

La justicia de Prometeo encadenado.

Grabiela Rojas Molina

Resumen

Entre muchos otros aspectos, la tragedia *Prometeo encadenado* de Esquilo es una obra donde se representa un episodio ligado a los dioses arcaicos y sus atributos. Por eso, este artículo, que es parte de una investigación más amplia, intenta mostrar que el núcleo de ideas referidas a la justicia no se encuentra en el castigo de Prometeo por haber robado el fuego de los dioses, sino en el contenido del mito de la instauración del reino de Zeus. En primer lugar, se estudian los componentes de ese mito y sus implicaciones para el análisis de la justicia en esta obra. A continuación se explica el papel asignado a la figura de Prometeo y, finalmente, reflexionaremos sobre las consecuencias del ciclo de sangre dentro de la concepción religiosa de los griegos y su idea del orden del mundo.

Palabras Claves: tragedia griega, mito, parricidio, venganza de sangre, justicia.

The Justice of Prometheus Bound.

Abstract

Among many other aspects, the tragedy *Prometheus Bound* of Aeschylus is a play that presents an episode linked to the archaic gods and their attributes. Therefore, this article, which is part of a broader investigation, attempts to show that the core of the ideas related to justice is not in the punishment of Prometheus for stealing fire from gods, but in the myth of the establishment of Zeus' kingdom. First, we study the components of that myth and its implications for the analysis of justice in this play. The following explains the role assigned to the character of Prometheus and, finally, we will reflect on the consequences of blood's cycle within the religious conception of the Greeks and their idea of world order.

Keywords: greek tragedy, myth, parricide, blood revenge, justice.

Evidentemente el hombre se forma un juicio del mundo en que vive de acuerdo a sus circunstancias personales. Esquilo tuvo una experiencia vital y decisiva que sin duda debió hacerle reflexionar acerca de la victoria del orden sobre el caos: la visión de una Atenas triunfante que apenas hacía veinte años había visto con horror el avance persa en Maratón, y que diez años después había logrado detenerlo para siempre en Salamina. Es probable que para Esquilo un ejemplo la justicia hubiera estado representado en la lucha desesperada por la libertad de los griegos. Así, ella se materializaría no sólo en el triunfo del ejército, sino que representó la victoria de los dioses griegos, de la cultura, su lengua y su civilización.

Desde mediados del siglo VII a.C. Arquíloco inició el proceso por el que cada autor desarrollaría su propia conciencia artística para manejar con mayor libertad los elementos que aportaba la tradición, pero debemos ser cuidadosos al atribuirles a los poetas trágicos, herederos directos de ese proceso, la intención de registrar los procesos sociales reelaborando los viejos mitos o “poniéndolos al día” como, según algunos autores, hizo Esquilo con *Prometeo encadenado* o Sófocles con *Antígona* y *Filoctetes*. (Kirk, 1972: 77). El objetivo de esta investigación es determinar algunas de las características de la justicia presente en *Prometeo encadenado* puesto que consideramos que ella constituye el núcleo de la tragedia, pero ¿hemos de creer que esta obra se produjo como una alegoría de la historia contemporánea para, tal vez, llevar las ideas políticas al mito y que éste cobrara realismo? ¿O de lo que se trata es de asignarle al hombre la dignidad y la importancia que no tenía en los relatos míticos para adecuarlo al novedoso antropocentrismo sofisticado?¹

A preguntas formuladas en estos términos apresuradamente tenemos que responder que no. La tragedia y sus personajes no son una simple alegoría de los sucesos históricos contemporáneos al poeta. Las relaciones que buscamos establecer entre el poder y la justicia a través de los personajes no deben tomarse ni en sentido literal ni como si estuviéramos frente a un relato cifrado de la historia². Es decir, para llevar a cabo nuestro objetivo debemos dejar de lado las interpretaciones que exageran el determinismo de la historia contemporánea, pero también los análisis que obvian el funcionamiento intrínseco de los mitos, ignorando así las implicaciones genealógicas y argumentales que le son propias. Por eso, estudiaremos la causa del castigo de acuerdo al pensamiento del momento que la tragedia misma presenta, esto es, el que corresponde a una época ruda y arcaica, anterior al triunfo definitivo de Zeus. Además del tema del castigo, intentaremos una explicación más general que relacione el sentido de justicia con el orden imperante en el mundo según la religión griega.

La obra comienza cuando Prometeo es arrastrado por el Poder y la Fuerza hasta una cumbre en la frontera de la región escita, es decir, hasta algún lugar entre el Danubio, el mar Negro y el Cáucaso. La siniestra figura de la

Fuerza observa a Prometeo en silencio³, mientras que el Poder -que también debía tener un aspecto suficientemente desagradable, según la declaración de Hefestos (v. 78)- no escatima ofensas e insultos. A continuación Prometeo es encadenado por Hefestos, quien llevando martillos, cadenas y otros instrumentos propios de su oficio, sigue a su vez las órdenes de Crátos. En el transcurso de la obra el poeta nos presenta escenas donde el héroe se enfrenta a quienes han aceptado -cada uno a su manera- el poder de Zeus. Además de los ya mencionados Crátos, Bía y Hefestos, intervienen el coro de Ninfas, Océano y la doncella Io. Al final de la pieza, Zeus envía a Hermes para que Prometeo le revele el contenido de la profecía que dice conocer, pero éste se niega a hablar y en la conclusión de la obra es arrojado estrepitosamente al Tártaro.

Aunque en esta obra Esquilo imaginó a Prometeo llevándose el poderoso secreto a la profundidad, en el transcurso de la trilogía Prometeo revela el secreto y es liberado y restaurado en un lugar de honor. Gracias a la aparición de Io en escena conocemos la identidad del liberador de Prometeo⁴, pero no, por desgracia, los términos de la reconciliación; no creemos, sin embargo, que haya sido a consecuencia de la rendición unilateral de parte de Prometeo. Después de que hemos presenciado un magnífico *crescendo* en los términos del desafío de Prometeo, el paso inmotivado del orgullo a la humildad no puede sino producir un efecto de anticlímax bastante deprimente. Además de ser moralmente opuesta a las ideas griegas, una conclusión así dejaría sin sentido a un pasaje de la obra que claramente anuncia algo más que una mera capitulación de Prometeo:

No obstante, algún día [Zeus] mitigará sus decisiones, cuando se sienta ultrajado de esta manera. Y cuando haya calmado su crudo rencor, llegará presuroso a la amistad y alianza conmigo, que también estaré pronto a ello (v. 188-91).

Las tragedias que completan la trilogía prometeica se han perdido, pero por la tradición y por la amenaza de Hermes al final de nuestra tragedia (v. 1015-29) sabemos que Prometeo es arrojado al Tártaro junto al resto de los titanes y que pasados miles de años es enviado de nuevo a la cumbre del mundo donde Zeus decreta que la famosa y terrible águila sanguinaria devore diariamente su hígado. Cada castigo es más intenso que el anterior: si encadenado en el Cáucaso podía desafiar abiertamente a Zeus y hasta instar a otros a hacer lo mismo, en la oscura profundidad del Tártaro, alejado de todo lo vivo y encerrado con los derrotados de la guerra que acaba de terminar -la *Titanomaquia*-, no tiene siquiera el consuelo de la naturaleza inanimada que por él se lamentaba. Finalmente, y aunque sea inmortal, se expone al mismo castigo de los criminales insepultos: ser tratados como carroña. Para Allen (2000: 30), “es significativo que el águila roya el hígado de Prometeo, el órgano que era considerado en los textos arcaicos y clásicos como el responsable de la lujuria y la ira”.

Para nuestro acercamiento a la idea de justicia debemos, en primer lugar, reparar en la justificación del castigo del héroe: Hefestos afirma (v. 30) que Prometeo ha dado honores (τιμὰς) a los seres humanos “traspasando los límites de la justicia” (πέρα δίκης) y por eso ha sido castigado. La acusación principal estriba en el robo del fuego, a la que se suman otros delitos de “filantropía” originados por la compasión de Prometeo hacia la raza humana, que no era más que una muchedumbre de sombras adormecidas. Con el fin de librarla de la extinción le otorgó el fuego junto con las artes vinculadas a él y, desobedeciendo expresamente a Zeus, se opuso a que fueran aniquilados para dar paso a una raza mejor. En este sentido, Prometeo es a la vez innovador y conservador: innovador cuando le abre a los hombres nuevos horizontes y conservador cuando los preserva de la metamorfosis. Ignoramos con qué otra raza hubiera sustituido Zeus la nuestra o cómo imaginaba Esquilo que Prometeo podía ayudar a salvar a los hombres de su aniquilación; los más revelador que tenemos sobre este punto son noticias del mito que asocian al titán con la gran inundación de la que Pirra y Deucalión sobrevivieron, asegurando así la continuación de la raza humana (Bremmer, 1998).

Aunque la angustia de Esquilo por preservar la constitución propia de la humanidad constituye otro de sus mensajes imperecederos, creemos que es un desafuero situar el núcleo de lo trágico en la buena voluntad de Prometeo hacia los mortales. En el conjunto de la mitología griega la insignificancia de los humanos en tanto criaturas se manifiesta por doquier, tanto así, que el mito par *excellence* de tradiciones como la judeocristiana o la babilonia -el de la creación del hombre por los dioses-, está casi del todo ausente. La *Teogonía* de Hesíodo omite la creación del hombre y pone el episodio al nivel de una fábula que a su vez es parte del conjunto de hechos del titán Prometeo. En consecuencia, dudamos que la obra sea portadora de un mensaje optimista donde el progreso material del hombre sea el de mayor preeminencia.

Para la mentalidad griega, Zeus era el guardián del orden del Olimpo y del mundo, con todo lo bueno o malo que eso pueda implicar, y precisamente por este motivo es que podemos referirnos a él como una *coincidentia oppositorum*. De hecho, aunque aceptáramos que Prometeo sufre un castigo desmedido, no hay que olvidar que en la religión griega los dioses también tienen atributos que nuestra moral catalogaría de “malvados” y no podemos confundir la justicia del castigo con la arbitrariedad de un tirano⁵.

Las cuestiones planteadas no son baladíes, sino de tal calibre que nos obligan a una reinterpretación alejada de la tendencia iluminista. Si pensamos en la derrota que Prometeo vaticina una y otra vez tenemos que analizar más profundamente el origen del poder de Zeus y su triunfo definitivo. El desarrollo de la tragedia muestra que la confrontación entre Zeus y Prometeo tiene su origen en un tipo de delito distinto al del robo. Zeus es motejado por Prometeo como el feroz tirano que es, pero además se nos muestra la senda por él

recorrida para alcanzar el poder: una sucesión de crímenes y violencia sin parangón, entre los cuales uno solo, el derrocamiento de su padre (Cronos), a su vez, ejecutor del suyo propio (Urano), basta para hacer estampar en el linaje de los dioses el parricidio político. Lo que determina la violencia del castigo no es el favor de Prometeo a la humanidad sino su resistencia a revelar el destino de Zeus. Por eso es que, cuando revela el secreto, es liberado.

Según el escritor Ismail Kadaré (2009) la idea de Esquilo de que el crimen engendra crimen está subrayada en la *Orestíada* más que en ninguna otra obra. Allí Esquilo dejó dicho con absoluta claridad que la desmesura de una pasión, incluso en una situación de legítima defensa, se convierte en causa de la migración del derecho y la justicia hasta el adversario, el cual, al responder de idéntico modo, abre el camino a un encadenamiento de crímenes que se suceden sin descanso de generación en generación⁶. Es esta tragedia nos llegan ecos de la contienda entre los diversos pueblos, la colisión entre las leyes, la lucha por el poder, las pasiones que habitan en el ser humano, la venganza, la pesadumbre por el crimen, la rebelión del hombre contra el destino, en pocas palabras, el huracán de pasiones y combates en cuyo torbellino se han encontrado tantos seres humanos. Evidentemente la justicia significa, entre otras cosas, respeto o cumplimiento de la ley. Política o legalmente, se puede interpretar en los términos que dispone la ley constitucional que deriva de un determinado sistema de gobierno, pero en el terreno que corresponde a la ética la definición deja de ser simple. Miedo, obediencia, odio, venganza, amor, amistad, lealtad: todos estos elementos forman parte de la idea de justicia, pero frecuentemente entran en conflicto unos con otros y el hombre debe enfrentarse a dilemas irresolubles.

Kadaré indaga en el eco que los destinos históricos comunes de los pueblos balcánicos han dejado en la obra de Esquilo y que implican la presencia de estructuras más profundas y primordiales que dan enérgicos testimonios de un sustrato ilirio-albanés-griego. Para él el Código consuetudinario albanés, el *Kanun* de Lek Dukagjin, reproduce la misma atmósfera de las tragedias antiguas al legislar sobre muertes, raptos de mujeres, afrentas en la mesa de banquetes, violación de la hospitalidad, venganza de sangre generación tras generación, legitimidad o ilegitimidad de ese derramamiento, y un largo etcétera desarrollado en los 1.263 artículos que lo componen. Es cierto que en los estudios sobre la Antigüedad son muy escasas las investigaciones que vinculan la literatura griega con la historia o mentalidad de sus vecinos más próximos, los pueblos de la península Balcánica. Con todo, la tesis de este magnífico escritor tiene en sí misma un poderoso fundamento: resalta que en el código albanés cualquier vulneración de la justicia exigirá siempre una reparación, es decir, una venganza de sangre sin importar lo funesta que fuera⁷. La similitud con los antiguos griegos salta a la vista, si bien en lugar de *venganza* podríamos poner *maldición*, como la que pesaba sobre el Palacio de los Pelópidas o Atridas

antes del inicio de la guerra de Troya⁸ o la que Edipo, hombre al que el destino había prohibido nacer, heredó a sus hijos⁹. Las historias de Fénix o Hipólito, sumadas a las anteriores, también sugieren el peculiar horror con que los griegos veían los delitos contra el padre, de tal forma que no sólo el delincuente se exponía al castigo, sino que las terribles consecuencias alcanzaban a toda su descendencia y aun a ciudades enteras.

Esquilo advierte que es siempre difícil determinar lo que es justo y lo que es injusto y que además, tras haberlo conseguido, es igualmente arduo, si no más, convencer al público de ello. Sus alusiones al castigo desmedido de Prometeo en toda la obra permiten inferir que se deriva del cumplimiento de una profecía inaugurada a partir del acto de sangre con que se inició el reino de Cronos. Por su parte, el misterio que Prometeo se niega a revelar y que terminaría con ese ciclo fatídico no es que Zeus será derrotado por un hijo, puesto que esto ya lo sabe, la pregunta es por cuál hijo. Si, entonces, hay que tratar a la desobediencia y al robo del fuego como cuestiones secundarias en lo que se refiere a la causa del castigo, debemos regresar a nuestro *Prometeo* para determinar qué papel juega el titán dentro de este ciclo en apariencia irreversible. Es conveniente, entonces, que nos detengamos en los aspectos que componen la profecía que predice el derrocamiento del padre por el hijo. Prometeo resume de esta manera la certeza que tiene del destino de Zeus:

La verdad es que Zeus, aunque ahora sea arrogante de espíritu, en el futuro va a ser humilde, según la boda que se dispone a celebrar, que lo arrojará de su tiranía y de su trono en el olvido. En ese momento se cumplirá plenamente la maldición que imprecó antaño su padre Cronos, al ser derrocado de su antiguo trono. No existe dios que pueda mostrarle con claridad escapatoria de tales penas, excepto yo. Yo sí que lo sé y de qué manera (v. 907-15).

El comentario más provechoso para el mito de la sucesión del que se sirve Esquilo se encuentra, desde luego, en la *Teogonía* de Hesíodo:

Luego, acostada con Urano [Gea] alumbró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis. Después de ellos nació el más joven, Cronos, de mente retorcida, el más terrible de los hijos y se llenó de un intenso odio contra su padre (v.132-38).

Cuando Gea urdió el plan de castrar a Urano, “el primero en maquinarse acciones odiosas”, de entre todos sus hijos fue sólo Cronos el que se atrevió a hablar y llevar a cabo las instrucciones de su madre:

Vino el poderoso Urano conduciendo la noche, se echó sobre la tierra ansioso de amor y se extendió por todas partes. El hijo, saliendo de su escondite, logró alcanzarle con la mano izquierda, empuñó con la derecha la prodigiosa hoz, enorme y de afilados dientes, y apresuradamente segó los genitales de su padre y luego los arrojó a la ventura por detrás (v. 176-81).

Una vez rey, Cronos se tragaba a su hijos para evitar que de ellos naciera otro con dignidad real. Rea, su hermana y esposa, sufría terriblemente por esta acción despiadada del tirano y acudió a sus padres (Gea y Urano) para que le ayudaran a ocultar el nacimiento de Zeus. Ellos le revelaron lo que estaba destinado a ocurrir con Zeus y Cronos y la llevaron a Creta; cuando Zeus nació le ocultaron en una gruta mientras Cronos se tragaba a una gran piedra en su lugar. Luego:

Rápidamente crecieron el vigor y los hermosos miembros del soberano. Y al cabo de un año echó fuera de nuevo su prole el poderoso Cronos de mente retorcida, engañado por las hábiles indicaciones de Gea, vencido por la habilidad y fuerza de su hijo. (...) Libró a sus tíos paternos de sus dolorosas cadenas, a los que insensatamente encadenó su padre, aquéllos le guardaron gratitud por sus beneficios y le regalaron el trueno, el llameante rayo y el relámpago y con ellos seguro gobierna a mortales e inmortales (v. 493-506).

Sir James Frazer demuestra suficientemente que las relaciones normales entre un rey antiguo y su sucesor dependían de la mayor fuerza de éste sobre aquél y no diferían mucho de lo que Hesíodo narra en la *Teogonía* en relación a los dioses (Frazer, 2006). En estos pasajes se ve la recurrencia del hijo contra el padre, del nuevo rey contra el viejo, y de la trinidad formada por el padre, el hijo y la esposa, donde esta última es la figura más ambigua de las tres (Kerr Thomson, 1920).

En la *Teogonía* Prometeo es hijo de Jápeto y de la oceánida Clímene (v. 507) mientras que Gea es la divinidad primordial que surgió del Caos, la que engendró desde sí misma a Urano “para que la contuviera por todas partes” (v. 127). Yaciendo con él alumbró a los Titanes: Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto, Tea, Rea, Temis, Mnemósine, Febe y Tetis. En *Prometeo encadenado*, una de las libertades más notables del poeta consiste en haber identificado a Temis y Tierra (Γαῖα o Γῆ) como la misma divinidad (v. 210) para hacer a Prometeo hijo suyo. Según una tradición mitológica extendida, ellas eran distinguidas como madre e hija pero al identificarlas a ambas, Esquilo debía tener en mente la finalidad determinada de hacer a Prometeo el único depositario del oráculo de Temis¹⁰. Thomson (1988: 116) recalca que para el desarrollo posterior de la trilogía, es

difícil imaginar como mediadora entre Zeus y Prometeo a una deidad más apropiada:

¿Puede encontrarse un mediador más influyente que la diosa que es autora del ser mismo de Zeus y de todos los seres, la que le ayudó a lograr su supremacía y que es, además, la personificación de la Justicia?

Ella fue la aliada de Prometeo y de Zeus en la *Titanomaquia* y es la personificación de las leyes de la naturaleza, única capaz de revelar las premisas del nuevo orden:

Pero mi madre -Temis y Tierra, única forma con muchos nombres-, no una sola vez había predicho de qué manera se cumpliría el porvenir: que no debíamos vencer por la fuerza ni con violencia a quienes se nos enfrentaran, *sino con engaño*¹¹ (v. 210-14).

Aquí la visión profética de Prometeo supera a la de Gaia en *Teog.* y a la de Temis en la octava Ístmica de Píndaro porque sabe que los crímenes cometidos -el derrocamiento y encarcelamiento de Cronos por Zeus-, implican un castigo futuro, el cumplimiento de “une regle universelle de compensation” (Saïd, 1985: 215) similar a la que operó en la casa de los Atridas. Esquilo, además, se aleja de Hesíodo en lo que respecta al destino de Zeus precisamente porque para él Zeus es susceptible de que se cumpla plenamente la maldición (παντελῶς κρανθήσεται, v. 911) de tener el mismo final de su padre y de su abuelo¹².

Esquilo no era un pensador religioso ni ingenuo ni primitivo y en él opera una transformación que permite que los problemas morales más complejos sean resueltos por los humanos basándose en la especial condición de su razón y de su sabiduría. El encadenamiento de Prometeo simboliza el fin del reinado de la violencia y la brecha entre ambos dioses se cierra por la necesidad de ceder de Zeus para mantener el poder y este ceder se realiza ante Prometeo. Además, Nietzsche pone de manifiesto que el titán es la garantía de la supervivencia del antiguo orden que nunca puede desaparecer del todo (2007: 98):

El altivo titán Prometeo le ha anunciado a su atormentador olímpico que su soberanía estará amenazada alguna vez por el mayor de los peligros si no se alía a tiempo con él. En Esquilo percibimos la alianza del Zeus asustado, temeroso de su final, con el titán. De esta manera la antigua edad de los Titanes es sacada a la luz otra vez, desde el Tártaro, de una manera retrospectiva.

En cierta forma, la sabiduría de Prometeo, que puede entenderse como un logro intelectual, es también una transgresión de la naturaleza. La afirmación de que Zeus es el que manda y ha de ser obedecido porque es el que se ha impuesto por la sola garantía de su fuerza es una simplificación del sentido de poder y justicia que se sitúa en las antípodas de la profundidad de los conflictos trágicos. Para Detienne-Vernant, (1988) el rey de los dioses debe ponerse de acuerdo con el titán ya que necesita integrar a su propio poder de soberano la astucia y las simulaciones de Prometeo. Se trataría de asociar el particular tipo de inteligencia que Prometeo representa a un reinado que, a falta de esta ayuda, se precipitaría en la servidumbre y la ruina.

En la Antigüedad la personificación de esa inteligencia de Prometeo era la diosa Metis, pero ella no se contaba entre las divinidades que recibían culto y era, de hecho, un personaje bastante desdibujado. Hesíodo menciona que era hija de Océano y Tetis (*Teog.*, v. 356) y que fue la primera esposa de Zeus, madre de Atenea (*Teog.*, v. 886 y ss.). En el plano del vocabulario, μήτις designa un tipo de inteligencia, una manera de llegar a conocer y pensar, que combina la sabiduría propiamente dicha con la previsión, la sutileza en los razonamientos, el engaño, el ingenio, el sentido de la oportunidad y las habilidades diversas que se adquieren por una larga experiencia. Ella permite resolver situaciones cambiantes, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan al cálculo exacto ni obedecen a una lógica rigurosa (Detienne-Vernant, 1991). No significa lo que nosotros llamamos espíritu y pensamiento, sino la ideación y comprensión prácticas que son más valiosas que la fuerza y la destreza física.

En Hesíodo Metis amenazaba con parir un hijo más fuerte que Zeus, éste la engulló inmediatamente después de la boda y desde entonces ha llevado la inteligencia dentro de sí. En cambio, Esquilo ignora el personaje de Metis y ella como personificación no interviene de ningún modo, sino que es la cualidad principal del carácter de Prometeo. Las diferencias entre la versión dada en la *Teogonía* y en la trilogía esquiléa son significativas puesto que en la primera Zeus conoce la profecía y acepta voluntariamente incluir a su reinado las artimañas escurridizas de su primera esposa, pero en nuestra tragedia Zeus desconoce que es el hijo de Tetis el que puede destronarle y por ello tiene necesidad de que el titán y su *metis* le adviertan.

En *Teogonía* Hesíodo llama a Prometeo “mañoso y astuto” (ποικίλον αἰολόμητιν, v. 511; ἀγκυλομήτης, v. 546 y *Erga*, v. 48), “abundante en recursos” (ποικιλόβουλον, v. 521), de “mente ingeniosa” (δολοφρονέων, v. 550), poseedor de una falaz astucia (δολίη τέχνη, v. 556, 560), muy inteligente (πολύιδριν, v. 616) y, además, “conocedor de los designios sobre todas las cosas” (πάντων πέρι μήδεα εἰδώς, *Teog.*, v. 559; *Erga*, v. 54). No necesita llevar a cabo sus acciones a través de la fuerza porque es hábil para engañar y para lograr artificialmente cualquier fin. Sus hermanos titanes desestimaron sus “sutiles recursos” (αἰμύλας μηχανάς, v. 206) y fueron derrotados:

Tan pronto empezaron a airarse los dioses y a levantarse entre ellos discordia (...), en ese momento yo decidí convencer de lo mejor a los Titanes, a los hijos de Urano y de Tierra, pero no pude. Con su forma de pensar violenta despreciaron mis sutiles recursos, y creyeron que por la fuerza sin dificultad se harían los amos (v. 200-9).

En las epopeyas homéricas se encuentra una distinción que puede resultar análoga: la μῆτις de Odiseo es contrapuesta a la βίη de héroes como Aquiles o Agamenón (Dunkle, 1987)¹³. Prometeo, en cierta forma, *engaña* a los hombres para que dejen de andar pensando en la muerte antes de tiempo (v. 247): pone en ellos ciegas esperanzas (τυφλὰς ἐλπίδας, v. 250) y da así el paso necesario para el desarrollo de la vida civilizada. En este sentido, debemos recordar con Saïd (1985: 86) que la σοφία de Prometeo no es en absoluto sólo sofisticada, es también un “*savoir-faire, habilité manoeuvriere*” que hace que los hombres puedan crear las artes. El descubrimiento de que es la astucia y no la fuerza la que debe incorporarse al nuevo reino de Zeus y a la vida de los hombres llega a Prometeo, ya lo hemos visto, a costa de un profundo padecer. Nietzsche encuentra que el reino de la apariencia, el arte, está necesariamente ligado a la capacidad para el sufrimiento y el engaño:

Allí donde tropezamos en el arte con lo *ingenuo*, hemos de reconocer el efecto supremo de la cultura apolínea: la cual siempre ha de derrocar primero un reino de titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria, por medio de enérgicas ficciones engañosas y de ilusiones placenteras, sobre la horrorosa profundidad de su consideración del mundo y sobre una capacidad de sufrimiento sumamente excitable (Nietzsche, 2007: 54).

Según la enseñanza de Nietzsche, el arte no tiene por objeto presentar una solución moral a los dilemas humanos sino intensificar nuestra capacidad para soportar esas contradicciones y oposiciones. Por eso, en esta tragedia puede verse que la μῆτις proporciona cierta libertad, no sólo porque hace entender que ésta consiste en la conciencia de la necesidad sino porque representa una forma de lidiar con las leyes de la naturaleza, que son crueles y destructivas.

Llegados a este punto, es necesario hacer una precisión más sobre el momento al que se refieren los conceptos encontrados en esta obra. Reinhard (en Lloyd-Jones, 1956) hace la importante observación de que en Pr. el énfasis está puesto en la juventud de Zeus y en el deseo de contrastar a los dioses más antiguos, entre los que se cuenta a Prometeo, con la generación de dioses más jóvenes representada por Zeus y sus hermanos y hermanas de una forma similar como se hace en *Euménides*¹⁴. El imperio de Zeus es descrito como si

hubiera sido robado, alcanzado por la fuerza (lo que supone un reto a su autoridad), pero lo característico de estos pasajes es que siempre están acompañados de una cuidadosa oposición entre el linaje antiguo de Prometeo y el recién adquirido poder de Zeus:

Sí; nuevos pilotos tienen el poder en el Olimpo; y con sus nuevas leyes, sin someterse a regla ninguna, Zeus domina y, a los colosos de antaño, él los va destruyendo (v. 149-53)¹⁵.

Estas líneas reflejan que el poeta está mostrando el mundo no como es, sino como fue en su inicio. La maldición de Cronos todavía está muy presente sobre Zeus, por eso es que momentáneamente Prometeo, olvidando su propia profecía sobre la reconciliación de ambos, sólo puede ver en el futuro de su enemigo la destrucción y la ruina. Los griegos pensaban en un mundo de dioses de tiempos arcaicos caracterizados como poderes turbulentos y obstinados que fueron vencidos por Zeus y los olímpicos. De entre ellos, lo más significativo puede extraerse de la genealogía esquílea, donde Prometeo, como nos dice él mismo, es hijo de la Tierra (v. 209), así que se halla emparentado con las Erinias, que nacieron de Gea cuando recibió las gotas de sangre del sexo mutilado de Urano. Las Erinias son afables bienhechoras que se convierten en un espíritu maldiciente del que no se puede escapar, pues son implacables:

Este celo en la vigilancia de las sagradas leyes de la naturaleza, esta lúgubre ira contra todos los que las desdeñan, esta espantosa consecuencia por las que se les pide cuentas, teniendo que responder hasta la última gota de sangre por lo que han hecho -no importa si han obrado de buena fe, si piden indulgencia o si se arrepienten-, ese carácter severo y amenazante aparece en las Erinias con singular aspereza, y de ahí su calificativo 'las iracundas'. (Otto, 2003: 36).

Antes hablamos de una incorporación al reinado de Zeus de un tipo especial de inteligencia, la *metis*, para que el hombre pueda crear la cultura y la civilización. En palabras de Nietzsche (2007: 92), Prometeo representa el incommensurable sufrimiento del individuo audaz, por un lado, y, por otro, la indignancia divina, más aún, "el presentimiento de un crepúsculo de los dioses, el poder propio de aquellos dos mundos de sufrimiento, que los constriñe a establecer una reconciliación, una unificación metafísica". Sin embargo, al pasar de la escala humana a la cósmica vemos que el orden divino de la justicia sólo se logra cuando Zeus llega a ser finalmente uno con las antiguas potencias vengadoras. Estrechamente ligado a lo anterior, Esquilo es capaz de personificar la fuerza ineluctable de los decretos dictados por el destino cuando subordina

todo a la *Ἀνάγκη* (v. 514). El poder de Zeus, así lo afirma el titán (v. 518), nada puede hacer ante el mandato de las Moiras y las Erinias, pero es Prometeo quien tiene la posibilidad de que al final descubra la ley del mundo: la inevitabilidad de la Necesidad. Prometeo el eslabón entre antiguo orden de cosas y el nuevo: de no haber sido por él Zeus hubiera sido derrotado por el hijo de Tetis y así, seguramente, en un ciclo sin fin.

El mito que resuena en nuestra tragedia es que Zeus venció a los dioses arcaicos y asignó honores tanto a hijos y parientes suyos, como a esos dioses que un día estuvieron libres en el mundo, y no en lo más profundo del Tártaro. Según se nos hace saber en la obra¹⁶ ha llegado un momento en que el gobierno de los dioses no puede seguir el mismo curso de crímenes, derrocamientos y rebeldías del reinado de Cronos, pero quien tiene el poder de inaugurar un nuevo orden no es Zeus sino Prometeo. Aunque las Ninfas duden de la certeza de Prometeo y canten: “Son sabios quienes respetan a Adrastea” (*Οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί*, v. 936), es evidente que en esta obra Zeus está todavía bajo la maldición (*ἄρα*) de su padre, y de ahí la superioridad inigualable de la Moira, que se esconde tras cada afirmación del titán, aún más cuando la relación de la Moira con los espíritus vengadores por excelencia (las Erinias), está atestiguada reiteradamente en Esquilo¹⁷. Las Moiras y Erinias son dueñas del destino de los seres humanos, de su felicidad y su desdicha y Prometeo sabe que su poder los supera a todos¹⁸. Precisamente es esta afirmación constante del reinado predominante de la Moira lo que lleva a Saïd (1985) a concluir que la pieza se sitúa al final de un continuo proceso de desarrollo del pensamiento arcaico, en lugar de ser, como algunos críticos han afirmado, la inauguración de una nueva corriente iluminista.

Otro testimonio antiguo de gran valor para nosotros, el de Heráclito (B 94 DK), asegura que la Moira castigaría hasta al mismo *Ἥλιος* si éste rebasa sus medidas, aquello que para él está previsto. Eventualmente Prometeo revela a Zeus el secreto del plan de la Moira, es decir, el contenido de la profecía, y es sólo a partir de entonces que Zeus puede sentarse con seguridad en el trono del Olimpo. Es en este sentido en que debemos intentar interpretar las célebres últimas palabras del coro de Euménides que atestiguan un misterioso pacto (v. 1045-6): *Ζεὺς ὁ πανόπταξ / οὔτω Μοῖρά τε συγκατέβα*.

Pero sería un terrible error pensar que la nueva verdad extinguía la veneración de lo antiguo: incluso a los titanes y a los dioses primordiales de vieja estirpe telúrica Zeus liberó de sus ataduras, de forma que viven venerables en las profundidades¹⁹. Posteriormente, el cambio del temperamento de Zeus y el ordenamiento del mundo según su plan no se dan en el sentido de una evolución o progreso positivo pues Esquilo probablemente alcanzó a darse cuenta de que su conciliación de contrarios no era más que un equilibrio provisional, del cual nacerían otros contrarios dispuestos para un nuevo conflicto. Uno de los más grandes rasgos del pensamiento griego es precisamente ese contraste

no resuelto. Él se hace más claro al pasar, de nuevo, a través de Heráclito: para el filósofo, el universo conserva su coherencia no gracias a la fusión sino a la tensión, no por la armonía sino por la lucha, y puesto que la vida humana está entrelazada en ambos órdenes, no había que esperar una solución a este antagonismo esencial. Zeus, al igual que Prometeo, incurre en desmesura, pero según la mentalidad trágica ambos estaban justificados porque cada uno debe *descubrir* algo.

En *Prometeo encadenado*, la idea de justicia se enmarca en el ciclo parricida al que Zeus está atado. Al castigar al héroe, Zeus no hace sino confirmar el decreto de la Necesidad, que exige una futura incorporación al reinado de Zeus del tipo de inteligencia de Prometeo. Pero al hacer a Prometeo hijo que la Tierra, Esquilo también está sugiriendo que la justicia de Zeus debe pactar con la furia vengadora de las Erinias. Además, no es del todo sorprendente que del conflicto y castigo inicial pueda extraerse una conciliación: de los griegos puede decirse que constituían una población obsesionada por una fatalidad que permanecía suspendida sobre la totalidad de las cosas, pero no hay que perder de vista que también estaban abocados a la búsqueda de la *σωφροσύνη*, cuidándose de no sobrepasar la medida de las cosas, angustiados por el terror al envejecimiento de la sangre, a la desmesura y al caos.

Notas

¹ Si se sitúa la autoría de esta pieza al final de la vida de Esquilo, no es del todo descabellado afirmar que el poeta pudiera haber recibido noticias de la nueva corriente intelectual. Aunque aquí nos apartamos de ese punto de vista, no entraremos en detalles sobre la polémica de la fecha y autoría de Prometeo encadenado puesto que ello no representa un problema para nuestro uso del texto. Para un buen resumen del status quaestionis y de la disputa a favor y en contra de la autoría esquilea, véase Saïd (1985: 9 y ss.).

² Es necesario hacer esta aclaración para mostrar que nos alejamos de una importante tendencia que señala con insistencia lo determinantes que fueron para las tragedias de Esquilo todas las conmociones políticas. Si repasamos algunas tentativas que se han hecho al respecto, y que no son precisamente pocas, vemos a Harman (1920) proponer que Zeus representa la democracia ateniense, Océano la vieja democracia terrateniente, Prometeo es el poeta mismo, el fatal matrimonio entre Zeus y Tetis alude a la política naval de Temístocles y los mortales oprimidos son los aliados -súbditos- de Atenas. A Baglio (1952) afirmar que la tragedia es una “impetuosa alegoría”, asombrosa en detalles, de la Segunda Guerra Médica: Prometeo representa a Atenas, Zeus es un vívido retrato de Jerjes, Océano es Alejandro Magno en su visita infructuosa a Atenas, Io simboliza a la raza jónica y la descripción de sus viajes oculta detalladas alusiones a la conquista jónica del Mediterráneo. A Podlecki (1966), entre muchos otros, sugerir que los rasgos de personajes tales como Jerjes, Hierón o

Hipias fueron usados por Esquilo para retratar al Zeus tiránico de Pr., sin importarle demasiado la escasez y superficialidad de sus referencias históricas concretas.

³ En el prólogo, cuatro personajes aparecen juntos (Prometeo, Hefestos, el Poder y la Fuerza) y tal suceso parece ser único en la tragedia. Por la limitación de los tres actores, el titán o, tal vez, el muñeco que debía representarle, permanece en silencio al igual que Bía.

⁴ Prometeo cuenta a Io su peregrinaje antes de llegar a las tierras del Nilo y alumbrar a Épafo, de quien, en la quinta generación, nacerán la Danaides, que volverán como suplicantes a Argos. Una sola, entre ellas, no obedecerá el mandato de asesinar a su esposo y de este linaje saldrá un día “un hombre valeroso” (v. 871-2) -Aquiles- que logrará liberar a Prometeo.

⁵ La objeción habitual de que Zeus aparece con una luz inusual y odiosa en el transcurso de toda la obra se ha tratado de responder de muchas maneras y tal vez este es uno de los puntos de apoyo más recurrentes de quienes quieren negar la autoría de Esquilo, ya que un teólogo de su talla no pudo haber aceptado esa “teología irreligiosa” (West, 1990).

⁶ Sobre la explicación de este curso de crímenes en la Orestíada, ver Lloyd-Jones (1988).

⁷ La reparación de la sangre no es exclusivamente balcánica, sino que se repite en bastantes pueblos geográficamente dispersos. En albanés, gjaqet (las sangres), es decir, las ofensas que eran causa legal (canónica) de muerte, son un tema central del Kanun, pero en España, por ejemplo, la “composición” heredera de la wergeld germánica permitía saldar jurídicamente la “venganza legal” (Kadaré, 2009), sin mencionar la cantidad incontable de prácticas tribales análogas.

⁸ Tántalo, padre de Pélope, descuartizó a su hijo y lo sirvió a los dioses como ofrenda en un banquete; por este y otros delitos fue torturado eternamente en el Tártaro, condenado a desesperarse de hambre y sed sin posibilidad de saciarse. Pélope fue vuelto a la vida por los dioses y en una carrera de carros para conseguir a Hipodamía por esposa, asesinó al auriga de su oponente, Mírtilo, y éste lo maldijo mientras moría. Esta imprecación determinó que Atreo y Tiestes, sus hijos gemelos, asesinaran a su medio hermano Crisipo para obtener el trono. Posteriormente Atreo dio muerte a los hijos de Tiestes, a quien se los sirvió en un banquete como manjar. La maldición sobre Pélope alcanzó también a Agamenón, Egisto, Menelao y Orestes.

⁹ Es bien sabido que el Oráculo de Delfos vaticinó a Layo que si tenía un hijo, éste le daría muerte. Sin embargo, no es el del todo seguro si la mala fortuna que pesaba sobre la estirpe de Edipo fue provocada por la maldición de las Bacantes cuando el rey Lábdaco, padre de Layo y abuelo de Edipo, se negó a realizar los ritos que demandaba el dios Dionisos o si se debe a la afrenta de Layo contra Crisipo: Layo raptó y violó a Crisipo, hijo de Pélope, rey de Pisa, trans-

grediendo las leyes de la hospitalidad pues Pélope le había dado asilo a Layo cuando fue expulsado de Tebas por Anfión y Zeto, sus primos.

¹⁰ Es posible que el público no se desconcertara al transferir las funciones cosmogónicas de Gaia (Teog., 463, 470, 495, 626) a Temis porque estuviera acostumbrado a estas libertades poéticas, pero además, como Wecklein refiere en su edición (ver nota al v. 210), el poeta parece haber seguido una tradición local ática, pues la expresión “*Ἰερίας Γῆς Θέμιδος*” ofrece un buen indicio de ello. Deméter, una divinidad, como Gaia, asociada a la tierra o la vegetación, tenía a *Θέμις* como uno de sus nombres. Sin embargo, el establecimiento de Temis como diosa de la justicia divina que previene el futuro estuvo en la Antigüedad ligado al Oráculo de Delfos, pero el propio Esquilo en otro lugar (Eu., v. 2) separa a ambas divinidades, poniendo en primer lugar a Gaia y luego a Temis, su hija, que finalmente le entregó el oráculo a Apolo.

¹¹ Subrayado añadido.

¹² Ver v. 168-72, 519-26, 755-56, 762-68, 948, 907-15, 955-56.

¹³ Dunkle (1987: 1) señala que *κερδαλέος*, en combinación con palabras asociadas como *ποικιλομήτις* o *δόλος* son términos de aprobación que en la Odisea se usan para describir la astucia: Néstor cuenta cómo él y Odiseo se comportaban como una sola mente en eso de idear ardidés (III 118-29), y Atenea (XIII 291-94) halaga a Ulises al decirle que hasta un dios tendría dificultad en superarle ideando inventos y engaños. En cambio, Aquiles tiene en mucha menos estima el uso de artificios (II., IX 346-352) y Agamenón insulta a Odiseo cuando caracteriza a su mente astuta (*κερδαλέοφρον*, II., IV 339) como algo malo.

¹⁴ Eu.: 150-1, 731, 778-9, 882-3.

¹⁵ Ver también: 401-2, 409-10, 995.

¹⁶ V. 170, 441, 519-20, 770.

¹⁷ Pr., 516; Eu., 331-35, 950-63; Sep., 975-977.

¹⁸ Aclaremos ahora que no nos ocuparemos especialmente de las opiniones de los investigadores, también numerosos, que sobre este punto han recurrido al simbolismo de los elementos órfico-pitagóricos. Puede que la estructura de la *Prometheia* sea “complicadísima por motivos místéricos y filosófico-religiosos” (Miralles, 1968: 223); que las tres partes de la trilogía estén dominadas por los tres elementos: agua (Océano), tierra (Gaia) y éter (Urano) y que Esquilo no podía ignorar el sentido dado a estos tres elementos por los presocráticos (Herington, 1963: 186) o que Prometeo sea víctima de un castigo, y este castigo venga vinculado a la idea de Necesidad entendida como la rueda órfica que conduce al alma de la divinidad al nacimiento y a la muerte, y después, de nuevo a la condición divina (Thomson, 1988: 105), pero nosotros aquí nos estamos ocupando específicamente del proceso en que pudo superarse a nivel cósmico la ética arcaica de venganzas de sangre y de maldiciones que podían perdurar por generaciones.

¹⁹ Muy bien resalta Otto (2003) la diferencia abismal que salta a la vista si se compara este hecho con los dioses primordiales de otras religiones que, una vez vencidos, fueron condenados y convertidos en diablos.

Referencias

- Allen, D. (2000). *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- Baglio, G. (1952). *Il 'Prometeo' di Eschilo alla luce delle Storie di Erodoto*. Roma: A. Signorelli Editore.
- Bremmer, J.N. (1998). "Near Eastern and Natives Traditions in Apollodorus' Account of the flood". En F.G. Martínez & G. P. Luttikhuisen (Eds.), *Interpretations of the Flood* (pp. 39-55). Leiden-Boston: Brill Academic Publishers.
- Detienne, M. - Vernant, J. P. (1988). *Las artimañas de la inteligencia: la Metis en la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- Dunkle, R. (1987). "Nestor, Odysseus, and the MËTIS-BIË Antithesis: The Funeral Games, Iliad 23". *The Classical World*, 81, 1-17.
- Esquilo (2000). *Tragedias* (B. Perrea Morales, Trad.). Madrid: Gredos.
- Frazer, J.G. (2006). *La rama dorada: Magia y religión*. (4ta Ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Harman, E. G. (1920). *The Prometheus Bound of Aeschylus*. Londres: E. Arnold.
- Heráclito (1967). *Editio Maior* (M. Marcovich, Trad.). Merida, Venezuela: Los Andes University Press.
- Herington, C. J. (1963). "A Study in the 'Prometheia', Part I. The Elements in the Trilogy". *Phoenix*, 17, 180-197.
- Hesíodo (2008). *Obras: Teogonía. Trabajos y días* (A. Pérez Jiménez, Trad.). Barcelona, España: Gredos.
- Kadaré, I. (2009). *Esquilo: El gran perdedor*. Madrid: Siruela.
- Kerr Thomson, J. A (1920). "The Religious Background of the Prometheus Vinctus". *HSCP*, 31, 1-37.
- Kirk, G. S. (1972). "Greek Mythology: Some New Perspectives". *JHS*, 92, 74-85.
- Lesky, A. (2001). *La tragedia griega*. Barcelona, España: El Acantilado.
- Lloyd-Jones, H. (1956). "Zeus in Aeschylus". *JHS*, 76, 55-67.
- (1988). "The Guilt of Agamemnon". En E. Segal (Ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy* (pp. 57-72). Nueva York: Oxford University Press.
- Miralles, C. (1968). *Tragedia y política en Esquilo*. Barcelona, España: Ariel.
- Nietzsche, F. (2007). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.
- Otto, W. (2003). *Los dioses de Grecia*. Madrid: Siruela.
- Podlecki, A. (1966). *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann

Arbor: The University of Michigan Press.

Saïd, S. (1985). *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*.
Paris: Klincksieck, Collection Etudes et Commentaires.

Thomson, P. (1988). "Prometheia". En E. Segal (Ed.), *Oxford Readings in
Greek Tragedy* (pp. 104-122). Nueva York: Oxford University Press.

West, M. L. (1990). *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: B. G. Teubner.