

Walter F. OTTO (Heichigen, 22 de junio de 1874 – Tubinga, 23 de septiembre de 1958) fue el estudioso de la religión griega más significativo en la corriente hermenéutica que tomó en serio las intuiciones de Hölderlin y Nietzsche y que desemboca en la segunda época de Heidegger. W. Otto –miembro del Grupo de Eranos– es el teólogo de la nostalgia de Grecia; un lugar y un tiempo donde los dioses “son demasiado naturales y alegres para conceder a la moral el valor supremo”, para decirlo con sus propias palabras en la Introducción a LOS DIOSES DE GRECIA. Para Otto, el mito es la forma de “autorevelación del ser”, anterior a toda lógica y a la distinción entre sagrado y profano. El mito vive en el fondo del corazón humano, en el sentimiento, no en la razón, ni en las teorías antropológicas o etnológicas. El mito según nos dice en su texto EL MITO Y LA PALABRA, indica una “sabiduría originaria de la humanidad referida a su propia existencia”.

En LO SANTO, el texto fundacional de la fenomenología de la religión, definió la divinidad como “misterio terrible y fascinante” y todo su trabajo intelectual puede caracterizarse como un intento de sacar consecuencias de esa doble condición. Sus obras, LOS DIOSES DE GRECIA (1929), DIONISIOS (1933), EL MITO Y LA PALABRA (manuscrito de 1952-53), ESPÍRITU CLÁSICO Y MUNDO CRISTIANO... pueden ser criticadas por espiritualistas, por culturalistas e, incluso, por suponer una cultura griega sin ninguna relación con su propio contexto geográfico e histórico. Su Grecia es la de Hölderlin y no la de los arqueólogos, pero eso mismo la hace sugestiva.

Recogemos los cuatro primeros apartados del cap. VIº del libro LOS DIOSES DE GRECIA (“Dioses y Hombres”) que resulta significativo del tono general de su obra y del modelo hermenéutico que defendió W. Otto. [R.A.]

DIOSES Y HOMBRES

Walter OTTO

1

Que el hombre está hecho a imagen de Dios, lo dice el Génesis con orgullo. Encontramos el mismo pensamiento en la doctrina griega acerca de la creación. “Cuanto el joven, del alto éter, diversas tierras y gérmenes del afín cielo abrigó en sí, lo mezcló Prometeo con corriente y agua y lo formó a imagen del dios todopoderoso”.

Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum

(OVID, Met, I, 82 y sig.)

El ser divino posee también la perfección, de la cual la humana es un reflejo.

Por consiguiente, ¿cuál es, en el espejo del espíritu griego, la más alta expresión del ser humano, o su mayor transfiguración, en la que se revela igualmente la imagen de la deidad? ¿Qué ideal del hombre nos mira desde el rostro divino como grande e importante?

Los rasgos para determinar lo esencial en su fundamento no se demuestran por medio de interpretaciones directas. Por muy numerosos que pudieran ser los expresos testimonios acerca del carácter de una deidad, ellos dan siempre una concepción unilateral y exagerada. Incluso en las religiones superiores debemos reparar en lo más profundo de la predicación dotada de visión plástica, porque ella permite hacer aparecer viva ante nosotros a la deidad. Y esta imagen es tanto más corriente cuanto no busca mejorar al mundo, avergonzar o consolar, sino simplemente dar testimonio de lo mayor, lo más divino y digno de veneración en que el espíritu puede creer y ver. Para los griegos no son las divinas formas, como para otros pueblos, solamente signos secundarios y no responsables de la verdad divina; en esta religión natural y no dogmática ellos son directamente los profetas.

Al poeta lo exponen los dioses en acciones y palabras; el artista figurativo lo lleva, inmediatamente, ante los ojos. Las obras de los grandes plásticos estimulan la más fuerte impresión en el espectador a quien se le ocurre clarificarla. Por el contrario resultaría suficientemente advertido con prejuizar la antigua representación griega de los dioses según historias graciosas y frívolas, como han sido relatadas en la poesía posterior. Porque esas imágenes respiran una elevación y una grandeza que se deben oír sólo con veneración, en antiguas canciones y, a veces, alegres o estremecidas advocaciones de la tragedia, donde encuentran aquéllas sus iguales. Es un triunfo concebir el sentido de estas cualidades ya que así se responde a la pregunta de cómo ha visto el antiguo espíritu griego la perfección del hombre y, consecuentemente, la imagen de la deidad.

Los dioses y su imperio, cuya significación hemos buscado oportunamente, testimonian el vivo y abierto sentido con el que el griego buscaba reconocer lo divino en sus múltiples formas del ser natural; el grave como el juguete, el poderoso como el humilde, el abierto como el enigmático. En ninguna parte era el vuelo del soñar y los deseos humanos, siempre y en todas partes era el poder de la realidad, la respiración, el aroma y el vislumbre de la vida que corre, que lo rocía con el espléndido púrpura de lo divino. Cuando la deidad le sale al encuentro en figura humana, cuando se encuentra en sus imágenes no debemos esperar que la naturaleza, en cuyo fundamento también siempre aspira a superarse y a librarse, sea su único apoyo, ya que por su esencialidad solamente un dios puede y se atreve a ocupar tal imagen.

No será fácil para nosotros, hombres de hoy, seguir a los griegos por estos caminos. La tradición religiosa en que hemos sido educados reconoce en la naturaleza sólo el lugar de combates de virtudes piadosas, cuyo hogar espiritual yace más allá de sus flores, de sus desarrollos o de sus formas. El modo de pensar mecánico y técnico ha convertido al mundo, formado y planificado, en un engranaje de fuerzas invisibles y aspiraciones; el hombre es un ser que desea o quiere, dotado de grandes o pequeñas cualidades. Cuando el griego veía en cada cruce de caminos un rostro divino, cuando él, incluso en la muerte, confiaba en las imágenes de la vida autosuficiente, tanto que con cada verdad adornaba su monumento, así también para nosotros toda existencia es un correr hacia metas cada vez más lejanas, y el valor del hombre lo constituyen sus energías. Lo más humano debe hallarse lo más alejado

posible de la sencillez y rectitud del existir que nosotros, con expresión rápida, llamamos natural. Las dificultades que ello encuentra en sí, la contradicción del mundo dado, lo simple de los encadenamientos y motivos, el largo dolor de la búsqueda y del choque, nos lo hacen auténticamente interesante. Junto a estos ideales aparecen las imágenes griegas y gustosamente reconocemos su belleza tan infantil, tan complaciente, tan sin problemas. Solamente lo nacido del combate lo llamamos significativo y profundo. Acerca de lo sangriento de la aparición griega podemos dejarnos encantar, pero evitamos nuestra reverencia por lo circulante, lo titánico en la voluntad y en la búsqueda, por todo lo incondicionado, ilimitado e inesperado que empuja, por todo lo inalcanzable y laberíntico de la humanidad. Esta estructura de la vida se encuentra profundamente en las formas griegas. Ella se desgasta contrapuesta a las grandes figuras del ser, que tanto decían al antiguo espíritu griego. Mientras nosotros nos hemos limitado a lo subjetivo –ya fuere la buena o mala voluntad en sus formas poderosas de aparición, o lo acostumbrado, lo que busca una salida en los tormentos y penurias sobrellevados– el modo del genio griego fue el reconocer las formas eternas del crecimiento y del florecer, de la risa y del llanto, del juego y de la seriedad como realidades del ser humano. Su atención no la dirigían los poderes, sino el ser; el griego supo –ante las formas humanas enfrentadas con tales esencialidades – que él debía ser reverenciado como los dioses.

2

Entre las preciosidades del templo romano se encontró la cabeza de una durmiente. Se la ha señalado con diversos nombres falsos, ya como Medusa, ya como Furia. Ella debe ser Ariadna o una bailarina que se ha extraviado del grupo de Dioniso. la divina duerme. Santo es el tranquili plano de la fuente, santa la profunda reserva de los ojos, santa la boca inconsciente, a través de cuyos labios semiabiertos la tranquila vida respira quedamente. Pero a esta sentidad no podemos llamarla inocencia, ni salvación, ni profundidad del alma, ni placer, ni pena, ni bien, ni porfía: por medio de esos rasgos salientes habla solamente el divino abismo del dormir. Su grandeza atemporal se halla tan arrebatada con todo el poderío esencial en la aparición, que el simple pensamiento del simbolismo o la espiritualización sería una evasión. Observemos mejor desde la total plenitud de la existencia y experimentemos allí el encuentro con lo infinito y lo divino. Solamente la antigua poesía tiene palabras que son iguales. Properz ha visto a su durmiente amada de tal modo que “como Ariadna dormía en la abandonada playa, o la Ménade que exhausta de las danzas infinitas, se derrumbó entre las flores de la ribera del río...” (Ilíada 3). Él se tuvo de pie ante la sublimidad de la naturaleza perfecta y cuidó a una diosa, que era demasiado grande para el elogio: “un buen corazón” con el que Goethe debía, mediante su animada poesía, rendir homenaje a la amable niña:

*“En los labios estaba la tranquila confianza
en las mejillas la corporalidad en su casa
y la inocencia de un buen corazón
movía los senos una y otra vez”.*

Así se cambia la dimensión de lo divino, insensiblemente, en la plenitud del sentimiento. La visión del poeta romano casi nos estremece, ya que nos arranca de pronto de la sensibilidad y de lo acostumbrado hacia lo alto, donde se halla la imagen de los dioses. Quien aquí ha aprendido a ver, no mide más la profundidad del alma, delante del abismo abierto y de la corona de la naturaleza viviente, tan poco como las terrenales expresiones de su santidad que serán considerados como los legítimos signos de lo divino.

La grandeza natural de la protoimagen del hombre es igualmente una figura de la deidad. Solamente el imprudente puede sostener que por eso debe ser abolida; porque los rasgos dignos de ser cuestionados por el hombre son eso, y permanecen alejados de él. Esta imagen no se halla pura y simplemente libre de faltas que puedan degradar al individuo humano, sino –lo cual arriesga mucho más– de todas las celosas no-libertades y angosturas y también de aquello que es en verdad demasiado humano, y sin embargo tan a menudo celebrado como una perfección divina. Su rostro nos mira con una claridad que no sabe de fanatismo. Su orgullo no tiene nada de la falsa alegría propia de la autoproclamación. Sentimos que busca ofrendar, pero incluso así el deseo de alabanza eterna está ausente y eso no le interesa, dado su grado de autodonación. Allí, donde nosotros queremos seguir siempre su individualidad se remite de nuevo a lo originario esencial. Siempre que podemos distinguir los caracteres divinos individuales nos alcanza una mirada de gran tranquilidad. Ningún rostro está dominado por la soledad de un pensamiento o de una sensación. Ninguno quiere una determinada virtud y verdad, o, en general, predicar una virtud y verdad. Ninguno se arroga lo distintivo de un acontecimiento o resolución ante los ojos, en el juego de los labios. Tanto puede contar el mito acerca del destino, la amistad y la pena, el trinfo y la separación, todos los acontecimientos no significan nada para su existencia. Los rasgos notables de la personalidad solamente determinan la expresión en la cual el ser viviente se revela con poderosa originalidad. Estas formas no tienen historia porque “son”. Lo primitivo y eterno de su “ser” es sobrehumano y la más perfecta semejanza con la del hombre.

El rostro divino no expresa la voluntad. Toda forma de poderío o salvajismo le es extraña. En su mejilla no se lee el sobresalto sino la claridad, ante la cual las monstruosidades bárbaras se esfuman. Ninguna rareza llamea en su mirada, ningún enigma místico juega perdiéndose en esos labios, ningún exceso rasga el gran carácter de la expresión y lo aleja hacia lo fantástico. La aparición divina no tiene nada de la irrupción sin medida, de la fuerza de lo colosal; ella no soporta, según el modo asiático, lo gigantesco de la potencia mediante una construcción grotesca y multiplicada sobre la visión. Toda esa monstruosa dinámica será igualmente dejada de lado mediante la pura grandeza de la naturaleza.

No podríamos imaginarnos un contacto de tú a tú con un ser de esta naturaleza, al igual que un confidente o una persona amada. Ante él nos sentiríamos avergonzados y pequeños, cuando el poderío existencial del gran rostro no apagase el propio sentimiento de sí y elevase la vida derramada de nuevo a la luz. Un instante de hundimiento en ese rostro es como un baño de renacimiento en aguas eternas, que purifican todo lo demasiado humano. Por el sueño de un momento –en este sueño desaparece el hombre no-divino– el que no se ha degradado con pecados y apetitos, sino que ha cuidado su celo y la necesidad de sus propias ligaduras; él, el esclavo de su propia comprensión, igualmente mezquino y temeroso, se preocupa en torno de lo cotidiano, de la virtud y de la bienaventuranza. Y

cuando la estrechez viene mediante lo insólito, cuando incluso la aspiración hacia la santidad aparece todavía como muy terrenal, es así como surge el dios en el hombre y el hombre en dios.

La unidad del dios y del hombre en la esencia primitiva, ése es el pensamiento griego. Y sólo aquí se hace pleno el sentido general de la forma humana, mediante la cual lo divino se revela a los griegos. También para otros pueblos lo esencial en el hombre es la Idea y lo igual con el conocimiento de la deidad. Mientras que lo divino busca posibilitar la perfección del hombre como poder absoluto, sabiduría, justicia o amor, esto se ha ofrecido a los griegos en la figura natural de los hombres. Sabemos que les estaba reservado ver y concebir a los hombres como hombres, y que sólo ellos podían tener como tarea el no dedicarse a ninguna otra meta. Lo cual no es, ante todo, la idea de la filosofía: pertenece al espíritu que ha construido la imagen de los dioses olímpicos y con ellos ha dado su dirección dominante al pensamiento de los griegos. Este espíritu fue la imagen del hombre, como una forma de eterno carácter cuyos rasgos puros son los de la deidad. En lugar de aumentar sus poderes y virtudes con fantasías piadosas, se mostró en las líneas cerradas de su naturaleza el contexto de lo divino. Así aparece todo lo que se ha dicho contra el “antropomorfismo” de la religión griega, una hueca charlatanería. Ella no ha hecho humana a la deidad, sino que ha visto divinamente la esencia del hombre. “El sentido y el esfuerzo de los griegos –escribe Goethe– es divinizar al hombre, y no antropomorfizar la deidad. ¡Aquí se da un teomorfismo, ningún antropomorfismo!”. (Myrons Kuh, 1812). La obra más importante de este teomorfismo es el descubrimiento de la protoimagen del hombre que, como la más sublime revelación de la naturaleza, también debía ser la más propia expresión de lo divino.

3

La forma de la deidad muestra al hombre el camino de lo personal desde la esencialidad de la naturaleza. No se hace visible mediante ninguno de sus rasgos; ninguno habla de un yo con voluntad propia, con experiencias y destinos. Se imprime completamente en ella un determinado ser: pero este ser no es único, sino una constancia eterna del mundo vivo. Por ello debía decepcionar siempre el deseo de las almas menesterosas de amor, de una ligazón con el corazón. Su tierno deseo se enfrió cuando en lugar de un yo a quien es dable amar u odiar, se encuentra con el ser atemporal, el que no puede atribuir valor absoluto a su existencia contingente. Solamente cuando esta realidad corresponde, como sentido más elevado y más santo, con los rasgos divinos es que arrancan para sí la devoción y el amor. Por esta razón nunca se podía llegar a Grecia en un decidido monoteísmo. También en épocas posteriores cuando se llegó a la familiaridad con el pensamiento que dice que el sentido de todo ser y acontecer simplemente debía surgir de un único y primer fundamento, no se le dio importancia a este uno, y no se entendieron las doctrinas de los judíos y de los cristianos, ya que éstos predicaban la idea del Uno mientras que ellos habían alabado a muchas apariciones vivientes. El dios griego es la autosorpresa, algo siempre extraño, que no puede ver entre sí a otros. Nunca emplazó al mundo con palabras autoconscientes “Yo soy éste o aquél”, cuyo tono es para las deidades orientales algo característico (ver E. Norden, *Agnostos Theos*). Incluso las personificaciones homéricas, que tan a gusto colocan a su dios en lo ilimitado, no olvidan que él conoce a otros dioses junto a sí y permiten con

nobleza que sean reconocidos. El más hermoso ejemplo lo da la divinidad que durante largo tiempo ha ejercido el mayor influjo sobre la vida religiosa de Grecia y, sin embargo, su poder no lo quiso utilizar para la destrucción de otros dioses: Apolo. Durante siglos los griegos han buscado consejo para los asuntos religiosos y los mundanos en las consultas al oráculo de Delfos; su autoridad traspasó los límites naturales hacia el Este y hacia el Oeste, hacia otras tierras, con otra nacionalidad, lenguaje, cultura y religión. Muchos de los dichos que en su nombre llevaban a los señores de otras tierras nos resultan conocidos, y todavía hoy nos habla su sabiduría a través de un Píndaro. Pero ¡qué diferencia entre la profecía apolínea y la del Yahvé del Antiguo Testamento! Aquí la predicación apasionada de Dios y de su santísimo nombre, allí la distinguida retracción de la persona divina. Zeus da sus oráculos; por medio de Apolo revela lo justo, pero no a sí mismo. Y así tampoco habla Apolo de sí ni de su grandeza. Él no busca más que el reconocimiento comprensible de su divinidad y el agradecimiento debido a la revelación de la verdad. Se le ha preguntado, muy a menudo, sobre cuestiones de moral y religión pero nunca es el interrogado el más elevado objeto de la reverencia: ni a los griegos ni a los extranjeros los ha aconsejado de manera que no hayan podido ser fieles a sus deidades. Cuanto mayores eran, tanto más lejos se hallaban los dioses griegos de la persona individual. Por otra parte, la personalidad del ser divino, a medida que la religión se profundiza y se convierte en más estricta y santa, se resuelve de nuevo en el elevado servicio a la divinidad. Apolo ha señalado a Sócrates, de modo grande, como lo reconoce éste antes de la muerte (ver Platón, Apol. 21 y sigs.), pero no para sí mismo sino para la razón. Y con ello no quería significar ni fe ni rostros, sino el claro conocimiento de las esencias.

Esta superioridad de lo esencial sobre lo personal la encontramos en Atenea. Canciones y obras plásticas la colocan al lado del mejor combatiente. Heracles, Tideo, Aquiles, Odiseo y otros muchos poderosos confían en ella. En el momento de la decisión sienten un divino aliento, y a menudo está ella viva ante sus ojos, en el entusiasmo del mayor riesgo. Ella anima a sus héroes, ella misma levanta su divino brazo y lo increíble acontece; una sonrisa de la diosa saluda al impávido como vencedor. Donde la prudencia obliga, donde la discreción aconseja, está ella con espíritu vigilante, y el pensamiento recto es su inspiración. ¿Quién no piensa en los héroes de otros pueblos y épocas, que también se hallaban ligados con una mujer divina y que bajo su mirada y con su apoyo realizaron sus acciones? Pero la diferencia es sorprendente. Allí pelea el caballero para acatar a la señora celestial y quiere satisfacerla con su poder y audacia. Pero Atenea nunca es la dama divina de su caballero, y nunca sus actos son para amarla o alabarla. Ciertamente ella busca, como cualquier otro dios, que se reconozca su poder y sabiduría, y que no se olvide de pedir su auxilio. Pero ella no cumple con los deseos de sus siervos dependientes de tal manera que le dediquen con fuego interior o simplemente los hechos realizados. Donde golpea un gran corazón en la tormenta, donde un pensamiento relampaguea extrañamente, allí está presente, más cerca del apresto heroico que de las humillantes plegarias. Lo escuchamos de su propia boca: que el valiente mismo atrae a su persona, no su buena voluntad o resignación. Los hombres que más seguramente pueden alcanzarla no le rinden, en absoluto, ningún culto desacostumbrado, y sería equivocarse pensar que ella alguna vez podría ser motivada en su benevolencia con la ejemplar obediencia del protegido. En el coloquio con Odiseo (Odisea 13, 287 y sigs.), en el cual se da a conocer como diosa, enseña al quejoso que ella nunca lo ha olvidado, y le dice rectamente que es su espíritu superior, que él le agrada y que ella se liga a él: la diosa no puede estar lejos del inteligente e

ingenioso. Y cuando el hombre bien probado no anhela creer en la diosa, que este país sea realmente su Ítaca, ella ni piensa sentirse disminuida en su santa persona; no es mala con el escéptico, sino que se alegra con esa nueva prueba de su vigilante discreción y reconoce que por eso no puede dejarlo en el problema.

Sería una mala interpretación ver los relatos de la venganza de una diosa olvidada como prueba de una personalidad envidiosa. ¿No experimentamos acaso también un desafío en la propia presunción y tememos llamar a la desgracia cuando hablamos en alta voz de nuestra suerte? La perdurabilidad de este temor prueba cuán profundamente se halla arraigado en la naturaleza. ¡Y también el desatino de compararse con los dioses! Contra ello previenen muchos mitos. Niobe, la madre de doce preciosos hijos, ha vencido en insolencia a la diosa Niobe que sólo ha engendrado a dos (Ilíada 24, 603 y sigs.). Así se perdió con un golpe y fue aislada en un triste monumento eternamente. Otros mitos señalan la fructífera caída del hombre que ha olvidado o ha sido olvidado por los poderes celestiales, y que sin su apoyo no pueden estar prestos. Quien es ciego para los altos poderes, se arroja en el abismo. La verdad de la vida de estos relatos típicos no se desconoce. Es de especial significación que cuando una deidad toma venganza será poco a poco señalada por otras voluntades. Hera y Atenea que siguieron muy bien el juicio de Paris, se convirtieron en el enemigo mortal de Troya. No debemos afligirnos porque el relato del conflicto de la belleza de las diosas alguna vez pudo ser contado. Para el espíritu homérico adquiere un sentido muy serio. Cuando Paris despreció a Hera y a Atenea, en ese momento se puso en contra de la dignidad y del heroísmo. Los espíritus que él desprecia debían oponérsele. Pensamos ciertamente en el sentido de la cosmovisión homérica cuando decimos: era su destino, el que debía escoger. Cada poder de la vida es celoso, no cuando se lo reconoce como uno entre otros, sino cuando se rechaza su voluntad o se le hace caso omiso. Paris ha despedido a los genios de la nobleza y de la acción. En cambio se halla junto a Hipólito, como nos lo muestra Eurípides. Y aquí el mito no abandona al destino desde fuera, como elección forzada, al cuidado de los hombres: su carácter propio consiste en haber llegado al momento decisivo y haber así puesto en marcha la tragedia. Con todo el entusiasmo de su corazón purovenera el joven hijo del rey a la diosa del alba, Artemis, cuyo brillo hace relucir las flores. Como el joven desprecia toda afrenta y rodeo, así demuestra su inocencia: con simples pensamientos hacia la diosa de la dulce noche (Eurip. Hipól. 99 y sigs.). pero él no lo demuestra, simplemente, él vuelve de espaldas su altanería. Su altivez no conoce ningún respeto hacia el poderío divino que tiene a todo lo divino en su favor. Orgullo y dureza lo llevan por encima de la infeliz mujer que arde como una brasa. Su virtud permanece intacta frente a la más sublime benevolencia de Afrodita, la que sabe (ver V. Wilamowitz, Eurípides: Hipólito, Introducción). Así ella se convertirá para él en destino. El favorito de una diosa rompe, sin que ella pueda salvarlo, el inmedido e inhumano desprecio de otros. En este ejemplo se mostró qué distancia existe entre los hombres y la deidad por más humanas que pudieran parecer. En la esfera celeste se hallan las formas puras enfrentadas. Allí se atreve la intacta Artemis a mirar la ternura de Afrodita con fresca extrañeza. Pero el hombre corre peligro cuando busca estar en la cima de la soledad y pretende ser tan incondicionado como sólo un dios puede serlo. No piden eso de él; ellos desean que se modere en la esfera que le corresponde donde todas las divinidades actúan juntas y ninguna se atreve a detentar la atención. La distinción entre lo humano y lo divino, que es también lo propio de las doctrinas y advertencias, proviene de los dioses. Ellos hablan al hombre no de los orígenes, plenos de misterio y de las determinaciones; no le

señalan un camino por encima de la forma natural de su esencia hacia una situación sobrehumana de perfección y bienaventuranza. Por el contrario, lo previenen contra ciertos pensamientos y búsquedas, y agudizan su mirada para la ordenación de la naturaleza. Sin embargo, sectas órficas y pitagóricas creían en un saber superior para poseer y conocer por medio de la revelación el camino santo, el que debía conducir a la plenitud. Pero ellos están de este lado de la piedad de los grandes siglos. Los olímpicos, que desde Homero a Sócrates otorgan su sello a la religión, a la que por boca de un Esquilo o de un Píndaro nos habla todavía hoy, se hallan muy alejados de llevar al hombre a misterios sobrenaturales, planificándolo con ocultas esencias de los dioses. No al cielo, sino a sí mismos. Lo cual no significa una prueba de conciencia moral ni reconocimiento de pecado. “Conócete a ti mismo” –esta frase, que ya fuera dicha, aunque con otras palabras, por el homérico Apolo, quiere decir: “fíjate en la forma natural de la naturaleza, reconoce los límites de la humanidad; reconoce lo que el hombre es y cuán lejana es la distancia que lo separa del señorío de los dioses eternos”.

4

¿Qué distingue a los dioses de los hombres?

Los dioses son grandes en poder y saber; su vida no conoce ningún hundimiento. Sin embargo, no hemos llegado al punto principal, porque a pesar de ser parecidos al hombre no son meros hombres divinizados y eternos. “Inmortal” es la virtud principal que los distingue de los hombres; y el mito puede ofrecernos relatos de hombres que mediante el otorgamiento de la inmortalidad han llegado a lo sobrehumano. Pero la idea del ser divino no se sustenta con el concepto de un hombre que por medio de la elevación y la prolongación pueda convertirse en Dios. Lo esencial, como en todas las religiones, no se explicita.

El hombre es un ser contradictorio que participa en diversas esferas del existir. Día y noche, frío y calor, claridad y tormenta, vienen a consideración. Esta pluralidad que es su placer y su tormento lo hace un ser más limitado y perecedero. Él es todo y nada a la vez en el sentido más positivo; contento de sí, es totalidad y plenitud de la forma vital. Él abarca toda la soledad, la penuria y la pérdida de la vida. En lo divino sería contradictoria esta naturaleza: lo temporal en lo eterno, lo contradictorio en lo sin contradicción. Entonces se dirige hacia lo perfecto. Sea el placer, sea el conocimiento, el mundo elevado ha irrumpido y para señalar que ahí está, el yo y la personalidad son eliminados, ya que pertenecen a lo pasajero. Pero esta naturaleza terrestre no puede permanecer en este dominio de lo particular y lo general. Eso sólo le está permitido al dios. Sí, él mismo es este dominio y esta plenitud. Pero el hombre que, no debe olvidarlo, es sólo hombre, se atreve siempre a arrojarse fuera de las pequeñas ataduras y seducciones del existir pasajero en dirección a la gran protoimagen de la deidad.

Quien considera la grandeza de esta diferencia entre hombres y dioses, no puede maravillarse cuando el ser divino, en muchos pasajes, sigue otras leyes distintas de las de los hombres. Es lo que el juicio ha explicado al considerar atentamente las costumbres de los dioses griegos. Ciertamente no se puede negar que el relato señala muchos ejemplos, lo

cual es compatible con la necesaria lealtad y continencia. Para justificar tales libertades no queremos señalar que muchos mitoseróticos hayan recibido un carácter grave y que las distintas formas y hombres bajo los cuales se expresa a lo largo del tiempo se ligaban a un dios, cuyo compañero de trono en distintos lugares aparecía con diversos nombres y debía mostrarse en la tradición como un desdichado amante. Los griegos homéricos no han tropezado con la vida amorosa de sus dioses. Y la verdad es que la deidad olímpica se concilia con el pensamiento de una ligazón en pareja. Esto es digno de ser tomado en cuenta porque los antiguos cultos relacionan al dios con la diosa, y el elevado tiempo santo pertenece a las fiestas sinceras del antiguo culto. Hera, la divina suavidad de las parejas, no puede ser considerada soltera, sin dejar de reconocer que ella es mucho más esposa que Zeus marido. Lo cual no es ningún juego del poeta, ni liberación de la moral, sino la consecuencia necesaria de la fe homérica, que no podía considerar al dios “casado en la forma humana”, sino únicamente en la apasionada ligazón del amor. Ahora bien, cuando esta fe comienza a cabilar, como si se jugara con la expresión del dios, las aventuras amorosas pudieron tomar un carácter sensual. No es sorprendente que ya en los primeros tiempos griegos la crítica se hiciera escuchar. La especulación abstracta y el racionalismo que se enfrentaron con la forma humana de los dioses se han sentido lastimados por esas transgresiones, y así Jenófanes hizo los más duros reproches a los dioses de Homero y de Hesíodo por sus adulterios.

Pero en los primitivos y piadosos tiempos se esperaba de los eternos que se exponían en la pura humanidad, solamente lo extraordinario. Y verdaderamente la más recia naturaleza no es capaz de desencantar tanto como el orden y el decoro de los buenos burgueses. Las antiguas estirpes nobles descendían de la unión de una mujer con el dios, pero no como fruto de la felicidad cuyo amor pusiese en juego su honra, sino que pensaban con piadosas imágenes las grandes horas; allí el señorío del cielo descendía sobre la esposa terrenal amorosamente. Y en la noche de bodas, la deidad podía igualmente servir a los planes maravillosos. Ya la poesía de Hesíodo da un ejemplo: “El padre de los hombres y de los dioses –se dice allí (27 y sigs.)– aconsejó como podría auxiliar a los dioses y a los hombres. Y él bajó del Olimpo con sentidos divinamente cubiertos, languidecientes por el abrazo del Señor...” El fruto de este amor fue Heracles, el salvador, la protoimagen de todos los héroes.

WALTER F. OTTO: LOS DIOSES DE GRECIA: LA IMAGEN DE LO DIVINO A LA LUZ DEL ESPÍRITU GRIEGO. Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain; Buenos Aires: Eudeba, 1973 (2ª ed. 1976); pp. 193-203.