



BELTRÁN ALMERÍA, Luis. “Pandora en la encrucijada de los tiempos”. *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (mayo-agosto 2006), 9 pp.
<http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/beltranalmeria.pdf>
ISSN: 1886-5623

PANDORA EN LA ENCRUCIJADA DE LOS TIEMPOS

LUIS BELTRÁN ALMERÍA
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Resumen

El mito de Pandora se ha venido contemplando como un símbolo independiente. En efecto, se trata de un símbolo muy sugerente, que ha tenido una gran presencia en las artes y en la cultura occidentales. Pero este artículo intenta abordarlo en otra perspectiva: una perspectiva histórico-filosófica. Pandora, al menos en la versión de Trabajos y días de Hesíodo, forma parte del gran relato de la escisión de los valores fundamentales: la verdad, la belleza, la bondad, la justicia. Estos valores en la etapa de la cultura agrícola anterior a la irrupción de la historia forman una unidad, un complejo axiológico, que los griegos llamaron kalokagathía, belleza-bondad. La nueva cultura histórica disolvió ese complejo, dando paso a un pensamiento relativista, según el cual lo bueno no tiene que ser bello, ni al contrario. Estos valores se entienden de manera independiente aislada, produciendo el primer periodo de gran confusión en la cultura de la humanidad (que conlleva la primera polémica entre antiguos y modernos, tal como puede verse en Aristófanes). El mito de Pandora es la gran imagen de esa fenómeno cultural: la mayor belleza esconde un alma miserable.

Palabras clave

Mito. Pandora. Kalokagathía. Querrela antiguos y modernos. Belleza. Bondad.

Aunque no ha recibido tanta atención como su compañero Prometeo, el mito de Pandora ha sugerido numerosas y sabias páginas. El estudio debido a Dora y Erwin Panofsky viene a consagrar un estado de opinión dominado por un amplio consenso y que aprecia en Pandora “el correlato de Eva”. Parece, pues, reiterativa la idea de insistir en la interpretación de un mito poco o nada problemático o en la exposición sistemática de su pervivencia en las literaturas occidentales. Pandora es la introductora del mal en el mundo, una Eva llena de gracia y malicioso encanto, como ha escrito García Gual (1995, 42).

Sin embargo, pretendo plantear aquí un problema hermenéutico acerca de la interpretación del mito de Pandora en los *Trabajos y días* de Hesíodo. Ese problema hermenéutico podría ser definido como una *poética de la lectura* –la expresión es de George Steiner– si no quedara un tanto pedante y manifiestamente impropio ante un texto oral, que se concibió en el dominio de las

tradiciones, como son las obras de Hesíodo. Ese problema hermenéutico del que pretendo llamar la atención surge precisamente de la transición del mundo de las tradiciones al mundo de la historia y de la escritura, esto es, a un mundo dominado por la desigualdad social y por el monetarismo. El estado de opinión actual sobre esta cuestión concibe ese tránsito como un proceso caracterizado por un progreso paulatino de la razón. Citaré de nuevo a este respecto a C. García Gual:

La marcha del mito al logos (según un famoso libro de W. Nestle: *Vom Mythos zum Logos*) no es una peripecia catastrófica, sino un progresivo avance de la observación y la reflexión como bases de la explicación racional del mundo (García Gual 1992, 194).

La necesidad de revisión de esta idea es, en mi opinión, apremiante. En general, los momentos de ruptura en los períodos arcaico y clásico de la civilización griega han sido concebidos de una forma demasiado unitaria y lineal. Esa linealidad conlleva una cierta uniformidad de criterios que se proyectan sobre acontecimientos pertenecientes a otro orden de cosas, distinto del nuestro. Y probablemente en el fondo de esa concepción unitaria y lineal se sitúa el problema hermenéutico del diálogo entre dos mundos distintos: el de las tradiciones –al que llamamos comúnmente Prehistoria– y el mundo de la civilización –lo que llamamos Historia–. Las obras homéricas y hesiódicas pertenecen a la última etapa del mundo de las tradiciones. Fueron ellas mismas tradición –oral, añadimos innecesariamente, como si las tradiciones pudieran tener otro carácter distinto al de la oralidad–. Algunas obras griegas se sitúan justo en el límite entre esos dos mundos: sobre todo las tragedias de Esquilo y Sófocles, en menor medida las tragedias de Eurípides y las comedias de Aristófanes, los poetas líricos y elegíacos –hasta Píndaro, al menos– y algunos filósofos –especialmente, Platón–. Los *Trabajos y días* de Hesíodo presentan una versión particularmente profunda de esa mirada a dos mundos que chocan despiadadamente. Ya J.-P. Vernant llamó la atención sobre la obra de Hesíodo:

una forma de pensamiento que no es en modo alguno incoherente, sino que su movimiento, rigor, lógica conservan su carácter propio, reposando la construcción mítica, en su plan de conjunto como el detalle de sus diversas partes, sobre el equilibrio y la tensión de nociones polares (1965, 16).

Vernant encontraba en Hesíodo un modelo de pensamiento muy próximo al que había regido “la experiencia religiosa más antigua que los griegos hayan podido tener del espacio y del movimiento” (16). El propósito central de estas páginas va a ser mostrar cuán profundo puede llegar a ser ese modelo de pensamiento y qué lecciones puede dar al *logos*.

LA MISOGINIA DE HESÍODO

La lectura habitual del mito hesíodico de Pandora se agota en la interpretación misógina: Pandora es la Eva helénica. La creación divina de la primera mujer, su responsabilidad en la proliferación del mal parecen los datos esenciales para caracterizar un mito cuyos rasgos variables no parecen cuestionar la identificación. A esa correspondencia entre Eva y Pandora se ha añadido otro aspecto complementario: la misoginia de Hesíodo. La mujer es descrita como un ser insaciable, ruina del marido. Vernant llega a señalar que Hesíodo habla de una “raza de mujeres”(Teogonía 591):

Si un hombre que huya de las *mérmera érga gunaikôn*, de las obras o de los trabajos penosos que proporcionan las mujeres, decidiera no casarse, tendría pan en abundancia para toda la vida (Vernant 1965, 61).

Y más adelante se pregunta:

¿Por qué al soltero, contrariamente al hombre casado, no le falta pan? Inscrita en el texto de Hesíodo, la respuesta explicita el vínculo, tan fuertemente establecido por el mito, entre la primera mujer, la aparición de los males, la necesidad de una continua emulación en la labor agrícola (Vernant 1965, 61).

Esta asociación resulta apresurada. Ciertamente se funda en la reunión de esos tres elementos en el texto hesíodico. Pero esa reunión factual no basta. Es preciso tomar en cuenta otras consideraciones si no queremos incurrir en una tropelía interpretativa. El texto de Hesíodo nos llega a nosotros arrancado de su marco natural: las tradiciones de una sociedad agrícola que se amenaza por la transición a una nueva sociedad de mercado. Si no tenemos en cuenta el enorme salto cultural que esa situación implica y la enorme distancia que nos separa, resolveremos la interpretación de la fábula hesíodica en términos reducidos al escenario de la actualidad y con ello habremos perpetrado una lectura aminorada del sentido hesíodico. La actualidad de la vindicación feminista oculta otras lecturas quizá más relevantes e incluso procedentes.¹

Se trata de un fenómeno paralelo –aunque mucho más complejo– al de los “falsos amigos” del traductor inexperto. Ese tipo de traslaciones es posible entre lenguas en contacto cuya diferente naturaleza no es respetada. La incompreensión del mundo de las tradiciones permite lecturas

¹ No pretendo tampoco embellecer el concepto de la condición femenina que tiene Hesíodo. El pensamiento hesíodico es patriarcal en el sentido en el que emplea esta palabra el feminismo. Baste el siguiente consejo hesíodico para comprenderlo: “En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor [–la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes–]” *Trabajos y días*, 405.

Se ha señalado la proximidad de la fábula de Pandora en *Trabajos y días* y los fragmentos 7 y 8 de Semónides. El frag. 7 dice: “Ninguna cosa mejor que una mujer buena puede procurarse el hombre y ningunapeor que una mala.” El

desnaturalizadoras, que tratan sus acontecimientos como productos de una sociedad actual. Volvamos, pues, a Hesíodo.

Vernant llamó la atención sobre el pensamiento de Hesíodo. La expresión que utiliza para referirse a las ideas de Hesíodo es “una forma de pensamiento”, expresión que trasluce cierta inquietud: ¿no es el mito lo contrario del pensamiento racional? Esta antinomia mito-pensamiento revela una firme certeza del pensamiento occidental: sólo Occidente ha tenido auténtico pensamiento, la Filosofía o pensamiento racional. Lo otro es prerracional. Y a esa etapa prerracional pertenecería Hesíodo.

Sin embargo, ese criterio tópico oculta una poderosa realidad: la etapa anterior al nacimiento de la filosofía desarrolló un pensamiento profundo y, a la vez, despreciado e incomprendido por la cultura de la civilización. Y ese pensamiento tiene en Hesíodo a uno de sus más felices representantes –otro representante de esa etapa es Esquilo y fuera del ámbito helénico también podemos encontrar notables muestras; por ejemplo, en China la obra de Confucio–. Veamos ahora cuáles son las raíces y principios de ese pensamiento.

La aparición de la agricultura dio lugar a la primera revolución cultural de la Humanidad. Ese tránsito –escasamente considerado– supuso un cambio quizá superior al tránsito a la Historia. La agricultura –y después la ganadería– supuso el apego a una tierra determinada –la tierra natal–, la aparición del concepto de propiedad de la tierra, una incipiente acumulación de riqueza y la transformación de la organización tribal-familiar. Las nuevas familias tienen una forma patriarcal. Un patriarca con varias mujeres –de las que una o unas asumen la forma de esposas y las otras son concubinas o esclavas de las esposas– suele reunir una prole numerosa, que le ayuda en las faenas del campo y que puede constituir, si es preciso, un pequeño ejército. Un ejemplo de esa familia patriarcal es la familia de Jacob en el Génesis. Jacob reúne doce hijos y una hija –Dina–. Los doce hijos varones proceden de cuatro mujeres: seis de su primera esposa –Lía–, dos de la esclava de Lía, dos de la esclava de Raquel –la segunda esposa–, y los dos últimos de Raquel misma. Los hijos de las esclavas tienen más consideración que la hija, Dina, nacida de la primera esposa. He ahí la *misoginia* del Génesis, mucho menos pregonada que la de Hesíodo. En realidad, esa misoginia no es lo que hoy podemos entender, esto es, no es un desprecio voluntario al género femenino, sino un rasgo constitutivo de las sociedades patriarcales agrícolas. En estas sociedades la mujer asume un papel esencial en las familias: la generación de la prole, y su valoración está vinculada a la cantidad

frag. 8, mucho más largo, después de describir una serie de tipos femeninos negativos parece hacer el elogio de la mujer fiel e inteligente, y finalmente se refiere a la mujer como castigo de Zeus.

de hijos que cría –por eso Lía se revela ante la injusticia que supone que sea menos querida por Jacob que Raquel, siendo que ella concibe siete criaturas y la otra esposa es estéril–.

LOS VALORES PATRIARCALES

Pero estos rasgos de las sociedades patriarcales agrícolas –sobradamente conocidos– resultan irrelevantes sino se asocian a la cultura que los constituye y fundamenta. Esa cultura patriarcal-agraria se funda en una concepción del tiempo y del espacio ligada a la tierra y en una comprensión unitaria de los valores. En realidad, ambos aspectos son dos facetas del mismo fenómeno. La concepción del tiempo y del espacio ligada a la tierra funda una concepción cíclica de lo temporal –estaciones, generaciones familiares–, que da lugar a tradiciones literarias –las sagas familiares del Génesis, la biografía familiar latina, cierta poesía festiva (los himeneos), la canción tradicional, etc.–. En estas tradiciones de lo cíclico, lo espacial –la tierra natal– suele ser el elemento decisivo, puesto que el carácter circular del tiempo le resta capacidad definitiva. Esta concepción tempo-espacial agraria se sustenta sobre el carácter cíclico de las estaciones y las tareas que cada estación conlleva. Hesíodo las repasa en *Trabajos y días*, una obra destinada a poner de manifiesto esa concepción tempo-espacial agraria.

Pero el aspecto que ahora mismo nos interesa es el de la comprensión unitaria de los valores asociada a esa concepción tempo-espacial agraria. Esa concepción unitaria de los valores puede definirse como la correspondencia y proporción directa entre los valores. Esto es, lo bueno tiene que ser grande y bello, verdadero y justo. Y, al contrario, lo malo no puede tener otro destino que perecer; nada falso, injusto o feo puede perdurar. Esta concepción unitaria de los valores se apoya en una correspondencia entre formas y valores, de acontecimientos y sentidos. Nada puede engañar. Todo acontecimiento social transparenta los valores en los que se funda. Al trabajo le corresponde un fruto y esa ley está asentada en la ley natural –“a cada cual según su trabajo”-. *La tierra mana leche y miel* para el hombre que la cultiva con esmero, siguiendo el dictado de los dioses. Esa concepción de los valores y de la proporcionalidad directa entre objetos y valores supone una confianza ilimitada en las fuerzas de la naturaleza y de la vida. Y tras esa confianza ilimitada encontramos una idea unitaria de la vida, según la cual la naturaleza no es sino el cuerpo inorgánico del hombre genérico –la expresión es de Marx–. Naturalmente en el mundo de las tradiciones esta idea tiene una versión más concreta y limitada: la familia del hombre de las tradiciones está compuesta por el patriarca, sus mujeres, su prole, sus ganados y su *tierra*. Y esa tierra manará leche

y miel siempre que él mantenga la alianza con sus dioses –los dioses celestiales y los dioses del subsuelo, los de sus antepasados–, que garantizan la fertilidad de la tierra.

Esta cultura que integra humanidad y naturaleza y propone la directa correspondencia y unidad de los valores, fue el producto de una experiencia de vinculación con la tierra, que se elaboró durante milenios. En su última etapa, al verse amenazada por nuevas formas sociales –el monetarismo– hubo de defenderse elaborando mitos de marcado carácter apologético. Durante mucho tiempo habían bastado las fábulas destinadas al consumo interno, a la educación de los niños –los cuentos folclóricos, fundamentalmente–. Estas fábulas educaban en los elementos de cohesión de la tribu, proponiendo los valores esenciales para la convivencia –la bondad, la verdad, la justicia y la belleza–. Pero ante una amenaza externa resultaban insuficientes. Y ahí es donde viene a parar Hesíodo, sus *Trabajos y días* y su versión del mito de Pandora.

EL REGRESO DE PANDORA

Se ha tomado poco menos que como si fuera una anécdota intrascendente el hecho de que Hesíodo sitúa *Trabajos y días* como una réplica al contencioso con su hermano Perses. Suele interpretarse el mito de Pandora –y los otros que contiene el poema hesiódico– con independencia de ese conflicto entre hermanos. Sin embargo, ese conflicto no es una cuestión individual ni aislada. Es el conflicto entre la vieja cultura agraria y una nueva cultura mercantilista. Perses pretende quedarse con toda la heredad familiar porque pretende vivir ocioso como rentista. Hesíodo le replica denunciando su individualismo y su concepción de los valores. “Nunca sabrás ... qué gran riqueza se esconde en la malva y el asfodelo” (*Trabajos y días* 40), le reprocha a Perses, esto es, no podrás valorar aquello que no tiene un valor monetario, que no puede reducirse a mercancía, y que, sin embargo, es siempre lo más valioso de la vida. Ese conflicto entre los viejos valores y la nueva cultura aparece también en Esquilo y en Sófocles, y más tarde en Platón y Aristófanes. En la cultura hebrea los llamados profetas menores harán de sus obras –y de su predicación– el vehículo de su crítica al nuevo monetarismo, a sus injusticias y a la corrupción que lleva aparejada. Y, sin embargo, ninguno de esos momentos es comparable ni de lejos con la profundidad y el diagnóstico certero de Hesíodo.

En su enfrentamiento con Perses, Hesíodo expone su saber, la lección de milenios de lucha con la tierra (la Eris positiva).² Esa lección consiste en la conciliación del trabajo con las fuerzas de la naturaleza, con sus ritmos y estacionales y en el desarrollo de unos valores que permitan el máximo aprovechamiento de los recursos humanos y naturales, esto es, que aseguren el crecimiento humano y natural. Esa lección es todavía hoy una gran lección, no apurada por los siglos posteriores. La experiencia del mundo de las tradiciones tiene todavía algo que decir al mundo del monetarismo y la desigualdad. Como dice Hesíodo: ¡Cuánto mejor es la mitad que el todo! (*Trabajos y días* 40).

Pero en lo que respecta a su dimensión artística y filosófica lo esencial de esa lección está contenido en la fábula de Prometeo y Pandora. Prometeo se ha rebelado contra Zeus. El hombre se rebela ante Dios. Esa rebelión consiste en un engaño sacrificial. Zeus lo descubre y prepara un castigo especial. El propio Prometeo lo espera y advierte a su hermano Epimeteo. El castigo es algo más que la condena al trabajo que sufren Adán y Eva en el Edén bíblico. El castigo olímpico supone la ruptura de la unidad esencial de los valores, la ruptura entre la belleza y el bien –y, por tanto, la verdad y la justicia–. El ideal tradicional de la *kalokagathía* –belleza-bondad- es sustituido por una realidad: *kalòn kakòn ant'agathoío* (*Teogonía*, 585); *kakòn ant'agathoío* (*Teogonía*, 602); *kakòn amphagapôntes* (*Trabajos y días*, 57-58).³

La aparición del monetarismo –Perses aspira a vivir como rentista y por eso necesita *toda* la herencia para sí y no le basta con la mitad– destruye los valores tradicionales y, sobre todo, destruye su unidad esencial. Todo adopta a partir de ahora un aire engañoso, falso. Todo se torna relativo. Nada será lo que parece. El Sócrates de la *República* platónica lo explica muy bien (cap. II): es posible un mundo de lujo y riquezas, pero ese mundo será injusto, traerá guerras, injusticia –ricos y pobres– calamidades... En el falso mundo del monetarismo un nuevo valor arruina los viejos valores tradicionales: la seducción. Pandora es la seducción: “un mal y con él se gozarán [los hombres], encariñándose con su propia desgracia. “El progreso se obtiene a costa de nuevos

² En *Trabajos y días* 11 distingue dos Eris, a diferencia de la *Teogonía*, que sólo conoce una: “No era en realidad una la especie de las Érides, sino que existen dos sobre la tierra. A una todo aquel que logre comprenderla la bendicirá; la otra, en cambio, sólo merece reproches.”

³ La interpretación del concepto de *kalokagathía* viene siendo un asunto polémico. Recientemente Félix Bourriot (1995) ha hecho un memorable esfuerzo de clarificación sobre este tema. Sin embargo, la propuesta de Bourriot me parece discutible porque tiene las limitaciones del empirismo filológico. Bourriot ha reunido un corpus exhaustivo de textos en los que aparece la palabra *kalokagathía* o sus derivados. Pero no tiene en cuenta que, como sucede con la mayoría de los conceptos esenciales en la historia de la cultura, puede suceder que el concepto aparezca tardíamente, y que haya una historia de la idea y de la realidad designada anterior a la aparición del término. Piénsese sin ir más lejos en el concepto *literatura*, que sólo se generaliza hacia 1800 aproximadamente. Eso sucede con el mito de Pandora hesiódico y con otros textos que tratan este problema –el problema de la unidad esencial de los valores– sin tener un concepto para designarlo. Y sucede que cuando la apalabra aparece se utiliza para designar un ideal anticuado, que no es exactamente la unidad de los valores, sino los restos –casi las ruinas– del viejo ideal.

pesares” (García Gual 1992, 106). Sí, pero los nuevos pesares son una terrible condena, la peor condena jamás imaginada: la escisión entre la apariencia y la verdad.⁴

Volvamos ahora a la cuestión de la misoginia de Hesíodo. Ya hemos señalado que esa etapa patriarcal-agraria subordina a las mujeres. Sin embargo, lo esencial del mito de Pandora es que se asocia la belleza a la figura de mujer. Esta asociación está en plena vigencia en la actualidad, como bien sabe cualquier aprendiz de publicista. El problema para Hesíodo es que la belleza excluye a partir de ese momento el bien, la verdad y la justicia. De hecho, los griegos posteriores a Hesíodo entenderán la figura del hombre de bien –*kalokagathós*– como esencialmente masculina. Pero ¿cabe –precisamente por eso– un ideal superior a una mujer *kalokagathós*? Simplemente, no. La figura de Pandora está señalando ese ideal supremo. Los griegos no llegaron a concebirlo. Pero muchos siglos más tarde Goethe y Hegel sí concibieron ese nuevo y a la vez antíguisimo ideal: *el alma bella*, que esta vez sí es una figura de mujer (la Filis de *Años de aprendizaje de W. Meister* y en *Años de andanzas de Guillermo Meister* –Libro III, caps. 13 y 14– hace aparecer a un personaje femenino, doña Susana, al que llama la *Bella Bondadosa*).⁵ Es más, el mismo Goethe identificó ese ideal con Pandora. En su *Festspiel La vuelta de Pandora* escenifica la reconciliación entre Pandora y Epimeteo. En un esquema que dejó para la continuación de esta pieza festiva inconclusa Pandora aparece como la figura que representa “la unidad definitiva de lo verdadero y de lo bello, del conocimiento y la creación artística” (García Gual 1997, 265). Esta inversión goetheana de la figura de Pandora no es un simple capricho de autor. Se trata de la culminación de un pensamiento estético-ideológico que constituye una constante en la obra de Goethe, sobre todo representada por ese concepto del Eterno Femenino, con el que cierra *Fausto*. Pero esto nos lleva demasiado lejos de nuestro tema.⁶

Lo importante ahora es señalar que el mito de Pandora, entendido como la escisión irreparable de la unidad de los valores y la escisión entre el cuerpo orgánico del ser humano –la humanidad– y su cuerpo inorgánico –la naturaleza– va a seguir vivo en la imaginación artística y literaria. Que siga viva no significa que permanezca en esa imaginación con todos sus atributos.

⁴ Los documentos sobre esa escisión entre apariencia y verdad son muchos. Conviene recordar que la fábula de Babel en el Génesis presenta, de forma distinta, el mismo problema: el castigo divino por la insolencia humana de pretender ascender a los cielos desde la tierra. El reto humano a los dioses tiene la misma consecuencia: la pérdida de la correspondencia de formas y sentidos, expresada mediante la fórmula de la confusión de las lenguas.

También existe una literatura que afirma el carácter positivo de la ruptura de la unidad esencial de los valores y de la correspondencia entre formas y sentidos. Uno de los primeros textos que conservamos casi íntegros es el conocido como *Díssoi lógoi* –*Argumentos dobles*–, al parecer de la escuela de Protágoras, que relativa lo bello, el bien, lo justo y la verdad.

⁵ La expresión *alma bella* aparece ya en el Fedro de Platón. Hegel le dedica un epígrafe de la *Fenomenología del espíritu*.

⁶ Las notas del esquema de Goethe para la continuación de *La vuelta de Pandora* son muy breves. Al aparecer Pandora una de las notas reza “Plenitud simbólica”. Poco después desvela el contenido de la *kipsele* (la caja, la llamó Erasmo): “Templo. Demonios sedentes. Ciencia. Arte. Telón” (*O.C.* III: 922-923).

Nuevas seductoras aparecerán con rasgos más o menos positivos –esto es, con una participación variable de los valores–. Desde la medieval Melusina, fuertemente arraigada en la cultura popular agraria, a la *Belle Dame sans Merci*, tan devastadora como Pandora.⁷ Incluso esa *Belle Dame*, que todavía tiene una estirpe divina, conoce una variante más humana que es la *femme fatale*. Naturalmente estas hijas de Pandora admiten menos matices y lecturas. No se sitúan en esa encrucijada de los tiempos en que se ubica Hesíodo. Y es eso precisamente consiste la grandeza de Hesíodo –reconocida por los griegos a través de textos como el *Certamen de Homero y Hesíodo*–, en que es capaz de contemplar las dos etapas más trascendentes de la trayectoria del espíritu de la humanidad: el mundo de las tradiciones y el mundo histórico. Y las contempla eligiendo para sí el patrimonio de los valores consolidado en la etapa anterior –como haría también unos siglos más tarde Platón–.

Voy a terminar con una breve observación metodológica. La lectura que propongo del mito de Pandora en *Trabajos y días* puede interpretarse como una forma de evemerismo inverso. No se trata de que Pandora hubiera sido un personaje histórico en algún momento remoto, sino que el mito sirve para iluminar el momento histórico. El mismo Hesíodo utiliza ese mito con otros propósitos en *Teogonía*. Semónides y otros lo reducen a un señalamiento del papel de la mujer en las sociedades patriarcales. En esta ocasión sirve para iluminar la gran crisis desde su momento más conflictivo: el de la comprensión de los valores que fundamentan la cultura y la sociedad misma.

BIBLIOGRAFÍA

Bourriot, Félix. 1995. *Kalos Kagathos – Kalokagathia*. 2 vols. Zurich: Spudasmata-Olms.

García Gual, Carlos. 1992. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza.

_____. 1995. *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Hiperión.

_____. 1997. *Diccionario de mitos*. Barcelona: Planeta, 2ª ed.

Goethe, Johann W. *Obras completas*. 3 vols. Madrid: Aguilar, 1968.

Hesíodo. *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1978.

Vernant, Jean-Pierre. 1965. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983.

⁷ La *Belle Dame sans Merci* es una fórmula de Alain Chartier (1424) retomada por John Keats en 1820. *Femme fatale* es expresión equivalente, aunque la Bella dama suele tener un origen divino y la mujer fatal es humana. Ambas fórmulas se emplean para designar a la figura femenina que lleva a la perdición a un colectivo que depende de ella o bien un castigo para el que se une a ella.