

## Ley moral y ley política en la mitología griega: el caso Prometeo

*Domingo Fernández*  
*Universidad de La Laguna, España*

El objetivo de este trabajo es ofrecer al lector un recorrido por las más significativas interpretaciones del mito de Prometeo, intentando, a la luz del contenido de las mismas, contribuir al esclarecimiento de la relación entre ley moral y ley política. En particular, se trata de poner de relieve cómo hay en la actitud de Prometeo algo que delata la presencia de una conciencia, fuertemente individualizada, cuyo dictado le conduce a asumir el choque con el poder en su máxima expresión. Por otro lado, se analizan las diferentes interpretaciones del concepto griego de Ley, estudiando cómo la máxima expresión de la misma es deudora de la idea de destino. En base a la Ley, se establece un orden común, que enlaza a dioses y hombres, si bien no con los mismos grados de sujeción.

\*

“Moral Law and Political Law in Greek Mythology: The Case of Prometheus”. The aim of this work is to offer the reader a tour through the most significant interpretations of the Prometheus myth, attempting to contribute from their standpoint to the clarification of the relationship between moral law and political law. In especial, it aims to highlight in Prometheus’s attitude something that betrays the presence of a strongly individualized conscience, whose dictates lead him to clash with power in its highest expression. On the other hand, different interpretations of the Greek concept of law are examined, where its highest expression is indebted to the idea of destiny. Based on Law, a common order that connects gods and humans is established, although not with the same degrees of subjection.

*No ignoro que es áspero y que hace de su capricho ley. No obstante, llegará el día en que se ablande, cuando se vea herido por el golpe de que te hablé. Entonces, dando al olvido su inflexible cólera, correrá con impaciencia y solicitará mi ayuda y mi amistad.*

Esquilo, *Prometeo encadenado*

Un viejo tópico contrapone *mito* y *logos* en la explicación del origen de la filosofía griega. Como todos los tópicos, también este encierra algo de verdad, si bien, al igual que todos los tópicos, escapa a esa explicación una parte esencial de la verdad sobre el asunto. Esto se hace evidente cuando frecuentamos la literatura griega, en la que poesía y teatro nos ofrecen a cada paso la oportunidad de encontrar líneas de continuidad entre lo mitológico y lo filosófico<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, y sin otra pretensión que compartir reflexiones e incitar a la discusión sobre las grandes cuestiones filosóficas que siguen permaneciendo como telón de fondo, me parece que puede ser ilustrativo que nos adentremos en las más importantes recreaciones del mito de Prometeo. Con tal objetivo, empezaremos por las palabras que pronuncia el personaje teatral que encarna a esta poderosa figura mítica en el momento de ser sometido a su castigo. Podría decirse que Esquilo (525-456 a.C.) parece haber sentido el eco de la voz del Titán dentro de sí al escribirlas. En su *Prometeo encadenado*, el héroe, que se ha enfrentado a la ira de Zeus por ayudar a los humanos, se muestra dispuesto a aceptar las consecuencias de sus acciones, aun sabiendo que estas van a ser terribles: “Sé de antemano con exactitud todo el futuro, y ningún daño me llegará que no haya previsto. Debo soportar del modo más fácil que pueda el destino que tengo asignado, porque conozco que es invencible la fuerza del Hado”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Señala W.F. Otto que, “si los mitos no han surgido como prácticas con una finalidad determinada o como fábulas irresponsables, sino como creaciones de índole tan monumental como ciertas pinturas o edificaciones, entonces habrá que juzgar el proceso de su creación como lo requieren los procesos creativos”. Y añade, “los artistas siempre han sido conscientes de que el acto de crear ha de ser instigado por algo que no está en la mano del hombre. Y cuánto más poderosa es su fuerza creativa, mayor es su creencia en el ser esencial y en la magnificencia de tal impulso” (Otto, W.F., *Dioniso*, Madrid: Siruela, 1997, p. 26).

<sup>2</sup> Esquilo, “Prometeo encadenado”, en: *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1986, 102-106 (p. 547).

Es apreciable en la actitud de Prometeo la presencia de una conciencia, fuertemente individualizada, cuyo dictado le conduce a asumir el choque con el poder en su máxima expresión. El convencimiento de haber obrado bien, de no haber podido hacer otra cosa distinta de la que hizo, pese a no moverlo a ello ningún interés, lo lleva a someterse de forma resignada al castigo del padre de los dioses, por arbitrario que este sea. También lo que en apariencia es arbitrario o azaroso forma parte del destino y es preciso saber afrontarlo. Las acciones de Prometeo contienen un desafío permanente a la autoridad de Zeus, pero son conducidas por la piedad que le inspiran aquellos que padecen la crueldad sin medida del hijo de Cronos.

Esto es algo que queda claro cuando Prometeo responde a las preguntas del coro, relatando los motivos del castigo que Zeus le ha impuesto: “Lo que me preguntáis, la causa por qué me atormenta, os la aclararé. Tan pronto como él se sentó en el trono que fue de su padre, inmediatamente distribuyó entre las distintas deidades diferentes fueros, y así organizó su imperio en categorías, pero no tuvo para nada en cuenta a los infelices mortales, antes al contrario, quería aniquilar por completo a esa raza y a otra nueva. Nadie se opuso a ese designio, excepto yo. Yo fui el atrevido que libró a los mortales de ser aniquilados y bajar al Hades. Por ello estoy sometido a estos sufrimientos, dolorosos de padecer, compasibles cuando se ven. Yo, que tuve compasión de los hombres, no fui hallado digno de alcanzarla yo mismo, sino que sin piedad de este modo soy corregido, un espectáculo que para Zeus es infamante”<sup>3</sup>.

Prometeo se presenta y se reconoce como benefactor de los seres humanos. A su juicio, las acciones que ha acometido en defensa de quienes iban a ser objeto de la crueldad del hijo de Cronos no son motivo de vergüenza sino, en todo caso, de orgullo. Por el contrario, es Zeus el que debería sentirse avergonzado por su odio irracional a los humanos y por el maltrato injustificado de que los hace objeto. Para los espectadores de Esquilo esto era todavía más claro, pues ellos tenían presentes en su memoria los posteriores devaneos de Zeus con algunas mortales, sabían de los astutos manejos de los que se valió el señor del Olimpo para tener encuentros sexuales con ellas y formaban, asimismo, parte de su paisaje cultural los semidioses que surgieron de tales relaciones. Para ellos, la actitud de Zeus hacia Prometeo debía parecer más incoherente e injusta que para nosotros. Es seguro, por lo demás, que ese atisbo de reproche no iría acompañado de descreimiento, sino que se contrapesaría

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 227-242 (p. 551).

con la renovación de un temor reverencial frente al poder del dios. Por todo ello podríamos reflexionar, desde esta perspectiva, sobre el sentido de la carga crítica que tiene la obra de Esquilo. En efecto, bajo su aparente aceptación del orden teológico establecido, la obra *Prometeo encadenado* apunta hacia la necesidad de liberar la ley y la moral humanas del sometimiento a una legislación que solo tiene como base el puro poder y la voluntad irracional en que este se expresa.

La versión más difundida del mito alude a la donación del fuego como regalo más señalado, aunque Esquilo nos revela que había otro don aun más hermoso, cuyo valor sigue siendo inapreciable. Así, cuando el coro le pregunta a Prometeo si hizo algún otro don a los mortales, este responde que los libró del temor a la muerte, gracias a haber inculcado en sus almas la esperanza, a la que se califica de *ciega* para subrayar el ambiguo poder de este don. Esta aparece reconocida por el coro como un poderoso remedio, quizá el único que quepa, frente al mayor de los temores que el ser humano tiene que padecer. Acto seguido, Prometeo relata la donación del fuego, señalando que de esa posesión los humanos obtendrán grandes beneficios, pues les permitirá conocer las muchas técnicas beneficiosas que del dominio del fuego se derivan<sup>4</sup>.

En efecto, desde el punto de vista pragmático, la donación del fuego a los mortales puede aparecer como el mayor regalo del benefactor Titán. Pero, en un sentido más profundo, pese a lo que pueda parecer, ¿no será la revelación del secreto del fuego menos importante que el don de la esperanza? Quizá sea, precisamente, la esperanza aquello que permite a los humanos afrontar los males que, caídos desde el cielo o surgidos de la tierra, se ciernen sobre ellos. Tal vez radique aquí el origen último de la furia de Zeus, ya que la esperanza nos lleva a superar la sumisa postración ante el destino y este es la expresión más firme del poder que sobre nosotros ejercen las fuerzas que nos sobrepasan. El asunto tiene, como veremos más adelante, una importancia mucho mayor de lo sugerido por las primeras apariencias. El ser humano, si bien no puede sustraerse a su destino, sí que es capaz de afrontarlo con un valor que en ocasiones nos sorprende, gracias a la esperanza. De tal forma que no podemos pasar por alto la existencia de la esperanza si queremos ofrecer una visión coherente de lo que somos. Sin embargo, más importante aun es tener presente que la esperanza es un recurso del que los propios dioses estarían privados. A ellos no les cabe esperar otra cosa que el cumplimiento

---

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 253-254 (p. 551).

inexorable de la justicia universal, para ellos jamás pueden torcerse las líneas, todo está previsto en función del lugar que cada uno ocupa en la jerarquía del Olimpo y sucederá como haya de suceder. Tan solo el más poderoso de los dioses podrá en un momento sustraerse al destino, aunque esto será posible únicamente en virtud del saber adquirido, nunca de la esperanza. Así pues, el don de la inmortalidad queda en ellos contrapesado de esta forma, los dioses no pueden alimentar la esperanza ni confiar en que algún azar la lleve hasta sus corazones. Un inflexible orden de poder domina las relaciones que entre ellos se establecen, un orden celosamente vigilado que sancionará de igual modo su trato con los mortales. Para sortear su servidumbre podrán valerse de la astucia, pero no de la esperanza. El titán Prometeo es la excepción. Él está unido a los mortales, no solo por los vínculos de la generosidad, sino también por poseer ese don que ha querido compartir con nosotros. Él tiene la esperanza depositada en un conocimiento tan poderoso que romperá las cadenas que lo atan.

Sobre el valor de la esperanza para los humanos se insiste también en *Heracles loco*, tragedia de Eurípides. Allí encontramos este diálogo entre Mégara, esposa de Heracles, y Anfitrión, el padre del héroe, aunque la paternidad que este asume orgulloso resulte un tanto equívoca, ya que el mortal comparte la condición de padre con el mismo Zeus, quien tomó la forma humana de Anfitrión para suplantarlo en el lecho y poder así yacer junto con su esposa, la bella y casta Alcmena, sin que esta advirtiera el engaño. Como vemos, el incontenible deseo del dios sigue poniendo a los humanos en los más pintorescos apuros, pese a que tampoco él deje de correr riesgos con sus tropelías. Para hacer frente a las consecuencias de las mismas, que de forma tan injusta como constante caen sobre nosotros, los humanos no disponemos de mejor arma que la esperanza. El bueno de Anfitrión parece consciente de ello.

“Mégara: ¿Qué necesidad hay de sufrir? ¿Tanto amas la vida?

Anfitrión: La vida me es querida, y amo también la esperanza”<sup>5</sup>.

Algo más adelante, el ilustre burlado añade: “Todo en el mundo es un girar continuo; todo está sujeto a cambios. Y es hombre sabio aquel que mantiene siempre viva su esperanza; obrar con desaliento es propio de almas necias”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Eurípides, *Heracles loco*, Madrid: Akal, 1986, 90-94 (p. 23).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 104-107 (p. 24).

La esperanza no es, por consiguiente, consuelo de ignorantes, sino el único asidero que en las más complicadas coyunturas queda al ser humano y, en consecuencia, sería de necios rechazarlo. Dar la espalda a la esperanza es tanto como negarse a asumir la condición humana, aquello que de una forma peculiar nos singulariza frente a los animales y los dioses. La esperanza nos hace ser lo que somos y nos permite abrirnos a lo que podemos llegar a ser. Asumimos, a través de ella, la existencia de una realidad que nos sobrepasa, pero también merced a ella conseguimos levantar lo suficiente la cabeza como para otear el horizonte.

Quizá por ello, el papel de la esperanza es central en este texto clásico, en el que esta fuerza que mantiene en pie a los humanos se opondrá a aquellas otras que provienen del favor, el olvido o el castigo de los dioses. En el caso concreto que ahora nos ocupa, los celos de Hera por la traición de Zeus le impulsarán a vengarse haciendo enloquecer a Heracles, quien asesinará a su esposa e hijos después de haberlos salvado de perecer a manos del tirano Lico. La más terrible fatalidad se realiza justo en el momento en que el héroe cree haber eludido el cumplimiento de su destino, ni siquiera el más fuerte de los héroes puede evitarlo.

Pero, volviendo al *Prometeo encadenado* de Esquilo, hemos de considerar ahora el contenido que resta en la enumeración de aquellos dones que debemos a la bondad de este gran protector. La relación continúa así: “No tenían ninguna señal para saber que era invierno, ni de la florida primavera, ni para poner en seguro los frutos del fértil estío. Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé los ortos y los ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer. También el número, destacada invención, descubrí para ellos, la unión de las letras en la escritura, donde se encierra la memoria de todo, artesana que es madre de las Musas. Uncí el primero el yugo a las bestias que se someten a la collera y a las personas, con el fin de que substituyeran a los mortales en los trabajos más fatigosos y enganché al carro el caballo obediente a la brida, lujoso ornato de opulencia. Y los carros de los navegantes que, dotados con alas de lino, surcan errantes el mar, ningún otro que yo los inventó”<sup>7</sup>.

El ingenio humano, tras haber hecho acopio de los generosos regalos de Prometeo, se ha encaramado sobre las posibilidades que estos le confieren. Sin embargo, por lejos que todo esto nos haya llevado, existe una férrea legalidad a la que nadie escapa. La máxima expresión de la misma está en la idea de

---

<sup>7</sup> Esquilo, o.c., 454-469 (p. 559).

destino. Este orden común enlaza por igual a dioses y hombres, ni siquiera el mismo Zeus podría sustraerse a él.

“Coro: ¿Y quién dirige el rumbo de Necesidad?

Prometeo: Las Moiras triformes y las Erinis, que nada olvidan.

Coro: ¿Entonces, es Zeus más débil que ellas?

Prometeo: Así es, desde luego. Él no podría esquivar su destino”<sup>8</sup>.

Dicho de otra forma, tampoco Zeus puede eludir las consecuencias de sus actos<sup>9</sup>. No obstante, Prometeo está en posesión de un conocimiento que podrá evitarle a Zeus el mal que este más puede temer, que no es otro que el de verse destronado por otra deidad. Existe aquí un doble juego de Prometeo, que no solo trata de conseguir su liberación a través del conocimiento que posee, sino que pretende al mismo tiempo evitar el desorden que se produciría, tanto en el mundo de los dioses como en el de los hombres, si el gobierno de Zeus fuera echado por tierra. Es verdad que, como ha señalado Salvador Mas, “el Zeus del *Prometeo encadenado* no es un gobernante bueno y justo, sino un ser caprichoso que, al igual que los tiranos que Esquilo conoció en sus viajes a Sicilia, gobierna a su antojo al margen de las leyes”<sup>10</sup>. En todo caso, de la tiranía de Zeus deriva un orden, y este, por arbitrario que sea, siempre es considerado preferible al caos. Baste recordar que es este último el punto de partida de todas las cosmogonías y teogonías que conocemos. El primer paso es siempre el mismo: superar la incertidumbre absoluta propia de un mundo no sujeto a legalidad alguna. Más tarde habrá de plantearse la necesidad de someter todo lo existente a una misma legalidad de carácter racional. Un paso decisivo en ese proceso es el que se refleja en algunos pasajes del *Prometeo encadenado*.

Cabría leer entre líneas que “Esquilo, sin embargo, parece señalar que esta situación es a la larga insostenible y autodestructiva: el tirano genera otro tirano que acaba destronándolo. No se trata solo de alcanzar el poder, sino de establecer un orden de dominación estable. Desde la perspectiva mítica,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 515-518 (p. 566).

<sup>9</sup> “Si consideramos el mundo homérico como término *a quo* de la trayectoria que dibuja la curva del reconocimiento de la responsabilidad en el espacio griego es porque se puede demostrar que ya se ha atravesado el umbral hacia la reflexión centrada en la deliberación, como ocurrirá en Aristóteles” (Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005, p. 84).

<sup>10</sup> Mas Torres, S., *Ethos y polis*, Madrid: Istmo, 2003, p. 62.

Zeus alcanza este objetivo gracias a sus diversos matrimonios; desde el punto de vista estrictamente político, que ya se insinúa en Esquilo, es necesario pactar<sup>11</sup>. El sentido de ese pacto, que es el tema de *Prometeo liberado*, es el beneficio mutuo entre Zeus y Prometeo. El padre de los dioses se abstendrá, gracias a la información que le proporciona Prometeo, de cometer un grave error que lo conduciría a la perdición y el benefactor de los seres humanos se verá liberado de sus cadenas. “El nuevo pacto con Zeus es una auténtica negociación en términos casi comerciales, pues para el crónida es de vital importancia conocer el secreto ya que solo así podrá evitar su destino logrando que Tetis se case con un mortal y dé a luz a un héroe principalísimo, Aquiles. Está en juego el poder del más poderoso de los dioses, pues lo que Prometeo conoce es suficiente para asustar a Zeus y obligarlo a avenirse a un acuerdo: incluso el poder del más poderoso de los dioses tiene su punto débil; de aquí la necesidad de pactar<sup>12</sup>.”

En este planteamiento interviene, como vemos, un elemento muy humano: el miedo. Zeus se siente aterrado ante la posibilidad, por remota que sea, de perder su poder. La lectura primera que puede hacerse de ese hecho es iluminadora: nadie tiene un poder sin límites. El poder no existe sin concreción y determinación, su ejercicio no es posible sin responsabilidad. El rey del Olimpo está obligado a considerar que el disfrute de su poder conlleva riesgos, que las consecuencias de sus acciones pueden alcanzarlo incluso de la peor forma: poniendo en riesgo su propia existencia.

Salvador Mas, en *Ethos y polis*, analiza asimismo las diferencias entre el mito de Prometeo, tal como se expone en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, en relación con la otra gran obra de este mismo autor, la *Teogonía*. “La primera de estas obras –nos dice– está al servicio de la explicación y justificación de la justicia de Zeus; en la segunda se dirime la separación definitiva entre dioses y mortales, pues en tiempos muy antiguos y muy felices unos y otros vivieron juntos<sup>13</sup>.” Resulta esclarecedor, a este respecto, el episodio del engaño de Prometeo a Zeus en el reparto de la carne del sacrificio. Zeus, pese a ser engañado, recibe del buey sacrificado lo más importante, pues como nos recuerda Salvador Mas, los huesos representan lo incorruptible y tienen para los griegos una gran importancia por contener el tuétano, cuyo consumo relacionaban con efectos beneficiosos sobre el cerebro y el semen. Pese a ello,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59.



Zeus se siente burlado y por ello, más que por el objeto específico del engaño o la relatividad de su éxito, impone un castigo cruel a Prometeo<sup>14</sup>.

Su intención es castigar también a los hombres, protegidos de Prometeo, privándoles del fuego que antes podían recoger como consecuencia de los efectos de la caída de los rayos lanzados sobre la tierra por el mismo Zeus. Sin embargo, Prometeo engaña de nuevo a Zeus, esta vez ocultando el fuego en una “cañaheja” y entregándoselo a los hombres<sup>15</sup>. Esta nueva ofensa tampoco queda sin castigo, pues Zeus obsequia a los hombres con Pandora. La mujer es así representada como un refinado castigo para el varón, ya que este tendrá desde entonces que optar entre vivir solo y no tener descendencia que le cuide en su vejez o, por el contrario, ligar su existencia a la de una mujer, convirtiéndose así en víctima de la supuesta voracidad femenina. En efecto, se caracteriza esta visión por considerar que “el vientre de la mujer es insaciable y voraz, de comida y de atenciones sexuales; proveerse de la primera y satisfacer las segundas provocan en el varón fatiga y trabajo. Pero solo ellas en ese mismo vientre pueden albergar lo que prolonga la vida de los seres humanos, los hijos”<sup>16</sup>. Como en otros casos, el mito aquí proporciona un fundamento al tópico y ambos reflejan la situación de la mujer en la cultura griega arcaica. De la persistencia de esos prejuicios nos da buena cuenta el pasaje de la comedia de Aristófanes, *Las nubes*, en el que el personaje de Estrepsiades refiere lo siguiente: “¡Oh! ¡Así perezca aquella casamentera que me impulsó a contraer matrimonio con tu madre! Porque yo tenía una vida dulcísima, sencilla, descuidada y abundante en panales, ovejas y aceite. Después, aunque era hombre de campo, me casé con la nieta de Megacles, hijo de Megacles, ciudadana soberbia, amiga de los placeres, con las mismas costumbres que Cesira. Después del matrimonio, cuando nos acostábamos, yo no olía más que a mosto, higos y lana de mis ovejas; ella, por el contrario, apestaba a pomadas y esencias, y solo deseaba besos amorosos, lujo, comilonas y los placeres de Venus”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup>“En *Trabajos y días* Hesíodo recurre a tres mitos: el de Prometeo, el de Pandora y el de las Edades para explicar que el origen del mal radica en la propia naturaleza humana, en su orgullosa sabiduría y en su toque de necedad e injusticia. El mundo de los hombres sigue un continuo proceso de degradación” (Santana Henríquez, G., “Modalidades amoratorias (sexuales) en la obra de Hesíodo”, en: *Philológica Canariensis*, 10-11 (2004-2005), p. 5).

<sup>15</sup>Cf. Mas Torres, S., o.c., pp. 59-60.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 60

<sup>17</sup>Aristófanes, “Las nubes”, en: *Las junteras, Las nubes, Las avispa*, Madrid: Espasa-Calpe, 1978, 40-52 (pp. 66-67).

Una inflexión, a mi juicio de enorme trascendencia, es la que nos ha llegado a través de la interpretación del mito que encontramos en el diálogo *Protágoras* de Platón. Al analizarla nos encontramos con que Zeus castiga a Prometeo “no por el robo en sí mismo, sino por haber provocado con ello la infelicidad de los mortales, pues el fuego, en vez de llevar la felicidad, condujo a los hombres a la guerra y la destrucción. Para completar la obra de Prometeo, Zeus dio a los hombres la *techne* de organizar ciudades y Estados”<sup>18</sup>.

Tenemos aquí un cambio de profundo calado. En efecto, la transición parece haberse realizado por completo y ahora la idea de una legalidad común a todo lo existente parece formar parte de los presupuestos de la reflexión. Esta convicción se acompaña y contrapesa con una visión reaccionaria de la técnica, que ve en esta más el origen de nuevos problemas que el medio para solucionar los antiguos. Hemos de pensar que en ese lapso temporal –recordemos que Platón vivió entre el 428 y el 347 a.C., mientras que la vida de Esquilo transcurrió entre el 525 y el 456 a.C.– se han sucedido una serie de transformaciones sociales y políticas que, de alguna manera, tienen su reflejo en la reinterpretación del mito de Prometeo. Quizá la más importante de todas ellas sea la experiencia política ligada a la obra de dos grandes gobernantes: Solón y Pericles. También, indudablemente, las transformaciones vinculadas al hacer de otras figuras de enorme influjo aunque de menor dimensión histórica.

Esa tensión teórico-práctica ha desaparecido por completo en el primero de los *Diálogos de los dioses*, que recrea el hipotético diálogo entre Prometeo y Zeus, de Luciano de Samosata. Allí encontramos una ágil exposición de este pasaje mitológico que, en esta relectura del siglo II de nuestra era, la brillante pluma del autor latino resuelve así:

Prometeo: Vas al encuentro de Tetis, deseoso de unirme a ella.

Zeus: Esto lo has acertado. Y luego ¿qué? Porque me parece que tu profecía será verdadera.

Prometeo: Zeus, no tengas trato carnal con la Nereida. Porque si llega a quedar encinta de ti, el hijo que nazca hará contigo lo que tú hiciste a...

Zeus: ¿Quieres decir que... perderé mi trono?

Prometeo: ¡Que jamás suceda, oh Zeus! Pero tu unión con ella te expondría a este riesgo.

---

<sup>18</sup>Mas Torres, S., o.c., p. 65.

Zeus: Pues que Tetis lo pase bien. Y, en cuanto a ti, que Hefesto te suelte a cambio de esta advertencia”<sup>19</sup>.

Vemos aquí el efecto de un repliegue sobre lo que, en la época de Luciano, se considera esencial. Así, la carga dramática del texto radica en que Zeus tiene presente en todo momento que él mismo ha destronado a su padre, Cronos. Por tanto, toma en serio la advertencia de Prometeo. Esa eventualidad puede repetirse, pero Zeus, advertido de ello, está en disposición de evitarlo. Ha desaparecido ya, por el contrario, toda la tensión derivada del conflicto entre azar y necesidad, cuestión en la que el mundo de los dioses actúa como punto clave para explicar la interacción entre lo natural y lo humano. También brilla por su ausencia la tensión clásica entre la ley natural y la humana.

Para ahondar algo más en estas cuestiones, es interesante comparar el modelo de justicia divina, con su implacable relación entre delitos y penas, tal como la hemos visto en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, con el de justicia humana, que Aristófanes (425-380 a.C.) presenta en *Las avispas*. El coetáneo de Platón, que construirá un retrato cruel de Sócrates en su comedia *Las nubes*, no parece creer ya que la justicia tenga otro fundamento que el pacto. No hay conflicto entre los elementos que configuran lo trascendente ni entre ellos y los humanos, a propósito de la justicia. Lo justo no es más que la concreción precisa del equilibrio de intereses. La justicia no es expresión material de un ideal, sino materialización de un poder.

De entrada, observamos el descarnado tono crítico de la comedia. Así, refiriéndose a los jueces, se produce este diálogo entre Sosias, el esclavo que vigila la casa, y Bdelicleón, su amo:

“Sosias: Pues, si hace falta, los apedrearemos.

Bdelicleón: Desdichado, la raza de los viejos, si uno la irrita, es semejante a un avispero. Tiene un agujón muy afilado en la rabadilla: con él pican y entre gritos saltan y hieren, como chispas.

Sosias: No te preocupes; si tengo piedras espantaré a todo el avispero de viejos”<sup>20</sup>.

El mismo tono, característico del humor crudo de Aristófanes, lo encontramos en otro pasaje en el que se pretende crear un cierto clima dramático en

---

<sup>19</sup>Luciano, “Diálogos de los Dioses I”, en: *Diálogos*, Barcelona: Planeta, 1988, p. 4.

<sup>20</sup>Aristófanes, “Las avispas”, en: *Las avispas, La paz, Las aves, Lisístrata*, Madrid: Cátedra, 1994, 221-229 (p. 71).

la representación, por medio de la intervención del coro. El diálogo subraya, sin delimitarlo de forma explícita, el telón de fondo de la comedia.

“Coro: Con gusto, hijito, dime  
¿qué quieres que te compre?  
Pienso que me dirás  
que unas tabas, sin duda.  
Esclavo: No, higos secos, papá:  
que me gustan más.  
Coro: Pues no,  
por Zeus, aunque os ahorcarais.  
Esclavo: Pues no voy a guiarte en adelante.  
Coro: De este sueldecito he de sacar  
para los tres la harina, la leña y la comida:  
¡Y pides higos!”<sup>21</sup>.

Como puede apreciarse, queda claro que el objetivo de ese diálogo es poner de manifiesto la situación de dependencia de los jueces que, en función de lo precario de sus ingresos, están más pendientes de agradar a los poderosos que de impartir justicia.

Con una estrategia similar, Aristófanes revela el contenido último de su ideario y desliza sus críticas al orden político establecido. La aversión a la democracia es fácilmente apreciable en sus comentarios.

“Bdelicleón: Todo es para vosotros Tiranía y conjurados;  
sea grande, sea pequeña la cosa que uno critica  
¡y no he escuchado ni su nombre en estos cincuenta años!  
Pero ahora está mucho más barata que el escabeche,  
de modo que su nombre rueda por el mercado.  
Si uno compra percas y quiere boquerones, en seguida  
dice el que vende al lado los boquerones:  
‘Este individuo parece que compra pescado para implantar la Tiranía’.  
Y si pide al vendedor un ajo como condimento para las sardinas  
la verdulera hace un guiño con un ojo y le dice:  
‘¿Es para la Tiranía o piensas que  
Atenas debe darte condimentos?’

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 293-302 (p. 71).

Jantias: También a mí ayer la puta cuando entré en su casa a mediodía porque le pedí que me cabalgara, irritándose contra mí me preguntó si es que intentaba restablecer la Tiranía de Hippias.  
Bdelicleón: Estas son las cosas que estos gustan de oír, si es que ahora yo porque quiero que mi padre se deje de esa vida miserable de madrugones, sicofantes y pleitos y viva una excelente como Mórico, soy acusado de que hago esto porque soy un conspirador y pienso en la Tiranía”<sup>22</sup>.

Este intercambio de apreciaciones nos pone sobre aviso acerca de las tensiones latentes en la sociedad del momento. Los fantasmas que parecen ver los personajes del pescadero, la verdulera y la prostituta, indican la presencia de una inquietud por la existencia de posibles conspiraciones para derribar el régimen político, además del carácter clasista del desprecio del autor hacia la democracia. Si leemos estas alusiones a contrapelo, entendemos que el clima político que pretende retratar Aristófanes es el propio de una sociedad en la que la gente que por primera vez cuenta en el plano político siente recelos ante todo aquello que represente un resurgir del espíritu aristocrático.

Pero el eje de la comedia está en la disputa a propósito de la figura del juez, personificada en Filocleón, quien por nada del mundo está dispuesto a renunciar al poder que de ella se deriva. Este poder queda caracterizado, en primer término, por la relevancia social que la figura del juez tiene: “Ya desde la barrera de salida voy a mostrar, por lo que toca a nuestro poder, que no es menos que ningún reino. ¿Pues qué ser hay ahora más feliz y envidiable que un juez, o más muelle y más temible, aunque sea viejo? Un hombre al que, cuando se escurre de la cama, le esperan junto a la valla unos tipos grandotes, de dos metros; y en cuanto me acerco me alarga uno ‘su mano suave’... ladrona de fondos públicos; suplican con la cabeza gacha, vertiendo una voz lamentable: ‘compadéceme, padre, te lo pido, si alguna vez robaste también tú teniendo un cargo público o, en campaña, comprando para tus camaradas’ ¡Un hombre que ni sabría que existo, si no fuera por la anterior absolución!”<sup>23</sup>.

Esta última puya de Aristófanes es un guiño al público, señalando la proximidad moral de los jueces a los grandes ladrones, los que roban al erario, y su alejamiento del pueblo y sus penurias. La justicia se retrata aquí como

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 488-507 (p. 74).

<sup>23</sup> *Ibid.*, 548-558 (p. 76).

mero pacto, en el peor de los sentidos, a saber, como acuerdo entre quienes tienen el poder para tapar mutuamente sus respectivas faltas. No obstante, es imprescindible añadir otra nota más en la caracterización de la figura del juez. Se refiere esta a su conexión con la política. En efecto, el comediógrafo también caracteriza a los jueces por su peso político en la sociedad, tal como se infiere de la siguiente intervención del mismo personaje: “Y luego cuando el Consejo y el Pueblo no saben cómo dar sentencia en un asunto grande decretan que los culpables se entreguen a los jueces”<sup>24</sup>.

Frente a esto, el papel de Bdelicleón se centra en argumentar en contra, considerando estas formas de poder como medios de servidumbre frente a un poder mayor, el único real. Es este el garante efectivo de lo que se considera justo, sin que quepa en la fundamentación de la justicia referencia alguna a lo trascendente, más allá de las alusiones retóricas: “Y es que quieren que seas pobre, y esto por lo que voy a decirte: para que conozcas a tu domador y luego cuando este te silbe y te azuce contra algún enemigo suyo, saltes ferozmente contra él”<sup>25</sup>.

Como ya he apuntado, al hilo de la intervención del coro que sirve para crear el clima adecuado para lanzar la definitiva acusación que la obra contiene, la dependencia económica genera sumisión al poder. Habría que decir que no hay nada nuevo bajo el sol, por lo menos en cuanto se refiere a este aspecto.

Nos queda, para acabar estas páginas, un último asunto que tratar. En efecto, en el *Prometeo encadenado* de Esquilo no aparece referencia alguna al papel del Titán como Demiurgo, que crea a los hombres modelándolos a partir de barro. Sin embargo, este asunto es destacado como esencial en la acusación y castigo de Prometeo en el *Prometeo del Cáucaso* de Luciano. ¿Qué ha ocurrido en ese tiempo que ha convertido en criminal la acción transformadora de Prometeo? ¿Por qué se ponen ahora en primer plano la creación del hombre y, sobre todo, de la mujer como delito que Zeus puede reprochar a Prometeo? Como se sabe, las fuentes de información de Luciano son las teogonías y cosmogonías recogidas en las obras de Homero y Hesíodo, pero no sería aceptable atribuir tan solo a las virtudes de una lectura reverencial de los textos clásicos la inspiración de Luciano. Quizá el delito del hombre sea percibido ya entonces de una forma clara. Este delito no es otro que el asesinato de los dioses, convertidos ya, para algunos, en supersticiones paganas, mientras

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 590-591 (pp. 81-82).

<sup>25</sup> *Ibid.*, 703-705 (p. 286).

que, para otros, quedaban reducidos al papel de motivo de fatua inspiración literaria. El resto, por último, se aferraba ya con fuerza al ideal monoteísta, que reduce las teogonías clásicas a la condición de relatos supersticiosos: “Había, por tanto, en otro tiempo –pues de este modo será fácil y claro examinar si he faltado en algo por mi parte al crear los hombres– había, pues, tan solo la especie divina y la celestial; la tierra, en cambio, era agreste y carente de belleza, toda ella densamente poblada de bosques salvajes, y no existían ni altares, ni templos de los dioses –¿de dónde han surgido?–, ni estatuas, ni esculturas en madera, ni ningún otro objeto de culto semejante, como hoy se ven en todas partes, honrados con toda solicitud. Y yo (que siempre cuido del interés común y trato de incrementar la gloria de los dioses y de añadir al mismo tiempo todo lo demás en orden a la armonía y a la belleza) pensé que sería acertado tomar un poco de lodo, formar algunos seres vivos y modelar sus formas parecidas a las nuestras, pues creía que le faltaba algo a la divinidad, al no existir el ser opuesto a ella, con respecto al cual un examen había de demostrar la superior felicidad de aquella. Pues este ser sería mortal, además muy ingenioso e inteligente, y capaz de apercibirse de lo mejor”<sup>26</sup>.

Curiosa justificación de Prometeo, podríamos exclamar al leer estas líneas. A su juicio, la creación de los seres humanos ha tenido dos efectos beneficiosos: el cuidado y embellecimiento de la Tierra, por una parte, y, por otra, proveer a los dioses de seres dispuestos a rendirles culto. Esto último es tanto como afirmar que los humanos existimos porque los dioses necesitan de alguien que los ame y los tema.

En todo caso, a la vista de los resultados obtenidos, de nada habría de quejarse Zeus. No obstante, “según parece, a partir de aquel momento los dioses son menos dioses, porque han nacido sobre la tierra algunos seres mortales. Pues Zeus se irrita ahora de modo como si los dioses hubieran sido disminuidos tras el nacimiento de los hombres; a no ser que tema lo siguiente: que estos tramen una sublevación contra él y lleven la guerra contra los dioses, como los Gigantes. Pero que, en realidad, no habéis sufrido menoscabo alguno, oh Hermes, ni de mí ni de mis propias obras, es evidente”<sup>27</sup>.

De esta forma, Prometeo quiere que se le reconozca también como benefactor de los dioses, porque sin los hombres los dioses estarían más solos, anhelantes de reverencias, adoración y temor. Su condición no les asegura la

---

<sup>26</sup>Luciano, “Prometeo del Cáucaso”, en: *Diálogos*, Barcelona: Planeta, 1988, pp. 121-122.

<sup>27</sup>*Ibid.*, p. 122.

felicidad completa, no bastan los vínculos que existen entre ellos, el néctar y la ambrosía. Pero hay que señalar ahora que puede que con los hombres los dioses conozcan otras formas de soledad, como la que provoque el descuido de estos o su olvido, sin embargo, sin ellos su existencia estaría incompleta. Luciano sabe ya que los dioses nos necesitan, quizá más que nosotros a ellos. Este será el descubrimiento mayor de los humanos. Una iluminación que en ningún otro momento de la historia volverá a repetirse con semejante grado de confianza: los dioses nos necesitan más a nosotros que nosotros a ellos. “Por el contrario, que mis obras han resultado ser útiles para los dioses podrías comprobarlo si contemplaras toda la tierra, que ya no se halla árida e inculta, sino embellecida por doquier con ciudades, con cultivos y con plantas, el mar surcado, las islas pobladas; por todas partes altares, sacrificios, templos y fiestas religiosas”<sup>28</sup>.

Por otra parte, “si los hombres no hubieran existido permanecería sin testigos la belleza del Universo y adquiriríamos riquezas que ningún otro administraría, ni resultaría de la misma estima para nosotros mismos, y no comprenderíamos el alcance de nuestra felicidad si no viéramos seres carentes de nuestros privilegios. Pues lo grande solo da la impresión de grandeza si se le mide comparativamente con lo pequeño”<sup>29</sup>. Por tanto, los dioses poco sabrían de ellos mismos de no haber encontrado en los hombres un adecuado elemento de contraste.

En correspondencia, los dioses han de preocuparse, en cierto modo, del cuidado de los humanos, aunque esto también les proporcione distintos placeres, empezando por el de estar ocupados en algo más que el eterno disfrute de los placeres propios del mundo de lo sublime, “pues, ¿qué haríamos si no tuviéramos que preocuparnos por ellos? Permaneceríamos inactivos, beberíamos el néctar y nos saciaríamos de ambrosía sin hacer nada”<sup>30</sup>.

Ciego a estas razones, Zeus ha hecho encadenar a Prometeo a una gran roca, a la que acude puntualmente el águila que devora su hígado un día tras otro. El castigo no puede ser más cruel y tampoco menos justificado, sobre todo si tenemos en cuenta algunas razones que Prometeo no deja de apuntar: “Pero lo que más me sofoca es que, pese a despreciar la creación de los hombres y en particular de las mujeres, sin embargo os enamoráis de ellas, y no cesáis

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>30</sup> *Ibid.*



de descender a la tierra, unas veces transfigurados en toros, otras en sátiros y en cisnes, y consideráis honroso crear dioses de entre los mortales”<sup>31</sup>.

En este contexto, el robo del fuego pasa a ser una cuestión anecdótica, de la que Luciano da cuenta en último lugar, restándole toda importancia, toda vez que “la naturaleza de este bien es tal, que no pierde su pujanza si alguien participa de él; pues no se apaga si se enciende otro fuego”<sup>32</sup>. Por ello los reproches que por ese motivo se han hecho a Prometeo solo pueden haber sido dictados por la envidia, mezquino e impropio adorno para la naturaleza divina. Pero no viene ahora al caso juzgar si la humanidad tenía o tiene las deidades que se merece. Lo cierto es que hay algo que nos hacen comprender estos relatos: cada día hemos de continuar la lucha por lograr una mayor aproximación de lo moral y lo político. El mito de Prometeo sigue ilustrando uno de los contenidos cruciales de ese proceso.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 124.