

CAURIENSIA, Vol. XII (2017) 321-342, ISSN: 1886-4945

DOI:

DE LA EXPERIENCIA GRIEGA DE LO DIVINO A PARTIR DE SU DISTANCIA Y PROXIMIDAD

CRISTIÁN DE BRAVO DELORME
Universidad de Sevilla

RESUMEN

El presente artículo indaga en la experiencia de lo divino del hombre griego. Se plantea el problema a partir de una indicación a la correspondencia entre la aparición del dios y el mundo griego de la vida. A la luz de esta correspondencia se verá que el dios ante todo es un predicado del acontecer y que bajo el resplandor de la mirada divina las cosas se vuelven visibles. La mirada del dios abre la vista y posibilita la grandeza humana, pero también su ruina. Se plantea así que el hombre sólo alcanza su más propio poder en la proximidad divina, la cual, sin embargo, abre la distancia y finitud humana.

Palabras clave: Poder, vida, aspecto, dios, saber.

ABSTRACT

The following paper examines the experience of the divine of the greek human. It poses the problema according to an indication to the correspondence between the appearance of the god and the greek world of life. In the light of this correspondence it shows that the god first of all is a predicate of the happening and that under the shining of the divine look the things becomes visible. The look of the god opens the sight and it enables the human greatness, but his ruin as well. Thus this paper poses that the human only gets his own power at the divine proximity, which nevertheless it opens the distance and human finitude.

Keywords: Power, life, look, god, wisdom.

I. INTRODUCCIÓN

Para el cristianismo lo divino se hace presente bajo la figura del Redentor que da fe del más allá. Así la relación de la vida humana con lo divino se funda en la fe y la fe es la aceptación de la palabra de Cristo. De ahí que se vuelva necesario un credo, una teología y, en último término, una hermenéutica. La experiencia griega de lo divino, en cambio, no provenía de la fe y en un sentido restringido tampoco tenía que ver con la religión, pues en la relación del hombre con lo divino no mediaba predicación alguna ni existía la necesidad de la persuasión. Tampoco se trataba de una relación intelectual y en ese sentido no fue fruto de una invención o creación humana, como podría suponerse de un pueblo altamente talentoso para el pensamiento y el arte. Ello no significa, por otra parte, que el sentido de lo divino se fundase en una experiencia mística. Para el hombre griego lo divino era algo evidente, algo que no requería demostración o prueba. Sin embargo, no se sigue que de tal evidencia se hubiese generado en el pueblo griego una reacción, acaso como resultado del miedo ante las fuerzas de la naturaleza, luego idealizada y divinizada por los poetas. Para intentar comprender la experiencia griega de lo divino es necesario abstenerse de ciertas teorías surgidas de resultados etnográficos, pero también de las comparaciones con religiones monoteístas. Con todo, esta reserva hermenéutica no garantiza su plena comprensión científica. Pues ¿acaso es posible comprender lo que los hombres griegos experimentaban como divino? ¿No se presentan los dioses completamente ajenos al sentimiento religioso moderno? Los innumerables estudios sobre la Grecia antigua ciertamente iluminan el conjunto de la vida griega. No obstante, pareciera que ante la forma de los dioses sólo cabe una representación fabulosa. Pese a ello, postulamos que la experiencia griega de lo divino puede volverse accesible a partir de una aproximación, pero no hacia un objeto de estudio científico, sino *hacia nosotros mismos*. Tal vez, como indica Walter Otto, “si consultamos nuestras propias experiencias vitales, resultará que éstas no se hallan tan alejadas de los testimonios griegos como en general se cree”¹. De hecho, afirma, “en nuestra experiencia reside mucho más que aquello de lo cual solemos darnos cuenta”².

¹ W. Otto, *Teofanía* (Madrid: Sexto Piso, 2007), 54.

² *Ibidem*, p. 56

Píndaro da una señal de la experiencia griega al cantar que tanto los dioses como los hombres tienen un mismo origen. Los dioses, de vida fácil³, habitan en las alturas del Olimpo, su residencia se eleva desde la misma tierra sobre la cual los hombres moran. Una misma madre ha generado a ambas razas. Este mismo origen sitúa a cada uno en su lugar y los distingue en su poder (δύναμις). El hombre, sin embargo, nada es frente a los dioses⁴. Dioses y hombres son diferentes, pero, no obstante, comparten una misma madre. Una cierta hermandad se muestra entre los dioses y los hombres, pero ¿cómo entender tal diferencia y unidad? Tal vez primero si en vez de hablar de diferencia y unidad hablamos de distancia y proximidad del ser en la experiencia del hombre griego. Distancia, porque los dioses permanecen retirados en su inmortalidad, y proximidad, porque el hombre en cierto modo lleva al dios⁵. Es a partir de estos dos momentos que este artículo se propone una aclaración aproximativa de la experiencia de lo divino en la vida del hombre griego. Sin embargo, aquí no se enfocará la mirada en el aspecto del culto y del sacrificio, dos momentos que para un enfoque científico determinan objetos más ciertos y disponibles. Esta reflexión se centrará en algo más elusivo y por ello más difícil de conocer. Postulamos, por de pronto, que una comprensión del acontecimiento del dios debe atenerse al modo y referencia del hombre, cuya transparencia, sin embargo, sólo es posible por el dios. El argumento se hace así circular, pero no porque se encuentre viciado el planteamiento, sino porque lo exige el asunto mismo. Porque el hombre reconocía en el dios su propio ser como algo superior a sí mismo. Por eso, paradójicamente para nuestra mentalidad, lo más alto y más propio del hombre no era algo humano. Para destacar este fenómeno de la distancia y proximidad del dios en la experiencia griega dividiremos este trabajo en cuatro secciones y una conclusión. Se verá que el dios se muestra siempre de algún modo, que por su proximidad el ser de la vida humana se cumple, que además el cumplimiento es alcanzable al tomar parte en el νοῦς divino y que precisamente en esta participación se pone en evidencia el límite y alcance del ser humano.

³ *Iliad of Homer* (New York: D. Appleton and Co., 1869) VI, 138. Sigo la traducción de Emilio Crespo Güemes (Madrid: Editorial Gredos, 1991), pero con ciertas modificaciones.

⁴ Píndaro, "Nemeas" VI en *Odas y fragmentos* (Madrid: Editorial Gredos, 1984), v.1-11.

⁵ La palabra griega es προσφέρω, que indica que el hombre se aproxima al dios, pero en tanto lo carga, lo lleva. Una señal de ello la da Hölderlin. En *El Rin* afirma: "Pero su propia inmortalidad a los dioses basta y si necesitan / Los Celestiales una cosa / Es a los héroes y hombres de antaño. / Pues porque los Felices nada sienten por sí mismos, / Tiene, si tal cosa se permite decir, que sentir tomando parte / Otro en nombre de los dioses, / De quien ellos hacen uso..." (*Der Rhein en Poesía Completa*, edición bilingüe (Barcelona: Ediciones 29, 1995), 370. (Traducción propia).

II. EL DIOS SIEMPRE ACONTECE *DE ALGÚN MODO*

Una aproximación filosófica a la experiencia griega de lo divino tiene que considerar el contenido del fenómeno fuera del ámbito de la relación sujeto-objeto. No se trata, por lo tanto, de interpretar la manera como el hombre griego en tanto sujeto de conocimiento comprendía al dios como objeto de su teología. Si nos orientamos por la triple estructura de la que Heidegger habla en sus primeras investigaciones⁶, entonces debemos tener presente que el *contenido* de la experiencia no se encuentra desligado de la *referencia* de la vida humana y de su *ejecución*. Esto significa que lo divino como contenido del fenómeno no se encuentra separado del modo como el hombre se encuentra dispuesto en su tiempo y lugar respecto a ello. De este modo el fenómeno entero se comprende de acuerdo a una estructura intencional por la cual las tres direcciones mencionadas se encuentran en viva conexión. Es más, cabe pensar el “qué” de la experiencia griega en dependencia de las otras dos direcciones, con lo cual se vuelve necesario captar el fenómeno entero de la experiencia griega desde el “cómo”, es decir, a partir de la forma por la cual el contenido se hace visible. Cabe notar además que la disposición del hombre griego hacia el dios no se funda en una relación teórica, si la relación teórica implica tomar el contenido “objetivamente”. El acceso a tal experiencia tiene que poner de relieve la *πράξις* como modo de ser primario del hombre griego. Desde ahí el mundo se encuentra presente y sobre todo desde un *πάθος* correspondiente. Sin embargo, que el modo de ser griego en general no se encuentre estructurado teóricamente debe reforzar el sentido *θεωρικός* de lo divino. En efecto, la experiencia griega de lo divino se arraiga originalmente a la *θεωρία* como núcleo mismo de la *πράξις*. La indicación hacia el carácter *θεωρική* de la *πράξις* fundada en un *πάθος* se vuelve así una vía para la comprensión del fenómeno de lo divino como experiencia.

En primer lugar cabe advertir algo importante respecto a esta interpretación. Para llevar a cabo una comprensión de la relación entre dioses y hombres nos orientamos fundamentalmente por Homero. Podría objetarse que la poesía homérica describe un mundo *ideal* y que la vida *real* del hombre griego distaba mucho del mundo cantado por el poeta. Pero aquella poesía que revelaba ese mundo a la mirada del hombre corriente no era sino el gesto revelador de un

⁶ Cf. M. Heidegger, “Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»” (1919-1921) en *Wegmarken* (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1976), 22; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1994), 52-53; *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1995), 63.

orden reconocible por todos en sus diferentes aspectos y momentos. Este mundo cantado por el poeta, cuyo esplendor iluminaba el mundo corriente del hombre griego, no era una mera invención subjetiva, sino la puesta al descubierto de los vínculos ya presentes y acostumbrados que conformaban las vivencias cotidianas de los hombres griegos. Por lo tanto, si bien tanto la *Iliada* como la *Odisea* representan el culmen de la vida griega, el canto que hace presente ese mundo no hace más que dar testimonio del sentir y pensar del hombre griego⁷.

Pues bien, preguntamos: ¿cómo se da el dios para el hombre griego? El dios siempre aparece en el mundo *de algún modo*: Apolo, Atenea, Hermes, Dionisos, etcétera⁸. Si el dios siempre se da de algún modo, ello implica que no hay un espacio determinado o privilegiado para su encuentro con el hombre. No hay un lugar sagrado y otro profano, aun cuando ya en Homero existan templos, aunque muy simples y presumiblemente sin el carácter de los templos de la época clásica. A partir de ello puede deducirse, con Karl Kerényi⁹, que entre los hombres griegos no hay una disposición exclusivamente religiosa. De ahí además la equivocidad de referirse a una religión griega, pues si la relación con lo divino no se restringía a un ámbito fuera de la vida cotidiana, entonces el dios se hacía presente en su proximidad y distancia dentro del mundo total de la πράξις, esto es, en el trato vivo con las cosas en el mundo. No hay una relación parcial con lo divino. Más bien, el dios acontece en correspondencia al movimiento humano, en relación a sus tendencias y motivaciones. Así como la vida humana se encontraba siempre en nuevas situaciones y en diversas relaciones operativas y afectivas¹⁰, así lo divino salía al encuentro en las cosas que siempre

⁷ Wilhelm Nestle dice: “Ni en Hesiodo ni en Homero puede pensarse en una invención de dioses, sino que la relación de ambos poetas es la misma, arraiga en la creencia nacional”. *Historia del espíritu griego* (Barcelona: Ariel, 1961), 29.

⁸ El coro final de *Helena* (así como el de *Alcestis*, *Bacantes* y *Andrómaca*) de Eurípides canta: πολλὰ ἰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων... (Muchas son las formas de lo demoníaco...), Eurípides, *Helen, Phoenician Women, Orestes* (Cambridge MA: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2002), 1658-1692.

⁹ “El estilo griego de la experiencia religiosa se caracteriza sobre todo por el hecho de que no existe denominación específica alguna ni para la experiencia religiosa como experiencia especial ni para la actitud que de ella nace como actitud especial”. Karl Kerényi, *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999, p. 57.

¹⁰ En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger habla de una “correlación enigmática y viva entre las formas de manifestación de lo que comparece en la vida y el mundo vivo de sí mismo”. Esta correlación implica vivir “situaciones cada vez nuevas, que se compenetran de formas cada vez nuevas y son imperdibles para todas las que siguen”. Lo que comparece en el mundo corresponde así a una siempre nueva manera de interpretarlo, con lo cual la “estabilidad lábil, fluyente, del mundo de sí mismo define siempre en cuanto carácter situacional el «de algún modo» del mundo de la vida” (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 73. Este «de algún modo», para la reflexión presente, se constituye en la correlación entre la forma del dios y la situación vital del hombre griego.

comparecían de algún modo en el mundo. En este sentido lo divino nunca acontecía siendo sujeto de atributos. Lo divino en su fundamento vital era siempre un “predicado”¹¹, “algo” que se predicaba del acontecer de las cosas y que sin ser idéntico a las cosas, se mostraba en ellas¹². Cuando el hombre griego decía Apolo no atribuía la luz a una sustancia divina, lo que permitiría comprender esta sustancia, en último término, como “dios solar”. Más bien, Apolo acontece en la medida y el orden, en la pureza y la claridad. Allí el dios se anuncia. Apolo acontece bajo una forma de ser y ahí donde está presente todo se vuelve orden y claridad. Asimismo Afrodita acontece ahí dónde la pasión delicada conmueve y el vivo placer arrebató. Por lo tanto, si lo divino no acontece como todas las cosas, ni es igual a las cosas, pero comparece *en* las cosas del mundo, en suma, si el dios acontece junto a las cosas y en el movimiento de la vida humana, entonces el dios no es algo ajeno a la vida, no la trasciende, no es algo externo y sobrenatural, pero tampoco permanece alojado en el alma del hombre o en su cerebro. Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* abundan los ejemplos del acontecer del dios. Sin embargo, como dice Hera en la *Iliada*, “difíciles son los dioses de ver cuando claramente aparecen”¹³. Al dios le pertenece esencialmente el *resplandor*, una claridad cuyo brillo es visto plenamente sólo por pocos y ocasionalmente¹⁴. No obstante, el hombre griego sabe cuando un dios se encuentra próximo, aun cuando ignore su nombre, porque reconoce algo que *sale de los límites* de todo lo cotidiano y corriente y, por eso, sólo basta con decir θεός, θεῖον o bien δαίμων. En este sentido el exceso fenomenal del dios tiene que ver con su ser “demónico”. El ser demónico del dios no corresponde tanto a su anormalidad o anomalía, sino a su “ser excesivo”, pues si el dios se diferencia de lo cotidiano lo hace por su sobreabundancia y no

¹¹ “[L]os griegos no afirmaban primero, como hacen los cristianos o judíos, la existencia de Dios y procedían después a enumerar sus atributos diciendo “Dios es bueno”, “Dios es amor”, y así sucesivamente. Más bien se sentían impresionados o atemorizados por las cosas de la vida y de la naturaleza notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían: “Esto es un dios” o “aquello es un dios”. W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 16.

¹² Karl Kerényi dice en este respecto: “Lo que irrumpe es el *acontecimiento divino*: *theos* acontece temporalmente en este mundo y está del todo presente en este acontecer”. *La Religión Antigua* (Barcelona: Herder, 1999), 158.

¹³ Homero, *Iliada*, XX, 131.

¹⁴ “[Atenea] se detuvo frente a la puerta mostrándose a Ulises; nada en cambio Telémaco vio ni notó su presencia”. Homer, *Odyssey*, Vol. I-II (Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1919), XVI, 159-160. Sigo la traducción de José Manuel Pabón (Madrid: Editorial Gredos, 1993), pero con algunas modificaciones.

por ser una causa exterior. En ese sentido Heidegger comprende lo demónico como la esencia misma del dios griego.

Podemos llamar lo δαιμόνιον lo descomunal (Un-geheure)¹⁵, en tanto circunda por todas partes lo común, y se presenta por todas partes en todo lo común, sin ser, empero, lo común. Lo descomunal comprendido así no es, en relación a lo común, la excepción, sino lo “más natural”, en el sentido de la “naturaleza”, es decir, de la φύσις como fue pensada por los griegos. Lo descomunal es aquello desde lo cual surge todo lo común, aquello de lo cual depende todo lo común, sin que sea barruntado alguna vez por la mayoría en qué recae todo lo común. Τὸ δαιμόνιον es la esencia y el fundamento esencial de lo descomunal. Es lo que se presenta a sí mismo en lo común y lo esencia desde dentro¹⁶.

Lo demónico en este sentido resplandece junto a lo cotidiano, sin ser lo cotidiano. No es consecuencia de lo familiar ni tiene ahí su origen. Más bien, lo demónico se muestra acompañando lo que cotidianamente acontece, dejándolo ver bajo su resplandor.

Una escena de la *Iliada* nos ofrece un ejemplo en el cual lo divino acontece como aquel resplandor que hemos mencionado y en donde se concentra esencialmente su carácter demónico. La situación que se describe es crucial en el poema¹⁷. Agamemnon, quien retiene a la joven Criseida y de cuya devolución a su padre depende el cese de la peste entre los aqueos, violando toda obligación amenaza a Aquiles con robarle a Briseida de bellas mejillas como compensación por aquella. El furor crece en el héroe y vacila entre dos decisiones: desenvainar la espada que pende a lo largo del muslo o bien sosegar su furia. Al instante Atenea desciende del cielo, se posa detrás y tira suavemente de sus cabellos. Suspenso Aquiles gira y reconoce a la diosa, cuyos ojos refulgentes caen en los suyos. Bajo esta presencia que sólo él contempla, escucha las palabras divinas que lo exhortan a contenerse. El formidable empuja nuevamente la espada dentro de la vaina y acata la orden de la diosa. ¿Qué ha ocurrido aquí? Mejor dicho, ¿cómo se muestra lo divino aquí? Aquiles se encuentra radicalmente entregado a la situación en donde no hay fuero interno ni libre arbitrio, aspectos que corresponden a nuestra propia interioridad. Aquiles ha visto una forma

¹⁵ La palabra Ungeheure es de difícil traducción. Según el diccionario de los hermanos Grimm *geheure* es igual a *heimlich* (hogareño, familiar) (*Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 5, Sp. 2478-2481 en <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>), con lo cual puede entenderse la experiencia del dios como lo no familiar y en ese sentido como aquello que sobrepasa todo lo común y corriente.

¹⁶ M. Heidegger, *Parmenides* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992), 150-151.

¹⁷ Homero, *Iliada*, I, 197-200.

realmente existente que ha excedido lo cotidiano y que se ha mostrado a sí misma en lo que es necesario hacer. Lo que es necesario hacer en el momento pone en evidencia lo divino, pero no son las cosas necesarias lo divino mismo, sino el resplandor por el cual aparecen. Por lo tanto, lo divino para el hombre griego se muestra al resplandecer las cosas¹⁸. El resplandor del dios no es como un foco que ilumina las cosas desde arriba, sino como el destello de la mirada de Atenea, que descubre lo que es necesario hacer.

El dios se muestra en lo que es necesario hacer o decidir, ahí donde el momento es crítico, pero también ahí donde parece que no ocurriera nada. Sobre todo al acontecer el instante la diosa no resulta ser una personificación de un movimiento interno humano, porque abierto al mundo el héroe *ve* lo que es necesario hacer en toda la claridad de su forma. Este acontecimiento no es algo sobrenatural, pero tampoco, como sugiere E. R. Dodds, una “intervención psíquica”¹⁹. Esto supone un marco de interpretación que no le corresponde a la experiencia aquí mencionada. Aquí no hay un sujeto que padezca la influencia de un poder sobrenatural, sino sólo *la radical entrega a las formas superiores del ser en cuya visión el hombre se reconoce a sí mismo*. Atenea, cuya luminosa forma es vista por Aquiles, acontece en el momento y así el héroe ve cómo actuar. Sólo al ver su resplandeciente mirada el formidable sabe lo que es necesario hacer. Más adelante nos detendremos en este aspecto visual de la experiencia con el dios y a partir del cual todo saber humano tiene su arraigo. Por ahora sólo basta ejemplificar brevemente otros aspectos en donde la divinidad se hace presente en la entrega del hombre a su propio mundo de vida.

Tal como se muestra en la *Iliada* el dios acontece en la lucha por la más alta ἀρετή. Los dioses, de hecho, toman bando en la guerra de Troya e incluso surge la discordia entre ellos, la cual, sin embargo, dura poco, pues en el Olimpo no reina el desconcierto, sino la feliz existencia. Es por ello que otro dios puede

¹⁸ Karl Kerényi con gran intuición nos recuerda un pasaje en el cual Esquilo “describe cómo, mirando desde la costa de la isla de Serifa, descubrieron una caja en el mar. En ella se hallaba el pequeño héroe Perseo con su madre. Cuando un pescador vio desde la lejanía el regalo del mar -suponía que la caja guardaba un tesoro- invocó no sólo a Poseidón, dios de los mares, sino también a otro dios: al «Zeus en el mar». Porque en el mar le resplandeció. Se trataba, como se descubrió luego, de un acontecimiento divino concreto. Un acontecimiento nunca es inconcreto, ni siquiera cuando se prescinde de su contenido. Antes bien, puede llamarse Lo Concreto Primigenio, lo concreto en sí, desprovisto de todo lo material. Lo concreto es el resplandor, incluso el resplandor en el pensamiento. El gran acontecimiento llamado Zeus es el resplandor sin distinción, sea lo que sea: el gran regalo para los seres humanos que están abiertos a ello. Es la epifanía divina previa al mito realizado, a la revelación realizada, o a como quiera llamarse lo que se hace realidad”. *La Religión Antigua*, 159.

¹⁹ Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional* (Trad. María Araujo) (Madrid: Alianza Editorial, 1999), 19.

concurrir en el momento. Por esta concurrencia el acontecer se vuelve múltiple y diverso, ordenado y equívoco. En medio de la batalla el valiente Teucro, bajo el cuidado de Apolo, con ágil movimiento asesta una flecha a Crito y seguidamente apunta a Héctor, quien había matado con reluciente lanza a Licofrón. Sin embargo, Zeus al punto irrumpe y se desgarran la cuerda del arco, desviando la flecha y haciendo que el arco se desprenda de la mano de su mano. “«¡Ay!- exclama Teucro-, sin duda nos recorta nuestros propósitos la divinidad, porque me ha arrebatado el arco de la mano y me ha roto la recién trenzada cuerda que había atado hoy temprano para que resistiera la presión de muchas flechas»”²⁰. No ha sido una negligencia del héroe y, por lo tanto, no tiene culpa del error. Lo que ocurrió fue el resplandor imprevisible del dios. Al resplandecer en el momento el dios difícilmente es visto en toda su claridad, no obstante Ulises, por ejemplo, reconoce que un dios ha acontecido en su camino²¹ y que ha estado presente al haber llegado a una buena ruta²². Acontece el dios donde se trama el desastre²³ o bien donde crecen las fuerzas²⁴ y la audacia²⁵. Pero también “es dios” la buena dicción del orador²⁶, el recuerdo²⁷ o bien el olvido, por ejemplo, el olvido de la manta que debía Ulises haber llevado en medio de una borrasca²⁸. Agamemnon, por último, después de haber resarcido la pérdida de su favorita robándole a Aquiles la suya, declara: “no fui yo la causa [de lo hecho], sino Zeus y lo que me tocó en parte (μοῖρα) y la Erinia que anda en la oscuridad”²⁹. Aquí el resplandor divino no aclara, sino que ciega y muestra así las profundidades oscuras del ser. Pero no se trata de atribuirle a una sustancia exterior la culpa de un comportamiento injusto, sino de reconocer un exceso, en el cual el hombre toma parte como su propio destino. Ningún deseo inconsciente ni hechizo diabólico opera aquí, sino, insistimos, la entrega radical del hombre a las formas que al resplandecer descubren u oscurecen el momento y en donde la proximidad del dios puede cumplir o arruinar el acontecer. El cumplimiento último proviene del plan de Zeus, pero incluso el dios supremo se encuentra sometido a la μοῖρα, tal como los hombres, pues el destino domina por sobre

²⁰ *Ilíada*, XV, 463.

²¹ *Odisea*, XXIV, 306.

²² *Odisea*, IX, 142; XII, 169.

²³ *Ibidem*, XII, 295.

²⁴ *Ilíada*, IV, 515.

²⁵ *Ibidem*, V, 2.

²⁶ *Odisea*, VIII, 170.

²⁷ *Ibidem*, XII, 38.

²⁸ *Ibidem*, XIV, 488.

²⁹ Homero, *Ilíada*, XIX, 86.

todo. De hecho, cuando al hombre griego se le muestra la proximidad del dios en una circunstancia crucial, sólo le resta decir que ha sido el δαίμων, el rostro oculto del destino. Pero comprendamos bien, el dios acontece emergiendo del mundo mismo de la vida, desde sus tendencias, motivaciones y encuentros, y la superioridad del momento o la ruina del error no excluye, sino que es necesario que el hombre tenga que hacerse cargo de las consecuencias. Al contrario, debe pagar, como el mismo Agamemnon paga a Aquiles, pero de tal modo que no existe el tormento del arrepentimiento, sino la comprensión de que algo excedió lo acontecido y cuyo ser se escondía en las sombras, como la Erinia alrededor de Agamemnon³⁰.

Es necesario notar, según todo lo anterior, y esto es precisamente lo que una postura moderna le reprocha a la “religión” griega, que esta multiformidad divina, es decir, el hecho de que los dioses griegos se muestren en todo acontecer de diferente modo, nos pone ante una situación en donde no cabe hablar de una moral religiosa. En efecto, si medimos la experiencia griega a partir de nuestra propia exigencia moral parecerá que el dios puede en ciertos casos mostrarse benigno y a veces maligno. Mas no se trata de un aspecto diabólico del dios, mas sí de su esencia demoníaca. No hay maldad en el dios, sólo corresponde a la multiforme situación del vivir y su destino. La aparente falta de moral de la experiencia griega o, de otro modo dicho, su total anticristianismo, es lo que da testimonio de que lo divino penetra y comprende toda la existencia. Esto no quiere decir, por otro lado, que aquí no haya ética. Aquí el ἦθος, como dice Heráclito, es el δαίμων del hombre³¹. Con ello se hace visible por qué Aristóteles puede decir expresamente que el cumplimiento humano se da en la εὐδαιμονία³².

III. LA PROXIMIDAD DEL DIOS COMO PODER SUPERIOR

“Si grande es tu fuerza, es porque un dios te la ha dado”³³, le dice Agamemnon a Aquiles, y con ello se declara el origen del poder humano. Tal declaración anuncia dos cosas. Primero, que la vida humana es nada frente al dios³⁴.

³⁰ “Pero después de estar ofuscado y haberme Zeus tomado la sensatez, estoy dispuesto a repararlo y a entregar inmensos rescates” Homero, *Iliada*, XIX, 137.

³¹ H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903) 12. *Herakleitos*, 119 [121], 82.

³² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014), 1177a 12ss.

³³ *Iliada*, II, 178.

³⁴ Cf. Píndaro, *Nemea* VI, 3.

La nihilidad humana destaca la indigencia del hombre ante el dios. Pero esta indigencia no corresponde a una simple carencia de atributos, sino que constituye el presupuesto de todo poder humano. Lo más importante, a nuestro juicio, es advertir que la máxima proximidad del dios al hombre puede llevarlo a la ruina o bien a la gloria. Cuando el dios se encuentra próximo el hombre reconoce este poder como suyo, pero sin ser dueño de él. Así al comienzo de la decisiva lucha entre Aquiles y Héctor, el primero le dice al segundo: “Palas Atenea te doblegará pronto por medio de mi pica”³⁵. Con esta afirmación la propiedad del poder, que nosotros indiscutidamente atribuimos a nuestro propio mérito y valor, se vuelve incomprensible. Nosotros pensaríamos que la diosa merma el sentimiento heroico y que, en suma, resta mérito a Aquiles. Walter Otto, sin embargo, dice respecto a esto: “la actividad más propia del hombre no le pertenece; en toda actividad se le une Otro y ese Otro posee una significación mucho mayor, como el epítome de todo lo que aquél considera sus objetivos y fuerzas”³⁶. La superioridad del ser humano sólo es posible gracias al dios, porque sólo en su proximidad la vida humana se cumple a sí misma. Antes de la batalla con Héctor la misma diosa Atenea se aparece a Aquiles y le dice: “¡Ahora sí que espero, esclarecido Aquiles, caro a Zeus, que *nosotros* llevaremos a los aqueos una gran gloria!”³⁷. Recalco este “nosotros” pues aquí se aprecia con mayor énfasis la unidad entre el dios y el hombre que no es, sin embargo, mera identidad. La unidad más bien es comprensible como máxima proximidad, por la cual dios y hombre comparten la instancia del poder. El dios empodera al hombre, siendo lo completamente Otro a él, pero cumpliendo lo más propio de su ser en la obra llevada a cabo. En la superioridad del dios cumple el hombre su más propio ser.

Este obrar con Otro, si bien no le pertenece, es lo más propio del hombre. Por eso puede Aristóteles afirmar la superioridad de la vida humana cuando lo divino se encuentra presente. El hombre vivirá, señala Aristóteles, en cuanto algo divino (θεῖον τι) lo supera y principia (ὑπάρχει). Y luego dice: “parece que cada quien es esto, si, en verdad, esto es poderoso y mejor”, por lo cual “estaría fuera de todo lugar que un hombre no eligiera su propia vida”. Y concluye: “[D]ebemos hacer todo por vivir de acuerdo con lo más poderoso que hay en nosotros”, pues, “lo que es propio de cada uno por naturaleza (φύσει) es también lo más poderoso y lo más gozoso para cada uno”³⁸. Estas palabras confirman

³⁵ Ibidem, XXII, 270.

³⁶ W. Otto, *Teofanía*, 30

³⁷ Homero, *Iliada*, XXII, 214.

³⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b 27ss.

que la superioridad de lo divino en el hombre no es nada sobrenatural, sino que viene de la propia naturaleza humana. Pero el hombre por naturaleza nunca tiene su mejor poder, porque lo excede. El hombre es *tenido* por el poder y es este poder lo más propio de él³⁹. El dios acontece así dando μένος, lo cual constituye su donación más grande. El μένος es aquello que alimenta el poder, aquello que aumenta la fuerza y aclara la visión. Palas Atenea, en ese sentido, al acercarse al héroe le dice: “Diomedes, pelea ahora con confianza ante los troyanos, pues te he infundido en el pecho el paterno μένος intrépido que tuvo el cochero Tideo, blandidor del escudo”⁴⁰. La donación de μένος de hecho puede ocurrir en el momento de mayor necesidad, como cuando Glaucón, herido gravemente en el brazo y debilitado en la batalla, invoca al dios. “Y Febo Apolo le escuchó. Al punto hizo cesar sus dolores, de la dolorosa sangre coaguló la negra sangre y le infundió μένος en el ánimo”⁴¹. Pero es la proximidad misma del dios lo que provoca tal ardor. Así otro héroe dice al haber sentido cerca al dios: “[M]i propio ánimo en el pecho siente ahora más vivos deseos de combatir y de luchar, y arden de ansia tanto mis piernas como mis brazos”⁴². Pero aquella donación del dios que corresponde a su máxima proximidad no se agota en una excitación, sino ante todo en una resolución. Así Poseidón bajo figura humana habla de este modo a los héroes: “Ojala un dios os infunda el resistir vosotros con firmeza”⁴³. No se trata de una comunicación desde una sustancia a otra, sino de la transparencia del mundo que el dios revela al hombre para cumplir con superioridad lo que es necesario resolver en el momento.

IV. EL VOÛΣ DIVINO COMO FUENTE DE LA SABIDURÍA HUMANA

Que el dios se aproxime al hombre, que acontezca en el mundo, significa que el hombre lleva al dios, que participa del poder del dios. El poder del dios, dice Aristóteles, es la σοφία, la sabiduría⁴⁴. La sabiduría del dios radica en su visión, por ello, se habla del ojo de los dioses. De allí que en términos filosóficos

³⁹ “No se trata de un poder en general, menos aún de una idea abstracta del poder, sino de este poder actual, con el que se tiene relación en este momento” (Van Der Leeuw, G. *Fenomenología de la Religión* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964. Traducción de Ernesto de la Peña y revisada por Elsa Cecilia Frost), 143.

⁴⁰ *Iliada* V, 124-126.

⁴¹ *Ibidem*, XVI, 527-529

⁴² *Ibidem*, XIII, 73-75.

⁴³ *Ibidem*, XIII, 55.

⁴⁴ Cf. *Metafísica*, I (Madrid: Editorial Gredos, 2012. Edición trilingüe), 983a 5ss.

la sabiduría sea un poder contemplativo, pues el dios por naturaleza es θεωρικός, lo cual, sin embargo, no equivale a decir que el dios sea teórico o científico. Lo importante de la comprensión aristotélica es que indica hacia el sentido *visual* del saber⁴⁵. Así se vuelve necesario comprender la mirada (θέα) desde su propia esencia. Heidegger dice al respecto:

“Mirar” es en griego θεάω. Sorprendentemente (¿o podríamos decir Maravillosamente?), sólo es conocida la forma medial θεάομαι, traducida como “contemplar” o “presenciar”; por eso se habla de θέατρον, el lugar del espectáculo, el “teatro”. Θεάομαι significa, empero, pensado de manera griega: proveerse a sí mismo con la mirada, esto es, θέα, en el sentido de la vista, en la cual algo se ofrece y se presenta a sí mismo. Θεάω, mirar, no significa, por tanto, de manera alguna ver en el sentido del “considerar” representativo y del examinar en virtud del cual el hombre se dirige al ente como “objeto” y lo comprende. Θεάω es más bien el mirar en el cual quien mira se muestra a sí mismo, aparece y “es ahí”⁴⁶.

No es accidental, según esto, que lo divino (θεῖον) sea esencialmente mirada (θέα), pues el dios se muestra a sí mismo al mirar al hombre. El hombre a su vez no mira sin que sea mirado por el dios, pues sólo por la mirada del dios el hombre se ve a sí mismo⁴⁷. De ahí que la forma medio-pasiva del verbo indique que el mirar del hombre no sea primariamente una acción, sino una pura recepción y apertura en la cual la vida se encuentra a sí misma. Así se encuentra Aquiles en la resplandeciente mirada de Atenea, por la cual el héroe *sabe* qué es necesario hacer en el momento. Pero el dios al mirar no sólo ve al hombre, sino todo lo humano y la naturaleza en total. Es por ello que, acaso como recuerdo de tiempos muy antiguos, Homero puede referirse a Atenea con “ojos de lechuza”⁴⁸ o Hera con “ojos de ternera”⁴⁹, pues en los animales también se

⁴⁵ En *Metafísica* Aristóteles establece una relación entre la vista (τὸ ὄραϊν), como el máspreciado de los sentidos, y el saber (εἰδέναι), palabra cuyo sentido etimológico radica en ver (ἰδεῖν). Cf. 980a 20-25.

⁴⁶ M. Heidegger, *Parménides*, 133.

⁴⁷ En el *Alcibiades* Sócrates le advierte a éste esta misma relación de manera muy significativa: “-¿Has considerado que el rostro del que mira un ojo aparece en la mirada del que está enfrente, como en un espejo, en lo que llamamos pupila, como una imagen del que mira? -Tienes razón. -Luego el ojo al contemplar (θεώμενος) otro ojo y fijarse en la parte del ojo que es la mejor, tal como la ve, así se ve a sí mismo” (133a-b). (Madrid: Editorial Gredos, 1992). Traducción de Juan Zaragoza con algunas modificaciones.

⁴⁸ *Odisea*, III, 14.

⁴⁹ *Iliada*, I, 551.

encuentra próximo el dios y a algunos dioses se le asocia un animal, como el caballo o el toro. El dios se encuentra próximo a los ríos, a los bosques, al mar, en torno a las escondidas grutas de las montañas y en el cielo abierto. En la mirada del dios todo lo que crece desde sí mismo es reconocido por el hombre, ya sea bajo la virginal forma de Artemisa, en cuyo retiro boscoso se reúne con sus ninfas, o en la portentosa forma de Poseidón en el mar. La mirada del dios, por lo tanto, ilumina las cosas o, mejor dicho, las descubre. Por eso la mirada del dios es un saber θεωρητικός, contemplativo. El dios no conoce en el sentido moderno de la palabra, sino que pone al descubierto lo que acontece y lo cumple desde sí mismo. En ese sentido puede decir Karl Kerényi que el saber contemplativo puede definirse así: “es dios cuando tal cosa ocurre” y continúa:

El saber humano es algo pasivo, significa estar bajo un efecto, estar sometido al poder del saber y actuar en consecuencia. El mundo es sabido con independencia, por así decirlo, del ser humano, y depende más bien de ese saber superior que al mismo tiempo produce un efecto, tiene poder, y hemos de añadir, ve el éxito”⁵⁰.

En otras palabras, el hombre sólo sabe *cómo* cumplir algo, *cómo* actuar, si “saber” significa θεωρεῖν, esto es, mirar como el dios. Si el dios se muestra ante todo al mirar al hombre, entonces el saber no es un conjunto de proposiciones por las cuales algo se conoce a partir de sus principios o axiomas. Al darse un aspecto (εἶδος) el dios mira y al verse en su mirada el hombre sabe (οἶδεν), sabe al ver (ἰδεῖν) la vista (ἰδέα) del dios en lo que acontece⁵¹. Cuando Sócrates alude a la ἰδέα en algunos diálogos platónicos y cuando la ἰδέα es considerada como la *vista* del ser, Platón comprende el saber originalmente desde la mirada, puesto que al ver la ἰδέα, es decir, al darse la vista por la cual las cosas se muestran a sí mismas, el hombre alcanza la σοφία. Pero la vista del dios puede ser terrible, como el mismo Aquiles, al mirar Apolo por uno que sólo *sabe* de ferocidades⁵². El saber en ese sentido puede incluso mostrarse como un comportamiento

⁵⁰ *La Religión Antigua*, 80.

⁵¹ “...ver y saber son la misma cosa; si *idein* «ver» y *eidenai* «saber» son dos formas de un mismo verbo, si *eidōs* «apariencia», «aspecto visible» significa también «carácter propio», «forma inteligible», es porque el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver [...] Para los griegos la visión sólo es posible en el caso de que exista entre lo que es visto y el que ve una completa reciprocidad que traduzca, si no una identidad completa, por lo menos una afinidad muy próxima. Jean Pierre Vernant, *El hombre griego* (Introducción), (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 22.

⁵² *Iliada*, XXIV, 41.

irracional para los otros. Sólo la mirada del dios, sin embargo, abre la vista del ser.

Pero penetremos más adentro de este saber cuya fuente es la mirada y la vista. Cabe señalar lo esencial de esta fuente con la palabra *voũç*, que suele traducirse como “mente”, “pensamiento” o “intelecto”. Hécuba, por ejemplo, le dice a Helena, según Eurípides:

Cuando viste (*ιδών*) a mi hijo,
 Tu *voũç* creó (*voũç ἐποίηθη*) a la diosa,
 Pues toda locura para los hombres es Afrodita⁵³.

Deberíamos ser muy cuidadosos al interpretar las palabras griegas. Hécuba asegura que no fue la diosa la que incitó a Helena a irse con Paris, sino que la causa fue su propio *voũç*. Tomaremos el dicho de Hécuba, que según Eurípides representa ciertamente otra comprensión de las cosas, como un hito para comprender la palabra *voũç*. El sentido de la frase no parece estar lejano a decir que la diosa fue un invento de Helena para justificar su deseo. La diosa, en suma, habría sido producto de la imaginación, un artificio mental e incluso enfermizo de Helena. Así, por ejemplo, lo declararía el verbo *ποιεῖν* (hacer, crear) que acompaña a la palabra *voũç*. Más allá de que Eurípides ponga en escena otra interpretación del acontecer humano, el poeta se mantiene de igual modo arraigado a la tradición homérica, porque el *voũç* aquí no tiene un sentido racional. Tenemos que fijarnos en la relación del *voũç* con el *ιδεῖν* del verso anterior para percatarnos que es la visión la que debe orientar el significado del *voũç* y, por lo tanto, de su hacer (*ποιεῖν*).

La palabra *voẽiv* quiere decir primeramente “percibir con los ojos”. Así Héctor, por ejemplo, alentó a los troyanos a combatir cuando vio (*ἐνόησεν*) a su primo caer sin vida al suelo⁵⁴. La palabra *voũç* significa la “simple captación” de las cosas. Sin embargo, la visión de Héctor supera con mucho la mera percepción sensible. Héctor no ve simplemente un cadáver en el suelo, sino lo que excede ese momento. No se trata de una supra visión general y objetiva como una extensión total de la visión subjetiva. Se trata de algo que tanto para Platón como para Aristóteles caracterizaba la parte más alta del hombre⁵⁵. No

⁵³ Eurípides, *Trojan Women* (Unites States: Harvard University Press, 1999), 988.

⁵⁴ *Iliada*, XV, 23.

⁵⁵ Cf. Platón, *Politeia (Platonis Opera IV, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Fro-wde, 1905), 490b; Aristóteles, De anima, I (Madrid: Editorial Gredos, 1978), 410b 12 ss; Ética a Nicómaco, X, 1177a 15ss*

debemos, sin embargo, interpretar el νοῦς al estilo moderno. Es cierto que todo lo que es intelectual y mental se encuentra emparentado con el νοῦς, porque el νοῦς excede la percepción sensible. Pero el νοῦς es afín a la sensibilidad en cuanto es capaz de recibir (δεκτικόν) la vista. Ambos modos de acceder a las cosas, por lo tanto, son semejantes⁵⁶, con lo cual se destaca la inmediatez del νοῦς a partir de su padecer (πάσχειν). Ahora bien, esta pasividad del νοῦς no es recepción de un dato material que provenga de fuera. Su pasividad no consiste en ser afectado por las cosas sensibles, sino que es una pasividad creativa, porque el νοῦς se da a sí mismo la vista para ver las cosas sensibles y en ello consiste su ποιήσις⁵⁷. El νοῦς es el brillo del ojo que da a ver lo que acontece. Por eso Aristóteles puede referirse a dos modos del νοῦς, un modo que es capaz de recibir la vista y otro capaz de crearla (ποιεῖν), tal como la luz descubre las cosas⁵⁸. Esta creación, sin embargo, sólo es propia del νοῦς divino, por cuya visión las cosas se revelan. Así se entiende que Atenea cuando vio (ἐνόησε) algo se hizo realidad⁵⁹. Sin embargo, no es que haya dos clases de νοῦς, sino que por su finitud el hombre sólo puede participar del νοῦς creador del dios al dejarse ver por la mirada divina. El νοῦς es la visión de la mirada que ilumina y deja al descubierto todo acontecer sensible. Así Helena cuando vio a Paris, es decir, cuando éste se mostró a sus ojos, vio qué hacer, pues su νοῦς le había dado la vista. Que Afrodita haya sido creada por el νοῦς de Helena, no quiere decir entonces que la haya inventado, que haya sido capaz de crear una imagen de la diosa en su cabeza como fundamento de su propio comportamiento, como así parece sugerirlo Hécuba. Aquí el νοῦς da a ver excediendo toda sensibilidad, a pesar incluso que esto lleve a la ruina. Tomar parte en el νοῦς sería así compartir la ποιήσις originaria, un ver que crea la vista. Por lo tanto, en la experiencia griega la ποιήσις del νοῦς no es una capacidad subjetiva y racional, cuya visión la obtuviese de las cosas. Más bien, el ποιεῖν del νοῦς significa un intuir originario, esto es, “darse” la vista de las cosas. Es una vista, no vuelta hacia sí misma, sino al ser. Karl Kerényi dice del νοῦς que “se podría llamar la actitud contemplativa pura, si no fuera porque está unido al ser, tal como se muestra continuamente en el acontecer humano”⁶⁰. Tomar plena parte en ello corresponde al poder superior del hombre, esto es, τό θεῖον.

⁵⁶ *De anima*, III, 429a 15: “τὸ νοεῖν ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι”.

⁵⁷ Cf. C. De Bravo, “Sentido de la imaginación en William Wordsworth” en *Ideas y Valores*, vol. LXII, n° 53, 2013, pp. 157-178.

⁵⁸ *Ibidem*, 430a 16.

⁵⁹ *Odisea*, II, 382.

⁶⁰ *La Religión Antigua*, 82.

De aquí se vuelve claro sin embargo que la proximidad del dios que acontece al dar la vista revela a su vez la distancia divina, debido a que su poder pone al descubierto la finitud humana. Ver plenamente la vista del dios implicaría contemplar (θεωρεῖν) como los dioses, algo que la filosofía griega desde el principio reconoció como su propia tarea⁶¹.

V. DISTANCIA DEL DIOS A PARTIR DEL πάθος FUNDAMENTAL DEL HOMBRE GRIEGO

Se vuelve necesario en este punto preguntar por la distancia del dios, cuya lejanía sin embargo no cancela su relación con el hombre, a no ser cuando la muerte se hace presente. En el *Hipólito* de Eurípides se pone en evidencia con claridad la distancia del dios y precisamente a partir de su proximidad. La tragedia muestra a Hipólito, un joven puro, cuya vida entera se encuentra consagrada a la diosa Artemisa. No puede ver a la Inmortal, pero la escucha y siente su proximidad. Nada espera de ella, su amor no se encuentra motivado por un beneficio que pudiese ella procurarle, pues ella ni siquiera lo protege de la catástrofe que le ha acontecido. No obstante cuando con su cuerpo destruido siente la muerte venir, percibe entonces la presencia de Artemisa y el resplandor divino llena toda su existencia ante su más inminente posibilidad:

¡Ah!

¡Oh, hálito de fragancia divina! ¡Aún en la miseria

Te he percibido y mi vida se ha restaurado!

¿Está en este lugar la diosa Artemisa?

Artemisa: ¡Sí, sufriente, sí, es ella, la que de los dioses más mira por ti!

Hipólito: ¿Ves tú, Señora, lo que, mísero, me acontece?

Artemisa: Lo veo, pero por θεῖμς no hay lágrimas en mis ojos⁶²

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 983a 5ss. Karl Kerényi, por su parte, dice: “[La] experiencia religiosa griega, era sobre todo una experiencia visual. Sólo tiene dos puntos culminantes. Uno consistiría en ver a los dioses cara a cara. Cuando se producía tal visión, correspondía pronunciar la palabra griega *theós*, en su sentido predicativo propio de la lengua. El otro punto culminante sería: ver como los dioses. A quien le ocurriera tal visión podría exclamar con el mismo derecho: ¡*theós*! Los dos puntos culminantes no serían, de hecho, diferentes”. *La Religión griega*, 82.

⁶² Eurípides, *Hippolitus*, IV (London: William Heinemann, 1928), 1391ss.

Y cuando la muerte es inminente la diosa tiene que despedirse.

Artemisa: ¡Adiós! Por θέμις no puedo ver a quienes fenecen,

Ni empañar los ojos con la exhalación del moribundo.

Y ya el fin cerca veo.

Hipólito: ¡Adiós, dichosa Doncella!

De larga compañía tú fácil te desprendes⁶³.

Aquí se aprecia con hermosa claridad la necesaria relación entre la proximidad de lo divino y su distancia, la cual para la moralidad cristiana podría presentarse como frialdad y, en último término, como desconsuelo. Pero la diosa se encuentra junto al mortal incluso en la hora de su muerte. Su resplandor, su sola presencia ilumina los ojos del efímero, pero ahí mismo se declara su distancia. En la proximidad de la diosa se encuentra esencialmente implicado, por un orden divino (θέμις), su retiro. La palabra θέμις nombra ese orden invisible que no puede transgredirse y que pone los límites del ser. Más importante aun es que θέμις pone de relieve el momento del ojo divino, de la visión superior que mira el acontecer. La forma superior de la diosa pertenece a la lejana región del Olimpo, donde reina Zeus sobre el mundo. Artemisa se retira y abre la distancia entre el hombre, cuyo ser finito sólo se cumple al estar próximo a lo divino. El ejemplo de Hipólito y Artemisa es muy significativo. La proximidad no se da sin la lejanía de lo divino.

Este movimiento de distancia y proximidad pone en evidencia en primer lugar un determinado πάθος. Tal πάθος, cuya traducción más cercana sería “encontrarse”, es un índice que señala en qué sentido el hombre padece esta distancia del dios. No es un πάθος como la alegría por la cual el hombre se encuentra con cosas alegres o como la tristeza en relación a las cosas tristes. La palabra aquí usada para indicar ese singular “ánimo”, ese “encontrarse a sí mismo” en la distancia y proximidad del dios, es σέβας. La palabra σέβας, que suele traducirse como “veneración”, no tiene un respecto a nada exclusivo. Sólo el término εὐσέβεια tiene una significación estrictamente relativa al orden religioso y su culto. El respecto hacia lo que σέβας se encuentra en relación parece extenderse a todo ámbito. Al no tener un “objeto” exclusivo de veneración, σέβας hace referencia a la presencia misma. El presentarse, el mostrarse mismo es aquello por lo cual se tiene σέβας. En ese sentido no sería tanto veneración, sino aquello que permitiría tal acción. No sería sino una pa-

⁶³ *Odisea*, I, 439ss.

sión, un encontrarse tomado por la presencia de algo o de alguien. Así, por ejemplo, Ulises, dice de alguien, “σέβας me arrebató al verte de frente”⁶⁴. Es la presencia misma del otro la que lo arrebató, la que lo deja pasmado, se diría. En ese sentido σέβας indica un encontrarse arrebatado por el ser y en ese sentido es una palabra muy cercana a θαυμάζειν, principio y raíz de todo filosofar.

Lo importante además es que σέβας no es un modo de estar abierto a la presencia sin estar presente a la vez el momento del respeto. En ese sentido respeto parece más indicado que veneración para comprender tal πάθος. Karl Kerényi dice: “El *sébas* se debe siempre a algo que se manifestaba y se hacía presente en una forma existente, algo capaz de provocar el respeto precisamente por medio de esa aparición visible”⁶⁵. Si comprendemos el respeto como constitutivo del estar arrebatado por la presencia, el objeto de respeto no puede ser cosa alguna, sino la distancia que se abre en la proximidad de lo que se presenta. El respeto significa ante todo la extensión de la distancia, el puro avistar la distancia en la proximidad. Así, por ejemplo, al contemplar el resplandor del palacio de Menelao, Telémaco ve el resplandor distante del palacio de Zeus, y al ver la belleza de Nausica, Ulises ve la nunca vista belleza de la virginal Artemisa. Visibilidad y proximidad, pero también invisibilidad y distancia destacan el sentido de σέβας. La distancia que se abre entre la belleza de la diosa y la belleza de Nausica no es provocada por una mera comparación entre una diosa y una mortal, sino por el exceso del ser demoníaco que se muestra y retira en lo que acontece.

Pero con la palabra σέβας no está todo dicho respecto a este modo de estar abierto del hombre y, por lo tanto, al modo como el hombre se encuentra en esta proximidad y distancia del dios. Resulta muy significativa en este punto la situación que nombra la palabra αἰδώς y que propiamente corresponde al más propio comportamiento del hombre ante lo divino. Pues αἰδώς significa precisamente ese modo de estar en la inmediata visión de lo distante y próximo. Resulta ejemplar la situación de Héctor, quien esperando el inminente encuentro con Aquiles, es llamado por sus padres para que regrese al interior de la ciudad. Hécuba, su madre, entre lágrimas le descubre su pecho y le suplica: “Héctor, hijo mío, ten αἰδώς ante esto y piedad de mí, si te puse en los labios el pecho, que acalla los llantos. ¡Acuérdate de eso, hijo mío, y protégete del enemigo metiéndote tras la muralla!”⁶⁶. En el gesto de descubrirse el pecho materno,

⁶⁴ Ibidem, III, 123.

⁶⁵ *La Religión Antigua*, 65.

⁶⁶ Homero, *Iliada*, XXII; 82-85.

Hécuba le abre la mirada a Héctor para que vea ahí, en la inmediata realidad del cuerpo, el exceso mismo del ser que ilumina el gesto desde su origen. Héctor ve a la vez el pecho materno en toda su realidad corpórea y, a la vez, θέμις, el orden divino, el orden de la maternidad que es vida y naturaleza. Ya la realidad del gesto materno remite a otro orden, pues la desnudez de la madre no conviene a su prestancia real. Pero con mayor resplandor el orden divino sale al encuentro del héroe. De golpe, la visión del gesto descubre el mundo entero. El pecho materno es, como dice Kerenyi, “el signo visible de un orden invisible, es, por así decirlo, transparente”⁶⁷. Por eso αἰδώς corresponde a un momento esencial de σέβας, pues al arrebato de la presencia divina que se retira le conviene aquella visión transparente de lo invisible en lo visible que el αἰδώς posibilita. Que pueda comprenderse σέβας en el sentido de un retroceder o como espanto indica que el gesto del hombre *repite* el retiro del dios. Si el hombre retrocede ante el dios, si se espanta ante la aparición divina, esto no significa que su gesto radique en su proximidad, sino en la distancia que se muestra en aquella. Es cierto además que al traducir αἰδώς por “pudor” nos acercamos al sentido aquí dicho, pero es insuficiente. Lo importante es percatarse de ese exceso que se da tanto en σέβας como en αἰδώς, momentos que, junto al νοῦς, caracterizan la relación griega con lo divino.

A partir de σέβας y αἰδώς, es decir, desde el estar arrebatado por el ser que se retira y por el encuentro de lo invisible en lo visible, se ha destacado el πάθος y comportamiento del hombre en relación al dios. Lo que más se muestra, incluso para Hipólito al momento de su muerte, es Artemisa, cuyo cercano resplandor sin embargo pone en evidencia su alejamiento y retiro. Es este retiro lo que provoca en último término respeto. Este resplandor en retirada pone así en evidencia tanto la plenitud de la proximidad y su poder vivificante como la distancia divina y la finitud humana.

VI. CONCLUSIÓN

La anterior reflexión nos ha llevado a reconocer varios momentos importantes dentro de la experiencia griega de lo divino. El fenómeno entero, de acuerdo a las tres direcciones mencionadas al comienzo, se ha mostrado sin embargo simple y único. Es, como diría, Kerenyi, lo “Concreto primigenio”. Se vio que el dios, al aparecer siempre de algún modo, acontece en correspondencia con la propia vida y su movimiento. Esta correspondencia no significa que el

⁶⁷ *La Religión Antigua*, 67.

dios se identifique con las cosas o que sea semejante a ellas. Su correspondencia significa que el dios acompaña a las cosas, pero las excede y por su resplandor demónico éstas aparecen. La ἐπιφάνεια del dios corresponde al resplandor de la mirada en la cual el hombre se ve a sí mismo. Siendo mirado por el dios, el hombre mira y sabe. Esta sabiduría sin embargo es nada, pues su ser depende por entero del saber divino, cuya mirada lo ve todo y ante la cual el hombre se encuentra arrebatado por el ser que se retira. El arrebato de la proximidad corresponde, en suma, al respeto a lo divino, es decir, a la relación viva con lo más distante, por cuyo resplandor, sin embargo, las cosas aparecen a la vista.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *De anima*. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- *Metafísica*. Edición trilingüe, Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 2014.
- De Bravo, C. “Sentido de la imaginación en William Wordsworth” en *Ideas y Valores*, vol. LXII, nº 53, 2013, pp. 157-178.
- Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- Dodds, E.R. *Los griegos y los irracionales*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Eurípides, *Helen, Phoenician Women, Orestes*. Cambridge MA: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2002.
- *Trojan Women*. Unites States: Harvard University Press, 1999.
- *Hyppolitus*, IV. London: William Heinemann, 1928.
- Grimm, J. / Grimm, W. *Deutsches Wörterbuch* Jacob, Bd. 5 en <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>
- Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Heidegger, M. “Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»” (1919-1921) en *Wegmarken*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1976.

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1994.
- *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1995.
- *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 2014
- *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Holderlin, F. *Poesía Completa*, edición bilingüe. Barcelona: Ediciones 29, 1995.
- Homero, *Iliad of Homer*. New York: D. Appleton and Co., 1869.
- *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos, 1991.
- *Odyssey*, Vol. I-II. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1919.
- *Odisea*, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- Kerenyi, K. *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999
- Nestle, W. *Historia del espíritu griego*, Barcelona: Ariel, 1961.
- Otto, W. *Teofanía* (Madrid: Sexto Piso, 2007)
- Píndaro, “Nemeas” VI en *Odas y fragmentos* (Madrid: Editorial Gredos, 1984
- Platón, “Alcibiades” en *Dialogos VII*, Madrid: Editorial Gredos, 1992
- *Platonis Opera IV, Politeia*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Londini et Novi Eboraci apud Henricum Frowde, 1905.