

2017.2 . Ano xxxiv . Número 34

# CALÍOPE

## Presença Clássica

*separata 1*



2017.2 . Ano XXXIV . Número 34

# CALÍOPE

## Presença Clássica

ISSN 2447-875X

*separata 1*

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
REITOR Roberto Leher

Centro de Letras e Artes  
DECANA Flora de Paoli Faria

Faculdade de Letras  
DIRETORA Eleonora Ziller Camenietzky

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira  
VICE-COORDENADORA Arlete José Mota

Departamento de Letras Clássicas  
CHEFE Fábio Frohwein de Salles Moniz  
SUBCHEFE Rainer Guggenberger

Organizadores  
Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Fernanda Lemos de Lima  
Rainer Guggenberger

Conselho Editorial  
Alice da Silva Cunha  
Ana Thereza Basílio Vieira  
Anderson de Araujo Martins Esteves  
Arlete José Mota Auto Lyra Teixeira  
Ricardo de Souza Nogueira Tania Martins Santos

Conselho Consultivo  
Alfred Dunshirn (Universität Wien)  
David Konstan (New York University)  
Edith Hall (King's College London)  
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)  
Gabriele Cornelli (UnB)  
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)  
Isabella Tardin (Unicamp)  
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)  
Jean-Michel Carrié (EHESS)  
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martin Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Capa e editoração  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisão de texto  
Luiz Karol

Revisão técnica  
Lucia Pestana

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ  
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ  
[www.lettras.ufrj.br/pgclassicas](http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas) – [pgclassicas@lettras.ufrj.br](mailto:pgclassicas@lettras.ufrj.br)

# Límite y prudencia en Hesíodo: una mirada antropológica

María Cecilia Colombani

## RESUMO

A proposta do presente trabalho consiste em efetuar uma leitura antropológica da relação que o homem guarda com a divindade no marco do esquema do pensamento mítico, próprio da Grécia arcaica. A presença dos deuses implica que, por detrás do *kháos* aparente, está garantida a existência de uma ordem, da qual a poesia é precisamente sua percepção mais exitosa. No *tópos* antropológico, dois fenômenos são essenciais e complementares na relação do homem grego com a divindade. O primeiro radica na distância que o separa dos seres divinos, e o segundo abarca os contatos humanos de aproximação e assimilação a esse mundo. Neste marco, intencionamos relacionar o tópico evidenciando como, no marco da relação que se estabelece entre ambos os planos, no reconhecimento e na transgressão do registro que os distingue e os separa, a ira dos deuses é despertada, a partir do desconhecimento do limite e da prudência.

## PALAVRAS-CHAVE

Homem; divindade; distância; aproximação; reconhecimento; transgressão.

SUBMISSÃO 14 set. 2017 | PUBLICAÇÃO 10 nov. 2017

## 1 LA DISTANCIA

E

l proyecto del presente trabajo consiste en efectuar una lectura antropológica de la relación que el hombre guarda con la divinidad en el marco del esquema de pensamiento mítico, propio de la Grecia Arcaica. Entendemos por “antropología” el concepto del que parte Louis Gernet para pensar cómo el hombre se proyecta en el plano religioso del mundo, reconociendo que, más allá de los múltiples vaivenes que la palabra ha tenido según la época, podemos considerar que se trata de la representación del hombre en el plano religioso del mundo.<sup>1</sup>

Para comprender este aspecto, debemos captar la idea de fractura ontológica entre diferentes ámbitos o regiones de ser; de dos *tópoi*, de dos razas o mundos, impermeables la una respecto de la otra, tal como sostiene el propio Gernet.<sup>2</sup> Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *κόσμος* la que permite delinear los dos *tópoi* referidos.

La presencia de los dioses y la existencia de ese plano implican que, por detrás del *κόσμος* aparente, está garantizada la existencia de un orden, del cual la poesía es precisamente su percepción más lograda. Como sostiene Gernet, ella constituye esa especie de “filosofía popular”<sup>3</sup> que, al contar las sucesiones divinas, narra al mismo tiempo la plasmación, a partir del *κόσμος*, de un orden perfecto, sostenido por la justicia de Zeus. La *Teogonía* constituye el primer intento griego de dar una explicación divina del orden del universo. Tal como afirma J.-P. Vernant, “Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmologías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un mundo ordenado”.<sup>4</sup> Esta intuición se debe precisamente a ese telón de fondo religioso que impregna la totalidad de la vida social del hombre griego.

Si seguimos la tesis de L. Gernet es en ese *tóπος* donde se produce el fenómeno de aproximación que acorta la distancia entre los dos ámbitos que constituyen zonas impermeables.<sup>5</sup>

Efectivamente, la esfera humana parece acercar su registro a la esfera divina, aunque, en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarde su territorio inasible. En el *tópos* antropológico, dos fenómenos son capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo da cuenta de los intentos humanos de aproximación y de asimilación a ese mundo que lo sobrepasa por doquier.<sup>6</sup>

La aproximación no implica una categoría geográfica, una distancia medida en parámetros espaciales, sino una dimensión ontológica, que supone un determinado estatuto de ser, una cierta cualificación que transfigura el ser mismo del hombre. Existe una fractura o brecha entre dioses y hombres, donde el núcleo mismo de la distancia supone el límite que implica la muerte. Finitud e infinitud: he allí la clave de una distancia que muy pocos pueden, sólo en parte, franquear.

La asimilación implica también una categoría ontológica. Es el ser mismo del hombre el que se transforma ya que deviene él mismo “como un dios”. Es la aspiración común de los mortales: el ser del hombre se asimila al ser divino y en tal asimilación se convierte en un sujeto excepcional, en un *epoptés*.

El telón de fondo de esta dualidad implica una cierta noción de temporalidad. En el marco de la atemporalidad que hemos sugerido como marca identitaria del plano divino, hay, no obstante, una particular lógica temporal. Los dioses parecen tener una cierta vida cotidiana, un cierto movimiento, que se juega, como corresponde, en una especialidad abierta y en una temporalidad acotada.

Recordemos que es posible hablar de una temporalidad divina, y que ésta está directamente vinculada con la idea de drama en tanto acción. Las acciones de los dioses, así como sus preocupaciones, abren una temporalidad dentro del “siempre” característico del plano divino. Dicen Detienne y Sissa:

Así, en la obra de Homero y especialmente en la *Ilíada* la vida de los dioses se despliega en toda su densidad, en esa mezcla

de acontecimientos y de rutina que la caracterizan [...] allá donde, en la sucesión de hechos, se abran las ventanas de un teatro que habla, no de la mediocridad, sino más bien de la *vita*, de la existencia de los dioses.<sup>7</sup>

Podemos también abordar el núcleo problemático hombre-divinidad desde la perspectiva del poder que se pone en juego. Se observa entonces una polaridad en la dimensión de la *arkhé*. El propio Gernet bucea en la disimetría estatutaria que la diáda implica y alude a que:

Un magnífico coro de la Antígona de Sófocles exalta al hombre como detentor – e incluso, excepcionalmente como creador – de técnicas a las que se podría atribuir un desarrollo indefinido si no se topara con un doble límite: la muerte, esa barrera infrangible, y los dioses, de los que los hombres reciben la justicia.<sup>8</sup>

La divinidad constituye esa instancia áltera donde se ostenta efectivamente la *arkhé*, tensionando de ese modo la distancia entre un mundo y otro, a punto tal de que el hombre mismo es una cosa maravillosa, pero estrechamente limitada, ya que su acción no es autónoma porque reconoce la marca de los dioses, como sello de su voluntad incuestionable.

El poder al que nos referimos, de carácter disimétrico, es la marca de la inmortalidad que atraviesa a la divinidad y la noción de *Dike*, ya que son los dioses quienes otorgan la justicia divina. El hombre, por el contrario, es mortal, descubriendo en la muerte ese límite que lo territorializa a su condición humana; asimismo es tributario de un orden-justicia que no depende de él. Se trata de una primerísima justicia cósmica donde el orden mismo de lo real es sinónimo de justicia.

Por todo lo dicho:

Si se realiza una investigación etnográfica y comparativa, se observa que los dioses presentan respecto a los mortales, un estatuto excepcional y heterogéneo al mismo tiempo. Por una parte, se pueden atribuir sus cualidades a una sistemática superioridad sobre los hombres. Por otra parte, debemos

reconocerles también una diferencia específica. Los dioses se perciben distintos porque son más grandes, más poderosos, y más sabios que los hombres, pero también porque, para regular su existencia, eligen unas normas que le son propias y exclusivas.<sup>9</sup>

Pensemos en otra arista del “entre”, otro aspecto de los espacios vinculares que el hombre juega en su instalación frente a la divinidad. La condición de ser mortal se abre al horizonte de los Inmortales como lo otro del hombre. Las dos razas o mundos de los que venimos hablando se juegan, como advertimos, en la distancia que separa ambos *tópoi*, lo cual no invalida la posibilidad del “entre” como modelo de contacto entre uno y otro plano o registro ontológico. Basta pensar en Hesíodo, último y único testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real,<sup>10</sup> para captar esta forma de “entre”. El texto es elocuente al respecto:

Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quema en su honor espléndidos muslos.<sup>11</sup>

El “entre” está, sin duda, mediado por la lección antropológica inaugural que el mito de Prometeo devuelve como *lógos* fundacional: los hombres reconocen su propio límite y su espacio antropológico respectivo y el sacrificio es la prenda del reconocimiento. La carne precedera será el alimento de los hombres y los huesos el eterno homenaje a los Inmortales. En el marco del sacrificio, dos recomendaciones: la pureza, referida al cuerpo y la santidad, como estado del espíritu.

Recordemos que Prometeo cree engañar a Zeus cuando, movido por su astucia, le da a elegir entre dos porciones, dos bocados diferentes, ambos cubiertos de piel, pero sólo uno conteniendo en su interior carne, mientras el otro, sólo guarda huesos y grasa. Zeus elige este último con lo cual queda instituido que el alimento humano será la carne. El mito de Prometeo funda así el rito sacrificial. En este momento hombres y dioses se



separan, los hombres no tienen ya una comunicación directa con los dioses y se inaugura la dependencia de los hombres frente a la carne cocida como alimento humano. La instauración del ritual rompe la vieja comensalidad entre hombres y dioses e inaugura esos *tópoi* que marcan la dimensión humana y la divina como razas o mundos impermeables. El sacrificio separa doblemente a los hombres: por un lado, de los dioses y por el otro, de los animales, ya que los hombres deben cocer la carne y cultivar el campo, mientras los animales comen crudo. Tal como lo muestra Detienne en *Los Jardines de Adonis*,<sup>12</sup> en el reparto del primer sacrificio los hombres se llevan la parte vinculada a lo corruptible, mientras que a los dioses les corresponden los aromas puros imputrescibles. La existencia humana queda definida por una posición intermedia, ambigua, entre lo crudo y lo quemado, lo podrido y lo imputrescible, lo bestial y lo divino. Se establece una relación vertical entre ambos, al tiempo que se instituye una relación horizontal entre los hombres. El sacrificio abre los dos planos porque obliga a los hombres a comer cierto tipo de alimento, mientras otros bocados corresponden a los dioses. El mito da origen a las prácticas sacrificiales, que es precisamente el modo en que los mortales se conectan con lo divino. El sacrificio es la forma en que los hombres donan algo a los dioses, desde su precaria condición humana. Asimismo, el mito abre un escenario específicamente antropológico: los hombres quedan condenados a cocinar los alimentos, permaneciendo lo crudo reservado a los animales o bárbaros.

Esta no es la única recomendación para marcar el “entre” que la divinidad impone. Vuelve a ser Hesíodo el que normativiza la relación: “Otras veces concíliatelos con libaciones y ofrenda, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conserven propicio su corazón y su espíritu y puedas comprar la hacienda de otros, y no otro la tuya.”<sup>13</sup>

En realidad, los favores de la divinidad son la clave de todo bienestar. Incluso, el modo de vincularse, de generar precisamente el “entre” que estamos indagando, genera una especie de regularidad o ciclicidad cósmica; la totalidad de la jornada, tanto la

noche como el día, el irse a la cama como el levantarse, quedan bajo la tutela de los dioses como condición de posibilidad de una vida armoniosa.

El extenso apartado de *Trabajos y días* sobre las actividades correspondientes a cada estación del año da cuenta de la preocupación por el trabajo, al tiempo que anuda su problemática a la mismísima legalidad cósmica.<sup>14</sup> Sabemos que el fondo último de resonancia es de carácter sagrado y la ciclicidad que atraviesa lo cósmico está regulada por el mismo estatuto sagrado. El trabajo se cumple en conformidad con la regularidad del universo, que le dona sentido y lo legitima como actividad religiosa.

Su entorno devuelve, además, la dependencia ontológica de los mortales respecto al destino que los dioses han hilvanado para los hombres; otro dato que habla de la fractura ontológica y que hace pensar a L. Gernet en esas dos razas impermeables la una de la otra. Ya sea el destino de muerte, la muerte violenta o la natural, el hombre no escapa a esa dama oscura que inexorablemente nos atrapa y nos marca nuestra *Moíra*, nuestra porción en el reparto y nuestro territorio antropológico. Allí están entonces los modelos ejemplares que, desde el relato ancestral como *lógos* explicativo, resultan los vicarios míticos de cualquier realidad del *tópos* humano.

## 2 LA PROXIMIDAD

No obstante, queremos problematizar esta distancia que acabamos de acompañar con la tesis de L. Gernet y, de la mano de M. Vegetti, pensar paradójicamente la cercanía y la proximidad de la divinidad, ya que él mismo afirma la presencia intensa de lo divino:

Esta difusión de lo sagrado se prolonga en una relación de familiaridad con los dioses que caracteriza ampliamente la experiencia religiosa griega: la divinidad no está lejos ni es inaccesible, el recurrir a ella podría decirse que caracteriza cada momento significativo de la existencia privada y social. Se le puede encontrar tan a menudo, en sus imágenes, en las prácticas culturales que se le dedican, en las narraciones

familiares y públicas en las que se dibujan las tupidas tramas de una simbolización significativa de la existencia.<sup>15</sup>

En efecto, frente a la radical trascendencia que toma lo divino en religiones de otras características, los dioses griegos guardan un estatuto immanente que los vuelve próximos, más allá de su distancia ontológica, que los convierte en los *Athánatoi* a los que se refiere Hesíodo.

Ahora bien, ¿cómo podemos caracterizar esta religiosidad griega que estamos relevando? Instalarse en este lugar supone comparar este modelo religioso con otros para definirlo desde un esquema negativo:

En primer lugar, la religión griega no se basa en ninguna revelación 'positiva', concedida directamente por la divinidad a los hombres, y por tanto no tiene ningún profeta fundador, de las grandes religiones monoteístas del Mediterráneo, y no posee ningún libro sagrado que enuncie las verdades reveladas y constituya el principio de un sistema teológico.<sup>16</sup>

La falta de esos elementos convierte a los dioses en seres más próximos, menos atentos a todo el dispositivo simbólico de las religiones institucionalizadas.

La propia falta de una iglesia como órgano de máxima jerarquía determina una relación más cercana que permite construir una cierta familiaridad con lo divino donde las fronteras entre uno y otro ámbito parecen desdibujarse; pero sólo se trata de una apariencia, propia de la cotidianeidad porque, en el fondo, la divinidad guarda siempre su jerarquía estatutaria a partir de su orden ontológico: "Y tanto menos una iglesia unificada, entendida como aparato jerárquico y separado, legitimado para interpretar las verdades religiosas y administrar las prácticas de culto".<sup>17</sup> Sin duda es a esta ausencia que se debe el grado de proximidad que el mismo Vegetti reconoce entre hombres y dioses. Es esta cercanía la que se traduce en lo cotidiano y permite comprender cómo "en la experiencia común, por tanto, siempre ha habido una convivencia entre la estirpe de los dioses y la de los hombres".<sup>18</sup> La

épica homérica constituye una muestra magnífica de este aspecto con la exhibición de un vínculo con la divinidad que habla de un régimen de cercanía y proximidad.<sup>19</sup>

Hasta aquí algunos puntos sobre cómo podemos entender esta forma de religiosidad que combina las diádas opuestas. Una experiencia que guarda distancia ontológica pero que, al mismo tiempo evidencia matices de cercanía y proximidad; una experiencia que se revela como trascendente por las propias características de lo divino pero inmanente en su forma de presentación.

Pensemos otro aspecto desde la perspectiva de Vegetti que impacta directamente en el corazón más íntimo de la experiencia porque diagrama el plano del culto como forma de cercanía más acabada.

Incluso falta en griego una palabra cuyo campo semántico equivalga propiamente al término ‘religión’. La que más se aproxima, *ensebeia*, es definida por el sacerdote Eutifrón, el protagonista del diálogo platónico, como ‘el cuidado (*therapeía*) que los hombres tienen para con los dioses (Platón, *Eutifrón*, 12 e)’.<sup>20</sup>

El campo lexical del verbo *therapeúo* es la clave de esta interpretación: curar, cuidar, velar, honrar. Esas son las marcas de la relación entre el hombre y la divinidad que determina, además, la diferencia estatutaria que venimos registrando. A los hombres les corresponde honrar a los dioses como modo de corroborar su pertenencia al *tópos* humano. En este sentido, la experiencia del culto implica la persistencia del espacio humano determinada por la subordinación al ámbito divino.

Debemos comprender el significado general de “respetar, honrar a la divinidad en las prácticas de culto: *nomízein* equivaldrá en definitiva a *therapeúein*, dedicar a la divinidad los oportunos cuidados rituales”.<sup>21</sup> En ese respeto y cuidado el hombre no sólo se dirige a los dioses, sino que se respeta y cuida a sí mismo, conservando el puesto que la propia divinidad ha designado para el colectivo humano.

Así, queda claro que “El núcleo de la relación entre hombres y divinidad, de la ‘religión’ y de la ‘fe’ de los griegos parece consistir en la observancia de los cultos y de los ritos prescritos por la tradición”.<sup>22</sup> Ciertas prescripciones, exhortaciones y prohibiciones pueden ser entendidas desde la dimensión que acabamos de relevar. Las marcas del cuidado toman la forma de una observancia que tiene como objeto honrar a los dioses y generar en ellos el sentimiento de placer y felicidad de quien se siente alabado. Al mismo tiempo constituyen consejos para la vida de los hombres porque dan cuenta de una familiaridad con lo divino que trae como consecuencia beneficios en la vida ordinaria.

Analizaremos una serie de versos que devuelven precisamente las marcas del cuidado.

Nunca te atrevas a echar en cara la funesta pobreza que roe el corazón de los hombres, regalo de los eternos Bienaventurados.<sup>23</sup>

Nunca al amanecer libes rojizo vino a Zeus con las manos sin lavar, ni a los demás Inmortales; pues no te escucharán y volviendo la cara escupirán sobre tus oraciones.<sup>24</sup>

No engendres tus hijos a la vuelta de un funeral de mal agüero, sino al volver de un banquete de los Inmortales.<sup>25</sup>

No te cortes en el banquete festivo de los dioses lo seco de lo verde de tus cinco ramas, con el brillante hierro.<sup>26</sup>

No te burles de los misterios cuando asistas a humeantes sacrificios; sin duda también un dios se venga de esto.<sup>27</sup>

Esta familiaridad y convivialidad que venimos rastreando, puesta fundamentalmente en términos de “cuidado”, no invalida el *páthos* del temor. En efecto, “esto no significa, naturalmente, que no existiese un profundo y radical temor a la divinidad y a su capacidad de castigar las culpas de los hombres golpeándoles a lo largo de su existencia e incluso de su descendencia”.<sup>28</sup>

### 3 LA VIDA TODA EN CLAVE RELIGIOSA

Definitivamente instalados en el texto hesiódico queremos articular el vínculo hombre-divinidad en tres ejes en donde claramente se observa la presencia dominante de los dioses como telón de fondo de la vida en su conjunto. La instancia fundacional que supone el mito de las edades, el trabajo como modo de instalación de los hombres en su condición antropológica y las huellas de una cotidianeidad que se revela de extrema familiaridad serán los tópicos a tratar.

#### EL MITO DE LAS EDADES: DEL CUIDADO AL DESCONOCIMIENTO

Cuando Hesíodo presenta el largo relato que da cuenta de la progresiva degradación humana, en el marco de una clara intención didáctica,<sup>29</sup> comenta una convivialidad que parece tensar la reciprocidad entre hombres y dioses en un punto deseado de encuentro y familiaridad:

Vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones,  
sin fatiga, ni miseria.<sup>30</sup>

Los hombres de la raza de oro conocieron las delicias de esta proximidad y respondieron a ella con los debidos cuidados que los dioses merecen por su condición de tales. El clima es festivo y el corazón alcanza la mayor alegría que el contacto con los dioses aporta como recompensa extrema: “Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites, Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses”.<sup>31</sup>

El favor de los dioses se manifiesta en una vida cuasi divina, sin la presencia de aquellos males y sufrimientos que constituirán el marco de la existencia de los hombres. Los hombres quedarán definitivamente sumidos en ese marco de desgracias y pesares cuando olviden su cuidado los dioses.

Ahora bien, será precisamente ese tópico el que determine la pérdida de un estado de felicidad compartida y el pasaje a un estado otro donde el cuidado ha sido olvidado, lo cual implica el propio olvido de los dioses:

Pues no podían apartar de entre ellos una violencia desorbitada ni querían rendir culto a los Inmortales ni hacer sacrificios en los sagrados altares de los Bienaventurados, como es norma para los hombres por tradición. A éstos más tarde los hundió Zeus Crónida irritado porque no daban las honras debidas a los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo.<sup>32</sup>

Dejar de cuidar, *therapeúo*, a los dioses es la forma más acabada de dejar de cuidarse; por esta torpeza la *hybris* gana la escena y los hombres no cesan en sus males. Dejar de rendir culto a los dioses, ignorar el sacrificio como la lección inaugural que el mito de Prometeo enseñara a los mortales y generara la división entre hombres y dioses, olvidar las normas ancestrales que sostienen la cohesión de los mortales reunidos en comunidad, renunciar a dar las honras correspondientes son los olvidos del no reconocimiento, no sólo de los dioses, sino de sí mismos como hombres, ya que ser hombre implica ese paquete de obligaciones.

De este modo, cuando Hesíodo culmina el relato del largo camino de la decadencia y la injusticia, que va hilvanando el destino de las cinco razas, considerando la interpolación de la raza de los héroes, abre un panorama desolador del campo de vínculos transidos por el conflicto.<sup>33</sup>

#### RELIGIOSIDAD Y VIDA COTIDIANA

La presencia de los dioses en la vida cotidiana puede tomar la forma de la vigilancia:

Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses – no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos [cuya justicia es la violencia –, y unos saquearán las ciudades de los otros].<sup>34</sup>

Los dioses tienen así una presencia fuerte entre los hombres observando sus conductas y castigando en consecuencia.

Forma parte de su estatuto esta presencia que también habla de una familiaridad en el plano inmanente de la vigilancia.

La divinidad está presente custodiando las costumbres y delineando con la recompensa o el castigo consecuentes la dimensión moral de los hombres, proclives a olvidar sus obligaciones:

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped, o sube al lecho de su hermano (para unirse ocultamente con su esposa incurriendo en falta), o insensatamente causa daño a los hijos huérfanos de aquél, y el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo. Pero tú aparta por completo tu espíritu de estos delitos.<sup>35</sup>

La divinidad se presenta siempre como el garante de una justicia tanto cósmica como humana.<sup>36</sup>

#### CONCLUSIONES

Hemos intentado pensar la problemática de la ira desde distintos andariveles a partir de la relación que vincula al hombre griego con la divinidad.

Nos propusimos relacionar el tópico mostrando cómo, en el marco de la relación que se da entre los mortales y los Inmortales, el no reconocimiento y la transgresión del registro ontológico que los distingue y separa, despierta la ira de los dioses.

En segundo lugar, vimos cómo el sentimiento de ira se vincula estratégicamente con el proyecto didáctico moralizador que Hesíodo se propone dando respuesta a una demanda de su tiempo histórico. Así, la ira no se vincula con la cólera del dios en su estatuto supremo, sino que se inscribe en un diagrama ético que prioriza la virtud y la justicia como horizonte de un cierto *ethos*.



ABSTRACT

Limit and Prudence in Hesiod: an Anthropological View

The purpose of this paper is to read, anthropologically, the relation between Man and Divinity, within the mythological thought of Archaic Greece. The presense of gods is the warranty that, beyond the apparent khaos, there is Order of which Poetry is its most perfect expression. Within the anthropological *tópos*, two aspects define the Greek experience of Divinity. The first one is the distance between humans and gods. The second one is the assimilation and approximation to that divine world. These two aspects define Human condition. We will demonstrate how transgression and unrecognition to these aspects cause the wrath of the gods.

KEYWORDS

Man; Divinity; Distance; Approximation; Transgression; Unrecognition.

BIBLIOGRAFÍA

- COLOMBANI, M.C. **Hesíodo**: discurso y linaje; una aproximación arqueológica. Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Homero**: una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.
- DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica**. Madrid: Taurus, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Los jardines de Adonis**. Madrid: Akal, 1996.
- DETIENNE, M.; SISSA, G. **La vida cotidiana de los dioses griegos**. Madrid: Temas de Hoy, 1990.
- GERNET, L. **Antropología de la Grecia antigua**. Madrid: Taurus, 1981.
- GIGON, O. **Los orígenes de la filosofía griega**: de Hesíodo a Parménides. Madrid: Gredos 1985.
- HESÍODO. **Obras y fragmentos**. Madrid: Gredos, Madrid 2000.
- HESIOD. **Theogony. Works and Days. Testimonia**. Trans. G.W. Most. Cambridge: Loeb Classical Library; London: Harvard University Press, 2007.
- LIDDEL, H.G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIÑARES, L. **Hesíodo**: Teogonía, Trabajos y Días. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada, 2005.
- NESCHKE, A. Dikè. La philosophie poétique du droit dans le “mythe des races” d' Hésiode. In: BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. **Le métier du mythe**: lectures d' Hésiode, sous la direction de BLAISE, F.; JUDET DE LA COMBE, P.; ROUSSEAU, P. Paris: Presse Universitaires du Septentrion, vol. 16, 1993. p. 465-478.
- VEGETTI, M. El hombre y los dioses. In: VERNANT, J.-P. **El hombre griego**. Madrid: Alianza, 1993.
- VERNANT, J.-P. **Los orígenes del pensamiento griego**. Buenos Aires: EUDEBA, 1976.
- VIANELLO DE CÓRDOVA, P. **Hesíodo**: Teogonía. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

- <sup>1</sup> GERNET, 1981.
- <sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.
- <sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.
- <sup>4</sup> VERNANT, 1976, p. 87.
- <sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 87.
- <sup>6</sup> GERNET, 1981, p. 15.
- <sup>7</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.
- <sup>8</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.
- <sup>9</sup> DETIENNE; SISSA, 1990, p. 50.
- <sup>10</sup> DETIENNE, 1986.
- <sup>11</sup> LIÑARES, 2005, p. 336-338.
- <sup>12</sup> DETIENNE, , 1996, p. 112.
- <sup>13</sup> LIÑARES, 2005, p. 339-342.
- <sup>14</sup> COLOMBANI, 2005b. El tratamiento de Hesíodo se inscribe íntegramente en un horizonte antropológico-cultural, donde el trabajo aparece como un hecho de cultura, que se inscribe en el marco de una legalidad cósmica que marca la ciclicidad que abraza la dimensión temporal del hombre, 2005b.
- <sup>15</sup> VEGETTI, 1993, p. 291.
- <sup>16</sup> *Idem, ibidem*, p. 292.
- <sup>17</sup> *Idem, ibidem*, p. 292 .
- <sup>18</sup> *Idem, ibidem*, p. 293.
- <sup>19</sup> COLOMBANI, 2005a.
- <sup>20</sup> VEGETTI, 1993, p. 293.
- <sup>21</sup> *Idem, ibidem*, p. 293.
- <sup>22</sup> VEGETTI, 1993, p. 293.
- <sup>23</sup> LIÑARES, 2005, p. 717-718.
- <sup>24</sup> *Idem, ibidem*, p. 724-727.
- <sup>25</sup> *Idem, ibidem*, p. 735-736.
- <sup>26</sup> *Idem, ibidem*, p. 743-744.
- <sup>27</sup> *Idem, ibidem*, p. 755-756.
- <sup>28</sup> VEGETTI, 1993, p. 294.
- <sup>29</sup> COLOMBANI, 2016. El texto analiza la dimensión didáctica de Hesíodo en relación a la posibilidad de constitución del hombre prudente como modo de reparar la decadencia epocal, en el marco de lo que podemos considerar una metáfora médica; la prudencia representa entonces el *phármakon* para curar una sociedad enferma, 2016.
- <sup>30</sup> LIÑARES, 2005, p. 111-112.
- <sup>31</sup> *Idem, ibidem*, p. 118-121.
- <sup>32</sup> *Idem, ibidem*, p. 133-139.
- <sup>33</sup> Coincidimos con Neschke, A. (1997), p. 478 cuando analiza el mito de las razas desde la perspectiva de la exhortación, de la poesía didáctica, pero también, de la consolidación de una moral.
- <sup>34</sup> LIÑARES, 2005, p. 185-190.
- <sup>35</sup> *Idem, ibidem*, p. 328-335.
- <sup>36</sup> GIGON, 1985, p. 13-43. El problema del ser, del todo, del origen, de la verdad, de la transmisión de la verdad y la perspectiva de un garante como aquel que vela por la conservación del orden y la justicia han sido los hilos que Gigon ha encontrado para hilvanar el tapiz del Hesíodo-filósofo.