



Artículo

**Los hombres de la edad de hierro. Antropología de la Grecia
arcaica**

Lucas Díaz López

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

diazlopezlucas@gmail.com

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

Resumen:

El presente artículo es una interpretación de la concepción antropológica que se desprende de los textos de Hesíodo. El mito de las edades, así como los pasajes referentes a las astucias de Prometeo, ofrecen una serie de oposiciones en las que se delimita la figura específica de los mortales y se le imponen unos límites estrictos. La dimensión religiosa se revela esencial para la comprensión hesiódica de la humanidad «actual». Pero no solo: como vamos a ver, estos mismos límites antropológicos van a constituir una base común de pensamiento de la Grecia arcaica y, en ese sentido, van a dar la pauta para las construcciones conceptuales de la tragedia clásica e, incluso, de los principales representantes del pensamiento filosófico, como Platón o Aristóteles.

Palabras clave: Antropología; Grecia arcaica; Hesíodo; Tragedia; Religión

Abstract

This paper presents an interpretation of the Hesiod's anthropological conception. The myth of the ages and the Prometheus' passages insert the human being into an opposition that impose strict limits to their conduct. By this way, the religious dimension becomes essential for the Hesiodic understanding of humanity. But this isn't limited to Hesiod: as we will see, this anthropological limits are the background of the archaic greek thinking and they are going to affect the later cultural productions of the classical Greece, such as the tragedy or the platonic and aristotelian philosophy.

Keywords: Anthropology; archaic Greece; Hesiod; Tragedy; Religion.

1.-Los mortales de hoy

Una indicación previa puede ayudar a esclarecer los pasajes hesiódicos que voy a analizar, a la vez que servirá para apreciar la continuidad de las reflexiones que se siguen de ellos. Ya en Homero aparece recurrentemente una consideración antropológica que, sin embargo, suele pasarse por alto en la lectura, a pesar de que constituye un aspecto esencial de su trasfondo narrativo. Se trata de la diferencia, explicitada en diferentes ocasiones, entre los personajes de su relato y «los mortales de hoy» (*hoi nûn brotoi*). Así, por ejemplo, en su enfrentamiento con Eneas en el libro V de la *Ilíada*, el poeta nos cuenta lo siguiente sobre Diomedes:

(...) Y tomó con la mano una piedra
el Tidida, un gran obra, pues ni dos hombres la hubieran transportado
como son los mortales de hoy: mas él, uno solo, la blandió fácilmente. (vv. 302-304)

Esta caracterización cronológica señala la diferencia que existe entre la audiencia del poeta (incluyendo al poeta mismo) y los héroes, a los que en un determinado momento llega a denominar como «semidioses» (*hēmithéōn: Ilíada XII, v. 23*). No se trata de una simple cuestión temporal: la diferencia se juega en diferentes niveles, desde la exuberancia física que indican pasajes como el citado (véase también *Ilíada XII, vv. 445-449 o XX, vv. 285-287*) hasta sus privilegiadas relaciones con la dimensión de lo divino (Kearns, 2004; Vernant, 1991). Este último aspecto es esencial y, como vamos a ver, va a reaparecer en el texto hesiódico: la relación entre la variación antropológica y la diferente religiosidad. Detengámonos por un momento en este punto.

¿Cuál es la relación que los héroes homéricos tienen con los dioses? Desde luego, ya no es la relación de comunidad que se da en el banquete común: en este sentido se puede decir de ellos ya que «no comen en la mesa de los dioses» (tal situación pasada, «de otrora», es pintada por Hesíodo en el comienzo de su *Catálogo sobre las mujeres*, vv. 1-12). Los héroes homéricos ya no están en continuidad con los dioses y ello es coherente con que se encuentren sometidos, al igual que los mortales de hoy, al régimen religioso del sacrificio. Sin embargo, su relación con lo divino es más íntima de lo que soñaría cualquier oyente de los poemas homéricos y, en este sentido, puede decirse que su superioridad antropológica se expresa así en una mayor proximidad a los dioses. Puede resumirse esta situación en los parentescos divinos de los héroes y demás afinidades que demuestran los dioses hacia ellos. Por así decir, Odiseo no necesita

ejecutar constantemente sacrificios a Atenea para que esta le asista a lo largo de su aventura de regreso a su reino y a su *oïkos*. Una situación semejante es impensable en el caso de un «mortal de hoy». El pasado que el poeta homérico muestra a su audiencia no es así un pasado cualquiera, un instante similar al actual pero anterior en la línea del tiempo: es un tiempo cualitativamente distinto, una época o una edad distinta, en la que vivió una raza de hombres superiores a los de hoy. De ahí también que el poeta tenga que recurrir a una instancia divina, la diosa o la musa, para que sea ella la que ejecute el canto (las musas son las hijas de la Memoria, de Mnemosyne), para mostrar aquel tiempo tal y como fue, por contraste con lo de ahora.

Pues bien, ¿qué es lo que hay «ahora»? ¿Cómo son los «mortales de hoy»? Tal es la perspectiva que, explícitamente, va a asumir Hesíodo en sus *Trabajos y días*, que versan sobre la actualidad, sobre la vida de esos mortales que, acuciados por la miseria y los vaivenes del ciclo agrícola, tienen que aprender a recurrir a unos dioses invisibles para ellos a fin de sobrevivir desenterrando el sustento cotidiano.

2.-Ahora existe una raza de hierro

En orden a precisar el estatuto y la condición de los «mortales de hoy», Hesíodo va a retomar el tema de una diferencia de razas antropológicas en lo que se conoce como el mito de las edades de sus *Trabajos y días* (vv. 106-201). Este relato presenta una sucesión de diferentes razas de hombres, entre las que se incluye la de oro, la de plata, la de bronce, la de los héroes y la raza que ahora existe, es decir, la de hierro. Como ha señalado Jean-Pierre Vernant (1983), la formulación hesiódica de este mito no sigue una línea descendente como sí lo hacen sus antecedentes orientales. La inclusión de la raza de los héroes, «a los que se les llama semidioses [*hēmítheoi*]» (*Trabajos*, vv. 159-160), un elemento extraño a la sucesión metalúrgica (esta sí, decadente), establece dos niveles de oposición (oro/plata, bronce/héroes) y una escisión dentro de la última raza.

El primer par de razas se define, y se opone, en su relación con los dioses: si los hombres de oro «viven como los dioses» (*Trabajos*, v.112), los de plata «no querían servir a los inmortales ni sacrificar en los sagrados altares de los bienaventurados» (vv. 135-136). Los de bronce y los héroes también se oponen, pero en el plano de la guerra: los primeros son guerreros «solo interesados en las obras funestas de Ares y en la desmesura [*hýbries*]» (vv. 145-146), mientras que los otros son también una estirpe de guerreros pero «más justa y mejor [*dikaióteron kai áreion*]» (v. 158). Este juego de

oposiciones puede agruparse de la manera siguiente: los hombres de oro son a los de plata como los héroes son a los de bronce. La relación entre unos y otros, señala Vernant (1983: 25-28), puede expresarse por medio de la oposición entre *díkē* y *hýbris*. De esta forma, dos y dos, el relato delata una estructura binaria, más que una sucesión cronológica. Pero, planteado esto así, se torna problemática la presencia de los hombres de hierro, que no entrarían en ninguna oposición, quedando descolgados de ellas. El estatus de esta raza puede aclararse, no obstante, si se tiene en cuenta la referencia deíctica: «*ahora* existe una raza de hierro» (*Trabajos*, v. 176). De esta forma, el mito se vuelca sobre su actualidad y pone de relieve su intención última.

El contexto (el «ahora») en el que se desenvuelve este mito es clave para entender su sentido. La obra de Hesíodo se encuentra dirigida a su hermano Perses, en el contexto de una disputa judicial en torno a ciertas posesiones heredadas (*Trabajos*, vv. 35-41). Esta dimensión concreta, relativa a la «actualidad» de Hesíodo, sin embargo, no particulariza el sentido del poema, puesto que la actitud de Perses puede comprenderse como una ejemplificación de la conducta del *hybristés* frente a las enseñanzas de *díkē* que propone el poeta (Clay, 1993; Scodel, 2012). Así, en un momento de los *Trabajos*, Hesíodo señala de un modo general:

La *hýbris* es mala para el mortal infeliz y ni siquiera el noble
es capaz de soportarla fácilmente, sino que se agobia bajo ella y
se encuentra con el desastre [*átēsín*]; pero hay otro camino mejor
que lleva a las cosas justas [*tà díkaia*]: *díkē* sobre *hýbris* prevalece
cuando acontece el fin [*télos*]. Y el insensato [*népios*] aprende sufriendo. (vv. 214-218)

Como vemos, la enseñanza hesiódica gira en torno a los conceptos de *hýbris* y *díkē*, precisamente las mismas categorías que articulan la alternancia rítmica de las edades. Pero si esto es así, si tiene sentido que alguien como Hesíodo pueda enseñar a otro a ser *díkaios* y no *hybristés*, eso quiere decir que hay alternativa, que se puede ser una cosa o la otra. De ahí las referencias del inicio del poema a las dos *éris*, que ponen de relieve las dos actitudes posibles dentro de la pujanza exigida a los mortales: las llamadas hesiódicas al trabajo que ofrecen el éxito a largo plazo deben relacionarse con la *éris* positiva, mientras que la búsqueda de ganancia momentánea de Perses conecta con la *éris* negativa en la figura del pleito (*Trabajos*, vv. 11-35).

De esta forma, mediante este mito, Hesíodo plantea que los «mortales de hoy», los «hombres de hierro», no son unívocos, como las anteriores razas, sino que se juega en ellos una disputa: se debe elegir si seguir el camino de la *hýbris* (como, al parecer habría hecho, al menos hasta el momento de la composición hesiódica, su hermano Perses) o el de la *díkē* (del que trata el poeta de convencer a Perses). Esta apertura de los hombres de hierro a esta dualidad permite, pues, comprender el sentido del mito (la ambigüedad peculiar de los «mortales de hoy», en referencia a la univocidad de las anteriores) e insertarlo dentro del flujo del poema.

El mito busca así comprender la actualidad de Hesíodo y dar sentido a sus exigencias pragmáticas insertándolas en un contexto cósmico-antropológico más amplio (Detienne, 1963). Tanto la conducta marcada por la *hýbris* de Perses, como la exhortación a la *díkē* del poeta, cobran su sentido mediante el despliegue simbólico del mito, la oscilación entre razas y la ambigüedad de la raza actual. Siendo esto así, la oposición *díkē-hýbris* se eleva a categoría antropológica fundamental. Solo los hombres de hierro se mueven en esa dicotomía, en la elección de un camino u otro.

3.-Respetar a *díkē*

La *díkē* y la *hýbris* se encuentran en relación con el orden del mundo, con la ordenación cuya génesis es reconstruida por Hesíodo en la *Teogonía*. Derrotados los titanes e instaurado su reinado, la *Teogonía* enumera los diferentes matrimonios de Zeus, que contribuirán a mantener su soberanía. Tras las nupcias con Metis y su ingestión, que le aseguran la deliberación sobre lo bueno y lo malo (v. 900), su matrimonio con Temis engendrará a dos series de divinidades: por un lado, las Horas, por otro a las Moiras (vv. 901-906). Se trata de divinidades complementarias:

si se respeta la justicia de Zeus surge la paz y la seguridad (Horas) y si, por el contrario, se la quebranta es inevitable la venganza del Crónida, la muerte y la desgracia (Moiras). (Mas Torres 2003: 53)

En efecto, las Moiras (Cloto, Laquesis y Atropo) «conceden a los hombres mortales el tener lo bueno y lo malo» (*Teogonía*, vv. 905-906) y, por tanto, aparecen como las responsables de las consecuencias de la conducta de los hombres (en relación con la *thémis*, es decir, con el orden instaurado por la soberanía de Zeus). Las Horas, por su

parte, en correspondencia con su nombre, «se cuidan [*hōreúousi*] de las obras de los hombres mortales» (v. 903), esto es, instituyen los límites a los que deben atenerse. Estas diosas son Eunomía, Dike y Eirene, cuyas traducciones convencionales serían «buen gobierno», «justicia» y «paz». La *díkē*, pues, constituye uno de los pilares básicos de ese orden cósmico, el «actual», que describe la *Teogonía*¹.

Con estas indicaciones conectan los versos de los *Trabajos y días* dedicados a la diosa Dike, que culminan la serie de relatos que los preceden (el engaño de Prometeo, el mito de las edades y la fábula del halcón y el ruiseñor: todos ellos encaminados a poner de relieve la necesidad de atender a la dualidad de conductas mencionada). Los versos dicen así:

Y es que hay una virgen, *díkē*, nacida de Zeus,
digna y respetada por los dioses que están en el Olimpo,
y cuando alguien la hiere despreciándola deslealmente
al punto se sienta al lado de su padre, el crónida Zeus,
y le refiere el pensamiento de los hombres injustos [*anthrópon adíkon nóon*]. (vv. 256-260)

El respeto a la *díkē*, pues, constituye un límite objetivo, cósmico, a la conducta de los mortales, hasta el punto de que su incumplimiento supone el arranque de una dinámica que culmina con la venganza de Zeus. Es por ello que, en los versos citados más arriba (*Teogonía*, vv. 214-218), Hesíodo advertía de que, en el *télos*, siempre prevalece *díkē* sobre *hýbris*: el éxito momentáneo de la *hýbris* desaparece cuando se cumple el castigo de Zeus y, entonces, solo entonces, añade Hesíodo, el «insensato», esto es, quien ha estimado mejor el camino de *hýbris* que el de *díkē*, sufre y, por medio del sufrimiento, aprende la existencia de los límites que ha transgredido.

Respetar la *díkē* es así tener en cuenta en la conducta la ordenación del mundo. Las figuras que explicitan ese orden interno, según el relato hesiódico de la *Teogonía*, son los dioses: de ahí que, en diferentes relatos poéticos, estos asuman a menudo funciones de ayuda o de castigo, en cuanto se estima que el mortal de turno ha cumplido o no con el reconocimiento de su figura. De esta forma, el respeto a *díkē* no es otra cosa que la observación general de las pautas religiosas de conducta que implican el reconocimiento de la presencia divina en el mundo. No otra cosa hace Hesíodo en los *Trabajos*, en la

¹ La palabra *díkē* rebasa en este sentido la traducción por «justicia», «derecho», etc. En ciertos contextos (por ejemplo, *Odisea* XI, vv.217-218) debe ser traducida como «marca», «característica», «manera de ser», etc. Véase Gagarin (1973).

parte de los consejos y prohibiciones (v. 286 en adelante): detalla la «disposición ordenada» de las tareas que corresponde a la conducta justa, a la *areté* esforzada, propia de la edad de hierro, en relación con la situación pragmática del poema, es decir, con el trabajo agrícola y las relaciones sociales que implica. Y no es de extrañar que se alternen las referencias de índole técnica con otras de carácter religioso: ambos aspectos aparecen como inseparables en Hesíodo, ya que la ritualidad dibuja los contornos del mundo en los que se insertan y se explican las operaciones específicas².

4.-Comer carne y quemar huesos

De esta forma, al establecer al binomio *díkē-hýbris* como categoría antropológica fundamental, el mito de las razas sitúa la piedad, esto es, la correcta relación entre mortales e inmortales, como fundamento de sus consideraciones antropológicas. ¿A qué clase de piedad se refiere? No se trata ni de la identidad áurea ni el rechazo argenteo, es decir, no es hay relación inmediata con lo divino (identidad o negación, oro o plata), sino un tipo de relación en la que, a pesar de la distancia, todavía hay una referencia a lo ausente: la ritualidad tradicional griega, que toma como modelo el régimen sacrificial. El sacrificio da por sentado que los humanos no son dioses (a diferencia del «vivían como dioses» de la edad de oro) pero que necesitan de su asistencia (por contraposición a los hombres de plata). Aidos y Némesis, según el texto hesiódico, son todavía muestras de que lo divino se encuentra en relación con los hombres de hierro; cuando esas entidades (es decir, el respeto a la ordenación cósmica y la venganza que sufre el irrespetuoso) abandonen a los hombres, dice Hesíodo, «a los mortales solo les quedarán amargos sufrimientos y ya no habrá remedio para los males» (*Trabajos*, vv. 200-201).

Pero mientras tanto, hay un remedio, que pasa por observar las exigencias que la disposición del mundo plantea. Es decir, por cumplir, entre otras cosas, con el régimen sacrificial. Debemos preguntarnos, por lo tanto, ¿qué es un sacrificio en la práctica religiosa griega? Hesíodo mismo ofrece la respuesta en un relato ya expuesto en la *Teogonía* y sobre el que ha vuelto unos versos más arriba del mito de las edades. En el pasaje de la *Teogonía* (vv. 535-616), precisamente, Hesíodo va a proporcionar una génesis de la práctica sacrificial que, como han explicado bien Vernant (1991) y Detienne

² De lo que se trata, pues, es de entender que la religión griega no separa el mundo en dos ámbitos, immanente y trascendente, que se corresponderían con lo «natural» y lo «sobrenatural», definiendo así, por un lado, la esfera de lo técnico y, por otro, la esfera de lo religioso. Sobre el carácter no trascendente de la religión y los dioses griegos, véase Kerényi (2012), Otto (1976), Vernant (1991)

(2010), distribuye mediante su oposición las características fundantes de mortales e inmortales.

Un enigmático «cuando se diferenciaron [*ekrínonto*] los dioses y los hombres mortales en Mecona» preside el relato (*Teogonía*, vv. 535-536), dibujando de esa forma el trasfondo de delimitación del pasaje y privilegiando al sacrificio como institución en la que comparece esa distinción. El relato es conocido: Prometeo divide un buey «en porciones [*moíras*] desigualmente hechas» (v. 544) intentando engañar a Zeus al colocar lo más apetitoso (la carne y las entrañas) dentro del estómago y embadurnando de grasa lo menos apetecible (los huesos). A Zeus no se le pasa por alto el engaño, según Hesíodo, y sin embargo cae en él y se irrita con Prometeo y los mortales (vv. 550-555). Consecuencia de esta astucia prometeica será el régimen sacrificial: «Desde entonces sobre la tierra a los inmortales las razas de hombres quemar blancos huesos al sacrificar en los altares.» (vv. 556-557).

Con la astucia de Prometeo se instaura la peculiar relación que guardan los mortales con los dioses. Y, como tal, en ese engaño, en ese reparto «desigualmente hecho», se define la especificidad de cada uno de los lados de la relación: los hombres, que se quedan con la porción que escondía la carne y las entrañas, son mortales, sujetos a la descomposición, a la corporalidad, al envejecimiento; los dioses, que inhalan el humo de los huesos quemados del buey viven de olores y perfumes, livianos, incorruptibles, inmortales. En este mismo sentido, el relato continúa y sus restantes tramos van señalando nuevos rasgos de la oposición: la necesidad humana de un control técnico del fuego (*Teogonía*, vv. 561-569; también en *Trabajos*, vv. 47-52), la mortalidad y la procreación sexual (*Teogonía*, vv. 570-612; también en *Trabajos*, vv. 53-95), etc. Los principales rasgos antropológicos aparecen así desplegados a partir de la distribución sacrificial, que reproduce, en su estructura interna, la diferencia cósmica de los dioses y los hombres.

5.-Antropología de la piedad

No en vano la práctica sacrificial va a constituir la sustancia de las prácticas piadosas griegas. Si por piedad entendemos ese reconocimiento de límites que se expresaba en la exigencia hesiódica de *dikē*, el sacrificio funge de institución privilegiada en la que se manifiesta ese reconocimiento que es, al mismo tiempo, la señal de un límite para los hombres. El «conócete a ti mismo» délfico, cuyo sentido no es introspectivo sino

de reconocimiento de la mortalidad, se encuentra así implícito en la práctica sacrificial. Cuando alguien realiza un sacrificio el supuesto fundamental que guía sus acciones es, como es obvio, que existen dos planos o dos dimensiones: la de los hombres, donde se realiza su acción, y la de los dioses, a los que se ruega para su asistencia. El sacrificio instituye así una relación entre dioses y hombres que consiste en sostener la diferencia entre unos y otros. Pero hay más, y esto explica el carácter politeísta de la religión griega: al sacrificar al dios X con respecto a la acción Y, se está reconociendo una afinidad entre el dios y esa acción o el ámbito de cosas al que se refiere. Lo divino se manifiesta así como la garantía del orden cósmico y de su pluralidad irreductible: cada cosa, cada ámbito de acción, es lo que es y requiere hacer lo que requiere hacer porque tiene un dios asociado. Desde esta perspectiva, la sentencia atribuida a Tales de Mileto, «todo está lleno de dioses», gana un alcance ontológico específico: todo está lleno de dioses porque todo tiene una consistencia interna que limita las pretensiones humanas. Si se realizan sacrificios a Poseidón antes de salir a navegar es porque se reconoce la entidad del mar y, al cumplir con las prescripciones rituales, se la tiene en cuenta en la acción. Los *Trabajos y días* de Hesíodo, al presentar sus consejos agrícolas insertos dentro de una pragmática ritual, no hacen más que reconocer los límites de las pretensiones humanas, achacando a los dioses la necesidad de «desenterrar el fruto de la tierra». Las acciones humanas son incompletas si no se tiene en cuenta esa dimensión cósmica, inaccesible al hombre pero presente y activa, que es la esfera de lo divino.

Antropológicamente, esto implica la imposición de unos límites estrictos a la voluntad humana, con lo que la figura de lo divino emerge como una suerte de autocontención de lo humano como tal. Todo esto tendrá su expresión, en la lírica arcaica, con el tema del ciclo de la *hýbris*. Contrapuesta a *díkē*, en cuanto observancia general del orden del mundo, la *hýbris* es la «desmesura» que acompaña a los actos humanos en cuanto estos no tienen en cuenta la dimensión divina que regula el *kósmos*. Esta *hýbris* se produce en los hombres de un modo ciego, sin que ellos lo adviertan más que, a lo sumo, demasiado tarde ya. Este reconocimiento tardío de los límites de la conducta tendrá su expresión, como hemos visto ya en Hesíodo, en el tema recurrente del *páthei máthos*, es decir, del «aprendizaje por sufrimiento» con el que suele caracterizarse a los mortales. Como vemos, la figura que aquí se dibuja es la de una humanidad caracterizada por una privación, por una negatividad: toda acción humana se encuentra puesta en cuestión por la actividad soterrada de lo divino (Díaz López, 2016).

De esta forma, los pasajes de Hesíodo analizados permiten vislumbrar el lugar cósmico de los hombres, que es lo mismo que decir (génesis y estructura aquí confluyen): sus características ontológicas. Marcados por la oposición *díkē-hýbris*, los seres humanos, los «mortales de hoy», se encuentran sometidos a una serie de límites que deben incorporar a su conducta, so pena de aprender su existencia por medio del sufrimiento. Esta concepción puede ponerse en conexión con otros pasajes del pensamiento arcaico. Así, durante su encuentro con Príamo en *Ilíada* XXIV, Aquiles sostiene:

Pues así han dispuesto los dioses a los miseros mortales
a vivir afligidos, mientras que ellos están despreocupados.
Dos toneles se encuentran en el suelo de Zeus,
el uno concede los obsequios malos, el otro los buenos:
aquel al que Zeus, lanzador del rayo, le da una mezcla,
unas veces se topa con lo malo, otras con lo bueno;
pero al que le da solo miserias, le hace ignominioso,
y la malvada indigencia le oprime por la brillante tierra,
y vagabundea sin la estima ni de dioses ni de mortales. (vv. 525-533)

Vemos aquí dibujada es misma sujeción de la condición humana a los límites que impone la divinidad (el orden cósmico: Zeus), de los que depende la felicidad o infelicidad de su vida.

Este mismo tono quejumbroso comparece en los poemas de los líricos, que lamentarán la mutabilidad de la condición mortal y su dependencia de unas circunstancias y un mundo que le excede (Frankel, 2004; Rodríguez Adrados, 1981). Pero también constituye una base para la fundamentación misma de la estructura isonómica de la *pólis* griega, según se desprende de las siguientes palabras de Ótanes en la *Historia* de Heródoto:

Considero que nunca un solo hombre debe gobernar en solitario [*moúnarkhon*] sobre nosotros, pues esto no es ni placentero ni bueno. (...) Y es que, ¿cómo va a resultar de provecho la monarquía si permite a alguien que no tiene que rendir cuentas hacer lo que quiera [*poéein tà bouléta*]? Pues incluso si el mejor de todos los hombres accediera a ella,

esta le situaría fuera de sus pensamientos [*noēmátōn*] acostumbrados, ya que, a causa de los bienes presentes, surgirá en él la *hýbris*, y el *pthónos* enraiza [*emphuéta*] en el hombre desde su origen. (...) En cambio, el gobierno de la multitud tiene, en primer lugar, la designación más bella de todas: isonomía; y, en segundo lugar, no hace nada de lo que hace el monarca: distribuye las magistraturas por sorteo, hace rendir cuentas al que gobierna y todas las decisiones son puestas en común. (III, 80.2-6)

La *hýbris* y el *pthónos*, en cuanto agentes que rebasan la voluntad de los hombres, actúan aquí como trasfondo para el rechazo de la opción monárquica de gobierno, imponiendo una estructura isonómica (en este caso: democrática) como medio para contrarrestar ese proceso (Díaz López, 2016). De nuevo, una estructural limitación antropológica constituye el basamento argumentativo en el que se despliega una de las aportaciones más características de la época arcaica: la *pólis* y su estructura isonómica.

6.-El trágico hundimiento del mejor de los hombres

Las ramificaciones de esta concepción se extienden también a la época clásica. En la Atenas de ese período, en una de las tragedias más reputadas, el *Edipo Rey*, encontramos una continuidad con el planteamiento visto hasta aquí. En esta tragedia, asistimos al hundimiento de quien es desde un principio caracterizado como «el primero de los hombres» (*Edipo Rey*, v. 33), «el más capaz de todos [*krátiston*]» (v. 40), «el mejor de los mortales» (v. 46), etc. Todas estas apelaciones no son irónicas ni falsas: Edipo es el mejor de los hombres desde el momento en que salvó a la comunidad al derrotar a la Esfinge (vv. 35-39); por eso es el gobernante de Tebas y, en cuanto tal, se le pide que resuelva la situación en la que se encuentran, igual que resolvió la anterior (vv. 40-57). Pero esta efectiva sabiduría y excelencia de Edipo se va a revelar a la postre insuficiente, sin que por ello se pueda suponer demérito alguno en el rey tebano.

Los límites que se le imponen a Edipo son puestos de relieve desde la clarividencia de una figura cuyo saber depende de lo divino (Apolo, en concreto): el adivino Tiresias. Muy pronto en la obra (v. 330), el adivino enunciará la verdad de lo que está ocurriendo: Edipo es el asesino del rey Layo. Pero Edipo, firme y seguro en su saber mortal, desoír sus palabras, atribuyéndolas a un complot de Creonte para derrocarlo (vv. 378-403). Para entender adecuadamente el desarrollo de la trama es preciso de nuevo tomarse en serio la contraposición que está en juego: no se trata de que Edipo sea un pretencioso o un orgulloso en el sentido más trivial del término; la ceguera de Edipo ante

lo que dice Tiresias es irrebasable: ¿cómo va a creer lo que el adivino dice si él sabe (o cree que sabe) que él no ha sido? Reinhardt lo expresa del siguiente modo:

Tras una lucha secreta, inconsciente y premonitoria, empieza la lucha abierta entre la verdad y la apariencia en la escena de Tiresias. No se trata ya de la disputa entre la verdad y el error. Si se hablara solo de error, no se tendría presente que es totalmente imposible no errar, que no es la razón la que es ineficaz, sino la condición humana en su totalidad, tanto interna como externamente. (1991: 148)

Se trata de los límites de la condición humana, no de la capacidad epistémica de un individuo. En este encuentro con Tiresias se anticipa ya todo lo que va a ocurrir en la obra. La audiencia lo sabe, y en esto consiste la ironía que impregna el desarrollo de la trama (de Romilly, 2011; Orsi, 2007): a partir de los versos 413-428 está ya todo dicho y a lo que se asiste es a la convergencia progresiva entre lo que Edipo va descubriendo, que desmiente su supuesto saber, y lo que Tiresias ya ha anunciado.

El horror final, con el suicidio de Yocasta y la automutilación de Edipo, condensa esta convergencia, con un Edipo anulado y reducido a nada y una afirmación del saber de lo divino. La tragedia concluye con las siguientes palabras del coro:

Oh habitantes de Tebas, mirad, este es Edipo,
quien supo el célebre enigma y fue hombre hábil [*krátistos*],
a quien ningún ciudadano dejaba de envidiar su suerte,
ved en qué mar de miserias ha venido hoy a caer.
Nadie a un mortal considere feliz [*olbidsein*] antes de saber
qué ocurre el último día de su vida, mientras no
llegue al fin de su vida sin sufrir ningún dolor. (vv. 1524-1531)

Las conclusiones son semejantes a lo que hemos visto anteriormente: lo humano se encuentra definido por una privación, por esa carencia de saber que afecta incluso al «más capaz de los hombres» y que aquí se expresa como el desconocimiento del *télos*, del fin.

Mediante esta anulación del saber humano, el *Edipo Rey* consigue hacer brillar la diferencia entre mortales e inmortales, dando muestras así de su carácter piadoso y tradicional. Como es sabido, las tragedias formaban parte de unas fiestas piadosas en

honor a Dionisos que realizaban los atenienses (Vernant & Vidal-Naquet, 2002). Aunque su mensaje, como hemos visto, no difiere en exceso de los planteamientos arcaicos, la índole clásica de la tragedia comparece en su carácter «político». La representación piadosa ya no se trata de la obra de un *poiētēs* sino de un acto de la *pólis* como comunidad. Es la *pólis* ateniense en su conjunto la que sufraga, ejecuta, asiste y juzga los festivales trágicos (de Romilly, 2011). Aquí se puede apreciar una asimilación política o colectiva de la piedad, cuyos cimientos en el caso de la *pólis* ateniense fueron establecidos por Solón (Díaz López, 2015, 2017). La «religión cívica» generará toda una ritualidad «política» que en Atenas encontrará una de sus formas de expresión en los festivales trágicos (Bruit Zaidman & Schmitt Pantel, 2002). De esta forma, el contenido piadoso que hemos encontrado en los textos de la época arcaica se perpetuará en la época clásica, en formas específicas de producción vinculadas con la relevancia de la dimensión colectiva. El templo, la casa del dios, situado en lo alto del espacio cívico, refleja en el diseño de la *pólis* el lugar cósmico que ocupa el dios mismo respecto de los mortales.

7.-Los dioses no filosofan

Para concluir me gustaría brevemente emparentar las consideraciones antropológicas señaladas hasta aquí con los fundamentos mismos de la reflexión filosófica de la Grecia antigua. En este sentido, las palabras del Sócrates de la *Apología* pueden servir para medir la continuidad en cuanto al trasfondo cósmico que aquí se plantea. Tras explicar el fracaso en su investigación sobre los que «parecen ser sabios», hecha con vistas a refutar el oráculo que decía que él era el más sabio de entre los hombres, conjetura lo siguiente:

Y quizá ocurre, atenienses, que el dios es el que es sabio, y que en este oráculo diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y aparece diciendo estas cosas de Sócrates, sirviéndose de mi nombre, y hace de mí un ejemplo, como si dijera: 'de vosotros, hombres, es el más sabio quien, como Sócrates, conoce que no es en verdad digno de nada respecto a la sabiduría' (23a-b)

El más sabio de los hombres es aquel que sabe que no sabe. Como se ve, aquí la humanidad sigue estando marcada por esa misma negatividad y privación que solo desde una perspectiva divina, esto es, extrahumana, puede señalarse. Como tal, y esta será la

caracterización platónica de esta cuestión antropológica fundamental, el hombre no es, ni puede ser, un *sophós*, un sabio, sino, a lo sumo, puede esgrimir explícitamente esa negatividad que le constituye y asumir la distancia que se abre entre él y la *sophía*. Dejar de creerse sabio sin serlo, que es lo que caracteriza a los ignorantes, y situarse en ese espacio intermedio que presupone el reconocimiento de la propia ignorancia e impulsa la avidez de conocimiento. La excelencia de la condición humana se expresa así en la *philosophía*, con los mismos rasgos que el Eros del que habla Diotima en el *Banquete*:

Se encuentra en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Ya que es del siguiente modo: ninguno de los dioses ama el saber [*philosophēi*] ni desea llegar a ser sabio, pues ya lo es; así como, si hubiera algún otro sabio, tampoco amaría el saber [*philosophēin*]. Pero, a su vez, tampoco los que ignoran aman el saber ni desean llegar a ser sabios, pues precisamente en esto es la ignorancia algo molesto: en que el que no es ni noble [*kalòn kagathòn*] ni inteligente [*phrónimon*] sin embargo considera [*dokeîn*] de sí mismo que lo es de modo suficiente. Por ello el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar. (203e-204a)

Entre una *sophía* autosuficiente y cerrada en sí misma y una *dóxa* que no advierte sus propias carencias, se encuentra el «amante del saber», el *philósophos*, quien por lo tanto reconoce una limitación esencial a su conducta y a su aspiración. En ese sentido, añade el Sócrates del *Fedón*, el *philósophos* «se cuida de la muerte» (64a) y solo en ella obtendrá aquello que desea: «en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí» (68b), en el Hades. O, dicho de otra forma, es constitutivo de la vida humana una carencia, una privación, irremediable (que es lo mismo que decir: remediable solo con la muerte). Frente a ella, la única opción digna que ofrecen los textos platónicos pasa por su asunción en una búsqueda perpetua que, pese a no alcanzar la *alétheia*, acierta a mostrar la carencia de la misma (Martínez Marzoa, 1996). En este acercamiento tan general, podemos ver ya que la negatividad que habita en la concepción platónica de la *philosophía* reitera, incluso terminológicamente, los planteamientos antropológicos arcaicos en su señalamiento de límites internos, estructurales, a la capacidad cognoscitiva de los hombres. No otra cosa remarcará Aristóteles en su *Metafísica*, al señalar, a pesar de su concreción en la pregunta por la *ousía*, el carácter perpetuamente aporético de la pregunta por el ser:

Así pues, aquello que desde antiguo, y ahora, y siempre, ha sido buscado y siempre resulta aporético, qué es el ser [tí tò ón], consiste en [buscar] qué es la entidad [tís hē ousía]. (VII 1, 1028b2-4)

El conocimiento de tò ón hē ón, según indica este texto, permanece así en un estado continuamente aporético. Con ello se resaltan, y en el conocimiento más importante de todos, los límites antropológicos que hemos visto indicados en lo anterior, si bien esta privación, esta situación aporética, no exime de la búsqueda de una salida, del *euporeîn*, pues en ello radica la excelencia del mortal, ya que «no sería digno del ser humano no buscar aquel conocimiento que le corresponde por sí mismo» (I 2, 982b32).

Bibliografía

- Bruit Zaidman, L. & Schmitt Pantel, P. (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid: Akal.
- Clay, J. S. (1993). The education of Perses. From 'mega nepios' to 'dios genos' and back [La educación de Perses. De 'mega nepios' a 'dios genos' y regreso]. *Materialli e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 31, 23-33.
- de Jong, I. J. F. (1987). *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad* [Narradores y focalizadores. La presentación de la historia en la *Iliada*]. Amsterdam: B. R. Grüner.
- de Jong, I. J. F. (2004). *A Narratological Commentary on the Odissey* [Un comentario narratológico de la *Odisea*]. Cambridge: Cambridge UP.
- de Romilly, J. (2011). *La tragedia griega*. Madrid: Gredos.
- Detienne, M. (1963). *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiodé* [Crisis agraria y actitud religiosa en Hesíodo]. Bruselas: Latome.
- Detienne, M. (2010) *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid: Akal.
- Díaz López, L. (2015). La eunomía de Solón y su herencia ilustrada. *Tales. Revista de Filosofía*, 5, 188-201.

-
- Díaz López L. (2016). La envidia de los dioses y los límites de los hombres. *Tales. Revista de Filosofía*, 6, 217-226.
- Díaz López, L. (2017). Piedad y prosperidad. Una lectura de la *Elegía a las musas* de Solón. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 50, 83-104.
- Gagarin, M. (1973). Dikē in Works and Days [Dikē en los Trabajos y días]. *Classical Philology*, 68 (2), 81-94.
- Frankel, H. (2004). *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Madrid: A. Machado Libros.
- Kearns, E. (2004). The gods in the Homeric epics [Los dioses en las epopeyas homéricas]. En R. Fowler (Ed.), *The Cambridge companion to Homer* (pp. 59-73). Cambridge: Cambridge UP.
- Kerenyi, K. (2012). *La religión antigua*. Barcelona: Herder.
- Martínez Marzoa, F. (1996). *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo.
- Mas Torres, S. (2003). *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid: Istmo.
- Otto, W. F. (1976). *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela.
- Reinhardt, K. (1991). *Sófocles*. Barcelona: Destino.
- Rodríguez Adrados, F. (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza.
- Scodel, R. (2012). Works and Days as performance [Los Trabajos y días como ejecución]. En E. Minchin (Ed.), *Orality, literacy and performance in the ancient world* (pp. 111-126). Leiden: Brill.
- Vernant, J.-P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, J.-P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós (2 vols.).