

ANALES  
DE  
FILOLOGÍA CLÁSICA

---

DIOSES Y HOMBRES EN EL MITO  
DE PROMETEO

POR IRENE A. ARIAS  
de la Universidad de Buenos Aires

---

I

El mito de Prometeo, elaborado artísticamente por Hesíodo<sup>1</sup> y Esquilo<sup>2</sup>, suscita el problema de su creación y desarrollo y de su íntimo significado. ¿Cómo surgió esta narración que encierra graves interrogantes sobre el origen de los dioses y de los hombres y sus mutuas relaciones? ¿Cómo halló resonancia en el pueblo que debió sentir algo vital, algo en que se comprometía la razón de su existencia, en esas imágenes de dioses luchando entre sí, de rebeldías, robos y castigos? El investigador se mueve en un terreno difícil, pues cualquier intento de interpretación no puede ser sino provisional, debido al estado fragmentario de los mitos, a su sucesiva elaboración por poetas y por filósofos y a la solución de continuidad entre las creencias de las edades más antiguas y de las más recientes. En efecto, la religión —en la que el mito está contenido— de las razas mediterráneas ubicadas en Grecia antes del arribo de las tribus indoeuropeas se presta sólo a una reconstrucción insuficiente y lo mismo

<sup>1</sup> *Th.*, 521 ss.; *Op.*, 42 ss.

<sup>2</sup> *Pr.*

ocurre con muchas creencias de los inmigrados<sup>3</sup>. También presentan numerosos interrogantes los aportes cretenses, asiáticos y egipcios.

No es extraño, por tanto, que algunos autores nieguen la posibilidad de descubrir el mito en su forma primitiva<sup>4</sup>, mientras, por otra parte, no faltan estudiosos que han considerado factible esta tarea<sup>5</sup>. En cuanto a nosotros, nos limitaremos a señalar las características del mito griego que se revelan en el relato de Prometeo y a poner de relieve la actitud espiritual de los helenos frente al problema teológico y antropológico<sup>6</sup>, posición que consiste en hacer convergir todo hacia el hombre como consecuencia de un radical humanismo. Y precisamente la imagen del enigmático dios herido nos manifiesta "un mundo del hombre. Este es el mundo de la mitología. Un mundo tan orientado hacia el hombre, tan evidentemente antropomorfo que nos dispensa de la pregunta de si es obra del hombre. Sin duda lo es<sup>7</sup>." Además, si es verdad, como afirma Kerényi<sup>8</sup>, que la mitología se refiere siem-

<sup>3</sup> Cf. PICARD, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, pág. 272. El autor afirma que desde la época neolítica la Grecia continental tuvo su historia particular y que en cada región se desarrollaron cultos peculiares (pág. 222). El conocimiento cabal de la religión y de la mitología griegas supondría, por tanto, el examen previo de los cultos y mitos de cada provincia.

<sup>4</sup> GRIMAL, *La mythologie grecque*, Paris, 1953.

<sup>5</sup> Kerényi cree posible hacer hablar al mito por sí mismo, limitándose a escucharlo. En su estudio sobre *Prometeo (Miti e misteri)*, trad. por A. Brelich, Torino, 1950, págs. 189-262) señala la presencia de elementos titánicos íntimamente ligados con la humanidad.

<sup>6</sup> No nos ocupamos aquí de los resultados de la investigación filosófica, sino de la arcaica visión del mundo y de los dioses cual aparece en la épica y en las teogonías y sobre cuyos postulados se construye el mito de Prometeo. Aunque no cabe duda que hay que ser cautos cuando se quiere deducir de los textos literarios las verdaderas creencias de los helenos, no se puede negar a priori una relación vital entre poesía, saga y mito.

<sup>7</sup> KERÉNYI, *Imagine, figura e archetipo, Miti e misteri*, pág. 295.

<sup>8</sup> *Origine e fondazione della mitologia*, JUNG y KERÉNYI, *Prole-*

pre a los orígenes, a un mundo primordial, en el mito de Prometeo se observa con claridad la persistencia de ideas religiosas prehelénicas.

Antes de abordar el tema que nos hemos propuesto, conviene aclarar el significado del mito que no es un simple cuento fantástico sobre la vida de los dioses, sino la aprehensión del mundo físico y psíquico a través de imágenes. Esta clase de conocimiento es de orden afectivo y en ella predomina lo subconsciente sin que, por esto, se excluya totalmente la actividad racional<sup>9</sup>. La mentalidad prelógica que Lévy-Bruhl pretendió reconocer en los pueblos primitivos, ha sido desmentida por su mismo defensor y hoy podemos sostener "la unidad fundamental del hombre en todos sus estados, sólo aparentemente distintos en razón de las formas y del tiempo"<sup>10</sup>. El *logos* nunca se halla ausente del mito<sup>11</sup> y su progresivo desarrollo en la historia de la cultura griega prepara la destrucción de las formas míticas. Untersteiner<sup>12</sup> ha estudiado la evolución del pensamiento religioso y mítico de los griegos, que desde la época prehelénica contenía el germen de la es-

*gomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. por A. Brelich, Torino, 1948, pág. 21.

<sup>9</sup> Sobre el conocimiento mítico y el saber racional véase LEENHARDT, *Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion, Histoire des religions* publicada bajo la dirección de H. Brillant y R. Aigrain, I, Paris, 1953, pág. 88 ss.

<sup>10</sup> IMBELLONI, *Un escándalo científico: las libretas íntimas de Lévy-Bruhl, Runa*, III, Buenos Aires, 1950, pág. 220. En breves pero densas páginas el autor estigmatiza el falso dogma de la evolución del espíritu humano, cuya estructura es fundamentalmente igual, aunque varíen sus adquisiciones en el tiempo y en el espacio. Estas verdades pueden aplicarse al mito griego entendido como configuración de un mundo primordial.

<sup>11</sup> A este propósito escribe Kerényi: "*Mythos* y *logos* unen en sí el mundo interior y el mundo externo y son relatados en formas lógicamente comprensibles" (*Immagine, figura e archetipo, Miti e misteri*, pág. 289). Con la palabra "mitologema" el estudioso húngaro expresa la unión de los dos elementos.

<sup>12</sup> *La fisiología del mito*, Milano, 1946.

peculación filosófica<sup>13</sup> y ha demostrado el paulatino afirmarse en el mito de los elementos racionales y humanos<sup>14</sup>. La idea contenida en la imagen estimula el pensamiento lógico que se exterioriza en motivos etiológicos, en interpretaciones etimológicas y alegóricas, hasta que la idea filosófica, abstraída del mito, adquiere un valor independiente y emprende la crítica demoledora de la mitología. El mito, en su movimiento constante, se vuelve historia, filosofía, creación dramática y se presta a varias interpretaciones. Por ello se explica que distintas ciencias como la etnología, la sociología, la historia, la psicología hayan intentado devolverle su verdadero significado.

En cuanto al origen del mito griego, no se pueden negar los influjos asiáticos ni los aportes cretenses, aunque se desconocen los detalles del proceso a través del cual el folklore minoico debió proporcionar en parte a la mitología de los tiempos micénicos los substratos étnicos y familiares<sup>15</sup>. No creemos, por tanto, con Nilsson<sup>16</sup> que los relatos míticos fueran una creación original de los aqueos sino que, como ya hemos dicho<sup>17</sup>, aceptamos con Picard que en cada región de la Grecia continental se elaboraron historias particulares, aun antes del arribo de las tribus indoeuropeas, sobre un fondo cretense y asiático. También es incompleta la solución de Philipsson<sup>18</sup> para quien la religión egea se hace griega por primera vez en Tesalia. En esta provincia se manifestarían los elementos fundamentales del espíritu helénico y en ella deberíanse bus-

<sup>13</sup> Según Untersteiner (*La fisiología del mito*, pág. 154) el concepto está implícito en el polisimbolismo de la religión mediterránea.

<sup>14</sup> *La fisiología del mito*, págs. 67-68.

<sup>15</sup> Cf. PICARD, *Les religions préhelléniques*, pág. 140.

<sup>16</sup> *The Mycenaean origin of greek Mythology*, Berkeley, 1932, pág. 27.

<sup>17</sup> Véase pág. 7 y nota 3.

<sup>18</sup> *Origini e forme del mito greco*, trad. por A. Brelich, Torino, 1949, pág. 87 ss.

car los primeros lugares del culto de la Tierra madre y de su páredro, el Zeus Poseidón, antecesor del soberano olímpico<sup>19</sup>. Vamos a tratar a continuación el problema de Zeus, pero aquí nos interesa dejar sentado que otros lugares de Grecia, y no solamente Tesalia, guardan el recuerdo de cultos prehelénicos<sup>20</sup> y que mientras no se reconstruyan las creencias de cada región, no podemos disponer de elementos de juicio definitivos.

## II

El conflicto entre Zeus y Prometeo plantea dos problemas fundamentales: el del advenimiento del soberano olímpico y de su justicia y la cuestión del destino de la humanidad y de sus relaciones con los dioses.

Mucho se ha escrito sobre estos temas<sup>21</sup> y las interpretaciones formuladas por varios autores son, más de una vez, el resultado de premisas aceptadas *a priori* de acuerdo con tendencias o métodos unilaterales que llevan, con frecuencia, a conclusiones erróneas.

El problema de la soberanía de Zeus está relacionado con la sucesión de los reinos divinos cual se presenta en la

<sup>19</sup> *Origini e forme*, págs. 143-144; 202.

<sup>20</sup> Por ejemplo, el de Zeus niño, de quien se recordaba el nacimiento en Arcadia (PAUS., VIII, 2 y 38; 6 ss.) y en Beocia (TZE-TZES, *Schol. in Lyc.*, 1194). Esta tradición se enlaza evidentemente con la leyenda del Zeus cretense (Cf. PICARD, *Les religions préhelléniques*, pág. 117 ss.). Con respecto a Beocia, Philippson (*Origini e forme*, pág. 91) afirma que los beocios, expulsados de la Tesalia meridional por los invasores indoeuropeos, llevaron a su nueva sede los cultos de las antiguas divinidades tesálicas. Pero, ¿cómo encontrar un origen tesálico en lugares como el Peloponeso, Corcira, Delos y Samos, donde la representación del dios imberbe despierta el recuerdo de su juventud prehelénica? De todos modos, la autora no hace referencia alguna al problema del nacimiento, juventud y muerte de Zeus.

<sup>21</sup> Séchan ha resumido el estado actual de la investigación en *Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951.

*Teogonía* de Hesfodo<sup>22</sup>. La forma genealógica, que establece un comienzo aun para los dioses, obedece a la necesidad de la naturaleza humana de justificar el origen de las cosas. Las semejanzas que ofrece la teogonía hesiódica con el mito hitita de Kumarbi y con las tradiciones fenicias, han sugerido la idea de la existencia de una *koiné* mitológica en la cuenca mediterránea<sup>23</sup>. Sin ánimo de resolver la cuestión de cómo penetró en la mitología griega la idea de una sucesión de regímenes divinos, no creemos con Bianchi<sup>24</sup> que la vieja fe popular sólo conoció un gobierno de Zeus quien, concebido originariamente como Ser Supremo, padre de los hombres y de los dioses, decayó luego al nivel de último diádoco de una genealogía divina<sup>25</sup>. En efecto, el dios prehelénico, páredro de la gran Madre, nada tiene que ver con el jefe del Olimpo y Grecia no olvidó que Zeus tuvo que imponerse a sus predecesores con tremendas luchas. Los poemas homéricos lo presentan más de una vez en aprietos y el ejemplo de *Il.*, I, 399 ss. es suficiente para disipar la idea de un dios provisto desde un comienzo de poderes absolutos e incontrastables. Tiene razón Picard<sup>26</sup> cuando escribe: "Hay que ser reservados con respecto a las conclusiones, presentadas a veces, sobre un Olimpo 'nórdico' que estaría organizado según la moda 'indoeuropea' y regido sin apelación por un Zeus soberano". No se puede negar una evolución de este dios ni dejar de reconocer el choque de creencias superpuestas y no siempre conciliables.

<sup>22</sup> *Th.*, 116 ss.

<sup>23</sup> Cf. BIANCHI, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, *Destino, uomini e divinità nell' epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, 1953, págs. 164-165. Imbelloni (*Cien versos de la Theogonia y la interpretatio thematica, Anales de Historia Antigua y Medieval*, Buenos Aires, 1951, pág. 7) piensa en la procedencia mediterránea, en dirección a la costa atlántica del Atlas africano, de las fuentes de la *Teogonia*.

<sup>24</sup> ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, pág. 149.

<sup>25</sup> BIANCHI, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, págs. 188-189. Para el autor (pág. 139) la concepción teogónica es adventicia.

<sup>26</sup> *Les religions préhelléniques*, pág. 254.

La trilogía Urano-Cronos-Zeus, por más que se la considere adventicia, debió tener un valor real para la conciencia religiosa de los griegos y aunque aceptemos que Urano fué sólo una entidad cósmica y no un originario Ser Supremo <sup>27</sup>, no podemos negar que Cronos, dios titánico del mundo mediterráneo <sup>28</sup>, era venerado en Olimpia como antigua divinidad al lado de Gea <sup>29</sup>.

De acuerdo con la configuración genealógica, las estirpes divinas tienen origen y están situadas dentro del mundo <sup>30</sup>. Este hecho coloca en el mismo plano a los inmortales y a los humanos, pues ambos nacieron de la madre común, la Tierra <sup>31</sup>. Los hombres se contraponen a los dioses únicamente por su destino infeliz, como se señala repetidas veces en las obras literarias <sup>32</sup>. La limitación del hombre y el mal que sobre él pesa es un concepto inseparable de la visión helénica.

<sup>27</sup> Cf. BIANCHI, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, págs. 179-180.

<sup>28</sup> PICARD, *Les religions préhelléniques*, págs. 232 y 286.

<sup>29</sup> PAUS., VI, 20, 1. PHILIPPSON, *Origini e forme*, pág. 211 ss. Bianchi (ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, pág. 162), empeñado en demostrar la calidad de antiguo Ser Supremo de Zeus, ve en Cronos una figura de limitado relieve, en relación con los motivos de la edad de oro.

<sup>30</sup> La trascendencia de Dios será una conquista de Aristóteles. Pero no quedará superado el eterno dualismo griego que establece una distinción entre el mundo de la experiencia, que no se justifica en sí, y lo trascendente, separado del mundo. Por eso el problema del mal permanece insoluble para los griegos.

<sup>31</sup> Cf. HES., *Op.*, 108: Ὡς ὁμόθεν γεγάσσι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. Este verso es considerado espurio por Mazon en su edición de Hesíodo. También Píndaro (*N.*, VI, 1 ss.) une el género humano y el divino (ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρὸς ἀμφοτέροι), aunque los separa por su distinta suerte: infelicidad para los efímeros, seguridad y poder para los dioses. El mito de las cinco razas humanas (HES., *Op.*, 109 ss.) parece contradecir el concepto de que el mundo no ha sido creado por los dioses.

<sup>32</sup> Cf. *Il.*, XVII, 446-447: Οὐ μὲν γὰρ τί πού ἐστιν οἰζυρώτερον ἀνδρὸς / πάντων, ὄσσα τε γαῖαν ἔπι πνέει τε καὶ ἔρπει. Bianchi en cambio (ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, pág. 101 ss.) considera infranqueable la barrera entre dioses y hombres. El destino de estos últimos estaría guiado por la divinidad según un criterio de justicia. Cf. más adelante.

Según Mondolfo<sup>33</sup>, la idea de la eternidad divina subsistiría en Hesíodo al lado de la del nacimiento de los dioses y para ello recuerda el verso de la *Teogonía*<sup>34</sup>: μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων. Sin embargo, αἰὲν ἔόντες podría interpretarse como "inmortales" y no "eternos"<sup>35</sup>. Aun del Caos nos dice el Ascreo que tuvo su origen<sup>36</sup> y no da una respuesta a la cuestión, que será objeto de la investigación filosófica, de un principio increado del cual derivan todas las cosas.

En el nuevo orden establecido por Zeus no desaparecen del todo los elementos de los cosmos anteriores, que podemos llamar titánicos por su imperfección y violencia. El concepto de un dios justo y clemente es el resultado de una evolución en el pensamiento griego y no una revelación originaria a la manera de una entelequia, como pretende Philippon<sup>37</sup>. La inflexibilidad con que Zeus castiga a Prometeo, antiguo dios del mundo titánico, por haber beneficiado a los hombres<sup>38</sup>, ha llevado a Farnell<sup>39</sup> a considerar paradójica la obra de Esquilo, porque con ella el dramaturgo rompería con la tradición al considerar a Zeus como un dios satánico. Opuesta actitud asume Bianchi<sup>40</sup>

<sup>33</sup> *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, trad. por F. González Ríos, Buenos Aires, 1952, pág. 56 ss.

<sup>34</sup> 33.

<sup>35</sup> Cf. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. por J. Gaos, México, 1952, pág. 17 y nota 36, pág. 196.

<sup>36</sup> Ἡ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητο (*Th.*, 116).

<sup>37</sup> *Origini e forme*, pág. 199. La autora, siguiendo el idealismo panteísta de Parménides, cree que a través de la sucesión de los cosmos se asegura la permanencia del ser en el devenir.

<sup>38</sup> Tanto Hesíodo (*Th.*, 551-552, *Op.*, 49) como Esquilo (*Pr.*, 231-233) muestran a Zeus hostil a los hombres. Esta enemistad entre olímpicos y humanos, provocada por el sacrificio engañador de Mecone, no es ajena a la saga antigua como pretende Schmid (SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, III, München, 1940, pág. 287) en su afán de negar a Esquilo la paternidad del Δεσμότης.

<sup>39</sup> *The paradox of the Prometheus vincetus*, *Journ. Hell. Studies*, LIII, 1933, pág. 42 ss. Véase la crítica a Farnell en SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, págs. 110-111, nota 33.

<sup>40</sup> ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, págs. 147, 159.



cuando afirma que con el castigo del titán queda salvada la justicia en un orden definitivo. Una solución intermedia parece la más acertada. En primer lugar podemos objetar a Farnell que la sombría pintura del "nuevo jefe de los bienaventurados" <sup>41</sup> está hecha según la interpretación de Prometeo y, por tanto, se explica la dureza de los ataques contra el Olímpico. Además el Zeus del Δεσμότης no es aún el dios supremo, sino el que llegará a serlo y que aprenderá la moderación y la clemencia reconciliándose con su antiguo enemigo <sup>42</sup>. Como observa Reinhardt <sup>43</sup>, Esquilo no inventa los contrastes que surgen del drama, sino que se limita a estudiarlos y hace de Prometeo un αἴτιον de la relación entre hombres y dioses. La defensa de Zeus contra el titán engañador es evidente en Hesíodo. Prometeo es ποικιλόβουλος, ἀγκυλομήτης y δολοφρονέων <sup>44</sup> y no logra substraerse al νόος del Cronida <sup>45</sup>. Esquilo, en cambio, reviste a su Prometeo de dotes simpáticas y humanas y, como observa Gadamer <sup>46</sup>, deja abierto el camino para ulteriores desarrollos de esta apasionante figura. Aunque no se considere como documento religioso el conflicto dramático presentado por Esquilo, no hay duda que el Eleusino no rompió con la tradición aceptando el antagonismo entre dioses antiguos y nuevos y rehabilitando a Zeus en las piezas siguientes de su trilogía <sup>47</sup>. Para Bianchi la justicia del dios supremo es

<sup>42</sup> Cf. KITTO, *The Prometheus*, *Journ. Hell. Studies*, LIV, 1934, pág. 15.

<sup>43</sup> *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Berna, 1949, págs. 73, 75.

<sup>44</sup> *Th.*, 521, 546, 550; *Op.*, 48.

<sup>45</sup> *Th.*, 613: Ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.

<sup>46</sup> *Prometheus und die Tragödie der Kultur*, *Anales de Filología Clásica*, IV, Buenos Aires, 1949, pág. 335 ss.

<sup>47</sup> Aceptamos el siguiente orden en la trilogía esquilea: *Prometeo encadenado*, *P. liberado* y *P. instaurador del fuego*. Cf. DEL GRANDE, *Hybris*, Nápoles, 1947, pág. 99 ss. y SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, pág. 69 ss.

inobjetable desde siempre y por eso niega una posible subordinación de Zeus a un destino superior a su voluntad. En efecto, para el investigador italiano la *moira* no es más que una emanación de Zeus, árbitro definitivo de los destinos humanos<sup>48</sup>. Sin embargo en la épica homérica, cuyos textos analiza el autor, la idea del hado coincidente con la voluntad divina oscila junto al concepto de un poder superior a los mismos dioses. Dejando para otra oportunidad el ahondamiento de este punto, queremos dejar sentado que también en el mito de Prometeo, Zeus parece amenazado por una necesidad ineludible: la de su caída por obra de un descendiente vaticinada por el titán<sup>49</sup>. Si bien la amenaza no se realiza, esa posibilidad desvirtúa la idea, apoyada por Bianchi<sup>50</sup>, de la libertad del dios frente al destino.

La acción de Prometeo en beneficio de los hombres es exaltada por Esquilo. En efecto, el dios castigado describe con apasionadas palabras<sup>51</sup> la situación infeliz de los primeros terrícolas a quienes él auxilió. Para Hesíodo, en cambio, todos los males han bajado a la tierra después del engaño de Prometeo en el primer sacrificio y la humanidad ha pasado de una edad de oro primitiva<sup>52</sup> a una existencia cargada de penas y trabajos. Con razón estima Gadamer<sup>53</sup> que en Hesíodo no se observa la acción cultural de Prometeo, mientras en la tragedia esquilea el titán es el héroe trágico de la cultura con el cual los hombres se identifican.

Dejando a un lado la interpretación de Schmid<sup>54</sup> quien

<sup>48</sup> ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, pág. 36.

<sup>49</sup> AESCH., *Pr.*, 752 ss., 907 ss.

<sup>50</sup> ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, pág. 144.

<sup>51</sup> *Pr.*, 443 ss.

<sup>52</sup> Cf. *Th.*, 535 ss., *Op.*, 47 ss., 106 ss.

<sup>53</sup> *Prometheus*, pág. 335.

<sup>54</sup> El autor cree que el *Prometeo* es la expresión artística de la democratización de la religiosidad, nacida de la rebeldía contra los tiranos (SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte*, pág. 289).

niega a Esquilo la paternidad del *Prometeo* y ve en la obra una expresión del espíritu de la sofística, nos interesa recordar que otro aspecto del hijo de Yapeto es el de una antigua divinidad honrada en Atenas al lado de Hefesto y en cuyo honor se celebraban carreras de antorchas con un significado ritual relacionado tal vez con la idea de devolver al fuego su pureza primitiva, vivificando su poder catártico y propiciador<sup>55</sup>. Difícil es precisar cómo el dios venerado en el Ática se transformó en el titán rebelde a Zeus. Höfer<sup>56</sup>, siguiendo la tendencia de una mitología de la naturaleza, ve en Prometeo esencialmente el elemento fuego, como expresión de una religión ajena a las abstracciones y a las alegorías. Los intentos de relacionarlo con Siva, dios de la India prearia<sup>57</sup> o con el madero hindú (*pramantha*), mediante cuya frotación se produce el fuego<sup>58</sup>, no presentan fundamento seguro, a pesar de tener autorizados defensores. También revela una orientación naturalista la idea de Kerényi<sup>59</sup> de hacer de Prometeo un dios lunar. Más acertado está el mitólogo húngaro cuando observa<sup>60</sup> que el carácter titánico del hijo de Yapeto lo coloca, por su misma imperfección, en la esfera humana.

En síntesis, renunciando a solucionar los numerosos interrogantes sobre el origen y el primitivo significado del mito que nos ocupa, creemos ver en Prometeo no un simple elemento natural, sino la representación de los contras-

<sup>55</sup> Cf. SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, pág. 2.

<sup>56</sup> ROSCHER, *Lexicon*, III, 2ª p., *Prom.*, pág. 3051.

<sup>57</sup> UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia*, Milano, 1942, pág. 158.

<sup>58</sup> Es la teoría de A. KUHN, *Mythologische Studien*, 1886, I, cit. por JUNG, *Transformaciones y símbolos de la libido*, trad. por E. Butelman, Buenos Aires, 1952, pág. 158 ss. El paralelismo entre la obtención del fuego y la sexualidad no autoriza a establecer, según Séchan (*Le mythe de Prométhée*, pág. 90, nota 40), una relación de causa a efecto.

<sup>59</sup> *Niobe, Miti e misteri*, págs. 274, 276.

<sup>60</sup> *Prometeo, Miti e misteri*, pág. 225.

tes surgidos entre las creencias más antiguas y las más recientes; entre la esfera primordial de las divinidades preolímpicas y el nuevo orden implantado por Zeus.

### III

Con respecto a la condición del hombre, nos hemos referido ya al hecho de que no debe su creación a los dioses. El mito de Prometeo evidencia un fondo pesimista presentando al género humano en un constante esfuerzo de superación y autoayuda sin poder contar con el beneplácito divino. Por ello se pueden ver en este relato las características del hombre griego: "el incurable sufrimiento y el poder titánico"<sup>61</sup>. Prometeo se acerca a la humanidad no sólo por su actitud filantrópica, sino porque, en sucesivas elaboraciones del mito<sup>62</sup>, se le adjudica la creación de los hombres y se lo asimila a los cabiros, seres primordiales imperfectos que participan de la condición humana. En la tardía inscripción de Imbros<sup>63</sup> los titanes figuran entre los cabiros, y Pausanias<sup>64</sup> nos dice que Prometeo fué un cabiro a quien Deméter inició en los misterios. Dios por ser un titán y hombre en su calidad de cabiro, Prometeo reúne en sí el mundo divino y el humano, los dos mundos primitivamente indiferenciados.

Kerényi<sup>65</sup> señala cómo el hecho de hallarse juntas dos pinturas en el Colombario de Villa Doria Panfili en Roma, la de Níobe y la de Prometeo, sugiere la posibilidad de ver en ellos los prototipos humanos en su constante esfuerzo y dolor. Su hipótesis es sugestiva: "Níobe es una diosa

<sup>61</sup> KERÉNYI, *La concezione greca dell'uomo, Miti e misteri*, pág. 502.

<sup>62</sup> *Apollod.*, I, 7, 1.

<sup>63</sup> Cf. KERÉNYI, *Prometeo, Miti e misteri*, pág. 217.

<sup>64</sup> IX, 25.

<sup>65</sup> *Niobe, Miti e misteri*, pág. 272.

y sin embargo soporta el grave destino humano, el castigo por una culpa humana. Así era también Prometeo; un dios, uno de los dioses más antiguos, los titanes, e inmortal como los dioses, llevaba, como algo eterno, la forma humana de la existencia <sup>66</sup>.”

En Mecone dioses y hombres, situados en el mismo plano, se separan a raíz del sacrificio engañoso <sup>67</sup>. El sacrificio puede interpretarse como la necesidad de conservar el orden cósmico a través de una relación necesaria con la divinidad <sup>68</sup> o, según cree Kerényi <sup>69</sup>, como un acto de ladrones que roban lo que no les pertenece. También en el hurto del fuego se observa la imperfección del hombre que penetra en la esfera divina, una ilícita intrusión en la naturaleza. De acuerdo con su particular visión de la humanidad primitiva, Hesíodo <sup>70</sup> hace suponer que los hombres disponían del fuego que luego les fué quitado, mientras para Esquilo lo tuvieron por primera vez merced al robo de Prometeo.

Con la liberación de Prometeo no queda libertado el hombre. De allí la posibilidad del mito de asumir distintas formas según la actitud de los sucesivos intérpretes. Son conocidas por todos las modernas versiones de un Prometeo satánico y antirreligioso que se rebela contra la tradición. Tampoco se exime esta mítica figura de las interpretaciones psicoanalíticas como la de Jung <sup>71</sup>, para quien el titán es el deseo consciente e inconsciente que se desata contra las fuerzas del grupo. Diel <sup>72</sup>, cuya orientación filosófica lleva el cuño de la vieja escuela evolucionista, ve

<sup>66</sup> Niobe, *Miti e misteri*, págs. 273-274.

<sup>67</sup> Hes., *Th.*, 535.

<sup>68</sup> Cf. LEENHARDT, *Quelques éléments communs*, págs. 104-105.

<sup>69</sup> *Imagine, figura e archetipo, Miti e misteri*, pág. 292.

<sup>70</sup> *Op.*, 50: κρούει δὲ πῦρ.

<sup>71</sup> JUNG y WILHELM, *The secret of Golden Flower*, cit. por Knight, *Zeus in the Prometheia*, *Journ. Hell. Studies*, LVIII, 1938, pág. 54.

<sup>72</sup> *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, 1952, págs. 125, 232.

en Zeus el principio de evolución que tiende a espiritualizarse y, en Prometeo, el símbolo del intelecto capaz de desfallecer cuando se aleja del espíritu. Dejando a un lado la cuestión de los principios que informan las hipótesis de Diel, preguntamos hasta qué punto la interpretación simbólica de los mitos, realizada de acuerdo con la sensibilidad del hombre moderno, corresponde a las imágenes que acerca del mundo elaboraron los antiguos en un determinado momento y ambiente histórico.