

EL HOMBRE Y SU RELACIÓN CON LA DIVINIDAD. LAS MARCAS DE UNA DISTANCIA FAMILIAR

María Cecilia COLOMBANI*

- **RESUMEN:** El proyecto del presente trabajo consiste en efectuar una lectura antropológica de la relación que el hombre guarda con la divinidad en el marco del esquema de pensamiento mítico, propio de la Grecia Arcaica. En esa relación haremos hincapié en el no reconocimiento y la transgresión del registro ontológico que distingue a hombres y dioses y que despierta la ira de estos últimos.
- **PALABRAS CLAVE:** Hesíodo. Ira. Lectura antropológica. Pensamiento mítico. Transgresión.

El proyecto del presente trabajo consiste en efectuar una lectura antropológica de la relación que el hombre guarda con la divinidad en el marco del esquema de pensamiento mítico, propio de la Grecia Arcaica. Entendemos por “antropología” el concepto del que parte Louis Gernet (1981) para pensar cómo el hombre se proyecta en el plano religioso del mundo, reconociendo que, más allá de los múltiples vaivenes que la palabra ha tenido según la época, podemos considerar que se trata de la representación del hombre en el plano religioso del mundo.

Para comprender este aspecto, debemos captar la idea de fractura ontológica entre diferentes ámbitos o regiones de ser; de dos *tópoi*, de dos razas o mundos, impermeables la una respecto de la otra, tal como sostiene el propio Gernet (1981, p. 15). Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* referidos.

La presencia de los dioses y la existencia de ese plano implican que, por detrás del *kháos* aparente, está garantizada la presencia de un orden, del cual la poesía es su percepción más lograda. Como sostiene Gernet, ella constituye esa especie de “filosofía popular” (1981, p. 16) que, al contar las sucesiones divinas, narra al mismo tiempo la plasmación, a partir del *kháos*, de un orden perfecto, sostenido

* UM – Universidad de Morón – Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades – Morón – BA – Argentina – 1708. UNMdP – Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades – Mar del Plata – BA – Argentina. 7600 – ceciliacolombani@hotmail.com.

por la justicia de Zeus. La *Teogonía* constituye el primer intento griego de dar una explicación divina del orden del universo. Tal como afirma J.-P. Vernant, “Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmologías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un mundo ordenado” (1976, p. 87). Esta intuición se debe precisamente a ese telón de fondo religioso que impregna la totalidad de la vida social del hombre griego.

Si seguimos la tesis de L. Gernet (1981, p. 15) es en ese *tópos* donde se produce el fenómeno de aproximación que acorta la distancia entre los dos ámbitos que constituyen zonas impermeables. Efectivamente, la esfera humana parece acercar su registro a la esfera divina, aunque, en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarde su territorio inasible. En el *tópos* antropológico, dos fenómenos son capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo da cuenta de los intentos humanos de aproximación y de asimilación a ese mundo que lo sobrepasa por doquier (GERNET, 1981, p. 15).

La aproximación no implica una categoría geográfica, una distancia medida en parámetros espaciales, sino una dimensión ontológica, que supone un determinado estatuto de ser, una cierta cualificación que transfigura el ser mismo del hombre. Existe una fractura o brecha entre dioses y hombres, donde el núcleo mismo de la distancia supone el límite que implica la muerte. Finitud e infinitud: he allí la clave de una distancia que muy pocos pueden, sólo en parte, franquear.

La asimilación implica también una categoría ontológica. Es el ser mismo del hombre el que se transforma. Ya que deviene él mismo “como un dios”. Es la aspiración común de los mortales: el ser del hombre se asimila al ser divino y en tal asimilación se convierte en un sujeto excepcional, en un *epoptés*.

El telón de fondo de esta dualidad implica una noción de temporalidad. En el marco de la atemporalidad que hemos sugerido como marca identitaria del plano divino, hay, no obstante, una particular lógica temporal. Los dioses parecen tener una vida cotidiana, movimiento, que se juega, como corresponde, en una espacialidad abierta y en una temporalidad acotada.

Recordemos que es posible hablar de una temporalidad divina, y que ésta está vinculada con la idea de drama en tanto acción. Las acciones de los dioses, así como sus preocupaciones, abren una temporalidad dentro del “siempre” característico del plano divino. Dicen Detienne y Sissa (1990, p. 48):

Así, en la obra de Homero y especialmente en la *Iliada* la vida de los dioses se despliega en toda su densidad, en esa mezcla de acontecimientos y de rutina que la caracterizan [...] allá donde, en la sucesión de hechos, se abran las ventanas de un teatro que habla, no de la mediocridad, sino más bien de la *vita*, de la existencia de los dioses.

Podemos también abordar el núcleo problemático hombre-divinidad desde la perspectiva del poder que se pone en juego. Se observa entonces una polaridad en la dimensión de la *arkhé*. El propio Gernet (1981, p. 16) bucea en la disimetría estatutaria que la díada implica y alude a que

[...] un magnífico coro de la *Antígona* de Sófocles exalta al hombre como detentor –e incluso, excepcionalmente como creador– de técnicas a las que se podría atribuir un desarrollo indefinido si no se topara con un doble límite: la muerte, esa barrera infrangible, y los dioses, de los que los hombres reciben la justicia [...].

La divinidad constituye esa instancia áltera donde se ostenta efectivamente la *arkhé*, tensionando de ese modo la distancia entre un mundo y otro, a punto tal de que el hombre mismo es una cosa maravillosa, pero estrechamente limitada, ya que su acción no es autónoma porque reconoce la marca de los dioses, como sello de su voluntad incuestionable.

El poder al que nos referimos, de carácter disimétrico, es la marca de la inmortalidad que atraviesa a la divinidad y a la noción de *Dike*, ya que son los dioses quienes otorgan la justicia divina. El hombre, por el contrario, es mortal, descubriendo en la muerte ese límite que lo territorializa a su condición humana; asimismo es tributario de un orden-justicia que no depende de él. Se trata de una primerísima justicia cósmica donde el orden mismo de lo real es sinónimo de justicia.

Por todo lo dicho,

[...] si se realiza una investigación etnográfica y comparativa, se observa que los dioses presentan respecto a los mortales, un estatuto excepcional y heterogéneo al mismo tiempo. Por una parte, se pueden atribuir sus cualidades a una sistemática superioridad sobre los hombres. Por otra parte, debemos reconocerles también una diferencia específica. Los dioses se perciben distintos porque son más grandes, más poderosos, y más sabios que los hombres, pero también porque, para regular su existencia, eligen unas normas que le son propias y exclusivas [...]. (DETIENNE; SISSA, 1990, p. 50).

Pensemos en otra arista del “entre”, otro aspecto de los espacios vinculares que el hombre juega en su instalación frente a la divinidad. La condición de ser mortal se abre al horizonte de los Inmortales como lo otro del hombre. Las dos razas o mundos de los que venimos hablando se juegan en la distancia que separa ambos *tópoi*, lo cual no invalida la posibilidad del “entre”, modelo de contacto entre uno y otro plano o registro ontológico. Basta pensar en Hesíodo, último y único testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real (DETIENNE,

1986, p. 21-38), para captar esta forma de “entre”. El texto es elocuente al respecto: “Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quema en su honor espléndidos muslos” (*Trabajos y días*, v. 336-338).

El “entre” está, sin duda, mediado por la lección antropológica inaugural que el mito de Prometeo devuelve como *lógos* fundacional: los hombres reconocen su propio límite y su espacio antropológico respectivo y el sacrificio es la prenda del reconocimiento. La carne perecedera será el alimento de los hombres y los huesos el eterno homenaje a los Inmortales. En el marco del sacrificio, dos recomendaciones: la pureza, referida al cuerpo y la santidad, como estado del espíritu.

Recordemos que Prometeo cree engañar a Zeus cuando, movido por su astucia, le da a elegir entre dos porciones cubiertas de piel, pero sólo una contiene carne, mientras la otra guarda huesos y grasa. Zeus elige esta última con lo cual queda instituido que el alimento humano será la carne.

El mito de Prometeo funda así el rito sacrificial. En este momento hombres y dioses se separan, los hombres no tienen ya una comunicación directa con los dioses y se inaugura la dependencia de los hombres frente a la carne cocida como alimento humano. La instauración del ritual rompe la vieja comensalidad entre hombres y dioses e inaugura esos *tópoi* que marcan la dimensión humana y la divina como razas o mundos impermeables. El sacrificio separa doblemente a los hombres: por un lado, de los dioses y por el otro, de los animales que comen crudo.

Tal como lo muestra Detienne en *Los Jardines de Adonis* (1996, p. 112), en el reparto del primer sacrificio los hombres se llevan la parte vinculada a lo corruptible, mientras que a los dioses les corresponden los aromas puros imputrescibles. La existencia humana queda definida por una posición intermedia, ambigua, entre lo crudo y lo quemado, lo podrido y lo imputrescible, lo bestial y lo divino. Se establece una relación vertical entre ambos, al tiempo que se instituye una relación horizontal entre los hombres. El sacrificio abre los dos planos porque obliga a los hombres a comer cierto tipo de alimento, mientras otros bocados corresponden a los dioses. El sacrificio es la forma en que los hombres donan algo a los dioses, desde su precaria condición humana. Asimismo, el mito abre un escenario específicamente antropológico: los hombres quedan condenados a cocinar los alimentos, permaneciendo lo crudo reservado a los animales o bárbaros.

Esta no es la única recomendación para marcar el “entre” que la divinidad impone. Vuelve a ser Hesíodo el que normativiza la relación: “otras veces concíliatelos con libaciones y ofrenda, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conserven propicio su corazón y su espíritu y puedas comprar la hacienda de otros, y no otro la tuya” (*Trabajos y días*, v. 339-342).

En realidad, los favores de la divinidad son la clave de todo bienestar. Incluso, el modo de vincularse, de generar precisamente el “entre” que estamos indagando,

genera una especie de regularidad o ciclo cósmico; la totalidad de la jornada, tanto la noche como el día, el irse a la cama como el levantarse, quedan bajo la tutela de los dioses como condición de posibilidad de una vida armoniosa.

El extenso apartado de *Trabajos y días* sobre las actividades correspondientes a cada estación del año da cuenta de la preocupación por el trabajo, al tiempo que anuda su problemática a la legalidad cósmica. Sabemos que el fondo último de resonancia es de carácter sagrado y lo cíclico que atraviesa lo cósmico está regulado por el mismo estatuto sagrado. El trabajo se cumple en conformidad con la regularidad del universo, que le dona sentido y lo legitima como actividad religiosa.

Su entorno devuelve, además, la dependencia ontológica de los mortales respecto al destino que los dioses han hilvanado para los hombres; otro dato que habla de la fractura ontológica y que hace pensar a Gernet en esas dos razas impermeables la una de la otra. Ya sea el destino de muerte, la muerte violenta o la natural, el hombre no escapa a esa dama oscura que inexorablemente nos atrapa y nos marca nuestra *Moîra*, nuestra porción en el reparto y nuestro territorio antropológico. Allí están entonces los modelos ejemplares que, desde el relato ancestral como *lógos* explicativo, resultan los vicarios míticos de cualquier realidad del *tópos* humano.

La proximidad

No obstante, queremos problematizar esta distancia que acabamos de acompañar con la tesis de L. Gernet y, de la mano de M. Vegetti, pensar la cercanía y la proximidad de la divinidad, ya que él mismo afirma la presencia intensa de lo divino:

Esta difusión de lo sagrado se prolonga en una relación de familiaridad con los dioses que caracteriza ampliamente la experiencia religiosa griega: la divinidad no está lejos ni es inaccesible, el recurrir a ella podría decirse que caracteriza cada momento significativo de la existencia privada y social. Se le puede encontrar tan a menudo, en sus imágenes, en las prácticas culturales que se le dedican, en las narraciones familiares y públicas en las que se dibujan las tupidas tramas de una simbolización significativa de la existencia. (1993, p. 291).

En efecto, frente a la radical trascendencia que toma lo divino en religiones de otras características, los dioses griegos guardan un estatuto inmanente que los vuelve próximos, más allá de su distancia ontológica, que los convierte en los *Athánatoi* a los que se refiere Hesíodo.

Ahora bien, cómo podemos caracterizar esta religiosidad griega que estamos relevando. Instalarse en este lugar supone comparar este modelo religioso con otros para definirlo desde una esquema negativo:

En primer lugar, la religión griega no se basa en ninguna revelación “positiva”, concedida directamente por la divinidad a los hombres, y por tanto no tiene ningún profeta fundador, de las grandes religiones monoteístas del Mediterráneo, y no posee ningún libro sagrado que enuncie las verdades reveladas y constituya el principio de un sistema teológico. (VEGETTI, 1993, p. 292).

La falta de esos elementos convierte a los dioses en seres más próximos, menos atendidos a todo el dispositivo simbólico de las religiones institucionalizadas.

La propia falta de una iglesia como órgano de máxima jerarquía determina una relación más cercana que permite construir una cierta familiaridad con lo divino donde las fronteras entre uno y otro ámbito parecen desdibujarse; pero sólo se trata de una apariencia, propia de la cotidianeidad porque, en el fondo, la divinidad guarda siempre su jerarquía estatutaria a partir de su orden ontológico: “y tanto menos una iglesia unificada, entendida como aparato jerárquico y separado, legitimado para interpretar las verdades religiosas y administrar las prácticas de culto” (VEGETTI, 1993, p. 292). Sin duda es a esta ausencia que se debe el grado de proximidad que el mismo Vegetti reconoce entre hombres y dioses. Esta cercanía permite comprender cómo “en la experiencia común, por tanto, siempre ha habido una convivencia entre la estirpe de los dioses y la de los hombres” (VEGETTI, 1993, p. 293). La épica homérica constituye una muestra magnífica de este aspecto con la exhibición de un vínculo con la divinidad que habla de un régimen de cercanía y proximidad (COLOMBANI, 2005b).

Hasta aquí algunos puntos sobre cómo podemos entender esta forma de religiosidad que combina las diádas opuestas. Una experiencia que guarda distancia ontológica pero que, al mismo tiempo evidencia matices de cercanía y proximidad; una experiencia que se revela como trascendente por las propias características de lo divino pero inmanente en su forma de presentación.

Pensemos otro aspecto desde la perspectiva de Vegetti que impacta directamente en el corazón más íntimo de la experiencia porque diagrama el plano del culto como forma de cercanía más acabada.

Incluso falta en griego una palabra cuyo campo semántico equivalga propiamente al término “religión”. La que más se aproxima, *eusébeia*, es definida por el sacerdote Eutifrón, el protagonista del diálogo platónico, como “el cuidado (*therapeía*) que los hombres tienen para con los dioses (Platón, *Eutifrón*, 12 e).” (VEGETTI, 1993, p. 293).

El campo lexical del verbo *therapeúo* es la clave de esta interpretación: curar, cuidar, velar, honrar. Esas son las marcas de la relación entre el hombre y la divinidad que determina, además, la diferencia estatutaria que venimos registrando. A los hombres les corresponde honrar a los dioses como modo de corroborar su pertenencia al *tópos* humano. En este sentido, la experiencia del culto implica la persistencia del espacio humano determinada por la subordinación al ámbito divino.

Debemos comprender el significado general de “respetar, honrar a la divinidad en las prácticas de culto: *nomízein* equivaldrá en definitiva a *therapeúein*, dedicar a la divinidad los oportunos cuidados rituales” (VEGETTI, 1993, p. 293). En ese respeto y cuidado el hombre no sólo se dirige a los dioses, sino que se respeta y cuida a sí mismo, conservando el puesto que la propia divinidad ha designado para el colectivo humano.

Así, queda claro que “El núcleo de la relación entre hombres y divinidad, de la ‘religión’ y de la ‘fe’ de los griegos parece consistir en la observancia de los cultos y de los ritos prescritos por la tradición” (VEGETTI, 1993, p. 293). Ciertas prescripciones, exhortaciones y prohibiciones pueden ser entendidas desde la dimensión que acabamos de relevar. Las marcas del cuidado toman la forma de una observancia que tiene como objeto honrar a los dioses y generar en ellos el sentimiento de placer y felicidad de quien se siente alabado. Al mismo tiempo constituyen consejos para la vida de los hombres porque dan cuenta de una familiaridad con lo divino que trae como consecuencia beneficios en la vida ordinaria.

Analizaremos una serie de versos que devuelven precisamente las marcas del cuidado: “Nunca te atrevas a echar en cara la funesta pobreza que roe el corazón de los hombres, regalo de los eternos Bienaventurados” (*Trabajos y días*, v. 717-718). “Nunca al amanecer libes rojizo vino a Zeus con las manos sin lavar, ni a los demás Inmortales; pues no te escucharán y volviendo la cara escupirán sobre tus oraciones” (*Trabajos y días*, v. 724-727). “No engendres tus hijos a la vuelta de un funeral de mal agüero, sino al volver de un banquete de los Inmortales” (*Trabajos y días*, v. 735-736). “No te cortes en el banquete festivo de los dioses lo seco de lo verde de tus cinco ramas, con el brillante hierro” (*Trabajos y días*, v. 743-744). “No te burles de los misterios cuando asistas a humeantes sacrificios; sin duda también un dios se venga de esto” (*Trabajos y días*, v. 755-756).

Esta familiaridad y convivialidad no invalida el *páthos* del temor. En efecto, “Esto no significa, naturalmente, que no existiese un profundo y radical temor a la divinidad y a su capacidad de castigar las culpas de los hombres golpeándoles a lo largo de su existencia e incluso de su descendencia.” (VEGETTI, 1993, p. 294).

La vida toda en clave religiosa

Definitivamente instalados en el texto hesiódico queremos articular el vínculo hombre-divinidad en tres ejes en donde claramente se observa la presencia dominante de los dioses como telón de fondo de la vida en su conjunto. La instancia fundacional que supone el mito de las edades, el trabajo como modo de instalación de los hombres en su condición antropológica y las huellas de una cotidianeidad que se revela de extrema familiaridad serán los tópicos a tratar.

El mito de las edades. Del cuidado al desconocimiento

Cuando Hesíodo presenta el largo relato que da cuenta de la progresiva degradación humana, comenta una convivialidad que parece tensar la reciprocidad entre hombres y dioses en un punto deseado de encuentro y familiaridad: “vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga, ni miseria” (*Trabajos y días*, v. 111-112)

Los hombres de la raza de oro conocieron las delicias de esta proximidad y respondieron a ella con los debidos cuidados que los dioses merecen por su condición de tales. El clima es festivo y el corazón alcanza la mayor alegría que el contacto con los dioses aporta como recompensa extrema: “Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites, Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses” (*Trabajos y días*, v. 118-121).

El favor de los dioses se manifiesta en una vida cuasi divina, sin la presencia de aquellos males y sufrimientos que constituirán el marco de la existencia de los hombres. Los hombres quedarán definitivamente sumidos en desgracias y pesares cuando olviden su cuidado los dioses.

Ahora bien, será ese tópico el que determine la pérdida de un estado de felicidad compartida y el pasaje a un estado otro donde el cuidado ha sido olvidado, lo cual implica el propio olvido de los dioses: “pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían rendir culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, 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” (*Trabajos y días*, v. 133-139).

Dejar de cuidar, *therapeúo*, a los dioses es la forma más acabada de dejar de cuidarse; por esta torpeza la *hýbris* gana la escena y los hombres no cesan en sus males. Dejar de rendir culto a los dioses, ignorar el sacrificio, olvidar las normas ancestrales que sostienen la cohesión de los mortales reunidos en comunidad, renunciar a dar las honras correspondientes son los olvidos del no reconocimiento, no sólo de los dioses, sino de sí mismos como hombres, ya que ser hombre implica ese paquete de obligaciones.

De este modo, cuando Hesíodo culmina el relato del largo camino de la decadencia y la injusticia, que va hilvanando el destino de las cinco razas, considerando la interpolación de la raza de los héroes, abre un panorama desolador del campo de vínculos transidos por el conflicto¹.

Religiosidad y vida cotidiana

La presencia de los dioses en la vida cotidiana puede tomar la forma de la vigilancia: “Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses –no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la violencia–, y unos saquearán las ciudades de los otros]” (*Trabajos y días*, v. 185-190)

Los dioses tienen así una presencia fuerte entre los hombres observando sus conductas y castigando en consecuencia. Forma parte de su estatuto esta presencia que también habla de una familiaridad en el plano inmanente de la vigilancia.

La divinidad está presente custodiando las costumbres y delineando con la recompensa o el castigo la dimensión moral de los hombres, proclives a olvidar sus obligaciones:

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped, o sube al lecho de su hermano (para unirse ocultamente con su esposa incurriendo en falta), o insensatamente causa daño a los hijos huérfanos de aquél, y el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo. Pero tú aparta por completo tu espíritu de estos delitos. (*Trabajos y días*, v. 328-335).

La divinidad se presenta siempre como garante de una justicia tanto cósmica como humana (GIGON, 1985, p. 13-43)².

¹ Coincidimos con Neschke (1993), p. 478 cuando analiza el mito de las razas desde la perspectiva de la exhortación, de la poesía didáctica, pero también, de la consolidación de una moral.

² El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad, de la transmisión de la verdad y la perspectiva de un garante como aquel que vela por la conservación del orden y la justicia han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo.

El respeto por el trabajo. El fondo religioso de *ta erga*

Sin duda, el nudo dominante de los *Trabajos y Días* es la dimensión del trabajo como marca antropológica (COLOMBANI, 2005a)³. En primer lugar, pensemos tal dimensión como aquello que genera la instalación del hombre en el mundo.

Se trata de un hecho de cultura que abre esa doble instalación ética y poiética. Hay un *érgon*, una obra, fruto de la labor sostenida, y un *éthos*, un estilo de vida, un modo de ser, que el mismo vehiculiza. Es ese estilo productivo y activo el que Hesíodo reclama a Perses cuando lo invita a abandonar una actitud frente a la vida que no conduce a la abundancia sino a la mezquindad. Conviene recordar la lección de R. Mondolfo:

Comenzamos nuestra investigación por los documentos de la edad pos-homérica más antigua, donde si bien no se establece aún una distinción entre el trabajo manual y el intelectual, se plantea ya el problema de la valoración del trabajo, en el conflicto entre la experiencia penosa y la conciencia de que ésta representa el camino obligado para proveer a la propia existencia y fundamentar el propio derecho a la vida. Justamente Hesíodo, en *Trabajos y Días*, muestra tal duplicidad de tendencias en mutuo contraste, característica de la situación espiritual del trabajador. (MONDOLFO, 1969, p. 361).

El trabajo es aquella actividad primera que antecede a cualquier otra, porque es la que permite satisfacer las necesidades primarias. Sólo luego de ese *negotium*, el hombre puede dedicarse a otras cuestiones, instalándose así en la base misma de la cuestión antropológica.

En segundo lugar, el trabajo es aquello seguro que conjura el peligro del hambre, que debe ser interpretado como su peor desgracia, no sólo por las necesidades aludidas que acarrea, sino por el enfado que provoca en la divinidad: el alejamiento de los dioses. En efecto, la distancia frente a ellos, su falta de reconocimiento y protección es uno de los rasgos dominantes de la angustia de los hombres, sobre todo porque los *Athánatoi* constituyen un *tópos* sosegante. Es esta una relación que también debe considerarse en toda instalación antropológica. El hombre antiguo vive en un *kósmos* que no puede prescindir del plano divino como modo de legitimación y legalidad. En realidad, son dos frentes a considerar: el repudio de los dioses y el de los otros hombres, elemento clave para la consolidación de una comunidad. Los vínculos entre hombres y dioses son las llaves de la consolidación de un *kósmos* humano, indisoluble del orden divino.

³ El tratamiento de Hesíodo se inscribe íntegramente en un horizonte antropológico-cultural, donde el trabajo aparece como un hecho de cultura.

No obstante, el elemento amenazante por excelencia es, sobre todo, la fractura de ese *tópos* tranquilizador que la divinidad constituye. Así lo refiere Hesíodo cuando advierte que las riquezas no deben robarse,

[...] pues si alguien con sus propias manos quita a la fuerza una gran fortuna o la roba con su lengua como a menudo sucede –cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime la honradez–, rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa de un hombre semejante, de modo que poco tiempo dura la dicha. (*Trabajos y días*, v. 321-327).

Finalmente debemos pensar los alcances que toma la inquietud ético-social del trabajo en Hesíodo, a partir de relevar en *Trabajos y días* el protagonismo que el mismo ocupa, lo que sugiere una intensa preocupación por el vínculo trabajo-*êthos* en tanto manera de vivir⁴. Pues bien, el fondo del mismo es de carácter religioso, carácter que toma cada una de las actividades del hombre. No hay *poiesis* alguna que prescinda de la religiosidad como fondo legitimador y conservador de la actividad misma.

A la luz del marco precedente y anudando el vínculo trabajo-religiosidad, proponemos el seguimiento de algunos versos ilustrativos. “Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses” (*Trabajos y días*, v. 391-399).

En efecto, ese fondo religioso se puede rastrear en la indicación de los dioses. Son ellos quienes han entregado el trabajo continuado a los mortales y llevarlo a cabo es una forma de aceptar ese mandato.

En la misma línea de la relación entre trabajo-religiosidad y *êthos* se advierten las siguientes advertencias: “Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar” (*Trabajos y días*, v. 298-307).

Los hombres prudentes se indignan porque comprenden qué cosas agradan a la divinidad porque han sido los dioses los que las han dispuesto, como forma de corroborar las territorialidades respectivas. “Las riquezas no deben robarse; las que dan los dioses son mucho mejores” (*Trabajos y días*, v. 320). “Suplica a Zeus Ctonio y a la santa Deméter que, al madurar, hinchen el grano sagrado de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza y con el puño de la manquera en la mano piques con el aguijón el lomo de los bueyes, que arrastran la clavija del yugo... pues una organización es lo mejor para los hombres mortales y una mala

⁴ Coincidimos con la postura de Judet de La Combe y Lernould (1996, p. 302), cuando sostienen que “*l’ travail apparaît comme l’ activité qui définit l’ homme essentiellement*”. En efecto, la disimetría ontológica entre ambos planos, hace que el trabajo se defina desde un registro que va más allá de su dimensión funcional.

organización lo peor” (*Trabajos y días*, v. 465-473). “entonces ruega a Zeus que haga llover al tercer día y no pare hasta que el agua ni sobrepase la pezuña del buey ni quede por debajo” (*Trabajos y días*, v. 488-490).

¿Qué irrita a los Bienaventurados? Zeus... La ira de los dioses

Ahora bien, a la luz del marco precedente, proponemos pensar la problemática de la ira en el contexto de la relación que vincula al hombre griego con la divinidad, expresado en la obra de Hesíodo, recortando para ello el *corpus* que *Trabajos y Días* ofrece como poema didáctico (COLOMBANI, 2016)⁵. Pretendemos vincular el tópico desde un doble andarivel. Por un lado, partiendo de la relación que se da entre los mortales y los Inmortales, buscamos rastrear en qué medida la transgresión del estatuto ontológico que los distingue y los territorializa en *tópoi* diferenciados, despierta la ira de los dioses.

En segundo lugar, deseamos ver cómo el *pathos* de la ira está directamente vinculado con el proyecto didáctico moralizador que descubrimos en Hesíodo. De este modo, el sentimiento en cuestión no tiene que ver sólo con el enojo de un ser de estatuto superior en relación a otro de rango inferior, sino que obedece a un proyecto que ubica la *areté* y la justicia, *díke*, como *télos* de un determinado tipo de vida, de un cierto *ethos*, trastocado en el tiempo que le toca vivir al poeta beocio, y del cual él mismo da testimonio:

Y luego, ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la quinta generación sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro. Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes... Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienes. (*Trabajos y días*, v. 174-181).

Dos intentos, pues, que colocan a la ira en el epicentro de la relación problemática que vincula los dos planos de lo real en el que se juega el universo mítico como *lógos* fundante.

⁵ El texto analiza la dimensión didáctica de Hesíodo en relación a la posibilidad de constitución del hombre prudente como modo de reparar la decadencia epocal, en el marco de lo que podemos considerar una metáfora médica; la prudencia representa entonces el *phármakon* para curar una sociedad enferma.

Una cuestión de territorios

La condición del hombre como ser mortal y finito se inscribe y autoafirma en el horizonte de los Inmortales como lo otro del hombre. Ubicarse en *Teogonía* es instalarse en el largo relato de los dioses, en el cuadro del linaje, en la distribución ordenada de los rangos y poderes y la definitiva instauración y consolidación del *kósmos*; es esta instalación la que permite diagramar los dos *tópoi* de los que venimos hablando. Los dioses constituyen esa instancia áltera donde se despliega la ecuación saber-poder, tensionando de ese modo la distancia ontológica entre un plano y otro.

A partir de este cuadro que dibuja los respectivos territorios en el marco de una cartografía de lo real, la transgresión de esos ámbitos determina la primera ira de los dioses por sentir la usurpación de dichos *topoi*. Dos episodios marcan este momento. El primero es el mito de Prometeo y la transgresión del Japetónida; en segundo lugar tomaremos la degradación ético-antropológica que el mito de las edades implica para relevar en qué medida esa degradación supone el mismo sentimiento de irritación.

Prometeo se ha animado a burlar a Zeus, desconociendo su estatuto regio, su condición de Padre de todos los hombres y todos los dioses; por consiguiente, las consecuencias de tal acto son distintas:

Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada. Al punto podrías colocar el timón sobre el humo del hogar y cesarían las faenas de los bueyes y de los sufridos mulos. (*Trabajos y días*, v. 42-46).

El trabajo es consecuencia directa de la insolencia del hijo de Jápeto: “Pero Zeus lo escondió irritado en su corazón por las burlas de que le hizo objeto el astuto Prometeo; por ello entonces urdió lamentables inquietudes para los hombres y ocultó el fuego” (*Trabajos y días*, v. 47-50). La consecuencia directa es la ira del dios, “encolerizado en su corazón”, *kholosámenos phresín*, y es precisamente ese sentimiento el *kairós*, la oportunidad de restaurar los espacios transgredidos y, con ello, conjurar la inminente posibilidad de retornar a un estado de indefinición, de *khaos* donde la autoridad de Zeus, garante de la justicia y el orden, quede suspendida.

El remate del mito de Prometeo con el castigo ejemplificador que el Egidífero ha dispuesto constituye la culminación de un estado de ira que no se desfoga indiscriminadamente como venganza de una afrenta personal, sino que busca reconstruir un estado de cosas:

Mil diversas amarguras deambulan entre los hombres: repleta de males está la tierra y repleto el mar. Las enfermedades ya de día ya de noche van y vienen a su capricho entre los hombres acarreando penas a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les negó el habla. Y así no es posible en ninguna parte escapar a la voluntad de Zeus. (*Trabajos y días*, v. 100-106).

El mito de las edades constituye otro hito donde se puede relevar la ira de los dioses a partir del no reconocimiento del estatuto de los Bienaventurados. Estamos en presencia, con ligeros matices y en otro contexto discursivo, de un gesto semejante al de Prometeo: el no reconocimiento de aquello que se halla por encima del *tópos* humano:

[...] cuando ya se hacían hombres y alcanzaban la edad de la juventud, vivían poco tiempo llenos de sufrimiento a causa de su ignorancia; pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían rendir culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, 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. (*Trabajos y días*, v. 133-139).

La fundación del sacrificio instaurada también por la insolencia de Prometeo constituye, como ya hemos analizado, otro hito de la separación entre hombres y dioses, al tiempo que representa la prenda de reconocimiento de la dualidad ontológica. “Rendir culto a los Inmortales y hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados” es la prueba más cabal de la subordinación de los mortales y del reconocimiento de su condición antropológica. La ausencia de reconocimiento de su propia condición estatutaria enfada a Zeus Padre, quien irritado, *kholoúmenos*, ocultó a esta raza, disponiendo el destino que les corresponde por su violencia inusitada.

Una cuestión de respeto

Proponemos instalarnos en el territorio humano y relevar nuevos aspectos del vínculo con la divinidad. ¿Qué conductas de los hombres resultan irritativas a Zeus para que disponga su destrucción? ¿Cuál es el desolador panorama antropológico que desata la cólera del Padre y lo lleva a tomar medidas en consecuencia? ¿Qué nivel de degradación determina el enojo de quien debe velar, en calidad de Padre, por un orden que conjure la frecuente amenaza del *khaos* como estado originario?

Zeus destruirá igualmente esta estirpe de hombres de voz articulada, cuando al nacer sean de blancas sienas. 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 –no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la violencia–, y unos saquearán las ciudades de los otros. (*Trabajos y días*, v. 180-190).

Una raza de hombres que nacen viejos y para quienes la vida es muy breve; son ellos quienes transgreden las normas y obstaculizan con su proceder las marcas de la convivencia entre los hombres. Vuelve a aparecer el tema del no reconocimiento, no sólo entre los propios pares antropológicos –padres, hijos, anfitriones, huéspedes, amigos, hermanos –, sino que retorna el no reconocimiento a la vigilancia de los dioses, ignorando su registro de guardianes del orden. La ira de los Bienaventurados es proporcional al panorama desolador que esta quinta raza de hombres arroja.

La ira de Zeus parece alojarse en un punto neurálgico, el tema del no reconocimiento que se iniciara con su propia figura regia en el mito de Prometeo. Si nos instalamos ahora en el plano estrictamente humano y observamos las relaciones que se juegan entre los hombres, los motivos de la ira parecen siempre recaer en el mismo tópico:

Ningún reconocimiento habrá para el que cumpla su palabra ni para el justo y el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. 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. (*Trabajos y días*, v. 190-197).

Los versos impactan en una ecuación que sostiene el poema como una unidad, la relación *areté-dike*. La falta de virtud y la ausencia de la justicia son tópicos relevantes a la hora de pensar en la cólera divina y las propias consecuencias de tal proceder:

A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia. Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades. Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad, el hambre y la peste juntas, y sus gentes se van consumiendo. [Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico; o bien otras veces] el Crónida les aniquila un

vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del ponto hace caer el castigo sobre sus naves. (*Trabajos y días*, v. 238-248).

La amplia mirada de Zeus se inscribe en su condición de providente y de garante de la justicia que debe imperar entre los hombres. Así, la ira está emparentada con su condición de guardián de las buenas costumbres y las buenas acciones. Este Padre ofendido es el que emprende una tarea cosmética, reparadora del orden destruido por el no reconocimiento. Hombres mujeres, ejércitos e incluso ciudades enteras conocen la ira de un Padre encolerizado.

Si la falta de virtud y la ausencia de justicia constituyeron tópicos relevantes de la ira del dios, el desapego al trabajo representa otro enclave posible de cólera divina. El sentimiento es coherente porque en realidad se refiere al desconocimiento de los tres pilares que posibilitan la consolidación de la vida comunitaria: virtud, justicia y trabajo. En este caso la ira se inscribe en la falta del soporte moral que vehiculiza la vida entre los hombres:

Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, stirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar. (*Trabajos y días*, v. 298-307).

Los versos representan exactamente el comienzo de una serie de consejos relacionados con el trabajo como un bien (v. 298-319), con el respeto de los dioses como marca antropológica (v. 336-341), y con las relaciones que los hombres entablan entre sí (v. 342-380). Cualquier transgresión en cada uno de estos tres territorios determina la cólera divina y el castigo ejemplificador correspondiente, abriendo en cada caso el proyecto moralizante de Hesíodo.

El no reconocimiento del valor del trabajo como bisagra subjetivante no parece tener distinción de planos en torno al desprecio que suscita y al descrédito del ocioso, *aergós*. La homologación de los dos planos, mortales e Inmortales en su consideración del trabajo como valor positivo y vehiculizador de ganancias se refuerza en los versos siguientes: “Por los trabajos se hacen los hombres ricos en ganado y opulentos; y si trabajas te apreciarán mucho más los Inmortales [y los mortales; pues aborrecen en gran manera a los holgazanes].” (*Trabajos y días*, v. 308-311).

Hombres y dioses indistintamente aborrecen, *stugéousin*, a los ociosos porque, en última instancia, obturan con su proceder la posibilidad de engrandecer a la comunidad con su trabajo sostenido, como aporte al enriquecimiento de la aldea en su conjunto. La relación entre el trabajo y la riqueza es un tema de inquietud

constante porque representa la sustancia ética que define el *ethos* de los hombres. El modo de obtención de la riqueza que pone de manifiesto un afán de lucro desmedido, constituye otro motivo de la ira divina. Se juega en este terreno nuevamente el tema del no reconocimiento porque robar la riqueza ajena supone, en última instancia, desconocer al otro en su calidad de par.

La ira se manifiesta a partir de una doble acción que afecta a aquellos a quienes la ganancia atormenta: los dioses lo oscurecen, *maupousi*, y reducen, *minúthousi*, la casa. Castigos ejemplares a partir de un sentimiento de cólera que pretende vehiculizar otro modo de existencia con el tono didáctico que el autor le imprime a su diagnóstico de la situación y a sus recomendaciones.

El catálogo de los peores delitos que los mortales son capaces de cometer, emparentados con los que ya analizáramos a propósito de los hombres de la raza de hierro (v. 182-187), constituye otro motivo de cólera divina y merecen los peores castigos, proporcionales a la ofensa que causan a los dioses.

En el marco del tópico del reconocimiento que hemos elegido como hilo interpretativo, estos delitos constituyen una flagrante ignorancia de las relaciones intersubjetivas que cohesionan la vida familiar y comunitaria. Los actores sociales desfilan en una enumeración dolorosa de acciones que atentan contra su identidad moral: el suplicante, el huésped, el hermano, el hijo, el padre. Como puede verse se trata de actores muy sensibles del espectro socio-familiar cuyo desconocimiento como entidades antropológicas genera un estado de degradación ética.

Conclusiones

Hemos intentado pensar la problemática de la ira desde distintos andariveles a partir de la relación que vincula al hombre griego con la divinidad. Nos propusimos relacionar el tópico mostrando cómo, en el marco de la relación que se da entre los mortales y los Inmortales, el no reconocimiento y la transgresión del registro ontológico que los distingue y separa, despierta la ira de los dioses.

En segundo lugar, vimos cómo el sentimiento de ira se vincula estratégicamente con el proyecto didáctico moralizador que Hesíodo se propone dando respuesta a una demanda de su tiempo histórico. Así, la ira no se vincula con la cólera del dios en su estatuto supremo, sino que se inscribe en un diagrama ético que prioriza la virtud y la justicia como horizonte de un cierto *ethos*.

COLOMBANI, M. C. The Man and his relationship with divinity. Marks of a familiar distance. **Itinerários**, Araraquara, n. 45, p. 199-216, jul./dez. 2017.

■ **ABSTRACT:** *The aim of the present work consists of making an anthropological reading of the relation that Man keeps with the divinity within the framework of the mythical*

schema of Archaic Greece. In this relationship we will emphasize the non-recognition and transgression of the ontological record that distinguishes men and gods and that arouses the wrath of the latter.

■ **KEYWORDS:** *Wrath. Anthropological reading. Hesiod. Mythical thought. Transgression.*

REFERENCIAS

COLOMBANI, M. C. **Hesíodo. Una introducción crítica.** Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005a.

_____. **Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica.** Mar del Plata: Editorial de la Universidad de Mar del Plata, 2016.

_____. **Homero. Una introducción crítica.** Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005b.

DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.** Madrid: Taurus, 1986.

_____. **Los jardines de Adonis.** Madrid: Akal, 1996.

_____; SISSA, G. **La vida cotidiana de los dioses griegos.** Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1990.

GERNET, L. **Antropología de la Grecia Antigua.** Madrid: Taurus, 1981.

GIGON, O. **Los orígenes de la filosofía griega.** Buenos Aires: Gredos, 1985.

HESÍODO. **Obras y fragmentos.** Introducción y Notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000.

JUDET DE LA COMBE, P., LERNOULD, A. “**Sur le Pandore des Travaux. Esquisses**” en *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode.* Blaise, F., Judet de La Combe, P. et Rousseau (dir.). Paris: P. Presse Universitaires du Septentrion, 1996. p. 301-313. v. 16.

MONDOLFO, R. **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.** Buenos Aires: EUDEBA, 1969.

■ ■ ■