

LA SUSPENSIÓN DE LA ÉTICA EN EL MALESTAR DE LA LIBERTAD: LO DIVINO Y EL DESTINO

THE SUSPENSION OF ETHICS IN THE DISCOMFORT OF FREEDOM: THE DIVINE AND THE DESTINY

*Inácio Valentim**

Resumen

En el presente artículo se intenta exponer el conflicto ético-práctico en la relación entre lo divino-destino y lo humano. La búsqueda incesante de la libertad y del saber por parte del hombre, protagonizan el elemento central en la suspensión de la ética. La libertad y el saber del hombre invaden y desapropian el espacio exclusivo de lo divino-destino obligando con eso a un replanteamiento post creación urgente, así como las duras normas contractuales que a partir de ahora vincularán al hombre y a lo divino-destino.

PALABRAS CLAVES: Dios. Libertad. Ética. Destino. Dios. Tyché. Moira y suspensión.

Abstract

The purpose of this article is to demonstrate the ethical-practical conflict in the relation between the divine-fate and human beings. The incessant search for liberty and knowledge by human beings has been the principal factor in the suspension of the ethic. This freedom and wisdom invaded and disappropriated the exclusive space of the divine-fate resulting in the necessity for a new post-creation approach such as the fixed and contractual rules which will bind the human being to the divine-fate from now on.

KEYWORDS: *God. Freedom. Ethic. Fate. God. Tyché. Moira y suspension.*

* Investigador de CFCUL y doctorando en Humanidades-Filosofía en la Universidad Carlos III. E-mail: <inaciovalentim82@gmail.com>.

“Las mayores dificultades del hombre empiezan cuando puede hacer lo que quiere”.¹ Esta afirmación puede estar, en su hermetismo, escondiendo la lucha del hombre consigo mismo en lo que se refiere a la idoneidad de su decisión. La elección de la libertad significa no estar bajo el mando del destino y de los dioses. Significa arriesgarse a sí mismo y hacerse cargo de sí mismo. Pero sobre todo, significa abrir una posible guerra de desentendimiento y de celos entre uno y el destino, entre uno y los dioses. La elección de la libertad es la limitación del poder del destino y de los dioses sobre uno mismo y puede ser interpretado desde el punto de vista del destino o de los dioses como un desafío del hombre lanzado a ellos, y, sobre todo, como una humillación a la capacidad creadora de lo divino, e incluso como un mensaje claro al destino.

Encontramos algo parecido en el pasaje mítico de la creación en la tradición judeo-cristiana. El Dios enfadado con el ejercicio de la libertad o la búsqueda de la libertad-saber, libertad-conocimiento emprendida por Adán y Eva en el momento que han decidido comer el fruto prohibido del jardín de Edén.

Se dijo Yahvé Dios: ‘Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto al conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre’.

Así que lo echó Yahvé Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado².

Vemos en este pasaje la reacción de Dios a la adquisición del conocimiento por parte del hombre. Una reacción desproporcionada a la realidad, un malestar y una manifestación de sentimiento de molestia. La actitud de Adán y Eva se inscribe a los ojos de Dios como un intento de reajustar la creación, esto es, su decisión de comer el fruto prohibido es interpretado como un intento de disipar la parte oscura que Dios ha reservado solamente para él. Al acceder a esta parte oscura, el hombre deja de ser inferior, y pasa a disputar el espacio de conocimiento en pie de igualdad con Dios: “Ahora el hombre es como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del

¹ Cf. DODDS, E. R, citando a T. H. Huxley en *Los griegos y lo irracional*. Trad.: María Araujo. Alianza editorial, Madrid 2008, p. 221.

² Cf. *Gn*, 3, 22-23. *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

mal”.³ Este giro imprevisto no estaba en los planes de Dios, de modo que la abrupta ruptura del contrato original por el hombre despierta la ira y los celos divinos. El hombre no será solamente expulsado del jardín, sino que Dios intentará por todos los medios condicionar la existencia tranquila del hombre en sus días de lejanía con Dios y con su hábitat anterior. Sufrirá para conseguir lo que quiere y el sufrimiento servirá como un estado de lucha constante entre la consciencia y el malestar que implica la elección de la libertad-saber, libertad-conocimiento:

Al hombre le dijo: ‘por haber escuchado a tu mujer y haber comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldita sea el suelo por tu causa. Sacarás de él alimento con fatiga todos los días de tu vida. Te producirá espinas y abrojos y comerás la hierba del campo. Comerás el pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo⁴ tornarás.’⁵

Además de maldecir la tierra y todo lo que el hombre ha de producir en ella, “[...], maldita sea el suelo por tu causa Sacarás de él alimento con fatiga todos los días de tu vida. Te producirá espinas y abrojos y comerás la hierba del campo”, Dios insiste en recordarle al hombre la nada que él es. “Porque eres polvo y al polvo tornarás”, es decir, no eres nadie sin mí. No se trata solamente aquí del intento por parte de Dios de condicionar la libertad del hombre, de punir su acción de comer fruta prohibida; se trata también de sembrar duda en la búsqueda del saber protagonizado por el hombre y su mujer. “Porque eres polvo y al polvo tornarás”. Es decir, aunque comas de este fruto, no tendrás el saber que salve tu relación con la nada que eres, no dejarás de ser limitado y nunca serás como Yo.

³ “*Nous t’avons donné quelque chose de nous*”, nos dice Epíteto. Aquí es dios que decide compartir voluntariamente su saber con el hombre para que él pueda cuidar bien en la libertad del cuerpo que le ha sido prestado por dios. Cuidar bien para Epíteto, significa elegir bien el medio, es decir, elegir el equilibrio y responsabilizarse por esta elección. El centro de todo está por lo tanto, en la representación, esto es, en la vivencia concreta de cada momento de la elección.”

⁴ Cf. ÉPICTETE, “Entretiens”. *Libres I à IV*. Gallimard, Paris, 1994. I.I 11-13. “*En réalité, ne oublie pas, ce corps n’est pas proprement tien; ce n’est que de l’argile habilement pétrie. Donc, n’ayant pu faire cela, nous t’avons donné quelque chose de nous, cette faculté de propension et de répulsion, de désir et d’aversion, en un mot le pouvoir d’user des représentations. Si tu en prends soin, si tu places en elle ton véritable bien, tu ne seras jamais entravé, tu ne rencontreras aucun obstacle, tu ne gémiras pas, tu n’adresseras de reproche à personne et tu ne flatteras non plus personne*”.

⁵ Cf. Gn 3, 17-19.

Pero no es verdad que nunca el hombre será como Dios, por lo menos a los ojos de Dios. En él hay justamente esta preocupación de verse sobrepasado por el hombre, por eso dice:

Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto al conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre.

¿Qué quiere decir “vivirá para siempre”? ¿Acaso no es existir como Dios? ¿Acaso no es tener una vida de Dios? La vida del hombre igual a Dios es la vida de la libertad, es la instancia del hombre en donde la existencia de Dios conoce un desconcierto y, en el sentido griego, es la felicidad del hombre la que despierta los celos de Dios porque el momento de la felicidad es el momento de su inmortalidad, el momento en donde el hombre se parece a Dios.

Los celos de los dioses son despertados a partir del momento en que empiezan a ver en el hombre un competidor, un reestructurador de aquello que ellos crearan. Este hecho se manifiesta en la tradición judeo-cristiana en muchas ocasiones, y en algunas de ellas con gran repercusión, como ocurre por ejemplo el caso del mito de la torre de Babel:

Todo el mundo tenía un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Sinear, y allí establecieron. Entonces se dijeron el uno al otro: ‘vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al fuego’. Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa. Después dijeron: ‘Vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la fase de la tierra’. Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que estaban edificando los humanos, y pensó Yahvé: ‘Todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje’, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Bajemos pues, y una vez allí, confundamos su lenguaje, de modo que no se entiendan entre sí. Y desde aquel punto los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahvé el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahvé por toda faz de la tierra.⁶

⁶ Cf. *Ibid.*, 11, 1-9.

“Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa, ...”: el intento de recrear sobre lo ya creado, complementar lo creado, corregir lo creado. En esto consiste precisamente el lugar del enfrentamiento entre el hombre y Dios y entre el hombre y el destino. El hombre introduce la homogeneidad (todo el mundo tenía un mismo lenguaje e idénticas palabras), allí en donde Dios ha querido solamente la heterogeneidad, (Todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible).

“Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible...”, es decir, si no decidimos acabar con esto, perderemos nuestro campo de influencia, dejaremos de ser temidos y perderemos el respeto, no el respeto ontológico sino el respeto impuesto al otro por su ignorancia, por su insuficiencia en la disputa del espacio de influencia con nosotros.

Y es curioso ver aquí que Dios no ataca el corazón del hombre sino a la ciudad. ¿Y por qué la ciudad? Pues bien, porque la ciudad⁷ es el lugar de la civilización, el lugar de adquisición del saber y de la libertad. El lugar en donde el hombre descubre la esperanza y se propone a sí mismo mejorar su propia vida.⁸ Encontraremos un ataque parecido en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, en donde la esperanza es objeto del ataque. La esperanza humana de ser inmortal.

Vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la fase de la tierra.

⁷ Cf. FINLEY, M. I. “La Grecia antigua”. Trad.: Teresa Sempere, Crítica, Barcelona, 2010, p.36. “*Pausanias negó la categoría de ciudad a un pequeño pueblo de Grecia central que lo reclamaba: «sin edificios de gobierno, sin teatro, sin plaza pública, sin agua llevada hasta una fuente, y... el pueblo vive en casuchas, como cabañas montañosas al borde de un barranco» (X, 4, 1). Esto por lo menos, apunta a una definición: una ciudad ha de ser más que un mero conglomerado de gente; hay condiciones necesarias de arquitectura y atractivo que expresan a su vez ciertas condiciones sociales, culturales y políticas. Muchos siglos antes, Aristóteles había apuntado en la misma dirección. Como escribió en la Política (1330 a 34 ss.), la situación y planificación de un pueblo exige tener presentes cuatro consideraciones: salud, defensa, conveniencia para la actividad política y belleza.*”

⁸ Cf. Ibid., p., 37. “*Para Aristóteles, como para Platón antes que él, la polis surgió debido a la incapacidad de las dos formas anteriores de asociación humana, la familia y la agrupación parentesco más extensa, de satisfacer todas las necesidades legítimas de sus miembros. El objetivo era la autosuficiencia, la autarquía, y una polis convenientemente estructurada y construida sería capaz de conseguir esta meta, salvo por la inevitable falta de recursos naturales esenciales, para lo cual (y sólo para ello) se podía admitir el comercio exterior.*”

“[...] Y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la fase de la tierra”.

Los arquitectos de Babel no quieren dispersarse por todo el mundo porque la dispersión no es solamente la pérdida de su inmortalidad sino también la pérdida del otro, la pérdida de aquel que le complementa, que termina lo que él no ha podido terminar, que empieza lo que él no ha podido empezar y que piensa lo que él no ha podido pensar. La dispersión significa por lo tanto volver al estado oscuro anterior al estado de la salida, la ruptura, anterior al instante en donde él ha decidido juntamente con su mujer comer el fruto prohibido e indagar sobre el secreto de la prohibición, pero también significa un irse de la mano con lo cual Dios no contaba. Por lo tanto, nada de eso va al encuentro del propósito de Dios. El propósito de Dios es otro, es este:

‘Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Bajemos pues, y una vez allí, confundamos su lenguaje, de modo que no se entiendan entre sí’. Y desde aquel punto los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad.⁹

Hay que impedir que ellos consigan lo que se proponen, y hay que impedirlo en la ciudad. ¿Cómo? Confundiéndoles, confundiendo su modo de comunicar, su modo de hacerse uno. Pero este impedimento no es solamente una interrupción en la construcción del otro, el otro que crea alternativa a lo creador. Este impedimento es también, y sobre todo, una suspensión de la ética por parte del creador. Y aquí otra vez hay que subrayar que la suspensión no está hecha en el corazón del hombre sino en la ciudad. La ciudad está asimismo diseñada desde su inicio como el lugar del rechazo del entendimiento del hombre no tanto consigo mismo sino con aquel que vive en el mismo espacio que él. El lugar en donde el hombre puede dejar de ser hombre no para ser Dios, sino al revés, para ser peor que el hombre. Peor porque ya no es inocente, ya no es inofensivo, el hombre que deja de ser hombre es el hombre ya civilizado, el hombre que deja la ciudad para emprender una vida peor que la vida de la ciudad, para emprender actitudes peores que aquellas que él se ha propuesto al adquirir el saber.

Es muy interesante ver por ejemplo cómo Esquilo se preocupa con este retorno infeliz del hombre a un mundo que le puede hacer sufrir aún más que el mundo presente. Por eso Prometeo dirá: no basta con que

⁹ Cf. *Gn* 11, 6-9.

tengan esperanza, es preciso una técnica para permitir que la esperanza siga viva, para hacer de la esperanza una realidad:¹⁰

Prometeo. _ Sí. Inspiro piedad a mis amigos sólo de verme.

Corifeo. _ ¿Fuieste acaso aún más lejos?

Prometeo. – Sí. Hice que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo.

Corifeo. _ ¿Qué medicina hallaste para esa enfermedad?

Prometeo. – Puse en ellos ciegas esperanzas.

Corifeo. _ ¡Gran beneficio regalaste con ello a los mortales!

Prometeo. – Y además de esto les concedí el fuego.

Corifeo. _ ¿Y tienen ahora la roja llama del fuego los seres efímeros?

Prometeo. – Gracias a él aprenderán numerosas artes.¹¹

Prometeo va al encuentro del hombre para darle lo que Zeus no le ha dado,¹² o lo que Zeus le ha negado al hombre: la esperanza de una vida mejor y la técnica para hacer realidad esta esperanza. Esto le valdrá un duro castigo. La actitud de Prometeo es una actitud que muestra precisamente que la *tyché* y lo divino pueden ser sobrepasados

¹⁰ Para VERNANT, “Mythe et pensée chez les Grecs”. *Études de psychologie historique*. Maspero, 1965, p. 266, esta técnica también incluye el trabajo y será precisamente el trabajo que va establecer una nueva relación entre el hombre y los dioses. En el trabajo se centra el *hybris* humano, arrogancia y señal de emancipación del hombre con relación a los dioses. Los dioses, dice Hesiodo (*Los trabajos y los días*, 309), frente al *hybris*, garantizan al hombre que trabaja riquezas en ganadería y en oro, y con eso el trabajo es transformado no solamente como elemento de supervivencia del hombre, elemento de capital importancia para su emancipación, sino también será visto como un lugar de práctica religiosa.

¹¹ Cf. ESQUILO, “Prometeo encadenado”, 245-255. *Tragedias. Los persas, Los siete contra Tebas, Las suplicantes, Agamenón, Las coéforas, Las Euménides*. Trad. y notas de Bernardo Perea Morales. Editorial Gredos, Madrid 2008.

¹² Cf. *Ibid.*, 225-240. “Lo que 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 fueron, 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 crear otra nueva. Nadie se opuso a ese designio, excepto yo. Yo fui el atrevido que libré 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 hombres, no fui hallado digno de alcanzarla yo mismo, sino que sin piedad de este modo soy corregido, un espectáculo que para Zeus es infame”.

en la escritura del saber,¹³ el buen saber. La deidad sabe y es consciente de esta verdad, por eso ha tenido una reacción desproporcional con la actuación de Prometeo.

¹³ Cf. *Ibíd.*, 445-505. ‘*Sólo pretendo explicar la benevolencia que había en lo que les di. En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar.*

No conocían cosas de adobes cocidos al sol, ni tampoco el trabajo de la madera, sino que habitaban bajo la tierra, como las ágiles hormigas, en el fondo de grutas sin sol.

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 otros y ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer. También el número, destacada invención, descubrí para ellos, y 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 en 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 carro al caballo obediente a la brida, lujoso ornato de la opulencia. Y los carros de los navegantes que, dotados con alas de lino, surcan errantes el mar; ningún otro que yo los inventó.

Y después de haber inventado tales artificios -¡desdichado de mí! - para los mortales, personalmente no tengo invención con la que me libre del presente tormento.

Corifeo. - Has sufrido un daño humillante que te ha llevado a perder el control de tu mente y a extraviarte. Como un mal médico que cae enfermo, te descorazonas, y así no puedes averiguar con qué remedio podrías curarte.

Prometeo. - Más te extrañarás si oyes lo que falta: qué artes y recursos imaginé. Lo principal: si uno caía enfermo, no tenía ninguna defensa, alguna cosa que pudiera comer, untarse o beber, sino que por falta de medicina, se iban extenuando, hasta que yo les mostré las mixturas de los remedios curativos con los que ahuyentan toda dolencia. Clasifiqué las muchas formas de adivinación y fue el primero en discernir la parte de cada sueño que ha de ocurrir en la realidad.

Les di a conocer los sonidos que encierran los presagios de difícil interpretación y los pronósticos contenidos en los encuentros por los caminos.

Definé con exactitud el vuelo de las aves rapaces: cuáles son favorables por naturaleza y cuáles siniestros; qué clase de vida tiene cada una, cuáles son sus odios, sus amores y compañías, la tersura de sus entrañas y qué color debe tener la bilis para que sea grata a los dioses, y la varia belleza del lóbulo hepático.

Encaminé a los mortales a un arte en el que es difícil formular presagios, cuando puse al fuego los miembros cubiertos de grasa y el largo lomo. Hice que vieran con claridad las señales que encierran las llamas, que antes estaban sin luz para ellos. Tal fue mi obra.

Bajo la tierra hay metales útiles que estaban ocultos para los hombres: el cobre, el hierro, la plata y el oro. ¿Quién podría decir que los descubrió antes que yo? Nadie - bien lo sé -, a menos que quiera decir falsedades.

En resumen, apréndelo todo en breves palabras: los mortales han recibido todas las artes de Prometeo.’

Prometeo destaca la presencia constante del azar en la vida del hombre; “tenían ojos pero no veían, escuchaban pero no oían...”. Desconocían por completo sus propios desconocimientos y eso les hacía aún más dependientes de los dioses y de la tyché. Por eso, sólo por eso, él ha decidido donar sus técnicas y sus descubrimientos al hombre, no solamente para que pueda hacer frente a su ignorancia, sino también para que se torne inmune a la fortuna.

No es por lo tanto la creencia lo que hará al hombre inmune a la fortuna, sino sobre todo la ciencia representada por Prometeo, la ciencia que precisamente enfada a Zeus, la ciencia que Zeus quiere solamente para los dioses. Y la ciencia aquí no es solamente la adquisición del saber como ya ha sido subrayado, sino que también es el experimento de la libertad; la responsabilidad de uno mismo ante el uso de esta ciencia: “a partir de este momento tendrán conocimiento sobre el bien y el mal” nos dice el libro de *Génesis*.

Comer del fruto de la ciencia significa comer de la responsabilidad, comer de la libertad o comer su propia libertad, tragar su propia libertad y formar con ella una única esencia, una única existencia y una inseparabilidad por la eternidad, incluso cuando esta eternidad significa vivir apenas un día. El árbol de la ciencia es un árbol de la salvación para el hombre, es un fármaco, pero también es su contrario, es un veneno para el hombre, o mejor, puede llegar a ser un veneno para el hombre como hemos visto en el caso de la torre de Babel:

Vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la tierra.¹⁴

“Así nos haremos famosos”. Es la inflexión del árbol de la vida, es su vejez, es su decadencia y es su autodestrucción. No se trata que uno no tenga derecho a ser famoso, a tornarse famoso. Se trata de ver qué es la fama para mí, cómo quiero tornarme famoso y por qué lo quiero.

La respuesta a este planteamiento está en la actuación de Dios:

Pues bien, bajemos y confundamos ahí mismo su lengua, de modo que no se entiendan los unos a los otros.

“Confundamos ahí mismo su lengua, de modo que no se entiendan los unos a los otros”, es decir, despertemos su orgullo, su arrogancia, su

¹⁴ Cf. *Gn* 11, 4.

intolerancia, su envidia y su sentimiento de superioridad con relación al otro. Por lo tanto, no basta salir de Edén, es preciso sobrevivir a él. La salida de Edén ha implicado para el hombre la enemistad con todo aquello que él va a pisar, enemistad por lo menos en la óptica de la maldición divina:

Al hombre le dijo: ‘por haber escuchado a tu mujer y haber comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldita sea el suelo por tu causa. Sacarás de él alimento con fatiga todos los días de tu vida. Te producirá espinas y abrojos y comerás la hierba del campo. Comerás el pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.’¹⁵

Por lo tanto, a esta maldición se añade el efecto malévolamente intrínseco al árbol de la vida, su uso indebido en cuanto a veneno que mata. Esta será por lo tanto la razón por la que Prometeo dirá que no basta darle esperanza, sino que es preciso enseñarle la técnica, enseñarle el uso adecuado de la técnica.¹⁶ El uso de la técnica como debe de ser ahuyentará los traumas de la *tyché*. Si es verdad que la ruptura entre el hombre y dios se hace evidente a partir del momento en que éste adquiere el saber y la libertad, no es menos verdad que el hombre continúa siendo víctima, o trae todavía los rastros de la sombra del pasado; su pasado cavernícola, el pasado de la inocencia-dependencia del Edén con todo su peso conferido a la tradición que se apoya en el destino. La tragedia sirve por lo tanto en esta perspectiva como un lugar de discusión y del intento de frenar al hombre o de comprenderlo en su marcha hacia la libertad a partir de las dudas, miedos e incertidumbres como en estos versos protagonizados por Agamenón:

[...], entonces el soberano de mayor edad así habló elevando la voz: ‘Gravoso destino es el no obedecer, más gravoso si degüello a mi hija, adorno de la casa, manchando las paternas manos con chorro de sangre virginal junto al altar. ¿Cuál de esta posibilidad no entraña

¹⁵ *Ibid*, 3, 17-19.

¹⁶ Interesante ver la lectura o la interpretación platónica de este mito. Platón no se centra tanto en su aspecto técnico-material de uso de la técnica para la supervivencia del hombre, sino más en su aspecto intelectual. Se centra en pensar cómo garantizar la supervivencia del hombre en su vida comunitaria en la ciudad.

males? ¿Cómo voy abandonar la nave faltando a la alianza? Un sacrificio que calme los vientos y sangre virginal es lícito que ella anhele con ardor, con extremo. ¡Sea, pues, para bien!¹⁷

“Sea pues, para bien”. ¿Qué es este bien? Nada, sino el destino. En el miedo de arriesgarse uno tiene que seguir el destino, uno tiene que obedecer al destino. Va a ser por lo tanto necesario crear una racionalidad que atraviesa no solamente la idea del destino sino también la idea de dios, una cercanía positiva entre dios y hombre pero una cercanía susceptible de rechazo por parte del hombre.

Será por lo tanto en esta perspectiva que la teoría de la ciencia del razonamiento práctico presentada por Platón en *Protágoras* servirá justamente, según Nussbaum¹⁸ para rechazar el dominio de la fortuna sobre uno mismo y, de esta forma, Platón retoma y responde lo que el pensamiento trágico no ha podido responder o no ha podido solucionar. El pensamiento trágico como lo muestra Prometeo, siempre ha dejado que la Moira¹⁹ lo solucione todo.

Prometeo. – La Moira, que todo lo lleva a su fin, no ha decretado todavía que eso se cumpla de esa manera, sino que tras desgarrarme en mil dolores y calamidades, escape entonces de estas cadenas. El arte es, con mucho, más débil que Necesidad.²⁰

“La Moira que lo lleva a su fin”. ¿De qué fin nos habla Prometeo? Pues de un fin no-fin, un fin sin sentido, un fin ligado al bello placer de la propia Moira, un fin que tiene por finalidad confundir al hombre en sus decisiones como aparecerá por ejemplo en *Helena* de Eurípides. El fin al que la Moira lo lleva todo es un fin que según el propio Prometeo más vale para el hombre ignorar,²¹ las razones por las que la Moira en su fin nos hace la vida imposible, infeliz, es mejor no intentar comprenderlas; es mejor no intentar saber. El no intentar saber es por lo tanto estar o seguir estando vinculado a la marcha de la Moira y por lo tanto, deshacerse de la libertad. Es negar la creatividad en favor de la necesidad.

¹⁷ Cf. ESQUILO, “Oresteia (I): Agamenón”, 201-215. Alianza Editorial, Madrid, 2001.

¹⁸ Cf. NUSSBAUM, M. “La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega”. La bolsa de medula, Madrid 2004, p., 37.

¹⁹ Usamos aquí la Moira como parte, la parte que nos ha tocado, lo que no hemos pedido, pero que sin embargo no podemos cambiar.

²⁰ Cf. *Prometeo encadenado*, cit., 510.

²¹ Cf. *Ibid.*, 625.

Eso explica por qué para Prometeo, “El arte es, con mucho, más débil que la Necesidad”. La Necesidad confina la vida artística de uno en el estado en donde reina la Moira, presenta la Necesidad como algo incompatible una incompatibilidad con la libertad del individuo. Y, al hacerlo incompatible, abre camino para la suspensión indebida de la ética a partir de la propia suspensión de la libertad en cuanto espacio de expresión ontológica de la ética y de ella misma (la libertad).

En el estado de la necesidad, uno no tiene que comprender sino fiarse, dejarse llevar, entregarse a la *tyché*. Es un estado de fe (impuesta por la necesidad), la fe en el otro, un abandonarse completamente en la suerte del otro y vivir de sus promesas:

Yahvé dijo a Abrán: ‘vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quien te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.’²²

Esta es la realidad donde la Necesidad coloca al arte: a la espera de ver lo que va a pasar, a la espera del cumplimiento de la promesa, la realización de la promesa, pero sobre todo, a la espera de la autorización sin cuestionar los motivos de la necesidad. Prometeo lo ha dejado claro: “*No saberlo es mejor para ti que saberlo*”.

Pero Prometeo lleva a cabo lo que podemos llamar, anacrónicamente, la ruptura con lo “identitario” o la ruptura con la identidad o incluso, la traición de la identidad. Concede a los hombres lo que es reservado a los dioses. Esta actitud rompe con el espacio de espera y fragiliza la relación entre el hombre y el destino, entre el hombre y dios. Ofrece al hombre la posibilidad de cuidar de sí mismo en cuanto hombre genérico. En esta oferta también subyace la posibilidad de recusar condiciones impuestas desde exterior para impedir el acceso a la ciencia prometeica. Es decir, el hombre no rechaza solamente la interferencia de dios en la marcha de su emancipación, sino que también debe rechazar esta interferencia cuando viene de otro hombre, de su homólogo.²³

²² Cf. *Gn* 12, 1-4.

²³ Hay que especificar que lo dicho anteriormente solamente tiene sentido para el griego, en particular para los atenienses, una vez que no acreditaban que todos los hombres nacían libres y que ni todos podían adquirir el saber, el conocimiento: Tucídides (VIII, 68, 4). Por lo tanto, los que no nacían libres, no deben rechazar la interferencia de los libres; antes al contrario deben ser gobernados por ellos y por aquellos que tienen ciencia o el saber (*República X*).

Esta lectura o esta interpretación nos permite volver al *Génesis*, concretamente al mito de la Torre de Babel para analizar el carácter de desentendimiento y constatar que en el interior de este desentendimiento está la búsqueda de libertad, el rechazo de la pérdida de la libertad.

Hagámonos famosos por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra.²⁴

Ya hemos visto en su momento como esta expresión contiene un doble sentido: positivo y negativo. Hemos visto cómo en su sentido negativo significa la decadencia de lo bueno, la inflexión de la propia libertad. Ahora hay que ver en otra perspectiva cómo es que el “Así nos haremos famosos” puede ser también el rechazo de la pérdida de libertad”. La fama aquí no tiene que ver con el honor en el sentido que le da Montesquieu.²⁵ La fama tiene que ver con la creación, con la invención y con el adueñarse de una patente de creador. Este reconocimiento que hace que Dios diga: “será como nosotros” o incluso:

Si esto va adelante, nada les impedirá desde ahora que consigan todo lo que se propongan.²⁶

En su búsqueda de libertad el hombre inscribe en la fama su frontera con lo divino y con la *tyché*. No es una búsqueda momentánea, sino un retorno a sí mismo, es un luchar constante para vivir el sí mismo. La libertad se presenta asimismo como el aire, como el fuego²⁷ que conlleva a la vida plena de uno como hombre. Este aire y este fuego puede ser faccioso, incluso infectado. Pero son los precios de la libertad, es el precio de la decisión y de la emancipación. Es en la libertad que uno consigue hacer lo que se propone en la medida en que lo que vive sin presión y con el lujo señorial de sí mismo.

Esta libertad se vive, se funde y se confunde con derechos porque es una libertad-derecho y es a la vez la manifestación de la inseparabilidad entre libertad y derecho o entre derecho y libertad. En el *Prometeo* es dicho de forma clara:

²⁴ Cf. *Gn* 11, 4.

²⁵ Ver el apartado sobre la nobleza en *Espíritu de las leyes*.

²⁶ Cf. *Gn* 11, 6.

²⁷ Ver el *Federalista*, n. 10.

Lo que 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 fueron, 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 crear otra nueva. Nadie se opuso a ese designio, excepto yo. Yo fui el atrevido que libré 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 hombres, no fui hallado digno de alcanzarla yo mismo, sino que sin piedad de este modo soy corregido, un espectáculo que para Zeus es infame.²⁸

Prometeo interviene a la vez por el derecho del hombre y su libertad otorgándole el saber de las artes, aunque según Protágoras todavía le faltaba al hombre el saber político, el saber comunitario, quizá lo más importante.²⁹ El derecho está así desde el punto de vista de la oferta prometeica vinculado a la libertad y la libertad al derecho.

Se puede decir, por lo tanto, que en la base de la ruptura entre lo divino, la *tyché* y el hombre no está solamente la libertad como causa, sino también el derecho en su indisolubilidad con la libertad negativa en cuanto al rechazo de la propia pérdida. Pero también se puede decir que el deseo de trabajar y de hacerse autónomo está en el origen de la cólera de Zeus y del dios de la tradición abrámica, que llevará a la pérdida del hombre.

La pérdida en el sentido prometeico corresponde al “bajar al Hades”, ir al lugar sin sentido. El lugar que ignora la felicidad, el lugar que hace explotar el sentimiento de injusticia, el lugar espejo de la enemistad entre el Creador y lo Creado. Es un arrojar al hombre a la

²⁸ Cf. Prometeo encadenado, cit., 225-245.

²⁹ Subrayar que según Vernant, cit., p. 268, Platón utiliza precisamente los argumentos de Protágoras para hacer una crítica al régimen democrático con lo cual estaba en desacuerdo. No le parecía adecuado que la Asamblea acogiera con igual derecho la opinión de un zapatero que de un especialista en asuntos políticos (*Prot.* 324c). Pero la visión y versión de Esquilo, también según Vernant, cit., p. 272, es precisamente apostar por la democracia. La democracia aparece como espacio de equilibrio en este enfrentamiento entre Zeus y Prometeo porque cuestiona el poder absoluto de Zeus y la forma como es usado. Vernant destaca también la apuesta de Prometeo (Esquilo) por la ciudad en cuanto lugar de formación y de aclaración del pensamiento humano.

nada en su sentido sartriano, pero a la nada vengativa.³⁰ Esta venganza es distinta a aquella formulada en el *Génesis* para que el hombre vuelva a su estado original: polvo eres, al polvo volverás.

En el *Génesis* el camino no está del todo vedado al hombre. Naturalmente, se puede decir que hay un intento: “si no paramos eso, nada le impedirá conseguir lo que se proponga”. Pero este “si no paramos eso” no se contrapone al Hades. No está dicho: “porque hiciste eso” irás al Infierno. Se dice “tendrás que trabajar y vivir del sudor de tu rostro”, es decir, sufrirás para conseguir lo que comes, sufrirás para obtener lo que planteas.³¹ La maldición deja una puerta al hombre para admitir su inferioridad de cara al Creador. Le deja una posibilidad y una oportunidad para que admita su intento de engañar, su deshonestidad al robarle al creador su saber³² en el árbol de la ciencia. Le deja una oportunidad para que admita el robo del patente divino, del trabajo divino. Pero parece que el hombre no recoge los planteamientos de Dios, no asume su trampa. Apenas asume su miedo y la vergüenza por descubrir que estaba desnudo:

³⁰ Cf. VERNANT, cit., p. 271. “*En contraste avec Prométhée, Zeus. Un Zeus qui ne se manifeste qu'à travers les catastrophes qu'il déclenche ou les menaces qu'il fait proférer par ses ambassadeurs, ou qui agit par ses deux acolytes Kratos et Bia, symboles d'un pouvoir si absolu qu'il se situe au-delà de la justice comme de l'intelligence. Dans le Prométhée enchaîné, Zeus représente l'ancienne divinité souveraine d'un temps révolu; également, tyrannie d'un pouvoir politique qui n'est pas réglé par la loi; il représente aussi tout ce qui dans le monde est inhumain, qui écrase l'homme ou contrarie son effort laborieux et son œuvre.*”

³¹ Hay que señalar que Vernant, cit., p. 265, atribuye también al robo del fuego un castigo parecido al que ha tenido la pareja del Edén. El fuego abre un nuevo ciclo y una nueva relación entre hombre y la divinidad, y sobre todo, la divinidad no olvidará la deshonestidad del hombre: “Le vol du feu doit être payé. Désormais toute richesse aura le labeur pour condition: c'est la fin de l'âge d'or dont la représentation dans l'imagination mythique souligne l'opposition entre la fécondité et le travail, puisque toutes les richesses naissent à cette époque spontanément de la terre. Ce qui est vrai des produits du sol ne le sera pas moins des hommes: Pandora, la première femme, telle est également la contrepartie du vol prométhéen. Désormais les hommes ne naîtront plus directement de la terre; avec la femme ils connaîtront la naissance par l'engendrement, par conséquence aussi, le vieillissement, la souffrance et la morte”.

³² Cf. REMO, cit., p. 79-80. “*En la poesía de Naturaleza y arte o Saturno, Júpiter es invitado a reconocer su deuda respecto al padre exiliado en el abismo, a recordar que cuanto tiene de bueno de él procede. En otros términos, la cultura es invitada a volver a la naturaleza, a reconocer los derechos, [...]*”.

Te he oído andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy desnudo; por eso me he escondido.

Él replicó: ‘¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol que te prohíbe comer?’.³³

El ímpetu de ver si efectivamente Yavé tenía razón conduce a un fin fatalista con consecuencias que implican la salida del hombre del Edén, pero en ningún momento este fin cierra la posibilidad de un reencuentro.

En el *Génesis*, el destino todavía tiene esperanza o guarda la esperanza de ser solicitado como el lugar de arrepentimiento del hombre, como el lugar de salvación para el hombre obediente, el hombre que amaina su orgullo y le entrega su voluntad. Da una oportunidad de justificación. En el *Prometeo* esta justificación es ignorada y su ignorancia provocará o despertará los sentimientos de compasión de éste hacia el hombre.

En Sófocles, esta visión será drásticamente cambiada. El destino no abre ninguna posibilidad para el encuentro fuera del marco del sufrimiento insuperable del hombre al hacer frente precisamente al destino. Textos como *Antígona*, *Edipo Rey* o *Edipo en Colono* presentan una dura oposición entre la libertad y el destino, entre lo creado y lo increado, como dirá tajantemente Antígona³⁴: “ninguna ley no escrita le ha permitido”.

Pero sin embargo, hay que señalar que la disputa entre la libertad y el destino en Sófocles se hace desde el punto de vista de la ignorancia, desde el punto de vista del error (*hamartia*) y no desde el punto de vista de la injusticia (*adikía*). Edipo no es consciente del incesto que ha practicado con su madre. No lo ha hecho para experimentar las consecuencias como es por ejemplo el caso de la pareja del jardín del Edén. Comerán del árbol para ver si efectivamente la serpiente tenía razón y sobre todo, para descubrir qué es lo que Dios estaba escondiendo en este árbol.

³³ Cf. *Gn* 3, 9-12.

³⁴ Cf. REMO, “Holderlin: la filosofía y lo trágico”. Trad. Juan Díaz de Atauri. La bolsa de la Medula. Madrid, 1990. p. 76. “*En lo trágico, el dios ‘está presente en la figura de la muerte’. Con tal divinidad se identifica precisamente Antígona, la doncella nacida para celebrar las bodas con Hades, de suerte que ‘las divinas leyes no escritas’, de la que habla, son precisamente las escondidas de la esfera excéntrica de los muertos*”.

En Sófocles, los protagonistas ven en el destino como una especie de don, una ofrenda que no se puede ni se debe rechazar. Por eso, cuando se le pregunta a Edipo si ha cometido el incesto, además de decir “no”, añade que había aceptado un don.³⁵ La libertad condiciona la acción inocente ante el destino. Edipo puede estar libre ante la ley pero no ante el destino. Se acuesta con su madre y mata a su padre, pero todo de forma inocente una vez que no ha programado hacer maléficamente ninguna de las dos acciones.

La ley le ampara tenuemente. Tenuemente porque a pesar de todo todavía persiste la antigua ley, la ley arcaica y la ley micénica que no tenía en cuenta la intención sino solamente la acción, el acto. Por eso, aunque la nueva ley, la ley clásica, sea más o menos permisible en este aspecto, Edipo podría haber tenido problema con la ley que él dice estaba de su lado.

Aquí sí que el destino cierra paso definitivo a la libertad. En la problemática de Sófocles está subyacente una formulación que dice implícitamente: no es la ley lo que te condena, sino las trampas del destino.³⁶ Es decir, de cara a lo que le permite actuar como alguien responsable de sí mismo y de los otros, él no comete ningún error, ninguna afronta contra la ley y sus normas. Sus crímenes se dan en el ámbito de lo que está fuera de él, esto es, de lo que él no ha hecho.

El destino no juega con él un juego limpio, le coloca en un entorno en donde debe relacionarse con su propia madre y esposa a la vez, con su propio padre y víctima a la vez, pero también tiene que relacionarse con sus súbditos que ven en él una especie de lugar de cura para la ciudad una vez que sus males son fármacos para toda la ciudad, como dice Vernant. En su inocencia, Edipo carga con los males de todos, representa a todo aquel que es sometido a injusticia por el

³⁵ Cf. *Edipo en Colono*, 535ss.

³⁶ Cf. REMO, cit., p. 77-8. “*Sófocles representa en sus personajes ‘el intento del hombre vagando en medio de lo impensable’. Y lo impensable lo inefable son desde siempre ‘las leyes de la naturaleza divina, no las de la cultura humana’: las leyes de los muertos, de la conciliación de Antígona con la muerte mediante la ceremonia fúnebre negada por Creonte, de la ‘conciliación con aquella fuerza poderosa de la naturaleza que es el caso, el que despierta nueva vida desde la muerte’. Honrar la muerte, esparcir un velo de tierra sobre el cadáver de Polinices, desobedecer las leyes de la ciudad, y rendir homenaje al dolor inseparable del placer, al acabar inseparable del devenir, a la vida futura contenida en los elementos disueltos por el nekros’.*”

destino.³⁷ El destino le ha reducido a la condición de *sacer*, pero es desde esta condición a partir de la cual él curará a toda la ciudad.³⁸

La cuestión ahora es saber cómo es que un *sacer* del destino puede llegar a ser un fármaco para la ciudad, una vez que él asume la condición de *sacer* precisamente porque representa el *miasma*, es decir, él es el *miástor*³⁹ de la ciudad y en la ciudad. Contrariamente al texto de *Isaiás* y el de la carta a los Hebreos, *Edipo Rey* no tiene esperanza, esto es, Edipo no tiene garantía de que su injusticia será compensada por obra justa en el más allá. En *Isaiás* el siervo sufre porque su sufrimiento es la condición para la liberación de todos, y lo mismo sucede en la carta a los Hebreos en donde la figura del sacerdote por excelencia acoge el dolor de todos cumpliendo con él, la promesa de redención y salvación de todos.

El destino del siervo de *Isaiás* y el destino del sacerdote de los hebreos está ligado a la recompensa que espera a los justos en el cielo, es decir, está ligado a una salida, a la inmortalidad. El destino de Edipo está ligado a su propio destino, a la interpretación política de la culpa divina. El delito cometido por su padre y en este caso, la situación de Edipo hace recordar a la situación de los hebreos en el libro de *Lamentaciones*:

³⁷ Quizás aquí se podría abrir un estudio comparativo entre el siervo sufridor de *Isaiás* en el tercer canto (52, 13ss.) o incluso con la carta a los *Hebreos* (4, 14ss.). En *Isaiás* se habla del siervo que sufre por todos y que carga con el mal de todos y en la carta a los Hebreos se habla de un sumo sacerdote que experimenta el sufrimiento a pesar de su inocencia para la salvación de todos. Estas dos posiciones coinciden exactamente con la figura de Edipo: su pueblo le ve como inocente e incluso su propia madre y esposa no acredita que él haya matado a su padre. Pero la gran coincidencia es que Edipo asume todo eso como un don, como alguien destinado a recibir y a cumplir con lo que le está pasando.

³⁸ Cf. TORRES, cit., p. 24-5. “*El héroe no es responsable ante sí mismo y no puede serlo porque en el mundo homérico no existe la consciencia de que el agente, situado en una encrucijada, decide libre y voluntariamente. No en este sentido subjetivo, pero sí en el objetivo de tener que rendir cuentas, el héroe sí es responsable frente a su grupo, pues de él depende el reconocimiento que hace de él un héroe. Un héroe lo es por su vinculación con la divinidad, pero también porque su comunidad lo reconoce como tal al escuchar a los aedos cantar sus hazañas; el héroe “sabe que lo es porque está definido por el prójimo [...] en tanto que victorioso, su credibilidad se confunde con su papel social.”*”

³⁹ Un *miástor* que podría ser interpretado y comparado aquí en el sentido paulino de la figura de Cristo como escándalo para unos (los judíos) y locura para otros (los griegos).

Nuestros padres pecaron: ya no existen; y nosotros cargamos con su culpa.⁴⁰

El crimen de Edipo es un crimen de sangre y el crimen del que hablan los hijos en el libro de *Lamentaciones* es un crimen de desobediencia y de orgullo, pero ambos están vinculados a la fuerza del destino. Edipo no ha elegido los crímenes de su padre, ni tampoco los hijos de los hebreos, pero ellos pueden recuperar la condición de inocencia en la reconciliación con Dios en sus profetas o en su Hijo. Edipo no tiene esta posibilidad. Por eso resulta difícil que un *miástor* pueda transformarse en un *pharmakon*.

Difícil, pero no imposible. Edipo puede ser fármaco en la medida que plantee resistencia al sufrimiento impuesto por el oráculo, pero no ha sido el caso. No ha hecho esto a pesar de las interminables demandas de Yocasta para que no haga caso a los oráculos. Con esta actitud de Edipo ya no se establece la oposición entre la Moira y la libertad porque él no la vive así, no la interpreta así.

La Moira no se enfrenta a la libertad, no es una oposición a la libertad. La Moira se enfrenta a sí misma en cuanto a la realidad concreta que le toca a uno vivir. Es el estado de violencia sobre uno mismo. Su enfrentamiento con la libertad ocurre solamente en la medida en que uno rechaza la violencia sobre sí mismo con tal de librarse de esta parte que le toca. A partir de este momento, la Moira abre camino para la *tyché* en cuanto a la totalidad de la indeterminación determinada, en cuanto a la vivencia del destino en un plan indeterminado en su propio determinismo fatídico. Y eso es lo que le pasa a Edipo, que acepta todo en un indeterminismo determinado fatídicamente. No sabe por qué eso tenía que pasarle a él, por qué tenía que ser hijo de este padre y de esta madre, pero porque le pasa a él, porque le ha tocado a él, entonces solamente puede ser un don. Un regalo que uno debe aceptar sea cual sea el dolor que implique este regalo.

Hay sobre todo que vivir este regalo con convicción, traer a la luz lo que él esconde, permitirle un desocultamiento en el sentido heideggeriano y habilitarle de *aletheia*. Naturalmente, el desocultamiento pondría en evidencia la implicación de Apolo en la tragedia que asola a Edipo, una vez que por detrás de su luminosidad, Apolo maniobra la parte oscura del

⁴⁰ Cf. *Lm* 5, 7.

sufrimiento de Edipo. Sófocles no irá tan lejos en la explicitación de su acusación contra Apolo como hicieron por ejemplo Esquilo y Eurípides. En la *Orestía*, Esquilo implica directamente a Apolo como instigador de las acciones de Orestes, y en el *Ión* de Eurípides, Creúsa implica directamente Apolo en la problemática de la paternidad de Ión. Apolo es llamado violador y aprovechado de los débiles. Ahí sí encontramos una oposición: el intento de la libertad de oponerse al destino a través de la revelación de la verdad, a través del desocultamiento de la verdad.

El desocultamiento se presenta por eso como estado de emancipación y se presenta también como el lugar en donde el hombre puede decidir o no tener una vida buena, sin que esta vida sea un don de los dioses.⁴¹ Aristóteles defiende que la vida buena solamente puede ser un don de los dioses, no depende del carácter del hombre ni de su esfuerzo y tampoco de su aprendizaje. Naturalmente no compartimos esta posición, pensamos como Platón, que la vida buena no es asunto de los dioses sino del momento que el hombre decide elegir este camino y no este otro para sí mismo.

Es esto lo que ha ocurrido en el Edén, la pareja ha decidido experimentar la oferta de la serpiente, ha hecho una elección. Se supone que al comer del árbol de la ciencia la pareja ha ganado el saber, la razón, la consciencia y por eso podría haber pedido perdón a Dios, pero no lo ha hecho; el hombre, portavoz de la pareja, apenas ha dicho que estaba desnudo y tenía vergüenza por estarlo. Esto quiere decir que en su declaración ha elegido un modo de vida: quedarse con lo que ha recibido del árbol de la ciencia y esto quiere decir también, que a pesar de todo y malhumoradamente, Dios ha aceptado esta elección aun sabiendo que iba ser difícil para el hombre a causa del sufrimiento que el mismo va a imponerle al hombre.

Por eso, decir que la vida buena es un don de los dioses, es igual que decir que no hay libertad. Y eso sería asumir una posición aún peor que la de Edipo. Éste por lo menos sabe que ante la ley de la ciudad él no ha cometido ningún delito pero tampoco le ha cometido ante el destino, incluso cuando asume este destino como un don. Edipo habla del destino relacionado con lo divino como un don y como algo incuestionable. Para Platón el destino no será un don y ni siquiera lo divino será algo

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, “Ética Nicomáquea”, 1099b ss.

incuestionable; será seguramente la medida de todas las cosas. La medida de todas las cosas es una manera de decirle al hombre “tú no controlas todo, no lo dominas todo, no le puedes conocer todo”. No obstante, esta cadena de negación de la totalidad no pone en manifiesto, esto es, en ningún momento niega su capacidad de elegir y de decidir. Sabemos que eso no ha sido concedido a Edipo.

Edipo se presenta como un don para la ciudad, un don que tiene que entregarse para rescatar la ciudad. Pero él no entiende nada de este don. No sabe por qué es un don. Su don es, por lo tanto, una oposición al don socrático en cuanto benefactor de la ciudad en la *Apología*, en cuanto a alguien que se ofrece para librar la ciudad. En el ofrecimiento de Sócrates no está solamente el conocimiento de los motivos de su donación, también está la adhesión a estos motivos con total libertad de elección para su cumplimiento. Se propone con su donación no callarse mientras no haya enseñado en la ciudad a los jóvenes y a los viejos. Edipo solamente puede ofrecer a su ciudad su propia resignación, su no cuestionamiento de la *tyché*.

Y aquí hay que subrayar que el planteamiento de Edipo con respecto a la *tyché* no es solamente diferente del planteamiento platónico, sino que también lo es con respecto a Aristóteles.⁴² Para Aristóteles, la *tyché* no es incompatible con la explicación causal como señala Nussbaum,⁴³ sino que la necesita, y esta necesidad de explicación nos parece contradictoria si tenemos en cuenta que al mismo tiempo afirma que la vida buena es un don del destino. En el acto de la petición de explicación, petición de la rendición de cuentas por el otro, está inmanente la acción de emancipación, de elección, de autonomía, de consciencia y de responsabilizarse de uno mismo. Y, cuando eso ocurre, la buena vida ya no puede continuar siendo vista como un don de los dioses, sino más bien como un esfuerzo del hombre para tener esta buena vida.

De ahí el silencio de la pareja en su expulsión de Edén. En el acto de expulsión ha quedado explícito el tipo de vida que llevarán a partir de aquel momento y para siempre: vivirán del esfuerzo de sus trabajos, y si consiguen sacar adelante sus luchas no será gracias a la voluntad divina sino gracias precisamente a la persistencia en luchar por su mantenimiento, en luchar por su supervivencia.

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 4-6.

⁴³ Cf. NUSSBAUM., cit., p. 404.

Es la constancia y fidelidad a su ideal de supervivencia independiente que hará que Dios decida levantar la suspensión de la ética. Sufre, pero seguirá fiel a sí mismo en el sufrimiento. La fidelidad a sí mismo no quiere decir que menosprecie a Dios, al contrario, necesita la ayuda de éste, pero la necesidad de ayuda no anula su convicción por la autonomía ni su libertad. Él tiene que conciliar su autonomía, su libertad con la voluntad del creador. Ambos se necesitan mutuamente. Uno para sufrir menos y el otro para ser reconocido como único creador verdadero. Y aquí, el espíritu judeo-cristiano se encuentra con el griego en la búsqueda de la *eudaimonía* en el sentido que ambos quieren tener para ellos o en su compañía el buen *daimón*, el espíritu guardián.⁴⁴

A partir de ahora, Dios actuará en defensa del hombre en cuanto su pastor, en cuanto su guardia y en cuanto propietario de las ovejas y el hombre responderá como oveja y como aquel que está siendo protegido por su amo.

Yahvé Dios dijo: ‘He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel al país de los cananeos, de los hititas, de los amoreos, de los perezitas, de los jivitas y de los jebuseos. El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Así que ponte en camino: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto.’⁴⁵

El registro lingüístico de Dios con Moisés se inscribe en el marco de posesión, de dominador, de autoría, de autoridad y de adueñamiento de alguien. En cuanto dueño, él no va a hablar con el opresor de su pueblo, envía un emisario, Moisés, a quien dice: “he escuchado el clamor ante sus opresores”. Dios ha escuchado el clamor de su pueblo, pero su autoridad no le permite negociar directamente con faraón por eso Moisés va como su emisario. ¿Para qué? Para hablar al faraón de la grandeza de su amo, del descontento de su amo y del peligro que corre en el caso que no deje marchar al pueblo.

⁴⁴ Hemos utilizado la interpretación que Nussbaum (p. 404-405) hace de la expresión *eudaimonía* para establecer este acercamiento entre Atenas y Jerusalén.

⁴⁵ Cf. Ex 3, 7-10.

Con Dios por el medio, el pueblo pierde por segunda vez su libertad. La ha perdido al tornarse esclavo de los egipcios y la está perdiendo al delegar su máxima protección en la mano de Dios. A partir de ahora es a él a quien recurrirá para solucionar sus problemas y sus conflictos.

Escucha, Pastor de Israel, que guías a José como a un rebaño, brilla, desde tu trono de querubes, sobre Efraín, Benjamín y Manasés.

¡Despierta tu poder; ven en nuestro auxilio!

¡Oh Dios, haz que nos recuperemos, ilumina tu rostro y nos salvaremos!

¿Hasta cuándo, Yahvé, Dios Sebaot, estarás airado mientras reza tu pueblo? Les das a comer un pan de llanto, les haces beber lágrimas a mares. Nos has hecho la hablilla de los convecinos, nuestros enemigos se burlan de nosotros.

Haz que nos recuperemos, Dios Sebaot, ilumina tu rostro y nos salvaremos! De Egipto arrancaste una viña, expulsaste pueblo para plantarla, luego cuidaste el terreno, echó raíces y llenó la tierra. Su sombra cubría las montañas, sus pámpanos, los enormes cedros; extendía sus sarmientos hasta el mar, hasta el Gran Río sus renuevos.

¿Por qué has hecho brecha en sus tapias, para que la vendimie cualquiera que pase, la devasten los jabalíes del soto y la tasquen les alimañas del campo?

¡Oh Dios Sebaot, vuélvete, desde los cielos mira y ve, visita a esta viña, cuidala, la cepa que plantó tu diestra! Como a basura le prendieron fuego: perezcan amenazados por tu presencia.

Que tu mano defienda a tu elegido, al hombre que para ti fortaleciste. Ya no volveremos a apartarnos de ti, nos darás vida e invocaremos tu nombre.⁴⁶

“Ya no volveremos a apartarnos de ti, nos darás vida e invocaremos tu nombre”. Esta es la condición que Dios impone al hombre: tú te quedas en mi camino y yo te protegeré. Pero, el quedarse con alguien también es perder algo de uno mismo. En el quedar uno impone espacio y también lo pierde. En el caso del Salmo, la salida positiva para el hombre implica la pérdida de su intento creador, la pérdida del estatuto de autor.

⁴⁶ Cf. *Sal 80 (79) 2, 19.*

Reconoce varias veces a lo largo del salmo que Dios lo ha hecho todo, incluso el Gran Río ha sido obra de sus manos. El reconocimiento de inferioridad se presenta por lo tanto como condición para la garantía de su seguridad. Él invocará a Dios como autor de todo, como creador de todo y en cambio éste le dará la vida, permitirá que su vida tenga algún sentido,⁴⁷ y permitirá que viva fuera del espacio de la muerte.⁴⁸ En la tierra será protegido por los poderes violentos y en el cielo tendrá la compañía directa del creador y con él vivirá para la eternidad.

Así, lo que empieza por ser una suspensión de la ética a partir de la actuación de Dios, a partir de la expulsión del hombre de Edén, se transforma en una normalidad ética. La imposibilidad humana para competir con Dios obliga su regreso a casa⁴⁹ en la condición del hijo pródigo,⁵⁰ y este regreso será distinto de aquel que protagonizará Prometeo.⁵¹

⁴⁷ Cf. Os, 11, 1-4ss.

⁴⁸ Cf. REMO, cit., p. 88. “*Es interesante consignar que en Hölderlin –como queda dicho en las Notas a Edipo- La totalidad se revela en la ‘cólera’, en el recíproco alejamiento de hombre y Dios, mientras que en Heidegger lo sagrado y el ser se ponen mejor de manifiesto en la vecindad reconquistada, en la calma y en el abandono.*”

⁴⁹ Cf. REMO, cit., p., 78-9. “[...]. *La unión es posible porque dios y hombre, potencia de la naturaleza y consciencia, comunican, pero ‘comunican en la forma, dada al olvido del todo, de la infidelidad’. ¿Qué significa esto? Significa que en determinadas épocas gobernadas por el ‘odio’, tanto el deus sive natura como el hombre están alejados por una presencia excesivamente abstracta, por demasiada evidencia. [...]. ‘Cuando el padre les volvió a los hombres su rostro / y el dolor y la tristeza empezaron a extenderse sobre la tierra’, su ‘vuelco categórico’ (el pendant del ‘vuelco patrio’), tiene lugar cuando dios se manifiesta como un cielo vacío.*”

⁵⁰ Cf. Lc 15, 11 ss.

⁵¹ Cf. Torres, Salvador Mas. *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Madrid: Istmo. 2003, p. 64. “*Finalmente, Prometeo puede canjear su secreto a cambio de su propia libertad; tal es el tema de Prometeo liberado. Zeus no libera a Prometeo porque se haya suavizado su irritación, porque sienta compasión o porque se le haya pasado la ira como le ocurrió a Aquiles. 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 sólo 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 un punto débil; de aquí la necesidad de pactar. Pero en este planteamiento, y esto es lo decisivo, ya no interviene una estancia mítica (por ejemplo, la diosa Diké), sino un elemento perfectamente humano: el miedo que siente Zeus a perder su poder. Para conservarlo debe reconocer que está limitado por el secreto que sabe Prometeo; éste, por su parte, conoce la situación y se aprovecha de ella para conseguir su liberación.*”

En el regreso del hombre a casa, Dios se ve a sí mismo como una figura materna que nunca abandona al hijo que sale de sus entra.

Referências

DODDS, E. R. (citando a T. H. Huxley). *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

NUEVA BIBLIA DE JERUSALÉN – revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

ÉPICTETE. *Entretiens*. Libres I à IV. Paris: Gallimard, 1994.

FINLEY, M. I. *La Grecia antigua*. Trad. Teresa Sempere, Barcelona: Crítica, 2010.

ESQUILO. *Prometeo encadenado*, 245-255. Tragedias. Los persas, Los siete contra Tebas, Las suplicantes, Agamenón, Las coéforas, Las Euménides. Trad. y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

ESQUILO. *Oresteia (I): Agamenón*, 201-215. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

NUSSBAUM, M. *La fragilidad del bien*. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega. Madrid: La Bolsa de la Medula, 2004.

Bodei, Remo, *Holderlin: la filosofía y lo trágico*. Trad. Juan Díaz de Atauri. Madrid: La Bolsa de la Medula, 1990.

TORRES, Salvador Mas. *Ethos y pólis*. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica. Madrid: Istmo, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique. Maspero, 1965.

Recibido: 19/12/2011

Avaliado: 12/01/2012