

Fermin Zumano Sánchez
La Doncella Errante: Aproximaciones a Prometeo
Encadenado de Esquilo
Revista *Xihmai* IX (17), 8-25, enero-junio 2014

Xihmai

Universidad La Salle Pachuca
xihmai@lasallep.edu.mx
Teléfono: 01(771) 717 02 13 ext. 1406 Fax:
01(771) 717 03 09
ISSN (versión impresa): 1870-6703 México
<https://doi.org/10.37646/xihmai.v9i17.241>

2014

Fermin Zumano Sánchez

LA DONCELLA ERRANTE: APROXIMACIONES A PROMETEO ENCADENADO DE
ESQUILO

THE ERRANT MAID: APPROACHES TO ESQUILO'S PROMETHEUS BOUND

Xihmai, año 2014/vol. IX, número 17
Universidad La Salle Pachuca
pp. 8-25

Xihmai 8



Fermin Zumano Sánchez

La Doncella Errante: Aproximaciones a Prometeo Encadenado de Esquilo

Revista *Xihmai* IX (17), 8-25, enero-junio 2014

LA DONCELLA ERRANTE: APROXIMACIONES A *PROMETEO*
ENCADENADO DE ESQUILO

THE ERRANT MAID: APPROACHES TO ESQUILO'S *PROMETHEUS*
BOUND

Fermín Zumano Hernández

Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestro en Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Universidad Anáhuac.
lucano67@hotmail.com

Resumen

Una lectura tradicional de *Prometeo encadenado*, de Esquilo, reside en la noción de rebeldía y castigo divino, representada en el benefactor de los hombres. La crítica tradicional explica el castigo a Prometeo por desobedecer a los dioses. Sin embargo, desde una perspectiva filosófica, la obra de Esquilo también puede ser leída como la angustia humana en el momento en que los dioses comienzan a abandonar al hombre.

Ante el desmoronamiento de Zeus y el resto de las divinidades, cuando el hombre llega a la edad de la razón en Atenas, el sacrificio de Prometeo significa negar a Zeus la fuerza de la redención y, por lo tanto, se alude implícitamente a su eventual desaparición.

Palabras clave: Esquilo, *Prometeo encadenado*, Heráclito, divinidad, humanidad.

Abstract

A classic reading of Aeschylus' Prometheus Bound lies in the notion of rebellion and divine punishment, represented in the benefactor of men. The traditional criticism explains the punishment for disobeying the gods. However, from a philosophical perspective, the work of Aeschylus can also be read as human agony when the gods leave men. With the collapse of Zeus and other divinities, when man reaches the age of reason in Athens, the sacrifice of Prometheus means deny to Zeus the power of redemption and, therefore, implicitly refers to its eventual disappearance.

Keywords: Esquilo, Prometheus Bound, Heraclitus, Divinity, Humanity.

I. Del mito a la razón

Es muy probable que Pausanias haya visto, en algún lugar del Acrocorinto, la estatua de Sísifo colocando su piedra en lo alto de una colina. Y si pensamos en el folclor inmemorial de la Grecia clásica, las hijas de Dánao aparecen como figuras angustiantes en su labor inútil e interminable de transportar eternamente agua en vasijas perforadas. ¿Qué han hecho estos pecadores para merecer tan dura condena? ¿Es acaso la huida de Dios el sentido de este esfuerzo absurdo de los hombres? O más preciso: ¿el castigo no significa otra cosa que la huida estremecedora de la desesperanza que se acerca a estos hombres cada vez más y para siempre? Pienso que la profundización de estas preguntas requieren pensar un secreto, el secreto de Zeus que habita latente en todas las figuras poéticas del *Prometeo encadenado* de Esquilo. En mi caso, sin embargo, me es muy amenazante la hondura del artista, por lo que me veo en la necesidad de cavar un pozo alternativo que me evite quedar atrapado en las líneas invisibles de la poesía, por eso no tengo más remedio que iniciar mi exploración de la mano de la filosofía, esto es, del horizonte filosófico de Esquilo y en un segundo giro avanzar y enfrentarme al poema.

Para Hesíodo, en su *Teogonía*, el *Kosmos*¹ responde de manera exacta al origen y desarrollo de los dioses, esto es, la naturaleza no puede sino depender, ser la consecuencia natural de los dioses (Hesíodo, 44). Los dioses y lo natural son idénticos. Anaximandro, al contrario de la interpretación mítica-poética de Hesíodo, propone que el origen del mundo debe buscarse en una materia originaria a la que denomina *Apeirón*². Para el filósofo presocrático el principio del *Kosmos* consiste en una inmensa masa indiferenciada de proporciones sin límite, en la cuales las cualidades que distinguen a todas las cosas no están aun plenamente determinadas (Heráclito, 49). Aun así, esta masa todavía informe contiene potencialmente, y en completa fusión, las propiedades de todas las cosas. En su crítica a la concepción mítica y politeísta, la cosmogonía de Anaximandro se completaba con una antropogonía según la cual el hombre era el resultado de un proceso de incubación a partir de una forma de vida inferior, un gran pez.

Pero estaríamos equivocados si suponemos que los primeros filósofos naturalistas se desentienden de lo divino para avanzar decididamente al *Sísifo* de Critias, por ejemplo; más bien su crítica a la religión politeísta de su tiempo y, especialmente, su crítica a la concepción mítica de lo divino, permitió un avance hacia concepciones mucho más profundas sobre la divinidad. Así, con el paso del mito al *logos* los primeros filósofos no sólo avanzan hacia una nueva y radical concepción del *Kosmos*, sino también establecen nuevos modos de pensar la esencia de las cosas a partir de la *Physis* primigenia. Un ejemplo es el filósofo Jenófanes, iniciador de la Escuela de Elea, y padre indiscutido de la filosofía de la religión. Como se sabe, Jenófanes critica la concepción antropomórfica y politeísta de los dioses. Su argumento es el siguiente: si los diversos pueblos o razas atribuyen a sus dioses ciertas características que son el resultado de proyecciones

¹ Etimológicamente: universo, mundo. El inicio de la reflexión filosófica, en Grecia, está marcada por las preguntas sobre el origen del universo.

² Alejado de la concepción religiosa de Hesíodo, Anaximandro piensa en el *apeirón* como una noción de infinito pero, además, como posibilidad. Ahí, la acción humana se encuentra menos limitada.

sociales o raciales, esto tiene como consecuencia necesariamente un relativismo o subjetivismo respecto de los dioses.

En efecto, Jenófanes corona una concepción sobre lo divino que inicia con Tales de Mileto aunque no lo explica claramente en ningún lugar en su doxografía. La cosmogonía de Tales es diferente a otras concepciones de su tiempo, no sólo por su crítica al politeísmo y al origen mítico del *Kosmos*, sino porque comprende que la explicación de todas las cosas responde a un orden racional. Jenófanes solamente extendió ese orden racional al mundo de los dioses y comprendió que no puede haber divinidad auténtica ahí donde sólo hay proyecciones. Así, la crítica al antropomorfismo de los dioses inicia la línea de identificación de la razón y lo divino.

Un paso más avanzado en la espiritualización sobre la concepción de la divinidad lo da, sin duda, Heráclito de Éfeso. Y ese avance se soporta en el descubrimiento de la subjetividad: “Yo me busqué a mí mismo” (Heráclito, 250), con lo cual el filósofo, en contra de la interpretación tradicional, parte del hombre como clave de su especulación filosófica y, de manera precisa, descubre que la filosofía empieza con la toma de conciencia del filósofo, esto es, el comienzo de la filosofía se hace posible con el distanciamiento, con la toma de conciencia. Y es a partir de esa primera especulación que el filósofo de Éfeso alcanza el elemento fundamental único de la vida espiritual: el *Logos*³. El *Logos*, la razón, es común a todos los hombres y, sin embargo, Heráclito considera que la mayoría de los hombres se sirve muy mal de ella y que pasa la mayor parte de su vida en una especie de sueño que se rige, de manera lamentable y patética, de impresiones subjetivas, prejuicios y mezquinos intereses: “Uno es para mí mejor que diez mil si es el más excelente” (Heráclito, 231). Heráclito defiende una visión aristocrática del mundo por lo que muchos de sus aforismos

³ Como sabemos, el concepto *Logos* señala el carácter oral de la razón, de la palabra hablada (*verbum* en latín) y del pensamiento racional, lo que de algún modo sugiere la transición de los relatos mitológicos a la filosofía.

y fragmentos presentan un marcado desprecio por el hombre-masa o el hombre que no logra superar sus prejuicios o sus meras impresiones mediante el conocimiento racional de la esencia de las cosas, único camino posible de llegar a juicios objetivos sobre lo real y rechazar lo que sólo es aparente. No queda otra cosa que caer en la cuenta que el nivel más alto de conocimiento es la capacidad de comprender el parentesco entre la razón humana y la razón cósmica, la coincidencia o la profunda implicación entre lo meramente humano y el espíritu divino, el cual gobierna la totalidad de las cosas. En este sentido, sólo la filosofía está en condiciones de alcanzar este conocimiento último. La filosofía, así, consiste en ese ascenso de los meros prejuicios al *Logos* que explica la totalidad de las cosas (Heráclito, 229).

Estas palabras nos permiten comprender ya el avance sobre la concepción de la divinidad entre Heráclito y Jenófanes. En efecto, el filósofo de Éfeso afirma sobre la divinidad: “uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre Zeus (Zenós)” (Heráclito, 246). Con esto, Heráclito quiere decir que debemos entender dos sentidos de la palabra “Zeus”: si vamos a entender la palabra en un sentido antropomórfico según el poema de Homero, debemos pensar que Dios no quiere llamarse así; ahora bien, si con “Zeus” se quiere decir lo que se significa etimológicamente (*zén* en español significa “viviente”), entonces la divinidad sí quiere ser llamada así y el nombre de Zeus corresponde a la esencia de lo divino.

Para Heráclito hay una inviolable legalidad en el *Kosmos*. El contacto inmediato y cotidiano con el mundo y la pluralidad y variedad de todas las cosas nos impiden acceder al verdadero sentido de todo lo real: a la unidad de todas las cosas, a su “invisible armonía”. Incluso, las contradicciones de las que no puede ir más allá nuestro entendimiento también pueden impedirnos ver que en la realidad última es una y originaria. El filósofo (que para Heráclito es la expresión más alta del espíritu) disuelve esas contradicciones, las conceptualiza como

meramente relativas, fluyentes, “Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre. Se transforma como el fuego cuando se le añaden perfumes y se le nombra entonces según los olores” (Heráclito, 249). Y lo mismo vale para las contradicciones entre los conceptos morales: “para Dios todo es hermoso y bueno y justo; sólo los hombres consideran injusto lo uno y justo lo otro” (Heráclito, 248). La profunda realidad es la contradicción, la incisión, la lucha a muerte entre los contrarios, “la guerra es la madre de todas las cosas” y “todo sucede según discordia” (Heráclito, 208).

Pero debemos darle tregua al buen burgués que retrocede atemorizado. Si se escucha adecuadamente la razón del *Kosmos*, se reconoce que a pesar de ello, todo constituye una unidad: “Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina” (Heráclito, 231).

Ahora bien, al lado de un avance sobre la concepción de la divinidad, también debemos distinguir en Heráclito esa concepción según la cual todo procede según una implacable legalidad: “El Sol no rebasará su carrera, y si lo hiciese, sabrían encontrarle las Erinis, ayudantes de Diké” (Heráclito, 210). Diké es ley natural que alcanza su plenitud cuando el hombre virtuoso comprende que su vida misma se rige por la justicia divina. Las Erinis y sus ayudantes no tienen otra misión que la de desengañar a los hombres con su pretensión insana de ser como los dioses. Por eso, la filosofía de Heráclito apela a Diké con el objeto de desmontar la impetuosa necesidad humana de transgredir la ley inexorable de los dioses. Homero ya lo sabía cuándo Aquiles, ante la demanda de la diosa Hera, responde:

¡Janto! ¿Por qué me auguras la muerte? No hace falta. Bien sé también yo mismo que mi destino es perecer aquí, lejos de mi padre

y de mi madre. Pero, a pesar de todo, no pienso parar hasta saciar a los troyanos de combate (Homero, 418).

Pero no sólo Homero, también la tradición yahvista sabía esto cuando se redactan el segundo y el tercer capítulos del *Génesis* para dar toda la fuerza teológica posible a la expresión: “y vio Dios que era bueno”. En efecto, cuando Adán finalmente prueba del fruto prohibido no alcanza lo que su lado animal (personificado por la serpiente) pretendía ilusoriamente: distinguir perfectamente lo bueno de lo malo. En Dios, creador de todas las cosas, no existe la distinción humana entre el mal y el bien, su sabiduría rebasa nuestros vanos intentos de razonar insistentemente nuestro puesto preciso en el *Kosmos*. Después de Adán, Jekyll y Víctor Frankenstein son las figuras arquetípicas más perturbadoras del pecado original, quienes al cerrar sus oídos a la palabra de Dios se encadenan a un terrible e inexorable destino, la *Ananké* soberana. Así, la tragedia griega se perfila como la narración del peligroso decurso de un heroico destino, del sufrimiento humano puesto en carne y hueso ante los ojos de un espectador.

Los temas de la tragedia eran de antiguo conocidos por todos, pero en la propuesta estética de los trágicos el poeta se concentra sobre el hombre que sufre y que se ha acarreado él mismo su sufrimiento – Séneca define la tragedia como “una pareja digna de la divinidad: un héroe valeroso en lucha con un mal destino, que a veces ha provocado él mismo” (Séneca, 123). Memling participa de la sabiduría trágica, quizá sin quererlo, cuando coloca en el postigo derecho de su tríptico una terrible advertencia al espectador: *In inferno nulla est redemptio* (del infierno no hay retorno). Así, el innegable trasfondo intelectual de la propuesta trágica es la hondura que se abre por la pregunta formulada por el hombre: ¿De qué somos culpables los hombres? ¿Actuamos libremente o nos entregamos sin voluntad ni resistencia posible a potencias ciegas y amorales? ¿Castiga la divinidad el mal o el justo también sufre? Para Esquilo los dioses son la fuente de la

sublimidad moral y, por ello, se esfuerza en eliminar todo rasgo impuro de lo divino. En Esquilo, el gobierno divino del mundo se caracteriza necesariamente por la justicia.

II. *Prometeo encadenado* y la voluntad de perdurar

Esquilo, el primer poeta trágico de la antigüedad griega, escribe sus obras en el contexto inmediatamente previo a la Atenas democrática. *Los persas*, que recrea la derrota del ejército de Jerjes, alude en muchos momentos a la gloria ateniense, tal como Sófocles lo hará en torno de la democracia en *Edipo en Colono* y otras de sus grandes tragedias.

En este contexto, Esquilo es un hombre de su tiempo que comprende perfectamente la importancia de las decisiones tomadas por los hombres. Puede leerse en las páginas de su *Prometeo encadenado* una negación del orden divino que condena injustamente a los hombres. El fuego, privilegio de los dioses, es llevado a los seres humanos como un acto de signo democrático, que, en el imaginario social en el que este mito fue inventado, debía ser pagado con el sufrimiento de los hombres, lo que origina la creación de Pandora. Pero en el caso de Esquilo, que recupera el mito y lo representa desde su propuesta estética, cientos de años después de la fundación del relato –un posible origen de la palabra *Prometeo* tiene que ver con el vocablo egipcio de donde proviene la noción de *fuego*–, existe un claro sentido de rebeldía necesaria frente al egoísmo divino. Además, Zeus sería sobrino de Prometeo, de acuerdo con Manuel Fernández-Galiano: “Éste tenía motivos para estar agradecido con su pariente, que le ayudó cuando los Titanes luchaban contra él; pero por otra parte nos dice el héroe que en un momento dado él salvó a los hombres a quienes el rey de los dioses quería aniquilar” (Fernández-Galiano, 183).

Prometeo conoce el secreto de Zeus y ése es el móvil de su castigo, “para que aprenda que a pesar de ser sabio es más torpe que Zeus” (Esquilo, 275). Como ya vimos arriba, los primeros filósofos dan sus primeros pasos en la conciencia filosófica a partir de la contradicción interna en el seno mismo de la concepción de lo divino, incisión de la cual Heráclito alcanza plena conciencia. La intuición poética (lo sabe, pero con una claridad suprema) es superior al discurso de la emergente conciencia filosófica: Prometeo dice al final de la obra: “la verdad es que Zeus, aunque sea arrogante de espíritu, en el futuro va a ser humilde, según la boda que se dispone a celebrar, que lo arrojará de su tiranía y de su trono en el olvido” (Esquilo, 301). Ahora bien, Prometeo, “el que preveía”, salva a los hombres de la muerte, “hice que los hombres dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo” (Esquilo, 281) y la medicina fue la esperanza. La intuición profunda de Esquilo consiste en ver la conexión ontológica entre nuestra propia muerte y la esperanza, la esperanza de vida eterna. La razón humana, el fuego robado, no tiene ningún sentido sin la esperanza. El hombre construye vigorosamente su mundo sólo en la medida en que ha olvidado la hora exacta de su muerte. El olvido de sus límites y de su mayor límite lo hunden en la sustancia misma de la vida, la historia entera del hombre sólo es posible por ese olvido, por esa sustancial pérdida de realidad. La crueldad de Zeus no puede ya satisfacer esa necesidad de eternidad constitutiva en el hombre. Zeus debe desaparecer.

En este sentido, con Esquilo lo divino asciende a un nivel superior y Prometeo es, sin duda, la mediación. Prometeo ama a los hombres y para salvarlos interrelaciona olvido, esperanza y muerte. Aquí es importante establecer que la genialidad insuperable de la tragedia prometeica estriba en establecer el movimiento íntimo de la idea de Dios: lo divino no se nos hace presente sino a partir de un desenvolvimiento paulatino, el movimiento de la idea de lo divino es el de *Entwicklung*: el paso de lo en sí a lo para sí que Hegel encuentra en

el despliegue de la historicidad constitutiva de todo lo humano y especialmente en la relación del hombre con lo divino (Hegel, 804). Pero es indispensable comprender que para Hegel este movimiento de ascenso es circular e interno, concepto que Hegel en sus lecciones sobre la historia de la filosofía lo logra condensar magistralmente: “el desarrollo del espíritu es un salir de sí, un exponerse, y, a la vez, venir hacia sí”. En efecto, en la tragedia de Esquilo están prefigurados en su totalidad los elementos constitutivos de los nuevos dioses y la conciencia de su advenimiento.

La lectura superficial de la tragedia de Esquilo cae en el error de suponer injusto el castigo que sacrifica a Prometeo. La clave no es el poder sino la clave es la voluntad de perdurar de Zeus, su angustia ante la pérdida. En este sentido, el tema central que subyace a lo largo de todas y cada una de las lamentaciones de *Prometeo encadenado* es la agónica desesperación del dios pagano que se desmorona lentamente. Los estragos de un dios moribundo nos indican indudablemente que, entre los hombres, se hace fuerte cada vez más una condena sobre el gobierno moral del mundo. En un mundo en donde el gobierno del *kosmos* es cruel y la suerte de la humanidad intolerable, la idea de Dios deberá acercarse a la idea de la acción salvífica de lo divino y de la cual Prometeo es su herald. Zeus no es, no puede ser, el salvador de los hombres, de ahí que el sacrificio de Prometeo signifique negar a Zeus la fuerza de la redención. El sacrificio y la redención deberán alcanzar un nivel superior de significado más allá. Esto quiere decir que el ascenso en la comprensión de Dios exige el movimiento de la poesía a la religión. En efecto, el evangelista Juan cierra el círculo que pasa por Esquilo cuando en plena posesión de la nueva figura de lo divino, pero también en un saberse en esa posesión, concluye al principio de su evangelio: “el *logos* se hizo carne y habita entre nosotros”.

Y si nos detenemos en el autor de la tragedia, vemos que Esquilo había tomado una narración popular en torno a la disputa entre un Dios de menor cuantía y un Dios poderoso, pero que en las manos del poeta esta vulgar disputa entre la ventaja y la desventaja se transforma en la confrontación entre el hombre y el gobernante supremo que desprecia a los hombres. Esta confrontación pone al propio Esquilo de pie en su propio escenario al mostrar sus convicciones más profundas. En una de las escenas más significativas de su *Prometeo encadenado* se desliza invisible Esquilo: “Prometeo.— 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” (Esquilo, 300).

Junto a Esquilo nos colocamos en una disyuntiva: si consideramos el mundo existente como un campo de contiendas y crueldad, un campo en el cual toda cosa viviente existe diariamente gracias a la muerte y los tormentos de otras, un mundo donde la inocencia es ceguera, entonces hablamos de Zeus; pero si consideramos el mundo como una apertura a la plenitud del sentido del Ser, entonces debemos hablar de nuevos dioses. Para Esquilo, sin embargo, en medio de este infierno, con todo, existen hechos indudables como el sacrificio de sí mismo, la creación del mundo humano o el instinto social. Si consideramos el mundo así, entonces somos capaces de exigir una doble promesa: el poder del fuego y la esperanza. Ahora bien, el mundo de Prometeo puede ser muy pequeño comparado con el de Zeus, pero la certeza de Prometeo es más efectiva que la violenta desesperanza de Zeus:

Prometeo.— No existe tortura ni recurso alguno con el que Zeus pueda obligarme a descubrir eso [el secreto de Zeus] antes que me quiten estas oprobiosas cadenas. Ante esto, ¡que precipite sobre mí la llama que reduce a cenizas, que todo el universo confunda y trastorne entre una tempestad de blancas alas de nieve y truenos subterráneos! Porque nada de eso me va a doblegar hasta el punto

que llegue a decirle por quién debe ser derrocado de su tiranía (Esquilo, 309).

Esquilo ve a través de Prometeo la llegada del nuevo hombre, de un nuevo sentido del sufrimiento: ahora los hombres ya no tendrán que colocar un velo que cubra la terrible realidad del mundo de Zeus, la vida no consiste en encontrar medios artificiales para soportarla porque la vida humana en sí misma tiene sentido. Ese es el enigma de Ío⁴, la virgen que huye de la ira de los dioses, en las escenas finales de la obra de Esquilo:

¡Ay, ay de mí! He venido impulsada por la tortura del hambre a que me someten mis continuos brincos. Víctima soy del rencoroso designio de Hera. ¿Quiénes hay entre los desdichados que sufran lo mismo que yo? ¡Vamos, indícame con claridad lo que me espera aún padecer! ¿Qué remedio hay, qué medicina de mi enfermedad? Dímelo, si lo sabes. Grita y explícaselo a esta triste y errante doncella (Esquilo, 294).

La doncella errante es la clave de la dialéctica de lo divino: el hambre que resulta de la huida de lo divino se invertirá, con los primeros cristianos, en hambre de lo eterno, en búsqueda de Dios. San Agustín ya lo sabe cuando en sus *Confesiones* alcanza plena conciencia de su condición de hombre: “dominado por las pasiones me encontraba en una penosa situación, pero Tú me manifestaste tu amor y misericordia, no permitiste que me entregara a los placeres, que cada vez me alejaban más y más de Ti” (San Agustín, 317). También Rilke lo sabe, en vilo frente a los umbrales del hombre posmoderno:

⁴ Ío es una de las tantas mujeres seducidas, violadas o engañadas por Zeus, quien, en forma de nube, la violó. El castigo siempre es hacia las mujeres y los mortales; en este caso, Hera la perseguirá y la transformará en vaca. Ante el exceso de los dioses, los hombres sólo pueden suplicar perdón, a pesar de no haber sido los causantes de las ofensas. En otra obra de Esquilo, *Las suplicantes*, las descendientes de Ío, las Danaides (hijas de Dánao), regresan del exilio familiar para rogarle al rey de Argos que las proteja, en atención a Zeus hospitalario, causante de la desgracia de la doncella Ío y de su progenie.

¡Apágame los ojos y Te veré todavía,
vuélveme sordo y oiré Tu voz,
trúncame los pies y correré Tu camino,
sin habla, y a Ti elevaré oraciones!
Rómpeme los brazos y yo Te estrecharé
con mi corazón, vuelto, de repente, mano;
si paras mi corazón, latirá mi cerebro,
quémale también y mi sangre, entonces, Te
acogerá, Señor, en cada gota (Rilke, 173).

El saber de Prometeo lo condena a la soledad eterna, allá, distante, encadenado en las solitarias cimas del Cáucaso. Pero con Shelley y su Frankenstein asistimos a la conciencia del retorno de un nuevo Prometeo que protagoniza una nueva tragedia: el hombre sin Dios que sigue buscándolo desesperadamente. Sin embargo, el moderno Prometeo, el nuevo amo del fuego, ya no ama a los hombres, antes al contrario, lo humano ha dejado de ser la fuente de sentido. En la primera mitad del siglo XVII Galileo escribe en el *Saggiatore*:

La filosofía está escrita en este gran libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (quiero decir el universo), pero no se puede comprender si primero no se aprende a entender el lenguaje y a conocer los caracteres en los que está escrito. Se halla escrito en lenguaje matemático, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible entender humanamente una palabra; sin ellos, se dan vueltas en vano por un oscuro laberinto (Galileo, 206).

Conclusiones: el nuevo hombre

Lo humano no sólo ha sido expulsado de la naturaleza con el arribo del nuevo Prometeo, sino que también, con la modernidad, pasamos de la *Polis* a la producción monopólica de la “ley” por el soberano absoluto y a-humano: la fuerza incansable de los desmemoriados que pinta Esquilo en su tragedia se ha transformado en la inseguridad acerca de los propios límites o en la inquietud radical y constitutiva de la vida humana como prefiere Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 157).

Así, el nuevo regalo de Prometeo a los hombres es el sinsentido, la nada y por eso los hombres se vuelven tan peligrosos. Ahora Prometeo no es ya un ser inmortal independiente de los hombres, el nuevo Prometeo es el hombre moderno mismo en busca de inmortalizarse en sus excesos, al mismo tiempo que fragua lentamente las cadenas de un nuevo sacrificio. En este sentido, quizá, el texto paradigmático del nuevo Prometeo sean las palabras de Hobbes:

A quien no haya ponderado estas cosas, puede parecerle extraño que la naturaleza separe de este modo a los hombres y los predisponga a invadirse y destruirse mutuamente; y no fiándose de este razonamiento deducido de las pasiones, quizá quiera confirmarlo recurriendo a la experiencia. Si es así, que considere su propia conducta: cuando va a emprender un viaje, se cuida de ir armado y bien acompañado; cuando va a dormir, atranca las puertas; y hasta en su casa, cierra con candado los arcones. Y actúa de esta manera aun cuando sabe que hay leyes y agentes públicos armados que están preparados para vengar todos los daños que se hagan. ¿Cuál es la opinión que este hombre tiene de sus prójimos cuando cabalga armado? ¿Cuándo atranca las puertas? ¿Qué opinión tiene de sus criados y de sus hijos cuando cierra con candado los arcones? (Hobbes, 108)

Si pensamos con Hobbes y avanzamos al cine contemporáneo, no deja de inquietarnos que lo perturbador en todas las escenas de *Blade Runner* (1982) es, sin duda, que en el futuro otro nuevo Prometeo nos aguarda.

FUENTES DE CONSULTA

- BARNES, Jonathan (2009). *Los presocráticos*, Madrid: Cátedra.
- ESQUILO (2001). *Tragedias*, Madrid: Gredos.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, MANUEL (2001). “Introducción” a Esquilo, *Tragedias*, Madrid: Gredos.
- GALILEO, Galilei (2004). *La gaceta sideral*, Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhem (2010). *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Editorial Adaba.
- HERÁCLITO (2001). *Fragmentos*, en Néstor Cordero, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- HESÍODO (2001). *Obras y Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- HOBBS, Thomas (1998). *Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial.
- CASTORIADIS, Cornelius (2006). *Lo que hace a Grecia*, México: FCE.
- KIRK, G. S., y Raven, J. E. (2000) *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- MURRAY, Gilbert (1956). *La religión griega*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004). *Lecciones de metafísica*, México: Porrúa.
- RILKE, Rainer María (2012). *Poesía*, Madrid: Ellago Ediciones.

- SAN AGUSTÍN (1957). *Confesiones*, Madrid: Aguilar.

Copyright (c) 2014 Fermin Zumano Sánchez



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)