

# HESIODO, PROFETA Y PENSADOR

JOSE ALSINA CLOTA  
Universidad de Barcelona



Hesíodo no es —como han pretendido algunos intérpretes modernos— el iniciador de la Filosofía griega. Hay en él, eso sí, el germen de una serie de problemas que más tarde constituirán el objeto de la especulación racional de los pensadores jonios. El principal esfuerzo del poeta beocio se halla centrado en la búsqueda de la unidad del cosmos más allá de su diversidad, mediante el mito. Este esfuerzo se manifiesta en su interés por hallar una raíz común a los distintos fenómenos de la naturaleza y del espíritu humano.

Pero al mismo tiempo ha iniciado la reflexión sobre los problemas morales y ha profundizado en las relaciones entre poder y derecho. Su propia existencia se nos presenta como ejemplo de la turbulenta época en que vivió. Su experiencia dolorosa le llevó a buscar más allá de los fenómenos naturales un sólido fundamento de la conducta humana. El mito le había enseñado que era posible el triunfo de la Justicia. Así, profundizando en el hondo sentido del mito, que es el tema central de la *Teogonía*, ha sentido esta profunda verdad, que se le presenta con un matiz profundamente religioso: el triunfo del bien y de la justicia es posible en el cosmos humano como lo fué en el divino. Sólo es necesario que la humanidad acepte la buena nueva hesiódica: sumisión a los decretos de Zeus, aceptando el trabajo y luchando contra la Discordia maligna en favor de la Rivalidad benéfica.

Este es el sentido de la *verdad* hesiódica que las Musas le encargaron predicar.

\*

Some modern scholars think that Hesiod started Greek philosophy. It is accurate to say that he was the first to discover problems later to be subject to rational analysis by Jonian philosophers. But his main purpose was to build up the unity of the cosmos out of plurality by means of myth. He attempted to fulfil this by seeking a common background for both natural and human phenomena.

In doing so, he started speculation on moral issues, and he examined deeply the relationship between power and law. His own life was affected by the troubled times in which he lived, and his painful experiences led him to look beyond natural facts for a solid foundation to human behaviour. Myth taught him that the triumph of Justice was possible in the human world as it was in the divine one. He stuck religiously to that truth, which was the real meaning of the myth dealt with in his *Theogony*. To his mind, the only condition required was that mankind should submit to the decrees of Zeus, by accepting work and by working against malignant Discord in favour of benevolent Rivalry.

These are Hesiod's good tidings, which he felt appointed by the Muses to spread.

\*

Manche modernen Ausleger behaupten dass Hesiod der Bahnbrecher der griechischen Philosophie sei. Es handelte sich bei ihm —genauer gesagt— darum, dass er einige Probleme aufwarf, die später den Gegenstand der theoretischen Forschung bei den jonischen Denkern bilden sollten. Die Hauptbestrebungen des böotischen Dichters laufen darauf hinaus die Einheit

contrario (13), ve en este pasaje una prueba de todo lo contrario de lo que quiere defender JAEGER. En primer lugar, el hecho de que ANAXIMANDRO haya tomado para indicar la *arché* un término neutro, significa, para GIGON, que el filósofo quería poner de relieve su «impersonalidad»: «Es kann nicht bezweifelt werden, dass Anaximander den Begriff gewählt hat, weil er eindeutig unpersönlich war». En segundo lugar, la expresión πάντα κυβερνά delata, es cierto, un modo mítico, personal de concebir la acción del ἄπειρον. Pero en lugar de deducir de ello que la tesis de JAEGER es verdadera, llega GIGON a la conclusión de que tenemos aquí uno de los muchos casos de restos de un modo de pensar mítico y que en modo alguno podemos deducir de ello que ANAXIMANDRO haya llamado al ἄπειρον «dios».

A juicio nuestro, la tesis de GIGON tiene muchas probabilidades de ser la más aceptable. De hecho, de entre los fragmentos de los presocráticos tenemos suficientes elementos de juicio para percibir que toda su terminología se halla impregnada de elementos míticos. TALES, para expresar la idea de que el mundo se halla movido por fuerzas, emplea la expresión «mítica», «todo está poblado de dioses» (14). El fragmento ANAXIMANDRO A, 9, sea cual fuere su interpretación, es claramente una expresión mítica (15); HERÁCLITO (16) habla de las fuerzas de la *Erinyes* y de la «guerra como padre del todo» (17); en PARMÉNIDES la primera potencia negativa del mundo aparential es llamada Noche (18), siguiendo una línea iniciada ya por HESÍODO; las dos fuerzas esenciales de la concepción del mundo de EMPÉDOCLES reciben los nombres de φιλία y νεῖκος, «amor y discordia» (19). Los presocráticos iniciaron su lucha contra

(13) *Die Theologie der Vorsokratiker*, en *La Notion du Divin*, pág. 137 y ss.

(14) Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 411 a 7.

(15) «Las cosas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia». La interpretación órfica del fragmento fué defendida por NIETZSCHE y ROHDE (*Psyche*, II, pág. 119, n. 1); JAEGER da su propia interpretación en op. cit., pág. 40 y ss.; cfr. GIGON, pág. 137. Es muy interesante para nuestro propósito observar que SIMPLICIO, Fis. 24, 13 y ss., dice de la expresión que «es un tanto poética». Cfr. ANAXIMANDRO, fragmento. 1 D.

(16) Fragmento. 94 D.

(17) Cfr. fragmento, B. 14 D.

(18) PARMÉNIDES, B. 1, 10 D.

(19) EMPÉDOCLES, B, 17, 7-8.

el mito, pues, pero todavía tardaron antes no se vieron enteramente libres de su influjo. A pesar de sus esfuerzos, su pensamiento se veía constantemente apresado en las redes de la expresión mitológica.

Lo que en el campo de la especulación ocurría, se observa asimismo en los dominios de la investigación histórica. HECATEO (20) afirmaba orgullosamente que las noticias de los griegos, en el campo de la genealogía, eran ridículas y que su intención era reformarlas «tal como a él le parecía más exacto», pero no por ello dejaba de creer en su propia ascendencia divina, como un pasaje de HERODOTO nos atestigua. La Medicina griega científica se propuso racionalizar el origen de las enfermedades, combatiendo la idea de que éstas eran causadas por seres divinos (21), pero tampoco puede evitar expresarse en términos míticos al aludir a la «monarquía» o predominio de alguno de los humores sobre los demás.

La afirmación del orgulloso HECATEO (que fía exclusivamente en su propio pensamiento y que, por consiguiente, es un claro exponente del racionalismo jónico) halla paralelos en la actitud de los poetas líricos, en los que, aparte el desco de «hablar sólo de sí mismos» (22), hallamos la elevación de su propio yo a norma absoluta de juicio (23), como en el fragmento 27 Diehl de SAFO, el 41 de ARQUÍLOCO, 54 de ANACREONTE (24). Nos hallamos, por lo tanto, ante un fenómeno de tipo general, al que no debe ser ajeno el movimiento órfico —pitagórico—, que tanto contribuyó a la formación de los nuevos ideales de la época arcaica.

La tendencia general a enfrentarse con la tradición, que hallamos en todos los fenómenos estudiados, es, pues, un signo característico de la nueva época. El espíritu humano iniciaba su despertar tras el largo período de sueño «mitológico». Por ello es curioso observar cómo los espíritus combaten con tanta virulencia a la poesía homérica (25), que es como el libro sagrado o el portavoz de los mitos y leyendas que se quieren

(20) Fragmento, 1 Jacoby.

(21) Véase el tratado hipocrático *De Morbo sacro*, vol. II, en la edición de STUART JONES, Col. Loeb.

(22) SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955, pág. 86.

(23) Cfr. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nueva York, 1951, pág. 182 y ss. y passim.

(24) Sobre el fenómeno, cfr. SNELL, op. cit., pág. 91 y ss.

(25) Cfr. JENÓFANES, fragmento, 11. 12 D.

precisamente combatir. Por ello es la poesía arcaica, en espíritu, si no en la letra, tan opuesta a HOMERO (26). Este es como la codificación de los ideales de la «reflexión social» (27), mientras que el siglo VII preside el tumultuoso despertar de la crítica personal, de la reflexión individual. Muy dignas de consideración son a este respecto las palabras de FRAENKEL: «Man kann es den homerischen Epen schon selbst ansehen, dass sie in ihrer eigenen Ordnung *einen Abschluss bedeuten, nicht Anfang oder Mitte*. Die folgende, archaische Epoche hat zunächst, statt die homerische Dichtung und Gesinnung mit leichter Abwandlung fortzusetzen, gegen sie revoltiert und beinahe völlig von frischem angefangen» (28).

Después de lo dicho es lógico preguntarse por los orígenes de este fermento espiritual, que traerá consigo la reflexión filosófica. Los presocráticos son, por un lado, los que han encauzado esta actitud espiritual en una dirección determinada; pero, por otro, son sin duda herederos de una larga tendencia que creemos puede remontarse hasta HESÍODO. No es que afirmemos, como ha hecho recientemente FRAENKEL (29), que HESÍODO sea el verdadero iniciador de la Filosofía griega; lo que sí afirmamos y creemos poder demostrar en este trabajo (30) es que el poeta de Ascra es en cierto modo un precedente remoto de este despertar jónico, y que en él apuntan ya algunos problemas que más tarde habrán de vivirse con toda su plenitud. Al mismo tiempo podremos comprobar que ya en HESÍODO se da una tendencia a reaccionar contra la gran poesía homérica y sus postulados religiosos fundamentales, así como veremos iniciarse en

(26) La tesis del antihomerismo de la época arcaica, insinuada por FRAENKEL, op. cit., pág. 6, y SNELL, op. cit., pág. 89, ha sido desarrollada por nosotros en nuestra tesis doctoral, todavía inédita. Por el momento, cfr. nuestro trabajo *Helena de Troya, historia de un mito*, publicado en «Tesis», Barcelona, n.º 3, 1956, pág. 11 y ss.

(27) Cfr. L. ROBIN, *El pensamiento griego*, traducción española, Barcelona, 1926, pág. 25 y ss. ROBIN ha estudiado en otra parte los elementos primitivos que subyacen en el pensamiento presocrático. Véase el último libro que trata sobre ello, aunque con cierta superficialidad: GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, pág. 131 y ss., que estudia los elementos populares de la teoría del «aire» como elemento vital.

(28) FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie*, pág. 5. El subrayado es mío.

(29) *Dichtung und Philosophie*, pág. 144, nota 14: «Tatsächlich beginnt die Geschichte der gr. Philosophie nicht mit Thales sondern mit Hesiod».

(30) Lamentamos no haber podido consultar el trabajo de DILLER, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, publicado en «Antike und Abendland», 2-1946, pág. 140 y ss., citado por SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, pág. 65.

él la reflexión sobre determinados problemas morales, que, no planteados por los presocráticos, serán objeto de discusión en la época sofística, como la relación entre el derecho y la fuerza. Finalmente, hay que observar que una de las preocupaciones fundamentales del poeta beocio es el de la reducción a unidad de los fenómenos de la naturaleza y del espíritu, que, como es bien sabido, constituye el gran problema de los milesios y eleatas, y, en el fondo, de toda la Filosofía griega.

Antes, empero, queremos hacer una necesaria observación. Filosofía, como se sabe, significa amor a la sabiduría. Pero el contenido del concepto *σοφία* ha variado, incluso en Grecia, en el curso de la historia. Para los presocráticos el término *σοφία* se opone, o bien a la *τέχνη* o a la *ρόμη*, la fuerza física. Así, mientras en HOMERO significa simple habilidad de cualquier especie (31), se va llenando de un contenido cada vez más espiritual: PÍNDARO emplea el término para indicar la actividad del poeta, y en FILOLAO (32) se relaciona con la contemplación del firmamento, es decir, con la astronomía y la sabiduría de los números implícita en ella para un pitagórico. Es digno de tenerse asimismo en consideración que el término *φιλοσοφία* no fué creado por los milesios. Es muy probable que sea una creación pitagórica (33). Si ello es así, el concepto platónico de la misma puede haber sido tomado de esta escuela, pues, según es bien sabido, PLATÓN tiende a oponer la *σοφία*, posesión de la divinidad, a la *φιλοσοφία*, que es propia del hombre, como aparece declarado en *El Banquete*. Que esta concepción de la *σοφία* tenga raíces delficas es una tesis que ha sido sostenida, con cierta probabilidad de ser verdadera, por LEISEGANG (34). La oposición es, en cierto modo, típica del pensamiento griego y especialmente del carácter apolíneo del pitagorismo, y presupone una actitud de humildad del hombre frente a dios: hay un conoci-

(31) Cfr. *Iliada*, 0,412, donde el término se aplica a la habilidad del carpintero.

(32) Fragmento 32, A, 16. No obstante, FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, pág. 263 (citado por LEISEGANG, RE,III,A,1020) dudaba de la autenticidad de la atribución de este fragmento a FILOLAO.

(33) Cfr., sobre todo esto, SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der griechischen Philosophie*, Berlín, 1924, pág. 1 y ss., y el artículo citado de LEISEGANG en R.E.s.v. Sophia. Véanse, asimismo, los artículos correspondientes en SUIDAS y HESQUIO.

(34) «Diese Lehre wird religiös begründet und schon von Sokrates in engster Beziehung zu Delphi, dem Sitz göttlicher Weisheit gebracht», y remite al *Fedro*, 278 d.

miento divino y un saber humano (35). Pues bien: una de las grandes aportaciones —como veremos— de HESÍODO es el grandioso pensamiento de que el hombre puede recibir de la divinidad la revelación de verdades superiores que pueden llegar a ser decisivas para su propia existencia.

## II. GRECIA Y ORIENTE

Para apreciar la originalidad de HESÍODO hay que plantear antes el problema de las relaciones entre la épica primitiva griega y los poemas que nos ha transmitido el próximo Oriente. Sólo de un análisis del contenido de esta épica oriental podremos aclarar la personal actividad de nuestro poeta en la modificación y estructuración de sus poemas.

Hace ya algunos años emitió NILSSON la hipótesis de un origen micénico de la mitología griega (36). Por la misma época apareció el libro del mismo autor sobre las relaciones existentes entre HOMERO y MICENAS (37), donde sostenía que la poesía homérica refleja las condiciones sociales y políticas de la realeza micénica, lo cual abogaba por un origen micénico del núcleo fundamental de los poemas homéricos: reflejo de la sociedad feudal micénica es la especial organización de las divinidades olímpicas; las atribuciones de Zeus son parecidas a las que posee el Gran Rey micénico (38), etc.

(35) El problema de la existencia de una sabiduría humana opuesta a otra divina ha sido tratado con la profundidad habitual suya por SNELL, en un capítulo de su obra *Die Entdeckung des Geistes*, pág. 184 y ss., y titulado *Menschliches und göttliches Wissen*. SNELL acepta la tesis de LATTE (cfr. «Antike und Abendland», 2-1946, pág. 152 y ss.), según la cual en HESÍODO se da una íntima relación entre las Musas y las Ninfas, lo cual explica las diferencias que le separan de los rapsodas de Asia Menor en el problema de la inspiración. La inspiración de las Musas es momentánea; la de las Ninfas, relacionadas con el culto extático, tiene una profunda influencia decisiva en la vida del inspirado. Más adelante ampliamos esta concepción, que aceptamos plenamente y que hemos procurado desarrollar. Véase, en general, el libro de BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1937. Es raro que DOBBS no se haya ocupado de este aspecto de la poesía hesiódica en su libro *The Greeks and the Irrational*.

(36) *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, 1932, cfr., asimismo, su artículo en *Festschrift Wackernagel*, 1924, pág. 137 y ss.

(37) *Homer and Mycenae*, Londres, 1933, cfr., del mismo autor, el artículo *Der homerische Dichter in der hom. Welt*, «Die Antike», 14-1938, 22 s. *Opuscula Selecta*, II, 1952, pág. 745 y ss.

(38) *Mycenaean and Homeric Religion*, AfRw, 33-1936, pág. 88. Contra esta tesis, cfr. CALHOUN en TAPhAss. 66-1935, que ve en el nombre que se aplica a Zeus, *πατήρ*, un origen patriarcal. En el mismo sentido que CALHOUN, CHANTRAINE en *La Notion du Divin*, 1954, pág. 33.

Por otra parte, tenemos conocimiento directo de los poemas orientales (39), que ofrecen curiosas analogías con algunas partes de la *Iliada* y algunos elementos de la poesía hesiódica: un ejemplo, entre muchos, es la curiosa leyenda del rey Kret, últimamente estudiada por GORDON (40), que la define como *an Iliad in miniature* (41). El tema, en efecto, es el mismo: el rey Kret pierde a su esposa Hurray, de modo que debe reunir un gran ejército y marchar sobre Odom, logrando recuperar a su querida y bella consorte (no como en la *Iliada*, como dice GORDON, sino como en la *Iliupersis*, pero ello no tiene mucha importancia).

En lo que respecta a HESÍODO, una serie de textos orientales ofrecen curiosas e interesantes analogías con algunos de los temas tocados por el poeta beocio:

1) Es *communis opinio* que el mito de las «edades» que aparece en *Los Trabajos y los Días* remonta a leyendas orientales (42): ROTH ha defendido un origen indio de la leyenda (43), opinión que es asimismo defendida por MAZON (44), pero añadiendo que acaso esta tradición india remonta a una leyenda indoeuropea. Se basa para esta afirmación en el hecho de que en la India estos mitos aparecen en obras tardías (*Código de Manú*, *Ramayana*, etc.). Pero no creemos que pueda sostenerse esta tesis. Primero, porque, si bien la redacción definitiva del *Ramayana* y *Mahabhárata* es tardía, sus elementos son ciertamente primitivos (fenómeno que ocurre asimismo en los poemas homéricos y hesiódicos: cfr. KULLMANN, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlín, 1956, cap. I). En segundo lugar, la designación de las edades del mundo con nombres de metales, es de origen babilónico (45).

(39) Recogido ahora en *Ancient Near Eastern Texts*, 2.<sup>a</sup> ed., Princeton, 1955.

(40) «Journal of Near Eastern Studies», 11-1952, pág. 212 y ss. cfr. «Minos», III, 2, 1955, pág. 126 y ss.

(41) *Ugarit and Caphtor*, «Minos», III, 2, 1955, pág. 129.

(42) En general, M. ELIADA, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 1953; del mismo autor, *Imágenes y Símbolos*, Madrid, 1955. Sobre el problema en particular, HARTMANN, *De quinque aetatibus hesioides*, Diss. Friburgo, 1915.

(43) *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltaltern*, Tübinga, 1860.

(44) HESIODE, *Les Travaux et les Jours*, Paris, 1914, pág. 59.

(45) GRESSMANN, en *D.L.Z.* 1916, pág. 1922 y ss.

2) El poema babilónico de *Enuma Elish* (46) ofrece sorprendentes paralelismos en el tema general y en algunos detalles, con la *Teogonía*, especialmente en la descripción de las distintas generaciones divinas.

También algunos textos hititas y cananitas contienen coincidencias con algunas partes de la *Teogonía*, como, por ejemplo, la castración de Cronos (47).

Con todo, siempre que es posible establecer una confrontación entre estos «precedentes» y los poetas griegos, se observan discrepancias: es cierto que tanto en la *Teogonía* como en el *Enuma Elish* la historia cósmica se inicia con el predominio de las fuerzas naturales y termina con la imposición del orden «real», monárquico», y tanto Zeus como Marduk combinan la autoridad con la fuerza. Pero así como en el poema oriental el conflicto estalla entre las fuerzas de la inercia y las de la actividad, en la *Teogonía* Zeus tiene que lograr un equilibrio entre dos fuerzas opuestas, ya que el universo, según aparece en la *Teogonía*, está todo concebido dinámicamente, lleno de fuerzas polarizadas que hay que encauzar y ordenar (48).

¿Cómo juzgar estos paralelismos? No creo que sea necesario suponer un conocimiento directo de los poemas orientales por parte de estos poetas. WEBSTER se ha decidido recientemente (49) por la tesis de que «Homer's Mycenaean predecessors and their royal masters knew oriental epic» y en la misma proporción podemos aplicar estas palabras a HESÍODO. Es más: si en lo que atañe a HOMERO reconoce WEBSTER un conocimiento de la épica oriental en Jonia, en el caso de HESÍODO acaso no sea ni siquiera necesario suponer esto último, ya que, después de todo, la poesía hesiódica debe más a la Grecia continental que a la tradición jónica, por lo menos en el terreno religioso.

(46) Cfr. FRANKFORT-WILSON-JACOBSEN, *The Intellectual Adventure of Man*, Chicago, 1946, pág. 168, citado en N. BROWN, *Hesiod's Theogony*, Nueva York, 1953, pág. 38, nota 4; WEBSTER, *Homer and Eastern Poetry*, «Minos», IV, 2, 1956, págs. 104 y ss.

(47) Cfr., especialmente, GÜTERBORCK, *Oriental Forerunners of Hesiod*, AJA, 52-1948, pág. 123 y ss.; para HOMERO, véase BOWRA, *Homer and his Forerunners*, Oxford, 1955, pág. 38.

(48) Un paralelo bastante completo entre el poema *Enuma Elish* y la *Teogonía*, en BROWN, op. cit., pág. 37 y ss.

(49) Op. cit., pág. 115 y ss.

La tesis de una «poesía micénica» (50), predecesora de HOMERO y de HESÍODO, presenta a nuestra consideración un problema: las diferencias que observamos entre el *Enuma Elish* y la *Theogonía* o entre los textos orientales y el mito de las razas ¿se deben a esta tradición micénica o a la actividad personal de los poetas griegos? Responder a esta pregunta es tarea difícil y presupone un análisis detallado de toda la obra del poeta beocio, que no podemos abordar aquí (51). En el caso de HOMERO ha estudiado recientemente KULLMANN algunos aspectos particulares, llegando a la conclusión de que este poeta ha elaborado cuidadosamente las leyendas y mitos anteriores, adaptándolos a la economía del poema y a sus propias intenciones (52). KULLMANN acepta explícitamente la tradición «literaria» que se oculta detrás de la *Iliada* (53), aunque no aclara si esta tradición es micénica o remonta directamente a Oriente (54).

En el caso de HESÍODO, su *ganz neues, individuelles Denken* (55) puede inducirnos a creer que ha existido una profunda elaboración de las tradiciones, y observaciones parecidas podríamos hacer respecto de pasajes concretos de sus obras, como el mito de Pandora (56), de las Edades (57) y la interpretación personal de la evolución del linaje divino (cfr. *infra*).

En todo caso, un hecho hay que tener en cuenta: aunque la originalidad del poeta de Beocia radica, como intentaremos

(50) Defendido explícitamente por WEBSTER, art. cit. pág. 105, quien habla de «mycenaean poetry sang in dactylic or anapaestic rythm of mycenaean heroes at war and at peace...», y añade en nota: «sang rather than «told», as lyres are known from the mycenaean period».

(51) Cfr. SCHWENN, *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg, 1934, pág. 15 y ss.; SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca (Nueva York) 1949, págs. 5 y ss. Cfr. WILAMOWITZ, *Hesiods Erga*, 1928, y N. BROWN, op. cit., pág. 7 y ss.

(52) *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin, 1956, especialmente las dos primeras partes, que estudian, respectivamente *Die Götter in der vorhomerischen Dichtung* y *Die volkstümlichen Vorstellungen vom Wirken der Götter*.

(53) «Dass die Ilias in einer längeren literarischen bzw. poetischen Tradition steht, wird heute niemals bezweifeln», pág. 9 y cfr. la nota a este pasaje, donde el autor aclara que por «literario» no entiende un texto escrituralmente fijado, y que el paso de la poesía oral a escrita se dió mucho antes de HOMERO, con lo que las afirmaciones de PARRY en esta cuestión se rebajan grandemente.

(54) La nota 2 de la página 13 parece suponer lo segundo.

(55) WILAMOWITZ, *Hesiods Erga*, pág. 135.

(56) Véanse las observaciones de MAZON a este pasaje, pág. 48 y ss.

(57) MAZON, pág. 59 y ss., y SNELL, *Die Welt der Götter bei Hesiod*, en el libro *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955, pág. 65 y ss.

demostrar, no en la modificación de las leyendas, sino en el valor moral que la evolución de la «divinidad» tiene para el hombre, resulta evidente que el propio HESÍODO tiene que haber introducido innovaciones en los mitos y tradiciones para acomodarlas a su nuevo sentir. No obstante, en muchas ocasiones resulta claro que el poeta no ha logrado una reelaboración entera, completa de sus materiales, y es a través de estas grietas como podemos entrever la labor de HESÍODO: por ejemplo, un análisis atento del mito de Pandora nos obliga a reconocer que en la versión que conoció HESÍODO se insistía en el hecho de que la mujer era la causa de los males para el hombre. En cambio, en *Los Trabajos y los Días* el carácter de Pandora, como mujer, queda en la sombra: son los males contenidos en la jarra lo que juega el papel primordial. Iguales observaciones podríamos hacer respecto al mito de las Edades: en su forma original, tal como aparece en Oriente, el mito tendía a mostrar la progresiva decadencia de la humanidad, o, en todo caso (58), causar en el hombre una sensación de nulidad con respecto al valor de la vida humana, abrumándola con cifras astronómicas sobre la duración del mundo. HESÍODO, en cambio, no quiere, de un modo absoluto, insistir sobre la progresiva decadencia de la humanidad, ya que en el mito ésta es, en todo caso, intermitente (59): por lo menos no hay un lazo directo entre la tercera y la segunda raza, y como el propio poeta indica, las dos primeras son una creación de Cronos, las dos últimas de Zeus.

### III. HESÍODO Y LA POESÍA (60)

En un magistral libro sobre la poesía y la filosofía arcaica griega ha puesto de manifiesto el profesor FRAENKEL (61) cómo la época que sigue a HOMERO representa un movimiento de oposición a los ideales de la épica jónica encarnada en este poeta. Y, aun en sentido estricto, podemos afirmar que ya en la *Odisea*

(58) Tesis de M. ELIADE, *Imágenes y Símbolos*, Madrid, 1955.

(59) Cfr. MAZON, pág. 60. Es interesante el paralelismo que este autor establece entre el mito de las Edades y el mito del Político platónico.

(60) Para todo esto partimos de una concepción unitaria de la poesía hesiódica, en el sentido de que consideramos que, en esencia, la *Teogonía* y *Los Trabajos y los Días*, son del mismo autor. Cfr., sobre esta cuestión y la polémica pertinente, SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949, pág. 5 y ss.

(61) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1951, pág. 6 y passim.

se observa una transformación en el ideal de vida y en la concepción del hombre y la divinidad, y, *a fortiori*, en los poemas Cíclicos, si bien en muchos aspectos el fondo de estos poemas es anterior al de la propia poesía homérica (62). Con mucha más razón podemos hablar de una consciente oposición hesiódica a los ideales homéricos, dadas las circunstancias sociales y político-religiosas que rodean al poeta-pastor de Ascra.

En este sentido HESÍODO es uno de los precursores del movimiento teológico típicamente encarnado en JENÓFANES (63). Lo curioso del caso es que ni el propio JENÓFANES se ha dado cuenta de que HESÍODO es un precursor de su propio movimiento religioso, y pone al poeta beocio en la misma línea que a HOMERO:

«Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto entre los hombres se tiene por vergonzoso e indigno: robo, adulterio y engaños mutuos» (B, 11 D.).

En efecto, aunque HESÍODO se ha servido de la técnica y la lengua homérica (64), así como del verso épico tradicional, es ya curioso notar que todos estos medios son empleados con fines enteramente distintos como indicó ya SCHMID: «Hesiod hat aus dem ionischem Epos sehr vieles in formaler und sprachlicher Beziehung fast alles übernommen, aber er hat alles zu neuen Zielen gelenkt und mit neuerem Geist durchdrungen» (65). En la *Teogonía* la oposición a HOMERO queda patente por el nuevo espíritu con que es tratada la divinidad. El Zeus de HESÍODO, tal como aparece en *Los Trabajos y los Días*, es ya una auténtica potencia moral, que cuida especialmente de que los transgresores de la Justicia sufran su castigo (66). Es un dios al que se puede orar y con el que el poeta se siente ligado por lazos que ni por asomo son homéricos. En algunos momentos su poesía profundamente religiosa nos recuerda a PÍNDARO, beocio asimismo, y, como HESÍODO, preocupado hondamente por

(62) Por ejemplo, PESTALOZZI, *Die Achilleis als Quelle der Ilias*, Zürich, 1945, y SCHADEWALT, *Von Homers Welt und Werk*, 2.<sup>a</sup> ed., 1951, pág. 155 y ss. (Cfr., últimamente, KULLMANN, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin, 1956, pág. 14), han sostenido que la «Memnonia» es anterior, en cuanto al tema, a la *Iliada*.

(63) Cfr., especialmente, JENÓFANES, B, 14 Diels.

(64) J. A. SCOTT, *A comparative Study of Homer and Hesiod*, Chicago, 1898, ha señalado que, aparte los nombres propios, el 83 % del vocabulario de HESÍODO es homérico.

(65) *Geschichte der gr. Literatur*, I, 1, pág. 248 y ss.

(66) Cfr. WILAMOWITZ, *Hesiods Erga*, pág. 157 y ss.

eliminar de la divinidad y del mito todo elemento impío, aunque naturalmente sus ideas religiosas son distintas, debido sobre todo al distinto medio en que vivieron ambos poetas. Por lo que respecta a HESÍODO, todavía no ha desaparecido de su poesía y de su concepción religiosa aquel elemento «primitivo y salvaje» contra el que levantará su voz el pensamiento ilustrado de los siglos VI y V, y que por una serie de circunstancias ha quedado olvidado en la redacción definitiva de los poemas homéricos (67). Pero si el racionalismo jónico ha purificado los elementos míticos y religiosos de HOMERO, no podemos hallar en este poema la profunda religiosidad y, sobre todo, la seriedad con que HESÍODO trata a sus dioses. El elemento burlesco que en HOMERO hallamos en el tratamiento de la divinidad, es sencillamente inconcebible en los poemas hesíodicos (68). También en esto la poesía pindárica ofrece paralelismos con HESÍODO (69).

La poesía homérica concibe a la divinidad de un modo enteramente antropomórfico. Este es el rasgo distintivo de la concepción de la divinidad, la que la caracteriza del modo más inequívoco (70). HESÍODO, por el contrario, da de la divinidad una visión enteramente opuesta: sus dioses son fuerzas morales o cósmicas, y no puede negarse su esfuerzo por eliminar, dentro de lo posible, los rasgos antropomórficos, si bien hemos de confesar que no logra del todo su intento: por ejemplo, no puede concebir los cambios cósmicos sino a base de la genealogía, su forma mítica predilecta (71): lo que en el pensamiento racional se expresa por medio de la relación causa-efecto, en el pensamiento mítico se realiza mediante la relación padre-hijo. Y aun hallamos en HESÍODO un esfuerzo por dotar esta concepción genealógica de un contenido que podríamos calificar de premetafísico, si bien no logra, en este sentido, expresarse de un modo enteramente conceptual.

(67) La *Iliada* es calificada de «poema depurado» en MURRAY, *Rise of Greek Epic*, 1923, pág. 308 y ss.

(68) Cfr., NESTLE, *Griechische Geistesgeschichte*, 1956, pág. 25.

(69) Cfr., SCHRÖDER, *Die Religion Pindars*, NJbb. 51-1923, pág. 129 y ss., y FRAENKEL, «Die Antike», 3-1927, pág. 39 y ss.; id., *Dichtung und Philosophie*, pág. 604 y ss.

(70) Cfr., NILSSON, *A History of Greek Religion*, 2.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1950 y CHANTRAINE, *La Notion du Divin*, 1954, cap. II.

(71) Cfr. P. PHILIPPSON, *Die Genealogie als mythische Form*, reproducido en *Origini e forme del mito greco*, Turin, 1947, cap. II.

En efecto, al describir el proceso de formación, o, mejor, de ordenación, del cosmos, HESÍODO procura remontarse a una unidad primigenia, en la que se halla comprendida la pluralidad de elementos de un mismo tipo. Notamos aquí, como en otros aspectos, un precedente de la gran preocupación de los milesios por el problema de la unidad dentro de la pluralidad.

Pero en este caso concreto HESÍODO ha visto limitada su especulación; se notan fallas en su «método», comprensibles y explicables.

Veámoslo:

En la *Teogonía* (v. 129 y ss.), nos describe el poeta el origen del mundo físico. Aquí el verbo *γαίνατο* (engendró) tiene su sentido concreto:

«Gaia (la Tierra) engendró primero al Cielo, igual a si misma, al Cielo estrellado para que la cubriera enteramente, y fuera un asiento seguro y eterno de los dioses...»

Más adelante (vid. 211 y ss.) se nos describe la progenie de Nyx (la Noche):

«Nyx parió al odioso Moros y a la negra Ker, y a la muerte, al Sueño y la raza de las nocturnas visiones; después a Momos y a la dolorosa Pena...

...a las Hespéridas...

...a las Moiras, las Keres...

...y al Engaño, y al Amor

y a la odiosa Vejez y la Rivalidad, dura de corazón...

Por su parte la Rivalidad engendró a la Lucha dolorosa,

al Olvido, al Hambre y a los lacrimosos Dolores,

y a los Duelos, Combates, Asesinatos y Matanzas,

a las Querellas, a las falsas palabras...»

Tenemos aquí un lenguaje que casi podríamos calificar de metafísico: el sentido del verbo *engendrar* es evidentemente muy distinto del que comprobamos en el pasaje anterior: aquí la Noche, como potencia negativa, como símbolo de lo «destructivo» (72). Pero si analizamos el pasaje más de cerca, nos daremos cuenta de que hay ciertas fluctuaciones en esta concepción: la Noche, como «madre» de las Hespéridas, es simple-

(72) Seguimos aquí la magnífica interpretación de FRAENKEL, op. cit., página 145.

mente citada porque éstas se hallaban localizadas en Occidente, donde se pone el sol; como madre del amor porque ésta favorece las uniones amorosas. En cambio, Nyx, como potencia generatriz de la lucha y la rivalidad, adquiere el verdadero valor de *causa* de la desunión, del mal. Lo mismo podemos decir de la genealogía de la rivalidad (Eris).

En otras ocasiones el sentido de la generación es estrictamente el de «causa» en el sentido de «principio unitario»; los astros proceden de Astreo, evidentemente la «cualidad de ser astro» (cfr. *Teogonía*, v. 378 y ss.); los ríos, de Océano, propiamente, «el río por excelencia».

Finalmente, en algunas ocasiones los descendientes de un ser son las distintas manifestaciones físicas de su padre mítico: así de Nereo nacen toda una serie de Nereidas, que simbolizan los distintos aspectos que puede presentar el mar, los bienes que éste produce, etc. (73). Nereo es, a su vez, un hijo mítico de Pontos, el mar concebido como camino, como unión entre los hombres (cfr. *lat. pons*; *skr. Panthah*).

A pesar de que en HESÍODO aparecen un gran número de divinidades que hallamos asimismo en HOMERO, en esencia podemos afirmar que hay en el poeta beocio una firme voluntad teológica ajena enteramente a HOMERO. En este sentido se ha podido llamar a HESÍODO «el primer teólogo de Grecia» (74): y, realmente, aunque no son raros en HOMERO los pasajes que se interesan por la esencia de la divinidad (75), ello es siempre algo esporádico, accidental.

En primer lugar, HOMERO nos da un cuadro estático de la divinidad. Ello no quiere decir que no se trasluzca en el conjunto de los poemas homéricos un cambio en la concepción de la divinidad. Especialmente es digno de tenerse en cuenta que hay una mayor purificación de la idea de Dios en la *Odi-*

(73) Cfr. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, pág. 72 y ss.

(74) NESTLE, op. cit., pág. 33.

(75) Especialmente el célebre pasaje de la *Ilíada*, XIV, pág. 214 y ss., conocido por *θεός ἀπρόη*. Dicho pasaje ha originado fuertes discusiones, ya que en él se ha centrado la argumentación sobre la prioridad de ambos poetas. Véase SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, pág. 12 y ss.; CHANTRAINE, *La Notion du Divin*, pág. 47 y ss.; SNELL, *Entdeckung*, pág. 50 y ss.; FRAENKEL, pág. 91 y ss.; asimismo, véase WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, I, pág. 345 y ss. Sobre el pasaje herodóteo donde se señala a HOMERO y HESÍODO como los creadores de los dioses griegos, habría naturalmente mucho que decir. En todo caso no hay que interpretarlo al pie de la letra, sino en el sentido de que ellos orientaron la concepción de la divinidad en una dirección que perdurará a lo largo de toda la historia griega.

sea, una teodicea que en muchos aspectos parece ya anunciar la nueva concepción hesiódica (76). No obstante, cae fuera de la intención homérica especular sobre el origen de las divinidades del Olimpo. Sólo vagas alusiones se conservan en HOMERO. Podríamos decir que para HOMERO es esencial concebir la divinidad tal como aparece en el Olimpo: sin origen, sin evolución, eternamente felices y sin cambio en su existencia.

Ha sido W. OTTO quien ha dado una descripción más brillante del Olimpismo tal como aparece en HOMERO (77). Pero OTTO ha querido olvidar toda la prehistoria de los dioses homéricos y adopta una actitud «esencialista», defendiendo que la divinidad griega olímpica se creó, en el espíritu helénico, de una vez para siempre, olvidando que, en historia, todo *φαινόμενον* es un *γενόμενον*. Ante esta actitud antihistórica no podemos menos que citar las palabras iniciales de WILAMOWITZ en su *Glaube der Hellenen*, que nos parecen haber sido escritas pensando en el libro de OTTO: «Die Götter der Hellenen pflegen so behandelt zu werden, als wären sie feste Gestalten gewesen, von Homer und Hesiod bis zu Nonnos, in Theben und Milet, in Athen und Antiochia, Komana und Massalia ziemlich dieselben» (78).

Hay en el fondo de la fe olímpica en la divinidad un sentimiento aristocrático, de confianza humana en el propio valer. Es una religión de aristócratas (79): el hombre se halla ante la divinidad como ante un ser de naturaleza semejante. El hombre acepta la presencia de la divinidad como algo natural. Ello queda patente sobre todo en la escena de la aparición de Atenea a Aquiles en el canto A de la *Iliada* (80).

Pero en la concepción homérica de la divinidad hay un fondo de contradicción: si por un lado se afirma la familiaridad entre el hombre y dios, se señalan claras diferencias entre ambos. Los dioses son los «felices», los inmortales que viven en el Olimpo, sin preocupación ni miserias. Los dioses son como hom-

(76) Cfr. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 2.<sup>a</sup> ed., 1956, pág. 32.

(77) Cfr., *Die Götter Griechenlands*, 4.<sup>a</sup> ed., Frankfurt, 1956, y SNELL, *Entdeckung des Geistes*, cap. II.

(78) WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, I, 1932, pág. 1. Una tendencia parecida a la de OTTO en P. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, 1947, cap. I.

(79) Cfr. ROSE, en *La Notion du Divin*, cap. I.

(80) Cfr., especialmente, FRAENKEL, op. cit., pág. 91 y ss.; SNELL, op. cit., pág. 50.

κόσμος significa precisamente esto: ordenación, medida, proporción.

Para vencer se atrae Zeus a las fuerzas ciegas, simbolizadas por los hijos de Styx (Zelos, Nike, Kratos y Bia, que son, respectivamente: voluntad de vencer, victoria, violencia y fuerza), cfr. *Teogonía*, 385 y siguientes, y los Centímanos. Con su ayuda, y la de los Cíclopes, que le dieron el rayo, decide la victoria de los olímpicos sobre los Titanes, lo que representa la instauración del orden definitivo en el mundo. Porque, como dice el poeta:

«Cuantos nacieron de Gaya y Urano y recibieron su porción, todos recibieron su parte».

Con su *Teogonía* HESÍODO no ha querido defender, como bien observa FRAENKEL (85), que la razón se halla de parte del más fuerte, sino más bien lo contrario, que las fuerzas ciegas sólo pueden ser bien utilizadas por quien posee la razón de su parte. Y Zeus, que representa el orden y la justicia, ha logrado que se pusieran a su lado.

Si la *Teogonía* termina con la instauración de un nuevo orden en el universo, *Los Trabajos y los Días* se nutren de una íntima convicción: esta justicia es posible asimismo entre los hombres. Sólo que, así como la fuerza se puso del lado de la razón en la lucha cósmica, en la tierra parece que la fuerza está del lado de las potencias de la injusticia.

Pero HESÍODO está profundamente convencido de que la Justicia llegará a imponerse entre los hombres. Esta es, a juicio nuestro, la «verdad» que HESÍODO quiere pregonar a los mortales. Esta es su buena nueva.

Pero el reinado de la Justicia se sitúa en un tiempo futuro. Cuando en la escena de su consagración, el poeta nos describe el mensaje de las Musas, habla de la siguiente manera:

«Así hablaron las hijas veraces del gran Zeus.  
Tomaron entonces un hermoso ramo de verde laurel  
y por cetro me lo entregaron, inspirándome una voz  
divina para cantar lo futuro y lo pasado».

(*Teogonía*, 29 y ss.)

El pasado debe sin duda referirse al contenido de la *Teogonía*, la lucha cósmica para la imposición de la Justicia entre

los dioses. El futuro es la visión del propio poeta, el estado del hombre cuando éste llegue a comprender la necesidad de un reinado de la Justicia.

Porque, sin duda, el poeta se ha dado cuenta de las dificultades que la Justicia encontrará en la tierra para imponer su reinado: pero también tardó en imponerse entre los dioses.

*Los Trabajos y los Días* ofrecen sin duda una visión pesimista de la vida «presente». HESÍODO nos ha dejado un cuadro terrible de su propia generación:

«Ojalá no viviera yo entre los hombres de la quinta generación! Ojalá hubiera vivido antes o después! Porque ahora vive una raza de hierro; de día ni de noche cesan sus trabajos y penas. Los dioses les darán terribles preocupaciones...» (*Los Trabajos y los Días*, 174 y ss.).

Pero, a continuación, el poeta nos hace una misteriosa profecía:

«Zeus destruirá también esta raza de mortales» (180).

Y sigue una descripción «apocalíptica» de la situación que se creará en el mundo si la justicia no logra imponerse: los hermanos se odiarán, los hijos no sostendrán a sus padres en la vejez y, finalmente, los hombres destruirán mutuamente sus ciudades.

Notemos que HESÍODO insiste en este pasaje en los efectos de la injusticia, y, sobre todo, de la ambición, madre de toda injusticia. Pone de manifiesto que si las cosas persisten en el estado en que se hallan, el triunfo de la ley del más fuerte conducirá a la humanidad a su propia destrucción. Por ello su invocación a los βασιλείς, a los jueces, para que abandonen su conducta injusta y dejen de practicar la ley del más fuerte.

Para encauzar las fuerzas destructoras de la humanidad, HESÍODO predica la noble emulación. Ya en los primeros versos de *Los Trabajos y los Días* (11 y ss.) nos descubre el poeta la existencia de una Eris distinta de la que nos había hablado en la *Teogonía*. En ésta, Eris, la rivalidad, es presentada bajo un único aspecto: el de rivalidad guerrera, destructiva, y, como tal, tenía terribles descendientes: la guerra, la destrucción, el dolor. Pero su poema se abre con una buena nueva, con la solución para la humanidad:

sérvese que incluso en la *Teogonía* no domina una concepción absolutamente misógina, pues se habla de casos de esposas buenas y se alude a la soledad desesperada de aquél que no ha querido casarse (cfr. *Teogonía*, 602 y ss.).

Es posible otra interpretación y vamos a exponerla: HESÍODO aparece como un profeta que anuncia a su generación las fatales consecuencias de la *mala eris*. El ha descubierto un nuevo concepto de rivalidad entre los hombres: la noble emulación en el trabajo, en cualquier clase de ocupación. Aborrece aquella *eris* que ya Aquiles había maldecido en HOMERO (88), *eris* nefasta, orgullosa, causa de terribles males entre los hombres, de guerras, de rencor y de odio.

El caso de Prometeo es un caso típico de *eris* nefasta: ha querido competir con el padre de los dioses y ello debe traer sus fatales consecuencias. El mal que el hombre acariciará como si fuera un bien, no es otra cosa que el tipo de vida real que HESÍODO ve en su propia época: una vida dura, con dolores, enfermedades, preocupaciones por los hijos (cfr. *Teogonía*, 610 y ss.). Y, sobre todo, esta rivalidad nefasta que hemos citado antes. Lleno de ambición, el hombre acaricia en su corazón el deseo de riquezas, y para lograrlas no retrocede ante cualquier tipo de injusticia, como las que ha cometido Perses, su hermano, o las que cometen los malos jueces de su propia época, que se dejan sobornar para obtener ilícitas ganancias.

Entre estos males mandados por Zeus se halla sin duda el trabajo penoso (cfr. *Los Trabajos y los Días*, 91 y ss.). Pero este mal puede convertirse en un bien. Si se acepta el trabajo como un medio de subsistencia en este mundo y se trabaja con la noble emulación propugnada por HESÍODO, esta maldición se convierte en una bendición. Porque del trabajo, unido a la armonía, nace la paz, y con ésta la justicia.

Sólo con esta interpretación del pasaje hesiódico se aclara el auténtico sentido de estos versos que terminan, en ambos poemas, el tema de Pandora: «no puede evitarse el pensamiento de Zeus». Es decir, incluso cuando parece que este pensamiento es terrible y dañino, sus consecuencias pueden ser benéficas para el hombre.

La fe de HESÍODO en la justicia de Zeus, que con tanta fuerza aparece en HESÍODO, sólo puede explicarse si se parte del postulado arriba indicado. Si se interpreta el pasaje estudiado

en el sentido de que Zeus envía un castigo insoportable al hombre, no es posible mantener incólume lo que da fuerza religiosa al poeta. Pero no: la justicia del padre de los dioses hace posible al ser humano que una maldición pueda convertirse en fuente de bendiciones. Sólo con una condición: que la humanidad acepte la predicación de HESÍODO, que reciba su buena nueva.

El hecho de que el poeta no confía en una inminente «conversión» de la humanidad, es evidente: y, desde un punto de vista filosófico, queda aclarado por el dualismo que HESÍODO introduce en su explicación del mundo. Su descubrimiento de dos tipos de *erides* introduce en el pensamiento helénico un dualismo que habrá de tener importantes consecuencias. Una fuerza del desorden y otra del orden se disputan su imperio en el mundo de los hombres, como antes se han disputado su dominio en el mundo de los dioses. Y como el mito es el modelo eterno de lo que habrá de producirse en la esfera humana, el poeta confía en que la Justicia llegará a imponerse absolutamente en el corazón del hombre.

Pero esta lucha entre la mala y la buena *eris* no tiene, para el pensamiento de HESÍODO, lugar en una esfera extrahumana. Es decir, a pesar de todo, el poeta cree en el libre albedrío. Ha de ser el propio hombre el que debe lograr que reine en su corazón la buena *eris*, para que la Justicia pueda imperar en la tierra. De este modo el pensamiento de HESÍODO adquiere un valor más que filosófico: se convierte en una llamada religiosa a toda la humanidad.

El pesimismo del poeta, pues, no es tan absoluto como se ha pretendido. En las intimidades de su ser tiene plena confianza en la Justicia y en Zeus. Y si bien nos da un cuadro pesimista de su propia generación, todo su poema respira una profunda convicción optimista. Pero él ha planteado con toda claridad su pensamiento y no es culpa suya que sus inmediatos seguidores no supieran sacar las conclusiones lógicas de sus premisas ético-religiosas, como ha dicho WILAMOWITZ (89).

En todo caso, HESÍODO aparece conscientemente como el iniciador de una nueva tendencia creadora; y acaso educativa. Incluso se ha llegado a compararle con SÓCRATES (90). Pero su pensamiento solitario ha carecido de inmediatos se-

(89) *Hesiods Erga*, pág. 159.

(90) SCHMID-STÄHLIN, I, 1, pág. 258, nota 3.



guidores (91). Con él se inicia un movimiento que sólo varios siglos más tarde dará sus auténticos frutos.

## VI. HESÍODO Y LA FILOSOFÍA GRIEGA ARCAICA

Pero no solamente en el campo moral ha sido el poeta de Ascra un promotor. Ha llegado el momento de sacar las conclusiones principales de nuestro trabajo y estudiar las relaciones que existen entre HESÍODO y los primeros filósofos griegos.

En primer lugar, el esfuerzo que HESÍODO ha realizado para establecer el orden en el caótico mundo del mito, es, en muchos aspectos, un prelude del esfuerzo que, en otros planos, realizarán los milesios, desde TALES a SÓCRATES. Incluso algunas de las grandes aportaciones particulares de los presocráticos se han puesto en relación con pasajes hesiódicos (92).

En segundo lugar, HESÍODO ha sido el predecesor de los milesios en su intento por buscar la unidad en medio de la pluralidad de los fenómenos de la vida. Hemos podido estudiar en las páginas precedentes cómo el poeta de Beocia solucionaba este problema, que se tornó acuciante dos siglos después, aunque planteado desde otros puntos de vista y con otros supuestos y finalidades.

Pero hay más: si el problema de la teología presocrática, especialmente la de JENÓFANES, se halla en la lucha contra el antropomorfismo de los dioses olímpicos, sin duda HESÍODO ha sido también aquí un importante predecesor. Sólo que mientras los milesios se hallan conscientemente en oposición al mito, HESÍODO todavía está preso en las mallas míticas y piensa únicamente a base de mitos. Pero la dirección se había iniciado y no cesará ya hasta el ataque final de PLATÓN.

Por ello es evidente que no puede sostenerse la tesis de que sea HESÍODO el auténtico iniciador de la Filosofía griega; pero tampoco puede desconocerse el papel de precursor que en muchos aspectos ha desempeñado. Su pensamiento solitario ha entrevisto muchos problemas, y en algunas ocasiones los ha solucionado con valentía. Pero HESÍODO es, a pesar de todo, un espíritu que más que nada pertenece todavía a una esfera

(91) Cfr. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie*, pág. 333.

(92) Cfr. GIGON en *La Notion du Divin*, pág. 135, quien ve en el Caos hesiódico la fuente del ἀπειρον de ANAXIMANDRO.

ajena a la Filosofía. Es en la esfera mítica donde se desenvuelve su reflexión sobre el destino humano. Pero recordemos que tampoco los presocráticos se liberaron de una vez para siempre del mito. JENÓFANES lo comprendió claramente al escribir aquellos versos, conservados en ESTOBEO (93):

«No desde un principio han revelado a los hombres todo los dioses: investigando, con el tiempo hallan lo mejor».

(93) JENÓFANES, B, 18 Diels. Sobre las distintas interpretaciones de este pasaje, cfr. *La Notion du Divin*, pág. 160 y ss.