

De los días áureos a la noche de los tiempos. Una lectura ético-antropológica del Mito de las Razas en Hesíodo

From the golden days to the night of time. An ethical-anthropological reading of the Myth of the Races in Hesiod

Maria Cecilia Colombani

Univ. de Moron, Univ. Nacional de Mar del Plata, Argentina
ceciliacolombani@hotmail.com

Palabras clave: Hesíodo, mito, razas, injusticia, *hybris*.
Keywords: Hesiod, myth, races, injustice, *hybris*.

Introducción

El proyecto de la presente presentación consiste en articular dos frentes. En primer lugar, relevar la importancia del mito como sistema de pensamiento completo y complejo, en el marco de las producciones culturales que permiten al hombre su instalación en el mundo (Heidegger, 1997); en segundo lugar, pensar el tema convocante de este Coloquio desde una perspectiva inversa. No nos situaremos en los relatos que prometen una edad de oro, un tiempo por venir de dicha y felicidad, sino, por el contrario, nos ubicaremos en la pérdida de un tiempo áureo, en el alejamiento de un tiempo plétórico de felicidad y bienestar que se ve opacado por la conducta de los hombres transidos por la *hybris*.

De este modo, proponemos el camino inverso de la reflexión sugerida, transitando una perspectiva menos optimista, coincidente con las características del tiempo presente. Así, desandaremos la huella de un modelo de instalación humana que nos conduce a un tiempo perdido, luminoso y diurno, que representan los hombres de la raza de oro en el relato hesiódico, en el marco de la lógica del linaje.

Trataremos el *tópos* mítico desde diversos ángulos de análisis, partiendo de sus propias características discursivas, para recoger luego las marcas antropológicas del mismo, relevando las relaciones entre el hombre y la divinidad que el propio *lógos* sostiene en su arquitectura discursiva. En ese marco, bucaremos en los rasgos identitarios de los primeros hombres, sobre todo a partir de la familiaridad estructural que guardan con la divinidad, *tópos* áltero que se erige como

soporte de la legalidad cósmica y humana, al tiempo que brinda la felicidad y la tranquilidad que los tiempos dorados prometen siempre.



Cranach, Lucas. *La Edad de Oro*, 1530.

El mito como operador de sentido

El mito constituye un operador de sentido, un *lógos* complejo que articula un encastre entre las palabras y las cosas en una determinada configuración epocal (Foucault, 1964). Su palabra nos interesa, tal como sostiene M. Eliade, “en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (1983, p. 8). El mito constituye un pilar fundamental en la estructuración de las sociedades humanas a partir de su condición de relato que aporta sentido a la existencia de los hombres y permite lo que podemos definir como una “etho-mytho-poiética”, una producción de sentido que traza una actitud de vida, una manera de ser.

El mito representa desde este allí un operador de sentido y un operador inclusivo. Constituye el relato fundacional en torno al cual se organiza una determinada comunidad que encuentra en ese relato su medio de convergencia y reunión simbólica. Así,

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, un realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un

fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. (Elíade, 1983, p. 12)

En este horizonte de sentido queremos abordar las características de los hombres de la raza de oro, como acontecimiento excepcional de ese tiempo prestigioso de los orígenes, sobre todo a partir de las consecuencias de la pérdida de ese estado de convivialidad con los dioses.

El relato mítico resulta un instrumento cohesionante y aglutinante del colectivo humano, al tiempo que se erige como un *tópos* de identidad y de pertenencia a esa misma estructura identitaria. Al constituir una dación de sentido, se manifiesta como un operador de verdad, aproximándose al concepto de *alétheia*; una verdad entendida desde la propia lógica del mito, que dista de la lógica de la no contradicción (Detienne, 1986, pp. 15-20); verdad como des-ocultamiento, des-cubrimiento, de-velamiento de un fondo que constituye la *alétheia* esencial y primigenia que el mito exhibe en clave poética. Tal como refiere Eliade, “Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se los conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los ‘comienzos’. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la ‘sobrenaturalidad’) de sus obras” (1983, p. 12). El mito representa así, no sólo un operador de sentido, sino un operador de verdad.

De este modo, el relato otorga pertenencia y representa un relato instituyente de una determinada identidad; en su condición de magma instituyente de sentido, el mito otorga los valores en torno a los cuales se construye una determinada configuración social y el propio mundo encuentra su razón de ser, su *lógos* explicativo, aunque este intento explicativo encuentre en la imagen su modo de plasmación: “Es esta irrupción de lo sagrado lo que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales” (Elíade, 1983, p. 13).

Esta es su dimensión de operador cultural, ya que tales relatos constituyen una especie de tejido, bordado con las imágenes instituyentes del mito, de trama convocante, de entramado discursivo que alberga identitariamente y nos protege de nuestra desnudez antropológica. El conjunto de valores, de instituciones y de creencias constituyen un todo, un *hólon*, que preserva, desde su trama, la pertenencia de los mortales a un determinado circuito de sentido y de significación existencial, que los asemeja en su propia e ineludible condición de mortales (Colombani, 2016, pp. 358-366). En efecto, “Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (Elíade, 1983, p. 13).

Hesíodo y las relaciones entre mito y antropología

Si Homero y Hesíodo trabajan indistintamente con una materia prima que es el mito como producción cultural, creemos ver en Hesíodo un tratamiento diferenciado del material, una organización otra, que responde a un universo que se está secularizando. El linaje como un operador discursivo permite la orde-

nación del campo de lo Mismo y de lo Otro, lo cual resulta otro pilar en la obra hesiódica. A partir de la arquitectura discursiva con la que nos encontramos, se puede inferir una línea de continuidad en ambos poemas, *Teogonía* y *Trabajos y Días*, lo que nos atrevemos a llamar una “inferencia antropológica” en Hesíodo.

En esta línea de pensamiento podemos jugar con la tensión Mismidad-Otredad en el trazo de las razas que define Hesíodo. Los hombres de la raza de oro constituyen el modelo estructural de lo Mismo mientras que los de la raza de hierro definen el campo de lo Otro. Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar una totalidad que incorpora tanto al mundo divino, como al natural y al humano, en un sistema de significación complejo y compacto. Esto no implica que no aparezcan ambigüedades y mezclas, bifurcaciones y atajos en el diagrama de fuerzas de esos dos linajes, que, no obstante, toman un perfil claro que nos permite su utilización como operador discursivo y de sentido. De este modo, el mito resulta un *logos* explicativo que da cuenta de los distintos planos de ser, inscrito en un tejido discursivo que obedece a reglas específicas de enunciación¹.

En este marco, y, antes de iniciar el tratamiento de la raza áurea, se impone efectuar una lectura antropológica de la relación que el hombre guarda con la divinidad dentro del esquema de pensamiento mítico de la Grecia Arcaica para ver los alcances de la degradación antropológica que implica el mito de las razas. Entendemos por antropología el concepto del que parte Louis Gernet para pensar cómo el hombre se proyecta en el plano religioso del mundo y, a partir de tal proyección define su identidad como ser histórico, sexuado y finito.

Para comprender este aspecto, debemos inteligir la idea de fractura ontológica entre diferentes ámbitos o regiones de ser; de dos *tópoi*, de dos razas o mundos, impermeables la una respecto de la otra, tal como sostiene el propio Gernet (1981, p. 15). Es el largo relato de los dioses, es el trazo del linaje, el reparto de los poderes y la definitiva consolidación del *kósmos* la que permite delinear los dos *tópoi* ya que la antropología es, tal como adelantamos, la representación del hombre en el plano religioso del mundo (Gernet, 1981, p. 15).

La presencia de los dioses y la existencia de ese plano implica que, por detrás del *kháos* aparente, está garantizada la existencia de un orden, del cual es la poesía precisamente su más lograda percepción. Como sostiene Gernet, ella constituye esa especie de “filosofía popular” (1981, p. 16) que, al narrar las sucesiones divinas, narra al mismo tiempo la plasmación de un orden perfecto, sostenido por la justicia de Zeus. La *Teogonía* constituye el primer intento griego de dar una explicación divina al orden del universo. Tal como afirma J.-P. Vernant, “Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmologías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un

¹ En su conferencia inaugural de diciembre de 1970, *El orden del discurso*, Foucault analiza las relaciones entre discurso y poder y concibe al discurso como una estructura o arquitectura que responde a ciertas reglas precisas de construcción, inscritas epocalmente.

mundo ordenado” (1976, p. 87). Esta intuición se debe precisamente a ese telón de fondo religioso que impregna la totalidad de la vida social del hombre griego.

Si seguimos la tesis de Gernet (1981, p. 15) es en ese *tópos* donde se produce el fenómeno de aproximación que acorta la distancia entre los dos ámbitos, tal como de ello parece dar cuenta la relación que los hombres de la raza de oro guardan con los dioses, progresivamente obstaculizada por la degradación del vínculo.

Podemos entonces pensar que en tiempos áureos la esfera humana parece acercarse su registro a la esfera divina, aunque en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarde su territorio inasible. En el *tópos* antropológico, dos fenómenos son capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo da cuenta de los intentos humanos de aproximación y de asimilación a ese mundo que lo sobrepasa por doquier (Gernet, 1981, p. 15); intentos que dependen casi exclusivamente de la caprichosidad y voluntad de los dioses.

Podemos también abordar el núcleo problemático hombre-divinidad desde la perspectiva del poder que se pone en juego. Se observa entonces una polaridad en la dimensión de la *arkhé*. El propio Gernet bucea en la disimetría estatutaria que implica la *díada* y alude a que

un magnífico coro de la Antígona de Sófocles exalta al hombre como detentor- e incluso, excepcionalmente como creador de técnicas a las que se podría atribuir un desarrollo indefinido si no se topara con un doble límite: la muerte, esa barrera infrangible, y los dioses, de los que los hombres reciben la justicia. (Gernet, 1981, p. 16)

La divinidad constituye esa instancia áltera donde se ostenta efectivamente la *arkhé*, tensionando de ese modo la distancia entre un mundo y otro, a punto tal de que el hombre mismo es una cosa maravillosa, pero estrechamente limitada, ya que su acción no es autónoma porque reconoce la marca de los dioses, como sello de su voluntad incuestionable.

El mito de las razas. Las tensiones lumínicas

A partir de este plexo de consideraciones mítico-antropológicas es necesario acercarnos sistemáticamente al Mito de las Edades, relato que tematiza la injusticia y sus consecuencias en la evolución de la Humanidad (Finley, 1966, p. 27)². El problema de si esta evolución supone una decadencia o no debe resolverse más bien dentro de la tensión *hybris-sophrosyne*. Si, como dice Fontenrose (1974, p. 8), la sucesión no implica decadencia, sí implica una sucesión dialéctico-estructural entre la desmesura y la medida. Así queda delineado un tema rector del mito en cuestión: la maldad, inscrita en la naturaleza misma del hombre y alejada de la

² Mito de probable origen iranio que con el tiempo llegó a Grecia por el Oriente y lo encontramos por primera vez en Hesíodo.

posibilidad de que dependa de la divinidad. La maldad es cosa de los mortales y el relato ancestral lo plasma en forma de decadencia progresiva.

El mito de las Edades ha llevado a Hesíodo a una visión pesimista del futuro inmediato, que se encamina peligrosamente a convertirse en el reino de la *hybris*. He aquí la inversión estructural que sugerimos intencionalmente del tema convocante del Coloquio.

Apenas una referencia didáctica. El relato transita por distintas etapas, cuyo recorrido es el siguiente: Edad de Oro, Edad de Plata, Edad de Bronce, Edad de los Héroes y Edad de Hierro. La tensión entre *dike* y *hybris* explica el mito de las razas, al tiempo que sostiene como díada estructural de oposición el discurrir del relato. En efecto, la decadencia progresiva que devuelve las edades se inscribe en el triunfo de la *hybris* sobre la *sophrosyne* como elementos dominantes de la narración. En este marco, el tópico del alejamiento de la divinidad resulta determinante a la hora de incrementar la distancia ontológica que separa a hombres y dioses.

Tanto los hombres como las mujeres parecen estar asociados a cierto andamiaje negativizado por la lectura hesiódica. A contramano de esta percepción dominante en ambos poemas, el mito de las razas nos devuelve la progresiva decadencia del hombre a partir de un pasado más luminoso y, por ende, de signo positivo, tal como parece desprenderse de la pintura que Hesíodo nos da de los hombres de la raza de oro.

A su vez, la continuidad del mito de las razas nos muestra cómo la progresiva decadencia trae aparejada la difícil viabilidad de un *kósmos* humano subterido por la idea de justicia y concordia. El deterioro ético-antropológico de los hombres dibuja un estado de a-cosmicidad que atenta contra la figura idílica de esa primera edad de oro. Este escenario es un *tópos* de conflictividad. Cuando Hesíodo culmina el relato del largo camino de la decadencia y la injusticia, que va hilvanando el destino de las cinco razas, considerando la interpolación de la raza de los héroes, abre un panorama desolador del campo de vínculos transidos por el conflicto³, inexistente en la primera edad lumínica.

El relato se inicia con un tiempo pleno de felicidad, donde el acercamiento hombre-divinidad es nítido. La primera estirpe es la de los hombres de la raza de oro, asimilable a la era de Crono, quienes “vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga, ni miseria” (*Trabajos y días*, 111-112). Asimismo, “poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites, Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses” (*Trabajos y días*, 118-121).

Estos hombres vuelven a tener un presente idílico, a vivir una época dorada de plena armonía con los Bienaventurados, donde no aparecen aún las marcas de las penurias. El corazón, *tópos* íntimo de los mortales, libre de preocupaciones o miserias es el alma o el espíritu exento de fatigas y dolores, el ánimo despreocupado, *akedéa thymón*, sin penas ni pesadumbre; por ello no hay espacio para la

³ Coincidimos con Neschke (1997, p. 478) cuando analiza el mito de las razas desde la perspectiva de la exhortación de la poesía didáctica, pero también, de la consolidación de una moral.

dureza del trabajo. Abundamos en conceptos vinculados al dolor para que quede inscrito el trabajo en ese plexo de nociones de matriz negativa.

La segunda marca contundente es la idea de espontaneidad para referirse a la tierra, que produce sin necesidad de trabajo. La expresión retornará en el verso 237 a propósito de la descripción de la ciudad justa. La diferencia entre esta Edad de Oro y la ciudad aludida es la presencia ulterior del trabajo, leído desde una dimensión positiva, ya que es la condición de posibilidad de la vida feliz y abundante.

Las bendiciones no culminan con la sola ausencia de trabajo; la vida es abundante en riquezas y la tierra brinda lo mejor de sí para que el devenir transcurra en plena *eudaimonía*. Señalamos esto para establecer una nueva asociación a la ya mencionada entre trabajo, castigo y sufrimiento; queda claro que el trabajo está íntimamente asociado a la noción de pérdida. Los hombres han perdido muchas cosas y esa pérdida parece estar marcada por la necesidad de trabajar; pérdida de la felicidad, de la vida despreocupada, de los festines, de la plena armonía con los dioses, de la alegría, de la plétórica abundancia que otorga la tierra.

Sólo cuando el trabajo se inscriba en un horizonte de positividad, la posibilidad de recuperar parte de lo perdido se va a deber precisamente a él, a su fuerza productora, a su capacidad motora. Pero aún falta.

Apenas una marca de un matiz festivo del trabajo. Estos hombres alternan las faenas con numerosos deleites, tranquilos y voluntarios, *ethelemoí*. El trabajo, que aún no constituye una carga, también parece fluir espontáneamente, sin peso ni sufrimiento; pareciera constituir un enclave más de la naturalidad de la vida dorada, exenta de miserias.

Ahora bien, recordemos la paradoja: sólo el trabajo ulterior devolverá esa riqueza abundante, esos rebaños y esas tierras cargadas de frutos. Será el momento de asociar el trabajo con la riqueza y la abundancia. Lo que ahora es espontáneo, más tarde será producido. Pero, conocemos el relato ancestral; los hombres son los depositarios del mal y a ellos se debe la pérdida del estado idílico, de la vida plena de quien no conoce la *hybris*.

La marca funesta de la incorporación plena al trabajo penoso aparece en oportunidad de describir a los hombres de la última raza, la de hierro: “Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes” (*Trabajos y días*, 177-179). *Kámatos* es el término que abre el espacio del sufrimiento: cansancio, fatiga, esfuerzo penoso, sufrimiento, enfermedad. *Oizýs* es el par complementario, aflicción, pesadumbre. El nuevo paisaje antropológico ha quedado delineado y el trabajo ha sido una pieza capital en su arquitectura.

El desplazamiento de esta valoración negativa del trabajo a una de matriz positiva quizás esté magníficamente expresada en la cita de Mondolfo:

Comenzamos nuestra investigación por los documentos de la edad pos-homérica más antigua, donde si bien no se establece aún una distinción entre el trabajo manual y el intelectual, se plantea ya el problema de la valoración del trabajo, en el conflicto entre la experiencia penosa y la conciencia de que ésta representa el camino obligado para proveer a la propia existencia y fundamentar el propio derecho a la vida. Justamente Hesíodo, en *Trabajos y Días*, muestra tal duplicidad

de tendencias en mutuo contraste, característica de la situación espiritual del trabajador. (1969, p. 361)

En realidad, en Hesíodo no hay rastros aún de tal división y esto se debe al medio de producción del poema; la clase campesina está inscrita en el marco de un tipo de trabajo manual, que no interroga por otro tipo de trabajo; se trata más vale del trabajo de convertir la tierra, dura y poco fértil, en el caso de Ascra, en una tierra productiva.

Coincidimos con Mondolfo en el vínculo que establece entre trabajo y conciencia. El hombre toma conciencia de su precariedad antropológica al tener que asumir el trabajo como marca de su propia finitud. Por eso consideramos al trabajo como huella subjetivante, como aquello que marca al hombre en su condición de tal y, desde ese enclave, se convierte en una situación ineludible.

De esta manera se cierra el mito de las edades. *Díke* y *Hýbris* aparecen como telón de fondo en cada una de ellas y, además, de la propia situación actual. En efecto, las palabras que el poeta le dirige a su hermano Perses se inscriben en este marco de tensión entre *díke* y *hýbris* que, ahora, aparecen mezcladas⁴. El mito es una enseñanza sobre las cualidades positivas y negativas de dicha tensión. Está claro que, en este presente en donde todo es ambiguo, es necesario que exista una segunda *Éris* positiva que permita luchar para imponer la Justicia, para trabajar los campos, para reproducirse, para seguir las rectas sentencias.

Conclusiones

Si proponemos algunas conclusiones parciales sobre el mito de las edades, arribamos a las siguientes direcciones: a) En primer lugar, la continuidad que parece darse entre *Teogonía* y *Trabajos y días* respecto a la idea de *hýbris* como fuerza disolvente de la legalidad. b) En *Teogonía* los distintos episodios que encarna Prometeo, en el horizonte de la escaramuza con Zeus, los titanes en el marco de la titanomaquia y Tifón en el escenario de la tifonomaquia, parecen indicar los puntos de quiebre de una legalidad que reconoce en la figura de Zeus a su garante regio. c) En *Trabajos y días* la legalidad parece también estar amenazada por Prometeo aunque la inclusión del mito responde a otros intereses de Hesíodo. A su vez, la continuidad del mito de las razas nos muestra cómo la progresiva decadencia que revela el relato trae aparejada la difícil viabilidad de un *kósmos* humano, subtenido por la idea de justicia y concordia.

En segundo lugar, el tratamiento de la amenaza, tanto del orden del *kósmos*, como del universo social, permite relevar la idea de los dos linajes. Un linaje diurno de sesgo luminoso, encarnado sobre todo por Zeus como figura rectora del orden cósmico, capaz de neutralizar la violencia que acarrea la *hýbris*. Un linaje nocturno, de sesgo tenebroso, representado por distintos personajes de

⁴ Para un pormenorizado análisis de las posiciones de Hesíodo y de Perses en la disputa, ver: Gagarin (1974, pp. 103-111). Gagarin sostiene, siguiendo a von Groningen y en contra de la visión tradicional que hace de Perses un holgazán, que "Perses lost his earlier suit against Hesiod and that he thus never obtained any of his brother's possessions and is now nearly destitute" (p. 104)

la saga mítica: Prometeo, Epimeteo, los Titanes, Tifón, Pandora, los hombres de la raza de hierro. Seres nocturnos capaces, con sus acciones, de interrumpir u obstaculizar la legalidad del *kósmos*.

La culminación del mito de las edades representa, sin duda, la peor desnudez antropológica, la absoluta intemperie de los hombres a partir de la degradación alcanzada: “Es entonces cuando *Aidós* y *Némesis*, cubierto su bello cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal” (*Trabajos y días*, 197-202). *Aidós* está asociada con *Némesis*, presente en *Teogonía* y es el Respeto o el Pudor, hija de Noche. Hesíodo evoca a *Némesis*, la Reprobación o Venganza, la justicia distributiva, cuyo nombre está emparentado con el verbo *némo*, distribuir: “También alumbró a *Némesis*, azote para los hombres mortales, la funesta Noche” (*Teogonía*, 222-224). El retiro de ambas diosas tiene que ver con los nuevos vínculos que se liberan entre los hombres en esta quinta época.

Este es el paisaje desolador que la quinta stirpe nos devuelve. Este es el lugar que hemos elegido par ver a qué distancia de los dioses y de una edad áurea pueden quedar los mortales a partir de su degradación.

Lejos de una edad de oro y de un tiempo por venir de dicha y felicidad nos hemos ubicado en la pérdida de ese tiempo para mostrar cuánto han erdido lo hombres transidos por la injusticia; aquel tiempo y aquella geografía pletórica de felicidad y dicha se ve opacada por la soberanía de la *hýbris*.

Fuentes

- Hesíodo (2000). *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
 Hesiod (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). London: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
 Liddel, H. G., scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
 Liñares, L. (2005). *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
 Vianello de Córdoba, P. (1978). *Hesíodo Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Referencias bibliográficas

- Colombani, M. C. (2016). *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata: EUDEM.
 Detienne, M. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
 Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Colombia: Labor.
 Finley, M. I. (1966). *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Fontenrose, J. (1974). Work, justice, and Hesiod's five ages. *Classical Philology*, LXIX (1), 1-16.
 Foucault, M. (1964). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
 Foucault, M. (1983). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
 Gagarin, M. (1974). Hesiod's Dispute with Perses. *Transactions of the American Philological Association*, 104, 103-111.
 Gernet, L. (1981). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
 Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
 Mondolfo, R. (1969). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: EUDEBA.

Neschke, A. (1993). Dikè. La philosophie poétique du droit dans le “mythe des races” d’Hésiode. *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, 16, 465-478.

Vernant, J.-P. (1976). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA.

Resumen

El proyecto de la presente presentación consiste en articular dos frentes. En primer lugar, relevar la importancia del mito como sistema de pensamiento completo y complejo, en el marco de las producciones culturales que permiten al hombre su instalación en el mundo, dando cuenta precisamente de su “ser en el mundo”; en segundo lugar, pensar el tema convocante de este Coloquio desde una perspectiva inversa. No nos situaremos en los relatos que prometen una edad de oro, un tiempo por venir de dicha y felicidad, sino, por el contrario, nos ubicaremos en la pérdida de un tiempo áureo, en el alejamiento de un tiempo pletórico de felicidad y bienestar que se ve opacado por la conducta de los hombres transidos por la *hýbris*.

Abstract

The present work consists of articulating two fronts. First, to highlight the importance of the myth as a complete and complex system of thought, within the framework of cultural productions that allow the humankind its installation in the world, giving precisely its “being in the world”; second, to think about the theme of this Colloquium from a reverse perspective. We will not situate ourselves in the stories that promise a golden age, a time to come of joy and happiness, but we will place ourselves in the loss of a golden time, in the distance of a full time of happiness and well-being that it is overshadowed by the behavior of the humankind brought by the *hýbris*.