



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE GRADO EN FILOSOFÍA

(CURSO 2023/2024)

EL SACRIFICIO COMO SACRILEGIO PRIMORDIAL

Un encuentro entre crimen, expiación y castigo en el mito de Prometeo

Autor: Feliks Karol Grochowicz

Tutora: Dra. Carlota Fernández-Jauregui Rojas

ÍNDICE

1. Introducción.....	2
2. Mitologemas del mito de Prometeo.....	6
2.1. El mitologema del soberano.....	8
2.2. El mitologema del <i>trickster</i>	12
3. Prometeo y Hermes: en busca de privilegios profanos.....	13
3.1. Hermes: inventor de la comunicación justa.....	14
3.2. Prometeo: inventor de la comunicación injusta.....	16
3.3. La comunicación como fenómeno económico-jurídico.....	18
4. Genealogía de Prometeo.....	19
5. El mito de Prometeo en la <i>Teogonía</i> : duelo de <i>métis</i>	21
6. Sacrilegio y expiación.....	23
6.1. El robo del fuego.....	24
6.2. La matanza del animal y el banquete sacrificial.....	26
6.3. La estrategia del chivo expiatorio.....	30
7. Castigo, sufrimiento y tragedia.....	31
7.1. El origen del mal: Pandora.....	32
7.2. El origen del mal: Principio de individuación.....	35
8. Conclusiones.....	37
9. Bibliografía.....	38
10. Declaración de autoría.....	40

1. INTRODUCCIÓN

El mito de Prometeo tiene una carga simbólica muy densa y cercana para el *Homo sapiens* indoeuropeo siendo un centro de gravedad para la cultura occidental. Por primera vez en la literatura griega es el Ser humano quien protagoniza el centro del problema, ¿Qué es y qué merece la raza mortal de los hombres? La respuesta empieza por su ausencia pues no hay respuesta, nadie ha pensado sobre los hombres ni mucho menos como se piensa sobre los dioses, quienes, embriagados de atención, nunca carecen de dones y ofrendas. Nadie excepto Prometeo, quien viene a salvarlos del olvido y la estupidez inspirándoles el orgullo desmedido de ser alguien aun si ese “alguien” esté condenado a desaparecer.

La antropogonía de Prometeo narra los hechos que llevaron al hombre del mero ser al modo de existir propiamente humano, esto es, a la satisfacción de una determinada condición a través de la consumación del tiempo. Asimismo, representa el origen de las instituciones que llevaron al hombre a conocer la vida y la muerte a partes iguales. No es exagerado decir que las hazañas de Prometeo atraviesan todas las dimensiones del Ser humano (religión, ciencia, arte...). El mito se compone de mecanismos sociales antiquísimos que siguen vivos y cuyo funcionamiento puede retraerse a los mismos principios. Por todo ello, la figura de Prometeo se eleva a un estatuto universal que no acaba en la Grecia Arcaica sino que se expande para representar la imagen de lo humano como tal. He ahí la relevancia y amplitud del diminuto espacio que este trabajo se propone rellenar.

El motivo al que se debe el interés del trabajo por el estudio de los mitos se encuentra en el redescubrimiento de la condición y existencia humanas a través del hombre religioso primitivo. La extrema cercanía con la que se presentan ciertos arquetipos ha impedido un estudio distanciado y adecuado de las instituciones, estructuras, hechos lingüísticos y símbolos míticos. De entre los ámbitos mitográficos de investigación, este estudio se centra en la invención del sacrificio por Prometeo y su naturaleza sacra y sacrílega. Alcanza su fin cada vez que define el modo de ser humano como una contradicción viviente donde es imposible obtener nada sin la mediación de su reverso. Empezando por la mediación del ritual sacrificial para comunicarse con los dioses, sólo a través de lo profano podrá accederse a lo sagrado; a través de lo oculto a lo aparente; a través de lo violento a lo pacífico; a través de lo salvaje a lo civilizado; y a través de lo muerto a lo vivo.

A finales del siglo XVIII, la problemática contemporánea para la investigación mitográfica se manifiesta en la posibilidad de hacer una ciencia moderna de los mitos. Su objetivo es interpretar el mito de forma no contradictoria con la religión y ciencia de la época para ponerlo en continuidad en una historia cuya culminación sea la razón moderna. Esta etapa se caracteriza por tres escuelas: la escuela de mitología comparada; la escuela antropológica inglesa y la escuela histórica filológica alemana.¹

Hoy, siglo XXI (al igual que durante el siglo XX) la investigación abandona el sesgo positivista para estudiar el mito de forma independiente, como una fuente y modo de conocimiento fundamentalmente otro. Tomarse en serio el mito es pseudocientífico ya que implica la aceptación de diversas contradicciones y ambigüedades. De acuerdo a Vernant el mito opera con “una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad.”² De acuerdo con E. Leach³ la investigación actual sobre los mitos se divide en tres teorías distintas: simbolistas, funcionalistas y estructuralistas. No se trata de una categorización estricta por lo que las tres líneas convergen y divergen en múltiples aspectos durante el estudio, mezclándose filosofía del conocimiento, psicología, sociología, etnología, historia de las religiones y lingüística.

En un sentido general, el objetivo del siguiente trabajo consiste en rehabilitar el mito de Prometeo como algo culturalmente vivo para estudiar la constitución originaria de sus contradicciones a un nivel antropológico. Esto es, remitir los hechos vivenciales de la práctica religiosa por los hombres a aquellos arquetípicos de la invención del sacrificio por Prometeo. Cartografiando así una arquitectura mental, latente y activa en la que el *Homo sapiens* se orienta y reconoce como *Homo religiosus*.

En un sentido específico, este estudio se propone abstraer el momento del sacrificio como el sacrilegio primordial del hombre representado arquetípicamente por prometeo. El horizonte de la argumentación trata de mostrar la unidad y simultaneidad entre los mecanismos de crimen, expiación y castigo. De esta manera, la hipótesis del estudio asume que cometer sacrilegio, expiarse y ser castigado funcionan en el interior del sacrificio como un entramado de relaciones inseparables. El correlato de la tesis supone que “el *Homo religiosus* actúa y adquiere conciencia de sí como *Homo necans*”⁴. Se denomina al crimen,

¹ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p.191.

² Ibid., p.221.

³ Ibid., p.198.

⁴ W. Burkert, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona, Acantilado, 2013, p.21.

“sacrilegio” para hacer referencia, estrictamente, al paso de lo sagrado a lo profano sin confundirlo con la interpretación semita del crimen como “pecado”. Aunque pueda establecerse una continuidad entre ambos esto es motivo de otro trabajo, aquí tan solo se reserva lo que pueda tener en común el motivo de la expiación aria y la salvación semita por la denominación de Prometeo como un “salvador”.

Para cumplir con el objetivo planteado, se orienta el uso de los materiales hacia la confirmación de la hipótesis.

En cuanto al mito de Prometeo, se conocen tres versiones clásicas: el Prometeo de la *Teogonía* y los *Trabajos y días* de Hesíodo, el *Prometeo encadenado* de Esquilo y el Prometeo del *Protágoras* de Platón. Respecto a las versiones contemporáneas cobran especial importancia el Prometeo de Goethe, el *Prometeo liberado* de Percy Shelley y *Frankenstein; o, El moderno Prometeo* de Mary Shelley. Las fuentes principales del trabajo son las obras de Hesíodo y la obra de Esquilo, las secundarias, la obra de Platón.

En cuanto a la investigación sobre el mito de Prometeo, en el trabajo predomina una interpretación simbolista del mito donde los signos no hacen sino remitir a sí mismos. Dentro de los simbolistas se utilizan a aquellos que ponen el símbolo por encima del concepto y solo pueden aplicar su conocimiento al mundo de los fenómenos: Carl Jung, Karl Kerényi y Mircea Eliade. Esta perspectiva sitúa la investigación en la filosofía del conocimiento, la psicología y la historia de las religiones. Pero puede completarse únicamente gracias a la interpretación funcionalista de los mitos donde los signos remiten a algo fuera de sí mismos para hacer posible la inserción del mito en el contexto socio-cultural. En este sentido el trabajo se apoya en Walter Burkert y Rene Girard para así analizar la práctica del sacrificio como una institución social. En este sentido la investigación participa de la antropología, la sociología y la etnología.

El elemento común del que parte el funcionalismo y el simbolismo es el lenguaje: la palabra emprende un viaje fuera de sí misma y, en efecto, “funciona” dentro de un sistema social generando contrastes con otras palabras. Pero está destinada a volver a sí misma ya que la institución construida está determinada por el significado que tiene la palabra en su origen. Este enfoque muestra cómo los arquetipos no se pierden por la materialización de su estructura sino al contrario cobran sentido y fuerza, se reafirman. Asimismo, simbolismo y funcionalismo no se contradicen. En este aspecto el trabajo se apoya en Emile Benveniste y participa de la lingüística. Igualmente, un autor que entiende el equilibrio entre funcionalismo, simbolismo y estructuralismo es Jean-Pierre Vernant. En definitiva, se realiza

una interpretación simbolista de la práctica religiosa usando como referencia la narración textual del mito.

De esta manera, se utiliza por un lado el método histórico ya que se revisan los relatos clásicos de la Antigua Grecia citados previamente. Por otro lado, se usa el método de revisión bibliográfica con respecto a los autores de investigación mencionados. Se emplea el sistema de citación tradicional.

Por último, la estructura del trabajo es inductiva ya que se desplaza de lo general a lo particular para situar la tesis en la segunda mitad del estudio. Primero se sitúa el nombre de Prometeo en sus mitologemas y psicologemas correspondientes. Seguidamente el arquetipo del *trickster* se concreta en las figuras de Prometeo y Hermes como inventores de la comunicación y el comercio. Con sus diferencias, ambos son los precursores de las instituciones humanas de reciprocidad y comunidad por motivo del sacrilegio primordial. Entonces se procede a situar a Prometeo con todas sus peculiaridades dentro del sistema mitológico y por tanto dentro de su organización interna: la genealogía. Asimismo, se puede pasar al abordaje del mito de Prometeo, donde el foco se limita al duelo de *métis* entre Prometeo y Zeus como el intercambio de dones arquetípico que constituye la condición humana. Esta es la forma que va a contener la tesis ya que la matriz de relaciones: crimen, expiación y castigo que implica el sacrificio como sacrilegio primordial se representa como un conflicto entre dos polos opuestos [=duelo]. Para dilucidar este contenido, el estudio se divide de la siguiente manera: primero, explicación de las hazañas sacrílegas del Titán recogidas a partir de la *Teogonía* de Hesíodo con un ligero cambio en su estructura. Simultáneamente se explica la práctica del sacrificio por los hombres de forma asimétrica a la invención en tanto que se configura bajo una ambición expiatoria. Segundo, se desarrollan los castigos al igual que el origen del mal para los hombres según los *Trabajos y días* de Hesíodo. Además se utiliza el *Prometeo encadenado* de Esquilo como proveedor de un punto de vista alternativo al Prometeo Hesíodico, aunque conforme a la tesis del estudio.

2. MITOLOGEMAS DEL MITO DE PROMETEO

El estudio empieza por sobrevolar los temas que recubren un mito desde fuera, es decir los “mitologemas”⁵ o en otras palabras, motivos temáticos que se repiten en la mitología. Se trata de arquetipos, símbolos o conceptos abstraídos a partir de los mitos que componen el sistema. Igualmente, son interpretados desde dentro como átomos de significado que, por su parte, Levi-Strauss denomina, “mitemas.”⁶ Además, varios de estos motivos coinciden entre distintas mitologías, posibilitando así, un lenguaje intersistémico como es el caso del indoeuropeo. De esta manera, existe un vínculo simbólico que permite ampliar el punto de vista a una geografía de “imágenes arquetípicas”⁷. Preceden y determinan el fin de la palabra en cada una de las mitologías al igual que en el lenguaje universal que las comunica.⁸

Se trata de figuras con prioridad lógica, instauradas en el seno de cada mitología y desde este punto de vista simbolista, inservibles a una función didáctica. Es decir, no son un conocimiento que necesite justificarse como una materia de aprendizaje y tampoco sirve para explicar algo fuera de su propio sistema. Responden a la pregunta casuística “¿de dónde?”⁹ mas no son causas, sino fundamentos, fundamentan aquello que reciben pero no están fundamentadas. Es decir, los mitologemas son conocimientos atómicos y su poder explicativo resulta de remitir una gran variedad de fenómenos a su principio. Dado el material heterogéneo de relatos míticos la tarea del mitógrafo consiste en retrotraerlos a la determinación de una imagen común.

En este caso, para identificar los mitologemas de un mito se comienza por el nombre, sépase que la mitología no es una lista rapsódica y contingente de nombres sino un sistema organizado e integrado. Por ello, en la mitología griega, un nombre nunca es solo un nombre, él sólo, contiene el acceso a un entresijo de relaciones por el que depende y hace dependiente

⁵ Concepto introducido por Karl Kerényi en la primera edición (1949) de *Introducción a la esencia de la mitología: el mito del niño divino y los misterios eleusinos* escrita en coautoría con C.-G. Jung.

⁶ Concepto introducido alrededor de 1950 cuando trabaja en los sistemas mitológicos de tribus primitivas para hacer una analogía entre los significados atómicos de una mitología con las palabras de un lenguaje.

⁷ K. Kerényi, *Prometheus: Archetypal image of human existence*, Princeton, Princeton university press, 1991, p.24.

⁸ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *The Trickster: A study in American Indian mythology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956, p.173-174.

⁹ K. Kerényi; C.-G. Jung, *Introducción a la esencia de la mitología: El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Siruela, 2004. p.21.

a otras figuras colindantes. No se trata solo de la etimología, sino de la actividad mitologizante del nombre en el sistema. Mitologema (*mythologema*) tiene su raíz en *mythologeîn*, “la denominación verbal de una actividad”¹⁰, de una dinámica. Esto es, los límites de las entidades nominales en cuestión no pueden definirse ni aislada ni estáticamente sino de forma relacional. Son un producto de las tensiones que configuran su posición y su tiempo, “el conjunto de relaciones que lo unen y lo oponen.”¹¹ Por último, si se entiende el mitologema como un tema arquetípico de cuyo simbolismo participa la *psique*, o una experiencia psíquica interna¹² que se comparte en el inconsciente colectivo, a este primero le es análogo un psicologema, una estructura psíquica arquetípica.¹³

El nombre es Prometeo en cuyo caso, desde un principio lejano, se ha visto reducido a una interpretación sobre la función que cumplía en el conjunto de relatos en los que hacía presencia. Así, fue perdiendo prioridad cualquier denominación de propiedad que pudiese haber tenido. Sobre esto, Kerényi aporta, “más que nombres originales de seres mitológicos, parecen referirse a interpretaciones tempranas.”¹⁴ El origen de estas interpretaciones se remontan a hipótesis sobre la versión masculina de Pronoe como Pronoo¹⁵ (el “cuidadoso”, el “prudente”). Se podría decir que se trata más de un pseudónimo que de un nombre auténtico. Sobre la versión auténtica, Hesiquio de Alejandría se refiere al “heraldo de los titanes” que participó en la titanomaquia, conocido bajo el nombre de Ithas o Ithax. Pronoo y Prometeo serían, en este caso, una paráfrasis de este nombre.¹⁶

Dividido en pro- y -meth, se ha traducido mayormente como pro-, “antes” asociado con la raíz -meth como *métis*, “astucia” y *médomei*, “meditar”¹⁷ entendido en conjunto como aquel que medita con previsión. De forma similar se ha tomado la raíz “metheus” dividido en el verbo *manthánō*, “aprender” y la terminación -eus referente a los nombres propios antiguos. Cabe decir que esta falta de propiedad se debe en buena parte al emparejamiento de su nombre con el de su hermano Epimeteo ya que las interpretaciones tempranas tienen que ver con el relato extendido acerca de los hermanos desiguales.¹⁸ Epimeteo es el hermano torpe que piensa después o con retraso: epi-, “después” junto a la misma raíz -meth o del mismo verbo, *manthánō*.

¹⁰ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, México, Sexto piso, 2022, p.311.

¹¹ J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, p.29.

¹² P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.195.

¹³ *Ibid.*, p.200.

¹⁴ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.346.

¹⁵ *Ibid.*, p.364.

¹⁶ *Ibid.*, id.

¹⁷ C. G. Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1979, p.39.

¹⁸ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.346.

Entre las muchas tensiones que definen el mito de prometeo (dioses y titanes, dioses y hombres, inmortales y mortales...) ahora se pone atención en aquella que representa el tema central del mito y del que se desprenden el resto, la tensión entre la soberanía y la rebeldía. El tema que subyace al nombre de prometeo es la desobediencia de la ley y el quebrantamiento de la justicia. Violar un dictado de leyes que protegen un orden por un lado y otorgar algo a quien no le pertenece (injuria) por otro. Se trata de un duelo entre Zeus, el orden establecido, representante de los dioses y Prometeo, la ruptura del orden establecido, representante de los hombres. Como todo mitologema, el tema mitológico que aquí se presenta es un binomio de personalidades cuyas funciones responden a la finalidad que cada uno cumple en el sistema. Asimismo, se separa en dos temáticas: por un lado, el mitologema del soberano y por otro, el mitologema del *trickster* (embaucador). Se desarrollan ambos enunciando ejemplos de otras religiones.

2.1. EL MITOLOGEMA DEL SOBERANO

Desde una perspectiva previa a la religión, lo celeste, el cielo, la altura o la luminosidad ya indican poder y trascendencia. Por ello, no es casualidad que en la historia de las religiones las divinidades celestes hayan sido “divinidades supremas.”¹⁹ Las manifestaciones de lo sagrado en la forma del cielo (rayo, viento, lluvia, nubes, estaciones...) y la bóveda celeste (estrellas y luna) son llamados por Eliade como “hierofanías uránicas.”²⁰ Su manifestación en el mundo de los hombres se refleja a través de cuatro instituciones principales: fuerza, creación, leyes y soberanía. La interacción de las divinidades celestes suele ser distante y pasiva, tienen una tendencia para apartarse de la vida laboriosa de los hombres. Al mismo tiempo es esto lo que permite que todas las cosas puedan llevarse a cabo de acuerdo a su destino, en otras palabras, la pasividad del mandato y el cumplimiento de las leyes es lo que permite que todas las cosas sigan ordenadas. Los patrones que marcan los ritmos lunares, el nivel del mar o los periodos de lluvias, establecen las leyes a respetar para que la tierra siga fecunda y pueda seguir dándose la vida. Como puede verse, existe una convergencia y entrecruce entre la función social, política y jurídica identificada con el binomio soberanía-orden (*kosmos*) y la vida (*Bios*). Se dice, por ello, que la divinidad uránica y soberana es un tipo de divinidad que pauta y rige los ritmos de los procesos bio-cósmicos.

¹⁹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2011, p.115.

²⁰ Ibid., id.

Uno de los rasgos que mejor definen la soberanía es la creatividad y la fertilidad. Su actividad marca el comienzo de una cosmogonía donde se establece la jerarquía que sitúa un creador por encima de un creado.²¹ A esta forma de gobierno le es cercana la monarquía (*monarkhía*). La paulatina generación de un orden que relatan los mitos cosmológicos se reduce pues a “mitos de soberanía.”²² El establecimiento de un orden siempre conlleva la sucesión de un soberano y la creación de una nueva dinastía en el orden de generaciones. *Dieus* es una divinidad hipotética a partir de la cual descienden distintas versiones de divinidades celestes dependiendo de la mitología indoeuropea. Todas son formas evolucionadas de esta primera y llevan en su nombre el significado originario de día luminoso emparentado con lo “sagrado”. Los tres ejemplos más importantes son los siguientes²³: en India Dyaus Pita; en la Antigua Grecia Zeus y en la antigua Roma Júpiter. Lo decisivo en la personalidad de cada una de estas divinidades es su soberanía.²⁴

Respecto a la función política del mantenimiento cósmico, la práctica fundamental que define al soberano es la imposición del castigo. En el marco de las religiones indoeuropeas Varuna es una divinidad hindú que reemplaza a Dyaus como divinidad celeste. Resulta útil subrayar una determinada forma de esta práctica en dicha divinidad ya que es vinculable con los castigos impuestos por Zeus y en general con la concepción de hacer pagar un crimen en la mitología griega.

Se trata de la facultad de “atar” inscrita en la raíz indoeuropea, *uer*, “atar”²⁵ de su nombre, Varuna. Es a través de las ligaduras como Varuna manifiesta la justicia (el poder del soberano) y protege, tanto las normas como el orden cósmico. Pero, ¿Qué es aquello que “ata” al hombre? Aquello que ata es la consecuencia de la transgresión del orden debido al incumplimiento de la norma, es decir la atadura propia de un castigo: “castiga a los infractores de las leyes, “atándolos”, (con la enfermedad y la impotencia)”²⁶. Por último, el uso de esta facultad es de carácter mágico no físico, Varuna no baja al mundo sino que lo contempla y controla pasivamente desde lejos.

²¹ Es importante puntualizar que con esto el estudio no se refiere a mitos de creación sino a mitos de soberanía donde el modo de generación se define de forma genealógica.

²²J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p.121.

²³ Ibid., p.147.

²⁴ Ibid., p.148.

²⁵ Ibid., p.151.

²⁶ Ibid., p.152.

Dentro de la soberanía se encuentra todo aquello que justifica el status de una divinidad suprema y todopoderosa. Para enumerar estos rasgos en el caso de Zeus el estudio se apoya en cada una de sus asociaciones conyugales tal como hace Vernant²⁷: omnisciencia (Métis); justicia (Temis); hierogamia y matrimonio (Hera) y creatividad y fecundidad (Gea). Respecto al lazo con Temis, las características del destino y las estaciones son patentes respectivamente en las hijas de su unión, por un lado, las tres Moiras y por otro, las tres Horas. Entre estas uniones dos tienden una relación especial con Prometeo, por un lado la unión con Metis y por otro, la unión con Temis.

En relación a la unión con Metis, Zeus protege su reinado, con la previsión y la inteligencia, del engaño justamente lo que Prometeo va a utilizar en su contra. Esto pone a ambas divinidades en un duelo donde no triunfa el más fuerte sino el más astuto. Se enfrentan dos formas de *métis*, por un lado, Zeus el “prudente” o el “providente”, (*metíeta*) y por otro, Prometeo, el de “torva astucia” o también “tortuosa (...)” (*ankylométes*).²⁸

Respecto a la unión con Temis se esclarece la relación entre las Moiras y el destino como algo que debe tejerse y puede ser usado para “atar” o encadenar. Igualmente se advierte su uso como un conocimiento de liberación. En ambos casos el ejemplo paradigmático es Prometeo. Por un lado, las moiras son conocidas como divinidades hilanderas ya que una de ellas lo lleva inscrito en su nombre, *Klothó*: “hilander”, igualmente lo indica el canto VI de la *Odisea* de Homero. Por otro lado, se asocian a divinidades lunares en tanto que el destino se manifiesta en la simbología de la luna. En relación con esto varios mitos describen la luna como una gran araña tejedora, “dueña de todas las cosas vivas y guía segura de los muertos.”²⁹

Zeus comparte con Varuna la facultad de “atar”³⁰ aunque este tiene un carácter más físico y menos mágico. No es claro si comparte el poder que implica la atadura de las Moiras pero pueden verse señales de una habilidad similar cuando se enfrenta a los titanes. En la titanomaquia, los titanes acaban “encadenados” en el tártaro tal como dicta el destino acerca de la sucesión del reino de Cronos. En el *Prometeo encadenado* de Esquilo, Prometeo es encadenado en la cima del Cáucaso por orden de Zeus pero prevé su liberación a través del conocimiento del destino.

²⁷ J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, cit., p.32.

²⁸ C. G. Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, cit., p.33.

²⁹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*, cit., p.288.

³⁰ De hecho aparece en las tres divinidades supremas de la mitología griega, Uranos, Cronos y Zeus.

Caracterizado por la justicia, Zeus coloca a toda creación en el lugar de la jerarquía donde pueda cumplir una relación ordenada con el conjunto, es decir aquel sitio “que delimita sus atribuciones, sus prerrogativas y su parte de honor”³¹. Es la situación y el contenido que le corresponde, al contrario no podría encontrarse fijo en el espacio, estaría disperso, desordenado. Por último, debe especificarse que esto no supone el establecimiento de un orden desinteresado, el reinado de Zeus es un producto del ferviente interés y dedicación por fundar el mundo en el orden. Es decir, no existe la neutralidad como podría ser en el caso del *arkhé* presocrático. Según Esquilo Zeus establece una tiranía a través de un poder absoluto e incuestionable que no está regulado por leyes reales³².

El programa de la *Teogonía* de Hesíodo atribuye el objetivo biocósmico de Zeus a todo conflicto previo a su reinado. Además, “la victoria de Zeus en cada caso (en cada episodio de la *Teogonía*), es una creación del mundo.”³³ Cada victoria de Zeus marca un antes desordenado y un después ordenado que cosmológicamente se entiende cómo un mundo. Respecto a esto Kerényi afirma que “ser un Dios significa ser un creador de mundo y un mundo significa orden.”³⁴ De esta manera, orden y soberanía son dos caras de la misma moneda. Así puede establecerse un motivo común a todo relato mítico: toda remisión a tiempos primordiales acerca de héroes y dioses legendarios tiene en su seno la lucha por el reinado universal. No solo eso sino que también, Vernant arguye que el mito no se pregunta, “cómo del caos ha surgido un mundo ordenado; responde a esta cuestión: ¿Quién es el dios soberano? ¿Quién ha conseguido reinar (*anassein, basileuein*) sobre el universo?”³⁵

³¹ J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, cit., p.128.

³² J.-P. Vernant, *Myth and thought among the Greeks*, Brooklyn, Zone books, 2006, p. 272.

³³ J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, cit., p. 121.

³⁴ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.190.

³⁵ J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, cit., p.126.

2.2. EL MITOLOGEMA DEL *TRICKSTER*

Las características de quien cumple la función de la transgresión son propias de la acción del engaño y la personalidad del embaucador o el *trickster*. Se trata de una figura que se encuentra en la raíz de las representaciones de la “mitología picaresca”³⁶, una amplia tradición folklórica que puede verse manifestada en los ritos, las fiestas populares o la literatura. Al mismo tiempo, el *trickster* es un psicologema enraizado en civilizaciones de todo el mundo. Algunos de los ejemplos más populares en lo que se refiere a mitología son por un lado el mito del Winnebago en América-India, y el mito de Prometeo, Hermes, Mercurio, Ulises o Loki (Europa nórdica) en indoeuropa. La imagen arquetípica puede encarnar tanto a un Dios como a un héroe. Explicado el mitologema del soberano, se define el mitologema del embaucador como su antítesis, exponiendo sus rasgos en referencia a este primero.

El *trickster* es conocido por ser un transgresor de límites y por provocar grandes cambios en la naturaleza. En muchos casos, personifica el “espíritu del desorden”³⁷ pero sería un error identificar esta función con el caos³⁸ ya que descompensa el orden del mundo para compensar o crear otro. Se caracteriza por desdoblarse en muchas apariencias, es polimórfico y le define el uso de la máscara. Su constante cambio de identidades le impide ser reconocido por una sola, por lo que muchas veces es irreconocible. Esto es un indicio de su falta de fijeza en el sistema mitológico. La dualidad que típicamente presenta es, por un lado la astucia que le permite ejercer el engaño y por otro, la estupidez por la que acaba siendo víctima de su propio ingenio. Kerényi indica lo fálico como un símbolo con el que se representa al embaucador³⁹. En Grecia este rasgo se ha asociado con el culto misterioso de los Cabiros y concretamente con el “origen masculino de la vida.”⁴⁰ Además, el *phallus* puede formar parte de la dualidad o alter ego⁴¹ que escinde al *trickster*.

Curiosamente aquí se manifiesta la “ley de la reciprocidad”⁴² en la condición dual de un solo individuo. El engaño y la violencia que caracteriza al Trickster vuelve sobre él mismo como una actividad reflexiva e inconsciente.⁴³ Se afecta a sí mismo sin saberlo, su mano

³⁶ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.175.

³⁷ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.185.

³⁸ Ibid., id.

³⁹ Ibid., p.183.

⁴⁰ Ibid., id.

⁴¹ Ibid., p.182.

⁴² R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983, p. 254.

⁴³ Muchos de estos rasgos recuerdan al culto a Dioniso, el uso de máscaras, la despersonalización, la falta de límites, el éxtasis sexual etc.

derecha no sabe lo que está haciendo su mano izquierda, acaba siendo su propia broma, hundiéndose así, en una profunda soledad. Esto revela un sufrimiento subjetivo por el que a menudo se le describe como un alma en el infierno⁴⁴. Al mismo tiempo el sufrimiento autoimpuesto se puede relacionar con la figura del salvador donde los crímenes del *trickster* sirven como objeto de expiación y por tanto de salvación para otros. Así se vislumbra un motivo civilizatorio bajo sus hazañas.

En el sentido en el que el *trickster* crea la civilización y salva al hombre por el precio de su propio engaño y sufrimiento se relaciona íntimamente con el arquetipo del “médico herido”. Su contradicción consiste en que solo sufriendo dolor puede curar las heridas del enfermo. Ambas funciones son efectivas ya que establecen una relación no recíproca con el enfermo, consiguen remediar una herida debido a que se apropian del mal que genera la descompensación en el paciente. De acuerdo a esta interpretación se puede decir, con ayuda de Girard, que se trata en ambos casos de un arquetipo de “chivo expiatorio”.

3. PROMETEO Y HERMES: EN BUSCA DE PRIVILEGIOS PROFANOS

Prometeo y Hermes comparten una mitología y un arquetipo, igualmente, ambos funcionan como heraldos y se constituyen como “seres lunares”⁴⁵. Aquello que vincula la luna con los heraldos de la mitología griega es el cambio, el destino y la muerte. Caracterizados por un modo de ser lunar, se diferencian de Zeus cuyo espíritu es “...como un espejo, que en sí mismo lo concibe todo sin distorsión”⁴⁶. Sin embargo, Hermes, aun siendo enemigo de los límites, sirve al orden establecido por Zeus, es un heraldo de los olímpicos⁴⁷ por lo que no es un espíritu del desorden como sí lo es Prometeo, el “heraldo de los titanes”⁴⁸. Esto no significa que el primero sea el heraldo del cielo y el segundo el heraldo del inframundo ya que ambos son seres astrales-lunares que mantienen estrechas relaciones tanto con uno como con otro, aunque luego representen, según su disposición, dominios distintos. Hermes es un ser lunar que florece con y sin luz, para Prometeo, la oscuridad es curadora pero la luz es hiriente y llena de sufrimiento.

⁴⁴ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.196.

⁴⁵ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.362.

⁴⁶ Ibid., p.357.

⁴⁷ Ibid., p.362.

⁴⁸ Ibid., id.

Tanto Hermes como Prometeo marcan el origen de dos hechos primordiales que irrumpen en el orden natural de las cosas: por un lado, el robo y por otro lado, la matanza del animal, acompañada del momento de la comida. La naturaleza sacrílega e hiriente de estas acciones está íntimamente vinculada con la creatividad y la técnica de sus transgresores. Gracias a esta habilidad (que les ha permitido hacer el sacrilegio) aparece la posibilidad de purificar la herida en la invención del sacrificio.

3.1. HERMES: INVENTOR DE LA COMUNICACIÓN JUSTA

Antes de que el sacrificio fuese practicado por los hombres, fue Hermes, dios del comercio, hijo de Zeus y la ninfa Maya, quien inventó el sacrificio como modo de comunicarse con los dioses inmortales. Cuando nace, Hermes se encuentra en una “brumosa gruta”⁴⁹ alejado de los dioses y privado de los honores y privilegios que caracterizan a un dios inmortal. Asombrosamente, recién nacido, en vez de acostarse en su cuna, sale por la noche, “avido de carne (...) meditando en su mente un excelso engaño...”⁵⁰. Más que la necesidad de comer, esto manifiesta el deseo ferviente del Dios por reclamar sus derechos y mostrar su fuerza a través de la materialidad de los dones (robo y creatividad), siendo la carne una ofrenda fundamental en el ejercicio de honrar a los dioses. En primer lugar, roba las vacas a Apolo gracias a su habilidad de pastoreo, entonces procede a matar dos de ellas e inventar por primera vez “...los enjutos y el fuego”⁵¹. De esta manera, puede asar la carne e instaurar el sacrificio, consagrando, de forma compensada, doce pedazos de carne, uno para cada dios olímpico, a diferencia de lo que hará Prometeo. “...sacó los pingües frutos de su tarea sobre una laja lisa y tnnchó doce pedazos adjudicados por suerte e hizo de cada uno un honor perfecto”⁵². El sacrificio concluye con la extinción del fuego y la iluminación de la luna sobre Hermes y el rito.

Tras haber pasado la noche vuelve a su cuna pero es advertido por Maya, entonces se ve obligado a explicarse, justifica sus acciones como el derecho tanto de su madre como suyo, para recibir privilegios y honores al igual que para convivir entre los olímpicos. “...no nos resignaremos a permanecer aquí ambos, los únicos entre los dioses inmortales sin ofrendas y sin plegarias, como tú sugieres.”⁵³ Exige el reconocimiento de un inmortal y concretamente los honores del rito que recibe Apolo. Además, asegura poder cumplir sus

⁴⁹ Homero, *Himnos Homéricos: La “Batracomiomaquia”*, Madrid, Gredos, 1978, p.158.

⁵⁰ Ibid., p. 154.

⁵¹ Ibid., p. 156.

⁵² Ibid., id.

⁵³ Ibid., p.158.

ambiciones por sus propios medios [=matanza y robo] si no es aceptado por Zeus, como ya ha demostrado.

El motivo original del sacrificio es ofrecer un “privilegio de carne” para honrar a los dioses, Hermes ofrece a cada uno de los dioses un *géras* (“honor”)⁵⁴. Esto es, la prestación de dones privilegiados para atestiguar su realeza. Hermes se incluye a sí mismo en el sacrificio ya que cree que así podrá tener los honores del alimento que posee Apolo. Asimismo, existe una identidad entre los sacrificantes (el Dios Hermes) y los ofrendados (los dioses olímpicos), pero el anhelo de Hermes por el “...rito de las carnes”⁵⁵ y su envidia respecto a Apolo lo distancia de los olímpicos enfatizando a su vez, la comunicación con ellos. De ahí su intento por consumir las carnes ofrendadas, esto es, “hacer una *hosié* de las carnes”⁵⁶. *Hosié* se traduce como un acto de desacralización sobre la carne para poder “...hacerla pasar por su sacro gáznate”⁵⁷ pero es impotente debido a su condición sagrada. Su deseo lo inclina más hacia lo profano que a lo sagrado ya que entiende la *timé* (“honores”) y la *hosié* implicada en la ofrenda como la posibilidad de consumir la carne y por tanto al goce que brinda la materialidad de los dones. Esto responde igualmente al robo de mercancías para igualarse en riqueza a los dioses: “...hermosísimos trípodes y calderos, así como oro, y en abundancia, reluciente hierro y mucho ropaje”⁵⁸.

En busca de privilegios profanos, Hermes inventa los tres ejes que constituyen la condición humana: matar, robar y comer en cuyo seno se encuentra la comunicación como comercio (intercambio de bienes). La distancia que sufre respecto al resto de dioses es un resultado de su naturaleza mensajera. Es una deidad escindida entre lo sagrado y lo profano: parte de los elementos civilizatorios del hombre pero se puede permitir tratarlos como juguetes o placeres superfluos. Usa el sacrificio [=invención del fuego, matanza y comida] con intenciones lúdicas y recreativas⁵⁹, además la distribución compensada de bienes se debe a que la comunicación se establece entre iguales. Asimismo, la identificación de Hermes con los olímpicos impide que estos se manifiesten a través de un fenómeno religioso. La religión que *religa* a los sacrificantes con los ofrendados exige distancia pero también diferencia. Esto genera una desigualdad que tiene repercusiones en el intercambio de bienes, se podrá ver reflejado en el uso descompensado del sacrificio por los hombres.

⁵⁴ E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p.266.

⁵⁵ Homero, *Himnos Homéricos: La “Batracomiomaquia”*, cit., p.156.

⁵⁶ E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, cit., p.358.

⁵⁷ Homero, *Himnos Homéricos: La “Batracomiomaquia”*, cit., p.157.

⁵⁸ Ibid., p.158.

⁵⁹ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.181.

3.2. PROMETEO: INVENTOR DE LA COMUNICACIÓN INJUSTA

La invención del sacrificio por Prometeo tiene al fondo una función social en la que se origina la institución de la comunidad (bajo su forma primitiva de comunidad alimenticia) y la práctica del rito. Los antecedentes para ello son los momentos civilizatorios del robo, la matanza y la comida (banquete). Tanto en el mito de Prometeo de Hesíodo (*Teogonía* y *Trabajos y días*) como en el de Platón (*Protágoras*) la institución de la comunidad es un castigo que resulta de la distribución injusta de dones, con la participación de Epimeteo como elemento fundamental. En el de Esquilo (*Prometeo encadenado*) el planteamiento da la vuelta, el orden establecido por Zeus es una descompensación injusta para los hombres siendo la comunidad su salvación. En la *Teogonía* Prometeo descompensa la repartición de privilegios de carne para beneficiar al hombre. En el *Protágoras* Prometeo trata de compensar la falta de bienes otorgados a los hombres por Epimeteo para beneficiarlos. En el *Prometeo encadenado* el robo y la matanza es una compensación injusta por mor de la justicia. Los hombres sufren una falta originaria de dones cuya institucionalización toma la forma de una obligación al cambio.

Por un lado, Prometeo se manifiesta por un motivo diabólico ya que debido a su sacrilegio la tierra es invadida por todos los males. Pero por otro lado, y sin considerar menos el primero, se manifiesta como un héroe cultural⁶⁰, civilizador y salvador, cuya estupidez es la razón de que la sabiduría pueda aterrizar en el mundo de los humanos. “La inteligencia solo puede ser traída por aquel que es suficientemente estúpido como para ser atrapado” afirma Kerényi⁶¹. Esto no significa que el objetivo se cumpla de forma involuntaria, pero sí supone que su cumplimiento entraña una contraparte “estúpida” que no estaba prevista. He allí el carácter doble que presenta Prometeo a través de su hermano Epimeteo. Jung extrapola este motivo del doble en la mitología a la psicología para definirlo como el contraste entre lo consciente y lo inconsciente. Justamente el rasgo más alarmante del *trickster* es la actividad de su inconsciente. Asumiendo que ambos hermanos pueden constituir un solo ser primordial, este rasgo puede verse reflejado en el olvido del hombre por Epimeteo al dejarlo sin dones o al aceptar a Pandora como su esposa.

La formación de la *communis* es una consecuencia de la premeditación y la estupidez a partes iguales, conjuga tanto aquello que estaba previsto por prometeo como aquello que no. El término “comunidad” es atendido aquí a través del latín *munus* que se abre a múltiples

⁶⁰ P. Radin; K. Kerényi; C.-G. Jung, *op. cit.*, p.181.

⁶¹ Trad: Ibid., p.180.

variaciones en las lenguas indoeuropeas, siempre atravesadas por la noción de la “reciprocidad”⁶². Es un resultado de la raíz *mei*: “cambio” y el término en cuestión, *munus* como “cargo”, “obligación”, pero también “gratificación”. Otorgar un don supone otorgar un cargo que obliga al otro a devolver el favor recibido por medio de un contra-don para así ser grato, *munis* (contrario a *ingratus*, *inmunis*). Esto se refleja en la máxima: *Do ut des*. Una *communis*, se entiende como aquello “que tiene en común *munia*”⁶³ esto es, la recíproca obligación al cambio. La comunidad es pues, un sistema de compensación de dones que opera en el interior de un círculo⁶⁴, uniendo a sus integrantes a través de una misma necesidad.

La regulación de este pacto responde a una ley u otra según la descripción de la reciprocidad como “reciprocidad buena” o “reciprocidad mala”. En el primer caso se obtiene la sentencia de la ley de oro: “hacer a los demás lo que te gustaría que te hiciesen a tí”. En el segundo caso, la sentencia de la ley de Talión: “ojo por ojo y diente por diente”, que viene a ser una normalización de la venganza: imposición de un castigo idéntico al crimen cometido.

El rito del sacrificio usa la comunicación vertical para legitimar la violencia en tanto que es asimilada con la “reciprocidad buena”. “El rito elige una determinada forma de violencia como buena, aparentemente necesaria para la unidad de la comunidad, frente a otra violencia que sigue siendo mala porque permanece asimilada a la mala reciprocidad.”⁶⁵ El rito es la excepción que confirma la ley de la “reciprocidad mala” pero como es compartida por todos toma la apariencia de ser “buena”. De esta manera, la dinámica social de la comunidad queda legitimada en un sentido negativo. La ley de la regla de oro que funciona internamente debe su efectividad a la ley de Talión que funciona externamente en tanto que solo ella puede definir los límites de la comunidad.

Los sacrificios inventados por Hermes y Prometeo se distinguen en tanto que tienen intereses distintos. En el fondo Hermes apunta hacia la justificación del reinado de Zeus (como muestra el final del himno) mientras que Prometeo busca el beneficio de la raza humana generando, en consecuencia, una transgresión en la jerarquía natural de las cosas (desorden). Hermes inventa el sacrificio como un medio para comunicarse entre iguales (dios-dios) donde solo existe un intercambio horizontal de dones, justo y compensado. En cambio, la invención de Prometeo consiste en lo contrario ya que establece la comunicación

⁶² E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, cit., p.121.

⁶³ Ibid., p.64.

⁶⁴ Ibid., id.

⁶⁵ R. Girard, *op. cit.*, p.123.

entre seres desiguales (hombre-dios) fundando un intercambio vertical de dones, injusto y descompensado. Pero solo por medio de esta desigualdad, crea la posibilidad de una igualdad (horizontalidad) entre hombres bajo la imagen de la comunidad.⁶⁶

Aun así, es patente cómo en ambas deidades la ambición del robo y la matanza está justificada por el reclamo de derechos (*timé* y *hosié*) que tiene lugar en el ritual del sacrificio. En ambos casos hay una *hybristes*, “orgullo desmedido” y una *atasthlie*, “violencia” implicadas en el deseo de comunicación [=compensación] cuya condición oculta es la búsqueda de privilegios profanos. Tanto Hermes como Prometeo (y la humanidad) desean ser los ofrendados, no los sacrificantes, la diferencia es que Hermes ya lo es desde un principio pero el hombre no y necesita serlo por lo que debe recurrir a un intercambio descompensado.

3.3. LA COMUNICACIÓN COMO FENÓMENO ECONÓMICO-JURÍDICO

Los hechos originarios de Prometeo y Hermes ayudan a entender el fenómeno de la comunicación a través de una dimensión económico-jurídica: intercambio comercial en el que cada comerciante reclama la compensación de sus dones como un derecho. Esta interpretación del sacrificio y la comunicación se ve escindida en dos significados relativos al término *timé*⁶⁷: por un lado entendido como “honor, dignidad”, abstraído del verbo *tío* (“honrar”) y por otro lado como “castigar” de acuerdo a la familia: *tíno* (“pagar”), *tínumai* (“hacer pagar”, “hacer expiar”) o *tístis* (“castigo, venganza”). Si bien Benveniste no encuentra argumentos filológicos suficientes para aunar estos significados se trata de una dualidad tremendamente fértil para la filosofía. Se pregunta, “¿De «obtener castigo, sacar venganza» se puede pasar a la idea de «honrar, hacer honor»?”⁶⁸

Esta cuestión resulta útil para entender cómo el comercio de dones—acontecido en el sacrificio—está escindido en los motivos de sacar venganza y hacer honor. Ambos constituyen la comunicación como el intento de saldar deudas o ajustar cuentas. En un sentido es aquello que el sacrificante debe al ofrendado para compensar su sacrilegio (castigo de los hombres hacia los dioses) en cuyo caso se entiende como la venganza de los ofrendados quienes obligan al sacrificante para dar (devolver) aquello que ha sido robado (el fuego y el animal matado). Se trata pues de una forma de honrar a los dioses a través del privilegio de carne (ofrenda). En el sentido inverso es aquello que el

⁶⁶ Aquí participa Hermes, “fundador de los trueques entre los hombres”, instaurando el comercio justo como una comunicación entre iguales (hombre-hombre): Homero, *Himnos Homéricos: La “Batracomiomaquia”*, cit., p.171.

⁶⁷ E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, cit., p.268.

⁶⁸ Ibid., id.

ofrendado—supuestamente—debe al sacrificante para compensar el castigo impuesto, en cuyo caso se entiende a través de la venganza del sacrificante, quien, a falta de influencia sobre los ofrendados, les roba aquello que ha sido devuelto (el fuego y el animal matado). De esta manera, ambos sentidos forman una circulación de dones cuyo motor, la violencia, explica cómo se puede pasar de la idea de “honrar” a aquella de “obtener castigo, sacar venganza” y viceversa.

Hermes honra a los dioses vengándose sobre las vacas de Apolo en tanto que las utiliza en el sacrificio para reclamar sus derechos olímpicos. Lo mismo sucede con Prometeo y la humanidad, debido a que la ofrenda que debe honrar a los dioses se origina en la violencia y el engaño con el fin de encontrar privilegios profanos como es, fundamentalmente, la institución de la comunidad.

4. GENEALOGÍA DE PROMETEO

El principio de ordenación establecido por Zeus no se rige por un *arkhé* ya que ello suprime la diferencia entre tiempo y poder (jerarquía social)⁶⁹ y no reconoce su triunfo como un paso del desorden al orden. En cambio, de acuerdo a la *Teogonía* de Hesíodo, esta organización se debe representar como una genealogía. En su interior, el devenir está marcado por una serie de uniones sexuales al igual que por la sucesiva producción de razas en edades y generaciones. Asimismo, la pregunta troncal por el nacimiento y el origen es respondida por un árbol genealógico que tiene en su raíz el principio de la fertilidad y la familia, la hierogamia y la generación sexual. Obedece, como ya se ha dicho anteriormente, a la íntima relación entre vida, orden político y soberanía donde la dirección del sistema se rige por las luchas y el triunfo del rey-padre.

Prometeo colinda entre mundos e identidades de forma confusa: ¿Pertenece al olimpo junto a Zeus tras haberle ayudado en la titanomaquia?; ¿Pertenece al inframundo junto a otros titanes debido a su sacrilegio?; ¿O a la tierra junto a los humanos como su benefactor?; ¿Se trata de un Dios, un Titán o un hombre? La introducción del sacrificio sitúa a Prometeo más cerca de los hombres y más lejos de los dioses aunque por ello los hombres se alejan de las bestias e inclinan su mirada hacia los dioses.

⁶⁹ J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, cit., p.126.

Según la mayor parte de fuentes, Prometeo pertenece a la estirpe de los titanes aunque en versiones más modernas como el Prometeo de Goethe, no se define a este ni como Dios ni como Titán ni como hombre. Es descendiente de la primera generación divina de titanes por lo que es primo de Zeus. Nace de la unión formada por Jápeto y la oceánide Clímene o con la también oceánide Asia. En el *prometeo encadenado* de Esquilo se dice que la madre de Prometeo es Temis o Gea. Tuvo tres hermanos: Atlante, Menecio y Epimeteo. Carlos García Gual indica una falta sistemática en esta parte de su genealogía⁷⁰ y es que las divinidades suelen tener tres hijos siendo el tercero el más ilustre. Esto sería cierto si no fuese por el último de los japedónidas. Prometeo es más astuto que Atlante y que Menecio quienes acaban en el Tártaro a diferencia de él, pero su astucia cruza la línea de la estupidez en la imagen de su último hermano, Epimeteo. Pareciera ser que el cuarto hermano descuadra el sistema e impidiese a Prometeo, ignorando sus consejos, vencer a Zeus en su duelo de *métis*. Por último, acerca del matrimonio que contrajo Prometeo, establece una unión con Celeno, Pirra, Asia, Hesíone, Axiotea, Pronoe o Clímene. La unión más común es aquella que establece con Asia o con Clímene de la cual nacieron, Deucalión, Lico y Quimereo.⁷¹

Con respecto a la raza de los titanes se conoce que de la unión de Gea y Urano nacieron seis titanes y seis titánides. Estos primeros, liderados por Crono libran un conflicto contra Zeus y el olimpo conocido como la titanomaquia que va a significar la transición del dominio de los titanes al reinado de los olímpicos. Curiosamente, Prometeo apoya a Zeus en la contienda pese a ser hijo de Jápeto, un Titán, ganándose así la confianza del rey-padre. Dada la importancia del conflicto, el significado de su raza acaba condicionado por el triunfo de Zeus. Por un lado, los titanes son los antiguos dioses que reinaban sobre los cielos, *Próteroi theoi*, por otro lado, terminan encadenados en el tártaro y por tanto le es propia una condición ctónica, *Chthónioi*, “los subterráneos”.⁷² Aunque originalmente pertenecían al polo celestial del cosmos como “hijos del cielo”, cabe decir que tienen un correlato telúrico ya que en un principio fueron retenidos en el vientre de Gea por Urano. Pareciera ser que su destino estuviese determinado por la tierra, tal como si su raza estuviese definida por una caída, como si nunca debieron de dominar el polo del cosmos al que pertenecían.

Para describir a aquel que desafía los dioses y la naturaleza en la Antigua Grecia se usaban expresiones relativas a lo “titánico”: por un lado *hybristes*, “orgullo desmedido” y por

⁷⁰ C. G. Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, cit., p.40.

⁷¹ P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1989. p.455.

⁷² K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.335.

otro, *atasthlie*, “violencia”. Ambos están relacionados con una “petulante masculinidad” (*enorée hyperoplos*)⁷³. Si bien Zeus es el contendiente a sustituir la soberanía de Cronos en los cielos, es a partir de él cuando se puede hablar por primera vez de una soberanía fija ya que es la primera que instauro un orden biocósmico. De esta manera, el titanismo pasa a significar algo contrario al orden, la vida natural y el cielo, representa el desorden, la muerte y el inframundo. Prometeo pierde su confianza con Zeus y lo engaña, ganándose así el adjetivo de una divinidad titánica que tienta contra el orden establecido. Además, la *métis* (*ankylométes*) que le permite ejercer el arte del engaño (*dolie téchne*), es aquella que practica también Cronos. Ambos comparten una forma de pensar tortuosa (*ankylos*) que trama planes en la oscuridad y en cuyo seno se encuentra la misma red (*ankyle*)⁷⁴ que los ata y condena.

5. EL MITO DE PROMETEO EN LA *TEOGONÍA*: DUELO DE *MÉTIS*

El mito transcurre en cuatro secuencias temporales distintas de acuerdo a Vernant⁷⁵, los personajes principales son Zeus, representante de los dioses inmortales y Prometeo representante de los hombres mortales. Igualmente participan Atenea y Hefesto como ayudantes de Zeus y hay una pequeña alusión a Epimeteo y a Pandora.

En la primera secuencia la acción tiene lugar en Mecon, no en un templo sino en un lugar a la intemperie, con un altar (*bomos*) como centro. Es el lugar al que pertenecía la dorada estirpe de los hombres, además su culto parece estar dedicado a las divinidades de demeter y persefone. La congregación entre dioses y hombres está motivada por la repartición justa de bienes y con ello la determinación de su sitio en el cosmos. Lo que no sabe Zeus, o más bien disimula no saber, era que el motivo iba a llevarse a cabo por medio de un duelo ya que el encuentro entre ambas razas está premeditado por el plan de Prometeo para beneficiar a los hombres. De esta manera, el encuentro está predestinado a ser un conflicto en el que Zeus lucha contra Prometeo por el lugar del hombre en el cosmos. No se trata tanto de un enfrentamiento físico sino mental, donde la *métis* olímpica compite contra la *métis* titánica para anticiparse al movimiento del otro. Como fiel amigo de Zeus, Prometeo está encargado de distribuir los bienes. Dado el bien común, se asume que debe repartirse a

⁷³ Ibid., pp. 336-337.

⁷⁴ Ibid., p.347.

⁷⁵ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cit., pp.156-158.

partes iguales entre hombres y dioses pero aparece una discriminación en la repartición.⁷⁶ El bien es la carne del buey matado, y la discriminación es la decisión del hombre que implica una conciencia de sí, representada por Prometeo. La acción de la escena arranca con el objetivo de Prometeo para favorecer a los hombres. El titán engaña a los dioses a través del ocultamiento (*kryptein*) de la parte comestible del buey en una apariencia no correspondiente con su interior. Asimismo, esconde la carne y ricas vísceras en el vientre del buey y cubre los huesos del buey de una apetitosa y seductora grasa para ofrecérsela a los dioses como un regalo envenenado (*dolos*). La secuencia concluye con la separación de dioses y hombres. Aquí es donde empieza el intercambio de dones entre Prometeo y Zeus de acuerdo a la ley de Talión que acrecienta dicha separación.

De esta manera, en la segunda secuencia Zeus responde proporcionalmente y oculta el fuego a los hombres. Entonces, Prometeo roba el fuego—una vez más, a través del ocultamiento—para que los hombres puedan seguir engañando a los dioses, reservando para sí la parte comestible del animal y ofrendando a los dioses la parte incomedible. En la tercera secuencia, Zeus responde y su respuesta coincide con el comienzo del duelo ya que esta vez es él quien ofrece un regalo envenenado que acepta Epimeteo, representando a los hombres. Se trata de la primera mujer (Pandora). Por último en la cuarta secuencia se explica como la aparición de la primera mujer es el origen del mal para el hombre. El mal en el mundo y el castigo del hombre como atado al trabajo, las enfermedades y el sufrimiento adquiere un mayor desarrollo en los *Trabajos y días* donde el relato se completa y la circulación de dones se cierra.

⁷⁶ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.353.

6. SACRILEGIO Y EXPIACIÓN

Como ya se ha visto, la invención del sacrificio por Prometeo conlleva algo muy diferente a la invención que llevó a cabo Hermes, esto es, el nacimiento de la religión. Prometeo engaña a los dioses en la distribución de bienes y establece una diferencia sustancial entre razas. La diferencia entre hombre y dios es para Nietzsche “el primer problema filosófico” que revela “una contradicción dolorosamente insoluble que se yergue como ineludible bloque rocoso en el umbral de toda cultura”⁷⁷.

Por ello es problemático que el hombre pretenda saldar sus deudas con los dioses por medio del sacrificio. El sacrificante está condenado a afirmar una distinción en la que pueda encontrar beneficio por lo que su intento de compensación siempre va a resultar en una descompensación. Además no se trata de cualquier beneficio sino de aquel que lo separa de los dioses, la satisfacción de una necesidad. De esta manera, la religión nace fuera de los límites de la vida y lo sagrado, dentro de la naturaleza ctónica del sacrilegio que detiene el crecimiento natural de las cosas y arranca al hombre del templo para que pueda matar, robar y comer de forma legítima. La ceremonia del sacrificio abre un espacio-tiempo de comunicación vertical en el que los sacrificantes tratan de hacer presentes a los dioses. Tratan de justificar el paso de lo sagrado a lo profano mediante el intercambio de dones restituyendo así lo sagrado.

Al sacrificio interpretado como la compensación o remedio de una deuda le preceden dos hechos sacrílegos⁷⁸ que generan la descompensación y enfatizan la distancia: el robo del fuego y la matanza del animal, junto al banquete sacrificial. De esta manera la dinámica consiste en consagrar y ofrecer el fuego y la carne. Esta conjunción no pretende establecer ningún orden de sucesos—más allá del protocolo establecido por la tradición en la práctica del sacrificio—a diferencia del relato original. Con ayuda de Kerényi el presente capítulo expone los dos sacrilegios como parte de un solo acontecimiento primordial del que no se pueden disociar, el sacrificio. Los tres actos que componen los dos hechos están “implicados en el primordial beneficio sacro y sacrílego: la sustracción del fuego de los dioses para ofrendárselo”⁷⁹ justificando así la distribución de bienes y celebrando el consumo de la carne cocinada en comunidad (banquete).

⁷⁷ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2012, p.71.

⁷⁸ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.362.

⁷⁹ Ibid., p.363.

La contradicción es evidente: el fuego no puede ser ofrecido sin ser robado y la carne no puede ser ofrendada sin la muerte y consumo del animal (siendo la ofrenda, los huesos quemados). De esta manera, los privilegios sagrados del fuego y la carne que debían honrar a los dioses se convierten en privilegios profanos (consecuencias de un engaño) que benefician al hombre. La conjunción contradictoria entre lo sacro y lo sacrílego que presenta el sacrificio se debe a su asimetría entre la invención sacrílega y la práctica sagrada. Por un lado, la invención es evidentemente profana ya que Prometeo usa el ocultamiento y la apariencia para engañar a los dioses. Por otro lado, la reproducción del sacrificio por la humanidad tiene el objetivo de comunicarse y honrar a los dioses. Pero el rito está condenado a confirmar su propio origen [=regenerarse] y no hace sino volver a realizar el mismo engaño, enfatizando la misma diferencia y acercándose cada vez más a la muerte en vez de a la vida.

Para explicar esta relación asimétrica este trabajo estudia la estirpe humana del “*Homo religiosus* que actúa y adquiere conciencia de sí como *Homo necans*”⁸⁰ representada por Prometeo como su inventor. De acuerdo al esquema expuesto se analiza el sacrificio de acuerdo a los dos hechos sacrílegos precedentes que tratan de ser remediados por el ritual.

6.1. EL ROBO DEL FUEGO

Se analiza el significado del “robo del fuego” en tres partes: 1) la acción de robar, 2) el sujeto de la acción (ladrón) y 3) la sustancia robada (fuego) para después 4) volver a juntarlos.

El acto del robo (*kléptein*) supone tomar aquello que no es dado o que se encuentra oculto⁸¹, es decir, lo contrario al don o al regalo. Semejante acción requiere de astucia (*metis*) para realizarse y no de una *metis* cualquiera sino una que sea capaz de jugar con las apariencias, disimular a la vista (*kryptein*) y en definitiva engañar (*apate*) al sujeto que posee la mercancía deseada.

Ser un ladrón refleja una carencia en el sujeto y por ende una imperfección cuyo robo pretende saciar para alcanzar la perfección. Cuanto más esencial es lo robado más se enfatiza la necesidad del ladrón y proporcionalmente también lo hace su imperfección⁸². La mente del

⁸⁰ W. Burkert, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, cit., p.21.

⁸¹ Vernant llega a la conclusión de que “«no dar» es idéntico a «ocultar»” al comparar el relato de la *Teogonía* con el relato de los *Trabajos y días*. J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cit., p.161.

⁸² K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.385.

ladrón es retorcida o tortuosa (*ankylos*), teje planes en la oscuridad (*ankyle*) para después llevarlos a la luz en forma de fraude (*dolos*).

El fuego tiene un origen celestial, pertenece al monte del olimpo donde arde de forma incorruptible. Su carácter sagrado está relacionado con el crecimiento que vivifica a los seres vivos y en general con la vida. Al principio del *Prometeo encadenado* de Esquilo el fuego del que se apodera Prometeo es referido como una “flor”⁸³ perteneciente a Zeus. La misma analogía del fuego con la vida aparece si se compara la Teogonía con los Trabajos y días y se deduce, tal como hace Vernant, que “ocultar la vida”, relativo a los cereales, y “ocultar el fuego” constituyen dos aspectos de una sola y misma operación⁸⁴. Esto recibirá una mejor explicación más adelante.

Tal como sucedió con la carne del buey, ahora el fuego es ocultado a la vista, esto se puede ver en dos instancias: la primera es como respuesta de Zeus ocultando el fuego tras lo sucedido en Mecona y la segunda es el ocultamiento del fuego por Prometeo para ser robado. En este caso, el japedónida lo esconde en el hueco del tallo de una férula que no arde sino que sirve como yesca conservando la chispa del fuego. De esta manera, la humanidad no recibe el fuego olímpico sino el fuego técnico que es algo así como el fuego en potencia. Exige ser encerrado en el hueco de una cañaheja para poder engendrarse al igual que ser conservado, para reproducirse. La naturaleza se orienta a un fin fuera de sí misma y ya no se muestra como vida en sí misma sino como vida para la muerte, su crecimiento eterno e infatigable aparece ahora como un crecimiento corrupto e insaciable, idéntico al que experimenta el vientre de los animales. Pareciera ser que el robo del fuego pone la naturaleza bajo la perspectiva del hombre necesitado e imperfecto cuyo error es inevitable⁸⁵. Una vez decide y se comprende vivo toma el hurto como único garante de su existencia ya que es lo que lo provee de supervivencia. En consecuencia, pasa a ver el mundo a través de una imagen cruel y vengativa⁸⁶ reflejada por su propia necesidad. El robo del fuego es el elemento civilizador cuyo origen divino proviene al hombre de dignidad ya que sin el fuego sería una bestia y comería carne cruda. Sin embargo, la misma razón lo hunde y humilla en la tierra (*humus*) como un ser imperfecto.⁸⁷

⁸³ Esquilo, Tragedias: *Prometeo encadenado*, Madrid, Gredos, 2006, p.329.

⁸⁴ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cit., p.161.

⁸⁵ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.387.

⁸⁶ Por ello, desde ahora en adelante cualquier referencia peyorativa a las bestias se debe al reflejo del hombre sobre ellas y no a su naturaleza interna.

⁸⁷ Tomar la figura de Prometeo como una fuente de dignidad o de humillación es un punto diferencial entre las versiones del mito.

6.2. LA MATANZA DEL ANIMAL Y EL BANQUETE SACRIFICIAL

Para explorar la práctica del sacrificio se explica paso a paso el protocolo del rito según la tradición. Continuando con el esquema propuesto, la matanza del animal y el banquete sacrificial es el segundo sacrilegio que constituye el sacrificio primordial. La sangre derramada y la ingesta del alimento excluyen al hombre tanto del reino divino como del animal para colocarse entre ambos, igualmente distante de dioses como de bestias.

La inmolación del animal sacrificial es un acto sagrado⁸⁸, más aún es según Burkert, “la experiencia fundamental de lo sagrado”⁸⁹ al igual que el núcleo de toda la ceremonia⁹⁰. De hecho, tanto el latín como el griego sitúa el origen de la palabra “sagrado” en un acto sangriento como “hacer sagrado” o “hacer lo sagrado”⁹¹. Pero es fundamental porque es también la experiencia fundamental de lo sacrílego.

La inmolación es sagrada en buena parte debido a que el animal sacrificial es sagrado. Tanto la bienvenida como el embellecimiento que recibe el animal en el rito recuerda que, tal como los humanos, todas las criaturas convivían en familiaridad con los dioses, sin fronteras entre sí. En el canto XI de la Odisea, verso 105-115, Circe aconseja a Ulises y a sus hombres respetar las vacas de la isla de Helios (Sol) llamada Trinacia⁹². Como se ha visto anteriormente en el himno a Hermes, el hurto sobre las vacas de Apolo es considerado como un crimen que exige sentencia. Estos animales son un bien protegido por los dioses por lo que no pueden ser utilizados para motivos civilizatorios (trabajo y consumo). Sin embargo, el incumplimiento de esta norma haciendo uso del animal para conseguir alimento es sagrado para los hombres. Este es el caso del buey que tira del yugo en el ámbito de la agricultura simbolizando el trabajo y el alimento en el culto a Demeter⁹³. La consagración del animal en el sacrificio que ahora ocupa al estudio se entiende de la misma forma ya que también aquí el animal es utilizado para obtener el alimento por medio de la inmolación, aunque ahora no constituya el medio sino el fin. Tal como se debe segar (inmolar) el trigo para obtener el nutriente, se inmola el buey para la obtención de su carne.⁹⁴

⁸⁸ W. Burkert, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, cit., p.20.

⁸⁹ Ibid., p.21.

⁹⁰ Ibid., p.35.

⁹¹ K. Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999, p.167.

⁹² Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 1993, p.267.

⁹³ K. Kerényi, *La religión antigua*, cit., p.96.

⁹⁴ Ibid., p.97.

El protocolo para realizar el rito sigue una estructura tripartita: las preparaciones previas, la matanza y el banquete sacrificial, todos comparten la actividad de “sacrificar” que constituye al *Homo necans*. En los tres momentos algo es sacrificado siendo los tres parte de la ceremonia en su conjunto.

Primero, para que se pueda llevar a cabo deben darse una serie de condiciones previas que marcan el comienzo del rito. En primer lugar, tanto el sacrificador como el sacrificado deben cumplir unas normas de higiene o purificación previa que suponen la consagración de uno como de otro. La limpieza de manos previa de los sacrificantes es su primer acto comunal en tanto que define los límites de la ceremonia y convierte a cada integrante purificado en parte del círculo ritual. Igualmente, este mecanismo funciona para excluir a todo quien no cumpla la norma. Todas las impurezas, físicas y psíquicas deben ser eliminadas, además se trata de una prohibición de tipo negativo ya que “la pureza no debe ser adquirida u obtenida: constituye el estado normal del ciudadano.”⁹⁵ Por otro lado, el animal sacrificial es salpicado con agua lustral y sus gestos al sacudirse se leen como el consentimiento de los dioses para que el animal pueda ser sacrificado.⁹⁶

El comienzo se define por dos actos más: el arrojamiento de granos de cebada de la cesta sacrificial (Kanoun) y la quema de algunos pelos cortados de la frente del animal. Tal como el animal es engalanado para aparecer como un animal sagrado, el grano arrojado al animal es crudo, no pretende ser comido. Además merece la pena destacar que se trata ya de un acto violento en el que pueden participar todos los integrantes del sacrificio antes de la matanza.

En definitiva, la preparación tiene como objetivo crear un círculo purificado de lo profano que sustraiga a los participantes del plano cotidiano. Solo así la sangre no será vertida en vano sino en presencia de los dioses. Cuando la cesta es vaciada del último grano, se desvela un cuchillo que se encontraba oculto hasta ahora, dando la señal definitiva para empezar el sacrificio. Toda la tensión acumulada se comprime en el momento que el sacrificador muestra el cuchillo a la víctima y da el golpe letal. Entonces la emoción culmina con el grito estridente de las mujeres (*ololygé*)⁹⁷ y se libera con la muerte del animal.

La santidad del acto de matar al animal sacrificial es patente desde la seriedad y el dramatismo que la preparación previa consigue crear, hasta el espanto producido por el golpe de gracia. Todo ello para enfatizar la crueldad y violencia de inmolar a un ser amparado por

⁹⁵ J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, cit., p.54.

⁹⁶ W. Burkert, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, cit., p.24.

⁹⁷ Ibid., p.35.

los dioses para alimentar al hombre en busca de ese mismo amparo y conservación. Es desesperado a la par que inevitable ya que la esperanza por la reconciliación sólo puede resolverse a través de la carne. Así el Ser humano recuerda que debe matar para comer, que puede ser matado por él mismo propósito, que se encuentra en la naturaleza y que está vivo. Caído en un terreno hostil, se encuentra lejos de la protección de los dioses y su convivencia pacífica, aquí la primera moneda de cambio es la violencia y es solo a través de ella cómo puede acceder a lo sagrado.

Una vez la tensión ha culminado, comienza la fiesta donde el banquete trata de limpiar la sangre de la matanza con el pan, la carne y el vino (comida cocida). Tras haber accedido a lo profano se trata de restituir lo sagrado, es un paso de la hostilidad a la hospitalidad: el horror y la violencia se convierten en delicia y pacifismo; la muerte se convierte en vida. El sosiego de la seriedad y el dramatismo estimulados previamente no deben entenderse como una disgregación del círculo establecido sino todo lo contrario. Sirve como un acto de autoafirmación para la comunidad y es igual de sagrado que la matanza, de hecho, constituye el momento de comunicación con los dioses a través de las ofrendas. Tampoco debe tratarse al banquete como un paso de la tristeza a la alegría ya que lo horrendo de la matanza no pretende expresar nada triste. Durante la matanza los sacrificantes están alegres aunque lo expresen con espanto y silencio ya que el motivo del encuentro es una celebración, además su santidad no permite lamentaciones de ningún tipo.⁹⁸

Bajo este ánimo, provistos del animal muerto y el fuego se puede proceder a preparar el banquete. Los momentos previos consisten en el descuartizamiento del animal y la repartición de sus partes de acuerdo a la tradición. Tal como lo relata Hesíodo, los huesos y la grasa son separados para la ofrenda como la parte incomedible del animal y el resto de la carne es repartida entre los sacrificantes para su consumo. La repartición representa al hombre como situado entre la condición divina y la condición animal, la razón de esta doble naturaleza se caracteriza en ambas partes por el fuego: su manipulación es propia de los dioses pero, la necesidad que su uso satisface es propia de las bestias. Ambos usos se explican a continuación:

1) Por un lado los huesos son quemados sobre el altar como una ofrenda que honra a los dioses como seres superiores, no dependientes del vientre sino cautivados por la ambrosía y los aromas. Los perfumes producidos por el humo tras la quema de huesos suben desde el

⁹⁸ K. Kerényi, *La religión antigua*, cit., p.96.

altar hasta el cielo abriendo una comunicación entre hombres y dioses. Por ello muchas veces se usa el vino como ofrenda ya que así las llamas se avivan y el contacto con los dioses es más intenso. Sin embargo, el establecimiento de esta diferencia entre seres con vientre y seres superiores no deja de ser la consecuencia de un fraude en el que el regalo que debía contener una carne privilegiada contenía las partes desechables del animal.

2) Por otro lado, a diferencia de los huesos, la carne no se quema hasta consumirse haciendo desaparecer el alimento sino que se cocina para poder consumirse. Cocinar la carne y cultivar el grano distancia al hombre de las bestias y es el fundamento para la creación de una cultura y una civilización humana. Sin embargo esto es posible solo cuando los ciudadanos están en la disposición de compartir una misma exigencia que puedan saciar con un mismo bien. Este es el caso del banquete sacrificial: donde la dependencia del vientre animal que separa a los hombres de los dioses consigue unirlos entre sí; donde consumir la carne de una misma víctima animal vincula a sus integrantes y refuerza la sensación de comunidad; donde religión y política dejan de distinguirse para fundirse en un solo organismo social. Este es igualmente el origen de la economía ya que la carne es el primer privilegio comerciable tal como se muestra en la comunicación con los dioses.

“El orden de la vida, un orden social, se constituye en el sacrificio mediante actos irrevocables; «religión» y existencia cotidiana se entremezclan de una forma tan completa que cada comunidad, cada orden, deben ser instituidos a través de un sacrificio.”⁹⁹

El banquete logra establecer una poderosa función social en buena parte porque tiene un carácter festivo en su origen. La fiesta es la unión de un grupo de personas por motivo de una causa común, pues bien no hay causa vinculante más primordial que la consunción del alimento celebrada por el hecho mismo de vivir en comunidad. Toda fiesta gira siempre alrededor del fuego y el alimento tratados como centro. También en el banquete se puede presenciar la asimetría entre lo sacro y lo sacrílego: su celebración consiste en arrancar al hombre de su día a día para contactar con lo divino a través de la actividad más enraizada a su sacrílega existencia, la alimentación.

⁹⁹ Burkert. W, *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid, Abada Editores, 2007, p.83.

6.3. LA ESTRATEGIA DEL CHIVO EXPIATORIO

Cuando los hombres toman conciencia de sí mismos y la vida que los rodea deciden priorizar la comunidad para compensar la violencia en grupo y así no devorarse entre sí como bestias (omofagia y aleofagia). Establecen un lenguaje común (dioses) y deshacen las deudas de sus sacrilegios a través de una misma víctima sacrificial esto es, un “chivo expiatorio”. De esta manera, la contradicción entre hombres y dioses cobra sentido en el marco de las relaciones sociopolíticas de una comunidad humana.

“Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse.”¹⁰⁰

Este planteamiento convierte el supuesto honor que deben recibir los dioses a partir del sacrificio en una estrategia social donde la violencia adquiere la legitimidad de lo sagrado. Solo así el deseo de venganza puede ser consumado por todos los sacrificantes.

El sacrificio inventa al hombre y lo separa de lo que no es (ni bestias ni dioses), su mecanismo consiste en crear diferencias y generar exclusiones en virtud de la pertenencia a un grupo social. Para ello establece un sistema jurídico que muestra lo terrible y hostil para después hacer ver la necesidad de crear uniones y alianzas. Esto es posible gracias a que la matanza del animal se organiza según las normas del sacrificio en tanto que así—fuera de la cotidianidad—el hombre recibe la conciencia acerca de su condición animal. Lo hace tras verse reflejado en el animal sacrificial, para después, negarse a aceptar esa imagen haciendo uso de la decisión. En este sentido nace una religión política que remedia la matanza y la violencia a través de su uso fuera de la cotidianidad, creando así los límites de una comunidad. Por ello el “*Homo religiosus* actúa y adquiere conciencia de sí como *Homo Necans*”. El hombre religioso decide y recibe una imagen de sí como sacrificante para así no ser el sacrificado y cultivar la esperanza de ser el ofrendado.

En consecuencia, toma la naturaleza en su contra y se protege de quien quiera matarlo definiendo los límites de todo cuanto lo rodea corrompiendo la igualdad que reinaba antes de su decisión. Demostrando así que el pacifismo que nace del miedo (hombre primitivo) es más peligroso y profano que el conflicto que nace a partir del salvajismo ya que este último no está alimentado por la venganza. Si se asume la progresiva degeneración de edades que propone Hesíodo, aún más peligrosa resulta la racionalización de dicho miedo en el hombre

¹⁰⁰ R. Girard, *op. cit.*, p.88.

moderno: “Si nuestro sistema nos parece más racional se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al principio de venganza.”¹⁰¹

7. CASTIGO, SUFRIMIENTO Y TRAGEDIA

En la mitología griega un castigo debe hacer sufrir al castigado para mostrar que el ejercicio de la *hybristes* y la *atasthlie* conlleva una deuda que nunca podrá ser saldada y que por tanto genera sufrimiento por toda la eternidad. La manifestación de esta tortura consiste en humillar al castigado hasta hundirlo en una condena cuya atadura (*ankyle*) sea causa de su propia actividad [=forma tortuosa de pensar]. Los castigos de los grandes criminales de la mitología griega como lo son Sísifo, Ixión Tántalo o Prometeo son ilustrados como círculos viciosos que no tienen escapatoria. De acuerdo al propósito del estudio, este castigo no se piensa como una consecuencia que se separa del momento del crimen sino como algo condicionante y simultáneo a él. La roca de Sísifo; la rueda de Ixión; el hambre y la sed de Tántalo o el hígado de Prometeo simbolizan el tormento que supone, no tanto el hecho del crimen, sino la propia conducta del criminal. El criminal no es capaz de aceptar su castigo o arrepentirse del crimen en tanto que ello supone una forma de sumisión que su orgullo le impide admitir. Pero su escapatoria a la aceptación es lo que genera el sufrimiento y le hace girar sobre su propio eje.

Esta interpretación determinista del castigo es propia de la tragedia de Sófocles donde el destino es impuesto y sufrido por el propio criminal. El hombre castigado por la invención del sacrificio no comete el sacrilegio y sufre sus consecuencias, sino que sufre mientras lo práctica en tanto que su castigo se encuentra en el fraude alimenticio, en el hecho mismo de ser humano.

¹⁰¹ Ibid., p.29.

7.1. EL ORIGEN DEL MAL: PANDORA

Tal como Prometeo ofreció a los dioses un regalo envenenado (*dolos*) donde el aparente bien ocultaba un mal, ahora Zeus ofrece un don (*doros*) de parte de todos (*pan*) los dioses, exclusivamente para los hombres, la primera mujer (Pandora). Se trata de una *automata* moldeada en agua y barro a imagen de las diosas y por tanto de la vida. Su preparación por los dioses se caracteriza por “disponer de forma oculta”¹⁰² el mal. Una vez fabricado, el don es conocido en la *Teogonía* como un “bello mal”, constituyendo el mismo juego de apariencias que el regalo de Prometeo. Asimismo, es un contradon del *dolos* prometeico al igual que una retaliación del robo del fuego. La primera mujer va a encarnar el fuego, pero en vez de vida va a acarrear muerte.

En los *Trabajos y Días*, Zeus trama la fabricación de Pandora, “a cambio del fuego”¹⁰³ como un “mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia”¹⁰⁴. Se trata pues de un castigo humillante ya que los hombres no van a ser capaces de reconocer el mal cuando lo vean, en cambio serán los amantes de su propia desgracia.

El plan de Zeus se hace realidad cuando Pandora es aceptada en casamiento por Epimeteo pese a la advertencia de Prometeo de rechazar cualquier regalo proveniente de Zeus. Los males difundidos por Pandora tras la apertura de la jarra son inevitables, invisibles e inaudibles frente a lo cual al hombre le es imposible la previsión y solo le queda “la Espera”¹⁰⁵, el único mal que no fue liberado y por ende el único bien conservado. El mundo se llena de crueldad y hostilidad ya que las enfermedades, la vejez y la muerte son invisibles e inaudibles, pasan a afectar al hombre sin previo aviso y por ello sin poder ser evitados. Por otra parte, el mal que sí es visible y audible es engañoso, tiene la apariencia de un bien. Desde entonces todo bien entraña un mal, no hay nada sin su contraparte y además nunca llega haber un pleno reconocimiento de la parte buena y la parte mala.

Tras el ocultamiento de la “vida” o “sustento”¹⁰⁶ por los dioses, los hombres están condenados a desocultar este *bíos* (cereal) a través del trabajo. Antes, la estirpe dorada de los hombres no tenía que cultivar la semilla para obtener el trigo y el cereal sino que recibía el sustento de forma espontánea (*aroura automate*)¹⁰⁷. El engendramiento de la semilla sólo

¹⁰² J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cit., p.161.

¹⁰³ Hesiodo, *Obras y fragmentos: Trabajos y días*, Madrid, Editorial Gredos, 2000, p.65.

¹⁰⁴ Ibid., id.

¹⁰⁵ Ibid., p.67.

¹⁰⁶ Ibid., p.65.

¹⁰⁷ Ibid., p.70.

puede llevarse a cabo a través de su ocultamiento en la tierra, sin embargo, el engendramiento no deshace el ocultamiento. El fruto del trabajo no hace sino esconder más trabajo, por lo que no es un desocultamiento sino una repetición del mismo proceso. He ahí la humillación (*ponos*) del hombre que trabaja por desvelar la verdad (*aletheia*) y tan solo encuentra el alimento como privilegio profano del consumo. Su búsqueda es pues, una mentira ya que acaba en el mismo puerto que el *gaster* del animal salvaje, un “vientre insaciable que devora el bíos”¹⁰⁸. Esto es, acaba donde empieza, en el vientre del buey, ahí donde Prometeo oculta la carne comestible para los hombres durante la invención del sacrificio.

El trabajo agrícola (*ponos penoso*)¹⁰⁹ es el oficio paradigmático que los griegos asocian al origen de la civilización, por ello se usa su simbología para entender la “vida” como aquello que brota de una semilla por fuerza del trabajo. Nótese cómo la vida que emerge es artificial ya que no es fruto de la espontaneidad sino que es arrancada por el esfuerzo. Se encuentra en busca de fines externos motivados, desde su origen, por una intención violenta y cruel. Este paso del salvajismo a la civilización a través del trabajo se conoce, igualmente, por un proceso de domesticación. Obviando la acepción original de “vida” identificada con el cereal (*bíos*) obtenido por el trabajo de la tierra, se indican dos sentidos más que convergen en la práctica del sacrificio por los hombres.

Por un lado, el fuego robado (*sperma pyrós*)¹¹⁰ es, como ya ha sido indicado previamente, el fuego técnico que necesita ser ocultado, engendrado, alimentado y conservado para poder arder y producir vida como fuego culinario.

Asimismo, en la práctica del sacrificio, el fuego domesticado se identifica con la vida obtenida (carne) tras la muerte del animal sacrificial. La semilla del fuego genera vida (fuego) a cambio de otra vida que consume, pero su hambre no solo consume la víctima sacrificial sino también al sacrificante que la usa. De esta manera, con la ofrenda del fuego, el hombre se engaña a sí mismo ya que el fuego es análogo al vientre del animal salvaje (*gaster*) en el que se había ocultado la vida. Su encuentro mata al propio hombre que trata de mantenerlo para mantenerse, entregando su esfuerzo y trabajo como combustible.

Por otro lado la mujer se convierte en la condición de “vida” para los hombres ya que en vez de nacer de la tierra nacen del vientre (*gaster*) femenino. Para ello el hombre debe

¹⁰⁸ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cit., p.163.

¹⁰⁹ Ibid., p.161.

¹¹⁰ Homero, *Odisea*, cit., p.279.

ocultar la semilla (*sperma*) en su interior y entonces, trabajar como se trabaja la tierra, saciando su hambre y sus exigencias de crecimiento para generar descendencia.

El paso que sufre el animal sacrificial desde su embellecimiento a su matanza para ser ofrecido como privilegio de carne a los dioses, tiene una simetría con la preparación de Pandora como una “*parthenos* engalanada”¹¹¹ y ofrecida de la misma forma a los hombres. Creada como una virgen en las lindes del salvajismo, la primera mujer está destinada para ser acogida por el hombre en el matrimonio. Tal como en la invención del sacrificio el animal es domesticado para revelar el fraude que esconde en su interior, con la mujer sucede lo mismo. El hombre que desenvuelve su interior por medio del trabajo, en busca de la aparente “vida”, tan solo encuentra “un espíritu de perra, un temperamento de ladrona, una voz (*αὐδή*) hecha para la mentira y el engaño”¹¹². En vez de ser lo que parecía ser (privilegio sagrado) se revela como un privilegio profano cuya conservación exige alimentar su apetito de “perra” o la “perrería del vientre”.

El fuego y la mujer se identifican a través de la invención del sacrificio como *gaster* de acuerdo a la retaliación de Zeus por el robo del fuego.

Así es como este estudio entiende el castigo del sacrificio como sacrilegio primordial según el mito de Prometeo en los *Trabajos y Días*. En definitiva, para Hesíodo, Zeus siempre ha estado un paso por delante en el duelo de *métis* haciendo que el castigo sea una condición de posibilidad para el crimen. Esto se refleja de forma simbólica en la invención del sacrificio por Prometeo y de forma directa en la práctica del sacrificio por los hombres. En el primero hay desigualdad (castigo) porque hay descompensación (crimen) pero en el segundo hay descompensación (crimen) porque hay desigualdad (castigo). Entonces, el castigo aparece como una condición del sacrilegio no como una consecuencia, por ello todo crimen que beneficia al hombre es posible debido a que pasa primero por satisfacer una necesidad (castigo). Entonces el mayor castigo supone la imposibilidad para salir de la circulación viciosa de dones que pone en bucle un acto sacrílego y expiatorio al mismo tiempo. El hombre sufre (castigo) en tanto que comete el crimen (sacrilegio) para compensar su falta (expiación). Igualmente, la identidad indisociable de sacrilegio-expiación-castigo tiene sentido en el sacrificio representado como tragedia. Para Esquilo, Prometeo es un héroe trágico que trae la justicia al mundo de los hombres a cambio del sufrimiento.

¹¹¹ J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, cit., p.161.

¹¹² Ibid., p.163.

7.2. EL ORIGEN DEL MAL: PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

¿Y sí el reinado de Zeus no fuese la única forma de orden posible?; ¿Y sí la justicia se encuentra más allá de los hombres y los dioses?; ¿Y sí el hombre sufre de forma injusta?; ¿Y sí la existencia del sufrimiento es el indicio de un orden alternativo?

En el *Prometeo encadenado* es Zeus quien, recién entronizado, distribuye los dones a las distintas deidades para organizar su imperio de acuerdo a una justicia que obedece únicamente a su capricho y rencor. La disposición que recibe el hombre es precaria, “no tuvo en cuenta a los infelices mortales; antes, al contrario, quería aniquilar por completo a esta raza y crear otra nueva”¹¹³. Es inaceptable que el hombre se someta a una justicia que lo castiga por el hecho de ser hombre, la insumisión respecto a su condición y orden de existencia es lo que le hace sufrir. Pero se trata de “sufrimientos especiales”¹¹⁴ arguye kerényi, exclusivos del Ser humano, el sufrimiento separa al hombre de la naturaleza y lo convence de que puede haber justicia más allá del orden establecido, lo convence del cambio. Solo el Ser humano puede hacer independientes los conceptos de orden y justicia para así entender que puede existir un orden tiránico como es el caso de Zeus.

El sufrimiento existencial que nace de la insumisión inspira esperanza para oponerse al mundo existente desde el proyecto no el recuerdo, desde el futuro, no el pasado. Esto es lo que defiende el Prometeo de Esquilo a través del “conocimiento del destino” por el que es capaz de compartir el sufrimiento de la humanidad. No en balde aquí Prometeo es hijo de Temis. Según Esquilo, Prometeo puso en los hombres “ciegas esperanzas”¹¹⁵ pero siendo ciega, y por el hecho mismo de ser ciega, sufre por crear los esquemas de un “orden ideal”¹¹⁶.

El sufrimiento del hombre representado arquetípicamente en el duelo de *métis* nace de una contradicción entre hombres y dioses, el origen de la diferencia no se encuentra en el sacrilegio del sacrificio que intenta compensar una injusticia sino en la justicia existente. El sacrilegio prometeico choca contra un “mundo desgarrado, despedazado en individuos”¹¹⁷ y sufre. Pero no es el principio del mal, muy al contrario es la “genuina virtud”¹¹⁸ que nace de

¹¹³ Esquilo, *op. cit.*, p.337.

¹¹⁴ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.397.

¹¹⁵ Esquilo, *op. cit.*, p.338.

¹¹⁶ K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.397.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *op. cit.*, p.75.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.72.

un motivo heroico para deshacer los polos en “un solo ser del mundo”¹¹⁹. El origen del mal se debe a que los límites de la justicia generan individuos rencorosos con intereses opuestos. El Prometeo esquileo es el profeta que habla en nombre de la “moira entronizada como justicia eterna sobre los destinos de dioses y hombres.”¹²⁰

En comparación con la concepción Hesiódica, el conocimiento del destino sigue siendo una forma tortuosa de pensamiento (*ankylometes*) aunque se trate de una tortura justificada, por ello es tragico. La atadura ya no nace del capricho de Zeus sino de las moiras, así puede deshacerse la contradicción en una red que une tanto a hombres como a dioses.

“En su ímpetu heroico hacia lo universal, *en* sus tentativas para transgredir las fronteras de la individuación y querer unificarse en *un* solo ser del mundo, el individuo ha de sufrir en sí mismo la contradicción originaria oculta en *el* fondo de las cosas; dicho de otro modo: comete sacrilegio y sufre.”¹²¹

Prometeo se encuentra entre la justicia y la injusticia, es un enemigo de los límites que atan a los hombres y que, arquetípicamente lo encadenan a él en el Cáucaso. Pero, al mismo tiempo defiende un orden justo e ideal traído por las moiras. La denuncia de la injusticia a través del sufrimiento revela, necesariamente, la posibilidad de una justicia alternativa. Este planteamiento sigue revelando cómo la violencia, el sufrimiento y su exposición pública (martirización) como “imagen del orgullo divino herido”¹²² es un paso necesario que justifica el acceso a lo sagrado y lo pacífico.

¹¹⁹ Ibid., id.

¹²⁰ Ibid., p.70.

¹²¹ Ibid., p.72.

¹²² K. Kerényi, *Imágenes primigenias de la religión griega*, cit., p.399.

8. CONCLUSIONES

Con el sacrilegio primordial Prometeo favorece a los hombres dándoles vida, pero no lo hace para que usen el fuego o gocen del alimento sino para que tomen conciencia de sí y remedien su posición en el cosmos. Es por ello que la vida recibida es una imagen que debe desenvolverse sin fin en la búsqueda del propio sujeto que la desenvuelve. ¿No es este un motivo del que los hombres deberían avergonzarse? ¿No es esto buscar algo más allá de lo que debe buscarse? ¿Algo más allá de la vida como *theos* (eternidad y contacto con los dioses): bien, verdad y belleza?

Prometeo es el modelo del Titán indomable que ha enseñado a los hombres el orgullo y la violencia para trascender la justicia en virtud de una justicia mejor que les permita vivir dignamente. Pero para que esto suceda el hombre debe respetar la justicia vigente y ser castigado, pagando el engaño a los dioses con su propio engaño. Esto es, un duelo en el que su *métis* intenta remediar el sacrilegio sin éxito llegando tarde en cada intento. Como guarda la esperanza de encontrar un sitio en el cosmos repite el mismo proceso y conserva, contra todo pronóstico, un sentido para su existencia. Es ahí donde sufre (castigo) ya que se convence del restablecimiento de la unidad a través de las artes proporcionadas por Prometeo.

El orgullo y la violencia que recompensan al hombre con la individualidad y la diferencia en la expiación de los sacrilegios son a partes iguales un ocultamiento. Así la pregunta queda respondida, efectivamente, es algo más allá de lo que debe buscarse ya que el hombre avanza bajo el engaño de estar desenvolviendo la vida (*theos*) matando como *Homo Necans*. El remedio alimentado por la venganza y el rencor no hace sino manifestarse por su propio principio resultando en la herencia de tiranías e injusticias.

Curiosamente, esto acerca la dinámica de la *communis* humana a la dinámica política del olimpo, ambos se asemejan por su esfuerzo de individuación. De esta manera, el sacrificio otorgado a los hombres tiene al fondo una ambición por deshacer este principio fundado en el orgullo y la violencia. La contradicción de reunirse con los dioses a través de lo que los separa cobra sentido gracias a un tercer elemento, el destino. Ambos se proyectan al futuro como seres expuestos al tiempo y la muerte, no al pasado como seres creados para la eternidad y la vida. El hombre ya no puede encontrarse con los dioses como autómatas de la estirpe dorada sino como autónomo de la estirpe de hierro. Esto es lo que Prometeo y la humanidad ganan con su infatigable espera, cerrando el ciclo crimen, expiación y castigo.

La esperanza es el único bien que no se había escapado de la jarra de Pandora. Pero es el reverso de todos los males y las apariencias ya que impulsa al hombre a esta desgracia de matar y morir. Es lo que permite la experiencia del mal en tanto que los males chocan contra el individuo que espera remediarlos. Se trata de una concepción pesimista del mundo ya que el único bien del hombre consiste en su consumación. De esta manera está condenado a conocer su fracaso y a desconocer su logro ya que al fin deja de haber un “alguien” que lo espera. Es decir, está condenado a pasar desapercibido, diluyendo su individualidad con la de los dioses.

9. BIBLIOGRAFÍA

Benveniste. E, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.

Burkert. W, *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona, Acantilado, 2013.

Burkert. W, *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid, Abada Editores, 2007.

Eliade. M, *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2011.

Esquilo, *Tragedias: Prometeo encadenado*, Barcelona, Gredos, 2006.

Grimal. P, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1989.

Gual. G, C, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1979.

Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 1993.

Homero, *Himnos Homéricos: La “Batracomiomaquia”*, Madrid, Gredos, 1978.

Hesíodo, *Obras y fragmentos: Teogonía*, Madrid, Gredos, 2000.

Hesíodo, *Obras y fragmentos: Trabajos y días*, Madrid, Gredos, 2000.

Kerényi. K; Jung. C, G, *Introducción a la esencia de la mitología: El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Siruela, 2004.

Kerényi. K, *Imágenes primigenias de la religión griega*, México, Sexto piso, 2022.

Kerényi. K, *Prometheus: Archetypal image of human existence*, Princeton, Princeton university press, 1991.

Kerényi. K, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999.

Radin. P; Kerényi. K; Jung. C, G, *The Trickster: A study in American Indian mythology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956.

Vernant. J.-P, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.

Vernant. J.-P, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

Vernant. J.-P, *Myth and thought among the Greeks*, Brooklyn, Zone books, 2006.

Vernant. J.-P, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

10. DECLARACIÓN DE AUTORÍA

Feliks Karol Grochowicz, con NIE X8557559H, estudiante del grado de Filosofía en la Universidad de Salamanca durante el curso 2023-2024 declaro que:

El trabajo final de grado titulado “El sacrificio como sacrilegio primordial: un encuentro entre crimen, expiación y castigo en el mito de Prometeo” ha sido realizado respetando tanto la propiedad intelectual a través de la citación de las fuentes aquí expuestas como cualquier otro derecho sujeto a *copyright*. De esta manera, asevero que este texto es único y fruto de mi trabajo, responsabilizándome del contenido, veracidad y alcance de este, así como de cualquier tipo de consecuencia administrativa o jurídica que deriven de cualquier tipo de incumplimiento de esta declaración.

En Salamanca a 14 de junio de 2024.