su hijo. No obstante, interesa más destacar sus defectos, enumerados en el segundo pasaje por delante del término *gegenes*, similar al «gigante» del primer texto en razón de una etimología cercana a la palabra «tierra», que es clara en el primer vocablo y supuesta en el segundo. Que *gegenes* y *spartos* son prácticamente sinónimos parece claro a partir de otro texto de Eurípides, esta vez de *Heracles* (1-5), donde denomina «nacida de la tierra» a la estirpe de Tebas. En *Fenicias* 931-935, el mismo adjetivo *gegenes* complementa dos veces a *drakon*, la serpiente de la fuente Dircea muerta por Cadmo.

Los espartos reaparecen en otros testimonios griegos en relación con el ciclo mítico de Jasón y los Argonautas. Apolonio relata en el libro 3 de las *Argonáuticas* cómo el rey de la Cólquide, Eetes, impone a Jasón una serie de condiciones previas a la consecución del vellocino de oro: en primer lugar, uncir dos bueyes que respiran fuego y arar con ellos un campo consagrado a Ares. Después, sembrar unos dientes de la serpiente Dircea. Jasón logra superar la prueba gracias a la colaboración de Medea, quien con su magia lo protege

del fuego exhalado por los animales. Una vez arado el campo, surgen los espartos, armados y hostiles, contra los que, de nuevo, Medea ayuda a Jasón. La solución es la misma que la propuesta por Atenea en el mito de Cadmo: los espartos se matarán entre sí si se arroja una piedra en medio de ellos. Apolonio los denomina *gegeneis* en 3.1346 y 1355.

Otros hijos de la tierra destacan en los relatos míticos por ser especialmente intratables y violentos. Aunque no nos centraremos en ellos, son autóctonos los Titanes del mito órfico y los Gigantes, llamados *gegeneis* en numerosos testimonios (Guthrie 1957, 113, cita algunos). Aparecen considerados como antecesores comunes de los seres humanos actuales, es decir, una raza primigenia de hombres violentos. También los Titanes, como se ha visto en otro lugar¹², son, según algunos testimonios, antepasados de los hombres: el orfismo convertiría a los Titanes en el centro de su relato fundacional, según el que la raza humana habría nacido de los restos de éstos, fulminados por Zeus, y habrían heredado su condición violenta.

5. RAZONES DE SER Y FUNDAMENTO DE LOS MITOS DE AUTOCTONÍA

Según los mitos que hemos ido examinando hasta aquí, los autóctonos desempeñan, entre otros, un papel civilizador dentro de la comunidad que los reclama como el primer

12 Véanse los caps. 5-7.

hombre. Es el caso de Triptólemo en las versiones en las que aparece como hijo de la tierra. Un origen tal justifica míticamente su papel de receptor y transmisor del cultivo de cereal y de los misterios eleusinos. Se refuerza, así, la relación que existe entre el primer habitante de una comunidad, su origen en la misma tierra que habita y su pertenencia a la categoría de héroes civilizadores, inherente a su condición primigenia.

La segunda función más notable de los autóctonos es, sin más, que permite a los habitantes de una u otra región la reivindicación del territorio. El ejemplo más claro es el de los autóctonos del Ática. Otros que hemos mencionado más arriba, Lélege, Cres y Macedón, de los que apenas tenemos testimonios, parecen modelados a imagen y semejanza de los autóctonos atenienses, lo que ocurre porque, como propone Guthrie (1957, 23), la posesión de un antepasado que fuera hijo de la tierra en sentido literal se correspondía con la reclamación de los pueblos de pertenecer completamente al lugar en el que se asientan. Por ello, el término «autóctono» adquirió más adelante el sentido de «aborigen» o «nativo». En realidad, a veces parece tener únicamente ese sentido y no otro. El ejemplo más claro al respecto es Heródoto 1.171, que refiere el rechazo de los carios a la historia cretense, según la cual habrían emigrado al continente minorasiático desde las islas, donde recibían la denominación de léleges, a favor de la reivindicación de su autoctonía.

Los atenienses fueron quienes más explotaron el concepto de autoctonía en su sentido literal. El Ática les pertenecía por derecho propio porque eran los únicos griegos que no

habían inmigrado ni invadido el lugar en el que vivían. Plátón sirve de testimonio en cuanto al significado del término «autóctono», mucho más que «nativo» para un griego de la época cuando, en *Menéxeno* 237b, en relación con las virtudes de los griegos, insiste en el concepto de la patria como madre y nodriza:

Señalemos, además de esto, sus obras, pues mostraron su bondad y justicia. En primer lugar, el origen de la nobleza de los antepasados, que no es foráneo, no da a luz a estos hijos que viven en esta tierra habiendo llegado a vosotros de fuera, sino que son autóctonos, y en realidad viven y habitan en la patria, y no son criados, como otros, por una madrastra, sino por una madre —la tierra en la que habitan—, y ahora, cuando mueren, yacen en el propio lugar de la que los dio a luz, los alimentó y les dio cobijo.

En la misma línea se encuentra Isócrates, *Panegírico* 24-25.1:

No la habitamos porque se la hayamos arrebatado a otros, ni porque nos hayamos adueñado de ella porque estaba desierta, ni porque nos hayamos unido a una mezcla de muchas razas, sino que nuestro origen es tan bello y puro que pasamos la vida entera en la misma tierra de la que nacimos, porque somos autóctonos y podemos dirigirnos a ella con los mismos nombres de los parientes cercanos. Somos los únicos griegos que podemos llamarla nodriza, patria y madre.

La única reivindicación de autoctonía que los atenienses admitían, además de la propia, era la de los Arcadios, tal como asegura Demóstenes (*De falsa legatione* 261)¹³. Orgullosos de su excelso origen, los habitantes de Atenas gustaron de servirse de adornos capilares con forma de cigarra, aunque se trata de una costumbre que ya se habría perdido en época clásica, a decir de Tucídides (1.6):

No hace mucho tiempo que los más ancianos atenienses han dejado de llevar túnica de lino y hacerse un moño en la cabeza anudándose cigarras de oro.

La explicación de éste y otros testimonios, como los de Aristófanes (*Caballeros* 1331 y *Nubes* 984), no la encontramos hasta el siglo XII, cuando Eustacio de Bizancio afirma explícitamente que la cigarra simboliza la autoctonía, por ser considerado un insecto nacido igualmente de la tierra. Platón (*Fedro* 259b) refiere un relato según el cual habrían nacido de hombres que, embebidos en la música que inventan, se olvidaron de comer y beber y murieron, pero las musas les concedieron una vida dedicada a cantar sin necesidad de alimento ni bebida.

Más interesantes para nuestros propósitos son las palabras de Aristófanes en el *Banquete* platónico (191c), según las

¹³ La explicación se encuentra, probablemente, en el hecho de que Arcadia se consideraba fundación de Pelasgo, que, tal como hemos visto, aparece en los mitos sobre el origen del hombre de las regiones más importantes de Grecia, sea en persona o en forma de antepasado común de los fundadores respectivos.

que «sembraban su simiente no los unos en los otros, sino en la tierra, como las cigarras».

Lejos de ser absurda, la afirmación del cómico se apoya sobre una tradición bien asentada, que puede interpretarse como reminiscencia de una fe en un estadio intermedio entre la generación espontánea de la tierra (autoctonía simple) y la reproducción puramente sexual. La cigarra habría permanecido en ese estadio, que el ser humano habría superado (Guthrie 1957, 115). La tierra continúa desempeñando un papel maternal, muy similar, por otra parte, al que le otorga el mito de Erictonio, en el que necesita de un elemento masculino (en ese caso, el semen de Hefesto) para ser fecundada.

La finalidad principal de los mitos de autoctonía, según vemos, es mostrar no sólo que tal o cual ciudad era antigua, sino que además está plenamente arraigada al espacio poblado por su gente. Por otra parte, a la luz de la variedad de mitos sobre el origen del hombre, parece claro que no hay consistencia entre ellos. La abundancia de versiones en la mitología griega frente a otras, como la hebrea, que postula un solo origen para toda la humanidad (a partir de Adán, creado del polvo de la tierra), se debe, por una parte, a la desbordante imaginación griega, pero también a la división permanente del territorio en numerosas unidades políticas o tribales, pequeñas y constantemente enfrentadas entre sí (Guthrie 1957, 24). De tal modo, cada una de ellas se sentía en cierto modo obligada a reivindicar su mayor antigüedad respecto a las demás, lo que conllevaba que, además, ocupa-

ran su tierra con mayor derecho. Así se explica, como hemos ido anticipando, que cada región posea un héroe ancestral o que se adhiera a algún otro mito, particularmente dominante o extendido. Así ocurre con el autóctono Pelasgo, por ejemplo, que parece haber nacido o haber tenido descendencia en un número imposible de lugares. El motivo de la extensión de un mito limitado en un principio a la zona de Arcadia es que los pelasgos eran considerados los antecesores de todos los griegos. Por ello Pelasgo es el ancestro, siempre autóctono, de otras comunidades en diferentes lugares de Grecia.

Algo similar ocurre con Deucalión, considerado también antepasado común de todos los griegos, por ser el único superviviente del Diluvio Universal junto con su hermana Pirra. Este mito recibe tratamiento extenso en otro capítulo¹⁴, si bien lo traemos a colación ahora porque la forma en que los seres humanos que surgen después del diluvio se relaciona con la autoctonía. En este mito, la tierra no produce vida de forma espontánea, sino incitada por piedras, que actúan como simiente. Así también en el nacimiento de los espartos, presentes en los mitos de Cadmo y de Jasón. En este caso, son los dientes de la serpiente Dircea los que hacen las veces de semillas que permiten el crecimiento de seres humanos como si fueran plantas. Los espartos son, junto con los mirmidones, el ejemplo mítico más representativo de autóctonos que no nacen individualmente sino como estirpe colectiva. A partir de un número indefinido de dientes de

14 Véase cap. 9.

serpiente o de hormigas, surge una nueva raza de seres cuya seña de identidad primera es su inclinación a la violencia, frente a los autóctonos civilizadores como los reyes del Ática, Pelasgo o Triptólemo. Parece, por tanto, existir una oposición entre los pacíficos terrígenas que nacen de uno en uno y los belicosos linajes de Cadmo y Éaco. Estirpes como éstas parecen apuntar a una última función de los autóctonos: la conquista de un territorio por la fuerza.

Sin lugar a dudas, podemos concluir que un amplio rango de testimonios antiguos manifiestan una creencia según la cual la Tierra, normalmente divinizada aunque no siempre concebida como entidad personal, es la madre de la mayor parte de los seres de la naturaleza y también de los humanos. Aunque hallamos huellas de tal creencia en otros relatos, como el de Prometeo, en el que los hombres son modelados con barro, los mitos de autoctonía son la prueba más clara al respecto. Se trata de mitos que refieren el origen de los primeros habitantes de diversas comunidades, que se apoyan en ellos para potenciar su sentimiento nacional, como ocurre en el caso de la genealogía de los primeros reyes atenienses. Con todo, algunos hombres nacidos de la tierra, como Pelasgo, poseían características especiales que permitían a todos los griegos identificarse con ellos. El mito de Deucalión y Pirra presenta similares pretensiones de universalidad, aunque por otras razones: los humanos que resultan de las piedras que arrojan estos personajes no son primigenios, sino que forman parte de una segunda generación humana.

Además de haber hecho un uso amplio del concepto de autóctono, hemos aludido a dos tipos de nacimiento ctónico: autoctonía simple y compleja o mixta, que opusimos porque en la primera la tierra da a luz a uno o varios seres de modo espontáneo, mientras que según la segunda necesita de un elemento fertilizante. Hemos procurado situar cada mito mencionado en la categoría correspondiente, a pesar del artificio que ello supone. Por otra parte, la diferenciación entre tales tipos de autoctonía permitía reforzar la teoría de la analogía entre la vegetación y la agricultura y el surgimiento mítico de los primeros hombres, a pesar de que la mayor parte de los testimonios no sean precisos acerca de si nacieron tras un proceso de siembra o espontáneamente, e incluso exista oscilación entre considerarlos autóctonos o hijos de hombres o divinidades masculinas.

CAPÍTULO 9

DEUCALIÓN Y PIRRA

Mercedes Aguirre

Una serie de tradiciones reflejan todas ellas la misma idea: que existió una primera humanidad y que fue castigada por los dioses con un gran Diluvio que la exterminó. Sólo sobrevivieron unos pocos elegidos de los que luego descende una nueva raza de hombres. No es, por lo tanto, un mito sobre el origen del hombre, pues supone una primera humanidad que es aniquilada.

El mito de Deucalión y Pirra es la versión griega de este conocido motivo que aparece en las tradiciones de muchos pueblos, desde el relato bíblico de Noé¹ a historias de los indios americanos o los aborígenes de Australia. En Grecia es mencionado ya por Píndaro², y conocemos que fue tratado por Epicarmo (aunque de éste sólo tenemos algunos frag-

1 *Génesis* 6-9.

2 Píndaro, *Olímpicas* 9.42-53, cf. Gerber 2002.

mentos), pero el testimonio más completo es el que ofrece Apolodoro (1.7.2-3³):

Hijo de Prometeo fue Deucalión. Éste, que reinaba en la región cercana a Ptía, se casó con Pirra, hija de Epimeteo y Pandora, la primera mujer modelada por los dioses. Cuando Zeus decidió destruir a la raza de bronce, Deucalión, por consejo de Prometeo, construyó un arca y, poniendo dentro todo lo necesario, se embarcó en ella con Pirra. Zeus, con abundante lluvia derramada desde el cielo, inundó la mayor parte de la Hélade, de modo que perecieron todos los hombres excepto unos pocos que huyeron a las elevadas montañas de las cercanías. Entonces se separaron las montañas de Tesalia, y todo lo que rodeaba el Istmo y el Peloponeso quedó sumergido. Deucalión, llevado en el arca a través del mar nueve días y otras tantas noches, arribó al Parnaso, y allí, cuando cesaron las lluvias, desembarcó y ofreció un sacrificio a Zeus Fixio. Por mediación de Hermes, Zeus le concedió lo que quisiera y él eligió que hubiera hombres. Ante el asentimiento de Zeus, cogió piedras y las arrojó por encima de su cabeza, y las que arrojó Deucalión se hicieron varones y las que arrojó Pirra, mujeres. Por eso la gente se llama metafóricamente así: *laos*, de *laas*, piedra⁴.

3 Traducción de Rodríguez de Sepúlveda 2000.

4 En griego la palabra *laos* significa «pueblo, gente», y *laas* significa «piedra», aunque no proceden de la misma raíz, ya que *laos* procede de una forma *lawos*, como se demuestra por el micénico y por ciertos com-

Otras fuentes literarias aluden también a la pareja Deucalión y Pirra como el primer hombre y la primera mujer del mito griego; por ejemplo, unos fragmentos del *Catálogo de las Mujeres* o *Eeas*, una serie de textos de diversos autores que se refieren a Deucalión, su genealogía y su descendencia:

Aquí Prometeo, hijo de Jápeto, engendró al valiente Deucalión.

Hesíodo en el primer libro de los catálogos dice que Deucalión era hijo de Prometeo y Pandora y que de Prometeo —o de Deucalión— y de Pirra lo fue Helen, de quien derivan los helenos y Hélade. (Escolio a Apolonio Rodio 3.1086 = Hesíodo, Fr. 2 Merkelbach-West.)

Deucalión, en cuya época se produjo el Diluvio, era hijo de Prometeo y de Clímene, según dicen muchísimos; de Prínea, según Hesíodo, o de Hesíone, la hija de Océano, según Acusilao. Tomó por mujer a Pirra, la hija de Epimeteo y Pandora, la cual había sido dada por mujer a Epimeteo a cambio del fuego. Deucalión tuvo dos hijas, Protogenea y Melantea, y dos hijos Anfictión y Helen. Otros dicen que Helen era hijo de Zeus por nacimiento, de palabra lo era de Deucalión. (Escolio a Homero, *Odisea* 10.2 = Hesíodo, Fr. 4 M.-W.)

puestos que aparecen en inscripciones dialectales de los siglos VII y VI a.C., mientras que *laas* procede de **las*-.

Y en los palacios del ilustre Deucalión, una muchacha, Pandora, unida en amor a Zeus padre, señor de todos los dioses, dio a luz a Helen, firme combatiente. (Lido, *Sobre los meses* 1.13 = Hesíodo fr. 5 M.-W.)

Los que tenían su origen en Deucalión reinaban en Tesalia, según dicen Hecateo y Hesíodo (Escolio a Apolonio Rodio 4.265 = fr. 6 M.-W.)⁵

El primer punto interesante que encontramos en estos fragmentos es el de la genealogía de Deucalión; todos los testimonios coinciden en hacerlo hijo de Prometeo, aunque luego unos presentan a Pandora como su madre, mientras que otros hablan de Prínea o de una Oceánide (Hesíone o Clímene). Apolodoro hace también a Deucalión hijo de Prometeo; en cambio, no cita a la madre, como tampoco Hesíodo (ni en *Teogonía* ni en *Trabajos y días*) cita a ninguna diosa o mujer como pareja de Prometeo.

Por otro lado, parece que los textos están de acuerdo en presentar a Pirra, la esposa de Deucalión, como hija de Epimeteo y Pandora; por lo tanto, sería prima de su esposo, al ser hija de un hermano de su padre. En cualquier caso, la pareja Deucalión y Pirra parece ser una especie de «doble» de Prometeo y Pandora en su relación con el origen de la humanidad⁶.

5 Traducción adaptada sobre la de Pérez Jiménez-Martínez Díez 2000. Sobre el diluvio cf., además de otras obras citadas en el capítulo, Caduff 1986, Dundes 1988 y Dowden 1992.

6 Como sugiere Buxton 2004, 58-59.

La idea de asociar a Prometeo con Pandora como pareja puede venir de una confusión de éste con su hermano Epimeteo, quien en *Trabajos y días* hace a Pandora su esposa. Aunque también es posible que en una versión más antigua del mito Pandora fuera en realidad entregada al propio Prometeo⁷, lo que resultaría más adecuado a la idea de castigar al que se ha atrevido a desafiar a Zeus.

Esta variante del mito contiene otra forma de hacer benefactor y «padre» de la humanidad a Prometeo, el dios civilizador, en este caso a través de su propio hijo Deucalión. Este se convierte, como acabamos de decir, en una especie de paralelo o «doble» del propio Prometeo. Deucalión, además, es ya un hombre, un héroe que nace de un dios, como otros héroes de la mitología. No es un hombre creado ni fabricado por los dioses, sino, simplemente, el hijo de un dios.

Pirra, como hija de Pandora, sería también un paralelo de ésta. Pero si Pandora, en Hesíodo, ha sido creada por los dioses como un castigo para los hombres y causante de todos los males de la tierra, Pirra en cambio es benefactora. Sin embargo, aunque exista una oposición entre ellas, Pandora resultará beneficiosa para los hombres a través de Pirra, es decir, a través de su descendencia. Pandora es la «primera esposa», pero por su carácter de «modelada» por los dioses dejaría a Pirra el papel de verdadera «primera mujer» del mito griego, «madre» de la humanidad. Si sus padres,

7 En opinión de Cantz 1993, 164.

Epimeteo y Pandora, han acarreado todos los males para los hombres, su hija, Pirra, será la creadora de parte de una nueva humanidad, las mujeres. Según la concepción hesiódica, las mujeres son un mal para los hombres, pero en este mito las mujeres son necesarias para que la tierra continúe poblándose de forma natural.

Por otro lado, los fragmentos citan la descendencia de Deucalión y Pirra, pero en ellos no se alude a los hombres nacidos de las piedras por obra de la mano de éstos, sino a un hijo nacido de la unión carnal de la pareja. Este hijo es sin duda el verdadero antepasado del pueblo griego, y el nombre lo indica claramente: Helen, del que el fragmento 2 dice que derivan los Helenos y la Hélade. De esta forma Deucalión y Pirra se convierten en progenitores de la raza de los Helenos. El fragmento 9 y los siguientes —no recogidos aquí— se refieren a los sucesivos descendientes de Helen como antepasados y algunos epónimos de los diversos pueblos griegos (Doro de los dorios, Juto de los jonios a través de su hijo Ion hijo de Creúsa, y Eolo de los eolios). Esta idea es recogida también por Apolodoro (1.8.3-4). La intención de esta genealogía es, por tanto, atribuir un antepasado mítico, primero, al conjunto del pueblo griego y, luego, a sus distintos grupos étnicos.

Deucalión aparece como un rey; aunque no se dice expresamente, sí se deduce por el hecho de que se menciona a sus hijos como reyes y se alude a «los palacios del ilustre Deucalión». En el Fragmento 6, concretamente, se habla de que los que nacieron de Deucalión reinaron en Tesalia. En

Apolodoro, en el texto que acabamos de ver, encontramos expresamente que Deucalión reinaba en Ptía (Tesalia). También Heródoto (1.56.3) conoce a Deucalión como rey de la Ptiótide. Parece claro, pues, que ya desde antiguo Deucalión estaba asociado a la región de Tesalia, región a la que Apolodoro se refiere de nuevo en su relato del Diluvio.

En cuanto a este otro tema —el Diluvio—, solamente el fragmento 5 alude a él situando a Deucalión en ese momento, como una referencia histórica, pero sin decir nada de su implicación ni de su papel como poblador de la tierra. Es en Píndaro (*Olímpicas* 9.42-53) donde encontramos por primera vez un testimonio literario de dicho mito:

Dirige tu lengua a la villa de Protogenia donde por voluntad de Zeus de quebrado trueno, Pirra y Deucalión, tras descender del Parnaso, establecieron un primer asentamiento y, sin coyunda, fundaron una generación nacida de la piedra para formar pueblo con ellos, de ahí el nombre de «gente».⁸

Como ya hemos dicho, el tema de un diluvio que acabó con la humanidad es bien conocido a través de otras tradiciones, que nos hablan de una primera humanidad castigada por los dioses con un gran diluvio que la hizo desaparecer y de unos pocos escogidos que sobrevivieron y de los que descendieron unos nuevos hombres. Por consiguiente, no se

8 Trad. Bádenas-Bernabé 1984.

trata de un mito sobre el origen del hombre, ya que presupone una humanidad preexistente que es aniquilada.

Apolodoro entronca este mito con el mito de las Edades que narra Hesíodo en *Trabajos y días* 106-201, y que se refiere a una sucesión de razas de hombres que van siendo eliminadas por los dioses y reemplazadas por otras.

De entre las numerosas tradiciones sobre el Diluvio la más conocida es el relato bíblico del *Génesis* sobre Noé, pero también conocemos otras versiones procedentes de Mesopotamia: la versión babilonia del *Poema de Gilgamesh* (tablilla XI) y la acadia del *Poema de Atrahasis*. En ellas hay una serie de elementos o motivos, unas veces coincidentes con la versión griega, otras no, que creemos interesante comentar, ya que es posible que estas versiones —cronológicamente anteriores— fueran conocidas por los griegos e influyeran en su tradición.

1. EL DILUVIO ES OBRA DE LOS DIOSES

Según Apolodoro, Zeus envía el Diluvio para aniquilar a la raza de Bronce, aunque no sabemos exactamente por qué. Según Hesíodo, los hombres de la raza de Bronce se extinguieron sin que hubiera una acción de castigo por parte de Zeus, al parecer únicamente a causa de su propia violencia (Hesíodo, *Trabajos y días* 152-155):

También éstos, víctimas de sus propias manos,
marcharon a la vasta mansión del cruento Hades,

en el anonimato. Se apoderó de ellos la negra muerte, aun-
que eran tremendos,
y dejaron la luz del sol.

Tampoco Píndaro dice nada de las razones del Diluvio ni cómo empezó. Por lo tanto, en la tradición griega el Diluvio es enviado por Zeus, el dios que normalmente envía castigos, como el del propio Prometeo, y que es además el dios del trueno, el rayo y la lluvia. Sin embargo, no existe una razón clara y convincente que le mueva a desear la desaparición de esa primera humanidad, y en esto coincide con la versión del *Poema de Gilgamesh*. En otras tradiciones, por ejemplo en la versión del *Atrahasis*, la multiplicación ilimitada de los hombres, y el hecho de que con su alboroto no dejan dormir a los dioses, es la razón por la que estos deciden destruir a los hombres. En el *Génesis*, en la historia de Noé, también se alude a esa idea de la multiplicación descontrolada que provoca la maldad en el hombre, que por ello debe ser castigado. En todas las versiones, por lo tanto, hay una intención por parte de los dioses de destruir a los hombres, aunque también en todos los casos los dioses se encargan de que haya unos supervivientes⁹.

- 9 En el mito griego la idea de que los dioses desean destruir a los hombres porque son demasiados y pesan sobre la Tierra aparece sólo en una explicación a la Guerra de Troya (*Ciprias*, Fr. 1 Bernabé): «Hubo un tiempo en el que innumerables tribus de hombres errantes por la tierra agobiaban la superficie de la tierra de profundo pecho. Zeus se apiadó al verlo y... decidió aligerar de hombres a la tierra... atizando la gran querrela de la guerra troyana...» (cf. Bernabé 1979, 127-128).

2. SE CONSTRUYE UN ARCA Y EN ELLA UNA PAREJA HUMANA SOBREVIVE AL DILUVIO

La tradición griega sigue a las versiones orientales en la idea de un arca, una especie de cofre o cajón, a modo de barco. El término griego es *larnax*, que es usado también en otros mitos en los que un personaje es arrojado al mar, por ejemplo, en la historia de Dánae y Perseo¹⁰. Es posible que los griegos adaptaran la versión oriental del arca al mito de Deucalión, de acuerdo con su propia tradición mítica. Por otro lado, a diferencia de las otras versiones, el relato griego no menciona la propia construcción del arca, como tampoco la idea que aparece en el *Génesis* de llevar animales en ella para garantizar la supervivencia de las distintas especies de éstos. Luciano¹¹ ofrece una versión de este mito en la que sí hay animales en el arca, pero es una versión que no pertenece a la tradición griega sino que probablemente se debe a la influencia de la versión bíblica. El mito griego, en este caso, no parece interesado en el origen ni el destino de los animales sobre la tierra.

En todas las versiones del mito del Diluvio, el elegido para sobrevivir a éste es advertido de antemano e instado a construir el arca. En el *Génesis* (6.12-21) es Dios mismo el que se dirige a Noé, ya que quiere salvarlo a causa de su virtud; en el *Poema de Atrahasis* y en el *Poema de Gilgamesh* se

¹⁰ En Simónides, *PMG* 543, Apolodoro, *Biblioteca*, 2.2.4.

¹¹ Luciano, *Sobre la diosa siria* 12 ss.

trata del dios Ea (Enki) el que se dirige al héroe correspondiente. En el texto de Apolodoro es Prometeo, quien aparece como el «consejero» de Deucalión e interviene a favor de su hijo y de la humanidad. Prometeo, el astuto rival de Zeus, que en Hesíodo se enfrenta al padre de los dioses y atrae su ira y su castigo hacia sí mismo y hacia toda la humanidad, parece actuar aquí también en contra de la voluntad de Zeus de eliminar la raza de los mortales. Así favorece de nuevo a los hombres salvando a uno de ellos, o mejor, a una pareja para asegurar una descendencia. En este caso, Zeus no parece enojarse con la particular decisión de Prometeo, que acaso actúa en esta ocasión con su consentimiento.

En la versión griega está claro que no se trata de un Diluvio universal que acaba con toda la humanidad como lo creen otras tradiciones, sino más bien local. Y es curioso cómo Apolodoro incluso habla de otros supervivientes además de Deucalión y Pirra (Apolodoro 1.7.2):

... que inundó la mayor parte de la Hélade, de modo que perecieron todos los hombres excepto unos pocos que huyeron a las elevadas montañas de las cercanías.

No es, por tanto, toda la humanidad la que perece sino la mayoría de los hombres que habitaban en Grecia en aquel momento. Esto es una contradicción con la idea de que se trata de la raza de Bronce que, según Hesíodo, es completamente aniquilada. Hay también en Apolodoro una alusión a una zona geográfica concreta (*ib.*): «Entonces se separaron

las montañas de Tesalia y todo lo que rodeaba al Istmo y el Peloponeso quedó sumergido».

Es decir, de nuevo una referencia a Tesalia, el reino de Deucalión. Otras versiones de este asunto, por ejemplo la de Nono¹², consideran asimismo Tesalia el punto central donde tiene lugar el Diluvio. Sin embargo, una variante recogida por Aristóteles¹³ dice que el Diluvio ocurrió en el área alrededor de Dodona y el río Aqueloo. En cualquier caso, frente a la historia de Noé y las versiones mesopotámicas, la versión griega —en los textos que conocemos— no hace extensivo el Diluvio a toda la humanidad, sino tan sólo a una parte de ésta y a unas regiones en particular, concretamente al reino de Deucalión. También en el número de días que dura el Diluvio se aparta la versión griega de la versión bíblica. Apolodoro dice que Deucalión navegó durante nueve días y nueve noches hasta llegar al monte Parnaso, donde desembarcó cuando cesaron las lluvias. Frente a esta versión el Diluvio de Noé duró cuarenta días y cuarenta noches, y en el *Poema de Gilgamesh* se dice que fueron seis días y seis noches. Es interesante, en cualquier caso, que la versión griega se refiere al número nueve, número de reminiscencias homéricas, tan usado en la poesía, por ejemplo en *Ilíada* 1. 53 o en el *Himno Homérico a Deméter* (v. 47).

12 Nono, *Dionisiacas* III, 205-215.

13 Aristóteles, *Meteorológicos* 352e 35.

3. EL ARCA LLEGA A UN MONTE

En cuanto al lugar al que llega el arca de Deucalión, ya Píndaro se refiere al monte Parnaso, en Delfos. Se trata de un lugar elevado, una montaña, motivo común al *Génesis* y a las versiones de *Atrahasis* y *Gilgamesh*. En todos los casos se supone que la altura proporciona un lugar seguro para el arca, a donde no han llegado las aguas. No olvidemos, por otro lado, que las cimas de las montañas son habitualmente lugares relacionados con los dioses, con Zeus en muchos casos. Además, generalmente las montañas eran consideradas el primer espacio habitado por el género humano. Si volvemos a la versión que relaciona el Diluvio con Dodona, podría haber un intento de asociar el mito del Diluvio con dos lugares sagrados, oraculares, muy importantes desde el punto de vista religioso, el uno consagrado a Apolo, el otro a Zeus. Ese lugar sería por tanto el asentamiento de los primeros griegos. El hecho de que haya una versión en la que es Delfos frente a otra en la que es Dodona podría mostrar una rivalidad de tipo religioso entre los dos centros de culto. En cualquier caso, la versión que se refiere a Delfos sería —como podemos ver por nuestras fuentes— la más extendida. Para Bremmer¹⁴, los griegos habrían elegido simplemente la montaña más elevada de la región.

14 Bremmer 1999.

4. TRAS EL DILUVIO SE ENVÍA UN AVE PARA COMPROBAR EL ESTADO DE LAS AGUAS Y SI HAN CESADO LAS LLUVIAS

El motivo del envío de un ave después de la lluvia aparece en la mayoría de las versiones sobre el Diluvio, pero no en la griega¹⁵, lo cual es lógico ya que no hay animales en el arca. Es curioso cómo un motivo semejante aparece en cambio en el mito griego en el viaje de Jasón, al que Fineo aconseja que debe soltar una paloma antes de cruzar las Rocas Errantes para saber el destino de la nave de acuerdo con lo que le ocurra a la paloma¹⁶. Asimismo, dos aves enviadas por Zeus desde los extremos del mundo se encuentran en Delfos para marcar el lugar que se corresponde con el centro del mundo (el *omphalos*)¹⁷, lo que sugiere una idea similar a la del mito del Diluvio: aquí las aves sirven para señalar el lugar del oráculo, que además será el primer asentamiento de los seres humanos.

5. SE LLEVA A CABO UN SACRIFICIO

En el *Génesis* Noé, tan pronto como puede salir del arca, construye un altar y ofrece un sacrificio a Dios. En los poemas del próximo oriente también se alude, aunque no específica-

15 En Plutarco, *Sobre la prudencia de los animales* 968 F, hay una versión del mito de Deucalión que parece influida por el relato bíblico, ya que incluye este tema de las aves enviadas para comprobar el estado de las aguas.

16 Apolonio, *Argonáuticas*, 2, 550-573.

17 En Píndaro, fr. 54 Maehler, Estrabón 9.3.6, Epiménides, fr. 43 Bernabé.

mente, a un sacrificio a los dioses. En el texto de Apolodoro Deucalión, nada más desembarcar, realiza un sacrificio a Zeus Fixio, advocación de Zeus que se refiere a liberarse de un peligro. En todos los casos se trata de un gesto de agradecimiento por haber sido salvado que reconoce la intervención de los dioses en la catástrofe; en la versión griega es concretamente Zeus, el causante del Diluvio, el que debe ser ahora aplacado. Zeus se vuelve benévolo y enviándole a Hermes le concede a Deucalión la posibilidad de pedir lo que desee. Rudhardt¹⁸ resalta la relación entre Prometeo y Deucalión acerca de la institución del sacrificio, como si fuera Deucalión y no Prometeo el que en realidad hubiera instituido oficialmente el sacrificio a los dioses como acto de agradecimiento tras el Diluvio. En este aspecto vemos de nuevo un singular paralelismo entre Prometeo y Deucalión. La mención de Zeus Fixio parece aludir otra vez a la conexión de este mito con Tesalia, ya que éste era especialmente honrado en dicha región, como vemos en el mito de Jasón y los Argonautas¹⁹.

6. NACIMIENTO DE LOS HOMBRES

Deucalión expresa a Zeus su deseo de que hubiera hombres y Zeus está conforme con ello. Como ya hemos dicho, únicamente la versión griega de este mito se refiere al tema de los

¹⁸ Rudhardt 1970.

¹⁹ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* 4.119.

hombres nacidos de las piedras, tema que aparece tanto en Píndaro como en Apolodoro y asimismo en Ovidio²⁰. En las versiones griegas, la existencia de los hombres es parte de una decisión del propio Deucalión, quien, probablemente al encontrarse en un mundo vacío e inhóspito tras el Diluvio, quiere tener compañía. Su deseo se cumple ya que al arrojar piedras a la tierra van a nacer los hombres, mientras que de las piedras que arroje Pirra nacerán las mujeres.

El nacimiento de seres humanos de la tierra se encuentra ya en otros mitos griegos: conocemos el nacimiento de Erictonio, que surge de la Tierra tras haber sido impregnada del semen de Hefesto, o el nacimiento de los «espartos» de los dientes del dragón matado por Cadmo que fueron sembrados en la tierra (*spartoi* significa «sembrados»)²¹. Se trata de nacimientos prodigiosos, fuera de lo natural, y en este caso nos encontramos ante una verdadera transformación, una metamorfosis de esas piedras inanimadas en seres humanos al caer sobre la tierra, al parecer espontáneamente, sin la intervención de otro elemento más o menos fecundador como en los casos citados. Por otro lado, es interesante esa diferenciación entre los hombres, «creados» por Deucalión, y las mujeres, «creadas» por Pirra. Asimismo el relato de Apolodoro habla de que las piedras son arrojadas «hacia atrás» («por encima de su cabeza», como dice literalmente el texto). Esta idea aparece también en otros mitos: por

20 Ovidio, *Metamorfosis* 1.380-415.

21 Véase cap. 8.

ejemplo, los genitales de Urano son arrojados hacia atrás por Crono²², y de las gotas de sangre que se derraman y caen a la tierra nacen las Erinias, los Gigantes y las Ninfas Melias; luego, de los genitales que caen al mar nace Afrodita. Buxton²³ apunta al hecho de que lo que está detrás es sagrado, misterioso. Como en el mito griego de Orfeo y Euridice y en el tema bíblico de Lot, lo que está detrás es tabú y no se debe mirar; este tema aparece en casos de purificación y magia, pero también cuando algo es demasiado terrible o demasiado asombroso para ser contemplado²⁴. El nacimiento de esta nueva humanidad pertenece a lo que está más allá de los límites del ser humano, y, aunque sucede por obra de lo humano —las manos y la voluntad de Deucalión y Pirra—, no deja de estar en el dominio de lo divino, de lo «extraño».

La versión que nos ofrece Ovidio (*Metamorfosis* 1. 125-415) introduce un final algo diferente: tras el Diluvio, Deucalión y Pirra, los únicos supervivientes, encuentran un templo y oran a la diosa Temis, cuyo oráculo les indica que arrojen los huesos de su madre por encima de su hombro. Este extraño oráculo —que primero no es comprendido— es finalmente interpretado por el propio Deucalión en el sentido de que los huesos de la Madre Tierra son las piedras (*Metamorfosis* 1. 390-394).

22 Hesíodo, *Teogonía* 180-183. Para Bremmer (2008, 128), la costumbre de arrojar hacia atrás que aparece en otros casos está relacionada con un acto de separación.

23 Buxton 2000, 107.

24 Cf. Bremmer 2008, 117-132.

El final del relato de Apolodoro se refiere a la relación entre los dos términos, *laas* y *laos*, y convierte este mito en un mito etiológico (idea que parece ser antigua, ya que aparece también en Píndaro) que ofrece una explicación del término griego *laos*, como si desde Deucalión la palabra para designar «pueblo» o «gente» procediera de la palabra que significa «piedra», lo que serviría para recordar el origen de los hombres. Esta etimología se basa en la confusión de dos nombres, *laos* y *laas*, aunque hoy sabemos que en realidad la forma más antigua de *laos* es *lawos*.

7. EL DILUVIO COMO ACONTECIMIENTO HISTÓRICO FRENTE A LOS MITOS DE CREACIÓN

Hemos visto ya que los textos mesopotámicos contienen la misma tradición de un gran cataclismo y muestran que el Diluvio fue considerado una clara separación entre dos períodos: el mundo antediluviano y el postdiluviano. Es la historia de una catástrofe que probablemente esté basada en un acontecimiento auténtico. Si, por lo tanto, el tema del Diluvio aparece ahí como un punto de referencia histórico a través del que se refiere a acontecimientos «antes del Diluvio» y «después del Diluvio», también esta idea se recoge en algunas de nuestras fuentes griegas. Así el Fragmento 4 del *Catálogo de las Mujeres* cita: «Deucalión, en cuya época se produjo el Diluvio...»

La creencia en la existencia real del Diluvio por parte de los griegos se puede ver en el hecho que refiere Pausanias

(1.18.7.) de que en Atenas, en el templo de Zeus, se enseñaba una grieta por la que se decía que las aguas se habían ido después del Diluvio. Asimismo, Pausanias habla de que la antigua ciudad de Delfos fue inundada por las lluvias que cayeron en la época de Deucalión (Pausanias 10.6. 1-5).

En fin, nos encontramos ante un mito que parece no haber entrado en el mundo griego en época muy anterior al siglo v a.C. Sería plausible pensar que la confusión lingüística entre los dos términos *laos* y *laas* no habría podido darse, como hemos comentado ya, en época anterior a la pérdida de la *digamma* intervocálica que en general ha desaparecido desde los primeros textos epigráficos alfabéticos (s. VII-VI a.C.). Sin embargo, los griegos parecen haber relacionado etimológicamente palabras que para nuestra moderna interpretación lingüística estarían lejos de estar relacionadas²⁵. Por otro lado, este tema parece desconocido para Hesíodo, quien no lo menciona en absoluto cuando trata del mito de las Edades. Además, si en la mayoría de los casos los testimonios iconográficos constituyen un valioso documento a la hora de estudiar los mitos griegos, ya que unas veces apoyan los testimonios literarios, otras se apartan de ellos y nos proporcionan un material diferente; en el caso del mito del Diluvio, la total ausencia de representaciones iconográficas griegas tanto en la época arcaica como en el período clásico demuestra la escasa popularidad y difusión de este tema en dichas épocas.

25 Sedley 1998, 145.

El mito del Diluvio es siempre un mito de re-creación, es decir, una creación secundaria que sigue a la destrucción de la humanidad producida por la primera creación. Como afirma West²⁶, la versión griega no puede separarse de las versiones que conocemos, procedentes de las fuentes mesopotámicas y hebreas, así que debemos suponer una influencia de éstas en la tradición griega. Sin embargo, hay elementos en este mito propiamente griegos (el mito del origen de los nombres), que no están en las otras versiones o que han sido modelados de acuerdo con la tradición mítica griega.

²⁶ West 1997, 490.

CAPÍTULO 10

EL ORIGEN DEL HOMBRE SEGÚN EMPÉDOCLES

Carlos Megino Rodríguez

1. INTRODUCCIÓN

Empédocles, un autor cuya vida se desarrolla a lo largo del siglo v a.C., procedía de Agrigento, una próspera ciudad del sur de Sicilia. Este hecho le sitúa en la órbita de diversas influencias que van a hacer de su pensamiento un caso único entre los presocráticos.

Empédocles, desde luego, conoce la filosofía jonia, que por primera vez intenta explicar el mundo a través de causas y principios naturales, que son preferidos a los relatos míticos tradicionales. A esta influencia se añaden la de la corriente cultural del occidente griego y, en concreto, la doctrina de Parménides sobre el ser, vinculada a la crítica de la existencia real de la pluralidad y el cambio, así como las doctrinas religiosas órfico-pitagóricas acerca del hombre y de su lugar en el cosmos. Estos tres elementos principales: la filosofía jonia, la doctrina de Parménides y las creencias órfico-pitagóricas, contribuirán a que Empédocles construya un relato original tanto sobre el surgimiento, constitución y funcionamiento

del cosmos, como sobre el origen y destino del ser humano, en el que se combinará de un modo único la explicación física y el relato mítico. De este modo, la filosofía y la religión, la razón y el mito, son las coordenadas en las que se sitúa el pensamiento de nuestro autor, y las que determinan el especial lugar de Empédocles entre los filósofos presocráticos¹.

La obra de Empédocles, escrita en el verso épico tradicional, nos ha llegado fragmentaria. La mayor parte de los fragmentos son de tradición indirecta, aunque desde 1999, con la edición del Papiro de Estrasburgo, un conjunto de 52 fragmentos de Empédocles reconstruidos por Alain Martin y Oliver Primavesi, tenemos el privilegio de contar con un fragmento de una edición del filósofo, caso insólito entre los presocráticos. Hablaremos de la aportación de este papiro a nuestro tema más adelante. Lo que aquí quiero advertir es que el carácter fragmentario de los textos conservados, junto con la ambigüedad en el uso de los términos y la propia complejidad de la doctrina expuesta, vuelve ardua la tarea de interpretación del pensamiento de Empédocles, lo que se refleja en el poco éxito alcanzado hasta el momento por los especialistas en dar una visión global compartida de la concepción empedoclea de la naturaleza del cosmos y del puesto del hombre en él.

En nuestro caso, y en relación al asunto que nos atañe, el origen del hombre, expondremos la interpretación más ex-

1 Sobre Empédocles véanse Diels 1901; Bignone 1916; Diels-Kranz 1961⁶; Bollack 1965-1969; 2003; Callavotti 1975; Wright 1995²; Laurenti 1999; Martin-Primavesi 1999; Inwood 2001²; Cordero 2002; Tonelli 2002; Megino 2005a-b.

tendida, advirtiendo que no es la única y que otras también son posibles.

2. CONTEXTO COSMOLÓGICO DE LOS PROCESOS ZOOGÓNICOS

Para comprender la doctrina empedoclea sobre el origen del hombre, creemos que es conveniente situarla en el contexto en que la concibe el propio Empédocles, que es el del nacimiento y la muerte de los seres vivos en un ciclo cósmico ininterrumpido de transición de lo uno a lo múltiple y viceversa.

Ahora bien, cuando hablamos de nacimiento y muerte no debemos entender el origen y el término de la vida de un ser determinado, sino la consecuencia de la mezcla y separación de los cuatro elementos que, según Empédocles, constituyen el sustrato de la realidad y que por eso denomina «raíces»: fuego, aire, agua y tierra. Dice así (fr. 8 Diels-Kranz):

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno
de los seres mortales, ni tampoco consumación de la fun-
esta muerte,
sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado
es lo que hay, y «nacimiento» es un nombre que los hom-
bres le dan².

2 La traducción de los fragmentos, salvo mención en contrario, es de A. Bernabé (2001²).

De lo que Empédocles habla es de nacimiento y muerte de especies de seres vivos, no de individuos particulares. La disposición de esa mezcla es lo que diferencia a los distintos órdenes de seres vivos, es decir, humanos, animales y plantas (fr. 9 D.-K.):

Y cuando éstos (*sc.* los elementos-raíces), una vez mezclados en aspecto humano vienen a dar al éter
—o en el aspecto de la especie de las fieras montaraces o en el de los arbustos
o acaso en el de pájaros—, entonces eso afirman que es
«nacer»,
mas cuando se separan, que es «muerte malhadada».
De este modo, es norma que los llamen. Y a la costumbre me acomodo también yo.

De esta manera, Empédocles circunscribe la posibilidad del cambio a los parámetros dados por Parménides, según los cuales es imposible el paso del no-ser al ser y viceversa. Así, el origen de una especie de ser vivo no podrá concebirse como un surgimiento de la nada, sino como una ordenación determinada de los elementos-raíces, mientras que su desaparición tampoco podrá ser una extinción, sino una disgregación susceptible de una reordenación distinta de los elementos-raíces que la componen.

Esto es lo que hace que el origen y la extinción de los seres vivos, entre ellos la especie humana, deba contemplarse desde la perspectiva de la unión y separación de los elemen-

tos-raíces que los constituyen. Esta unión y separación está sujeta, como hemos dicho, a un ciclo cósmico ininterrumpido, consistente en una doble transición de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad, es decir, desde la completa unidad de todos los elementos hasta su radical división, y desde esta división hasta su completa reunificación (fr. 17.16-18 D.-K.):

Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció
(sc. el todo) para ser uno,
de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era,
se disoció para ser múltiple:
fuego, agua, tierra y la enorme altura del aire.

Esta doble transición se produce a lo largo de cada ciclo, provocando, a su vez, un doble proceso de nacimiento y de disolución de los seres vivos en cada paso de la unidad a la multiplicidad y de la multiplicidad a la unidad. Así, el encuentro y la separación de los elementos tienen, cada uno, un doble efecto: el encuentro provoca, por un lado, el nacimiento de los mortales, y, por otro, su disolución; mientras que la separación de elementos causa, por un lado, la disolución de los mortales y, por otro, su nacimiento (fr. 17.3-5 D.-K.):

Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;
pues el primero lo genera y lo destruye la concurrencia de
las cosas todas,

y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar, una vez criado.

El encuentro de los elementos provoca el nacimiento de los mortales cuando, por efecto de un principio activo unificador, llamado Amistad, los elementos se unen formando los distintos seres (fr. 17.7 D.-K.). El encuentro de los elementos provoca su disolución, cuando la unión de elementos es tan acen- tuada que los distintos seres dejan de diferenciarse entre sí y pasan a formar un conglomerado mixto que, en su grado mayor de desarrollo, llega a incluir toda la materia del universo, configurando una esfera plena e indiferenciada denominada «Esfero» (frr. 27, 28, 29 D.-K.). Por otro lado, la separación de los elementos causa la disolución de los mortales cuando, por efecto de un principio activo disgregador, llamado Discordia (u Odio), los elementos que los conforman se escinden para ir cada uno por su lado (fr. 17.6-8 y 21.7-8 D.-K.):

Y estas transformaciones incesantes jamás llegan a su fin,
unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos
(sc. los elementos);
otras, por el contrario, separados cada uno por un lado por
la inquina de Odio.

En el Odio cada cosa es de forma diferente y va por separado,
en cambio en la Amistad caminan juntos y son mutuamente deseados.

Finalmente, la separación de los elementos provoca el nacimiento de los mortales cuando el conglomerado de materia llamado Esfero se disgrega por efecto de Discordia y da lugar a éstos como consecuencia de su paulatina disolución.

Ello implica que en cada ciclo se alternen dos etapas, presididas por el dominio respectivo de Amistad y de Discordia (fr. 17.27-29 D.-K.):

Todos ellos (sc. Amistad y Discordia más las cuatro raíces)
son iguales y tienen la misma edad,
mas cada uno ostenta un rango diferente; diverso es el carácter de cada uno.
Por turnos prevalecen en el curso del tiempo.

En la primera etapa, caracterizada por el progresivo dominio de Discordia, se produce la paulatina separación de los elementos-raíces a partir del Esfero, hasta que ese proceso disgregador llega a su culmen con el completo aislamiento de cada uno de los elementos, que se mueven formando un torbellino (fr. 35.4 D.-K.). En la segunda, debido a la pérdida de poder de Discordia a favor de Amistad, tiene lugar la progresiva reunificación de unos elementos con otros, hasta llegar de nuevo a la absoluta unidad del Esfero. En este contexto, el doble efecto generador y destructor del encuentro y separación de los elementos-raíces tiene como consecuencia un doble proceso zoogónico: uno como efecto del encuentro, y otro como efecto de la separación de los elementos. El primero tendría lugar en la etapa de dominio creciente de

Amistad, y el segundo, en la etapa de dominio creciente de Discordia (fr. 26 D.-K.):

Por turnos prevalecen en el curso del ciclo,
se amenguan mutuamente y se acrecientan por turno prefijado
(sc. las cantidades separadas de cada elemento),
pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse
se tornan hombres y especies de otros animales;
unas veces por Amistad concurriendo en un solo orden del
mundo,
otras por el contrario separados cada uno por su lado por la
inquina de Odio,
hasta que, en uno combinados, acabe por surgir en lo pro-
fundo el todo.
De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a
nacer de lo múltiple
y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múl-
tiple resulta,
en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia.
Mas en la medida en que estos cambios incesantes jamás
llegan a su fin,
en ese sentido son por siempre inmutables en su ciclo.

En este proceso de nacimiento y disolución se incluyen los dioses tradicionales del panteón, los cuales son «longe-
vos» (*dolichaiones*), pero no gozan de la perpetua existencia
que poseen los elementos-raíces junto con Amistad y Dis-
cordia (fr. 21.12 D.-K.).

Así pues, todos los seres vivos son compuestos de los cuatro elementos-raíces, subordinados a la acción de Amistad y de Discordia (fr. 21.7-12 D.-K.)³:

En el Odio cada cosa es de forma diferente y va por separado,

en cambio en la Amistad caminan juntos (*sc.* los elementos) y son mutuamente deseados.

De ellos todo cuanto fue y cuanto es y ha de ser luego

nació: árboles, varones y mujeres,

fieras, pájaros y peces de acuática crianza,

y dioses longevos, excelsos por las honras que reciben.

Su permanencia unidos en cada ser depende de que el equilibrio de fuerzas entre la acción unificadora de Amistad y la acción disgregadora de Discordia sea favorable a la primera. Cuando la fuerza de Amistad cede y los elementos vuelven a separarse, los mortales dejan de existir. Los elementos nunca pierden su identidad propia cuando se mezclan. Lo único que cambia son los seres que nacen como consecuencia de su unión (frr. 17.34-35; cf. 21.13-14 D.-K.):

Pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse

se tornan una cosa cada vez sin dejar nunca de ser ellos mismos.

3 Cf. también *PStrasb.* a(i) 6-9-a(ii) 1-2, fr. 26.1-6 D.-K.

3. LOS PROCESOS ZOOGÓNICOS

Habría dos procesos zoogónicos por ciclo, uno originado por la progresiva acción unificadora de Amistad, y otro originado por la fuerza disgregadora de Discordia. El primero tiene lugar del siguiente modo: en el momento de máximo poder de Discordia, los elementos-raíces giran separados unos de otros en un gran torbellino; en medio del torbellino, Amistad empieza a recuperar su dominio uniendo de nuevo a los elementos, los cuales, a medida que se van mezclando gracias al retroceso de Discordia, forman nuevas especies de seres mortales (fr. 35 D.-K.):

Cuando Odio llega a lo más hondo del abismo
del torbellino, y Amistad alcanza el vórtice en su centro,
de seguro que allí se reúnen todos para ser uno solo,
no de improviso, sino unidos por su gusto, cada uno de una parte,
y como resultado de su unión se difunden innúmeras estir-
pes de mortales.

Mas otros muchos permanecen sin mezclarse, aparte de los
que estaban confundiéndose:
son aquellos a los que, desde lo alto, aún detiene Odio,
pues no está aún irreprochablemente
consumado su retiro a los confines últimos del orbe,
sino que en los miembros de éste partes suyas permanecen,
partes se han marchado de ellos.

Y cuanto más terreno va cediendo sin cesar, tanto más va
llegando sin cesar

el benévolo influjo inmortal de Amistad irreprochable.
Al punto tornan a nacer como mortales los que antes
aprendieron a ser inmortales,
y a mezclarse lo que antes era puro, invertidos sus caminos.
Y como resultado de su unión se difunden innúmeras es-
tirpes de mortales
ajustadas en toda clase de formas, maravilla de ver.

Pero estas especies de seres mortales no son las que nosotros conocemos, sino que son, en primer lugar, miembros sueltos, generados de forma independiente por la combinación en distintas proporciones de agua, tierra, aire y fuego, ligados por la acción de Amistad (frr. 96 y 98 D.-K.):

Y a la tierra placentera, en sus crisoles de amplio pecho,
dos partes de las ocho del resplandor de Nestis le tocaron,
y cuatro de Hefesto. Y resultaron los blancos huesos,
de maravilla ensamblados por ligaduras de Harmonía⁴.

Y la tierra en cuantía casi igual coincidió con aquéllos,
con Hefesto, con la lluvia y con el éter relumbrante,
anclada en los perfectos fondeaderos de Cipris,
bien un poco más, bien menos donde más había.
De ellos surgieron la sangre y las formas de diferente carne.

- 4 Nestis es una divinidad siciliana, identificable probablemente con Perséfone, que para Empédocles representa al agua. El nombre de Hefesto viene usado aquí en lugar del fuego, mientras que Harmonía es una denominación alternativa de Amistad.

Son miembros carentes de la parte con la que deberían encajar, como cabezas sin cuello, brazos sin hombros y ojos sin rostro (fr. 57 D.-K.), lo cual podría deberse a que en esta fase de comienzo de dominio de Amistad, la fuerza centrífuga de Discordia todavía es demasiado fuerte para que puedan formarse seres vivos completos. Estos miembros son descritos como errantes sobre la tierra, pero deseando unirse entre sí (fr. 58 D.-K.). A medida que Amistad va acrecentando su dominio, empieza a producirse la unión entre miembros aislados, a la vez que otros siguen naciendo (fr. 59 D.-K.):

Mas a medida que con lo divino más y más se unía lo di-
vino,
los demás iban encontrándose donde cada uno se topaba
con el otro,
a más de los muchos que junto a ellos sin cesar fueron na-
ciendo.

En una segunda fase, la unión de miembros aislados produce seres completos, pero de carácter monstruoso, debido a una combinación inadecuada de partes corporales de especies distintas. Se trata de seres bifrontes o con pechos a ambos lados del cuerpo, de vacas con rostro humano y humanos con rostro vacuno, y de seres que combinaban rasgos de hombre y de mujer (fr. 61 D.-K., y también el fr. 60 D.-K.). Estos seres, que podrían constituir el correlato en la poesía de Empédocles de figuras míticas, como el Minotauro, los Centauros o la Esfinge, parecen ser el producto de combi-

naciones azarosas, cuya supervivencia dependería de que la compatibilidad entre los miembros corporales que se unían fuera lo bastante grande como para asegurar la conservación del individuo y la satisfacción de sus necesidades. Pero dada la monstruosidad de esos seres, su destino era el de perecer:

Así pues, los seres en los que todo sucedió como si hubieran nacido para un determinado fin se conservaron por hallarse adecuadamente constituidos por azar; aquellos en los que no ocurrió así murieron y siguen muriendo, al modo como Empédocles dice respecto de las «criaturas vacunas con humano rostro» (Aristóteles, *Física* 198b 29-32; cf. también Simplicio, *Comentario a la Física* 371.33-372.9).

Después de esta fase, ya no habría otra generación de seres vivos en la etapa de dominio creciente de Amistad, sino que la unificación progresiva de los elementos haría imposible la diferenciación individual hasta desembocar en el Esfero.

La unidad total de las cosas en el Esfero da lugar a una nueva fase de transición hacia lo múltiple, presidida por el progresivo dominio de Discordia. En esta fase se produciría un segundo proceso zoogónico, que es el que daría lugar a la flora y fauna que conocemos, y que culminaría con la aparición del ser humano.

El Esfero, caracterizado por su unidad y quietud, empieza a estremecerse por obra de Discordia (fr. 31 D.-K.), que actúa sobre sus partes (fr. 30 D.-K.), separando unos elementos de

otros, al mismo tiempo que la masa de cada elemento tiende a acrecentarse al recibir partes suyas que antes estaban unidas a otros elementos (fr. 26.2, 37 D.-K.). Los elementos que se separan del Esfero acaban constituyendo nuestro mundo (*Simplicio Comentario al Acerca del Cielo* 590.19): primero se separa el aire, que se expande en derredor y forma el cielo; a éste le sigue la tierra, de cuya compresión por efecto de la rotación brota el agua (cf. fr. 55 D.-K.: «el mar, sudor de la tierra»); finalmente, el fuego se separa del aire y se extiende bajo el cielo, formando el sol y los demás astros (fr. A 30, A 49, A 53 D.-K.).

Una vez constituido nuestro mundo, partes separadas de los cuatro elementos forman, unidos por Amistad, los cuerpos de los seres mortales (fr. 20.2-3 y 22.1-3 D.-K.):

Pues a veces por Amistad se aúnan todos
los miembros que conforman algún cuerpo, en la cima de
la vida floreciente.

Y es que avenidos se hallan todos ellos
—el radiante, la tierra, cielo y mar—
con las partes que, de ellos separadas, se configuraron en
mortales.

Pero, en una primera fase, no se trata de los seres vivos que nosotros conocemos, sino de figuras completas, de una pieza, sin distinción de órganos y sin las características peculiares que distinguen a los hombres, como la voz y el habla.

Estos seres nacen de la tierra por efecto de la acción del fuego al separarse, estando compuestos también de su parte de agua y de calor (fr. 62.4-8 D.-K.):

Crecidos por completo iban surgiendo de la tierra, lo primero, figuras
poseedoras de la parte debida de agua y de calor;
era el fuego quien iba haciéndolas brotar, deseoso de alcanzar a su semejante.
No mostraban todavía el grácil porte de unos miembros
ni voz, ni el habla peculiar del hombre.

Tras esta fase, se llega finalmente a la etapa en la que surgen los seres actuales y el ser humano. Todos estos seres están formados por la mezcla de los cuatro elementos, a los que Amistad mantiene unidos (fr. 71 D.-K.), pero que están marcados por la creciente acción disgregadora de Discordia.

La influencia creciente de Discordia hace de nuestra era una época triste, de pesar y dolor, dado que Discordia no sólo se concibe como un principio físico divisorio, sino también como una divinidad malévola, creadora de miseria y aflicción. Así, dice Empédocles (fr. 20.4-5 D.-K.):

desgarrados por malévolas Discordias,
vagan errantes, cada uno por su lado, por la rompiente de
la vida;

y también (fr. 22.6-9 D.-K.):

por doquier se hacen extraños entre sí, muy apenados
de ser criaturas de la inquina, pues fueron generados en el Odio.

Amistad, llamada por Empédocles también Cipris y Afrodita, actúa en los seres vivos como un contrapeso a la acción de Discordia. Al fin y al cabo, es la responsable de todo proceso de unión de elementos, en los cuales infunde el deseo de acoplarse entre sí, y de este modo, dar origen a toda la variedad de seres mortales que habitan la tierra, tanto animales como vegetales (frr. 72, 77, 78 D.-K.). Además, Amistad es la encargada de dar forma y consistencia a los órganos internos de los mortales (frr. 86, 87, 98 D.-K.), así como de combinar del mejor modo los elementos para dar la textura precisa a las distintas partes de los animales (frr. 75, 76 D.-K.), actuando de modo similar a como lo hace un alfarero al dar forma a sus vasijas (fr. 73 D.-K.), o como lo hace el cuajo de la leche para cuajarla (fr. 33 D.-K.).

Aunque Empédocles es en este punto muy ambiguo, podemos suponer, con ayuda de la doxografía, que el origen de los seres mortales de nuestra época (y no sólo su configuración) se debe también a la acción de Amistad, que trabaja los elementos al modo de un artesano, mezclándolos, combinándolos de distintos modos, dándoles distintas texturas y confiriéndoles variadas formas, para dar cuerpo a cada especie animal y vegetal (fr. 71 D.-K.):

Por si tu convicción sobre tales asuntos resultara falta de
madera,

cómo de agua, tierra, éter y sol al combinarse surgieron formas y colores de los mortales seres que ahora surgen, conformados por Afrodita.

De este modo, los animales son acuáticos, terrestres o voladores en función de la cantidad de uno u otro elemento que forma parte de su constitución (fr. A 73 D.-K.). Una vez formados, los seres se reproducen no por adición de elementos, sino por generación sexual (fr. A 72, B 63, 64 D.-K.), a la cual Empédocles debió de prestar bastante atención, intentando explicar, por ejemplo, las razones biológicas de la diferencia de sexos (frr. A 81, B 63, 65, 67 D.-K.).

4. ORIGEN DE LOS SERES HUMANOS

Empédocles no es muy explícito al narrar cómo surgen los seres humanos. Es de suponer que, como mortales de esta última etapa zoogónica, hayan nacido como especie de la unión de los cuatro elementos por obra de Amistad. De hecho, los fragmentos cosmogónicos que hablan del nacimiento de los seres mortales como consecuencia de la concurrencia de los elementos-raíces impulsados por Amistad y Discordia, incluyen a hombres y mujeres entre dichos seres, junto con las plantas, los animales terrestres, voladores y acuáticos, y los dioses del panteón tradicional (cf. p. e. fr. 21.7-14 D.-K., *PStrasb.* a(i) 6-a(ii) 2). Según algunos textos doxográficos, los seres humanos, o al menos los primeros

representantes de la especie, nacieron de la tierra (fr. A 72c y 75 D.-K.):

Empédocles dice que los hombres nacieron de la tierra como las espinacas.

Empédocles dice que cuando nació el género humano de la tierra, el día, a causa de la lentitud del sol, tenía una duración de tiempo tan larga como ahora el periodo de diez meses.

Esto seguramente debe entenderse, según los fragmentos anteriores y, en especial, el fr. 73⁵, como que la tierra sería la base principal de la que estarían formados los cuerpos de los hombres, los cuales serían empapados también en agua, para que la tierra fuera modelable, y luego endurecidos al fuego, del mismo modo como se hace con las piezas de alfarería, siendo Amistad la que haría las veces de alfarero.

Es de señalar el uso novedoso que de la tradición mítica hace Empédocles en este contexto: por un lado, introduciendo dos principios generativos independientes de los dioses tradicionales, y, por otro, haciendo a estos principios causas eficientes del nacimiento no sólo de los hombres, sino también de estos mismos dioses, que en la mitología de Homero y Hesíodo nacían por generación sexual a partir de un primer dios, no por agregación de elementos constitutivos previos.

5 Cipris entonces, una vez que hubo empapado tierra en lluvia, / entregó al raudo fuego, para fortalecerlas, las formas que con afán iba modelando.

Ahora bien, la doctrina antropogónica de Empédocles no consiste sólo en una descripción puramente física de las fuerzas y elementos cósmicos que participan en el surgimiento de los hombres, sino que tiene también un componente religioso en relación con ciertas creencias relativas a la concepción del hombre y a su lugar en el cosmos. Según dichas creencias, propias del orfismo presente en Sicilia en la época de Empédocles, el hombre, junto a su componente mortal, constituido por el cuerpo, posee un alma inmortal de carácter divino. Este alma, por una suerte de culpa originaria, ha sido condenada como castigo a purificarse mediante su encarnación sucesiva en una serie de cuerpos distintos, en los cuales debe estar prisionera hasta que vuelva a ser considerada digna de vivir de nuevo entre los dioses⁶. Empédocles adopta el núcleo de estas creencias y lo transforma en una teoría antropológica que intenta compatibilizar con su doctrina sobre la evolución cíclica del universo.

Empédocles no habla sólo de los hombres en general, sino sobre todo de sí mismo, viéndose como modelo del destino que toca al ser humano en el mundo. Empédocles se veía a sí mismo como dotado de un saber especial, que le hacía capaz de realizar obras prodigiosas, entre las que se incluía la adivinación, el dominio de los fenómenos atmosféricos y de las fuerzas de la naturaleza, y la curación de enfermedades, incluyendo el poder de resucitar a los muertos (fr. 111 D. - K.):

6 Véanse capítulos 6 y 7.

Cuantos remedios hay contra los males y un refugio contra
la vejez
vas a aprenderlos, pues sólo para ti daré término a todo
esto.

Harás cesar la furia de los vientos incansables que por cima
de la tierra

se abaten y arruinan con sus soplos los sembrados.

Y a tu vez, si lo deseas, resucitarás compensadoras brisas
y dispondrás tras la lúgubre lluvia un tiempo seco bienve-
nido

para los hombres, y dispondrás también, después de la se-
quía veraniega,

fluidos que moran en el éter, alimento de árboles,

y sacarás de Hades el vigor de un varón fallecido.

Hasta pretendía ser inmortal (fr. 112.4 D.-K.): «Yo, un
dios inmortal entre vosotros, que no mortal».

Esa pretensión no la fundaba en la naturaleza del cuerpo,
que, según su propia doctrina, no era más que una mezcla
efímera de los cuatro elementos que constituían la materia
del universo (fr. 9 D.-K.), sino en lo que llamaba *daimon*. La
propia palabra *daimon* designa en griego a seres divinos, que
pueden ser dioses indeterminados, como en Homero (*Iliada*
1.222, 3.420, 11.792, etc.), o, en un sentido más próximo al
empedocleo, genios divinos, vigilantes de las acciones hu-
manas, que nacieron de los hombres de la edad de oro cuan-
do esta raza dio paso a la de plata en el mito de las edades
de Hesíodo (*Trabajos y días* 122ss.). Empédocles habla de sí

mismo como un *daimon* desterrado de la compañía de los dioses porque, dejándose llevar por Discordia, violó el juramento de no realizar sacrificios cruentos y comer carne (frr. 115 y 139 D.-K., *PStrasb.* d6):

Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por
los dioses,
eterno, sellado por prolijos juramentos:
«Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus
miembros
y viola por tal yerro el juramento que prestara
—hablo de *daimones* a los que toca una vida perdurable—,
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los
Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida,
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez
ésta a los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices
del éter;
cada uno de otro lo recibe, mas todos lo aborrecen».
Y soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la Discordia enloquecida puse mi confianza.

¡Ay de mí, que no acabó conmigo un día implacable,
antes de haber concebido con mis garras terribles acciones
para comer.

Se trata de una norma que obliga a todos los hombres, ya que la ley se extiende para todos (fr. 135 D.-K.) y todos ellos son *daimones* errabundos condenados a vagar, como penitencia, con la forma de un cuerpo o de otro. El propio Empédocles confiesa que antes fue un muchacho, una muchacha, un matorral, un pájaro y un pez (fr. 117 D.-K.).

Esta concepción del hombre como un *daimon* que forma parte de un cuerpo mortal, compuesto por una mezcla efímera de elementos, sitúa al hombre en un contexto más amplio que el que le correspondería si fuera sólo una combinación mortal de elementos. El *daimon* es una entidad individual, representante de la identidad personal, de modo que su precedencia y supervivencia tras la disolución del cuerpo implica también la del hombre mismo, lo que le incluye en el ciclo cósmico al que están sujetos los elementos, más allá de la etapa zoogónica en la que surgen los seres mortales que conocemos. Pero antes de ver de qué modo esto es así, expongamos primero cómo concibe Empédocles la historia humana en esta etapa zoogónica.

Los hombres surgirían, pues, como consecuencia de la separación de los *daimones* de su ámbito divino, en el que serían felices y dichosos (fr. 119 D.-K.), ya que la presencia de Amistad sería fuerte en él. Éstos, por obra de Discordia, serían obligados a tomar la forma de unos cuerpos mortales que les son extraños (fr. 126 D.-K.), compuestos de la mezcla de los cuatro elementos-raíces. Esa separación del mundo de los dioses es concebida como un destierro (fr. 115.¹³ D.-K.), desde un ámbito de felicidad y dicha, a otro al que no

están habituados («Lloré y me lamenté al ver un sitio desusado», fr. 118 D.-K.), un lugar de tristeza y pesar, donde se hallan toda clase de males (fr. 121 D.-K.):

Un sitio ingrato,
donde el crimen, la inquina y otros seres funestos en tropel,
enfermedades miserables, podres, a más de hidropesías,
por el prado de Ruina, andan en lo oscuro merodeando.

Lugar que se compara con un antro o cueva subterránea que evoca el mundo del Hades (fr. 120 D.-K.). Un lugar, en suma, de desesperanza y dolor (fr. 145 D.-K.):

Y por ello, desesperados como estáis por acerbas desdichas,
nunca de los míseros duelos recobraréis vuestro ánimo.

A esta visión pesimista de la vida en la tierra, y a su relación con el hecho de que la generación de los hombres sea vinculada con el destierro de los *daimones*, parece aludirse en el fr. 124 D.-K., donde Empédocles dice:

¡Ay de vosotros! ¡Mísera raza de mortales! ¡Desdichada!
¡De qué disputas y quejidos nacisteis!

No obstante, Empédocles no vio toda la historia de la humanidad sólo desde esta perspectiva pesimista. Parece que en los comienzos de la raza humana, cuando Amistad dejaba

sentir todavía con fuerza su benéfica influencia, los hombres vivieron una edad de oro en la que no existían todavía los dioses tradicionales, como Crono, Zeus o Posidón, ni divinidades destructoras y perniciosas, como Ares y Tumulto, correlatos de Discordia, sino que todos eran gobernados todavía por Cipris (fr. 128.1-3 D.-K.), la divinidad con la que los mortales «conciben amistosos pensamientos y llevan a cabo acciones de concordia» (fr. 17.23 D.-K.). En esta época, las fieras y las aves eran dóciles y apacibles con los hombres, y la amistad resplandecía (fr. 130 D.-K.). Cipris era propiciada con ofrendas incruentas, sacrificios de mirra e incienso y libaciones de miel, mientras que la muerte de animales en el altar y su consumo ritual posterior era la mayor abominación (fr. 128.4-10 D.-K.):

Intentaban propiciársela con devotas ofrendas
y animales dibujados, con perfumes de fragancias exquisitas,
con la quema de mirra sin mixtura y de oloroso incienso
y dejando caer al suelo libaciones de miel amarillenta.
Pero el altar no era regado con nefandas carnicerías de toros,
sino que era abominación entre los hombres, la mayor,
la de arrancarles la vida para devorar sus nobles cuartos.

Sin embargo, la influencia cada vez más evidente de Discordia hizo que los hombres olvidaran este modo de vida y comenzaran a realizar sacrificios cruentos y devorar carne, una falta en la que cae el propio Empédocles (fr. 139 D.-K., *PStrasb.* d5-6) y que es especialmente repugnante, porque

supone poco menos que un acto de canibalismo, al ser cada animal sacrificado un *daimon* humano reencarnado (fr. 136 D.-K.):

¿No pondréis fin a esta matanza disonante? ¿No estáis
viendo
que os devoráis unos a otros por la incuria de vuestra in-
teligencia?

Dicho animal incluso podría haber sido en una vida anterior un pariente del sacrificador, a lo que al pecado de canibalismo se le añadiría el de parricidio (fr. 137 D.-K.):

Alza el padre a un hijo suyo transmutado en su figura
y entre plegarias se apresta a degollarlo, el enorme infeliz.
Y los otros, sin saber lo que hacen,
lo sacrifican, aun cuando los implora. Pero aquél, sordo a
los quejidos,
después de degollarlo, en las estancias dispone el sórdido
festín.
De igual modo un hijo que toma a su padre o a su madre
unos niños
les arrancan la vida y devoran la carne antes amada.

De todos modos, Empédocles, fiel a la doctrina órfico-pitágorica en la que se inspira para su explicación del origen y naturaleza de la miseria humana en la tierra, ofrece un modo de perfeccionar el estilo de vida y superar la pre-

sente condición a través de la adopción de ciertas prescripciones rituales. Estas consisten, fundamentalmente, en la abstención del sacrificio cruento y del consumo de carne, así como de otros alimentos que en la doctrina órfico-pitágorica son tabú, como el laurel y las habas (frr. 140 y 141 D.-K.):

De las hojas de lauro abstenerse por completo.

Desdichados, completos desdichados, de las habas apartad
vuestras manos.

Aquellos que cumplen estas prescripciones, que para Empédocles constituyen la clase dirigente, es decir, los que por su saber especial conforman la elite intelectual de la sociedad (adivinos, poetas y médicos, como el propio Empédocles, fr. 112 D.-K.)⁷, volverán a ser considerados como dioses (fr. 146 D.-K.):

Y al final, augures, poetas, médicos
y dirigentes son entre los hombres terrenales,

7 Téngase en cuenta, por un lado, la importancia que Empédocles da a la posesión de un saber especial y divino (fr. 3 D.-K.), que él mismo posee y enseña, y que divide a la sociedad en hombres superiores, conocedores de la verdad y por ello dichosos, y en los infelices que no comprenden la verdad y que por eso llevan una vida miserable y vil (frr. 2, 4, 132 D.-K.). Y, por otro, que lo que mueve a los hombres a consumir carne y, por tanto, a caer en el canibalismo, es la desidia de su inteligencia (fr. 136 D.-K.).

y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben⁸,

y podrán disfrutar de nuevo de la compañía divina, compartir su morada y su mesa, y apartarse de la miseria de la existencia humana (fr. 147 D.-K.):

Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan,
sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables.

Pero este prometido fin no evita que, al fin y a la postre, los *daimones* estén sujetos, como todos los demás seres del universo, a las fuerzas de Amistad y Discordia, y que tengan que arrostrar el mismo proceso de unión y separación al que están sometidos los elementos-raíces.

5. APORTACIÓN DEL PAPIRO DE ESTRASBURGO

El Papiro de Estrasburgo nos ha proporcionado, junto con algunas otras novedades interesantes, nuevas lecturas de algunos versos ya conocidos, pero que nos permiten saber mejor

8 Se ha hecho notar el paralelismo con Píndaro, fr. 133 Maehler, quien, basándose seguramente en un núcleo común de creencias, ofrece también un catálogo similar de hombres superiores, cf. Megino2005b, 66s.

cuál es el papel de los *daimones* en el contexto general del ciclo cósmico, y su influencia en los procesos zoogónicos descritos. Según estas nuevas lecturas, Empédocles dice que en el dominio de Amistad «concurrimos en un único orden», mientras que en el dominio de Discordia el todo se divide para ser múltiple, y que de ellos surgen árboles, hombres y mujeres, fieras, aves, peces y los dioses tradicionales (*PS-trasb. a(i) 6-a(ii) 2*)⁹:

[En el dominio de Amistad concu]rrimos en un único orden,
[y en el de Discordia, por contra, se disoció] desde lo uno
para [ser múlti]ple,
[de ellos todo cuanto fue y cuanto es y cu]anto será después
[brotó: árboles, hombres] y mujeres,
fieras, aves [y] acuát[icos peces],
y dioses lon[gev]os, en honras [excelsos].

El hecho de que el propio Empédocles, al usar la 1ª persona, se incluya entre los elementos que se unen en la fase de unificación producida por Amistad, implica que su *daimon* está presente en los procesos zoogónicos que tienen lugar en esa fase cósmica, los cuales acaecen después de nuestra época presente y del momento de máximo dominio de Discordia, en el que cada elemento rota por separado en un gran torbellino universal. Por otro verso del papiro (a(ii)

9 La traducción es mía. El texto entre corchetes es la traducción de las adiciones conjeturales de Martín y Primavesi al texto del papiro.

17: «y penetramos en las zonas centrales para ser una [sola cosa]»), sabemos que el *daimon* va reuniéndose con los elementos en la parte central del torbellino, donde se refugia Amistad cuando Discordia está en el apogeo de su poder, y desde donde vuelve de nuevo a ejercer su dominio, para que «se difundan miles de razas de mortales» (fr. 35.7 D. -K.) y nazcan (fr. 35.14-17 D. -K.)¹⁰

mortales que antes aprendieron a ser inmortales,
y compuestos que antes eran simples, al trocarse sus caminos;
y al mezclarse se difundieron miles de razas de mortales,
en toda clase de formas dispuestas, asombro de ver.

Las nuevas aportaciones del Papiro de Estrasburgo nos revelan, pues, que los *daimones* que se encarnan en cuerpos mortales para formar seres humanos en el mundo que conocemos, sobreviven a nuestra fase zoogónica, y sufren los mismos avatares que los elementos-raíces, con los cuales se siguen uniendo en la fase de Amistad creciente, formando nuevos seres vivos, hasta que todo vuelve a concurrir en la unidad absoluta e indiferenciada del Esfero. Estos mismos *daimones*, cuya composición es un asunto sobre el que todavía no se ha llegado a un acuerdo entre los especialistas, vuelven a surgir en el proceso de disolución del Esfero, y viven junto a los dioses hasta que, por obra de Discordia, vuelven a reencarnar en cuerpos mortales y repetir el ciclo.

10 La traducción es mía.

Los *daimones*, como demuestra el propio Empédocles, que narra sus vicisitudes a lo largo del ciclo cósmico como uno de ellos, mantienen la memoria de sus sucesivas reencarnaciones, lo que amplía la historia de cada hombre mucho más de lo que corresponde a su breve vida encarnado en un cuerpo. Ello da una nueva dimensión a la concepción del hombre, y explica también que no tenga tanta importancia para Empédocles la descripción de una antropogonía de la especie humana, toda vez que nuestras almas-*daimones* trascienden los límites temporales de la existencia terrena y se hallan presentes en todas las fases del ciclo cósmico, del mismo modo que los elementos-raíces.

6. CONCLUSIÓN

La doctrina de Empédocles nace de un intento continuo de reformular la tradición e incorporar a su propio esquema elementos tradicionales, que se reordenan según una forma original de entender el hombre y el mundo. En el tema del origen del hombre, Empédocles toma como base el argumento parmenídeo sobre la imposibilidad del cambio en su concepción del nacimiento y la muerte, pero lo adapta admitiendo la transformación real de la materia en formas diversas. Se muestra heredero de la tradición homérica y hesiódica respecto de la existencia de unos seres divinos llamados *daimones*, pero la modifica identificando estos *daimones* con seres humanos sujetos al cambio en diversas formas corpo-

rales. Toma también de Hesíodo el mito de una edad de oro en los comienzos de la historia humana, pero incluyéndola dentro de un ciclo eterno que se renueva constantemente. Y asume la doctrina órfico-pitagórica de la culpabilidad de la naturaleza humana, su parentesco con animales y plantas, y sus prescripciones rituales, como el rechazo del sacrificio cruento y del consumo de carne, pero la despoja de su contexto mítico, adaptándola a otro en el que los dioses protagonistas del origen culpable de la raza humana son sustituidos por los principios antagónicos de Amistad y Discordia.

El resultado de este proceso de adaptación y transposición es una explicación del origen del hombre en el cosmos que podemos resumir en los siguientes términos: Dentro de un ciclo de transición de lo uno a lo múltiple y viceversa, se producen dos procesos zoogónicos: uno en la etapa de separación progresiva de los elementos-raíces que constituyen el universo, y el otro en la etapa de reunificación paulatina de los mismos elementos-raíces hasta volver a la unidad absoluta del Esfero. La primera etapa está sujeta al dominio creciente de un principio disgregador llamado Discordia, y la segunda lo está al dominio de su principio opuesto, denominado Amistad. En la primera etapa surgen dos tipos de seres mortales: el primero, constituido por seres completos, de una pieza, pero sin miembros articulados; y el segundo, constituido por seres sexuados como nosotros. Por tanto, los seres humanos naceríamos en la etapa de Discordia creciente. Nuestra constitución como tales se debería a la acción conjunta de Amistad y Discordia, tanto sobre los elementos-

raíces, como sobre los *daimones*, entidades personales que constituyen nuestra alma: Discordia separa los elementos-raíces del Esfero y provoca el destierro de los *daimones* del mundo de los dioses y su encarnación en cuerpos mortales, mientras que Amistad mezcla los elementos-raíces para constituir nuestros cuerpos y origina la reproducción al infundir el deseo del sexo opuesto. Los *daimones* sobreviven a los cuerpos en los que reencarnan, e incluso a nuestra etapa zoogónica, mezclándose con los elementos-raíces para formar otros seres vivos en la fase de Amistad creciente, hasta que acaban uniéndose con el todo de nuevo en el Esfero. Y entonces, comienza un nuevo ciclo idéntico. La sucesión de ciclos se repite para siempre.

CAPÍTULO 11

EL MITO DE PROTÁGORAS SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE

Alberto Bernabé

1. UN MITO SOFÍSTICO

En el diálogo *Protágoras*, Platón nos presenta una discusión entre el sofista y Sócrates acerca de la cuestión de si la virtud, en especial, la virtud política, es enseñable. En un momento del diálogo, Sócrates le plantea un problema a Protágoras: por qué en cualquier otra actividad los atenienses recurren a profesionales y, en cambio, cuando se trata de la política, entienden que cualquier ciudadano es competente, sea cual fuere su profesión. Recordemos que en la democracia ateniense la mayoría de los cargos eran por sorteo y podían recaer en cualquier particular. Protágoras prefiere contestar a la pregunta con un mito (320c-322d).

El mito puesto en boca del sofista está configurado a partir de elementos tradicionales, pero han sido profundamen-

te reelaborados para fundamentar la teoría concreta que Protágoras pretende defender. El procedimiento con el que crea su relato es similar al que emplearán otros filósofos y consiste en seguir la pauta de ciertos mitos tradicionales, los llamados «mitos etiológicos», que explican que las cosas son como son porque fueron configuradas *in illo tempore* de una determinada manera. Lo que hacen los filósofos es analizar cómo son las cosas para imaginar cómo fueron configuradas de forma que llegaran a ser así. Al recurrir a un mito para explicar una situación logran diversos objetivos. Por una parte, ofrecen una explicación más sencilla de lo que intentan postular y más familiar para los griegos, al narrar los motivos en forma de relato con personajes, como hacía el mito tradicional; por otra, al atribuirle al actual estado de cosas un origen en el principio de los tiempos, como una parte de la cosmogonía, están en cierto modo afirmando que las cosas tienen que ser como son y no podrían ser de otro modo; por último, al emplear elementos y personajes de los mitos heredados, consiguen arraigar sus propuestas en el marco de la sabiduría tradicional griega, lo que les confiere prestigio y credibilidad.

En este caso, la cuestión sobre la que pretende tratar Protágoras no es la naturaleza del hombre, sino sólo la razón de ser de una determinada práctica política, por lo que el mito que el sofista cuenta se centra en esa cuestión y por ello omite elementos que serían importantes si lo que pretendiera fuera una explicación más general de por qué el ser humano es como es.

No entramos a fondo en el problema, que para nuestros propósitos no es pertinente, sobre si el mito es una creación de Platón o si refleja un relato realmente narrado por Protágoras. En favor de la segunda posibilidad habla el hecho de que Diógenes Laercio (9.5) le atribuye al sofista una obra de la que no nos ha llegado más que el título, *Sobre el estado originario de las cosas*, y de la que el mito narrado en el diálogo platónico podría ser trasunto. También se argumenta que Platón no podría poner en boca de un personaje conocido ideas que contradijeran flagrantemente las suyas y que el estilo es más simple que el de sus diálogos, lo que trasluce que está imitando el del sofista. Pero no es menos cierto que el filósofo suele reelaborar libremente la materia tratada por otros. Podemos zanjar la cuestión si asumimos que Platón ha reelaborado con mayor o menor libertad ideas de Protágoras y que ha presentado un mito que, aunque no recoja literalmente un pasaje suyo, debía de estar muy próximo a lo que el propio sofista habría podido narrar. En cualquier caso, por comodidad, nos referiremos siempre a este mito como si fuera de Protágoras. Lo segmentamos por episodios, tras cada uno de los cuales iremos glosando los contenidos¹.

1 La traducción del texto es la de Carlos García Gual (1975), salvo indicación en contra. Sobre el mito, véanse, además, Coby 1987, Guthrie 1957, 1994, Moutsopoulos 1998 y Taylor 1991.

2. LOS DIOS MOLDEAN A LOS ANIMALES Y A LOS HOMBRES (320C-320D)

El mito comienza en los siguientes términos:

Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los moldearon² los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente.

Se introduce el relato con una expresión que nos traslada a un tiempo indeterminado (como el de los cuentos), que se caracteriza porque no es el nuestro. En los cuentos se trata de un tiempo especial, ucrónico, en que coexiste lo antiguo y lo moderno y que está poblado de animales que hablan, brujas y ogros. En los mitos, se trata del momento en que tuvieron lugar los orígenes de las cosas, la cosmogonía, entendiendo por tal la organización del orden del mundo. Los relatos cosmogónicos describen cómo llegaron a ser la tierra, el sol y la luna, las estrellas, las estaciones del año, los dioses, los hombres e incluso los usos sociales y el lenguaje. Lo que Pro-

2 «Forjaron» es la traducción de García Gual. Pero se trata de trabajo sobre barro.

tágoras narra es, por tanto, un mito de orígenes, si bien no de los orígenes absolutos, de la ordenación del mundo, sino que comienza en una etapa posterior del proceso cosmogónico, en la que ya existen los dioses pero no aún las razas mortales. Éstas incluyen evidentemente tanto a los animales como a los hombres. En cambio, parece que ya existían, a la luz de lo que se dirá luego, el entorno vegetal y las estaciones, que se definen más abajo como «enviadas por Zeus».

Protágoras indica que estaba predestinado que las razas mortales nacieran en un determinado momento, lo que presupone la existencia de una regla universal, un plan de las etapas de la configuración del mundo que va más allá de la propia voluntad de los dioses³. O simplemente se trata de que se concibe, en cierta manera, que el tiempo que los animales están dentro de la tierra es una especie de gestación, y de que el «parto» tiene que producirse en un determinado momento. En cambio, el sofista no hace referencia alguna a los motivos por los que los hombres (ni los demás animales) tenían que existir. Éste es un rasgo habitual en las cosmogonías griegas, en las que parece que la existencia de los seres humanos no tiene por qué ser justificada; se diría que los griegos no eran capaces de concebir un mundo sin hombres.

La estructura del mundo para los griegos comporta el marco físico y una estructura jerárquica con los dioses en la cima, los hombres en el punto intermedio y los animales en

3 Cf. Moutsopoulos 1998, 127.

lo más bajo de la escala, tres mundos interrelacionados de múltiples modos.

Para narrar cómo se da origen a los animales, Protágoras escoge la idea de que fueron modelados de tierra. Se trata de una vieja creencia, que encontramos en mitos del Próximo Oriente muy antiguos, como la creación de Adán en el *Génesis* e incluso, si bien no muy a menudo, en fuentes griegas y latinas. Veamos algunos ejemplos significativos.

Según Hesíodo, *Trabajos y días* 60-61, Hefesto modela con barro a Pandora, la primera mujer⁴; los hombres, sin embargo, existían antes. Se hace eco de esta misma idea un verso sin contexto de Esquilo (fr. 369 Radt) en que llama a Pandora «Mujer mortal de una semilla modelada en barro».

Por su parte, Empédocles hace referencia al nacimiento de los seres humanos en el fr. 62 D.-K.⁵:

Y ahora, con respecto a los varones y a las mujeres plañi-
deras,
cómo hizo nacer a sus vástagos nocturnos el fuego al sepa-
rarse
óyemelo decir: pues mi relato no es desatinado ni igno-
rante.
Crecidas por completo iban surgiendo de la tierra, lo pri-
mero, figuras
poseedoras de la parte debida de agua y de calor;

4 Véase cap. 5.

5 Véase cap. 10.

era el fuego el que iba haciéndolas brotar, deseoso de alcanzar a su semejante.

No mostraban todavía el grácil porte de unos miembros, ni voz, ni el habla peculiar del hombre.

Y en otro fragmento, el 62 W. (72 Diels-Kranz), se refiere a que

Cipris entonces, una vez que hubo empapado tierra en lluvia, entregó al raudo fuego, para fortalecerlas, las formas que con afán iba moldeando.

Vemos puntos de contacto entre la versión de Empédocles y la de Protágoras: surgen de la tierra elementos prehumanos, que sólo luego adquirirían su forma definitiva, tras ser configurados por Afrodita (aquí llamada por su epíteto Cipris) y fortalecidos por el fuego. Empédocles especifica, además, que aún no poseían el lenguaje que, como en el caso del mito que nos ocupa, adquirirían más tarde.

Siglos más tarde, Censorino afirma que Parménides tiene la misma opinión que Empédocles sobre el origen de los seres humanos surgidos de la tierra a partir de agua y fuego⁶. No tenemos otra noticia sobre los términos en los que trataría el tema el filósofo de Elea.

Un pasaje de la comedia se hace eco del mito del hombre modelado en barro. En la parábasis de las *Aves* de Aristófa-

6 Censorino, *Sobre el natalicio* 4.7.8 (Parménides 28 A 51 Diels-Kranz).

nes, en que el comediógrafo pone en boca del coro de pájaros una cadena de expresiones denigratorias de los hombres, incluye entre ellas la de «figurillas de barro» (verso 686).

Hay incluso una versión en la que es el propio Prometeo el que da forma a la especie humana, a diferencia del mito de Protágoras, en el que el titán sólo interviene en un momento posterior del proceso. La conocemos desde un fragmento de Filemón (93 Kassel-Austin). Aunque este poeta cómico se data entre los siglos IV-III a. C., se refiere al mito en cuestión con un «dicen» y lo considera como cosa sabida por el público, lo que denuncia su existencia anterior, tradicional:

¿Y por qué Prometeo, que dicen que nos modeló a nosotros
y a todos los demás animales, a las fieras
les dio una naturaleza a cada una, según su especie?

En el pasaje del cómico se contraponen la forma de proceder fija de cada especie animal con la variedad de las maneras de comportarse propia de los hombres, que los hace así más imprevisibles.

La versión que atribuye a Prometeo el modelado de los seres humanos se haría muy popular con el tiempo. La encontramos en fábulas de Esopo, como la 100, en que Zeus modela un toro, Prometeo un hombre y Atenea, una casa; o la 240, en que Zeus encarga a Prometeo modelar a los hombres y a los animales, pero el titán modela demasiados animales y Zeus transforma algunas bestias en hombres, lo que explica el carácter bestial de algunos seres humanos; o la 266, sobre

las dos alforjas que Prometeo cuelga del hombro de los hombres tras haberlos modelado, una delante y otra detrás. También hallamos esta versión en Pausanias 10.4.4, quien cuenta que en Panopeo hay una estatua que dicen que es de Prometeo y unas piedras del color del barro y de olor parecido a la piel de un hombre, por lo que aseguran los del lugar que estas piedras eran restos del barro del que fue modelada toda la raza de los hombres por Prometeo y que quedaron allí. También el mitógrafo Apolodoro 1.7.1 afirma que Prometeo modeló a los hombres con agua y tierra, mientras que Ovidio en las *Metamorfosis* 1.76 ss. habla de la necesidad de que surgiera un ser viviente que dominara a los otros en el mundo que se estaba configurando, y vacila entre dos interpretaciones, que evidentemente son anteriores a él, sobre el origen del hombre: que fuera creado por la divinidad que ordenó el mundo o bien modelado por Prometeo, quien tomó tierra, mojada por la lluvia y que conservaba gérmenes celestes del momento en que aún no se había separado del cielo, y le dio la forma de los dioses. También Juvenal 14.35 alude de pasada al tema.

Es muy probable que haya influido en el mito del modelado de los hombres el hecho de que la manera más obvia concebible de dar origen a figuras es modelándolas en barro. El hecho del enterramiento es también otra muestra de la asociación del hombre con la tierra y une el final de la vida con el principio. Por otra parte, la tierra, además de su capacidad de ser modelada, manifiesta su capacidad de engendrar vida.

La intervención del fuego en esta manera de imaginarse el origen del hombre puede haberse suscitado tanto por la

experiencia de que el calor aparece asociado a la vida como por la práctica de la alfarería, en que el barro es cocido por el fuego y asume así una forma más durable (tal y como dice Empédocles en uno de los fragmentos que hemos visto).

Protágoras añade una expresión muy ambigua: «las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego», sin decirnos cuáles son. Podemos imaginar que se trata de los otros dos elementos, aire y agua, pero su omisión por parte de Protágoras parece indicar que tierra y fuego serían los componentes fundamentales de los seres humanos.

El verbo que usa el sofista, *typousin*, debe traducirse por «moldearon» o «acuñaron». La idea es que cada especie se hace con un molde (*typos*) que deja su impronta en el barro. Ello, simbólicamente, quiere decir que cada especie tiene un determinado «molde» que le confiere sus características propias⁷. Aún hoy hablamos de que cuando nació una persona extraordinaria «rompieron el molde», de modo que no hubiera ninguna parecida.

Es conveniente llamar la atención sobre otros dos aspectos. El primero es que los dioses moldean a los animales dentro de la tierra, como si estuvieran gestándose en su seno, y en un momento determinado deben «sacarlos a la luz». La expresión correspondiente en griego es característica para referirse a un nacimiento⁸. De alguna forma, hay en

⁷ Moutsopoulos 1998, 129.

⁸ Por ejemplo, en Esquilo, *Persas* 630, Sófocles, *Filoctetes* 625 o Aristófanes *Aves* 699.

el relato de Protágoras una reminiscencia de la creación de los hombres como un parto de la tierra, idea que se encuentra en la base de los mitos de autoctonía⁹.

El segundo aspecto relevante es que son los dioses los que dan lugar a las formas (*eide*) al modelar el barro en moldes, mientras que a Prometeo y Epimeteo les toca repartir las capacidades (*dynameis*), que tienen que ver sobre todo con la adaptación de los seres que aún están bajo tierra a la vida en la superficie¹⁰.

En lo que se refiere a los personajes que protagonizan la acción, Prometeo es un titán citado por una fuente tan antigua como Hesíodo. Es, pues, un personaje tradicional, que le confiere al relato de Protágoras un aire de mito antiguo. En Hesíodo, Prometeo se caracteriza por su filantropía, tanto porque engaña a Zeus para que los seres humanos se lleven la mejor parte de los sacrificios, como porque roba el fuego para dárselo a los hombres. También Epimeteo aparece ya en Hesíodo, pero tiene todo el aspecto de que se trata de un personaje creado como la antítesis tonta de Prometeo, según indica la etimología que los griegos le daban a su nombre («el que piensa después», se entiende que «después de cuando debe», frente a la etimología del de su hermano, «el que piensa de antemano»)¹¹. En Hesíodo, es Epimeteo el que, ignorando las advertencias de su hermano, acepta

9 Véase cap. 8.

10 Coby 1987, 53.

11 Véanse caps. 4 y 5.

a Pandora y provoca así la desdicha de toda la humanidad. Protágoras mantiene, como veremos, la misma caracterización del personaje.

3. EPIMETEO DISTRIBUYE LAS CAPACIDADES A LOS ANIMALES (320D-321B)

Sigamos con la narración del mito:

A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas.» Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquéllos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra las mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de

cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revistió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación, facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra, a aquéllos, los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A unos les concedió que su alimento fuera devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie.

Es muy interesante la idea de que a todos los animales se les dota de capacidades (*dynameis*), esto es, de los recursos que cada especie posee para enfrentarse al medio con posibilidades de supervivencia, a lo que el texto llama «salvación» (*soteria*). Y también lo es que el autor insiste en la idea de distribución: una idea mítica, basada en una especie de «ley de compensación de la naturaleza», que antecede a diversas teorías mucho más modernas. En efecto, en lo que se refiere al postulado de que cada especie tiene «capacidades para su salvación», se anticipa Protágoras a las ideas de Aristóteles sobre la teleología de los diversos animales y sus órganos, y, aún a mayor distancia, a las de Darwin sobre adaptación al medio. En cambio, otros detalles del relato, como la noción de que las capacidades se encuentran limitadas y distribuidas de modo equilibrado, la mención de los «recursos de huida contra las mutuas destrucciones» y la atribución a cada especie de distintas formas de alimentación y distinta prole, se adelantan a nuestras ideas modernas

del equilibrio ecológico y del ecosistema, sobre todo porque la idea de conservación aparece centrada en las especies y no en los individuos.

El relato de la distribución de capacidades se articula claramente en cuatro fases. Primero se mencionan aquellas que evitan la destrucción por parte de otras especies. Luego, las que sirven de defensa contra las inclemencias del tiempo. Más adelante, formas diversas de alimentarse y, por fin, el hecho de tener una prole más o menos abundante.

4. EL HOMBRE QUEDA SIN CAPACIDADES (321B-C)

Pese a su empeño, Epimeteo se encuentra con un inesperado contratiempo, fruto de su falta de previsión:

Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los irracionales¹²; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo, que venía a inspeccionar el reparto, y ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz.

12 «Los animales»; García Gual.

Todo el pormenorizado relato de la armoniosa distribución de capacidades entre los animales desemboca en la última idea, la principal, a la que todas las anteriores sirven de preámbulo: la de que el único ser que no está capacitado para sobrevivir en el medio natural es precisamente el ser humano. Tenemos noticia de que ya Anaximandro había especulado sobre la cuestión¹³:

Afirma también (Anaximandro) que en los primeros tiempos el hombre nació de animales de otra figura, puesto que los demás animales toman en seguida el alimento por sí mismos, pero sólo el hombre requiere una crianza prolongada, razón por la cual, en los primeros tiempos no habría podido sobrevivir en tal condición.

Anaximandro es consciente de que, si el ser humano hubiera estado desde el principio en el medio en que está ahora, su debilidad no le habría permitido sobrevivir. Por ello se le ocurre la idea de que tuvo que estar en un momento anterior en un medio más favorable. Por su parte, Protágoras le da a la cuestión una solución humorística, pero brillante, al presentar a la especie humana como una especie de error de los dioses. En efecto, nos dice que Epimeteo había gastado todas las capacidades en «los irracionales» (*aloga*), lo cual implica veladamente que, pese a haber sido configurados

13 La transmite el Pseudo-Plutarco *Miscelánea* 2 (= Anaximandro A 10 Diels-Kranz).

juntos, los hombres se diferencian de los demás animales en la posesión de razón (*logos*)¹⁴.

La frase «era el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz» vuelve a sugerir la imagen del parto de la Tierra, como si ésta estuviera a punto de «salir de cuentas» de su embarazo de los seres humanos, e insiste en que la creación obedece a un plan previo determinado en sus plazos temporales. Por último, el motivo de la distribución de las capacidades recuerda un tema del cuento popular, el de un reparto de dones (por ejemplo, de un padre en herencia a sus hijos) en el que parece que los primeros en recibirlos parecen los más privilegiados, pero al final es el último el que acaba por ser el más favorecido, pese a haber recibido objetos que daban la impresión de ser inútiles o simplemente no haber recibido nada. En el mito de Protágoras se aborda la paradoja de que el hombre, que parece no contar con especiales medios para subsistir, es el rey de la creación.

5. EL ROBO DEL FUEGO (321C-322A)

Prometeo trata entonces de poner remedio a la situación:

¹⁴ García Gual (1975, 61) señala que el *logos* no es un don de los Titanes, sino algo que estaba en la naturaleza de los hombres, antes de la distribución de recursos. Por el contrario, Coby (1987, 55) considera que *aloga* es una calificación prematura, porque los hombres no tendrán *logos* más que cuando adquieran la capacidad técnica que Prometeo les roba a los dioses.

Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además, los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de ahí resulta la posibilidad de vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

La solución a la indefensión del hombre, nos cuenta Protágoras, es la capacidad técnica. Pero el sofista continúa en tono humorístico, cuando contrapone la manera de vivir de Zeus con la de Hefesto y Atenea. Zeus, que es el rey (por eso el saber político depende de él), vive en una acrópolis en el Olimpo y tiene vigilantes terribles, que son probablemente Poder (*Kratos*) y Violencia (*Bia*), como en Esquilo, *Prometeo* 12. En cambio, Hefesto y Atenea, que para los atenienses presiden todas las actividades artesanales, son presentados de una forma muy doméstica, compartiendo una casa de ar-

tesanos en la que ejercen sus actividades: Hefesto, la forja con el fuego, y Atenea, las habilidades técnicas que le competen, habitualmente el telar y la carpintería, entre otras.

Con el don de Prometeo el hombre no sólo posee el dominio del fuego, sino también la habilidad técnica de fabricar, es decir, adquiere la condición de *homo faber*, lo que le permite crear objetos que puedan servirle de recurso para sobrevivir. Las herramientas y el conocimiento de su uso compensan en el hombre su carencia de recursos naturales, dado que puede fabricar elementos comparables a los que otros animales poseen por naturaleza. El dominio del fuego podría tener un valor añadido importante, ya que al ser humano se le concede el poder de manejar un elemento con el que él mismo había sido creado por los dioses, cuando lo modelaron de barro y lo endurecieron al fuego. En cierta forma, adquiere una capacidad divina.

La referencia al saber político, que aún no es accesible al hombre, no es gratuita. Obedece al interés principal de Protágoras: dar respuesta a la aporía de Sócrates, que era, recordemos, por qué para cualquier asunto técnico se recurría a expertos, pero no para la política. Protágoras, al separar la adquisición de los conocimientos técnicos, que le llegan a los hombres por el regalo robado de Prometeo, de la del saber político, que sólo puede concederles el rey de los dioses, Zeus, indica que se trata de saberes esencialmente distintos, en tanto que se adquieren por vías diferentes y en momentos diferentes. A partir de aquí todo el mito se dedica precisamente a explicar cómo se adquiere la sabiduría política.

La alusión final al castigo a través de Epimeteo es completamente accesoria para las necesidades de Protágoras, cuyo interés central es aquello que explica la sabiduría política, pero es una concesión al mito tradicional; se refiere al episodio, aludido por Hesíodo, en que Zeus envía a Pandora, y Epimeteo, pese a las advertencias de Prometeo, la acepta, provocando el desastre para la humanidad¹⁵. Protágoras alude, sin embargo, sólo al castigo de Prometeo, no al de los hombres; está claro que el mito de Pandora no le interesa, probablemente porque no aporta nada a la teoría que se propone defender.

6. PRIMEROS PROGRESOS DE LOS HOMBRES (322A-B)

Los resultados de la acción de Prometeo se traducen en algunos primeros progresos de los hombres:

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con habilidad técnica¹⁶, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Una vez equipados de tal

¹⁵ Hesíodo *Teogonía* 511s., *Trabajos y días* 83ss. Véase cap. 5.

¹⁶ «Conocimiento»; García Gual.

modo, en principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Protágoras introduce subrepticamente una idea que no explica: el parentesco del hombre con la divinidad, que aduce para explicar por qué el hombre es, además de *homo faber*, *homo religiosus*, frente a los animales que no creen en dioses. Algunos intérpretes han considerado que la frase «a causa de su parentesco con la divinidad» es un añadido posterior, sobre todo pensando que Protágoras estaba lejos de ser un creyente fervoroso. Pero no hay ninguna necesidad de eliminar la frase del texto, ya que «parentesco» puede ser entendido de muchas maneras, y podemos explicar esta afirmación en el contexto del mito sobre la base de que el hombre comparte con la divinidad su carácter racional (la posesión de *logos* y *nous*) y el dominio de la técnica (*techne*), que Prometeo le ha robado a los dioses. En todo caso, la idea del parentesco entre hombres y dioses es tradicional: Hesíodo *Trabajos y días* 108 dice que unos y otros tuvieron el mismo origen, y Píndaro *Nemea* 6.1 asevera: «uno es el linaje de los hombres, uno

el de los dioses». Más adelante, Alejandro, llamado el Polihistor (s. I a. C.), seguía afirmando, según Diógenes Laercio 8.27, que «hay un parentesco de los hombres con la divinidad», en términos muy semejantes a los de Protágoras.

Lo que sigue en el relato es más claro. Se esboza una teoría del progreso, por la cual, «con habilidad técnica» (*techne*), el ser humano crea el lenguaje articulado, y tiene capacidad para construir casas y todo cuando necesita para vivir. Destacan en esta explicación de los hechos dos aspectos: la vinculación de la *techne* con el lenguaje y una visión evolutiva «progresista» que contrasta con la visión pesimista, característica de Hesíodo, según la cual cada raza de los seres humanos es peor que la anterior y la historia de la humanidad es la crónica de una decadencia continua e imparable. Tenemos antecedentes de esta visión optimista en Jenófanes (B 18 D. - K.):

A los mortales no se lo enseñaron todo los dioses desde el
principio,
sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo van encontrando lo mejor.

Esta manera «progresiva» de ver la historia de los hombres se continúa en el *Prometeo encadenado* atribuido a Esquilo y es también el modelo preferido por la Ilustración griega.

Por otra parte, señala García Gual (1975, 63) que es significativo que las primeras instituciones sociales sean la religión y el lenguaje, que permiten establecer las relaciones de los seres humanos con los dioses y luego de los seres hu-

manos unos con otros. Da la impresión de que el agnóstico Protágoras tiene una idea utilitaria de las creencias religiosas que, aun cuando no sean verificables, tienen al menos un valor positivo: favorecer que los ciudadanos, por miedo a los dioses, adquieran buenos hábitos sociales. No olvidemos que en Grecia, como en todas las sociedades antiguas y no tan antiguas, el papel primordial de la religión era servir de cohesión social.

Sin embargo, la condición del ser humano no está aún completa con los dones de Prometeo. Protágoras cuenta que en un primer estadio se supone que los hombres vivían dispersos. Parece que la descripción correspondería bastante bien con la de familias aisladas y el salto que se quiere dar como resultado de una necesidad es a la configuración de la *polis*. Pero éste, en un primer momento, fracasa, y la razón es reiterada por el sofista; que los hombres no poseen aún la ciencia política, lo que no les permite ni organizar la guerra (que, de un modo casi klausewitziano, se enuncia, no como «continuación de la política por otros medios», pero sí como perteneciente a la política) ni convivir en las ciudades, convivencia para la que el conocimiento técnico no basta.

7. DONES DE ZEUS PARA LOS SERES HUMANOS: EL RESPETO Y LA JUSTICIA (322C-D)

La línea de la argumentación que insiste en separar los saberes técnicos del político continúa así desarrollándose.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes a que trajera a los hombres el respeto¹⁷ y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el respeto y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el respeto los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del respeto¹⁸ y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad».

Según el mito de Protágoras, la capacidad política no es originaria, sino que se adquiere después de que los hombres han sido configurados. Frente a la idea aristotélica (*Política* 1253a 3) del hombre como animal cívico (*politikon zoon*), según la cual vivir en ciudad es algo que pertenece a la naturaleza del ser humano, Protágoras postula que las virtudes cívicas llegan en un segundo momento, después de que el hombre fuera dotado de la capacidad técnica, que no tenían antes de nacer, gracias a Prometeo. Ahora es Zeus, a través

17 «Sentido moral», traduce García Gual.

18 «Honor», según García Gual.

de Hermes, que ejerce aquí su función tradicional de mensajero, quien se encarga de atribuir a todos una cualidad, el *aidos*, que he traducido como «respeto», una especie de «vergüenza» que no se genera sólo por lo que se ha hecho y se considera indebido, sino que se da también antes de actuar e inhibe determinados actos, por temor a que sean mal aceptados por los demás.

Zeus asigna asimismo a los hombres la justicia, condición básica para regir sus relaciones. Respeto y justicia forman parte esencial de la sabiduría política —que, en cambio, Protágoras no menciona entre los dones transmitidos por Hermes— y, gracias a Zeus, están presentes en todos los hombres. Desde el punto de vista agnóstico de Protágoras, se diría que lo que podemos «traducir» de este don en segunda instancia de Zeus en el mito sería que, en la realidad histórica, los hombres se hicieron conscientes, tras experiencias muy negativas, de que la ciencia política es una condición necesaria de la convivencia y que, por ello, obraron en consecuencia. Así pues, lo que parece decirnos el sofista es que la política sería el resultado de la experiencia de la necesidad de asociarse y de aceptar unas reglas para que la asociación funcione, dado que la alternativa es la aniquilación, la imposibilidad de sobrevivir. Son, pues, reglas que afectan a todos, independientemente del oficio de cada uno. No obstante, al no ser cualidades innatas, ciertos seres humanos pueden no tenerlas; por ello Zeus obliga a que la comunidad los elimine como una enfermedad.

Con ello consigue Protágoras resolver la dificultad inicial. Si la capacidad política fuera un conocimiento adquirido

(una *techné*), se negaría la democracia y no se podrían considerar las opiniones de todos en las decisiones políticas, sino sólo la de los especialistas que la hubieran aprendido. Y si, por el contrario, fueran cualidades innatas, no podrían ser enseñadas; se tendrían, sin más, y entonces el oficio de Protágoras sería inútil. Por eso el respeto y la justicia no son *technai*, sino que se adquieren después gracias a Zeus (trasunto mítico de la experiencia negativa). Ambas son necesarias para la convivencia en la ciudad, todos las poseen, pero ello no impide que el sofista pueda perfeccionar esas cualidades para que sean ejercidas de la mejor manera.

8. CONCLUSIONES

En resumen, el relato de Protágoras es un mito filosófico, en el que la imaginaria divina trasluce una explicación racional, y que ha sido creado a partir de una serie de componentes tradicionales, hábilmente combinados:

a) Un relato cosmogónico en fases, en el que (se supone) primero aparecería el entorno natural y los dioses, y luego los animales y los seres humanos, en un proceso previamente fijado por el destino.

b) La creación de hombres por el modelado de arcilla.

c) El uso del fuego para aportar el elemento cálido y vital.

d) El modelo de los mitos de autoctonía, según el cual los seres humanos son «paridos» directamente por la Tierra.

e) El parentesco originario de hombres y dioses.

f) La filantropía de Prometeo, asociada al mito del robo del fuego y la torpeza de Epimeteo, contrapartida tonta del héroe previsor, ya presente en Hesíodo, fuente de males y vehículo del castigo.

g) Personajes divinos: Zeus, rector supremo y que vela por el buen orden de la humanidad, Atenea y Hefesto, dioses artesanos, y Hermes, mensajero de Zeus, todos ellos en sus papeles tradicionales.

Algunos componentes tradicionales de los mitos que se han manejado han sido, en cambio, omitidos o minimizados:

1) Prometeo no es el que modela a los hombres.

2) Apenas se habla del castigo de Prometeo.

3) Se silencia del todo el castigo subsidiario a los seres humanos, es decir, el episodio de Pandora.

Aún hemos de señalar otros elementos que proceden más bien de la especulación filosófica que de la mítica:

a) Los mitos de progreso, según el cual el hombre va desarrollando gradualmente sus capacidades.

b) La explicación etiológica de la indefensión de los seres humanos.

c) La distinción entre los irracionales (*aloga*) y el ser humano, racional.

d) La relación del dominio de las *technai* con la cualidad de ser racional y de adquirir el lenguaje. En el mito es resultado de la enmienda de un fallo en las capacidades primarias.

e) La diferenciación entre situación original del hombre, aislado en familias, y la posterior aceptación de unas reglas como necesidad para la supervivencia del grupo.

Con estos elementos añadidos, omitidos o combinados, Protágoras configura un relato del todo nuevo, puesto al servicio de una finalidad concreta: ya no se trata de un mito etiológico del nacimiento de los seres humanos y de su evolución, sino de responder a la pregunta de por qué en la democracia ateniense se permitía opinar a todo el mundo en materia de política y no en cualquier otro oficio, al tiempo que se intenta salvar la posibilidad de que los sofistas tuvieran la capacidad de enseñar la virtud política.

CAPÍTULO 12

EL MITO DEL ORIGEN DEL HOMBRE EN EL *BANQUETE* DE PLATÓN

Alicia Esteban Santos

1. INTRODUCCIÓN

El mito narrado en el *Banquete* de Platón (189d-193d) por boca de Aristófanes presenta una historia fantástica, uno de los relatos más bellos y poéticos con que nos deleita Platón¹. No habla en sentido estricto del origen del hombre, porque en él el hombre ya existía de antemano, sino del origen de su naturaleza en el estado actual. Ya en el mismo inicio el autor expresa, y claramente, como suele ser su costumbre, la cuestión sobre la que se va a tratar (189d): «Pero es necesario primero que vosotros conozcáis la naturaleza del hombre y sus vicisitudes». Es diferente, por tanto, a la visión sobre el hombre que el propio Platón da en el *Protágoras* (320c-322d), en donde sí se trata de su creación y aparición primera en el mundo.

1 Además de la bibliografía que citaremos más adelante, véanse Dover 1966, Eisner 1979, Monneyron 1990, Ménissier 1996, Esteban Santos-Aguirre Castro 1997, Rowe 1998, Bernadete-Bloom 2001, Crespo Güemes 2001, Libis 2001, Marí 2001, O'Brien 2002, Suárez de la Torre 2002, Velásquez 2002, Sheffield 2006, Esteban Santos 2010.

En el mito del *Banquete* que a continuación examinaremos se vuelve a producir un proceso que ya conocemos de otros mitos sobre el origen del hombre: la degeneración de la especie humana, que parte de un estado de esplendor, superioridad, prosperidad, felicidad, para caer en otro de debilitamiento e infelicidad. Así aparece claramente en Hesíodo, en especial: en el mito de las Razas (*Trabajos y días* 109-201) y en el de Prometeo y Pandora (en *Trabajos y días* 42-105 y en *Teogonía* 535-616).

En estos mitos la pérdida del *status* dichoso se produce como castigo por parte de los dioses. Y el delito que acarrea tal castigo puede consistir en la desobediencia, o la impiedad y descuido de las honras debidas a los dioses; pero suele ser más bien la soberbia, que lleva al hombre al extremo de rebelarse contra los dioses y atacarlos, como es el caso del mito que ahora nos ocupa.

Estos castigos ocurren también con otras divinidades, como son los Gigantes y los Titanes. Y asimismo con personajes individuales, como Efialtes y Oto (citados en el propio mito como ejemplo), o, en cierta manera, con Tántalo, con Belerofontes, con Penteo, con Asclepio incluso. Y el hecho encierra una importante lección: trata siempre de la pena impuesta a un ser de rango inferior y sometido naturalmente a otro (el dios), contra el que se ha rebelado creyéndose impropia e insensatamente un igual o incluso superior, capaz de vencerle. Lección que tiene por otro lado dos dimensiones: una, el hecho de que el castigo es justamente merecido a causa de la soberbia insensata del sometido, y otra, la reafirmación

por parte del que ostenta el poder de la jerarquía preestablecida. El mando supremo de Zeus nunca debe cuestionarse: Zeus no puede llegar a ser derrocado, y menos por seres inferiores, a muchos de los cuales, simplemente, fulmina con su rayo.

Que ello es una lección moral en este mito platónico resulta evidente, porque insiste en que el hombre debe ser piadoso con los dioses para evitar volver a ser castigado y para intentar recuperar —al menos en parte— la felicidad perdida. Porque este mito, a diferencia de los hesiódicos, no termina en visión pesimista, sino abriendo un camino a la esperanza.

2. EL CONTEXTO DEL MITO

El tema del *Banquete* es el amor (*eros*, o el dios Eros, su personificación) en sus múltiples facetas. En elogio al Amor, los distintos comensales del banquete que da nombre al diálogo platónico van pronunciando un total de siete discursos, con argumentación muy diversa. Nuestro mito se halla en posición central, en el cuarto discurso, puesto en boca del famoso comediógrafo Aristófanes. El sexto discurso es el fundamental, pues es el de Sócrates, y encierra el mayor contenido filosófico, de gran importancia y riqueza. Pero Sócrates a su vez atribuye lo esencial de sus palabras a la sabia Diotima de Mantinea, cuyo discurso él mismo transmite dentro del suyo propio. El séptimo y último discurso, pronunciado por Alcibiades, ya no es un elogio exactamente del amor, sino de Sócrates, como colofón del Diálogo.

Por consiguiente, la narración de nuestro mito no es un fin en sí mismo, sino que sirve a la función general en la obra de hacer manifiestos los dones y las excelencias del amor. Y así lo indica el orador —Aristófanes— en el preámbulo de su relato. Y en la conclusión se dice reiteradamente que sólo gracias a Eros podremos recuperar nuestra antigua naturaleza y volver a ser dichosos.

3. EL CUENTO (EL MITO PLATÓNICO)

3.1. Cuento y *mythos*

Lo llamo cuento porque la palabra griega *mythos* equivale igualmente a cuento y a mito. Y éste no es propiamente un mito tradicional, que es definido en general como un relato transmitido generación tras generación desde tiempo inmemorial, con un valor social y cultural y con un carácter ejemplar, sino que es un «mito platónico»; es decir, un tipo de relato que añade elementos nuevos, aunque posea una base tradicional, pero alterada y moldeada a conveniencia del filósofo. El mito, a modo de bella parábola, le sirve como ejemplo para hacer comprender determinados temas sin explicarlos racionalmente, sino sugiriéndolos de manera «metafórica». De forma que Platón logra así aunar la filosofía con la poesía y con la expresión y comprensión cotidiana.

La historia que aquí nos ofrece Platón presenta además características del cuento popular, como es el contenido mismo de la narración y su final feliz, o al menos muy esperanzador.

3.2. Marco del relato

El Amor es descrito como benefactor y el dios «más amigo de los hombres» (189d), como un «médico» (189d) que «cura» (189d; 193d) la enfermedad de la que se habla en el mito, restableciendo la antigua naturaleza humana y dando la felicidad. Y así se dice expresamente tanto al inicio como al final del relato, formando una «composición en anillo»².

3.3. Primera parte: evolución de la naturaleza del hombre

3.3.1. *La naturaleza humana originaria*

Comienza el mito propiamente dicho (189d) con la indicación de que la antigua naturaleza humana era diferente a la actual, y pasa inmediatamente a exponernos cómo era antes de las alteraciones que experimentó.

Lo primero de todo, presenta sus dos rasgos distintivos: el uno es el hecho de que había tres sexos, y el otro consiste en la forma esférica, con todas sus implicaciones y ventajas (189e-190a)³:

En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos [...]. El andrógino participaba de uno y de otro, de lo masculino y lo femenino [...] (189d-e).

- 2 La composición en anillo consiste en decir lo mismo al principio y al final, de modo que se enfatiza con la expresión repetida generalmente el concepto esencial. Para su uso en el Banquete y para un análisis más minucioso del texto, cf. Esteban Santos 2010
- 3 Seguimos en lo esencial la traducción de Martínez Hernández 1988.

En segundo lugar, la forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos [...] y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y [...] dos órganos sexuales, y todo lo demás como puede uno imaginarse a tenor de lo dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones [...]. Se movía en círculo rápidamente [...].

Para designar los sexos emplea el término *gene*. Aquí, como en otros mitos —por ejemplo, principalmente, el de las Razas de Hesíodo— se distinguen diversas especies (*gene*) de hombres; pero la variación en este caso es de sexos. En el *Protágoras* son las especies mortales, y la diferenciación se establece entre las de los animales y la de los hombres.

Respecto al tercer sexo, el del andrógino, perdido en el hombre actual, será precisamente el que dé origen a la reproducción sexual, como después veremos. El andrógino, tal como lo describe Platón —como un ser doble: hombre y mujer, que, uno a cada lado, configura una esfera— aparece ya en las cosmogonías órficas⁴ y en Empédocles⁵, de los que Platón recibe quizás influjos; pero se remonta a cosmogonías orientales como la babilonia o la hebrea. Según una interpretación del *Génesis* 1.27, en «Dios hizo al hombre

4 Así en *OF* 120 y 121.

5 Empédocles fr. 57-67 Diels-Kranz.

a su imagen y los creó macho y hembra» se alude a un ser bisexual⁶.

Después, indica el autor cuál es la causa de que aquellos hombres originarios poseyeran ambos rasgos distintivos: por la semejanza con sus antecesores, que son los tres cuerpos celestes fundamentales, sol, tierra y luna. Así lo explica (190a-b):

Eran tres los sexos y de estas características porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues también la luna participa de uno y de otro. Y precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha por ser similares a sus progenitores.

Añade ahora otras características que parecen clara consecuencia también de su importante ascendencia y de su forma perfecta. Y al ser una de estas características de índole moral, genera la actuación consiguiente (190b):

Eran, por tanto, extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Efialtes y de Oto se dice también de ellos: que intentaron subir al cielo para atacar a los dioses.

6 Acerca del andrógino, cf. especialmente Delcourt 1992² y 1966, Hani 1981-1982 y Brisson 1986 y 1997.

3.3.2. *El castigo de los dioses*

La narración traslada ahora el protagonismo de la acción a los dioses, pues, como consecuencia de su tremendo comportamiento, el hombre se convierte en un ser meramente pasivo, objeto del castigo de los dioses, ante los que se pone de manifiesto su insignificancia.

Primero Zeus y los demás dioses deliberan, porque no saben cómo afrontar la situación. Ninguna les parece adecuada de entre las dos opciones extremas (190c):

Ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándoles con el rayo como a los Gigantes, pues entonces se les habrían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco ser insolentes.

Este sentimiento tan egoísta e interesado de los dioses de impedir el exterminio de la humanidad por el solo motivo de que ello les ocasionaría la pérdida de los sacrificios procedentes de ella, aparece en otros mitos: por ejemplo, en el *Himno homérico a Deméter*⁷. Y en *Las Aves* del propio Aristófanes los dioses pactan con los pájaros, entregándoles el mando, porque están hambrientos al no llegarles el humo de los sa-

7 Se deduce de *Himno homérico a Deméter* 310ss.: «De seguro habría hecho perecer (Deméter) la raza toda de los hombres de antaño por la terrible hambre, y habría privado del magnífico honor de las ofrendas y sacrificios a los que ocupan olímpicas moradas, si Zeus no se hubiese percatado y lo hubiera meditado en su ánimo» (trad. Alberto Bernabé 1978).

crifícios desde la tierra. En los mitos mesopotámicos, por otra parte, la creación de los hombres está motivada por el interés egoísta de los dioses, para que hagan el trabajo en su lugar liberándoles así de esa carga, y también para que les rindan honores. Además, en el poema *Atrahasis* los hombres son casi aniquilados simplemente por resultar molestos a los dioses.

La «idea brillante» proviene –como es habitual– de Zeus, el sabio e ingenioso Zeus, quien, «tras pensarlo detenidamente» (190c), al fin maquina un medio por el cual los hombres resulten incapaces de rebelarse en el futuro. Por boca del propio Zeus se indica la solución que aparentemente tiene todas las ventajas. Y aún amenaza con castigarles igualmente de nuevo si persisten en su arrogancia (190c-d):

Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, les cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna.

Ese posible castigo (esa nueva hipotética mutación de la naturaleza humana) tiene un punto de comicidad, pero a la vez, en el fondo, presenta un contenido grave, de amenaza y represión continua, y también de pesimismo: por muchos y terribles que puedan parecernos nuestros sufrimientos presentes, aún podrían hacerse peores.

3.3.3. *Transformación de la naturaleza humana*

Zeus, en efecto, lleva a cabo lo que ha discurrido, y así es transformado el hombre de manera radical (190d-e):

Dicho esto, cortaba a cada individuo en dos mitades [...]. Y al que iba cortando ordenaba a Apolo que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado, ordenándole también curar lo demás. Entonces, Apolo volvía el rostro y, juntando la piel de todas partes en lo que ahora se llama vientre [...], la ataba haciendo un agujero en medio del vientre, lo que llaman ombligo.

A Apolo, como dios médico, entre otros atributos, es a quien Zeus encarga que cure las heridas de sus cuerpos seccionados.

El paso siguiente es especialmente significativo, pues se refiere sobre todo al estado espiritual, provocado como consecuencia del cambio físico. Se produce en el hombre un estado tal de añoranza de su mitad perdida que a la larga le lleva a la muerte. Pues, al resultar incompleta e insatisfactoria la unión de las dos mitades, el deseo es continuo, insaciable (191a):

Así pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de ham-

bre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros [...].

Recuerda al mito de Narciso, en que éste, enamorado de su propia imagen reflejada en el río, intenta en vano abrazarla. No lo logra, lógicamente, y tampoco es capaz de apartarse de ella, de modo que muere de inanición junto al agua.

3.3.4. *La naturaleza humana definitiva*

La lamentable situación a la que ha llegado el hombre tiene a su vez una consecuencia: la compasión de Zeus, que conduce a una nueva transformación. Por tanto, la intervención del dios a continuación no parece ocasionada como anteriormente por motivos egoístas, sino más bien altruistas, por un sentimiento de misericordia hacia esos seres tan desdichados. De nuevo el ingenioso Zeus maquina un remedio (191b):

Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera, pues hasta entonces también éstos los tenían por fuera y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en la tierra, como las cigarras

Ese nuevo estado del hombre —el actual— tiene dos importantes consecuencias: la primera es el reencuentro, ya no frustrante sino satisfactorio, con su otra mitad, a la que consigue unirse de manera plena, encajando la una en la otra

totalmente hasta constituir otra vez, mientras dura el abrazo, una unidad. La segunda es un nuevo modo de reproducción: la reproducción sexual (191c):

Y consiguió que tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo masculino en lo femenino, para que si en el abrazo se encontraba hombre con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran... y se preocuparan de las demás cosas de la vida.

En otros mitos del origen del hombre vemos también cómo en principio la reproducción no es sexual, sino, por ejemplo, en la tierra, como aquí se ha dicho expresamente (en 191b).

3.3.5. Conclusión: el amor

Ahora ya por primera vez en el relato en sí se menciona al amor (*eros*), pues cuando antes se trató del estado anímico, del sentimiento, el término empleado era el verbo «añorar» (*pothoun*, 191a). Es decir, situándonos en el contexto mitológico, se hacía referencia a uno de los hermanos, compañeros o desdoblamientos del dios Eros: *Pothos* (= Nostalgia, Año-ranza, Anhelo). Otros son *Himeros* (= Deseo, Anhelo) y, por otra parte, *Anteros* (= Contra-Amor, el amor en respuesta, correspondido), del que se habla en otro diálogo de Platón, *Fedro* 255c-d, en el que asimismo el amor es tema fundamental.

La mención del amor es la conclusión de la primera parte del cuento, la propiamente narrativa, que explica la evolución de la naturaleza humana. Repite tal mención la idea del comienzo (enmarcando en «composición en anillo» también esta primera parte, el relato concreto), siendo de nuevo reiterada al final, de modo que se evidencia como *Leitmotiv*, como la idea esencial para el objetivo del autor: el amor (Eros) es un médico que intenta curar la enfermedad que padece el hombre, restableciendo su antigua naturaleza al lograr la unión de sus dos partes seccionadas (191d):

Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, intentando hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana.

Así pues, si *Pothos*, la añoranza, el deseo insatisfecho, provocaba la muerte de estos seres, ahora Eros, el amor, el deseo satisfecho, se convierte en su salvación.

4. SEGUNDA PARTE: REFLEXIÓN SOBRE EL SENTIMIENTO Y EL COMPORTAMIENTO SEXUAL HUMANO

4.1. Comienzo

Esta parte (de reflexión y comentario) es bastante equilibrada en extensión con respecto a la primera (de narración de los hechos).

Comienza con la repetición de la situación: el estado físico del hombre actual, añadiendo una comparación con un punto cómico (191d): «Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo⁸ de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados».

Y el estado anímico que esto ha ocasionado (191d): «Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo».

4.2. Diferenciación con respecto a las inclinaciones sexuales

La cuestión esencial ahora trata de las diferencias, en cuanto a sentimientos e inclinaciones sexuales, basadas en la distinción de sexos del hombre originario, del que había tres tipos (189d-e). De modo que vuelve el autor a aquel tema del inicio del relato.

En el orden inverso a aquella primera mención, empieza hablando de la evolución del que fue antaño un andrógino (191d):

En consecuencia, cuantos hombres (varones) son sección de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenece también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden tam-

8 En griego este término, *symbolon*, se usaba en el sentido de «contraseña»; es decir, cada mitad de un objeto dividido y entregado respectivamente a dos personas para un posterior reconocimiento.

bién de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras.

Parece por sus palabras que éstos son en opinión del hablante los más dignos de reproche, como si el sentir inclinación por el sexo contrario llevara preferentemente a una actitud viciosa y censurable: a convertirse en adúlteros, que es, indudablemente, un término peyorativo.

En segundo lugar, la evolución del antiguo sexo femenino (191e):

Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas.

Es difícil precisar si existe o no censura en esta escueta indicación. En todo caso, es muy interesante el que ésta sea la única mención de las mujeres homosexuales (*hetairistriaí*) en la literatura ática de época clásica.

Finalmente, muestra la evolución del antiguo sexo masculino, «cuantos, por el contrario, son sección de varón» (191e).

En este tercer tipo —que ahora ha dejado para el final— se detiene el autor muy ampliamente, evidenciando su especial interés por él y que representa el punto más importante de su argumentación. De manera que también merece por nuestro lado atención especial.

4.3. Elogio de la homosexualidad masculina

Aquí no existe duda de que el autor ensalza esta categoría de seres humanos, los que proceden del antiguo sexo masculino. Expresamente los califica como los mejores (191e):

Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza.

Incluso refuta los ataques de que son objeto, argumentando en su defensa (192a):

Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos.

Y ofrece una importante prueba (192a):

Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos [...].

Tras otras afirmaciones positivas acerca de ellos, concluye (192b):

Por consiguiente, el que es de tal clase resulta, ciertamente, un amante de muchachos y un amigo del amante, ya que siempre se apega a lo que está emparentado.

4.4. Reflexión más profunda sobre el sentimiento del amor

Vuelve Platón a centrar el tema en todos los hombres en general y en el amor y sus maravillosos efectos. En consonancia, ha vuelto a aparecer la palabra *eros*, ahora por primera vez en esta segunda parte reflexiva, e incluso va reforzada —para mayor encarecimiento— por otros términos que expresan sentimientos afines: *philia* (afecto, amor, amistad) *te kai oikeioteti* (intimidad, familiaridad, amistad) (192b):

Así pues, cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el amante de muchachos como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, intimidad y amor, sin querer separarse unos de otros [...].

Efectos que a veces son también algo incomprensibles, misteriosos y difíciles de expresar (192c):

... Y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que fuera el contacto de las relaciones sexuales y que, precisamente por eso, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tan gran empeño. Antes bien, es evidente que

el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente.

Es muy relevante la mención aquí del alma (*psyche*)⁹, pues paso a paso se ha llegado a lo más profundo del ser humano y de sus sentimientos. No se trata sólo del amor, el deseo y la unión sexual, sino de algo —indescriptible— mucho más intenso y hondo.

4.5. Supuesta escena mitológica

Tras ese momento íntimo del encuentro de las almas se introduce, en contraste, una nota exótica, algo grotesca: una supuesta escena mitológica. Se presenta ante los enamorados el dios Hefesto, y, además, cargado de sus herramientas propias de un herrero (192d-e):

Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro? [...] Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo [...]. Y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez...».

9 Aquí, como en el *Fedro* (otro de los diálogos de Platón), se introduce la referencia a las almas, en relación con el amor. De ahí el concepto del «amor platónico».

Es la tercera intervención, aparte de la de Eros, de un dios concreto, que cumple sus funciones características: primeramente Zeus, como rey supremo, rico en recursos, sabio y justo, que hace cumplir la ley, justiciero y a un tiempo misericordioso (en algunas ocasiones); después, Apolo, como médico que repara los desperfectos en el cuerpo del hombre, aunque de manera muy distinta a Eros, médico también de los hombres, pero para reparar los males de su alma. Y ahora interviene Hefesto, el dios artesano, herrero, que supuestamente podría devolver al hombre su antigua constitución física soldando sus dos mitades separadas como si estuvieran hechas de metal.

La supuesta contestación de los amantes sería sin duda, en todos los casos sin excepción, afirmativa (192e):

Al oír estas palabras sabemos que ninguno se negaría [...], sino que creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado.

Concluye esta parte «mitológica» señalando la causa del sentir unánime de los amantes, con lo que se recuerda explícitamente cuál era nuestra antigua naturaleza: el ser un todo (192e): «Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros».

4.6. Recapitulación: definición del amor

Antes de dar otro giro a la argumentación, se vuelve a hacer mención expresa del amor, definiéndolo, según el proce-

dimiento habitual en Platón de definir aquello sobre lo que está tratando (192e): «Amor (*eros*) es, en consecuencia, el nombre para el deseo (*epithymia*) y persecución de esta integridad».

4.7. Conclusiones sobre la segunda parte: respeto debido a los dioses; encomio de Eros

El autor insiste una vez más en la idea de que fuimos divididos por los dioses; pero hace una clara diferenciación temporal entre pasado, presente y futuro (un hipotético futuro desconsolador si cometemos nueva injusticia contra la divinidad), contemplando la degradación paulatina del ser humano (193a):

Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad [...]. Existe, pues, el temor de que, si no somos mesurados respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas, serrados en dos por la nariz.

Coincide con el tipo de mitos de degradación que mencionamos en la introducción, y también en el hecho de que el actual es el penúltimo nivel, pues el último —supuesto en un futuro— ha de ser aún peor.

Dentro de la gravedad del tema se añade, sin embargo, como otras veces, una nota humorística, jocosa, en la amenaza de cómo podrían quedar los hombres como resultado

de una nueva división. Ya antes (en 190d) se había puesto en boca de Zeus esa amenaza, con otra expresión algo cómica: «Les cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna».

De ahí se desprende la lección (193a-b):

Ésta es la razón por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno y conseguir lo otro, siendo Eros nuestro guía y caudillo...

Esta vez Platón claramente menciona al dios, personificando así el sentimiento. Luego insiste en la misma idea mediante una prohibición (193b):

Que nadie obre en su contra —y obra en su contra el que se enemista con los dioses—, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen sólo unos pocos.

Así pues, se muestra claramente a Eros como amigo del hombre e intermediario entre él y los dioses. En esta parte final del relato se vuelve a las ideas esenciales del principio, en que se comenzaba diciendo que Eros es de entre los dioses el más amigo de los hombres (189d).

Pero el final de ese pasaje presenta una reflexión negativa: sólo unos pocos consiguen ese anhelo de todos, esa felicidad (el estado de plenitud) que el amor proporciona.

4.8. Un inciso

El breve pasaje que sigue es un inciso, que interrumpe el relato antropogónico, filosófico, poético e incluso mitológico, para situarnos en el contexto actual y cotidiano del banquete. El orador, Aristófanes, rompe «la ilusión escénica» y se dirige directamente a varios comensales: a Erixímaco, su antecesor en el uso de la palabra, y a Pausanias y Agatón, introduciendo una nueva nota de humor, que alude a la probable homosexualidad de estos últimos¹⁰ (193b):

Y que no me interrumpa Erixímaco para burlarse de mi discurso diciendo que aludo a Pausanias y a Agatón, pues tal vez también ellos pertenezcan realmente a esta clase y sean ambos varones por naturaleza.

Hace tal inciso para ahora señalar con relevancia que se refiere a todos los seres humanos sin distinción de sexos (193c):

Sino que yo me estoy refiriendo a todos, tanto hombres como mujeres, cuando digo que nuestra raza sólo podría llegar a ser feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara al amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza.

¹⁰ El que Aristófanes, siendo homófobo, defienda en este discurso la homosexualidad es una nota de broma y parodia, que se aprecia aún más en este pasaje, porque Platón a lo largo del *Banquete* se burla de Agatón como demasiado afeminado.

Acercándonos ya al término del cuento, vemos que se da el mayor énfasis a las ideas clave: el amor (en nueva mención expresa) llevado a su culminación; la felicidad que únicamente éste puede ocasionar; la reunión con el amado (la mitad perdida) de cada uno, con lo que se consigue volver a la antigua naturaleza.

4.9. Marco del relato. Cierre: encomio de Eros

Por último, como broche final, se insiste una vez más en las ideas esenciales, tan reiteradas, pero ya con todo el énfasis posible: empleando las expresiones más positivas, recurriendo a superlativos, a repetición de términos relevantes, a sinónimos, y a la personificación de Eros como dios, el más digno de alabanza para nosotros (193c-d):

Por consiguiente, si celebramos al dios causante de esto, celebraríamos con toda justicia a Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos.

Resulta evidente que repite sobre todo en concreto las ideas que inician el relato: Eros es nuestro mayor benefactor, capaz de curarnos como un médico y de restablecer nuestra antigua naturaleza haciéndonos felices, tanto en el presente como en el futuro, aunque siempre con la condición de que

respetemos a los dioses (la moraleja). En las últimas palabras destaca la esperanza de felicidad muy enfatizada, un *happy end* propio de un cuento popular. Y, por otra parte, la alusión de nuevo a la antigua naturaleza, que nos recuerda que el asunto del relato consiste en la explicación de la naturaleza del hombre y sus cambios, como se indicó expresamente en 189d.

5. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

A modo de recapitulación y conclusión podemos resaltar algunos aspectos particulares:

Este mito del *Banquete* no trata exactamente del origen del hombre, como sucede en otro diálogo de Platón, el *Protágoras* (320c-322d)¹¹, sino de las transformaciones que ha sufrido la naturaleza humana hasta alcanzar el estado actual. Y pertenece al tipo de mitos de degeneración de la especie humana por castigo divino a causa de la soberbia del ser inferior y sometido, con lo que los dioses reafirman su poder, Zeus en especial, que posee el mando supremo incuestionable. Pero en este caso la visión no es totalmente pesimista, como en otros mitos, sino en cierta medida esperanzadora.

Por otra parte, el relato presenta características de un cuento popular.

En relación también con lo anterior, observamos de manera relevante la combinación de rasgos contradictorios: de

¹¹ Véase cap. 11.

lo serio, incluso trágico (como es la amenaza con un nuevo castigo y drástica mutación-mutilación), con lo cómico; de lo pesimista con lo esperanzador. Por otro lado, de lo divino y fantástico con lo cotidiano, siendo a su vez mixto también el elemento fabuloso: los personajes inventados por Platón y los del mito tradicional, que, mostrándose en sus funciones convencionales y típicas, interactúan con los otros. Y aun, en otra dimensión, mezcla de lo trascendente, filosófico, con lo sencillo y común en la vida humana.

Este mito —no lo pasemos por alto— está en el discurso puesto en boca de Aristófanes, el famoso poeta cómico, de modo que es coherente que el elemento paródico esté presente de manera significativa, tanto que a veces no estamos seguros de si es reflejo del pensamiento real del autor o una pura burla lo que nos propone.

Respecto a la trama, consiste en una serie de sucesos en cadena: los hombres originarios eran descendientes del Sol, de la Tierra y de la Luna, por lo que habrían heredado de éstos características extraordinarias: cuerpos esféricos y gran fuerza. Tales cualidades físicas generan en ellos otra característica, ya moral: la soberbia, que les induce a cometer una acción absolutamente insensata, pues se atreven a atacar a los dioses. Consecuencia de ello es el castigo de éstos. Pero no les es fácil a los dioses decidir qué castigo, porque no quieren exterminarlos para no dejar de recibir sus sacrificios y honras. Zeus entonces idea cortarlos en dos partes, de modo que los debilita y a la vez multiplica su número. Parece la solución perfecta, la más ventajosa para los dioses. Pero a

la larga no es así. Esa primera transformación del hombre tiene un resultado trágico, dado que los hombres añoran tanto la unión plena con su mitad perdida que mueren. Esto provoca la compasión de Zeus, de modo que realiza una segunda transformación de la naturaleza de los hombres, trasladando sus órganos genitales hacia la parte delantera, de lo que se originan dos importantes consecuencias: la posibilidad de una unión satisfactoria y plena de cada uno con su otra mitad y la reproducción sexual (cuando vuelven a juntarse las dos mitades del antiguo andrógino). Y tal unión, que proporciona la felicidad, se debe, por otra parte, al amor, personificado en el dios Eros.

Todos estos puntos se desarrollan en la primera parte del discurso de Aristófanes. Ahí está contenida la narración referente al mito sobre el origen de la naturaleza humana. El resto —toda la segunda parte del pasaje— consiste principalmente en reflexiones dando vueltas a las mismas ideas más o menos, en especial al papel esencial del amor y a sus efectos redentores. Porque ésta es la finalidad de que se introduzca este mito en la obra: el que sirva de motivo para ensalzar al amor, a Eros.

En lo que respecta a los personajes en concreto, se puede señalar que el protagonismo en la actuación se va trasladando.

Primeramente son los hombres, en cuyo retrato físico y moral y en cuya acción se centra la trama; acción que es de odio y agresión contra los dioses. Después son los dioses, que pasan a ser los que obran en consecuencia y represalia, convirtiéndose ya los hombres en mero objeto pasivo so-

bre el que se vierte la acción, a su vez agresiva, de ellos. Por último, el protagonismo recae en Eros, que es el personaje «bueno» de la historia; que no representa el odio sino el amor; que no actúa por medio de la agresión sino de la concordia. Él es, además, el mediador —y en cierto modo intermedio— entre unos y otros, pues es de entre los dioses el más amigo de los hombres, y no sólo les procura en el presente la felicidad de la unión e integridad del ser (que los otros dioses les arrebataron) sino que les guía para que honren a los dioses y eviten así en el futuro aún mayores desgracias.

Por tanto, en este cuento no sólo hay acciones y personajes sino también sentimientos, que van *in crescendo* según avanza la trama en sus tres distintos momentos. En principio son sólo negativos, de odio, implícitos: los que se supone que acompañan a la soberbia y envidia de los unos; los del frío egoísmo de los otros, con su calculada venganza y su amenaza para el futuro. Pero después, tras la primera mutación, se van tornando positivos, de cordialidad: la añoranza y deseo de unión por parte de los hombres y, por parte de los dioses, la compasión. Por último, tras la segunda mutación, son positivos al máximo: son de amor y afecto, son de unión, entre los hombres entre sí e incluso entre los hombres y la divinidad. Y ahí entra ya en juego otro elemento nuevo, otro tipo de «personaje», casi podríamos decir: el alma del ser humano, y ya no sólo su cuerpo. Porque el amor es un sentimiento hondo, que afecta a las almas. Y recordemos que en el plano mitológico Psique es la esposa muy amada de Eros.

Hemos estado hablando de los contenidos del mito. En cuanto a su forma y composición, merece destacarse que está elaboradamente encuadrado dentro de un elogio muy enfatizado del Amor, como motivo esencial y generador del relato.

Así pues, todos los caminos llevan al amor.

El amor —como tema fundamental y más «profundo»—, aunque es una palabra clave, no aparece sin embargo reiterada en exceso, sino sólo en los puntos más señalados, reservando su aparición para mayor énfasis: principio y final de todo el relato, a modo de marco; conclusión de la primera parte, la narrativa. Y ya en la segunda parte (de reflexión sobre el amor), con más insistencia, pero también marcando ideas y pasajes precisos: para reafirmar que en todos los hombres (sea cual sea su sexo y su inclinación) son maravillosos los efectos del amor, hasta el punto de que sume su alma en un estado inefable; para establecer una definición clara de él; para —encomiando su misión de guía e intermediario entre el hombre y los dioses— concluir con que nos puede apartar del pecado de soberbia e impiedad contra éstos y devolvernos la felicidad y el estado de plenitud conforme a nuestra antigua naturaleza.

La idea más exageradamente repetida es, por otro lado, la de la división y, sobre todo, la unión (el tema ocasional de este relato), de modo que encontramos en abundancia «cortar» y derivados (*temno*, *tmema*) y, en especial, constantemente, compuestos de *syn*- (= «con», «en unión»).

Y es el amor lo único que puede lograr esa anhelada unión que significa el retorno al estado primigenio y a la felicidad. El amor conduce, por tanto, a la unidad del ser, al Uno, al

Bien¹² (el concepto primordial en Platón), mientras que la escisión en partes —cada vez más pequeñas—, lo múltiple, se identifica con el Mal¹³: el delito de la soberbia, la impiedad contra los dioses y, en consecuencia, la insoportable carencia del amado (la falta de amor) y la desdicha. Así pues, es en definitiva el tema más trascendente, que coincide con el que se evidencia en el discurso principal del *Banquete* (el de Diotima, narrado a su vez en boca de Sócrates)¹⁴ y también en el *Fedro*.

Amor, por otro lado, significa no sólo deseo y unión carnal, sino también afecto, intimidad, amistad, armonización y enlace de las almas, a la vez que en los cuerpos. De modo que en este mito sobre el origen del hombre el elemento afectivo, lo relativo a los sentimientos, prevalece incluso sobre todo lo demás. No así en los demás mitos acerca del mismo tema, en que lo afectivo está ausente por completo o al menos tiene poca relevancia¹⁵.

12 Véase, por ejemplo, Reale 2004, 114ss.

13 Concepto semejante era el esencial ya en Empédocles (con el que antes señalamos otras coincidencias en nuestro pasaje): los principios opuestos, el Amor y la Discordia, aglutinador y disgregador respectivamente de los elementos que dan origen a los seres vivos. Pero en Empédocles es *philotes* el término usado en general para amor, y su personificación mitológica, la diosa Afrodita en vez de Eros. Alguna vez también se habla de Harmonía, que en el plano mitológico es hija de Afrodita. Sin embargo, el amor que conduce a la unión en Empédocles es más bien en sentido cósmico, mientras que en Platón es un sentimiento del alma individual humana. Véase el cap. 10.

14 Acerca de la relación del discurso de Aristoteles y el de Sócrates-Diotima, cf. Esteban Santos 2010.

15 En el *Protágoras* (320c-322d) se habla del respeto y la justicia y de lazos de amistad (*philias*). Véase el cap. 11.

El amor lleva hacia la unidad del ser; en este caso, del ser humano. Y en esa unidad consiste nuestra sola posible felicidad. No todos lo conseguimos, ¡está claro! (sólo algunos escogidos); pero todos lo anhelamos. Y es ese anhelo, esa búsqueda constante de nuestra mitad perdida, esa esperanza, la que ilumina nuestras vidas y les da sentido.

CAPÍTULO 13

EPÍLOGO

Elisa A. Nieto

La lectura de los capítulos que integran este volumen habrá dejado patente que la mitología griega revela el escaso afán que los helenos manifestaron por indagar acerca de su procedencia como especie. La consecuencia inmediata de este desinterés quedó reflejada en la escasez de mitos de creación transmitidos, en su variedad y en el celo inexistente para unificar criterios acerca de esta cuestión, considerada tan importante por otras culturas. Hemos tenido que contar, además, con el hecho de que el significado de cada mito difiere según el contexto, el autor y el tiempo.

Nuestra aproximación a las tradiciones orientales nos llevó a los textos bíblicos, donde pudimos constatar que se habla de creación y se ofrecen dos variantes de ésta. En ambas esta tarea es obra de un dios, que separa, ordena y da nombre con el poder de su propia voz. En la primera de ellas no se dice cómo fue creado el ser humano, mientras que en la se-

gunda ya se especifica su modelación a partir del barro. Luc Brisson precisó que el origen humano en el *Génesis* 1.27 es sinónimo de creación, es decir, de producción a partir de la nada, y que el hombre es creado a semejanza de Dios. En el *Génesis* se añade una razón para explicar la existencia del ser humano: el hombre deberá trabajar por haber sido desobediente. Richard Buxton, por su parte, destacó que los dos relatos bíblicos sitúan al hombre en el foco de la creación en su totalidad, ya sea por considerarlo el *clímax* de la obra creadora de Dios, ya sea por tratarse de la primera criatura creada. Tanto en la tradición paleobabilónica como en la que subyace tras la *Biblia*, la raza humana será castigada con el Diluvio y los supervivientes reciben el premio de la inmortalidad o de una longevidad considerable.

Otro punto que tienen en común estas tradiciones estriba en la utilización que hace la divinidad del ser humano, del que se sirve como mano de obra, tal como evidencian los escritos aportados por Mercedes López Salvá.

Tras revisar los relatos orientales, los textos analizados en este volumen parten del testimonio griego más antiguo, el de Hesíodo; hemos recogido después otras tradiciones míticas, y también las especulaciones de tinte filosófico que, en algún momento, incorporaron mitos de creación.

La lectura de estas narraciones permite observar que en el ámbito griego de pensamiento no existe un único modelo de creación. Lo que nos ha llegado es un conjunto variopinto de historias. Estas no van encaminadas a explicar el porqué de la existencia de los hombres en tanto que especie, y

casi nunca se preocupan por la finalidad de su pervivencia. Lo que nos refieren quienes las pusieron por escrito es, más bien, cómo surgieron determinados individuos en distintos lugares o por qué los ocuparon; también reflejan la razón de ciertos sacrificios y las causas que explican o fundamentan diversas especulaciones de carácter moral.

Debemos decir al respecto que Ruiz de Elvira (1975, 108-110) establece una taxonomía que recoge y contabiliza los siguientes tipos resultantes de cada modelo de creación:

1. Una serie de seres míticos que provienen de determinados elementos de la naturaleza: árboles, animales o piedras.

- De entre los nacidos de los árboles hay que mencionar la raza de los hombres de bronce citada por Hesíodo.
- En cuanto a los nacidos de animales, cabe destacar a los mirmidones, surgidos de la metamorfosis de hormigas, habitantes de la isla de Egina y súbditos de la dinastía de Peleo y Aquiles.
- Los hombres salen de las piedras arrojadas por Deucalión y Pirra tras el Diluvio, aunque quizá sea más conveniente ubicar a este grupo dentro de la categoría de los autóctonos, brotados de la tierra fecundada por un elemento externo.

2. Los creados o fabricados por alguna deidad, los dioses en general, o bien mentados de manera individualizada: Zeus, Hefesto y Prometeo. Dentro de este apartado se puede incluir a Pandora.

3. Los hombres engendrados por un dios en una mujer y,

4. Los germinados de la tierra, los autóctonos.

Así pues, frente a la creación del hombre como acto único y como proceso encaminado a un objetivo específico, en la tradición griega no hay más que unos cuantos mitos de orígenes que parecen responder a razones muy interesadas y muy determinadas. Destaca Luc Brisson que en la antigua Grecia los relatos míticos no describen el origen del hombre, sino su definición, de modo que la aparición del hombre en la mitología es progresiva. La sensación que nos deja la lectura de varios mitos nos lleva a la percepción de que la estirpe humana camina siempre por un sendero de degeneración y explica que el hombre de nuestro tiempo sea más débil que sus antepasados y, sobre todo, que sea mortal.

En la Atenas del siglo v a. C., se afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, y el antropocentrismo dominó el pensamiento de la época democrática. A pesar de ello, creemos que la lectura de los textos recogidos en este tomo prueba de manera fehaciente que ni siquiera entonces los griegos manifestaron un anhelo especial por explicar de forma racional y unificada sus orígenes, y que seguían sirviéndose del discurso mítico para aproximarse a ellos. En este sentido, no habían cambiado mucho las cosas a lo largo de varios siglos.

Llegados a este punto, nos parece oportuno señalar los elementos comunes que las tradiciones analizadas en las páginas precedentes comparten con la griega, así como los que son específicamente helenos. Entre los primeros, mencionaremos los siguientes: la presencia de las divinidades como

creadoras de la especie humana y de otros seres vivos; la materia con la que se ha conformado al ser humano; la aparición del escenario en el que habitarán hombres, animales y plantas; la perpetuación de las razas por medio de las relaciones sexuales, o por otras modalidades; la naturaleza dual del hombre; la existencia de la androginia; la necesidad de inmolar a un dios para poder crear al hombre; el castigo por parte de la divinidad de ciertas acciones humanas; la exigencia de sacrificios y, en algún caso, la aparición de determinadas facetas filantrópicas en la naturaleza divina. También contemplan las mitologías oriental y griega la posibilidad de que los dioses cometan errores en el proceso de fabricación.

Frente a estos rasgos similares, es menester enumerar los diferenciales. Los griegos, como recoge Ana Carrasco en el capítulo dedicado a Hesíodo, se interesaron en seguida en explicar el origen de los dioses, pero no hicieron lo mismo en lo referente al del hombre. Jamás parten de una creación *ex nihilo*. Tampoco la entendieron como una forma de contar con mano de obra para servir a la divinidad. La existencia de la stirpe humana obedece, pues, a otras finalidades concretas. Por otra parte, si en la literatura bíblica el acto de la creación del hombre se realiza de una vez, nada de esto se insinúa en la tradición helena. Más bien al contrario: la conferencia de Richard Buxton subraya que lo característico de esta mitología es la pluralidad, la diversidad y el contexto.

En apoyo de esta afirmación, la lectura de los textos griegos narra la aparición del ser humano como un proceso discontinuo que incluye un inicio, paradas y dudas. Luc Brisson

sentó en su disertación que, de acuerdo con el pensamiento hesiódico, el hombre surge al término de una sucesión de diferenciaciones que se inicia en el Caos primordial: al ser humano le preceden los dioses, de los que aquél se separa y respecto a los que se sitúa en un puesto inferior. Adopta así un lugar degradado. El mito hesiodeo de las razas como progresiva degeneración, el más antiguo del que tenemos testimonio en la tradición helena, reaparecerá en las *Rapsodias órficas*, en las que Orfeo habría transmitido un mito de creación del hombre semejante al de Hesíodo. Una concepción parecida llegará hasta el *Protágoras* platónico, estudiado por Alberto Bernabé, donde se manifiesta, entre otras cosas al respecto, que el Titán Epimeteo no empieza por dotar de medios de subsistencia y habilidades específicas al hombre, sino que lo relega al último puesto en el reparto, por detrás de los demás animales.

También son propios de la mitología griega una serie de mitos de autoctonía estudiados por Rosa García-Gasco. En ellos se pone de manifiesto que la procreación no aparece como principio generador de la especie humana: hay seres nacidos de la tierra, brotados de ella de forma espontánea o por fecundación, riego o siembra, o surgidos de las piedras, de los árboles o incluso de las hormigas (mirmidones). Estos antepasados autóctonos, que llegan a existir mediante la intervención divina, fundamentan la posesión o adquisición de derechos sobre un lugar. La reivindicación del territorio a partir de la presunta autoctonía de sus habitantes fue usual en distintas regiones de Grecia, como el Ática, Arcadia,

la isla de Egina y Beocia. No se trata de un rasgo exclusivamente heleno, ya que Richard Buxton mencionó que fuera de Grecia, tanto en la tradición irania como en la maya, hay noticias de seres de procedencia vegetal.

El poder generador de la Tierra es evidente en la obra de Hesíodo. La combinación de tierra y voluntad divina subyace en muchos mitos. La fabricación de los seres humanos corre a cargo de los dioses, que hacen moldes a partir de los cuales procederán a la elaboración en serie de aquéllos. De la tierra moldean los dioses a los hombres y a los demás seres vivos en el mito platónico del *Protágoras*. De la tierra surgen los terribles autóctonos del mito de Deucalión y Pirra, analizado por Mercedes Aguirre. No todos ellos son salvajes y aterradores, ya que también germinan de la tierra los héroes benefactores Cécrope y Triptólemo, como destaca Rosa García-Gasco en el capítulo dedicado a los autóctonos. Y de la tierra proviene la mortalidad de nuestra stirpe, como elemento perecedero que es. Pero no sólo intervino este elemento como formante de las razas animales. El agua y el fuego aparecen en los textos de Hesíodo, de Parménides, de Empédocles, de Platón y de Aristófanes. El barro y otros elementos, materiales o divinos, entraron también en la composición del cuerpo de los hombres: una costilla en los textos bíblicos, y las cenizas y la sangre titánicas en la concepción órfica. Así, Empédocles, postulando que la parte caduca del hombre es ésa, la de arcilla de la que fue moldeado su cuerpo, dio un paso más al sostener que la divinidad le infundió parte de su naturaleza, que es inmortal.

Hay varias versiones del mito órfico, que fue examinado por Silvia Porres y Sara Macías. Recogen en su trabajo que en alguna de ellas se habla de dos o tres razas. Otra de estas variantes narra que de la unión incestuosa entre Zeus y Perséfone nació Dioniso. Los celos de Hera la llevaron a instigar a los Titanes a que despedazasen al dios. Además, lo cocinaron y comieron su carne, con la excepción del corazón. Zeus los fulminó y de sus cenizas y su sangre surgió el hombre. En este mito el nacimiento del ser humano parece un acontecimiento casi accidental, como si fuera producto de una generación espontánea. Pero, como ocurre con la concepción de Empédocles, se dota a la vida de los hombres de una finalidad: el hombre nace para expiar la culpa titánica por medio de la transmigración.

Así pues, la existencia de divinidades que intervienen en la creación de la estirpe humana es un hecho que se presupone de manera bastante generalizada. Estas deidades suelen ser implacables cuando perciben algún intento de rebelión o cuando entienden que los seres humanos incurren en la soberbia. Así, los dioses castigan de diversas maneras a sus criaturas: con el trabajo, con un intento de exterminio y también con la muerte. Ya hemos aludido a una verdadera sanción contra parte de la humanidad al hablar de la variante griega del mito del Diluvio, protagonizada por Deucalión y Pirra. Y otros ejemplos de represalias frente a la soberbia de las criaturas inferiores son los actos de fulminar a los Titanes o de demediar a los andróginos platónicos.

Ocasionalmente las deidades pueden mostrar rasgos de altruismo, entreverados con sentimientos egoístas: de los

hombres reciben sacrificios y diversas honras, y ello justifica que florezca la estirpe humana. Frente a estas manifestaciones del poderío divino, la mitología griega cuenta con alguna figura filantrópica que se les enfrenta, como Prometeo

El que éste obsequiara a nuestra especie con el don del trabajo, para garantizarle la subsistencia, no se puso en solfa hasta que algún poeta cómico lo interpretó como un castigo.

Debemos añadir que no sólo los dioses varones intervinieron en la creación. Empédocles atribuía a Cipris una cierta actividad en este sentido, cuando empapa la tierra con agua y entrega al fuego las formas que iba moldeando.

Para terminar con este apartado, recordaremos algo más visto en estos capítulos: ocasionalmente se combinan la acción humana y la fuerza generadora de la tierra en el proceso de creación. Así sucede en el caso de Deucalión, que arroja piedras sobre aquélla, tras levantarlas por encima de su cabeza. Los seres así originados, autóctonos surgidos en grupo, son de naturaleza violenta. Su existencia es, en realidad, fruto de una recreación secundaria, subsiguiente a la aniquilación de parte de la humanidad tras el diluvio enviado por los dioses.

En el curso de la producción de las razas a veces se dan los errores, de los que hay ejemplos, asimismo, en los mitos mesopotámicos. El intento de explicar las enfermedades, deformidades e incluso la muerte de los seres vivos tiene su fundamento, en ciertos relatos míticos, en un accidente sucedido mientras se procedía a su elaboración. Así, en algún fragmento de Empédocles se justifica la existencia de seres monstruosos

por obra de una combinación inadecuada de los elementos. En otros casos la causa hay que atribuirla a alguna punición.

En cuanto al escenario en que se va a desarrollar la vida de los seres animados, el testimonio más antiguo de la literatura griega que se ocupa de él, la *Teogonía*, le da el nombre de Gea, la Tierra, que es, además, elemento generador del cielo estrellado, de las montañas y del mar. No se trata de un lugar paradisíaco ni generoso con sus habitantes, y casi todas las razas tendrán que trabajarlo, ya sea en forma de cultivo, ya por medio de la minería, para poder subsistir. Sobre la tierra se irán sucediendo las generaciones y a ella irán tornando, llegado el momento de la muerte. El ciclo de la vida introduce el tema de la perpetuación de la especie. Que tenga lugar ésta mediante la unión sexual es algo que se apuntaba en el relato bíblico y que va a reaparecer en el mito de Pandora. El por qué del estigma culpabilizador que acompañará a la mujer en más de una narración griega, se examina en la conferencia de Luc Brisson. Analiza éste en los poemas de Hesíodo unas secuencias que llevan a dos conclusiones: gracias a la unión sexual va a perpetuarse nuestra raza; y será la mujer la que selle el destino de la stirpe humana.

La primera pareja que emerge en diversas fuentes literarias griegas es la constituida por Deucalión y Pirra. A diferencia de lo que se narra en la literatura bíblica, la historia de la que ambos son actores principales no intenta explicar el germen de toda la raza humana, sino que trata de fundamentar el origen de un antepasado mítico para el conjunto de los griegos y, después, para los distintos grupos étnicos. En la mitología helena se trata de un mito de recreación de la humanidad.

La mortalidad del hombre le sobreviene en los textos bíblicos como castigo a su desobediencia. El por qué de la muerte sí suscitó curiosidad y desasosiego entre los griegos. Según recogen las reflexiones de Giuliana Scalera en su conferencia, a los griegos no les preocupó el por qué de su existencia, mientras que sí consideraron atentamente el porqué de su muerte. Los ecos de esta preocupación aparecen en la obra de Hesíodo y llegarán hasta la de Platón, pasando por los textos órficos y por los de Empédocles, en los que se hallan conatos de explicar la razón de la caducidad de los individuos de nuestra especie.

Los testimonios arriba citados muestran los intentos de esclarecer la razón de la mortalidad humana. Vamos observando que la idea de que el hombre es algo más que una combinación de elementos materiales introduce la noción del dualismo de la raza humana. En la mitología griega proviene ésta de los textos órficos y también de las concepciones de Empédocles, tal cual explica Carlos Megino, quien apunta que los fragmentos de Empédocles transmiten que la muerte no es un final absoluto.

Con el tema de la mortalidad se entrelazan otros subtemas: el de la finalidad de la existencia humana y el de su posible pervivencia después de la muerte. En cuanto a la mortalidad, Luc Brisson se remonta al mito de las stirpes hesiodeo: en él las razas van empeorando la condición de los hombres hasta llegar a la aniquilación que sucede en la llamada Edad de Hierro, por obra de Zeus. Este proceso sería el primer intento de entender el por qué de la muerte.

Si en algunas tradiciones orientales la finalidad de la existencia humana estribaba en trabajar para los dioses, determinados mitos griegos la elevan muy por encima de estas expectativas, proponiendo que el hombre puede renacer después de la muerte o alcanzar una pervivencia en el Más Allá. Pero también se apuntan otros intereses, como recoge Alicia Esteban al comentar el mito del andrógino: los dioses no exterminan a estas criaturas, como hicieron con los Gigantes, para no verse privados de honores y sacrificios.

La pareja primordial bíblica es el primer modelo de contestación al orden establecido. Un eco a esta revuelta aparece en la sublevación de los Titanes, origen de todos los seres vivos en uno de los *Himnos órficos*. De su sangre derramada en la lucha contra los dioses habría nacido nuestra especie. De este modo la creación de la raza humana se vincula, en la tradición helénica, a divinidades que representan la rebeldía ante las normas que intentaba imponer Zeus. Constituyó ese mito una tentativa de esclarecer el origen de la estirpe humana a partir de un crimen perpetrado contra una figura divina, y dotó a los seres humanos de una naturaleza dual. Estos son herederos de una parte divina, procedente del dios, y también de un pecado «antecedente» cometido por los Titanes. Tal pecado obliga al alma, presa en el cuerpo, a un proceso de expiación. Mediante la iniciación y una serie de reencarnaciones el alma puede llegar a liberarse y el hombre, una vez pagada su culpa, obtiene el perdón de Perséfone o de Dioniso. Después de la muerte, el alma consigue alcanzar una felicidad eterna y vivir junto a los dioses.

La androginia como peculiaridad divina es un concepto heredado o tomado en préstamo de Oriente. En el *Génesis* se alude a un ser bisexuado y tanto en la *Cábala* como en el *Talmud* se afirma que el Creador es bisexual. La presencia de los andróginos queda recogida en la mitología griega, acaso de forma humorística, por Platón. Estos entes proceden de las cosmogonías babilonia y hebrea, y la memoria de su existencia llegó, como hemos tenido ocasión de constatar en los capítulos pertinentes, hasta el pensamiento órfico y hasta Empédocles, de donde posiblemente la retomó Platón. A pesar del tono burlesco con que se expresa Aristófanes en el *Banquete*, Alicia Esteban destaca que el mito contiene hondas reflexiones sobre la naturaleza y la potencia del sentimiento amoroso, y curiosas apreciaciones acerca de las inclinaciones sexuales de hombres y mujeres.

Sobre todos estos seres y sobre otros aspectos relacionados con el origen del hombre han versado los distintos capítulos de este volumen y las conferencias que lo han completado.

La relación pormenorizada de las narraciones referidas a los orígenes del hombre en la mitología griega, la de sus fuentes respectivas, la referencia a los estudios relacionados con ellas y las reflexiones que han suscitado en este Seminario Permanente de Mitología, es lo que recogen estas páginas. Esperamos no haber defraudado al lector y haberle ayudado a apreciar que cada mito conserva el poder evocador, la capacidad de sugestión y de entretenimiento que se esconden en su realidad más profunda.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS CITADAS EN ABREVIATURA

FgrH = Jacoby, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1964 etc.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-Múnich 1981 etc.

OF = véase Bernabé 2003.

PMG = Page, D., *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1967.

2. OBRAS CITADAS POR NOMBRE DE AUTOR Y AÑO

Bádenas, P. y Bernabé, A., 1984: Píndaro, *Epinicios*, Madrid.

Benveniste, E. 1976: *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Turín (ed. original, París 1969).

Bermejo, J., 1979: *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid.

- Bernabé, A., 1978: *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, Madrid.
- , 1979: *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid.
- , 1987: *Textos literarios hititas*, Madrid.
- , 1995: «Una etimología platónica: soma/sema», *Philologus* 139, 204-237.
- , 2001²: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid.
- , 2001: «Los mitos hititas sobre Kumarbi y la teogonía de Hesíodo: semejanzas en la forma y diversidad de concepción religiosa», *Cadmo* 10, Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, 147-166.
- , 2002: «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *Revue de l'Histoire des Religions* 219, 401-433.
- , 2003: *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- , 2004: «Ventajas e inconvenientes de la anarquía. El mito hitita del dios Kal y sus paralelos en Hesíodo» *ISIMU, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 7, 77-122.
- , 2004a: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fasc. 1*, Múnich-Leipzig.
- , 2005: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fasc. 2*, Múnich-Leipzig.
- , 2007: *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars. II Fasc. 3*, Berlín-Nueva York.
- , 2008: *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid.

- , 2011: *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*.
- Bernadete, S. - Bloom, A., 2001: *Plato's Symposium*, Chicago y Londres.
- Bernabé, A. - Jiménez San Cristóbal, A. I., 2001: *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid (Versión inglesa, 2008).
- Bianchi, U., 1966: «Péché originel et péché 'antécédent'», *Revue de l'Histoire des Religions* 170, 117-126.
- Bignone, E., 1916: *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turín [reimp., Roma 1963].
- Bollack, J., 1965-1969: *Empédocle*, 3 vols., París.
- , 2003: *Les purifications. Un projet de paix universelle*, París, (trad. esp. *Empédocles. Las purificaciones: un proyecto de paz universal*, Madrid, 2007).
- Bottéro, J., 1982: «La creation de l'homme dans le poeme d'Atrahasis», *Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in Honour I. M. Diakonoff*, Warminster, 24-32.
- , 1985: *Mythes et rites de Babylone*, París).
- , 1987: *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, París.
- , 1998: *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001 (ed. orig. *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, París).
- Bottéro, J. - Kramer, S. N., 2004: *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, Madrid.
- Bremmer, J. N., 1999: «Near Eastern and Native Tradition in Apollodorus' Account of the Flood» en García Martínez-Luttikhuisen (ed.), 39-55.
- , 2008: *Greek Religion & Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden.

- Brisson, L., 1986: *L'Androgyne*, Paris.
- , 1992: «Le corps 'dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», *Sophies Maietores*, «Chercheurs de sagesse», *Hommage à Jean Pépin*, Paris, 481-499. (= 1995 VII).
- , 1997: *Le Sexe incertain: androgynie et hermaphroditisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris.
- Burkert, W., 1999: *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venecia.
- , 2007: *Religion griega arcaica y clásica*, trad. esp. de H. Bernabé, Madrid.
- Buxton, R., 2000: *El Imaginario griego: Los contextos de la mitología*, Madrid.
- , 2004: *Todos los dioses de Grecia*, Madrid.
- , 2004a: *The Complete World of Greek Mythology*, Londres.
- Caduff, G.A., 1986: *Antike Sinflutsagen*, Gotinga.
- Cantera, F. e Iglesias, M., 2003³: *Sagrada Biblia*, Madrid.
- Cassuto, U., 1961: *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Jerusalén.
- Coby, P., 1987: *Socrates and the sophistic enlightenment: a commentary on Plato's Protagoras*, Londres-Toronto.
- Cordero, N.-L., 2002: «Platon, Empédocle, et l'origine de l'être humain», en Dixsaut, M.-Brancacci, A. (eds.), *Platon source des présocratiques*, Paris, 93-106.
- Cornford, F. M., 1957: *From Religion to Philosophy*, Nueva York (trad. esp. *De la religión a la filosofía*, Barcelona 1984).
- , 1974: *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Esplugues de Llobregat.

- Crespo Güemes, E., 2001: *El Banquete de Platón*, Madrid.
- Dalley, S., 1989: *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford.
- Delcourt, M., 1992²: *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, París (trad. española, Barcelona 1970).
- , 1966: *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de fertilité dans le monde classique*, Bruselas.
- Detienne, M., 1980: *Dioniso e la pantera profumata*, Bari (ed. original, París 1977).
- , 1982: *La muerte de Dionisos*, Madrid.
- , 2005: *Cómo ser autóctono*, México (trad. de *Comment être autochtone: Du pur Athenien au Français raciné*, París 2003).
- Detienne M.-Vernant, J.-P. 1978: *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari.
- Diels, H., 1901: *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlín.
- Diels, H.-Kranz, W., ⁶1961: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín.
- Díez Platas, F. 1996: *Las Ninfas en la literatura y en el arte de la Grecia arcaica*, Tesis doctoral inédita.
- Dijk, J. van, 1953: *La sagesse sumero-acadienne*, Leiden.
- , 1973: «Une incantation accompagnant la naissance de l'homme», *Orientalia* 42, 502-507.
- Dodds, E., 1983: *I Greci e l'irrazionale*, Florencia 1983 (ed. original 1950).
- , 2007: *Neoplatonismo. Passi scelti*, Génova (ed. original Londres 1923).

- Dover, K. J., 1966: «Aristophanes' Speech in Plato's Symposium», *Journal of Hellenic Studies* 86, 41-50.
- Dowden, K., 1992: *The Uses of Greek Mythology*, Londres.
- Drew, D., 1999: *The Lost Chronicles of the Maya Kings*, Londres.
- Dumézil, G., 1924: *Le Festin d'immortalité. Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, París.
- Dundes, A. (ed.), 1988: *The Flood Myth*, University of California Press.
- Durkheim, É., 1912: *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París.
- Edmonds, R., 1999: «Tearing apart the Zagrus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin», *Classical Antiquity* 18, 35-73.
- Eisner, R. (1979): «A case of poetic justice: Aristophanes' speech in the Symposium», *Classical World* 72, 417-419.
- Eissfeldt, O., 1958: *Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel*, Tübinga.
- Eliade, M., 1968: *Mito y realidad*, Madrid.
- , 1969: *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid.
- , 1974: *Herreros y alquimistas*, Madrid (*Forgerons et Alchimistes*, París, 1956).
- Esteban Santos, A., 2010: «El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes», *Cuadernos de Filología Clásica* (estudios griegos e i-e.), 20, 115-138.
- Esteban Santos, A.-Aguirre Castro, M., 1997: *Cuentos de la Filosofía griega. Platón: hablando de Sócrates*, Ediciones de la Torre, Madrid.

- Galy, J. M., y Thivel, A., 1998: *Les origines de l'homme d'après les anciens*, V^{ème} Colloque International sur la pensée antique, Niza.
- Galy, J. M., 1998: «La Création en Mésopotamie et en Égypte» en Galy-Thivel, 1-11.
- Gallavotti, C., 1975: *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Verona.
- Gantz, T., 1993: *Early Greek Myth*, Londres.
- García Gual, C., 1975: *Prometeo, mito y tragedia*, Pamplona [21995].
- , 1984: «La interpretación de los mitos antiguos en el s. XX», en Alcina Franch, J. et alii, *El mito ante la antropología y la historia*, Madrid.
- , 1992: *Introducción a la mitología griega*, Madrid.
- García Gual, C. -García Romero, F., 1989, *Platón. El banquete*, Madrid [reimp. 2003].
- García Gual, C. -Martínez Hernández, M. -Lledó Íñigo, E., 1988: *Platón. Diálogos 3: Fedón; Banquete; Fedro*, Madrid.
- García Martínez, F. -Luttikhuisen, G., 1999: *Interpretations of the Flood*, Leiden.
- Gerber, D. E., 2002: *A Commentary on Pindar Olympian nine*, Stuttgart.
- Gil, L., 1975: *Transmisión mítica*, Barcelona.
- Gourmelen, L., 2004: *Kékrops ou le roi-serpent*, París.
- Graf, F. -Johnston, S. Iles, 2007: *Ritual Texts for the Afterlife*, Londres.
- Grupo Tempe, 1998: *Los dioses del Olimpo*, Madrid.
- Gunkel, H., 1921: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gotinga.

- , 1964: *The Legends of Genesis. The Biblical Saga and History*, Nueva York.
- Guthrie, W. K. C., 1957: *In the beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres.
- , 1994: *Historia de la filosofía griega*. Vol. 3, Siglo v: Ilustración, Madrid.
- Hani, J., 1981-1982: «Le Mythe de l'Androgyne dans le 'Banquet' de Platon», *Euphrosyne* 11, 89-101.
- Henrichs, A., 1987: «Three Approaches to Greek Mythography», en Bremmer, J. (ed.) *Interpretations of Greek Mythology*, Londres-Sydney, 242-277.
- Herrero de Jáuregui, M.: 2007: *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid.
- Hugh-Jones, S., 1979: *The Palm and the Pleiades*, Cambridge.
- Inwood, B., 2001: *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto.
- Jacobsen Th., 1981: «The Eridu Genesis» *Journal of Biblical Literature* 100, 4, 513-529.
- Jiménez San Cristóbal, A. I., 2002: *Rituales órficos*, tesis doctoral (ed. en CDROM. 2005).
- Johnston, S. Iles (ed.), 2004: *Religions of the Ancient World*, Cambridge, MA.
- Kerényi K. 1992: *Dioniso*, Milán (ed. original Múnich-Viena 1976).
- Kirk, G. S., 1985: *El mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona.
- Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M. 1983: *The Presocratic Philosophers*, 2ª ed., Cambridge (hay trad. española).

- Kouremenos, Th. - Parássoglou, G.M. - Tsantsanoglou, K., 2006: *The Derveni Papyrus*, Florencia.
- Kramer, S. N., 1985: *La historia comienza en Sumer*, Barcelona.
- , 1989: *Enki, the Crafty God*, Oxford.
- Labat, R., 1935: *Le Poème babylonien de la création*, París.
- , 1970: «Les grandes textes de la pensée babylonienne», *Religions du Proche-Orient asiatique*, París, 107 ss.
- Lambert, W. G. y Millard, A. R., 1969: *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- Lambert, W. G. y Parker, S. B., 1966: *Enuma elis. The Babylonian Epic of the Creation. The Cuneiform Text*, Oxford.
- Lambert, W. G. y Walcot, P., 1965: «A New Babylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos* 4, 64-72.
- Lanata, G. 1987: Celso, *Il discorso vero*, Milán.
- Lara Peinado, F., 1984: *Mitos sumerios y acadios*, Madrid.
- , 1988: *El poema de Gilgamesch*, Madrid.
- , 1994: *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación*, Madrid.
- Laurenti, R., 1999: *Empedocle*, Nápoles.
- Lévi-Strauss, C., 1958: «Les structures des mythes», en *Anthropologie structurale*, París.
- , 1969: *Totemism*, Harmondsworth (ed. orig. *Le totémisme aujourd'hui*, 2ª ed., París 1965).
- Levy, J. E., 1998: *In the Beginning: The Navajo Genesis*, Berkeley.
- Libis, J., 2001: *El mito del andrógino*, Madrid.
- Lincoln, B., 1999: *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago-Londres.

- Linforth, I. M., 1941: *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Ángeles [Nueva York 1973].
- Loraux, N., 2007: *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires (trad. esp. de *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, París, 1996, trad. ital, Roma 1998).
- Malinowski, B., 1974: *Magia, ciencia, religión*, Barcelona.
- Marco Simón, F., 1988: *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza.
- Marí, E., 2001: *El Banquete de Platón: el eros, el vino, los discursos*, Buenos Aires.
- Martin, A. - Primavesi, O., 1999: *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlín-Nueva York.
- Martínez Hernández, M. 1988: véase García Gual.
- Megino, C., 2005a: «Aportación del Papiro de Estrasburgo (P. Strasb. gr. inv. 1665-1666) a la comprensión de la demonología de Empédocles», *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Madrid, 423-434.
- , 2005b: *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos*, Madrid.
- Ménissier, T., 1996: *Eros philosophie : une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, París.
- Monneyron, F. (ed.), 1990: *L'Androgyne dans la littérature*, París.
- Most, G., 1997: «Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 104-127.
- Motsopoulos, E., 1998: «La création de l'homme (Platon, Protagoras, 320 d)», en Galy-Thivel, 125-132.

- Müller, M., 1988: *Mitología comparada*, Barcelona.
- Nestle, W., 1940: *Vom Mythos zum Logos: die Selbstenfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.
- , 1975: *Historia del espíritu griego*, Barcelona.
- O'Brien, D., 2002: «Die Aristophanes Rede in *Symposion*: der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung», en Janka, M.-Schäfer, Ch. (eds.) *Platon als Mythologe*, Stuttgart, 176-193.
- O'Brien, J.-Major, W., 1982: *In the Beginning. Creation Myths from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece*, Chico.
- Olender, M. 1991: *Le Lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Bolonia.
- Olmo, G. del, 1981: *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid.
- Pérez Jiménez, A., Martínez Díez, A. (trad.) 2000: *Hesíodo, Obras y fragmentos*, Madrid.
- Pettinato, G., 1971: *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg.
- Propp, V., 1974: *Las raíces históricas del cuento*, Madrid.
- Quirke, S., 1992: *Ancient Egyptian Religion*, Londres.
- Rad, G. von, 1988: *El libro del Génesis*, Salamanca.
- Reale, G., 2004: *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona.
- Ricoeur, P., 1970: *Finitudine e colpa*, Bolonia 1970.
- Rodríguez Adrados, F., 1986: «El mito griego y la vida de Grecia», en Alvar, A. (coord.), *Minerva restituta: 9 lecciones de Filología Clásica*, Madrid, 39-62.

- Rodríguez Almodóvar, A., 2004: *Cuentos al amor de la lumbre* I, Madrid.
- Rowe, C., 1998: *Plato, Symposium*, Warminster.
- Rudhardt, J., 1970: «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion», *Museum Helveticum* 27, 1-15.
- , 1981: «Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations», *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui: Revue Européenne des Sciences Sociales* XIX, 58, Ginebra, 245-281.
- Ruiz de Elvira, A., 1975: *Mitología clásica*, Madrid.
- Sanmartín, J., 2005: *Epopéya de Gilgamesh, rey de Uruk*, Madrid.
- Seaford, R. 2006: *Dionysos*, Londres-Nueva York.
- Sedley, D., 1998: «The Etymologies in Plato's Cratylus», *Journal of Hellenic Studies* 118, 140-154.
- Seeliger, K., 1924-1937: «Weltschöpfung», en Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, VI, 430-505.
- Sheffield, F. C. C., 2006: *Plato's Symposium: the ethics of desire*, Nueva York.
- Suárez de la Torre, E., 2002: «En torno al Banquete de Platón», en *Homenagem a Victor Jabouville*, Coimbra, 63-100.
- Taube, K., 1993: *Aztec and Maya Myths*, Londres (trad. esp. *Mitos aztecas y mayas*, Madrid 2004).
- Taylor, C. C. W., 1991: *Plato. Protagoras*, Oxford.
- Tonelli, A., 2002: *Empedocle. Frammenti e testimonianze*, Milán.

- Velásquez, O., 2002: *Platón: el banquete o siete discursos sobre el amor*, Santiago de Chile.
- Vernant, J.P., 1960: «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *Revue de l'Histoire des Religions* 57, 221-254; luego en: *Mythe et pensée chez les grecs*, nueva ed. revisada y aumentada París 1985, 19 ss.
- Versnel, H.S. 1981: «Self-Sacrifice, Compensation, Anonymous Gods», en Reverdin, O. - Rudhardt, J. (eds.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, Ginebra, 135-194.
- West, M. L., 1978: *Hesiod: Works and Days*, Oxford.
- , 1983: *The Orphic Poems*, Oxford (versión italiana, corregida y aumentada, de Tortorelli Ghidini, M.: *I poemi orfici*, Nápoles 1993).
- , 1997: *The East Face of Helicon*, Oxford.
- , 2007: *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.
- Westerink, L. G., 1976: *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I *Olimpiodorus*, Amsterdam-Oxford-Nueva York.
- , 1977: *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II *Damascius*, Amsterdam-Oxford-Nueva York.
- Westermann, C., 1988: *Genesis I*, Edimburgo.
- Whybray, R.N., 1995: *El Pentateuco. Estudio metodológico*, Bilbao.
- Wilkinson, R. H., 2003: *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Londres.
- Wright, M. R., 1995: *Empedocles. The extant fragments*, Londres-Indianápolis.

ÍNDICE

Presentación	7
Capítulo 1. Prólogo	
ELISA A. NIETO	11
Capítulo 2. En el principio. Los orígenes de los seres humanos en la mitología griega y en algunas otras mitologías	
RICHARD BUXTON	33
Capítulo 3. Los orígenes del hombre en el Próximo Oriente (Mesopotamia y la Biblia)	
MERCEDES LÓPEZ SALVÁ	59
Capítulo 4. Los orígenes del hombre en Hesíodo	
ANA CARRASCO CONDE	109
Capítulo 5. El mito de Pandora	
LUC BRISSON	129
Capítulo 6. El origen del hombre en el mito central del Orfismo	
SARA MACÍAS Y SILVIA PORRES	153
Capítulo 7. El origen titánico de la raza humana. Modelos y desarrollo de un mito filosófico	
GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK	187
Capítulo 8. La estirpe de la tierra: fundadores y primeros pobladores	
ROSA GARCÍA-GASCO	215
Capítulo 9. Deucalión y Pirra	
MERCEDES AGUIRRE	241
Capítulo 10. El origen del hombre según Empédocles	
CARLOS MEGINO	263
Capítulo 11. El mito de Protágoras sobre el origen del hombre	
ALBERTO BERNABÉ	297
Capítulo 12. El mito del origen del hombre en el <i>Banquete</i> de Platón	
ALICIA ESTEBAN	327
Capítulo 13. Epílogo	
ELISA A. NIETO	359
Bibliografía	375