

Hesíodo sobre los orígenes del hombre y el sentido de *Trabajos y días*

1

Hay en la literatura grecolatina posterior a Hesíodo evidencias suficientes sobre el recurso de ciertos autores a la idea tradicional de un mundo infinitamente mejor que el presente cuya temporalización o ubicación (o ambas cosas a la vez) resultan muy brumosamente formuladas. Dicho mundo, o se pierde en un inasequible pasado remoto, al principio de todo, cuando el soberano del Olimpo no era Zeus sino Crono,¹ o bien se diluye en una geografía no menos inasequible, en los límites de la tierra, hacia el oeste, normalmente, pero también en la dirección de los otros puntos cardinales. O sea, o constituye el ayer absoluto, lo radicalmente opuesto en el tiempo al hoy en que vivimos, o bien se manifiesta como el allí inalcanzable con los medios normales de movimiento en el espacio, lo radicalmente opuesto al aquí en que vivimos.

La existencia, en época histórica, de una fiesta ritual relacionada con el nombre del viejo Crono (cf. nota 1) y capaz de abolir transitoriamente el tiempo actual y el mundo tal como realmente es en unos días de amistad y de convivencia, permite suponer que dicho ritual hace referencia a un mito cuyo contenido y significación intenta mimar y repetir en un espacio temporal vaciado de lo normal cotidiano. En cuanto al mito estamos bien informados sobre él. Sin necesidad de entrar ahora en detalles muy precisos puede señalarse que gran parte de las religiones conocidas han tenido un paraíso perdido que pueda, confrontado con el presente, resaltar la triste condición humana actual.² En *Trabajos y días* 90-92 escribió Hesíodo:

El linaje de los hombres vivía *antes* sobre la tierra lejos, al abrigo de los males, al abrigo de la molesta fatiga y de las enfermedades dolorosas que dan a los hombres la muerte.

No se trata, ciertamente, de una descripción *in extenso* de un lugar o de un tiempo idílicos, sino de una simple negación de lo presente: no es *ahora*, sino *antes*, y no se nos dice aquí lo que había entonces sino lo que no había que sí hay hoy (males, fatiga, enfermedades, muerte). Este pasaje resulta amplificado

1. Mundo que es solamente susceptible de recuperación por medios rituales, en las Cronia o Saturnalia, una fiesta que suprimía las diferencias sociales y puede interpretarse como una transitoria implantación de características idílicas de convivencia. En uno de sus opúsculos, Luciano, en forma crítica y desenfadada trata el tema. Son referencias ineludibles el

artículo de M. P. NILSSON en la RE y R. POHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Munich 1925, vol. I, pp. 302 ss.

2. Cf. Theodor H. GASTER, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Estudio con interpolación de textos de James J. FRAZER (trad. cast.), Barcelona 1973, pp. 37 ss.

pocos versos más adelante (112-116) en el mismo poema. Habla allí Hesíodo de unos hombres que

... vivían como dioses, sin penas en su corazón, lejos, al abrigo de fatigas y miseria; no les amenazaba la triste vejez y siempre conservaban el mismo vigor en pies y manos; se gozaban en los banquetes, lejos de cualquier clase de males, y morían como vencidos por un sueño.

Los elementos negativos son prácticamente los mismos en un y otro texto: no tenían ni penas ni fatigas ni miseria, no envejecían, ni morían tampoco como mueren hoy los hombres. Los elementos positivos con que cuenta el segundo pasaje ("vivían como dioses", "siempre conservaban el mismo vigor en pies y manos; se gozaban en los banquetes...") sirven para recalcar el parentesco entre estos hombres y los dioses, tal como la comparación establecida al principio dice a las claras.

Pues bien, este segundo texto corresponde al principio de la descripción de la raza de oro, y su oposición al modo de vida de los hombres actuales (ahora que los dioses tienen escondidos los medios humanos de vida, como ha dicho el poeta en *Erg.* 42, que, si no, la vida sería tan fácil como Hesíodo mismo conjetura en los cuatro versos siguientes) resulta, por así decir, canalizada, en este relato hesiódico, a través de otras razas intermedias. En el primer texto, en cambio (como en *Erg.* 42-46, hace poco aducidos), la oposición es cortante y absoluta: esta época anterior se opone, por necesidad incluso de sus formas negativas, a la actual en que hay cuanto en ella, afortunadamente, faltaba. Pero, además, se opone de forma explícita en la estructura misma del pasaje hesiódico de referencia: "... los hombres de antes —ha dicho el poeta—, no tenían y no tenían... pero", continúa. La forma adversativa prelude un cambio brusco: ... pero la mujer —continúa el poeta—, introdujo, por voluntad de Zeus, el mal en el mundo. Todo resultó de golpe tergiversado, vuelto del revés: hubo lo que no había y dejó de haber lo que había.

Las penas y la miseria son también lo constitutivo humano para el poeta de la *Iliada*. Zeus lamenta en una ocasión (XVII, 445 ss.) la suerte de los caballos inmortales que los dioses regalaron a Peleo y que están ahora destinados a affigirse de las miserias de los mortales, aunque se hallen "exentos de la vejez y de la muerte". Y concluye que no hay ser más desgraciado que el hombre, de entre cuantos viven en el mundo. Los dioses son conscientes, y celosos, de la distancia que, en consecuencia, queda establecida entre ellos y los hombres en función de esta miseria constitutiva humana. Sólo el hombre que es, a su vez, consciente de este hecho halla su lugar en el mundo, es capaz de saber qué es y cuáles son sus límites en virtud de esta consciencia.

La valoración moderna de este hecho ha estado a menudo descentrada. Los griegos, se ha dicho, no tuvieron los dioses que merecían. La imagen de Artemis abandonando a su fiel Hipólito, y recordando, además, la distancia terrible entre hombres y dioses, ha pesado en el ánimo de muchos intérpretes. Los griegos fueron un pueblo de contrastes (como todos los pueblos, seguramente: ni más ni menos) y, además, la tradición (lógicamente dependiente de los intereses de las distintas clases culturalizadas, que son las que se suceden en el poder) puede no ofrecernos una imagen suficientemente coherente de tales contrastes. Con todo, puede formularse, sin temor a error, que, para el hombre arcaico al que van destinados los textos que nos han llegado y conocemos, la

idea de la superioridad absoluta de los dioses es tan evidente como el hecho de que el sol salga todos los días, del mismo modo que, recíprocamente, la idea de la radical inferioridad del hombre está en él tan impuesta como la comparación homérica con las hojas de los árboles. La falta de recursos, en fin, caracteriza al hombre arcaico³ y el recuerdo de la vigencia de este hecho a los optimistas y progresivos es una característica, todavía, del pensamiento religioso de época clásica.⁴

Suelen coexistir, en el pensamiento religioso a partir de un cierto nivel cultural, dos tendencias polarmente opuestas de concebir lo divino; una de ellas proclive a marcar las diferencias, el abismo radical que lo separa de lo humano; la otra, a acortar las distancias. Cuando Epicuro formula que los dioses son demasiado felices para preocuparse de los hombres, está de hecho coronando con lógico colofón, en la cultura griega, la primera tendencia. Pero tiene muy en cuenta la segunda.

En un momento de desaliento (*Erg.* 270-2) dice Hesíodo:

¡No fuera yo justo entre los hombres ni mi hijo lo fuera! Cosa mala es, ser justo, si el más injusto va a salir ganando.

Pero añade al punto que no puede creer que este orden de cosas pueda venir ratificado por el prudente Zeus.

Para Hesíodo, pues, este mundo, opuesto al de antes, es un desastre, pero Hesíodo tiene un cierto interés en que se arregle. El trabajo en las gentes y la justicia en las gentes y en los reyes es una posible solución, justo la que el poeta propugna. Ahora bien, Hesíodo no es un filósofo, ni tampoco un pensador laico. La *Teogonía* es un poema dedicado a explicar cómo Zeus puso orden en el mundo divino mediante unos mitos cuya ritualización ininterrumpida, por así decir, deberían poner en marcha los reyes de este mundo.⁵ Y, a pesar de lo diferentes que a un lector moderno puedan tal vez parecerle *Teogonía* y *Trabajos y días*, se trata, en rigor, de dos poemas que sólo cobran su sentido confrontados: *Trabajos y días* quiere establecer, con desigual aliento y no en un discurso suficientemente depurado de un trasfondo divino que intenta, pero sólo hasta cierto punto, racionalizar, un orden humano ahora y aquí, que sea paralelo al divino establecido por Zeus. Si este dios venció a los divinos titanes, los reyes de la tierra, los buenos deben vencer a los otros reyes que son "devoradores de tesoros" (*Erg.* 39, 221, etc.), a cambio de los cuales venden la justicia de sus decisiones; y a los hombres buenos en general cumple el papel de ayudadores fieles, con su trabajo, de los reyes a quienes toca tan recto cometido.

Sin embargo, reducir Hesíodo a sólo una lectura en este sentido es inviable. El poeta demuestra, a cada paso, que es incapaz de ofrecer una coherencia así ni tan siquiera aproximativamente. Hesíodo piensa el mundo no tal como éste se le aparece, se manifiesta cotidianamente a su observación, antes con los ojos

3. H. FRÄNKEL, *Dichtung und philosophie des frühen Griechentums*, Munich 1962², pp. 206 ss.

4. Baste como ejemplo el coro famoso de la *Antígona* (vv. 332 ss.) de SÓFOCLES en que las maravillas obradas por el hombre son enumeradas con un tono falsamente triunfal evi-

denciado al fin por el resultado de los acontecimientos.

5. Esta interpretación de la *Teogonía* data de un excelente artículo de F. M. CORNFORD, "A ritual basis for Hesiod's Theogony", ahora recogido en *The unwritten philosophy and other essays*, C.U.P., 1967, pp. 95 ss.

asombrados de quien no sabe aún enfocarlo desde una óptica otra que la del mito. A pesar de lo cual, el deseo de coherencia late en *Trabajos y días*, y aflora entre mito y mito, como una sabiduría que desea ajustarse a la realidad pero, consciente de sus limitaciones, no sabe, ni quiere, ni intenta dejar el bagaje de intuiciones y senderos que el arsenal del mito le ofrece. Así como Platón deja a menudo el discurso lógico y salta en el vacío agarrado, a veces patéticamente, al mito, así también, pero al revés, Hesíodo abandona a veces sus mitos (o los manipula u ordena) para tratar de coser con sus propias manos los descosidos y roturas en una realidad que le duele tal como es. Salta en el vacío de una realidad que todavía nadie ha intentado nombrar con sus nombres propios sin más (y aunque estos nombres vayan a estar modelados sobre los míticos anteriores, y aunque su propia existencia no demuestre, tampoco, la cabal laicización de los conceptos por ellos denotados).

En este contexto debe plantearse el problema de Hesíodo referente a una explicación capaz de aclarar, de algún modo, el porqué de la distancia entre el mundo de antes, en el que no había nada de lo malo que hay hoy, y este mundo del poeta que se ve tristemente favorecido por cuanto de malo no había en el anterior. Esta explicación está en el texto de Hesíodo y es la primera mujer, a la que él llama Pandora, recogiendo, seguramente, un dato tradicional.

Que por la mujer entró el mal en el mundo no es afirmación exclusiva de Hesíodo,⁶ y no se ventila la cuestión aludiendo a un supuesto antifeminismo griego ni citando a Semónides (aunque resulte evidente la honda raigambre popular de su frag. 7 Diehl). Debemos, pues, preguntarnos cuál es el sentido de esa explicación del mal actual por medio de la mujer. Hay que notar, de entrada, que Hesíodo busca explicar una realidad (la enfermedad, la fatiga, el dolor y la muerte) en contraste con un hecho de distinta naturaleza, el feliz estado original del hombre según una tradición (y que esta tradición se haya originado a partir de la constatación misma de la realidad no afecta al caso). Y la explicación se toma de la tradición, y no de la realidad. La tradición decía que por la mujer entró el mal en el mundo. La realidad pudiera haber en alguna ocasión confirmado, a juicio del poeta, lo aseverado en el mito, pero no contamos con evidencia alguna sobre ello, de modo que mejor será dejar este hipotético camino. Si esto es así, lo que deberíamos saber es por qué razón el mito echaba a la mujer las culpas del mal.

Pandora, dice Hesíodo (*Erg.* 81-82), se llama así:

ὄτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν.

Parece, desde luego, harto probable que deba entenderse, tal como propugnan Sinclair y Mazon,⁷ "porque todos los dioses del Olimpo la dieron como regalo" (cf. *Erg.* 85), y no "porque todos los dioses olímpicos le dieron un regalo", como creen otros intérpretes. Pero, en última instancia, la interpretación de Hesíodo lo es en función de su relato y del papel que él mismo asigna en aquél a Pandora. Lo que Pandora, de hecho, parece significar (y haber signifi-

6. Cf. Theodor H. GASTER, *op. cit.*, pp. 34 ss.

7. T. A. SINCLAIR, *Hesiod. Works and days*, Londres 1932 (reimpr. Hildesheim 1966),

pp. 11-12; P. MAZON, *Hésiode. Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, L.B.L., París 1928, p. 89.

ficado antes de Hesíodo) es “la que todo lo da”, “dispensadora de todo tipo de bienes”.

Cuando Hesíodo bosqueja, con precisas pinceladas, la vida feliz de los hombres de la raza de oro anota que “tenían todo tipo de bienes y la fértil tierra les daba, por sí misma (*sponte sua*, como dirá Lucrecio: V 212, 938; o sea, sin necesidad de ararla ni sembrarla), abundante y próspero fruto” (*Erg.* 116-118). No se dice aquí “tierra” en sentido general, sino “tierra fértil” (*ἄρουρα*), y es evidente que *pandora*, dispensadora de todo tipo de bienes, puede ser su epíteto.⁸

Está claro que tanto la tierra como la mujer, en la transposición de epítetos, son aquí entendidas como madres, con el acento puesto en su fertilidad. Pero la intelección misma de la segunda en este papel asocia, según los datos de la más elemental experiencia, la generación humana a una inevitable sucesión del tipo nacimiento-vida-muerte, que puede, sin duda, predicarse de la realidad (enfermedad, fatiga, dolor y muerte) observada por el poeta, pero que, en el mismo sistema de oposiciones, no parece debiera predicarse de los afortunados hombres anteriores a la mujer. Porque, en efecto, si hubo una edad en que los hombres vivían felices, y si la felicidad quedó traducida a su contrario con la aparición de la mujer, debió de existir una humanidad sin mujeres.

La realidad no puede ser de modo distinto a como es, para el poeta que sólo observa y medita, y tampoco puede, en consecuencia, objetar nada a esto: los hombres nacen, viven y mueren. Y nacen de mujer. La razón construye con ello un universal y pone en tela de juicio los posibles enunciados divergentes de la tradición y del mito. Pero Hesíodo no se pronuncia categóricamente: había un buen tiempo mejor en el que no había nada de lo malo que hay hoy, cuando a los hombres “no les amenazaba la triste vejez y siempre conservaban el mismo vigor en pies y manos... y morían como vencidos por un sueño” (*Erg.* 113-116). Vivían, pues, siempre iguales, sin cambios, en plena madurez: “como dioses”, ha dicho antes, sin gustar la vejez; no morían, en consecuencia, del modo como mueren los hombres de hoy: su muerte es cosa distinta, no sólo por su destino tras ella (al que se referirá luego: *Erg.* 121-126), sino también por su forma: “como vencidos por un sueño”. Es lógico conjeturar, en correspondencia, que tampoco nacían como hoy.

También Platón se refiere, en un complejo mito, a la época feliz de Crono, aportando sobre ella bastantes datos. En el *Político*, en efecto, se puede leer que entonces nacían los hombres de la tierra (271a) y no se realizaba la reproducción como corresponde, evidentemente, a una época en la que, como se nos aclara luego (271e), “no había ni niños ni mujeres”. Muertos, volvían a salir de la tierra y vivían de nuevo “sin acordarse de lo de antes” (272a). Ni que decir tiene que también aquí la tierra daba sus frutos abundantes y prósperos “sin haber de trabajarla”, también *sponte sua* como en Hesíodo.

Pandora mujer es, así, símbolo de la realidad que asimila a los términos míticos en que se cuenta su historia y que explica en función de ellos. La mujer real, hasta el mito sabe que es unas veces de un modo y otras de otro. Pero la mujer como símbolo, con todo el prestigio de lo original y primero, es, por antonomasia, “ese mal en que todos los hombres se complacen, amando en su

8. Cf. ARISTÓFANES, *Av.* 971. Sobre todo este asunto son fundamentales los siguientes trabajos: J. E. HARRISON en *JHS* 20, 1900,

pp. 105 ss.; C. ROBERT en *Hermes* 44, 1914, pp. 18 ss.; L. SÉCHAN, en *BAGB* 23, 1929, pp. 5 ss.

corazón su propia desgracia" (*Erg.* 57-58). No en vano mandó Zeus hacerla semejante a las diosas inmortales (*Erg.* 62), aunque sólo en su aspecto. Que era en su aspecto semejante a ellas es justo lo que pensarían los ancianos troyanos al ver aparecer ante ellos a Hélena (*Il.* III 158), a la mujer conflictiva y misteriosa que constituye de algún modo el eje oculto del poema y que repetidas veces se insulta a sí misma llamándose "perra" (*Il.* III 180; VI 356, etc.). "No hay nada tan perro como tú": así increpa en una ocasión (*Il.* VIII 483) el propio Zeus a la propia Hera, y los dioses dieron a la mujer, según Hesíodo (*Erg.* 67) un *noús* de perra. Es verosímil que tras esta "perra", que puede ser tanto Hera como Hélena como Pandora y que apenas significa más que "desvergonzada" en los ejemplos de referencia, se esconda un antiguo epíteto ritual aplicado a una diosa ctónica, divinidad de los muertos y de la vegetación, una suerte de diosa-madre de la que parecen hallarse vestigios en el culto a Hélena, vinculada al árbol⁹ e implicada en ciertos ritos matrimoniales (¿como Hera?) laconios.¹⁰

Esa diosa sin nombre definido, o con cientos de posibles nombres, madre-que-todo-lo-da, por decirlo rápido, idealizada como tierra de irremisiblemente perdidas épocas mejores, es, en el reverso de la medalla, en la realidad actual que ve y en que vive el poeta, la mujer por la cual está la humanidad sujeta a un inapelable proceso de nacimiento, vida y muerte, que se opone a los modelos idílicos del mito, cuando la tierra no era esta tierra de hoy, que necesita del trabajo y de la fatiga humanos, sino que todo lo daba espontáneamente, madre de todo, hasta del género humano. La madre de hoy, en cambio, del modo como la tierra de hoy necesita del esfuerzo y de la fatiga humanos, comporta para los hombres, desde el nacimiento, esfuerzo y fatiga (cf. *Th.* 593 ss.). El acto mismo de la generación, que suele bastante unánimemente considerarse como acto de placer y de amor, es al contrario visto, en consecuencia, desde un prisma negativo. No es, una vez más, por antifeminismo, que Hesíodo, al referirse a las gracias que sobre la recién creada derrama Afrodita, llama al deseo "doloroso" y menta las "angustias que devoran (o bien "hartan hasta la saciedad", es decir, "cansan")¹¹ los miembros" (*Erg.* 66). En el contexto hesiódico no hay, por fuerza, lugar para la pregunta apasionada de Mimnermo (frag. 1 Diehl), que inicia, históricamente, todo un camino de la literatura europea. También el deseo, el amor que acerca y une a hombre y mujer, forman parte, para Hesíodo, de las fatigas y del esfuerzo humanos. Si el poeta insiste aquí en este aspecto puede, sin duda, aventurarse que ello es porque el otro lado, el agradable y deseable, de tal relación le resulta suficientemente obvio. La figura misma de la mujer aparece así modelada como ejemplo cabal de ambigüedad, de algo que puede ser igualmente cierto (o parecerlo) en dos sentidos diversos y opuestos.

Como la Eris del principio del poema. Es mérito de Jean-Pierre Vernant el haber señalado con precisión, y en un contexto lleno de sugerencias,¹² la

9. Hélena *dendritis* en Rodas: cf. PAUSANIAS III 19, 10. Cf. J. ALSINA, *Tragedia, religión y mito entre los griegos*, Barcelona 1971, pp. 197-199.

10. Cf. TEÓCRITO XVIII 39 ss. Hera aparece en varios lugares como protectora del matrimonio; así, en un contexto revelador, en ESQUILO, *Euménides* 214. Cf. también ARIS-

TÓFANES, *Th.* 973; Museo, *Hero y Leandro* 274.

11. Véase T. A. SINCLAIR, *op. cit.*, p. 10, para la interpretación de *γυσιόχρους*.

12. En *RPh* 40, II, 1966, pp. 247 ss. Incorporado a la trad. castellana de su *Mythe et pensée chez les grecs* (cf. n. 21): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona 1973, pp. 51 ss.

ambigüedad de esta Eris, que Hesíodo claramente delimita en dos, y haberla puesto en relación, primero, con Pandora en el mismo Hesíodo, y luego con Hélena (el tema de Pandora es, así, visto como "simétrico" al de Hélena en los *Cantos ciprios*), cuya advocación como Eris en los trágicos ha puntualmente reseñado. A ello se añade otro hecho curioso e igualmente significativo, la vinculación de la primera mujer al telar.

Me parece, en efecto, que esta vinculación es igualmente significativa. En el texto de *Trabajos y días* hay dos descripciones (quizá complementarias quizá no) de los dones que los dioses dieron a la mujer. En la primera (vv. 60-68) Hefesto, Atena, Afrodita y Hermes se suceden con una función muy específica cada uno; la segunda, en cambio (vv. 69-82), que Wilamowitz atetizó,¹³ no parece responder, ni con mínima simetría, a la anterior: el v. 76 es un doblete del 72; las Horas, Pito y las Cárites no aparecen en la primera descripción, mientras que Afrodita, que sí aparece entonces, brilla aquí por su ausencia. Es difícil atribuir una función clara a este segundo pasaje en la economía poética del contexto, y tienta su lectura como simple amplificación, con moderadas variantes y supresiones, de los vv. 60-68, que me parecen constituir una versión más concisa y coherente del tema que el poeta desarrolla. Así, Hefesto da a la mujer voz y fuerza como de hombre, y una apariencia, además, que remonta en su origen a la de las propias diosas: su parecido con las diosas asegura la irresistibilidad de sus encantos, pero el propio carácter ambiguo de la mujer, mal que es el reverso de un bien, relativiza, no precisamente en buen sentido, lo que pudiera entenderse de entrada como un don plenamente positivo. El que sea, en voz y fuerza, como un hombre, la coloca en un incómodo plan de igualdad que recalca el papel persuasivo y hasta dominante que puede llegar a ejercer sobre el varón antes incluso de ser singularmente dotada para este fin por Afrodita, que añadirá a su carácter ambiguo (aunque Hesíodo insista en el lado más funesto de tal ambigüedad, como ha quedado dicho) el "deseo" y el amor en definitiva. Si "perra" remite, como me ha parecido, a un antiguo epíteto ritual, ese carácter ambiguo (diosa, a la vez, y mortal, bien y mal, etc.) resulta de nuevo confirmado por el don que Zeus ordena a Hermes le otorgue. Y queda el don de Atena, justo el telar.

Conviene recordar aquí, después de los estudios de Pestalozza,¹⁴ la vinculación de esta arte a la diosa-madre mediterránea desde época muy antigua: rastros de ello quedan en las Calipso, Circe y Penélope de la *Odisea*, como en la misma Hélena. Nuevo indicio, si se confronta con la simetría señalada entre esta última y Pandora, para entender a la "mujer" de Hesíodo como una suerte de arquetipo primordial en el que confluyen diversos aspectos de una diosa-madre que fue también la tierra *pandora*. Arado y telar aparecen, de hecho, unidos en la cultura mediterránea desde el neolítico;¹⁵ son los dos trabajos por excelencia, específicos de cada sexo, y todavía Hesiquio, a la voz ἐργάζειν anota que ἔργα dicese en griego, por excelencia, del trabajo agrícola y de las labores del telar.

Así, el carácter ambiguo de la "mujer" hesiódica resulta, espero, iluminado, y no se presenta como un hecho aislado, sino que se hace patente en un contexto en el que obtienen un lugar, más o menos difuminado (como en el propio Hesíodo), diversas figuras femeninas (mitad mortales, mitad divinas)

13. *Hesiodos Erga*, Berlín 1928.

14. "Kalypso", en *Pagine di religione me-*

diterranea, reimp., Milán 1971, II, pp. 282 ss.

15. PESTALOZZA, *op. cit.*, pp. 289-290.

homéricas. Mujer y tierra fértil, mortal y diosa, hunden sus raíces en el mismo suelo antiquísimo que da razón del papel en Hesíodo asignado a Pandora, más allá o incluso al margen de los tópicos manidos del antifeminismo, y explica su lugar como frontera entre un ayer felicísimo e irrecuperable (caracterizado por una tierra fértil, *pandora*) y este día de hoy en que el hombre vive sujeto al trabajo, a la miseria, a la enfermedad y a la muerte, a partir del hecho mismo de su propio nacimiento de mujer (la primera de las cuales se llamó, también, *Pandora*).

2

El hoy y el ayer del mito resultan, así, opuestos. Pero esta oposición es operada por la mujer, es por medio y por causa de ella que el hoy sin más en que vive el poeta resulta lo positivo, lo lleno de datos de la experiencia y un mundo, en fin, bueno-malo en la medida en que corresponde en los datos del mito, a un bien-mal, a un mal que es el reverso de un bien. Tal como es, este mundo aparece más bien como ambiguo: se caracteriza justo por la mezcla (*Erg.* 179) de lo bueno con lo malo y viceversa. Y es ambiguo porque es como es desde la aparición en él de la ambigüedad misma, desde la aparición de la mujer según el legado mítico.

La polaridad bosquejada al principio resulta, así, complicada. Aunque este mundo de hoy se oponga a la felicidad perdida, se trata de algo más complejo, y Hesíodo, verosímelmente, quiere hallarle al asunto una salida. Por eso parece posible que Hesíodo haya echado aquí mano del mito de las edades: existe, entre los dos extremos de la polaridad, una gradación, y el total es susceptible de sentido: y lo es, además, en la medida en que el poeta acepta y manipula (precisamente a la búsqueda de este sentido) unos datos tradicionales.

En efecto, el poeta de *Trabajos y días* nos cuenta, tras el de Pandora, un nuevo *logos* cuyo sentido, al decir de él mismo, deberá tener muy en cuenta el destinatario de su poema. Se trata, como es sabido, del tan famoso mito de las edades o de las razas (*ἡβή*) del hombre sucesivamente caracterizadas, hasta los días del poeta, por un metal cada vez más vil (oro, plata, bronce, hierro), salvo en el caso de la cuarta, en la que vivían los héroes y que carece de tal caracterización, por así decir, metálica.

Si la idea de un buen tiempo original, exento de los males actuales, puede considerarse una suerte de universal mítico socorrido y prestigioso, la idea, a su vez, de una degradación entre aquel buen tiempo perdido y el día de hoy, tal como resulta ejemplificada en el texto hesiódico de referencia (*Erg.* 107 ss.), tampoco puede atribuirse a la invención de un solo pueblo. Por más que casi todas las veces que se ha señalado la semejanza se ha insistido, también, en las diferencias, lo cierto es que la similitud, en lo referente al asunto de las razas humanas, entre mito griego y mito indoiranio es algo obvio que ha sido, por lo demás, largamente estudiado.¹⁶ En el estado actual de nuestros conocimientos parece posible rastrear, tras esta similitud (y sin que ello implique olvido de las diferencias, muy notables), un primitivo núcleo mítico indoeuropeo.

16. Por destacar algunos títulos entre la abundante bibliografía al respecto, citaré: R. BORN, *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische lehre von den vier Weltaltern*, Tubinga 1860 (ahora

en *Hesiod*, Darmstadt 1966, pp. 450 ss.) y R. REITZENSTEIN, *Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin 1926.

Pero nuestra preocupación ante el texto hesiódico no ha de ser forzosamente ésta. Por lo demás, si parece posible postular este primitivo núcleo, no se trata, sin embargo, de algo que se imponga necesariamente. Más bien nos interesa saber, por lo menos a mi juicio, por qué y cómo usó Hesíodo este material; qué, en el tratamiento que salió de sus manos, era debido a la tradición y qué al poeta. Porque, esto sí: lo que en mi opinión debe entenderse sentado de entrada es que existía en la tradición griega anterior a Hesíodo un material referente a este tema, al mito de las edades, del modo como la creación de la primera mujer no puede considerarse "invento" del poeta de *Trabajos y días* ni tampoco, por poner otro ejemplo, el apólogo famoso del gavilán y el ruiseñor.

No han faltado lectores que han puesto todos los acentos posibles en el verso *Th.* 28, en el que las Musas, en efecto, reivindicán su solvencia para "contar cosas verdaderas". El tal verso, sin embargo, no puede leerse atribuyéndole sólo este sentido. Forma parte de un contexto en el que lo conveniente es enfatizar (porque es lo enfatizado en Hesíodo) no esta idea, sino las limitaciones con que las propias Musas la formulan (*Th.* 27-28):

Sabemos contar muchas historias falsas que parecen verdaderas, y sabemos, si nos place, contarlas verdaderas.

Este primer verso tiene paralelos homéricos (por ejemplo: *Od.* XIX 203) y no debe dudarse que constituye una suerte de fórmula con la que Hesíodo hace brumosamente referencia al "prestigio" que la palabra atribuye al objeto real que designa, a su referente; prestigio, por lo demás, que es misión del poeta suscitar e imponer y que supone una manera, una forma de decir no igual a otras; sin más: un estilo.

El mito de las edades es, ciertamente, un mito, es decir, un suceso que se cuenta como realmente acaecido en el pasado.¹⁷ Constituye una realidad primordial que debe repetirse y con este fin es contada. La palabra es, así, forma y medio de ritualización, y la ritualización que se opera siendo ella su forma y su medio resulta afectada por el "prestigio" que, inevitablemente, la palabra atribuye a su referente, a unos hechos realmente sucedidos en el pasado. Podría también añadirse que, en los más de los casos, la palabra es un medio de ritualización abierto frente a otros que suelen presentarse como más cerrados y conservadores, pero, de hecho, basta con lo que llevamos indicado. Todo ello significa, a la postre, que la palabra mágico-religiosa que es la poética en sus orígenes¹⁸ tiende, en un estadio posterior, a ser valorada como palabra, quedando sus ingredientes mágicos naturalmente integrados en su prestigio, sin más, como tal palabra. Pero esto supone un proceso de laicización (y de tecnificación, más tarde) que es inadecuado atribuir a la palabra poética de Hesíodo. Decir que hubo en él barruntos de ello tampoco constituye, quizá, una formulación suficiente.

Los versos *Th.* 27-28 dicen, pienso, la ambigüedad conceptual que resulta de las ambivalencias sin discusión problemáticas para el propio poeta (por ejemplo, la de Eris en *Erg.* 11 ss.). El verso *Od.* XIX 203 citado constituye, para

17. Cf. MIRCEA ELIADE, *Aspects du mythe*, París 1963, pp. 14 ss.

18. A. SEPPILLI, *Poesia e magia*, Turin 1971²; en especial, pp. 73 ss.

Detienne,¹⁹ una suerte de fórmula que busca expresar “el carácter falaz de lo ambiguo”. La fórmula, si así puede llamarse, común a los poetas de *Odisea* y de *Teogonía*, pone las bases para la cuestión de las relaciones entre palabra y realidad: entre el prestigio de la palabra poética y la naturaleza de lo real que refiere. Y abre una brecha por la que deberán pasar, en lo futuro, cuantos pretendan plantear el carácter problemático de lo real referido (aunque no puede decirse que esta intención haya sido coherentemente pensada ni, por tanto, formulada por el poeta de la *Odisea* ni por el de la *Teogonía* en los versos de referencia).

Decir que el mito asume, sin más, la ambigüedad y que la razón, en cambio, la apura y tensa para hacerla saltar es algo seguramente cierto en sus líneas generales pero que tiene, en todo caso, poco que ver con Hesíodo. Porque lo que en *Trabajos y días* se pone de manifiesto es, yo diría, la tendencia a comunicar y relacionar los dos extremos de lo real referido, a saber: el mito y el mundo tal como contemporáneamente se ofrece a la observación y a la meditación del poeta. Esto puede contemplarse, por lo menos, de dos maneras: desde una óptica histórica es fácil interpretarlo como un punto medio entre la religión y la filosofía, entre el mito y la razón; desde un punto de vista menos atento a los condicionamientos históricos que conforman la forma mental hesiódica puede considerarse como expresión de un universal del pensamiento religioso de ciertas épocas, siempre de algún modo críticas. Como una actitud mental que recurre, de modo más o menos uniforme, en cada una de ellas. Pero, tras formular una y otra manera habré de excusarme por no estar plenamente de acuerdo con ninguna de ellas. La solución de un problema como el planteado siempre comporta una complejidad mayor de la que puede proporcionar el método sociológico, sólo, o el psicológico, también por su cuenta. Como también es verdad que esta complejidad requerida por la naturaleza misma del problema pocas veces puede ser abordada desde una única perspectiva individual. Con todo, uno tiene derecho a quejarse de que Hesíodo sea constantemente considerado como un *ya no, pero todavía no*. Ya no es mítico, pero todavía no es racional. O, al contrario, que se exacerben los rasgos en uno u otro sentido al leer y se propugne, en consecuencia, lo constitutivo mítico de su obra olvidando lo racional, o viceversa. Ciertamente no debería interesarnos tanto el saber lo que Hesíodo ya no es o lo que todavía no es cuanto el discernir, con más o menos aproximación, lo que Hesíodo fue y lo que entendió que decía y el sentido, desde luego, de todo ello en su época. El *ya no* y el *todavía tampoco* son datos sin duda valiosos que arrojan luz pero que dejan fuera: iluminan lo justo para poder entrar, pero una vez dentro valen sólo como ayuda, como piedra de toque.

Que los mitos por Hesíodo contados en su obra ya no son los mitos tal como él los recibió pero que, con todo, todavía Hesíodo no ha sido capaz de racionalizar lo que éstos querían significar, esto es claro, pero insisto que no es todo. Así, aunque el mito de las edades remonte a una formulación indoeuropea, lo interesante es saber cómo le llegó, en la tradición griega, a Hesíodo y, sobre todo, cómo este poeta manipuló el mito que le llegaba y con qué fin. Porque esta manipulación supondrá forzosamente un afán de coherencia racional (más o menos logrado, esto es otra cuestión) y esto afectará lo que todavía no es Hesíodo pero que, en todo caso, puede formularse coherentemente a partir

19. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, p. 18, pp. 75 ss.

de evidencias en su texto, lo cual implica que, de algún modo, Hesíodo es ya lo que todavía no es.

Ni en Grecia ni en parte alguna hay un tránsito del mito a la razón, al menos de modo absoluto (como tiende a ser formulado), entre otras cosas porque, en época histórica, ni el mito ni la razón son compartimentos estancos, ni el mito excluye a la razón ni viceversa. Hesíodo es un pensador religioso y su obra, en general, es mitográfica como la mayor parte de la literatura clásica. Su preocupación por el mundo, por lo que le sucede y por su sentido, no es cosa que esté, para él, en contradicción con algo que es, simplemente, una cara complementaria de esta misma realidad, lo real pasado y fijado ejemplarmente en un mito que él recibe, acepta y, para que no se le convierta en un simple fósil, confronta con lo real presente. Lo que sí sucede es que esta confrontación no tiene lugar sin que provoque tensiones, resquebrajamientos, dudas. Y que el nivel de esta confrontación no puede ser ni fijado ni valorado a partir de otro punto de referencia que la reconstrucción de la forma mental hesiódica.

3

Es desde luego muy claro que la sucesión oro-plata-bronce-hierro, viene caracterizada por el hecho de resultar definida, cada edad o raza, por un metal cada vez menospreciado. De esta constatación resulta, obviamente, una pregunta que no han dejado de hacerse los estudiosos del texto: ¿cuál es el papel, en esta serie uniforme, de una raza que no es definida por metal alguno y cuyas características, además, resultan inadecuadas porque rompen un proceso de envilecimiento que, simétricamente a su denominación por un metal cada vez más vil, se cumple desde la edad de oro a la de hierro, si no contamos la de los héroes? "No es posible —escribía Rohde—,²⁰ que Hesíodo haya dejado de ver cómo desvirtuaba todo el proceso lógico de la degeneración moral, al intercalarle el pasaje de la edad heroica." En efecto, procurando un máximo de objetividad en el enfoque inicial, Hesíodo pudo haber introducido en la serie tradicional, uniforme en virtud de los metales y por su sentido, una nueva edad, la de los héroes y, si así es, lo hizo por alguna razón, porque quería atribuir algún sentido a tal introducción; o bien haber recibido la edad de los héroes integrada ya en el conjunto primitivo (el constituido sólo por las edades caracterizadas por un metal), pero si la recibió y aceptó de este modo ello tuvo que ser porque, tal como la recibía y aceptaba, la serie tenía para él un sentido, y la edad de los héroes en ella. De cualquier forma, sentado esto, nuestra única opción es intentar la lectura de la serie como algo estructurado, con un sentido en sí y en función de su contexto en *Trabajos y días* y en la obra hesiódica.

No me parece que sean muchos los trabajos que puedan servir para propiciar una lectura en este sentido; de entre los pocos, en el momento actual de la investigación es a mi juicio obligado destacar el tan sugerente que Jean-Pierre Vernant publicó en 1960 en la *Revue d'histoire des religions*, luego recogido en *Mythe et pensée chez les grecs*.²¹ La inquisición de Vernant me parece, con todo, previsible que tuviera una meta fijada de antemano, la de demostrar que la descripción de Hesíodo ilustraba, en definitiva, la famosa teoría de Dumézil

20. *Psique* (Trad. cast.), Barcelona 1973, vol. 1, p. 112.

21. París 1965. Luego traducido en el vol. cit. en n. 12, pp. 21 ss.

de las tres funciones indoeuropeas. Y así, los hombres de la edad de oro y los de plata representarían la cara positiva y la negativa de la realeza, una misma función, la primera de Dumézil. Los de la edad de bronce y los héroes, a su vez, las dos caras, negativa la primera y positiva la segunda, de la siguiente función, la militar o guerrera. Los de la edad de hierro, en fin, y a partir de la misma ambigüedad que comporta su tiempo (cf. *Erg.* 179), abocado además a un proceso de degeneración, según el propio Hesíodo profetiza, resultan encarnar también las dos caras, negativa y positiva *a la vez*, de la tercera función, el trabajo.²² Si es verdad que el trabajo es caracterizado por el poeta poco menos que como una maldición, también lo es que el trabajo, a su vez, es el único camino (nuevo precioso ejemplo de ambivalencia) que el poeta descubre para mejorar en algo el estado actual, y que, en función de ello, recomienda encarecidamente su ejercicio a Perses (*Erg.* 299). Esto no implicaría, en el planteamiento de Vernant, que hubiera que desdoblarse en dos razas o edades la última de hierro y ofrece, en bloque, una lectura, que entiendo en su conjunto racional y en los más de sus detalles altamente sugerente, del texto de Hesíodo.

Habría que entender, pues, que Hesíodo introdujo la raza de los héroes para proporcionar un *pendant* positivo al puro ejercicio bélico destructivo encarnado por los hombres de bronce. Pero, ¿es esto probable? De hecho ya Rohde había salido al paso de tal idea, aunque de modo indirecto.²³ Para él "lo típico de la edad heroica, lo que la distingue de las otras, es el hecho de que algunos héroes se aparten de la vida sin haber sucumbido a la muerte". El mismo Rohde reconoció que, de acuerdo con su interpretación, habría que entender que, "en una descripción en la que se trata sobre todo el creciente desmoronamiento moral de la humanidad, Hesíodo intercala un propósito secundario: informar sobre lo que ha ocurrido con los miembros de las sucesivas generaciones después de la muerte" y que, "al tratar la generación heroica, este propósito secundario se convierte en motivo principal".

Según Rohde, pues, la raza de los héroes habría sido introducida, primero, por Hesíodo, atento a la suerte particular de algunos de ellos en otra vida a la que habrían sido promocionados por Zeus sin necesidad de pasar por la experiencia de la muerte. Y también, en segundo lugar, al introducir con tal finalidad la raza de los héroes, Hesíodo habría tenido que preocuparse por señalar, en lo referente a las demás razas, la suerte de sus hombres después de la muerte, pues esta suerte constituiría el paralelo del destino feliz de algunos héroes.

Partimos, pues, de los resultados de dos análisis igualmente interesantes, muy alejados en el tiempo pero muy atentos a desentrañar el sentido del texto hesiódico, aunque desde distintos puntos de vista y, lo que es más importante, con muy diferente finalidad. Es mi punto de vista que existe, con referencia a esta cuestión, un problema previo, de índole textual, que afecta al pasaje *Erg.* 166-173. Para plantearlo empezaré transcribiendo los vv. 166-168:

ἐνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφοκάλυψε,
τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.

22. Sin que ello signifique, como le reprocha DEFRADAS a VERNANT, que haya que en-

tender la existencia de dos razas en la última de hierro. Cf. n. 31.

23. *Op. cit.*, vol. I, pp. 112-113.

El v. 166 no causó ningún problema durante años. Su lectura está presupuesta en la interpretación de Rohde y aparece en las ediciones de Mazon y de Sinclair. En la reciente de Solmsen, en cambio,²⁴ está atetizado con base a su ausencia en P 38 (= Pap. Mus. Ber. 21107, del siglo II d. J. C.), cuya edición es relativamente reciente también.²⁵ A mi juicio, desde luego, inconvenientemente atetizado: primero, porque pesa en sentido contrario el consenso de todos los manuscritos, y luego porque el frag. 204 Merkelbach-West parece, a pesar de su estado lacunoso, sustentar también la existencia de dos tipos de héroes, los "felices" preservados de la muerte (vv. 102-104:

ἀλλ' οἱ μ[ε]ν μάχ[α]ρες κ[α]ι[.....]ν ὡς τὸ πάρος περ
χωρὶς ἀπ' ἀν[θ]ρώπων [βίοντον κα]ὶ ἤθε' ἔχουσι
το[...]. ε εαλ [ἀθα]νάτω[ν τε ἰδὲ] θνητῶν ἀνθρώπων,

debiendo confrontarse el v. 103, y quizá también el siguiente, con *Erg.* 166 y quizá con *Erg.* 169, del que me ocuparé a continuación) y los que murieron ("a quienes Zeus envió dolor sobre dolor" según una reconstrucción parcial posible de los vv. 105-106; cf., en todo caso, 119-120).

La tradición manuscrita, pero no unánime, transmite, tras los vv. *Erg.* 166-168 transcritos, un verso que dice así:

τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.

La primera parte, antes de la censura, de este hexámetro, que considera definitivamente desdeñable Solmsen (precedido, en esta ocasión, por Mazon y Sinclair), es absolutamente coherente con los dos anteriores: Zeus Cronida concedió a algunos héroes medios y formas de vida distintos de los de los demás hombres y les asignó una morada (en la que todavía viven felices) en los confines de la tierra. Al margen de los hombres, pues, y lejos de los dioses, que es lo que significaría todo de haber de leerse aquí el v. 169. Lo cual, además, colocaría muy significativamente a los héroes: entre unos y otros, no son hombres, desde luego, pero tampoco dioses, aunque vivan felices. Es, por lo demás, la interpretación tradicional.

Ha sido la segunda parte del verso, la referencia a Crono, lo que ha motivado, a mi juicio, su desaparición en las más de las ediciones modernas, aunque cumple notar que, por ello mismo, el verso inquietó ya a los antiguos. Un escoliasta lo leía pero tras el v. *Erg.* 160, y el antes citado P 38, lo transmite pero tras el 173. Hay, pues, tres posiciones posibles para *Erg.* 169 de algunos manuscritos: tras el 160, tras el 168 y tras el 173.

Después de *Erg.* 168 algunos, y después del 169 los que lo traen, los manuscritos dan unánimemente este texto:

- καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιγδέα καρπὸν
τρίς ἔτεος θάλλοντα φέρει Ζεῖδωρος ἄρουρα.

24. *Hesiodi Theogonia Opera et dies Scutum* ed. Fr. SOLMSEN. *Fragmenta selecta* ed. R. MERKELBACH et M. L. WEST, O.C.T., 1970, p. 56.

25. H. MAEHELER en *MH* 24, 1967, pp. 63 ss.

A continuación (173a) tiene el v. 169 el P 38, que aporta todavía dos versos más (173b y 173c) desconocidos por la tradición manuscrita. Otro papiro, conocido de más antiguo, el P 8 (= P. Genav. 94, del siglo v d. J. C.), aporta también los vv. 173b y 173c y todavía dos más (173d y 173e) igualmente olvidados por la tradición manuscrita. Los cuatro versos en cuestión han sido integrados de distintas formas. Solmsen los ofrece, en su aparato crítico, así:

αὐτὸς γάρ μιν ἔλυσε πατ[ῆρ ἀνδρῶν]ν τε θε[ῶν τε]
 νῦν δ' αἰεὶ] μετὰ τοῖς τιμῆ[ν ἔ]χει ὡς ἐ[πιεικέες].
 Ζεὺς δ' αὐτ' ἄ]λλο γένος θῆκ[εν μερόπων ἀνθρώπων
 ὄσσοι νῦ]ν γεγάσιν ἐπὶ [χθονὶ πουλυβοτείρη].

Visto lo cual, me parece posible plantear lo siguiente: a) que el v. *Erg.* 169, transmitido por varios manuscritos y por un papiro, conocido por dos autores del siglo II d. J. C.,²⁶ es muy probable que sea auténtico, vinculado por lo menos desde antiguo al texto de *Trabajos y días*, aunque resulte difícil señalar dónde de este texto tenía su lugar originariamente; b) los vv. 173b-173c sólo pueden ser leídos tras el 169 (= 173a); y c) los vv. 173d-173e sólo pueden ser leídos antes del 174. De donde puede deducirse:

1. Que la sucesión correcta sea 168, 170, 171, 172, 173, 173a (= 169), 173b, 173c, 173d, 173e, 174.

2. Que a partir de *Erg.* 168, el texto nos haya pervenido en dos "versiones" diferentes e independientes; la una formada por la serie 168, 173a (= 169), 173b, 173c, 173d, 173e, 174, y la otra constituida por la sucesión 168, 169 (= 173a), 170, 171, 172, 173, 174. El texto ofrecido por el P 38 podría representar la simple yuxtaposición de las dos "versiones".

3. Que la sucesión sea 168, 169 (= 173a), 173b, 173c, 170, 171, 172, 173, 173d, 173e, 174.

Contra esta última interpretación, que he incluido aquí porque me parece ofrecer un texto muy sugerente por varias razones, hay, sin embargo, un hecho de peso: que P 8 ofrece seguidos 173b-173c. La sucesión indicada en primer lugar es, quizá, la más probable, y quizá también, caso de adoptarla, convendría atetizar 173b-173c, que habrían sido introducidos por alguien a quien va chocaba la presencia de Crono en el verso anterior y que quiso explicarla con argumentos, probablemente, posteriores a Hesíodo.²⁷ En cuanto a la lectura de 173d y 173e antes de 174, cumple decir que estos versos resultarían simétricos, en el texto que ha mandado imprimir Solmsen (y que evidentemente mejora con creces, para el 173d, la poco fiable integración de su primer editor Weil)²⁸ con los pares *Erg.* 109-110, 127-128, 143-144, 156-157, que introducen, respectivamente, la descripción de cada una de las edades anteriores, introducción de la que se vería sospechosamente ausente la edad de hierro si no se replantease el texto transmitido por los manuscritos en el que, como queda dicho, falta el par 173d-173e de referencia.

La discusión de la segunda posibilidad, también sugerente por distintas

26. Véase el aparato de la ed. SOLMSEN cit. Cf. la documentada aportación de Th. G. ROSENMEYER en *Hermes* 85, 1957, pp. 284-285.

27. Así lo entiende MAZON en su ed. cit., p. 92.

28. En *RPh* 12, 1888, pp. 113-116.

razones, comportaría el planteamiento de problemas que nos llevarían, en este momento, muy lejos del objeto a tratar. Por lo demás, convenía plantear el problema, pero no es imprescindible que lo resolvamos ahora, cuando el único hecho que me interesa destacar ya resulta, espero, claro a partir de lo expuesto. Este hecho es el siguiente: hay un verso, el *Erg.* 169 de parte de la tradición manuscrita que, apareciendo también en P 8, presupuesto también en P 38 y conocido por la tradición indirecta no hay razón, a mi juicio, para que sea eliminado del texto. Pero, una vez sentado esto, cumple explicar por qué aparece Crono en su segunda mitad, dificultad a todas luces ya calibrada por los antiguos y que puede que sea la causa de las vicisitudes del verso y hasta de los problemas que el texto nos presenta hoy.

Los héroes a los que Zeus ha preservado en las islas de los felices viven "sin penas en su corazón" (*Erg.* 170) y "la tierra fecunda les da, tres veces al año, una floreciente y dulce cosecha" (vv. 172-173). Esta ausencia de penas la ha predicado antes el poeta, literalmente igual, de los hombres de la edad de oro (*Erg.* 112) y la fertilidad del suelo de las islas está a medio camino entre las características decididamente idílicas de *Erg.* 117-118 (la tierra en época de los hombres de la edad de oro) y la austeridad igualmente reveladora del poeta ("la tierra les da abundantes medios de vida": *Erg.* 232, cf. 237) cuando describe los dones que el trabajo del campo proporciona bajo el mandato de un buen rey. La referencia a Crono del discutido *Erg.* 169 (= 173a) se explica, del mismo modo, si se confronta con *Erg.* 111 (que corresponde, claro está, a la descripción de la edad de oro), "en la época en que Crono reinaba en el cielo". Hasta tal punto son estos paralelos evidentes que algún estudioso los ha tomado como prueba de una técnica de *Ringkomposition*, al principio (edad de oro) y al final (edad de los héroes) del mito de las edades, considerando que la actual edad de hierro no forma parte del legado mítico.²⁹ Con parecerme que la tesis no se sostiene, el hecho en que se basa, el marcado paralelo por el poeta fijado entre la edad de oro y la suerte de algunos afortunados héroes es un dato a todas luces evidente y significativo.

El poeta ha insistido en el destino feliz, en otro lugar, de algunos héroes, porque este destino perfila, salvadas las distancias, la vida de los afortunados de la edad de oro y, todavía, porque así como la evolución posterior de la humanidad convierte en definitivamente inasequible en el tiempo aquella edad de oro (que era el único término de la oposición, decíamos, en *Erg.* 90 ss.), así, del mismo modo pero en otro sentido, las islas de los felices en que viven (*viven*: los morfemas verbales de los vv. *Erg.* 170-173a son de presente, como cuando Hesíodo se refiere al destino *post mortem* de los hombres de las dos primeras razas) algunos afortunados héroes, resultan inasequibles, pero no ya en el tiempo, sino en el espacio ("en los confines de la tierra": *Erg.* 168; "aparte de los hombres": v. 167; y hasta "lejos de los inmortales": v. 173a).

En el caso de las edades de oro y de plata aguarda a los hombres, tras la muerte, lo que V. Goldschmidt ha dado en llamar una promoción. No, en el caso de los héroes.³⁰ Las distintas razas acaban: tiene su fin la de oro (*Erg.* 121), la de plata (vv. 137-138) y la de bronce (vv. 154-155). La muerte, en cambio, sólo tiene

29. P. WALCOT, *Hesiod and the near East*, Cardiff 1966, pp. 81-82.

30. V. GOLDSCHMIDT en *REG* 63, 1950, p. 35. Cf. p. 36: "ils n'obtiennent donc, ni ne

peuvent obtenir aucune promotion comparable à celle qui échoit aux autres races: héros ils sont, héros ils restent".

que ver con parte de los héroes, los comprendidos en el v. *Erg.* 166, a los cuales se oponen, incluso sintácticamente, los que luego (v. 172) serán llamados dichosos y felices por el nombre mismo del lugar en que viven (v. 171). Los héroes son distintos por esto: no han acabado, no han sido eliminados. Unos han muerto, cierto, pero de ellos no es más cuestión para el poeta. Sí de los otros, porque han sido trasladados, separados, diferenciados.

Así, sucede que los héroes felices, que están viviendo ahora en las islas bajo un reinado de Crono que no es el original, rompen por un motivo más la serie: los hombres de oro y de plata han sido convertidos en *daímones*; los de bronce van al Hades, que es adonde van a parar verosíblemente los hombres de la actual edad de hierro y también, seguramente, los héroes que murieron aunque el poeta haya omitido decirlo. Los de las dos primeras razas mueren y cambian siendo promocionados; los de las siguientes mueren y ya está: no hay más nada salvo las brumas del Hades. Pero, entre unos y otros, unos cuantos héroes resultan milagrosamente preservados de la muerte y no cambian al cambiar de lugar: eran héroes aquí y siguen siéndolo allí.

Lo particular y distintivo de los héroes seguiría siéndolo incluso si no hubiera que suponer distinción entre ellos y si el v. *Erg.* 166 debiera ser atetizado, hecho que me permito poner seriamente en duda, por razones que he ido indicando y otras de índole textual (¿puede acaso eliminarse un verso unánimemente transmitido por todos los manuscritos porque no lo da un papiro, el P 38, y no encontrar, en cambio, lugar para otros cinco —173a-173e— que figuraban sin duda en este mismo papiro³¹). Pero el poeta, puede objetarse, llamó “más justo” y “divino” (*Erg.* 158-159) al linaje en pleno de los héroes, y no a una parte de ellos. ¿Con qué base, pues, suponer una división en su seno, una diferenciación que dé razón de por qué hallan unos la muerte sin más y los otros un destino feliz en unas islas? Por mi parte no sé hallar, en el contexto de *Trabajos y días*, respuesta a esta pregunta. Pero el frag. 204 Merkelbach-West, daba, tal vez, la respuesta y puede que distinguiendo entre un “linaje de hombres mortales” (v. 98), que era el objeto de la ira de Zeus, y unos “hijos de los dioses” a los que éste habría querido preservar del castigo que para aquéllos tenía previsto (algo así resulta si se leen los vv. 100-101 del fragmento en la conjetural reconstrucción de West). No puede aducirse como solución segura, pero es, sin duda, un indicio no negligible.

Como quiera que sea, y llegados aquí, nuestro análisis debe progresar planteando una difícil cuestión que ha enfrentado a Defradas y a Vernant³¹ y ante la cual es inevitable decidirse. La cuestión es la del “tiempo” del relato hesiódico.

El tiempo de la *Teogonía* hesiódica es genealógico: los dioses van apareciendo después de sus padres y antes que sus hijos. En *Trabajos y días* no se desconoce, desde luego, el tiempo como sucesión de estaciones (un tiempo que pasa, se va y vuelve, en ciclos reiterados). Pero ni una ni otra concepción parece aplicable, al menos completamente, al mito de las razas. Vayamos por partes y

31. El artículo de J.-P. VERNANT cuya referencia aparece en la nota 21 fue rebatido por DEFRADES en el núm. 4 de 1965 de *L'Information littéraire* (pp. 152-156), al cual, a su vez, contestó VERNANT con un trabajo ya citado en la nota 12. Es muy obvio, a mi juicio, que la respuesta de DEFRADES está concebida

y escrita con argumentos otros que los de VERNANT y hasta cierto punto incompatibles con ellos. Pero sus razones parecen haber satisfecho (o no haber satisfecho la réplica de VERNANT) a más de un filólogo. Cf., por ej., H. LLOYD-JONES, *The justice of Zeus*, California 1971, p. 173, n. 36.

tomemos otra vez a la generación heroica como punto de partida: Hesíodo dice de ella (v. 160) que es la que ha precedido a la actual sobre la tierra: son los héroes que lucharon, por vía de ejemplo, en Tebas o en Troya. Pues bien, esta raza es sentida como anterior y precedente en un sentido que podríamos calificar de "histórico" por más rudimentario que sea. Por lo menos en mi opinión. Porque, en toda la literatura griega y de modo unánime, las gestas de los héroes se colocan a un nivel distinto del mítico; sin duda andan relacionados con éste y son también mitos de algún modo, pero constituyen una frontera, una línea temporal divisoria clara: partiendo de ellos, después de un tiempo confuso y difícil de precisar, se llega a hoy. Constituyen lo "primero" (πρώτη: *Erg.* 160), que es igual a lo "anterior", antes de ahora. Lo otro, en cambio, lo que llamaríamos propiamente mítico si tuviéramos que llamarlo de alguna forma, se opone a esta época de los héroes como lo más antiguo y remoto. Las ciudades griegas, por ejemplo, se vanaglorian de haber sido fundadas por un héroe y su clase gobernante busca descender de tal personaje heroico: se entenderá que se trata de alguien remoto y se establecerá, a tal fin, un tiempo, una sucesión en fin de cuentas de orden genealógico entre él y ellos. Tiempo genealógico y problemático que puede a veces ser difícilmente reconstruible a partir de los datos proporcionados por los textos pero tiempo, de todas formas, que asegura el lazo de unión, la continuidad. Sin embargo, nadie dijo nunca descender, en el mismo sentido, de un hombre de la edad de oro. Como nadie supo nunca el nombre de ninguno de ellos.

Las edades de oro, de plata y de bronce constituyen una fase diferenciada, un bloque homogéneo o un ciclo, si se prefiere. Esto había sido ya señalado por Goettling, quien entendía que este primer ciclo se oponía a un segundo, formado por las razas heroica y de hierro, tras el cual comenzaría otro. La desdeñosa valoración que esta teoría sufrió por parte de Sinclair ("all this is very artificial"),³² no obsta para que sea reconsiderada dado que se basa, además, en algo que ya Proclo había notado. Lo que ahora importa es que esta primera fase, constituida por las tres primeras edades, forma, a mi juicio, un núcleo coherente que se opone a lo "histórico", la raza de los héroes, donde empieza la memoria de los griegos, y la actual. Sobre la temporalidad de esta primera fase quizá Hesíodo suscribiría el aserto de un griego que intentaba, muchos siglos después, volver a edificar un edificio en el que él ponía primeras piedras: "el entendimiento lo ve todo a la vez, pero la palabra expresa primero una parte y luego una segunda".³³ En este caso habría expresado primero una parte y luego otras dos, las tres primeras edades tal como le llegaron a Hesíodo, pero el entendimiento del poeta las veía como algo homogéneo, coherente, sin división cronológica que coincidiera con las que hacen aparentes sus palabras. Sí, en cambio, existiría, en mi opinión, una división cronológica, un corte, al pasar a la edad heroica, al tiempo abarcado, con nombres y geografía, por la memoria del hombre, al tiempo mismo de los poemas homéricos.

El recuerdo que los griegos de época histórica demuestran de su pasado comienza, como "historia", en la fundación de sus ciudades, en las leyendas de sus héroes epónimos. De estas leyendas no nos quedan, las más de las veces, sino confusas genealogías que en todo caso manifiestan, como ya se ha dicho, el

32. *Op. cit.*, p. 15. C. GOETTLING, *Hesiodi carmina*, editio tertia quam curavit I. FRACH, Leipzig 1871.

33. SALUSTIO, *De diis et mundo* 4, 9.

deseo de un lazo de unión, de una continuidad. La que pretende remontarse más lejos en el tiempo, aunque procede de fuentes tardías, es seguramente la de un hijo de Deucalión y de Pirra, Helén (de donde, *helenos*, griegos en general) que tuvo a su vez tres hijos, Doro, Juto y Eolo, antepasados, el primero y el tercero, de *dorios* y *eolios*, respectivamente, y padre, el segundo, de Aqueo (de donde, *aqueos*) y deIÓN (de donde, *jonios*). Ésta es, con toda seguridad una leyenda etiológica ingenua que, sin embargo, fija en su estructuración un claro límite cronológico, a saber: el diluvio, y levanta el acta de nacimiento, trabajosa y tenazmente, desde entonces hasta ahora, de los sucesivos antepasados de los griegos y de los distintos pueblos y ciudades de Grecia.

Apolodoro (I 7, 2-3) dice que estos hijos los tuvo Deucalión de Pirra. Lo cual sirve para diferenciarlos de otros personajes igualmente "nacidos", en cierto modo, de Deucalión y de Pirra según una leyenda que también cuenta Apolodoro y que puede ser muy antigua. Siempre según este mitógrafo, Zeus estaba profundamente irritado con el linaje humano, a la sazón constituido por hombres de la edad de bronce (I 7, 2); tan irritado estaba que decidió acabar con ellos. Pero entonces, Prometeo, enterado del proyecto de Zeus y de su forma (la lluvia destructora) avisa a su hijo Deucalión, casado con Pirra, su prima, hija de Epimeteo y de Pandora, el cual construyó una suerte de arca y "luego de almacenar en ella todo lo necesario, se metió dentro con su mujer" (pero este Noé griego no prevé, al menos según Apolodoro, nada sobre los animales ni parece tener hijos antes del diluvio). Sobrevino el diluvio que duró nueve días y nueve noches. Tras él, a salvo ya Deucalión y Pirra, desembarcaron y ofrecieron un sacrificio a Zeus que, por medio de Hermes, les concedió lo que más quisieran: "hombres", fue la repuesta de Deucalión. Zeus les dijo que recogieran piedras y que las tiraran hacia atrás, por encima de sus cabezas; las que así tiró él se convirtieron en varones y las que arrojó Pirra en hembras. "Y es por ello —concluye Apolodoro—, por lo que en griego se llama a la gente *λαοί*, de *λάας* que significa piedra." La etimología no es, desde luego, segura, pero la leyenda puede ser antigua: estaba ya en Hesíodo (234 Merkelbach-West) y Píndaro (*Ol.* IX 44 ss.) la conoció.

El dato que parece más interesante de esta leyenda es la sustitución de una posible generación normal por un nacimiento sobrenatural, milagroso, obrado por inspiración de Zeus mismo. Que las piedras del mito no son normales sino llenas, por ello mismo, de un poder específico, resulta claro. Podrían tal vez ponerse en relación con las piedras que caen con el rayo, atributo de Zeus, y cuyo poder sobrenatural tenemos atestiguado en diversas culturas.³⁴

Por lo demás, la siembra con un objeto extraordinario para producir hombres no es inusual. En la leyenda de Cadmo, éste, habiendo fundado Tebas, quiso sacrificar a Atena la vaca a la que, por mandato de Apolo, había seguido para fundar la ciudad. Pero necesitaba agua para el sacrificio y la única fuente cercana estaba custodiada por un feroz dragón, hijo de Ares, que no permitía a nadie acercarse a ella. Cadmo tuvo, pues, que luchar con él y logró darle muerte. Luego, por orden de Atena, sembró sus dientes; de esta siembra nacieron unos guerreros completamente armados a los que Cadmo, asustado, apedreó; ellos, creyendo que eran apedreados por algunos de entre ellos mismos, se defendieron y mataron entre sí hasta sólo quedar cinco. Estos cinco, de nombre

34. Cf. M. ELIADE, *Herreros y alquimistas* (trad. cast.), Madrid 1974, pp. 42 ss. y

A. SEPPILLI, *op. cit.*, pp. 252-256.

Equión, Udeo, Ctonio, Hiperenor y Peloro, fueron los antepasados de la nobleza tebana.³⁵

Hallamos un desarrollo ulterior de un núcleo parecido a éste en la famosa hazaña por Eetes impuesta a Jasón y por él cumplida con la ayuda de Medea en una suerte de prueba ritual de iniciación a la realeza. Es, de hecho, el asunto del libro III de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. Ahora bien, la gesta cuyo cumplimiento impone Eetes a Jasón es, según Apolonio (III 408), algo que Eetes mismo es capaz de realizar, aunque constituye una terrible prueba. Algo, podemos suponer, que realizó antes de convertirse en rey de Cólquide y cuya repetición por otra persona pone consecuentemente en entredicho su condición de rey. Eetes mismo sospecha que los extranjeros quieren quitarle los atributos de su realeza (III 376).

Tanto en el caso de Cadmo como en el de Eetes se trata de un rey que ha tenido que pasar por una prueba: un *basileus*, como los héroes homéricos, que ha tenido que luchar con unos seres de maravilloso nacimiento fruto de la siembra de un objeto extraordinario cuya sola posesión caracteriza ya con rasgos sobrenaturales. Hay, desde luego, variantes, pero esta coincidencia es suficientemente significativa.

Se ha sugerido³⁶ la relación de estos nacidos de la siembra con los hombres de la edad de bronce. Son guerreros que nacen ya adultos, enteramente armados, y Hesíodo no habla de su infancia. Su nacimiento de fresnos, según el mismo Hesíodo (*Erg.* 145), sería, según esta tesis, compatible con las otras leyendas que hemos visto, porque los tebanos "llevan tatuado sobre su cuerpo, en signo distintivo de su raza, la señal de la lanza". Por otra parte, en la tradición proverbial de época histórica, nacidos de árboles, rocas o piedras son citados en pie de igualdad.³⁷

Es lo cierto, en todo caso, que estos hipotéticos hombres de bronce nacidos de una siembra maravillosa aparecen relacionados con un héroe civilizador (un fundador de ciudades, un primer *basileus*) que se opone a ellos. El citado texto de Apolodoro sobre Deucalión no deja dudas sobre su realeza, pero, en lo tocante a este asunto, más interés tiene lo que en una ocasión dice Jasón a Medea, otra vez en Apolonio Rodio (III 1087-1088), que "fue el primero que fundó ciudades y construyó templos para los inmortales y el primero, también, que fue rey de hombres". Estas cualidades, concisamente expresadas, no son sino lo contrario de algo que Hesíodo había atribuido a los hombres de la edad de plata (*Erg.* 135-137), que "no querían ofrecer culto a los inmortales ni sacrificar en los sagrados altares de los felices dioses como es ley para los hombres que viven en casas". O sea, la construcción de ciudades (o de aldeas, o el simple asentamiento agrícola) y el culto a los dioses son dos aspectos solidarios de un tipo de vida sedentario que se impuso, según las trazas, después del diluvio y que no conocían ni practicaban, por tanto, los hombres de la edad de plata.

Hay, por lo demás, ciertos datos en la narración hesiódica que recuerdan con precisión puntos de la descripción de los cíclopes en la *Odisea*; éstos "no plantan con sus manos un árbol ni aran, pero todo les nace sin haber de sembrar ni de plantar" (IX 108-109), por un lado, y viven también de modo indepen-

35. Sobre todo este asunto véase, en especial, F. VIAN, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París 1963.

36. VERNANT, *Mito y pensamiento*, cit., pp. 36-37.

37. Aduce una extensa muestra de testimonios al respecto RUIZ DE ELVIRA en *CFC I*, 1971, pp. 80-83.

diente e insolidario, dispersos, sin leyes ni plazas en que discutir y juzgar los asuntos (IX 112-115); coherentemente con ello, Polifemo nos es descrito luego como pastor. El primer rasgo con que los distingue el poeta (IX 106) es su soberbia y la falta de leyes en que viven. Su soberbia va ligada a su irreverente actitud ante los dioses en la respuesta que da Polifemo a Ulises (IX 275-276):

No se cuidan los cíclopes de Zeus que tiene la égida ni de los dioses felices, pues somos mucho más fuertes que ellos.

Esta irreverencia es rasgo distintivo de los hombres de plata, pero la soberbia cuadra, en el relato hesiódico, tanto con sus rasgos como con los de la edad de bronce, y mejor con lo predicado en el verso *Th.* 149 del modo de ser de los hecatonquiros. Hecatonquiros y cíclopes pertenecen a la generación de titanes hijos de Crono y Gea (*Th.* 140 y 149). Cuando Zeus les libra de la prisión de la tierra en que les ha encerrado su padre, ellos le ayudan fortaleciendo su poder y en su lucha contra los titanes (*Th.* 501 ss. y 617 ss.), pero hay versiones que les presentan como enemigos de Zeus. Unos y otros son a menudo confundidos con los gigantes como consecuencia, sin duda, de la confusa delimitación de éstos como personajes míticos,³⁸ pronto aquejados de sincretismos y fantasías folklóricas.³⁹

Con todo, los citados vv. 108-109 del libro IX de la *Iliada* parecen, en cambio, colocarnos en un medio idílico. No plantan ni aran pero tienen de todo. Esto puede sin duda recordar la triple cosecha anual en las islas de los felices o el automatismo productor de la tierra en época de los hombres de la edad de oro.⁴⁰ Se trata, sin embargo, de un paralelo falaz.

De modo relacionable con el destino de los hombres de plata, que niegan a los dioses la τιμή que les corresponde (*Erg.* 138-139), pero a quienes corresponde, a pesar de ello, τιμή después de muertos (*Erg.* 142), también los cíclopes, que no reconocen la ley de Zeus, se ven asistidos en la maravillosa fertilidad de su tierra por la lluvia de Zeus, que hace que cundan para ellos granos de trigo y cebada y el fruto de la vid (*Od.* IX 110-111). Esto es cierto, pero también lo es, en contrapartida, que el poeta de la *Odisea* no valora esta espontánea fertilidad del suelo como un hecho absolutamente positivo e idílico, sino que contrapone a la pasividad de los cíclopes la buena calidad de la tierra "que podría dar a su tiempo todos los frutos" (IX 131) si fuera debidamente cultivada. Parece, por tanto, que, para este poeta, el paraíso es algo que se logra con el esfuerzo y el trabajo humanos. La tierra de los cíclopes no es un paraíso, porque sus habitantes no tienen leyes ni saben nada de relaciones interhumanas (no tienen ni naves que les relacionen con otras gentes: IX 125 ss.); debidamente civilizada, con el esfuerzo del trabajo humano, esta tierra podría convertirse en algo como lo que dice Hesíodo (*Erg.* 232) referente a la tierra bajo el gobierno del buen rey. Los dos pasajes, al menos, el homérico y el hesiódico de referencia, parecen responder a concepciones afines.

Otro dato parecería, en cambio, poner en relación a los cíclopes con los hombres de bronce de Hesíodo. A pesar de que la tierra da a los cíclopes, según

38. Cf. F. VIAN, *La guerre des géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, París 1952, *passim*.

39. D. PAGE, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard U.P. 1972, pp. 25 ss.

40. Cf. *Hésiode et son influence*, en la serie de los *Entretiens* de la Fondation Hardt, Ginebra 1960, p. 205 (P. GRIMAL) y 208 ss. (KIRK, etc.).

hemos visto, granos de trigo, Polifemo, a decir del poeta (*Od.* IX 190-191), “no se parece en nada a un hombre de los que comen pan”. Pan corresponde a vida ordenada y a trabajo, y recoger simplemente lo que la tierra da no es que implique, como luego en Lucrecio, que hayan de vivir de un lugar para otro al modo de las fieras, pero sí significa una vida sin civilización ni leyes, la vida del salvaje que no es capaz, en su soberbia, ni de agradecer lo que los dioses le dan ni, desde luego, de transformarlo con su trabajo. Con todo ello guarda evidentemente relación el hecho de que los hombres de la edad de bronce, según Hesíodo, “no comían pan sino que tenían un duro corazón de acero, terribles” (*Erg.* 146-148).

Tanto cíclopes como hecatonquiros son caracterizados ora como gigantes ora como titanes y, de acuerdo con tal caracterización, resultan recordar, indistintamente, a los hombres de plata y a los de bronce hesiódicos. Los intentos de Vernant por perfilar el papel de unos frente a otros me parecen forzados: incluso es difícil oponer, con la ayuda de otros textos, los hombres de la feliz edad de oro a los de las siguientes porque se convendrá en que los propios cíclopes de la *Odisea* presentan obvios puntos de contacto también con los áureos dichosos. Es más, varios filólogos han insistido en la caracterización de los feacios como cíclopes, por distintos motivos;⁴¹ si ello es así, es evidente que no hacen sino representar el aspecto bienaventurado y benigno de una misma realidad cuya otra cara, la maléfica y desgraciada, ha querido el poeta encarnar en los cíclopes y concretamente en Polifemo.

Así las cosas, más bien convendría preguntarse si la sucesión oro-plata-bronce, según Hesíodo, no representa tres aspectos de una misma realidad que el entendimiento ve a la vez pero que la palabra expresa gradualmente: del aspecto más positivo y agradable al más negativo y desdichado (si ello es así, la edad de hierro, antes de Hesíodo, podría haber sido sólo un apéndice de este último y poco afortunado aspecto). De hecho sucede, a mi juicio, lo siguiente: diversos dioses, grupos o familias míticos devienen en nuestros textos como pueblos imaginarios de una geografía fantástica: estos pueblos son entonces contemporáneos aunque se opongan en el espacio y éticamente. Por lo demás, su oposición en el espacio (que “traduciría” la oposición en el tiempo de los grupos míticos, por ejemplo, los hesiódicos del mito de las edades) es muy relativa: son vecinos, y más bien sucede que el espacio de unos y de otros, de los valorados positivamente y de los valorados negativamente, se opone, en bloque, a la geografía normal, al espacio abarcable y cotidiano. La verdadera oposición en estos otros textos, por ejemplo en la *Odisea*, es a nivel de usos y costumbres, de formas de vida y de modo de ser, a un nivel en fin de cuentas ético por más rudimentario que éste sea.

Aduciré todavía otro hecho, que me parece venir en apoyo de lo que digo. Teopompo contaba en un momento de su obra⁴² las maravillas de un lugar fantástico en el que había dos grandes ciudades, *Μάχιμον* y *Εύσεβή*, cuyos habitantes eran el doble de altos que los hombres en época de Teopompo y vivían, además, el doble de tiempo. A la ciudad “piadosa” debería lógicamente oponerse una hipotética “impía” que podría venir descrita en términos inspirados en los

41. Véase, por ejemplo, el conocido y polémico libro de L. G. POCOCK, *Reality and allegory in the Odyssey*, Amsterdam 1959, *passim*.

42. AP. ELIANO, V.H. III 18 (= JACOBY, *FGrH*, frag. 75).

de Hesíodo cuando describe a los hombres de plata o en los del poeta de la *Odisea* a propósito de los cíclopes, en el supuesto, claro está, de que los antiguos hubieran sentido la oposición en el texto de Hesíodo tal como Vernant la sugiere, o sea, hombres de oro opuestos a hombres de plata. Mayormente, si se tiene en cuenta que Teopompo refería las costumbres y modo de vida de estos habitantes de la ciudad "piadosa" de acuerdo con el relato hesiódico relativo a los hombres de la edad de oro (por ejemplo: "toman los frutos de la tierra sin arado y sin bueyes: no tienen el trabajo de ararla y sembrarla", o bien: "pasan su vida sanos y sin enfermedades", "son sin discusión justos, hasta el punto que los dioses no les privan de frecuentes visitas suyas", etc.). Lógicamente, pues, a estos "piadosos" deberían oponerse unos "impíos" que bien podrían ser, como digo, los hombres de plata justo caracterizados como tales en Hesíodo. Pero, en lugar de esto, a la ciudad "piadosa" se oponía, en Teopompo, la "guerrera", que en sus líneas generales corresponde, muy exactamente, a la descripción hesiódica de los hombres de bronce ("son muy belicosos", "nacen con armas", "hacen siempre la guerra y saquean a los pueblos vecinos", etc.). También es cierto que sufren enfermedades, por oposición a su ausencia entre los piadosos, y que este dato parece más bien avenirse con las "penas" que Hesíodo atribuye (*Erg.* 133) a los de plata pero, en general, la correspondencia es con los de bronce.

Lo que estos textos permiten reconstruir es la existencia de un tiempo primitivo, reductible a espacio inasequible, en el que una serie de características idílicas (basadas en la negación de cuanto de doloroso y lamentable aqueja hoy a los hombres) pueden hallar su lugar tanto para crear un paisaje feliz y plácido (los hombres de la edad de oro, los feacios, los "piadosos" de Teopompo) como para poner en tela de juicio las consecuencias positivas para la naturaleza humana de esta problemática condición feliz inicial (hombres de plata y de bronce, cíclopes, "guerreros" de Teopompo), en una línea que puede tal vez considerarse precursora de la crítica lucreciana de inspiración democrítea.⁴³

Volviendo a Hesíodo, si los hombres de plata son allí caracterizados por su ὄβρις (*Erg.* 134), los de bronce también, y además por su incontenible afán bélico (*Erg.* 145-146), que puede incluso considerarse como la lógica consecuencia de una característica atribuida por el poeta a los de plata, que no eran capaces de desterrar esta desmesura de sus relaciones recíprocas (*Erg.* 134-135): ¿hacia dónde parece esto conducir sino a la guerra? Lo que parece claro en todo caso es que los de bronce no tienen por qué estar libres de los males de los de plata, sino que parecen sumar a los inconvenientes de aquéllos los derivados de su furor guerrero. Por ello dice Hesíodo que no pueden compararse con aquéllos. Tal es el sentido del v. *Erg.* 144. No pueden compararse porque ha habido un cambio en mal sentido, se han hecho peores.⁴⁴ ὁμοίος significa "siempre igual", "sin cambios", y el poeta niega que esto pueda decirse de los de bronce confrontados con los de plata anteriores. Los hombres de oro, por ejemplo, sí son "siempre iguales", no cambian porque no envejecen, y el poeta dice que son (*Erg.* 114) αἰεὶ δὲ πάδας καὶ χεῖρας ὅμοιοι. Ahora, en cambio, al pasar de la edad de plata a la de bronce, sí ha habido un cambio, un cambio en mal sentido como el que se producirá dentro de la actual edad de hierro cuando haya un cambio, de los padres respecto a los hijos y viceversa (*Erg.* 182).

43. Véase el apasionante libro de Th. COLE, *Democritus and the sources of greek anthropology*, Londres y Michigan 1967.

44. Así lo entiende, por ejemplo, Fr. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Nueva York 1949, p. 84.

El poeta, pues, conocía un mito en el que la abundancia inicial (debe recordarse que tampoco los de plata ni los de bronce trabajan según el relato de Hesíodo) podía ir connotada positivamente en un ambiente idílico y negativamente (*hýbris*, impiedad y afán bélico) en un medio que no resulta explicitado en Hesíodo pero que, de estarlo, habría perdido sus connotaciones idílicas dado el particular mal aprovechamiento que de sus posibilidades harían tanto los de plata como los de bronce (de modo paralelo al mal aprovechamiento que hemos visto hacían de su fértil suelo los cíclopes de la *Odisea*). Hesíodo procedió, a mi juicio, aproximadamente de este modo y con este material. Partió de una contraposición entre un presente ambiguo, poco deseable, muy connotado negativamente y un buen tiempo mejor irremisiblemente perdido: ésta fue la edad de oro, el buen tiempo mejor sin adversativas, sin restricciones. Los elementos negativos que diversos planteamientos míticos atribuían a lo primitivo, a los orígenes, los ordenó contraponiéndolos a la edad de oro y colocándolos a medio camino entre el ayer feliz y el hoy ambiguo. La ordenación fue una distribución de estas cualidades negativas entre los hombres de plata y los de bronce, respetando el orden en la sucesión del mito de las edades. Esto pudo haberlo hecho el poeta mismo de *Trabajos y días* o haberlo ya recibido de esta forma. Con todo, lo que hay que atribuirle a él es la gradación, conseguida, sobre todo, gracias a la adscripción de un destino *post mortem* a cada una de las razas. Si en el más aforme legado que recibió Hesíodo, hombres de plata y hombres de bronce apenas tenían unas características delimitadas que separaran a unos de otros, después de él las tuvieron gracias a este destino que separaba definitivamente a unos de otros y a ambos de los felices afortunados de la edad de oro. Por lo demás, este destino es indicativo del tipo de gradación y de oposición que corresponde a todos ellos: en primer lugar, hombres de plata y hombres de bronce van a parar bajo tierra después de esta vida por oposición a los hombres de oro, que quedan convertidos en *daímones* terrestres, *ἐπιχθόνιοι* (*Erg.* 123). Pero los de plata, por otro lado, si se oponen por su destino subterráneo a los de oro, son, todavía, *μάκαρες* (*Erg.* 141) a quienes corresponde (*Erg.* 142) una cierta *timé*; si ello se explica poco como notábamos antes en función de su modo de vivir, tiene su sentido en el texto hesiódico, pues este honor es lo que radicalmente les distingue de los hombres de bronce, separados y diferenciados de los de oro por su destino subterráneo (hasta aquí como los de plata), pero que, habiendo además perdido la condición de *daímones* que tras la muerte corresponde a los hombres de oro y también la felicidad atribuida a los de plata, se ven de nuevo separados y diferenciados de estos últimos porque no les corresponde honor en modo alguno, sino bajar sin más al Hades, sin nadie que les recuerde (*Erg.* 153-154) y cargando el poeta las tintas en lo funesto de su muerte.

El destino *post mortem* de las tres primeras razas no parece que formara parte del mito antes de Hesíodo: podemos, pues, estar de acuerdo con Rohde en que él lo introdujo para perfilar su sentido. Y también, a mi juicio, con V. Goldschmidt cuando escribía⁴⁵ que el poeta "ha reunido y adaptado, una con otra, dos tradiciones diferentes y sin duda primitivamente independientes entre sí: el mito de las edades y la división de los seres divinos". Entendido esto en relación con lo que venimos exponiendo resulta, en primer lugar, una clara gradación entre las tres primeras edades que puede reducirse a este esquema (en lo referente a su destino después de la muerte):

| | | | | | | | | |
|---------------------------------|----------|--------------|---|------------|------|-------|---------|--|
| Hombres de la edad de oro | δαίμονες | ἐπιχθόνιοι | | | | | | |
| Hombres de la edad de plata | μάκαρες | subterráneos | } <table border="0"> <tr> <td>ὕποχθόνιοι</td> <td>τιμῆ</td> </tr> <tr> <td>Hades</td> <td>νόνομοι</td> </tr> </table> | ὕποχθόνιοι | τιμῆ | Hades | νόνομοι | |
| ὕποχθόνιοι | τιμῆ | | | | | | | |
| Hades | νόνομοι | | | | | | | |
| Hombres de la edad de bronce | | | | | | | | |

Este esquema es tributario del de Goldschmidt, pero no coincide con el suyo.⁴⁶ En él queda plasmado cómo los hombres de plata, con no decirse de ellos que sean *δαίμονες*, son, todavía, “felices” después de su muerte y si les toca, en contrapartida con la suerte terrestre de los hombres de la edad de oro, un destino subterráneo, una cierta *timé* cuya naturaleza no resulta especificada, les acompaña, sin embargo, de modo distinto a la suerte, también subterránea, de los hombres de bronce: a éstos les coge la negra muerte y van a parar al Hades, como los muertos de ahora mismo y, en consecuencia, frente a la *timé* de los de plata no les corresponde sino olvido y silencio.

Esto en primer lugar. En segundo, Hesíodo atribuye (o el mito atribuía ya, al llegar a sus manos) al estado primitivo del hombre tres alternativas, una positiva y dos negativas (la tercera más que la segunda), y Hesíodo, dado que incluye a continuación a la raza de los héroes, entiende cerrado aquí un ciclo en cuyo seno no hay oposición temporal, tal como se ha razonado y teniendo en cuenta las indicaciones que siguen.

Aunque en su poema el proceso de degeneración quede ejemplificado por la actitud de Dike respecto a cada una de las razas, es obvio que Arato conoció un relato en el que las tres primeras edades hesiódicas constituían un conjunto con sentido, sin necesidad de héroes ni de la raza misma de hierro, cuya inclusión en la serie ha de ser, dado su nombre metálico, antigua y anterior a Hesíodo. Aunque un escoliasta haya anotado al verso 16 de los *Phaenomena* que se hace allí referencia a Hesíodo, habiendo confrontado *Erg.* 160 (Martin, pp. 59-60), se equivoca el tal escoliasta al hacer entrar a los héroes donde nada tienen que hacer. El mito arateo de las razas (*Phaen.* 100-136) termina con la de bronce y el asunto no está tan tomado de Hesíodo como otro escoliasta cree (Martin, p. 130). El que acierta es el del manuscrito salmanticense (Martin, p. 131) que explica todo el proceso como una degeneración ininterrumpida y como una unidad con sentido propio. Lo de la presencia de Dike y el sentido que de ello resulta es cosa de Arato (aunque en el sentido resultante se note la influencia, también, de Hesíodo), pero la unidad del ciclo constituido por las tres primeras razas, eso era anterior a Hesíodo y pudo ser muy popular en versiones otras que la hesiódica. En el mismo planteamiento hesiódico se da, de hecho, indicación de un único suceso, por así decir, temporal: los hombres de plata —dice Hesíodo—, fueron aniquilados por Zeus; es la primera vez que aparece Zeus en el mito de las edades (*Erg.* 137-138), y constituye un suceso temporal en la medida que Crono era rey de los de la edad de oro (*Erg.* 111).

Como el mismo Proclo señalaba para el texto de Hesíodo, pues, de acuerdo

46. En el de GOLDSCHMIDT (*loc. cit.*) figuran también los héroes y se procura establecer

un paralelismo; aquí no: se tiende a marcar aquello que caracteriza y separa a unos de otros.

con la tesis de Goettling y teniendo en cuenta las demás razones aducidas, las tres primeras edades forman un ciclo en el que apenas hay idea de tiempo (de ninguna clase de tiempo), y que constituye un núcleo mítico seguramente continuado, antes de Hesíodo, con la oposición a este conjunto de una edad también metálica: la de hierro, todavía peor que la de bronce; ésta se opondría, quizá ya desde época indoeuropea, a las anteriores como el hoy se opone al ayer, como lo actual a lo primigenio, como lo real a lo idealizado a partir y en contra de lo real mismo. Pero lo característico hesiódico es la inclusión en la serie de los héroes, y su inclusión en el lugar lógico: primero porque aparecen antes que la actual generación, y, segundo, porque van tras los de bronce, que cierran un ciclo mítico que podía tener sentido propio.

La leyenda de Cadmo en la que los cinco supervivientes de los hombres de bronce, resultado de la siembra maravillosa, se convierten en antecesores de la nobleza tebana parece sugerir el principio del tiempo genealógico después de la edad de bronce. Y la idea de que el diluvio tuvo lugar antes de la época heroica parece confirmar la tradición de un cambio, de un mundo distinto en los albores de la edad de los héroes. Se trata, en efecto, del momento en que Zeus pone en escena a una raza distinta, algunos de cuyos miembros conocerán el paraíso equivalente a la edad de oro del nuevo ciclo, las islas de los felices. Y sobre la tierra es, quizá, la época feliz que el coro del *Hércules* de Eurípides contrapone a la actual, en la que los dioses no han establecido un claro límite entre buenos y malos (669-670; cf. *Erg.* 179), mientras que entonces (665-668) era tan fácil discernir entre unos y otros como fácil es, al marinero, contar entre las borrascas las estrellas en la noche. El texto de Hesíodo dice, en efecto (*Erg.* 166-167), que Zeus distinguió entre unos y otros, que dejó que unos héroes murieran y que salvó a otros dándoles una felicidad que, bajo el patrocinio de Crono (como la fiesta ritual que decíamos al principio), dura hoy todavía.

Hay algo que llama la atención si se compara la narración hesiódica referente a los héroes con la de las tres razas anteriores. Cada una de ellas es introducida por un par de versos, o tres, en los que se dice de un modo bastante formular quién los creó y su relación con la raza descrita inmediatamente antes. Luego sigue la descripción de las características de cada una, en unos ocho o nueve versos. Cada una de las descripciones, a su vez, resulta rematada con otros cuatro o cinco versos referentes a la suerte *post mortem* de las distintas razas. En el caso de los héroes sucede lo siguiente: los cinco primeros versos, del 156 al 160, constituyen una suerte de introducción comparable a la que se ha antepuesto a las características de las razas anteriores. Lo que esperaríamos que fuera la relación de los rasgos diferenciales de ésta son, en cambio, cinco versos (sólo cinco, del 161 al 165) que hablan, además, no exactamente de lo que esperábamos, sino de dos de las guerras famosas que sostuvieron entre ellos. Este hecho abona todavía más la diferencia y parece, también, ejemplificar el cambio de tiempo o marcar la introducción de la idea de tiempo juntamente con la de un espacio concreto, delimitable. Resultan en el texto citados Cadmo, Edipo y Hélena que son, desde el punto de vista de la épica, personajes "históricos"; y resultan también citadas Tebas y Troya, ciudades que evocan en el oyente algo igualmente sabido, y ya con nombre. No es distinto lo que ya Eneas le había dicho a Aquiles (*Il.* XX 203-204):

Uno y otro conocemos nuestro linaje y padres: lo hemos oído en los relatos famosos de los héroes.

Forman parte de un tiempo abarcado por el "recuerdo", las Musas mediante, del poeta. Ciertamente, este tiempo no ha de comportar la idea de un "pasado histórico", pero tampoco excluye tajantemente la de una cierta "perspectiva histórica" que es justo la que aflora, entiendo, en los vv. 161-165 de *Trabajos y días*.⁴⁷ Así como, a partir del diluvio, los hombres empiezan a tener nombre,⁴⁸ y antes no tenían (o nadie recuerda ni, consiguientemente, dice los nombres que quizá tuvieron), así no hay tampoco nombres en el relato hesiódico de las tres primeras razas y sí en el de la cuarta. Se trata de un tiempo todavía anterior y poético, como el de la épica siempre, no de un pasado histórico, pero hay, sin duda, una perspectiva distinta en la que se ha hecho la luz del recuerdo y del acto de nombrar: a la sombra indeterminada de la época anterior (los hombres de bronce, recordémoslo, se van al Hades "anónimos", sin que nadie los recuerde ni sepa decir sus nombres) se opone ahora el nombre, los nombres, que, como resultado de una ya larga tradición épica, aparecen sin más en los labios del poeta.

De igual modo, el poeta se ha guardado de localizaciones en lo concerniente a las tres primeras razas (suele ser prestigio de lo primordial no estar en parte alguna), y ahora, en cambio, aparecen Tebas y Troya, también sin más, en sus versos. La referencia a una tradición épica, de raíz oral, es incuestionable, como lo es, a mi juicio, lo que implica: no la idea, repito, de un pasado histórico, pero sí una perspectiva temporal distinta, la introducción de un tiempo en principio genealógico cuyas sucesiones pueden, aunque sea a grandes trazos, reconstruirse por medio de la memoria (Mnemósine, coherentemente, será la madre de las Musas).

A partir del relato hesiódico nos quedamos, pues, sin saber cómo eran los héroes. Que su raza fuera, dicho en general, *δικαιότερον καὶ ἄρειον* no es decir mucho, y más si se tiene en cuenta que el uso de *ἄρειος* es banal en Homero, tanto si se aplica a una persona en concreto (*Il.* III 339) como si a un grupo (*Il.* XI 800). Más dice el uso de *δικαίος* que suele aplicarse a alguien observante de las normas y usos de la vida civilizada (no podría, por ejemplo, decirse de los cíclopes: cf. *Od.* IX 175), porque es la primera vez que, en el mito de las edades, aparece la idea de *dike*: cuantos intérpretes especulan con una oposición entre la *hýbris* de los hombres de plata y la *dike* de los de oro se basan, como máximo, en el sentido general de lo que el poeta dice sobre estos últimos, a no ser que se crea que los vv. *Erg.* 124-125 no deben ser atetizados, lo cual es muy improbable. La información que sobre el modo de ser y de vivir de los héroes (si a estos dos adjetivos se les puede llamar información) nos da Hesíodo parece sólo querer actuar como impulsora del recuerdo de unas acciones por todos conocidas.

Pero todavía queda lo dedicado en el texto al destino de los héroes después de esta vida; según como se solucione el problema textual de *Erg.* 166 ss. resultarán diversos hechos, pero es a mi juicio probable que Hesíodo desarrollara este asunto en un total de nueve versos (166-173a), lo cual puede querer significar un énfasis especial del poeta y puede ser usado en sustento de la tesis de Rohde según la cual era el interés de Hesíodo por señalar la suerte feliz de

47. El intento de Th. G. ROSENMEYER, *art. cit.*, pp. 257 ss., por entender todo el mito de las edades como casi historia, o como un precedente muy claro de la historiografía posterior, es ciertamente discutible, aunque no

carece de interés ni de rigor en su formulación.

48. Nombre que puede "recordarse" y "decirse" a la vez, puesto que significa a la vez ambas cosas: cf. E. BENVENISTE en *Festschrift A. Debrunner*, Berna 1954, p. 16.

los héroes en las islas lo que llevó al poeta a romper la serie de los metales. Por mi parte, creo que debe verse en esta extensión narrativa (por lo demás, no excesiva) un signo del hincapié que el poeta quiere hacer en la felicidad que lograron algunos de los héroes. Porque así, como antes he apuntado, el milagroso acceso de algunos de ellos a unas islas bienaventuradas e idílicas sirve de paralelo a la felicidad igualmente idílica que, en su vida, habían logrado los hombres de la edad de oro. Ésa es la razón de la referencia a Crono en *Erg.* 173a.

Con el final, en la narración, de la edad de bronce da comienzo una nueva serie, comienzo marcado por el paralelo que se ha señalado, entre la vida en la edad de oro (principio de la primera serie) y la felicidad de que vienen disfrutando algunos héroes (principio de la segunda) en unas islas. Marcar este cambio y reforzar este paralelo eran los móviles de Hesíodo cuando introdujo la raza de los héroes en la sucesión de las razas metálicas.

Pero la nueva serie, el ciclo que comienzan los héroes, no acaba con ellos; se continúa en época de Hesíodo, en la edad de hierro, y es previsible que siga hasta el inicio de otro ciclo más. El poeta (otra vez, como en el caso de las tres primeras razas) va enumerando las características de la de hierro, siendo de notar que, en esta ocasión, un número desproporcionado (si se tiene en cuenta el esquema de las narraciones anteriores) de versos se dedica a la detallada exposición de tales rasgos diferenciales (*Erg.* 176-201). Este comportamiento conviene a la estructura del poema en la medida en que lo que está ahora pasando es lo que preocupa especialmente al poeta, lo que le mueve a escribir y a manipular a la busca de un sentido el mito mismo de las razas.

En la enumeración de estas características, Hesíodo recurre a morfemas verbales de futuro (*Erg.* 177 ss.) que no han dejado de llamar la atención de los estudiosos.⁴⁹ Parece que puedan distinguirse dos momentos, en esta edad única de hierro. Hesíodo dice, en efecto, que llegará un día en que los hombres nacerán ya viejos (*Erg.* 181), que es algo que obviamente no sucede hoy, en los días de Hesíodo. Entonces los hijos no seguirán siendo como eran sus padres, habrá un cambio y los padres tampoco se parecerán a sus hijos (*Erg.* 182). Pero, tras estos versos, lo que se dice puede bien aplicarse a los hombres de la actual generación, a pesar de lo cual la narración sigue presentando los mismos morfemas verbales de futuro. O bien ha de interpretarse que indican, gnómicamente, lo que es connatural a la condición humana actual, o simplemente deben considerarse como presentes prospectivos. Es, en efecto, previsible, para los días por venir, una situación que prolongue la actual y que, con ser mala la actual, comporte todavía un empeoramiento: Aidós y Némesis no podrán, al fin, sino abandonar a los hombres. Es de nuevo el esquema de la sucesiva degradación, que Hesíodo recibe con el mito, pero no dejan de horadarlo las referencias a la ambigüedad fundamental del presente (aquel viejo regalo de la mujer): hay cosas buenas mezcladas con otras malas (*Erg.* 179) y buenos también, aunque dañados por los malos (*Erg.* 193). En este contexto, el uso reiterado del futuro como presente prospectivo⁵⁰ serviría para indicar el riesgo previsible de que se vaya acentuando lo malo y perdiendo lo bueno.

49. Una discusión de las interpretaciones, con bibliografía, se hallará en Th. G. ROSENMEYER, *art. cit.*, pp. 276-277.

50. E. SCHWYZER y A. DEBRUNNER, *Grie-*

chische Grammatik, Munich 1950, vol. II, p. 290. También S. CIRAC, *Manual de gramática histórica griega*, Barcelona 1957, vol. IV, pp. 124-125.

En esta ocasión, ampliamente tratado lo relativo a la vida de los hombres de hierro, nada se especifica sobre su destino después de muertos. Aquí sí que el énfasis del poeta es obvio y también la contraposición con lo anterior. Por lo demás, bien puede decirse que, en una perspectiva temporal distinta, las malas condiciones de la edad de hierro son trasunto de las descritas a propósito de las edades de plata y de bronce. Es verdad que, si el verso *Erg.* 189 debe atetizarse (Pertusi⁵¹ proponía leerlo tras el 181 y Eustacio y Estobeo lo conocían) no hay referencia a guerras, pero, en todo caso, la contraposición a lo malo actual que el poeta bosqueja unos versos más adelante pone en escena, como ideal, la paz bajo el rey justo (*Erg.* 228) y se comprende que no sea rasgo que convenga a Hesíodo destacar principalmente, máxime cuando puede fácilmente colegirse del contexto.

Así, pues, en resumen, me parece que la edad de oro es, respecto a las de plata y bronce, lo que la de los héroes es respecto a la de hierro actual en el planteamiento hesiódico y, por lo menos, en lo que se refiere a la vida feliz de algunos de ellos en las islas de los felices, y en una perspectiva temporal distinta. Así, el conjunto temporal se ofrece, por un lado, diferenciado y, por otro, separado en dos ciclos delimitados no sólo temporalmente: primero, el formado por la raza de oro en oposición a las de plata y bronce; segundo, el formado por la generación heroica opuesto a esta actual férrea. Por eso puede verosímilmente colegirse que el poeta desea (*Erg.* 175) o antes haber muerto o nacer después (si es que no se trata de una expresión proverbial y convenga no entenderla literalmente), porque habrá un nuevo ciclo que se abrirá con un estado de cosas paralelo a la relación edad de oro-edad de los héroes, un nuevo tiempo de felicidad. Esto sería, al menos, una interpretación posible de este verso en el marco de la lectura que propongo.

4

Es la condición humana, en fin, el tema de *Trabajos y días*. La condición humana tal como es ahora, sin duda. Pero esta condición no se explica únicamente en función del ahora, ni del ahora que puedan abarcar los ojos de una generación. Menos todavía para un poeta, al que las hijas de Mnemósine ayudan. La palabra poética guarda, fija lo que fue para recuerdo y ejemplo de los venideros y de los contemporáneos. Y amonesta sobre el futuro. Nada escapa al conocimiento de las Músas, según el poeta de la *Iliada* ("pues vosotras sois diosas y estáis en todas partes y todo lo sabéis": II 485), y este conocimiento total abarca, según Hesíodo, "lo que ha de ser y lo que antes fue" (*Th.* 32; cf. 38: "lo que es, lo que ha de ser y lo que antes fue"), en fórmula igual a la que usa el poeta mismo de la *Iliada* (I ahora 70) referida al conocimiento del adivino Calcante.⁵²

Ahora bien, la casi fórmula $\tau\acute{\alpha}\ \tau\prime\ \epsilon\sigma\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\ \pi\rho\acute{o}\ \tau\prime\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ no significa el futuro y el pasado, como si estos dos conceptos pudieran ser significados de modo independiente, sino que es una manera de decir "todo" en su acepción temporal; es sólo una especificación del sentido de *Iliada* II 485, $\text{\textit{\iota}}\sigma\tau\epsilon\ \tau\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Y algo

51. En *Aevum* 26, 1952, pp. 220-221. Cf. sus *Scholía vetera in Hesiodi Opera et dies*, Milán 1955, p. 69.

52. L. GIL, *Los antiguos y la "inspiración" poética*, Madrid 1967, pp. 21-26.

simétrico, en el tiempo, a lo que la expresión inmediatamente anterior en el verso (πάρεστε τε... πάντα) significa en el espacio. Las Musas están, en efecto, presentes en todas partes y conocen todos los sucesos en el tiempo. Dicho de otro modo: que las Musas son lo divino que se manifiesta al poeta. Los dioses todos están siempre en todas partes y en todo tiempo, en continua juventud. No hay para ellos tiempo y espacio como los humanos —entendidos siempre como limitación—, y las Musas, diosas y porque lo son, otorgan al poeta el acceso a lo que ello representa, a una visión de conjunto, a un sentido total.

Pero, como el modo de obrar en general de los dioses, tampoco el de las Musas es reductible a categorías aplicables a la conducta humana, ni es enteramente racionalizable sin que deje de tener sentido. Volvemos aquí a los términos del principio: los dioses viven aparte, felices, y frente a ellos el hombre es un ser efímero, falto de recursos, mortal, sujeto al dolor, a las enfermedades y al trabajo. Los griegos necesitaban puertas, formas de acceso, y las atribuyeron a unos personajes marcados, significativos: el poeta, el adivino y algún otro.⁵³ Pero no se les escapaba el riesgo de su relación con seres tan decididamente superiores como los dioses: aunque todos los hechos parecen confirmarlo, Hesíodo se niega en una ocasión a creer (*Erg.* 273) que Zeus pueda obrar de determinado modo. Y las Musas mismas reconocen, en el mismo Hesíodo (*Th.* 27-28), que, desde el punto de vista humano, por lo menos, pueden engañar, “contar muchas historias falsas que parecen verdaderas”. Pero, ¿es esto culpa de los dioses? ¿No se tratará más bien, como antes se insinuaba, del aspecto negativo que el prestigio de la palabra poética lleva implícito? La palabra poética es una forma de relación: de Zeus, por medio de Mnemósine, a través de las Musas, pasando por el poeta, a los hombres que la reciben y la gustan. El poeta, eslabón intermedio entre la luz y las tinieblas, restituye a los hombres su poco de luz, por designio de Zeus y por voluntad de las Musas que le “insuflan” (*Th.* 31-32) el canto, divino por ello. Pero la voz del poeta irremisiblemente participa, a pesar de este origen divino, en la ambigüedad fundamental de lo humano, en la medida misma en que la voz del poeta hace de puente legítimo entre dos extremos en la manera que los griegos tuvieron de concebir la vida, la divina y la humana; y en la medida en que el poeta, y Hesíodo muy concretamente, no deja por ello de sentirse solidario de la condición humana. Del mismo modo, en la totalidad del tiempo tal como las Musas lo conocen, el poeta hace también de puente legítimo entre lo que fue y lo que es previsible o se espera que sea: el presente es lo menos importante en las fórmulas que considerábamos; apenas Hesíodo lo aborda, resulta proyectado hacia el futuro: los presentes prospectivos de *Erg.* 177 ss. reflejan, en fin de cuentas, este hecho. El poeta, pues, hace de puente entre lo original y lo anterior, que participan del prestigio del mito, por una parte, y esta realidad que, con ser distinta, no es sino una forma (entre lo pasado ejemplarmente fijado como modélico y lo pasado que abarca el recuerdo) de la totalidad temporal (incluido también el futuro) que, por mediación y gracia de las Musas, se revela capaz de iluminar el poeta.

De ahí surge una distinción entre dos tipos de memoria poética, ninguna de las dos desembarazada del mito. Consideremos que todavía en Platón es posible distinguir entre los mitos que trazan un cuadro idílico cerrado de lo sucedido “antes del diluvio” y aquellos otros en los que se nos ofrece la descrip-

53. Entre los cuales, posiblemente el mé-dico, en época antigua: cf. *Epid.* I y III (= II,

634, LITRÉ).

ción, no precisamente exenta de materiales míticos, de lo que podríamos tal vez llamar el pasado natural del hombre, casi su historia natural. ¿O es que podría acaso sostenerse que el "tiempo" de lo que se nos cuenta en el mito del *Protágoras* sobre los orígenes del hombre es el mismo en que discurren las narraciones platónicas sobre la edad de Crono, en el *Político*, o sobre la Atenas del *Timeo*? La distinción en Hesíodo no es exactamente la que los ejemplos platónicos sugieren (más bien una contaminación entre lo mítico original en la tradición y los elementos racionales que en ella se han ido filtrando, razón que posiblemente explica la irreductible mezcla de enfoques progresivos y regresivos que caracteriza la reflexión fabuladora de Platón en este campo). Pero el hecho básico me parece que es el mismo. Es lógico que Hesíodo se preocupara, en un poema dedicado a explicar la condición humana y sus características, por los orígenes del hombre. Había, sobre esto, una memoria poética empeñada en la recomposición de un pasado perdido inasequible para el recuerdo colectivo, una memoria que no podía, por tanto, sino negarse como tal memoria o aceptarse (desde el punto de vista del poeta, extensivo a sus oyentes) como don divino. De ahí sacó Hesíodo el mito de Pandora y lo concierne a las tres primeras edades, el primer ciclo. Pero había también, relativo a esto mismo, otra memoria, o una memoria no tajantemente opuesta a la anterior, pero sí diferenciable. La del poeta épico, la de las genealogías o catálogos de hombres: a menudo mezclada con la otra, tiene, sin embargo, un "tiempo" del que la otra carece y, a pesar de los innegables cambios en su transmisión, no puede negarse como tal memoria aunque verse sobre hechos evidentemente recompuestos también.

Puede notarse, como hacen algunos comentarios, que, en el relato del *Génesis* bíblico, ya Caín, un hijo del primer hombre, construye (*Gn.* 4, 17) una ciudad, cuando el asentamiento urbano no empezó, históricamente, hasta el neolítico. Puede notarse, pero es detalle vano si ha de atenderse a la intención del narrador. El tiempo entero desde la expulsión del paraíso hasta el diluvio (*Gn.* 4-9) es un ciclo, un período cerrado que mal soportaría ser reducido a las categorías del tiempo histórico; las genealogías presentan sorprendentes puntos de contacto, que nadie explica (cf. *Gn.* 4, 17-18 y 5, 21-24), y, cuando se intenta poner algo de orden en ellas, se trata de un orden funcional (*Gn.* 4, 20-22), no cronológico. Después del diluvio, el catálogo que se levanta (*Gn.* 10, cf. 11, 10-32) es tan ingenuamente etiológico como el lugar Apolodoro I 7, 2-3 que antes se ha comentado. El recuerdo que el pueblo de Israel asume de sí mismo y de su misión empieza propiamente en *Gn.* 12. Ciertamente lo que sigue tampoco es historia, pero tampoco puede, sin más, asimilarse a lo anterior.

Podría de algún modo decirse que en el capítulo 12 del *Génesis* comienza la "historia" de Israel como con la generación heroica da comienzo la "historia" de Grecia. Cada una a su modo y sin llevar el paralelo más allá del mero ejemplo que es. A partir de Deucalión hay griegos ("helenos", del nombre de uno de los hijos de aquel); antes sólo se habla del hombre en general. Con los héroes aparecen Tebas y Troya, y vienen a la mente de un griego de la época de Hesíodo cantidad de nombres que la épica ha conservado, de personajes a quienes la poesía ha dado ya una fisonomía, una forma particular. Ciertamente, una vez más, que no es historia, pero la memoria que la evoca, con haber procedido a lo largo de su transmisión aproximadamente igual que la que versa sobre hechos anteriores, es algo, a su vez, más abarcable. A pesar de sus procedimientos versa sobre un tiempo distinto, un tiempo que pertenece al recuerdo de los

griegos como griegos y un tiempo que progresa hacia una concepción más abierta, menos irreductible que la que marca al tiempo original.

El primer ciclo del mito de las razas y la historia de la creación y destino de Pandora transcurren en un mismo tiempo, que no es el actual. La raza heroica vivió en un tiempo que también se caracteriza por no ser el actual, pero que, con no serlo, se opone a él como el ayer al día de hoy, y no como el recto de un texto se opone al verso, como la cruz de una moneda a su cara. Cierto que el mismo poeta "mitifica" su pasado (como todavía Esquilo en *Los persas*), precisamente para conferirle la dignidad de lo remoto y original (de ahí los paralelos entre raza de oro y raza heroica), pero no es menos cierto que la distancia entre lo uno y lo otro puede ser fijada y notada a partir del texto hesiódico. Así, su particular organización del mito de las edades sirve a Hesíodo para, a la vez que marca las diferencias, señalar la continuidad y arrojar luz sobre el presente. Porque ni el asunto de las razas ni el mito de Pandora son, para el poeta, sino iluminaciones de lo real mismo. Hesíodo se ha referido primero a un mundo en el que no había nada de lo malo que hay en éste. Luego ha explicado cómo entraron en nuestro mundo estas cosas malas que lo caracterizan. Pero el poeta no está interesado en explicar este mundo desde un punto de vista cerrado y negativo, sin salida. Por eso la mujer, que es el más cabal ejemplo de cómo sucedió el cambio, no es sólo un mal, sino un mal-bien, un mal que es el reverso de un bien y que introduce aquí lo constitutivo humano, la ambigüedad. Y ello no sólo en términos míticos: la mujer puede ser un terrible mal para el hombre (*Erg.* 373-375; 703-705), pero los hombres es bueno que se casen (*Erg.* 695 ss.) y la mujer puede también ser un bien para ellos (*Erg.* 702-703).

Igualmente, este mundo es un mal, pero no un mal irreversible. En primer lugar, por razones que resalta su colocación en la serie de las edades. En época de los héroes, Zeus podía dividir el mundo entre buenos y malos, y esto se reflejaba, sobre todo, en el destino que otorgaba a unos y a otros después de la muerte. Nada de esto es aplicable al mundo actual: en ningún lugar se sugiere, aunque sólo sea, que Zeus vaya a distinguir con un destino especial a los buenos que pueda haber. Éste es un mundo caracterizado por la mezcla, y nuestra vida importa como vida ahora y aquí, que debe construirse a partir de las posibilidades reales del hombre, ahora y aquí. Estas posibilidades son reducibles a una sola actividad, el trabajo, y a una sola cualidad, la justicia.

El considerable excursus sobre las edades del hombre no es, así, un adorno o un simple desahogo narrativo: explica lo real mismo y el papel y el lugar del hombre en esta realidad. Los mitos no son salidas extemporáneas, sino iluminaciones de lo real. Del mundo real que puede ser explicado a partir de estos mitos, con explicaciones que pueden enriquecerse, a su vez, con aportaciones racionales. No hay conflicto todavía entre mito y realidad, entre mito y razón. O, si lo hay, tiende a diluirse en síntesis capaces.

Así sucede, por ejemplo, que el gran tema real del poeta de *Trabajos y días*, a saber, el trabajo, resulta implícito en el mito de Pandora. Sin la mujer, viene a explicar Hesíodo, un hombre podría vivir un año entero sin trabajo (*Erg.* 44). Mujer y trabajo aparecen juntos, como la contrapartida del bien que el don de Prometeo, el fuego, fuente de todas las técnicas, ha representado para el hombre. Prometeo da, pues, un bien cuya contrapartida se apresura a crear Zeus. Siempre nos movemos en el mismo terreno. Todo está mezclado. Porque, como decíamos de la mujer, que, no ya en el mito, sino en la misma realidad puede ser un

mal a la vez que un bien, así el trabajo, cuyo no conocimiento formaba parte de la felicidad de los hombres de la edad de oro, puede ser un bien a pesar del dolor y la fatiga que comporta (cf. *Erg.* 286 ss.). El poeta que compuso el verso *Od.* IX 131 suscribiría de buena gana este aserto.

El trabajo tiende a ser caracterizado positivamente por Hesíodo, en un intento de saltar por encima de sus ambivalencias. Y entonces deviene un don de Zeus. Como la justicia. Pero también en este caso el poeta se debate entre su intento de racionalización, de atribución de sentido coherente y positivo, y la realidad. Bien supo el hombre Hesíodo que el trabajo es a veces una actividad que produce dolor y fatigas sin dar abundancia. Y la justicia, *dike*, tampoco llega a ser nuestra noción ética de justicia; es sólo una decisión, un arbitrio, que puede ser torcido (*Erg.* 219, 250). A este "torcido" se opone, en Homero (*Il.* XVIII 508), un "recto"; también en Hesíodo (*Erg.* 225-226). Pero lo que distingue a Hesíodo es su voluntad de que *dike* sola, sin adjetivos, comporte una carga positiva, y es a partir de esta voluntad que su poema busca coherencia. "*Dike* —ha escrito Benveniste—⁵⁴ no incluye la noción ética de justicia tal como nosotros la entendemos. Esta noción se ha derivado poco a poco de circunstancias en las que la *dike* es invocada para poner fin a abusos." Es muy probable que Benveniste pensara justo en Hesíodo, al evocar tales circunstancias. De los textos en que el poeta la invoca para poner fin a abusos se deriva la idea de *dike* como noción ética, y a ella aspira Hesíodo.

La visión del mundo que el poeta nos lega es, así, solidaria de las enseñanzas del mito, y no llegaría a formarse, a ser como es, sin éste. Que coincidan los datos del mito con las exigencias apremiantes de lo real no es cosa fácil de lograr, pero, si acordamos que, como parece, hay una coherencia, o un intento de coherencia, en lo narrado por Hesíodo, ésta no puede sino resultar de un denodado intento del poeta en este sentido, en el de conciliar mito y realidad.

Porque es que la mezcla, a su vez, afecta incluso lo que nosotros llamaríamos el material significado del poema. Es el riesgo del don poético y del prestigio de la poesía, a que hemos venido aludiendo. El poeta, por un lado, reivindica el don de las Musas y, con él, la veracidad de lo que comunica; pero es, por otro lado, consciente de la ambivalencia misma de lo que reivindica. Sólo que, en lo tocante a este asunto, la consciencia del poeta se revela menor. Pero hay que poner una fe y una confianza que salte por encima de lo ambiguo, en el trabajo como don de Zeus, como bien que enriquece al hombre y le hace prosperar y, análogamente, hay que poner una fe y una confianza en la palabra como don de las Musas, como bien que enseña al hombre y le indica el sentido de su vida.

Su experiencia, su extracción social, las circunstancias de su época, su educación y alguna otra característica, quizás imponderable, hacen que el poeta de *Trabajos y días* crea en el trabajo como algo constitutivo humano, como algo fundamental y positivo a la postre. Por las razones que sea, además, este trabajo es, sobre todo, el del campo, que comporta un tipo de vida sedentario y mínimamente organizado en sociedad. El trabajo es también, en función de ello, forma de relación humana y fundamento de una vida socialmente organizada. Este trabajo es, según los datos de la tradición mítica, según la manera de interpretar Hesíodo esta tradición, un castigo. Un castigo enviado por Zeus.

El poeta de *Trabajos y días* tiene, quizás, algo de profeta, y hay en su poema una cierta, como siempre inconcreta, añoranza de paraísos perdidos.

54. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París 1969, vol. II, p. 110.

Pero lo que de verdad le caracteriza es, yo diría, el tesón, el empeño por él puesto en dar coherencia a lo que se presenta como una contradicción, entre otras muchas de las que ésta es cifra. Desde este punto de vista, que Hesíodo esté entre la épica y la historia, entre el mito y la razón, se me antoja asunto no del todo relevante. O no el de más relieve, en la medida en que la opción, para él, no existía. En lo que él está es en la irrenunciable tendencia a conciliar mito y experiencia, datos de la tradición y datos de la realidad, en un todo que tiende, por él, a la coherencia y que es el abarcado, don de las Musas, por el canto. Es, en efecto, este todo, con sus ambigüedades, lo que le dan las Musas y lo que él asume, no sin atisbar que lo que nosotros llamaríamos el riesgo de la interpretación es lo que propiamente le concierne, como poeta y como hombre.

Zeus dio, pues, el trabajo a los hombres, y se lo dio como castigo. Esto está presupuesto en la creación de Pandora. Los hombres de hoy, en cambio, ven que el trabajo, a pesar de sus fatigas, es algo que les caracteriza como hombres, algo en lo que, consiguientemente, hay que confiar. Tampoco Hesíodo formula que el trabajo, asumido por el hombre, reconcilie a éste con Zeus. Lo real mismo no le deja decir esto, a lo que sin duda aspiraba. Pero sí formula que hay que trabajar, tras haber asumido la ambigüedad constitutiva de lo humano. Ahí es donde hallamos la opción que estaba en manos de Hesíodo hacer, la que hizo. De esa opción es solidario su concepto de *dike*, y no podría ser como es sin los datos de la tradición mítica, que contrapone, cierto, lo que fue y es en algún lugar inasequible a lo que es ahora y aquí, pero que tiende a integrar lo uno y lo otro sin renunciar a nada; sin renunciar, sobre todo, al presente, a la vida cuyos medios tienen los dioses escondidos.

La vida misma es también, a pesar de ello, algo positivo. Esta vida en que parece triunfar la injusticia, la desmesura, y cuyos medios nos esconden los dioses. Y es que, a pesar de ello, "la justicia prevalece sobre la desmesura" (*Erg.* 217). A decir eso con rotundidad aspiraba Hesíodo, y en este sentido añoraba un mundo claro, con delimitaciones precisas y, al hallarse en éste, vacilaba y dudaba. Pero, en el fondo, también el depósito de la sabiduría popular, tan paralelo al mítico, le pudo brindar una solución que le coloca muy significativamente, a mi juicio, en la historia del pensamiento griego: a fuerza de vivir, a fuerza de sufrir (*παθών*) hasta el necio llega a comprender (*Erg.* 218). Ya Mazon recomendaba⁵⁵ comparar *Agamemnon* 177 y 249-250.

La *Elegía a las Musas* y Esquilo responden, en épocas distintas, a intentos en la misma línea hesiódica. La justicia tiene que triunfar, y la vida, con sus avatares, sus penas y su cara negativa, enriquece al hombre, al único capaz de proclamar su superioridad sobre los otros animales (*Erg.* 277 ss.). Y capaz de ello justo en virtud de la justicia. Aunque los más de los intérpretes (como ya se ha dicho) hayan presupuesto la existencia de este don, específico de Zeus (*Erg.* 279), en los hombres de la edad de oro, de hecho éstos no la necesitaban, o no, al menos, como la concibe el poeta, a saber, como contrapeso de *hýbris* y no al revés. La justicia aparece en el mito después de haber hecho acto de presencia la desmesura, y no será ocioso recordar que, en la realidad, análogamente, aparece tras haber tenido lugar la desavenencia, el litigio. Tampoco aquí chocan el mito y lo real, sino que se complementan, se ayudan para decir lo mismo. De la mano de Hesíodo, mito y realidad pregonan que, a pesar de lo miserable de la condición humana y que a pesar de un previsible, quizá probable, pro-

ceso de degradación (el exabrupto de *Erg.* 174-175 responde al mismo temor que más crudamente reflejan los vv. *Erg.* 270-273), la vida merece ser vivida. Con trabajo, con justicia.

La oposición, pues, que al principio podía parecer tan definitiva, entre un origen feliz y el presente desgraciado, se ha teñido de ambigüedad, se ha enriquecido de matices, y nos ha revelado a un poeta a pesar de todo reconciliado con la vida, dispuesto a afrontarla en un sentido, con una finalidad. Esto puede parecer tan contradictorio, aceptar vivir una vida cuyos medios ocultan los dioses, como tener esperanza cuando este bien ha sido también negado por Zeus a los hombres (*Erg.* 96 ss.). Pero tan evidente me parece lo uno como lo otro. Porque la manipulación hesiódica del mito de las edades no deja la puerta definitivamente cerrada a la vida: explica más bien las razones por las que esta vida está limitada, debe vivirse de un modo determinado. No proyecta el paraíso perdido hacia el futuro, pero el deseo de coherencia del poeta, con todas sus contradicciones, y hasta su visión cíclica de los orígenes y de la realidad humana, sientan unas bases sobre las que esta proyección podrá operarse.

Para la comprensión, en fin, de la condición humana, mito y realidad son inseparables (y no es Hesíodo el último griego para el que esta afirmación es válida). Y también para la aceptación, positiva y lúcida a la vez, de esta condición humana. Comprensión y aceptación que para Hesíodo comportan, hechas todas las salvedades, un enriquecimiento. En otra alternativa del pensamiento griego, a lo largo de su historia, significan sólo conciencia sin salida de la poquedad, de la indefensión absoluta del hombre.

CARLOS MIRALLES