

Voces, cuerpos, representaciones en la literatura grecolatina y sus proyecciones

Homenaje a la Dra. Alicia Schniebs

Aldo Pricco y Darío Maiorana (comps.)
Stella Maris Moro y María Eugenia Martí (eds.)



Colección *Studia et Nugae*



Facultad de
Humanidades
y Artes_UNR



UNR

Voces, cuerpos, representaciones en la literatura grecolatina y sus proyecciones

Homenaje a la Dra. Alicia Schniebs

Aldo Pricco y Darío Maiorana (comps.)

Stella Maris Moro y María Eugenia Martí (eds.)

Colección *Studia et Nugae*

Voces, cuerpos, representaciones en la literatura grecolatina y sus proyecciones : homenaje a la Dra. Alicia Schniebs / Darío Pascual Roque Maiorana ... [et al.] ; Compilación de Aldo Rubén Pricco ; Darío Pascual Roque Maiorana ; Editado por María Eugenia Martí ; Stella Maris Moro. - 1a ed. - Rosario : Stella Maris Moro, 2025.

Libro digital, PDF - (Studia et Nugae ; 2)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-01-0305-1

1. Literatura Antigua. 2. Literatura Clásica Latina. 3. Literatura Clásica Griega. I. Maiorana, Darío Pascual Roque II. Pricco, Aldo Rubén, comp. III. Maiorana, Darío Pascual Roque, comp. IV. Martí, María Eugenia, ed. V. Moro, Stella Maris, ed.
CDD 880

Foto de tapa: Darío Maiorana

Diseño de tapa: Luciano Duyos / Cintia Espinosa

Τέχνη, κράτος y política en la trama ideológico-semántica de *Prometeo Encadenado*

María Inés Crespo
Universidad de Buenos Aires - CONICET
mariainescrespo733@gmail.com

Resumen: En el contexto de los estudios esquileos y de *Prometeo Encadenado*, el trabajo propone integrar el análisis del problema planteado en la obra por la oposición semántica τέχνη/κράτος al cuadro más amplio del universo conceptual esquileo y su plasmación en una estructura poético-significante de referente ético-político. Se estudia la ubicación de ambos lexemas y sus cognados en el sistema de oposiciones que organizan el sistema significativo de la pieza. Asimismo, se relaciona la caracterización de la τέχνη y especialmente el discurso de los dones (vv. 442-506) con la resemantización que se opera en sus referencias intertextuales (Sófocles, *Antígona*, vv. 332-375 y Platón, *Protágoras* 320c-322e). En *Prometeo encadenado*, la inexistencia de alusiones a artes o saberes relacionados con el intercambio entre hombres y dioses y de los hombres entre sí habla de un modo primitivo de relación hombre/divinidad y hombre/mundo, que deberá necesariamente evolucionar para adaptarse al modelo de organización social y política que Esquilo propone al pueblo ateniense en el punto de inflexión histórico del siglo V a. C.

Palabras clave: Esquilo; *Prometeo encadenado*; τέχνη; κράτος; πόλις

Abstract: In the context of Aeschylean and *Prometheus Bound*'s studies, this paper aims to integrate in the broader frame of Aeschylean conceptual universe the analysis of the issue established in the play by the semantic opposition τέχνη/κράτος, and its embodiment in a significant-poetic structure possessing an ethical-political reference. We study the position of both lexemes and their cognates in the play's system of oppositions which organizes the significant system. We put in relation the τέχνη's traits and especially the speech of gifts (vv. 442-506), including the resemantization operated in its intertextual references (Sophocles, *Antigone*, vv. 332-375 and Plato, *Protagoras* 320c-322e). In *Prometheus Bound*, the lack of allusions to crafts or knowledge related to the interchange between men and gods and men among themselves speaks about a primeval way of man/god and man/world relationship, which will necessarily evolve to adapt to the socio-political organization proposed by Aeschylus to the Athenian people at the turning point of fifth century B. C.

Keywords: Aeschylus; *Prometheus Bound*; τέχνη; κράτος; πόλις

En el contexto de los estudios esquileos y de *Prometeo Encadenado*,¹ este trabajo tiene por objeto integrar el análisis del problema planteado en la obra por la oposición semántica τέχνη/κράτος al cuadro más amplio del universo conceptual esquileo y su plasmación en una estructura poético-significante de referente ético-político. Nos centraremos en el planteo general de la problemática, la enumeración de las variables textuales analizadas y las conclusiones extraídas de dicho análisis textual.

Para sostener esas conclusiones ha resultado central la comparación entre el pasaje de la obra habitualmente denominado “discurso de los dones” (vv. 442-506) con el Estásimo I de *Antígona* (la llamada “oda al hombre” [vv. 332-375]) y el “mito de Prometeo” del *Protágoras* de Platón (320c-322e).

En el universo conceptual esquileo, la realidad se manifiesta organizada en torno de categorías binarias opuestas y complementarias en un *sistema hipersemémico o ideológico* cuyos constituyentes se ubican en dos ejes marcados y connotados, respectivamente, como “positivo” y “negativo”: cultura/naturaleza, materia/espíritu, público/privado, activo/pasivo, razón/emoción, nuevo/viejo, armonía/desarmonía, límite/caos. Estos pares opuestos se actualizan en un *sistema semémico o temático* que funciona como significante del sistema hipersemémico y se manifiesta como un conjunto de campos semánticos antonímicos realzados en la estructura textual: griegos/bárbaros, olímpicos/ctónicos, justicia/venganza, πόλις/γένος-οἶκος, afuera/adentro, persuasión/engaño, libertad/coerción, violencia/ley, sabiduría/astucia, matrimonio/consanguinidad, varón/mujer. Este sistema semémico es, entonces, una primera operación de concretización del universo ideológico abstracto antes mencionado.²

Estos sistemas –el ideológico, el temático, y también el poético-significante– se presentan en líneas generales en todas las obras de Esquilo conservadas, aunque las relaciones internas, las jerarquías y los modos de articulación entre sus elementos varían de pieza a pieza. Los componentes de estos sistemas reflejan una serie de formas conceptuales que pertenecen a la *Weltanschauung* de los sectores intelectuales (artistas, literatos, filósofos y políticos) de la sociedad ateniense que, además, son vehículo del imaginario cultural del Occidente antiguo.

¹ Adscribimos a la postura de quienes sostienen que *Prometeo encadenado* es una pieza auténticamente esquilea, como probamos en Crespo (2004).

² El tercer sistema, el poético-significante, concreta aún más el sistema semémico a través de la plasmación en las obras de un complejo sistema de imaginaria. Véase Crespo (2004).

En *Prometeo encadenado*, la oposición semántica τέχνη/κράτος, que se despliega en la estructura dramática como la lucha entre Prometeo y Zeus, es un eje de gran incidencia en el sistema semémico de la pieza, y tematiza lo que en el sistema ideológico-hipersesemémico se ha señalado como la polaridad materia/espíritu o naturaleza/cultura. Alrededor de la oposición τέχνη/κράτος se desarrollan sendos campos semánticos constituidos por una serie de lexemas sinónimos o semisinónimos que aparecen preponderantemente como *illustranda* o sin formar parte de figura o imagen alguna. La importancia cuantitativa, la distribución y la carga semántica hacen que esta oposición se imponga como una de las "tensiones" fundamentales del texto.

Κράτος, el poder, es el lexema que nuclea a su alrededor todos los sememas que apuntan a caracterizar, en principio, el modo en que Zeus manifiesta su supremacía en todos los órdenes de la realidad: el mundo divino, el mundo humano, el cosmos. Su soberanía se impone precisamente por medio del κράτος, lexema que etimológicamente remite a la ‘fuerza física’, la ‘dureza’ que permite vencer en la lucha, de allí su significado metonímico derivado de ‘poder’, ‘dominio’, que es habitual en época clásica (Chantraine, 1990 s. v.). El κράτος hace entonces alusión a la forma en que Zeus llegó al trono del Olimpo luego de someter a los Titanes, pero también a la forma en que ejerce su reinado. El lexema κράτος (vv. 12, 528, 948) y sus cognados, los verbos κρατέω (vv. 35, 149, 324, 519, 937, 939, 955) y κρατύνω (vv. 150, 403) y los adjetivos καρτερός (vv. 207, 212, 923), κρατερός (v. 167), κραταιός (v. 428), ἐκρατής (v. 55), παγκρατής (v. 389), ἀκρατής (v. 884), ἄκρατος (v. 678), κρείσσων (vv. 902, 922) y κράτιστος (v. 216), de gran desarrollo en el texto, manifiestan entonces este poder de Zeus, producto de la fuerza.

Ahora bien, el κράτος, el dominio por la fuerza, reaparece en su valencia etimológica por medio de su duplicación en βία, la ‘violencia física’. Ambos, personificados como los esbirros de Zeus, abren la pieza. Βία (vv. 12, 15, 74, 208, 353, 357, 380, 592, 672) y sus cognados βίαιος (v. 737) y βιάζομαι (v. 1010) tienen amplia incidencia cuantitativa en el campo semántico estudiado. Βία es la concreción brutal del κράτος, y su accionar es puesto ante la vista de los espectadores a lo largo de toda la obra: Zeus ejerce su κράτος “βία”, ‘por la fuerza’, sobre Prometeo, sobre Ío y, debemos suponer, sobre cualquiera que se le oponga, dioses o mortales. Κράτος, entonces, representa la supremacía; βία, la fuerza bruta por la que esa supremacía se mantiene.

La cualidad física de βία aparece desplegada de dos maneras: explícitamente en δάμνημι (vv. 164, 426, 601, 861), ‘domar’, ‘dominar’, y δεσπόζω (vv. 208, 930), e implícitamente en ἀνάγκη (vv. 16, 72, 105, 108, 514, 515, 1052) y sus cognados: ἐπαναγκάζω (v. 671) y ἐσαναγκάζω (v. 290), puesto que ἀνάγκη, la ‘necesidad’, la ‘coerción’, remite etimológicamente a la aplicación de una fuerza circular constrictiva (Crespo, 1995). La ἀνάγκη³ se materializa, tanto en la escena⁴ misma cuanto en el sistema poético-significante por medio de la imagen del yugo, el arnés y las cadenas que atan al Titán, cuya importancia para el análisis de la tragedia se ha estudiado en otro trabajo⁵. El campo semántico del κράτος se completa, en su valor derivado de ‘dominio’, ‘reinado’ con los lexemas ἄναξ (v. 584) y su cognado ἀνάσσω (v. 202); ἄρχω (vv. 203, 927, 940) y sus cognados ἀρχή (vv. 167, 231, 757) y μόναρχος (v. 324) y, por último, κοιρανέω (vv. 49, 958).

Pero no podemos cerrar la caracterización del κράτος de Zeus sin incluir en el análisis los epítetos que se le atribuyen al rey del Olimpo. El más significativo es, por supuesto, τύραννος (vv. 222, 310, 736, 761, 942, 957), acompañado por su cognado, τυραννίς (vv. 10, 224, 305, 357, 756, 909, 996). El tirano, el monarca absoluto, aquel cuyo poder no está limitado por la ley, porque él en persona *es* la ley, es también quien llega al poder por medio de la violencia. Como tal, el tirano es τραχύς (vv. 35, 186, 311, 324, 726, 1048), ‘rudo’, ‘áspero’, y contagia su τραχύτης (v. 80), su ‘aspereza’, a sus esbirros. Incluso el epíteto πατήρ (vv. 4, 17, 40, 53, 140, 531, 593, 636, 653, 656, 768, 910, 947, 969, 984, 1018), ‘padre’, en boca de súbditos dominados por la fuerza, cobra a lo largo de toda la pieza su valor etimológico indoeuropeo de *pater familias*, es decir, un valor social –el de jefe de un γένος/οἶκος– y no estrictamente parental (Chantraine 1990, s.v.).

Por último, baste señalar aquí la relación existente entre κράτος y δίκη. En efecto, la δίκη, ‘el derecho, la justicia’, cuyo ejercicio caracteriza a Zeus en el resto de la obra esquilea, brilla aquí, literalmente, por su ausencia. Sus escasas menciones hacen referencia al castigo que Prometeo recibirá (v. 9) o, directamente, a la injusticia de una situación cualquiera (v. 30), al igual que sus cognados, δίκαιος (v. 188) y ἔκδικος (v.

³ La ἀνάγκη como entidad supradivina a la que también Zeus está sometido forma, junto con la Moira y las Erinias, un haz semémico de remarcable importancia, pero su estudio no entra en los límites de esta exposición. Cf. Crespo, 1995.

⁴ La aparición en escena de referentes o *illustranda* de la imagería se ha estudiado en Crespo (2004 y 2023).

⁵ Cf. Crespo (2010). Zeus domina a sus súbditos con la coerción de ἀνάγκη, pero él mismo está sometido a ella (515-518).

1093): respecto de las últimas, Zeus no posee δικαιοσύνη como cualidad, sino que "él decide por sí mismo lo que es justo", τὸ δίκαιον (vv. 186-188). En cuanto a la ley, el νόμος (vv. 150, 403), es una ley que no se basa en la δίκη, ni tampoco en θέμις, la ley natural que es fundamento de toda justicia. "Zeus impera (κρατύνει) ilícitamente (ἀθέτως) con leyes nuevas" (νεοχμοῖς νόμοις) (v. 150), "impera con leyes propias/privadas" (ιδίους νόμοις κρατύνων) (v. 403). Este νόμος que impera sin θέμις ni δίκη es coherente con la presencia de Κράτος y Βία como asistentes de Zeus. Retomaremos la importancia de esta conformación del poder divino al final de este trabajo.

Analicemos a continuación el segundo polo de la oposición semántica, la τέχνη. La τέχνη es la habilidad de hacer algo en una determinada actividad, el "know-how", la manera o el medio de ejecutar algo, de allí su traducción habitual por *técnica*, *arte* e incluso *ciencia* (Chantraine, 1990, s. v.). La τέχνη es una capacidad propia de los seres –hombres y dioses– poseedores de μῆτις, ‘habilidad, astucia, intelecto práctico’. Prometeo, el gran poseedor de μῆτις, es el διδάσκαλος por excelencia, aquel que enseña las τέχναι que permitirán a los mortales salir de su estado de naturaleza para crear la cultura. La capacidad de crear, de fabricar, depende en gran medida de la flexibilidad del pensamiento, de la posibilidad de manejar distintas variables a la vez y de la eficacia de su aplicación a una instancia particular. Los sustantivos τέχνη (vv. 47, 87, 110, 254, 437, 497, 506, 514), σόφισμα (vv. 459, 470, 1011), μηχανή (vv. 459, 470, 1011), πόρος (v. 206) y sus cognados (παντέτεχνος: v. 7; σοφός: vv. 887, 936, 1038, 1039; σοφιστής: vv. 62, 944; μηχανήμα: vv. 469, 989; μῆχαρ: v. 606; ἀμήχανος: v. 5) resultan así semisinónimos de amplia incidencia en el texto, a los que se une δόλος (v. 213), ‘la trampa, el engaño’ para lograr un fin. Todos estos sustantivos están acompañados por el verbo εὐρίσκω (vv. 59, 249, 267, 468, 475, 578, 922) y su compuesto ἐξευρίσκω (vv. 96, 460, 469, 503), que apuntan a la puesta en acto de la habilidad técnica. Pero los logros de la τέχνη serían estériles si el σοφός no tuviera la capacidad de transmitir su saber. El campo se completa, entonces, con el verbo διδάσκω (vv. 10, 196, 382, 634), sus compuestos y cognados (ἐκδιδάσκω: vv. 698, 981; διδάσκαλος: vv. 110, 322, 373, 391).

Ahora bien, la oposición κράτος/τέχνη, presente en la obra, reemplaza metonímicamente a la oposición básica –e implícita– κράτος/σοφία, y de modo más específico, a κράτος/μῆτις. Como señalamos con anterioridad, la μῆτις es la capacidad

que da lugar a la τέχνη. Si esto es así, deberíamos preguntarnos por qué el lexema μῆτις y sus cognados no aparece como término explícito de la oposición. La respuesta no nos sorprende: la μῆτις no es una cualidad privativa de Prometeo, más aún, Zeus es quien aparece, en el sistema mítico griego, como el gran poseedor de μῆτις, desde la *Ilíada*, con su epíteto de μητιετα. El dios incorpora esta cualidad simbólicamente adquiere por medio de su matrimonio con la diosa del mismo nombre, Μητις, y la asimila de manera definitiva al engullirla. Esta μῆτις de Zeus se desplegará en el cosmos a través de la hija de ambos, Palas Atenea, quien representará esta cualidad divina una vez que se instaure definitivamente el reinado de los olímpicos (Detienne y Vernant, 1988).

¿Cómo se manifiesta esta aparente contradicción en el texto, es decir, cómo es posible que los rasgos semánticos que en principio caracterizan a Prometeo sean en realidad rasgos esenciales de la constitución semántica de su contrincante/antagonista (que no aparece en escena, pero es omnipresente)? Esto es posible a causa de una de las cualidades centrales del sistema semémico de la tragedia de Esquilo, que atraviesa por completo la estructura de su universo conceptual. En efecto, por una parte, las polaridades parecen, en principio, estar adscriptas y fijadas a la variable positivo/negativo y, por otra parte, parecen representar o simbolizar el carácter o la actuación de un personaje particular. Empero, por el contrario, el análisis semántico prueba, tanto en *Prometeo encadenado* cuanto en el resto de la obra de Esquilo conservada, que la ambigüedad y la movilidad caracterizan la estructura misma del sistema semémico. En efecto: polaridades aparentemente adscriptas a un personaje se trasladan, en el desarrollo de una tragedia o una trilogía, a otro personaje, o rasgos aparentemente identificados con uno de los polos positivo/negativo viran a su contrario. De este modo, en el universo conceptual esquiliano la organización en polaridades está sometida a la dialéctica propia de todo sistema complejo.⁶

Volviendo a la oposición κράτος/τέχνη-μῆτις, encontramos en la estructura textual elementos para probar esta movilidad, esta ambigüedad de la adscripción de los rasgos semánticos. En efecto, Zeus ejerce despóticamente su κράτος sobre el cosmos y, como tal, es duro, inflexible, incommovible (v. 15). Sin embargo, ya desde el comienzo se lo muestra controlando las τέχναι: tanto el arte de la metalurgia (Hefesto) como el de la domesticación o doma de animales (Cratos y Bía, que atan a Prometeo sometiéndolo al

⁶ Podríamos poner muchos ejemplos, pero baste el más reconocible de ellos: el cambio de valencia, de negativa a positiva, de las Erinias al final de la *Orestía*, que incluye en este caso su cambio de nombre a Euménides.

yugo y al arnés), están encarnados en divinidades que le están subordinadas. Por otra parte, en su nuevo reino el Cronida ha asignado privilegios, prerrogativas, campos de actuación (γέρας, v. 228) al resto de las divinidades, y ha organizado el mando en jerarquías (vv. 228-230), lo que prueba la posesión de una flexibilidad y globalidad de comprensión propia de la μῆτις: delegar es la mejor manera de mantener el control. Finalmente, si Zeus ha accedido al poder en el Olimpo es porque ha aceptado el consejo del propio Prometeo, que ha puesto el δόλος –propio de la μῆτις– a su servicio (v. 213). En el mismo relato de la derrota de los Titanes aparece, por último, la persuasión, πειθῶ, el instrumento del poder “civilizado” por excelencia, que reemplazará en gran medida el derecho del más fuerte, al menos en el imaginario social. Esta persuasión es la que Zeus intenta –de manera rudimentaria, mezclada con amenazas– por medio de la intervención de Hermes en el último episodio de la obra (Crespo, 2013). Zeus, entonces, aunque abanderado del κράτος, incluye en su constitución semántica la μῆτις, rasgo que posibilitará su “evolución” hacia la δίκη al final de la trilogía. Esto se verifica en el texto con la inclusión de πειθῶ (v. 172) y su campo semántico: el adjetivo εὐπιθής (v. 333) y el verbo πείθω (vv. 204, 225, 274, 333, 560, 669, 1014, 1039, 1064).

La misma ambigüedad semántica es uno de los rasgos que caracterizan a Prometeo. En efecto, el Titán está atravesado por el deseo de prevalecer. Es inflexible, inmune a la persuasión o, al menos, a la consideración de las razones de su oponente (vv. 172-176, 1001):

καί μ' οὔτι μελιγλώσσοις πειθοῦς
ἐπαιδαῖσιν θέλξει, στερεάς τ'
οὔποτ' ἀπειλὰς πτήξας τόδ' ἐγὼ
καταμηνύσω, πρὶν ἂν ἐξ ἀγρίων
δεσμῶν χαλάσῃ (vv. 172-176).

Y no me hechizará
con dulces encantamientos persuasivos,
ni yo, asustado de sus crueles amenazas,
le señalaré esto jamás, hasta que no me suelte
de estas salvajes cadenas

Pero su μῆτις y su dominio de las τέχναι se prueban impotentes para librarlo de sus cadenas:

τοιαῦτα μηχανήματ' ἐξευρὼν τάλας
βροτοῖσιν, αὐτὸς οὐκ ἔχω σόφισμ' ὅτῳ
τῆς νῦν παρούσης πημονῆς ἀπαλλαγῶ (vv. 469-471).

Aunque tales inventos les procuré, desdichado,
a los mortales, yo mismo no poseo ningún recurso
por el cual me libere del dolor ahora presente.

En el plano de las imágenes, la situación se plasma en los dos símiles centrales de la pieza, el del médico enfermo y el del potro recién sometido al yugo:

πέπονθας αικέες πῆμ' ἀποσφαλεῖς φρενῶν
πλανῶς, κακὸς δ' ἰατρὸς ὥς τις ἐς νόσον
πεσῶν ἀθυμεῖς καὶ σεαυτὸν οὐκ ἔχεις
εὐρεῖν ὁποίοις φαρμάκοις ἰάσιμος (vv. 472-475).

Padeces un dolor indigno, privado de reflexión
andas sin rumbo, y como un mal médico al caer enfermo
estás descorazonado, y no puedes encontrar
con qué remedios curarte a ti mismo.

δακῶν δὲ στόμιον ὡς νεοζυγῆς
πῶλος βιάζῃ καὶ πρὸς ἡνίας μάχῃ (vv. 1009-1010).

mordiendo el freno, como un potro recién sometido
al yugo, te resistes y luchas contra las riendas.

Esta inflexibilidad del pensamiento que trae como consecuencia la impotencia e inutilidad de la acción, es una característica contraria a la μῆτις y se manifiesta explícitamente en Prometeo por medio de la de su rasgo dominante, la αὐθαδία (vv. 436, 1012, 1034; αὐθάδης, vv. 64, 907), la autocomplacencia, la arrogancia que provoca insolencia, que le es reprochada por Hermes, aunque el Titán no la reconoce y, por el contrario, se la aplica a Zeus y a su κράτος.

Esta ambigüedad, esta ambivalencia de las marcas semánticas que portan los personajes, se verifica en uno de los pasajes más significativos para la comprensión abarcadora de la función de la oposición τέχνη/ κράτος: el llamado “discurso de los dones” (vv. 442-506), donde podremos apreciar cómo se relaciona el κράτος, el poder absoluto de Zeus, con la aparición de las τέχνηαι en el cosmos.

El poeta comienza con la descripción de la condición del hombre primitivo, sumido en el estado de naturaleza. Los βροτοί, mortales (v. 442) son como niños (νήπιοι, v. 443) carentes de las habilidades que suponen la utilización del νοῦς y las φρένες, intelecto y pensamiento/entendimiento (v. 444). El estado de naturaleza implica una asimilación al mundo animal: son como las “ágiles hormigas” (ἀήσυροι μύρμηκες, vv. 452-453).

La existencia de los sentidos de la vista y el oído, βλέποντες, κλύοντες (vv. 447-448) es inútil si no está presente, además, la coordinación globalizante propia de la función mental, que, por un lado, da significado a lo que los sentidos perciben (la sucesión de las estaciones y, por consiguiente, la posibilidad de sembrar y cosechar con regularidad, χείματος τέκμαρ οὐτ' ἀνθεμώδους ἦρος οὔτε καρπίμου θέρους βέβαιον, 454-456) y, por otro, permite acumular experiencia y comprender las relaciones de causa/efecto, ausentes en el estadio primero, ya que ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν ἔπρασσον, “todo lo hacían sin criterio” y ἔφυρον εἰκῆ πάντα, “confundían todo al azar” (v. 450).

Pero ante la intervención de Prometeo, el poeta consigna, en primer lugar, la aparición del intelecto, el νοῦς y las φρένες: ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους, “los hice inteligentes y capaces de reflexionar” (v. 444), a partir del cual aparecen las habilidades que hacen del ἄνθρωπος un ser "cultural": 1) la construcción de casas, por medio de la albañilería (πλινθουφεῖς δόμους προσείλους) y la carpintería (ξύλουργίαν), (vv. 451-453); 2) el conocimiento del mundo celeste y la astronomía (ἀντολὰς ἄστρον τάς τε δυσκρίτους δύσεις, vv. 454-458), 3) la matemática (ἀριθμόν) y 4) la escritura (γραμμάτων συνθέσεις, vv. 459-461), 5) la creación artística en sentido estricto (μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην, v. 461), 6) la domesticación de los animales de tiro (ὑφ' ἄρμα τ' ἤγαγον φιληνίους ἵππους, vv. 465-466) y de labranza (ἐν ζυγοῖσι κνώδαλα, v. 462) y, por lo tanto, la aparición de la agricultura (vv. 462-465), 7) el dominio del transporte naval y terrestre (ὑφ' ἄρμα τ' ἤγαγον, v. 465; λινόπτερ' ναυτίλων ὀχήματα vv. 465-468), 8) la medicina, κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων (vv. 478-483), 9) la magia, τρόπους πολλοὺς μαντικῆς (v. 484), 10) la interpretación de los sueños y augurios (ὄνειράτων, κληδόνας, συμβόλους vv. 485-499) y 11) la metalurgia (χαλκόν, σίδηρον, ἄργυρον χρυσόν τε, vv. 500-503).

Pero es preciso señalar, como rasgo distintivo del pasaje, que el discurso de los dones plantea que la condición humana, a la que se llega por la aparición de la cultura, no es producto del progreso, de la evolución, de la paulatina adquisición de capacidades por parte de los mortales, sino un don de la divinidad. Los mortales pasan de la ignorancia completa del “estado de naturaleza” a ‘confundir el significado de sus percepciones’, ἔφυρον εἰκῆ πάντα [v. 450]; ‘no saber’, οὐκ ἤσαν [vv. 450-451]; ‘habitar en cavernas’, ἔναιον ... ἄντρον ἐν μυχοῖς ἀνηλίσις [vv. 452-453], ‘no reconocer indicios’, ἦν δ' οὐδὲν τέκμαρ [v. 454], ‘actuar sin criterio’, ἄτερ γνώμης τὸ πᾶν ἔπρασσον [vv. 456-457]), a ser *homines sapientes*; el dios es el agente de todos los verbos que implican el acceso a las τέχναι: ἔθηκα, ‘convertí’ (v. 444), δέδωκα, ‘he

dado' (v. 446), ἔδειξα, 'señalé' (v. 457), ἐξηῦρον, 'inventé' (v. 459), 'uncí', ἔξευξα (v. 462), ἤγαγον, 'enganché' (v. 465), ἠῦρε, 'inventó' (v. 468), μηχανήματ' ἔξευρών, 'aunque inventé recursos' (v. 469), τέχνας τε καὶ πόρους ἐμησάμην, 'ideé artes y recursos' (v. 477), ἔδειξα, 'señalé' (v. 482), ἐστοίχισα, 'clasifiqué' (v. 484), ἔκρινα, 'distinguí' (v. 485), ἐγνώρισα, 'hice reconocer' (v. 487), διώρισα, 'determiné' (v. 488), 'encaminé a un arte a los mortales' εἰς τέχνην ὄδωσα θνητούς (vv. 497-498), 'hice ver', ἐξωμμάτωσα (v. 499), 'descubrir', ἔξευρεῖν (v. 503), 'sé claramente', σάφ' οἶδα (v. 504), 'aprende', μάθε (v. 505). Y concluye con la afirmación que cierra el discurso: 'todas las artes (les vienen) a los mortales de Prometeo', πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως (v. 506).⁷

Si profundizamos la lectura, el amor del Titán por los mortales, su filantropía (123), parece esconder otras intenciones: no solo es una transgresión al nuevo orden olímpico, sino también un modo de competir con Zeus, intentando hacer de los hombres "pequeños dioses" poseedores de dones que, a primera vista, no les corresponden. Al entregar las τέχναι, él mismo ejerce el κράτος, y aunque estas son el medio para inscribirse en la cultura, el ἄνθρωπος queda sometido al "orden prometeico", a una cadena infinita de transgresiones y castigos que se convierten en esencia de la naturaleza humana.

Ahora bien, la crítica ha discutido con profusión acerca del carácter "arcaico" o "sofístico", "milagroso" o "evolutivo" del discurso de los dones. Posterguemos por un momento la cuestión. En este punto importa señalar cuál es el arte ausente en dicho discurso, arte fundamental para Esquilo y todos los atenienses de época clásica. En efecto, al comparar este fragmento del *Prometeo Encadenado* con sus obligadas referencias intertextuales, la llamada "oda al hombre", es decir, el Estásimo I de *Antígona* de Sófocles (vv. 332-375) y el "mito de Prometeo" del *Protágoras* de Platón (320c-322e), se verifica que ambos textos, claramente evolutivos, culminan la enumeración de las τέχναι aprendidas por el hombre con el pudor o sentido "moral"

⁷ Es sugerente el análisis de Benardete (1964), quien destaca que no parece accidental que, de las tres necesidades humanas básicas –alimento, vestido, refugio– Prometeo mencione artes que satisfacen la primera y la tercera, pero no el arte del tejido –femenino por excelencia–, que satisface la segunda. Según el autor, esto se debe a que las Moiras, las tejedoras por excelencia, no tienen parte en "la tecnocracia de Zeus" y, por tanto, no son previamente donadas por el Titán. El arte del tejido sólo aparecerá con Atenea, cuyo epíteto de ἐργάνη se menciona en 461 referido a la Memoria. Habría que matizar la afirmación teniendo en cuenta que el hecho de tejer (una tela, un texto) es también una capacidad del rey de los dioses. Véase al respecto Sommerstein (2010: 164-170).

(αἰδώς, *Ant.* v. 367) y la ciencia política (τέχνη πολιτική, *Prt.* 322c). Leamos, aunque en orden cronológicamente inverso, la propuesta de ambos intertextos.

En el relato de Protágoras, la condición propiamente humana se adquiere, dentro de la distribución de capacidades (δυνάμεις, 320d5), por el don del fuego y de la τέχνη con que debe utilizarse, (τήν ἔμπυρον τέχνην) robado por Prometeo a Hefesto, y la πολιτική σοφία, el saber político, hurtado a la propia Palas Atenea. En lugar de ir sumando uno por uno los diversos dones que convierten al hombre en un ser social y cultural, el Prometeo de Platón le da dos dones: el fuego, con el cual será capaz de crear por sí mismo todas las τέχναι, y la πολιτική τέχνη, con la cual será capaz de vivir en comunidad (321d-e). Esta inclusión en su naturaleza de la chispa divina (ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, 322a) hace posible el comienzo de la civilización, pero esta no llega a su punto culminante hasta que Hermes, por pedido del propio Zeus, les entrega la αἰδώς (el respeto, vergüenza y sentido moral)⁸ y la δίκη (322c). El texto platónico incluye también la creencia en los dioses y la construcción de altares y estatuas en su honor, como rasgo que diferencia a los humanos de los animales (322a).

Distinto de ambos es el planteo de Sófocles. No hay donación de los dioses: el hombre, ἄνθρωπος, es un δεινόν, algo asombroso y terrible *per se* (vv. 332-333), un varón muy hábil, περιφραδῆς ἀνὴρ (v. 347). Hay en él algo de sabio (σοφόν τι, v. 365), la habilidad del arte (μηχανόεν τέχνας, vv. 365-366). Por sí mismo ha logrado dominar el arte de la navegación (vv. 334-337), de la agricultura (vv. 338-341), de la caza y de la pesca (vv. 342-347), de la domesticación de animales (vv. 348-353), así como el de rehuir las inclemencias del tiempo (vv. 356-358) y el de la medicina (vv. 363-364). Se enseñó a sí mismo (ἐδιδάξατο, v. 356) aquello que lo hace propiamente humano: el lenguaje (φθέγμα, v. 354), el pensamiento (φρόνημα, v. 355) y las reglas que ordenan la ciudad (ἄστυνόμους ὀργάς, v. 356).

Pero la preocupación central de Sófocles es la ὕβρις humana, el exceso, la desmesura (a causa de su osadía, τόλμας χάριν, v. 372). La ὕβρις hace que el hombre vaya más allá de sus límites con respecto a la piedad debida a los dioses y a la soberanía que ejerce sobre otros humanos: tiene posibilidades de inclinarse hacia el bien o hacia el mal (τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει, v. 367); puede honrar las leyes de la tierra y las del cielo, las de hombres y dioses (νόμους παρείρων χθονός θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν, vv. 368-369). Es todo recursos, (παντοπόρος, v. 360) y está en la cima de la

⁸ En Platón, αἰδώς supera el valor arcaico de “respeto, vergüenza” interiorizada por los valores de la comunidad y adquiere el más moderno sentido de “conciencia moral”.

organización política (ὕψιπολις, v. 370) pero en tanto no reconoce esos límites, queda fuera de la comunidad, como desterrado (ἄπολις, v. 370) y sin recursos (ἄπορος, v. 360) ante el límite final: el Hades, la muerte (Ἅϊδα, v. 361).⁹

Nada de esto encontramos en la tragedia esquilea. En un universo regido por el κράτος absoluto y atravesado por la ausencia de δίκη, la inexistencia de alusiones a artes o saberes relacionados con el intercambio entre hombres y dioses (culto, sacrificio, ritual) y de los hombres entre sí (τέχνη πολιτική) habla de un modo primitivo de relación hombre/divinidad y hombre/mundo, consecuencia del sometimiento a la arbitrariedad de un poder violento y carente de autocontrol, cuya consecuencia será, como anticipamos, una cadena infinita de transgresiones y castigos, ilustrada de forma paradigmática por los grandes héroes trágicos del poeta.

Ahora bien, teniendo en cuenta la importancia nuclear que la existencia de la justicia, el respeto, el sentido moral y la medida cobra en el resto de la obra esquilea, cabe preguntarse por qué todos ellos están ausentes de los dones de Prometeo, fuera del dominio del campo semántico de la τέχνη. En verdad, la τέχνη le garantiza al hombre el dominio del mundo y lo libera de la coerción de la naturaleza. Sin embargo, por sí sola la τέχνη no garantiza una comprensión simbólica del mundo, aunque su invención/don y el nacimiento del pensamiento estén estrechamente ligados. Más bien, garantiza la salida del estado de naturaleza, y la “fascinación de cambiarlo todo” (Rath: 1997), pero no la aceptación de los límites que la misma condición mortal impone.

La crítica acuerda, en general, que el don de la justicia sería otorgado a la humanidad por Zeus en persona, como parte de la gran reconciliación entre Prometeo, los dioses y los hombres al final de la trilogía. La siguiente pregunta es, evidentemente, cómo sería esto posible sin una “evolución” del carácter de Zeus y una “resignación” por parte de Prometeo, posibilidad largamente discutida por los comentaristas y en la cual no entraremos aquí. En cambio, podemos aportar a esta discusión el resultado del análisis semántico.

En efecto, como anticipamos, uno de los rasgos más característicos de la conformación de los campos semánticos esquileos en general y los hoy estudiados en particular es su adscripción aparente a la variable positivo/negativo, por un lado, y la atribución a un personaje de un haz de rasgos “positivos” contrapuestos en primera instancia a otro haz de rasgos “negativos” atribuidos a su antagonista. En esa primera

⁹ Para un estudio detallado del Estásimo I, véase Kamerbeek (1978), Brown (1987), Tyrrell-Bennet (1998), Benardete (1999) y Griffith (1999).

instancia, Prometeo, el dios filántropo y sufriente, poseedor de la μῆτις y dador generoso de las τέχναι, parece reunir en sí todas las marcas positivas, mientras que el Zeus tirano y violento quedaría por completo adscrito al polo negativo de la oposición. Pero dado que la movilidad, la ambigüedad y la variación del eje positivo/negativo son marcas centrales del sistema semémico de la tragedia de Esquilo y atraviesan por completo la estructura de su universo conceptual, observemos cómo se vuelca esta conformación en ambos personajes.

Como prueba el análisis de los campos semánticos estudiados en la pieza, Prometeo mismo es un personaje violento y desmesurado, deseoso de imponer sus propios puntos de vista, y ha puesto su μῆτις al servicio del κράτος de Zeus en su lucha contra los Titanes (vv. 212-213, 216-221). Del mismo modo, Zeus no solo aplica la violencia física sobre Prometeo, sino que acude a un intento de persuasión (muy imperfecta) por medio de su mensajero, Hermes. Es importante señalar que la utilización de la πειθώ es, para los griegos del siglo V a. C., uno de los ideales principales presentes en el imaginario en lo que toca a las relaciones comunitarias en general y a la vida política en particular, cuya importancia aparece remarcada una y otra vez en la obra de Esquilo, fundamentalmente en *Suplicantes* y en la *Orestía*. Pero incluso en *Euménides*, donde πειθώ tiene un lugar sagrado en la ciudad (v. 885), esta es respaldada por la amenaza del uso de la fuerza (vv. 827-828). Es dable suponer, por consiguiente, que en el contexto más amplio de la trilogía, la *Prometía*, tanto Zeus como Prometeo manifestarían la otra cara de su constitución semántica: δίκη surgiría del espíritu del dios supremo y ello posibilitaría su don a la humanidad, como producto de la derrota (o, más bien, apaciguamiento) del aspecto duro y violento de la naturaleza divina; Prometeo depondría su deseo de prevalecer por sobre la ley que esa divinidad encarna,¹⁰ manifestaría el aspecto más luminoso de su μῆτις, y se convertiría en protector de las artes y verdadero filántropo de una humanidad también reconciliada con la ley. Por supuesto, la posibilidad de una futura reconciliación se intuye no tanto como superación de las respectivas “posiciones teóricas”, sino, sobre todo, como compromiso pragmático que tiene en cuenta la obtención de ventajas recíprocas. Estamos ya en el

¹⁰ Véase al respecto Dolfi (1988) y su estudio sobre la contraposición entre una organización de tipo noble-tribal, donde predominan –incluso en la administración de justicia– las relaciones interpersonales y parentales, y la más moderna estructura de la πόλις, que supera y anula la valencia social y jurídica de los lazos privados particulares. Ambos tipos de organización se encarnan, en la pieza, en el orden titánico y el orden olímpico (aunque esto no resulte evidente desde el comienzo). Prometeo se ha puesto al servicio de Zeus en la lucha con los Titanes, pero dado que esto ha ocurrido por medio de la utilización de las μηχαναί y el δόλος, reconoce implícitamente que estos son los nuevos instrumentos del poder político.

plano de la praxis política de la πόλις democrática. El intento de Zeus de reinar sólo por la fuerza está destinado a fracasar (Van der Waerdt, 1982), y el rey supremo también aprende: ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος, “todo lo enseña el tiempo que va envejeciendo” (v. 981), le dice Prometeo a Hermes, y su sentencia probará ser veraz.

En verdad, y como se verifica en el resto de sus tragedias, el universo conceptual esquileo parece indicar que las polaridades no son absolutas, que la oposición entre naturaleza y cultura encuentra un punto de acuerdo, una conciliación, como producto de la dolorosa experiencia de la lucha y el dominio de un polo sobre el otro. Y puesto que la historia humana es en Esquilo imitación de la divina, para integrar al hombre en el nuevo orden del cosmos olímpico Zeus otorgará la δίκη y su cualidad moral, la δικαιοσύνη, como nuevo fundamento que posibilitará el surgimiento de la πόλις, ya que esta τέχνη, la suprema para los griegos, solo puede ser donada por aquel que, poseyendo μήτις, ha experimentado además la prueba de su sometimiento a la Μοῖρα (vv. 511-518).

Este es el modelo de organización social y política que, bajo la protección de Palas Atenea, propone el dramaturgo al pueblo ateniense en el punto de inflexión histórico del siglo V a. C.

Bibliografía

Fuentes

- Brown, Andrew (ed.) (1987). *Sophocles: Antigone*. Warminster: Aris & Phillips.
- Burnet, John (ed.) (1903). *Platonis Opera*. Vol. III. Oxford: University Press.
- Griffith, Mark (ed.) (1999). *Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed.) (1983). *Aeschylus. The Prometheus Bound*. Cambridge-London-New York: Cambridge University Press.
- Groeneboom, Petrus (ed.) (1928). *Aeschylus' Prometheus*. Met inleiding, critische noten en commentaar, Groningen: J. B. Walters.
- Lloyd-Jones, Hugh (ed. y trad.) (1994). *Sophocles. Antigone - The Women of Trachis - Philoctetes - Oedipus at Colonus*. Vol. II. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Sommerstein, Alan (ed.) (2008). *Aeschylus, Persians - Seven against Thebes - Suppliants - Prometheus Bound*. Vol I. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Thomson, George D. (ed., com. y trad.) (1979 [1932]). *Aeschylus. The Prometheus bound*. New York: Arno Press.
- Wecklein, Nikolas (ed.) (1891). *The Prometheus Bound of Aeschylus, and the fragments of the Prometheus Unbound*. Boston & London: Ginn & Company.
- West, Martin L. (ed.) (1990). *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo*. Stuttgartiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Estudios

- Benardete, Seth (1999). *Sacred transgressions. A reading of Sophocles' Antigone*. South Bend: St. Augustine's Press
- (1964). "The crimes and arts of Prometheus". *Reinisches Museum für Philologie*. CVII (2): 126-139.
- Cerri, Giovanni (1976). *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di Semantica*, Roma: E. dell' Ateneo.
- Chantraine, Pierre (1990). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Paris: Klincksieck.
- Ciani, Maria Grazia (1978). "Prometheus tyrannos". *Dioniso*. 49: 189-199.
- Conacher, Desmond (1980). *Aeschylus' Prometheus Bound. A literary commentary*. Toronto: University of Toronto Press.
- Crespo, María Inés (2023). "La 'mostración' de la imagen y su función dramática en el *corpus Aeschyleum*", en Diez, Viviana, Pégolo, Liliana y Tola, Eleonora (eds.): *Fortunatus agricolae. Homenaje al profesor Alfredo Schroeder*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 117-148.
- (2013). "El báculo de Zeus. El fracaso de la persuasión coercitiva en el *Prometeo encadenado*", en Crespo, María Inés y Martignone, Hernán C. (eds.): "¿A quién, otra vez, he de persuadir?" *Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 147-183.
- (2010). "Prometeo uncido. Constitución semántica y función estructural del cliché metafórico en *Prometeo encadenado*", en Steinberg, María Eugenia y Cavallero, Pablo A. (eds.): *Philologiae Flores. Homenaje a Amalia S. Nocito*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 27-44.
- (2004). *La imagen como organizador del universo conceptual en Esquilo. El caso de la autoría del Prometeo Encadenado*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- (1995). "El concepto de ANAGKH como organizador semántico de la imagería en el *Prometeo Encadenado*". *Anales de Filología Clásica*. XIII: 52-83.
- Deforge, Bernard (1986). *Eschyle, poète cosmique*. Paris: Les Belles Lettres.

- Detienne, Marcel y Vernant, Jean-Pierre (1988). "Los juegos de la astucia" y "Los combates de Zeus", en *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus, 15-30 y 57-97.
- Di Benedetto, Vincenzo (1978). *L' ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*. Torino: Einaudi.
- Dodds, Eric E. (1973). "The Ancient Concept of Progress" y "The *Prometheus Vincitus* and the Progress of Scholarship", en *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Oxford University Press, 1-44.
- Dolfi, Ezio (1988). "L' intuizione della storia: il conflitto Zeus-Prometeo in Eschilo". *Prometheus*. 14: 25-38.
- Griffith, Mark (1977). *The authenticity of Prometheus Bound*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamerbeek, Jan C. (1978). *The plays of Sophocles: Commentaries. Part III. The Antigone*. Leiden: E. J. Brill.
- Lloyd-Jones, Hugh (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- (1969). "Il *Prometeo incatenato* di Eschilo". *Dioniso*. 43: 211-218.
- Long, Herbert S. (1958). "Notes on Aeschylus 'Prometheus Bound'". *Proceedings of the American Philosophical Society*. CII (3): 229-280.
- Masaracchia, Agostino (1985). "Per l' interpretazione del Prometeo". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 20: 43-59 (1a. parte); 21: 15-26 (2a. parte).
- Meier, Christian (1988). *The political art of Greek tragedy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Moreau, Alain (1985). *Eschyle. La violence et le chaos*. Paris: Les Belles Lettres.
- Podlecki, Anthony J. (1998). *The political background of Aeschylean tragedy*. Bristol: Classical Press.
- Rath, Ingo W. (1997). "Prométhée et la conscience grecque de soi. La mise en scène d' une recherche d' identité culturelle chez Eschyle". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 57 (3): 33-49.
- Rose, Herbert J. (1957-1958). *A commentary on the surviving plays of Aeschylus*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 2 vol.
- Saïd, Suzanne (1985). *Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée Enchaîné*. Paris: Klincksieck.
- (1984). "Le *Prométhée Enchaîné*: un hymne au progrès? Les arts et les images". *L' Information grammaticale*. 23: 33-37.
- Sommerstein, Alan H. (2010). "The tangled ways of Zeus", en *The tangled ways of Zeus and other essays in and around Greek tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 164-170.
- (1996). *Aeschylean Tragedy*. Bari: Levante Editore.
- Thomson, George D. (1949). *Eschilo e Atene*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Tyrrell, William Blake & Bennett, Larry J. (1998). *Recapturing Sophocles' Antigone*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Van der Waerdt, Paul A. (1982). "Post-Promethean man and the justice of Zeus". *Ramus*. 11: 26-47.
- West, Martin L. (1990). *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: Teubner.
- Winnington-Ingram, Reginald P. (1983). *Studies in Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.



Colección Studia et Nugae

hya Facultad de
Humanidades
y Artes_UNR

C E L
Centro de Estudios Latinos
Prof. Beatriz Rabaza

UNR