

Trabajo Fin de Grado

Título del trabajo:

The Death of Pan: an Approach to Decline of
Polytheism

Autor/es

Jorge Lorite Nuevo

Director/es

Santiago Echandi Ercila

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2018

RESUMEN:

El presente texto sitúa la figura del dios Pan en un momento muy concreto de la historia occidental, en el choque entre la religión pagana y la cristiana que se da en el Imperio Romano. Articulado como un comentario al relato de Plutarco sobre la muerte del gran Pan, que permite al dios pasar a la religión cristiana como el demonio, y después como Cristo, el texto recorre junto al dios la historia de la religión desde la época arcaica hasta el final del mundo antiguo; vinculando, en última instancia, el monoteísmo y el pensamiento conceptual en Grecia y Occidente.

Palabras clave : Pan, politeísmo, paganismo, monoteísmo, cristianismo antiguo, religión, filosofía.

ABSTRACT:

The present text places the figure of the god Pan at a very specific moment in Western history, in the clash between pagan and Christian religion that occurs in the Roman Empire. Articulated as a commentary on the story of Plutarch on the death of the great Pan that allows the god to pass to the Christian religion as the devil, and then as Christ, the text travels with the god the history of religion from the archaic era to the end of the ancient world; linking, ultimately, monotheism and conceptual thinking in Greece and the West.

Key Words : Pan, polytheism, paganism, monotheism, early Christianity, religion, philosophy.

ÍNDICE

Introducción	4
El Pan arcadio	4
El Pan ateniense	8
La muerte de Pan	13
Las interpretaciones cristianas	16
La distinción mosaica	19
El dios gramático	24
Conclusión	29
Bibliografía	30

INTRODUCCIÓN

El dios Pan es una de las figuras más insólitas del imaginario griego. Procede de un tiempo en que Grecia era todavía un mundo rural y pastoril, lejano a la civilización marinera y comerciante en que se convertirá. Aunque su origen en Grecia es datable en la misma época que la aparición del resto de las grandes divinidades, la extensión de su culto por el resto del país resulta incluso tardía. El dios Pan es, sin lugar a dudas, la figura divina que llegará a mantenerse viva durante más tiempo en el pensamiento occidental, hasta el punto en que ciertos autores inciden en el hecho de que sigue viva aún hoy¹. El presente texto pretende dar cuenta de las diferentes articulaciones que se trazan sobre la figura de este dios, situándolo en un contexto muy concreto, el de su muerte en el siglo I según testimonio de Plutarco, que permite al dios dar el salto a la religión cristiana y, a nosotros, articular a partir de ella una exposición sobre los desarrollos de la teología que terminan con el fin de la religión politeísta, inmanente y en movimiento de Grecia y Roma.

EL PAN ARCADIO

A lo largo de toda la historia occidental pueden encontrarse representaciones de una figura que, en un cruce indeterminado entre lo humano y lo animal, recorre la historia de la religión desde antes del cristianismo y hasta su crisis en el siglo XIX, es decir, desde los primeros dioses helénicos hasta el Dios omnipotente y su “muerte” al fin de la Modernidad. Esta figura, humana y animal, elevada y natural, podrá tomar

¹ Pienso en Hillmann, en su *Pan y la Pesadilla* –un prólogo al estudio de Roscher que se reúne referencias para articular al dios como un demonio de pesadilla, que despierta súbitamente de su sueño al pastor que duerme en el monte, o a cualquiera de duerma en lugares propensos a producir alteraciones del sueño–, incidiendo en el hecho de que el dios, como representación y causa de ciertos instintos y mecanismos psicológicos, aún deja ver su presencia en comportamientos humanos que hoy siguen sucediendo y tiene amplia influencia en el tratamiento de los mismos.

multitud de significados, pero es siempre reconocible desde la distancia por su peculiar apariencia. De hecho, no cabe decirlo de otra manera:

Pan es una cabra. Rotundamente. No hay ningún otro dios griego que se identifique de tal forma con un animal ni, mucho menos, que responda a una iconografía tan marcadamente teriomórfica. De hecho, aunque existen dos grandes modelos iconográficos de Pan, uno mayoritariamente teriomórfico y el otro marcadamente antropomorfizado, ambos comparten como elemento característico los cuernos de cabra, que siempre acompañan al dios y marcan su existencia mixta, situándolo en un espacio muy concreto, el de los cabreros, y contribuyendo de manera transcendente a la construcción de paisajes (Cardete, 2016: 85).

Sus rasgos son claros: patas de cabra y pezuñas, peludo, barba y cuernos, mayormente desnudo pero en ocasiones con una piel de ciervo a la espalda, con un bastón a veces, y casi siempre con una siringa o flauta de Pan, instrumento de su invención con que emite un ruido especial. Es una música sensual y desbordante que se vincula a los movimientos rítmicos más simples de lo corporal, y que tiende a la seducción o incluso a la posesión de la persona. “Se trata de esa música desasosegante, penetrante y espontánea, alejada del formalismo aúlico (y cívico) de la lira y por ello se identifica a la perfección con el mundo peligroso pero repleto de posibilidades de los espacios liminales en los que los cabreros tocan sus siringas” (Cardete, 2015: 60). La música y la danza, acordes a estas características, son elementos integrales de los ritos del culto a Pan, en los que por otro lado se muestra el carácter demoníaco del dios como una figura que sirve a los mortales de comunicación con los dioses. Las representaciones que comiencen a hacerse del dios en el periodo clásico lo muestran principalmente acompañado de un coro de ninfas del bosque, en ocasiones como ejecutoras del culto. Desde el principio la figura de Pan se encuentra en íntima relación con sus ninfas, como objetos de su deseo y elementos esenciales de los instintos más básicos y corporales que representa; pero también como elementos que resaltan los aspectos musicales de la naturaleza: la ninfa Siringa lo burla convirtiéndose en unos juncos con los que el dios elabora la flauta de que hemos hablado; la ninfa Eco se difumina en el eco que se escucha desde la distancia y nunca llega a alcanzarse; así, se tejen con Pan en su red de significaciones.

Por su carácter natural, libre, sensual y atractivo, y muy tendente al animal que no pone mediación entre el instinto y sus acciones, cuando se extiende el culto al dios será relacionado con Dioniso, y aún hoy desde nuestra mirada puede confundirse por su apariencia con los sátiros como Sileno que acompañaban al segundo. Pero el parecido es meramente superficial, y ambos dioses tenían sus propios ritos y funciones

diferenciadas (Porres, 2012: 64); cualquier similitud es meramente metafórica: “*Pan conserve son autonomie*” (Borgeaud, 1973: 260). Nuestro dios no fue nunca una divinidad menor, y tiempo más tarde la veneración que se le profese será mayor que la de muchos dioses del panteón griego: serán frecuentes entonces sus equiparaciones con Zeus, dios de dioses, como garante y sustento de la cohesión y unidad de todo lo existente².

Sin embargo, tenemos que hacer una pausa para indicar, desde la distancia que requiere y ofrece un estudio como este, que no podemos entender esta mayor importancia como parte de una estructura jerarquizada. Debemos evitar a toda costa contaminar las fuentes del politeísmo antiguo con nuestras categorías monoteístas y logocéntricas. Y nadie podría decirlo mejor que María Zambrano:

Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que, aun para comprender la historia de los tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos una cierta violencia. Pues la mirada con que contemplamos nuestra vida y nuestra historia se ha extendido sin más a toda vida y a toda historia. Y, así, solamente tomamos en cuenta el hecho de que en otro tiempo lo divino ha formado parte íntimamente de la vida humana. Mas claro está que esta intimidad no puede ser percibida desde la conciencia actual. Aceptamos la creencia –‘el hecho’ de la creencia–, pero se hace difícil revivir la vida en que la creencia era no fórmula cristalizada, sino viviente hálito que en múltiples formas indefinibles, incaptables ante la razón, levantaba ante la vida humana, la incendiaba o la adornaba llevándola por secretos lugares, engendrando ‘vivencias’, cuyo eco encontramos en las artes y poesía, y cuya réplica, tal vez, ha dado nacimiento a actividades en la mente tan esenciales como la filosofía y la ciencia misma (Zambrano, 1955: 15, 16).

Considerar una suerte de jerarquización del panteón griego con Zeus a la cabeza es el resultado de mirar hacia esos tiempos desde la perspectiva de un dios único al que otras entidades divinas deben existencia, o desde una perspectiva de corte racionalista en que un concepto o idea más alto subsume a otras que pueden deducirse de ella. La forma de conocimiento antiguo es bien distinta y no es capaz de ofrecer abstracciones o formulaciones unívocas. Antes que extenderse de forma vertical lo hace en un sentido horizontal, *rizomático*. Es lo que Zambrano llama *metamorfosis*, propia de dioses que significan los diferentes aspectos de la realidad no conceptualizada y firme por la razón, que se estructura en una red de divinidades y sus relaciones y que muestran, en las diferentes formas que pueden adoptar, todas las caras de una cultura: “En la vida según la metamorfosis no hay tampoco lugar para el enigma. Enigma y sufrimiento han sido

² En *Himno órfico*, 12: se nombra a Pan como “Auténtico Zeus cornudo”; en la Doctrina órfica expuesta por Damascio (Colli 4B72a 32): a Protógono se le llama Zeus y también Pan; Luciano, *Diálogo de los dioses*, 4, 11; Ganimedes confunde a Zeus con Pan como dios absoluto; Macrobio, *Saturnales*, I: PaPan es igual al Sol y el Sol es igual a Júpiter; cf. Athanasius Kircher, estampa de *Iovis sive Panos*.

eludidos. Y así, todos los anhelos y apetencias, todas las posibilidades se desarrollan sin contradicción. La supremacía de los dioses sobre el hombre, su carácter divino entre todos, es estar más allá del principio de contradicción. Todo dios ha de estarlo; sin ello no hay divinidad posible. Lo divino ha de estar más allá, como lo sagrado está más acá de este principio que constituye, en cambio, la cárcel de lo humano” (Zambrano, 1955: 47-48). Ahora sí, podemos entender un poco mejor la forma en que Pan se teje con las ninfas que lo acompañan, y a su vez podemos adelantar una de sus funciones más importantes, que será la de aportar coherencia y cohesión como un dios liminal, semejante a su padre Hermes, que se mueve en los bordes de lo humano y con ello marca sus fronteras y su unidad: “*Pan échappe en effet aux mailles du filet: le mouvement de ce ‘monstre’ relie, redonne le sens de la continuité à ce qui, trop bien ordonné dans le cadre d’une grille conceptuelle, apparaîtrait formé de zones discontinues*” (Borgeaud, 1979: 256). Pan tendrá la función, entre otras, de rellenar los espacios vacíos que puedan quedar en esta red de significaciones que es la divinidad, vinculando como su sustento básico las diferentes posibilidades del desarrollo humano.

Pero antes de que esto ocurra, Pan había sido simplemente un pastor en un mundo de pastores: de la Arcadia original anterior a la aparición de la Luna. Pese a los muchos desarrollos que pueda recibir, la figura del dios conservará en todo momento los rasgos que lo componen desde este tiempo arcaico. Pan no dejará nunca de ser un pastor, ni se perderá de vista su vinculación esencial con la Arcadia, las ninfas y la naturaleza. Con todas las variaciones que pueden encontrarse en su genealogía, casi tantas como autores las recrean —y que abarcan desde las más serias a otras de tipo burlón, que hacía incluso a Pan hijo de Penélope (el paradigma de la fidelidad conyugal) y de alguno, o de todos sus pretendientes—, existe consenso sobre su origen arcadio. Hermes, otro dios arcadio, aparece como su padre en la mayoría de las fuentes. Tanto más diversas son las investigaciones modernas sobre el dios, que tampoco parecen lograr un acuerdo sobre el origen histórico del dios. La etimología de su nombre indicaría que Πᾱν es una versión más reciente, derivada del vocablo arcadio-homérico πᾱων mediante la contracción de las vocales. Pero a partir de aquí aparece el debate. Tal vez la propuesta más interesante es la que hace derivar la palabra de la raíz *-pat*, “mirar a lo lejos”, que correspondería al apacentamiento y vigilancia del ganado. En cualquier caso, “*redisons-le: pour Πᾱων-Πᾱν, [...], le point de comparaison le plus plausible, quasi évident, c’est le latin pās-tor. Il s’agirait donc d’une isoglosse pastorale italo-grecque, d’origine commune indo-*

européene” (Borgeaud, 1973: 283-285). Con esto, vemos que la presencia de Pan resulta incluso más antigua de lo que pensaron los griegos en su tiempo. De origen indoeuropeo, el dios Pan puede equipararse a otra figura religiosa del panteón védico, el dios pastor Pūsán: “*Bien qu’il faille les considérer comme étymologiquement différents, leurs noms se réfèrent, l’un et l’autre, à la fonction pastorale. Leur approximative homonymie se double d’une réelle homologie*” (Borgeaud, 1973: 264). Pan aparece, finalmente, como la figura del pastor y cazador que se mueve más allá de la ciudad y más allá de los campos de cultivo, en los lugares boscosos pero todavía garantes del alimento requerido para la subsistencia, tanto del pueblo más primitivo como del más civilizado, porque ni el espíritu más cultivado escapa a la necesidad de su cuerpo.

EL PAN ATENIENSE

En Arcadia, entonces, y antes de que su culto se extendiera hasta Atenas, Pan era un pastor, señor de los bosques³ y responsable de la reproducción del ganado. Originalmente un dios de los pastores a quien se le ofrendaban utensilios del oficio, cuyos gustos e intereses no distaban mucho de los de los mortales de su tierra. Su primera función política fue en el sinecismo arcadio: por su carácter liminal y básico, el dios se utilizó para revestir de unidad y antigüedad a la recién fundada Megalópolis (Cardete, 2016: 138-158). En Atenas se va a usar de forma semejante para reforzar en la guerra contra Persia la alianza con regiones cercanas que ya adoraban alguna forma del dios. Pan es desplazado de la Arcadia al final del siglo V y su culto en Atenas se extiende tras la inesperada victoria de la ciudad en la Batalla de Maratón en el 490, gracias a un ataque de pánico en el ejército enemigo que, se dijo, fue provocado por nuestro dios. Entonces dejará de ser un dios rural para entrar en la ciudad, donde se le habilitarán las cuevas de la acrópolis. Éste va a ser el punto determinante de su carrera, pues es bien probable que, de no haber salido de su tierra original, nunca se hubiera convertido en el Pan que inspiró a tantos autores. Por extensión, este es el Pan que se transmite al resto de la Hélade durante y después de la Época Clásica. Es en este tiempo cuando empezamos a encontrar gran cantidad de escritos dedicados al dios, que

³ Macrobio, *Saturnales* I, p. 246, dice que los arcadios llamaban a Pan *kúrios tês húle* y añade (por su cuenta) que esto no debe ser interpretado como "señor de los bosques" — que es probablemente su sentido original— sino como "Soberano de la materia". En realidad *hyle*, que es el término habitual en Aristóteles para denominar a la materia, originalmente nombra la madera metonímicamente: en sí el término señalaba al bosque.

muestran la devoción que suscitó desde entonces⁴. Aspectos de su culto se verán modificados, y aquí entra la influencia dionisiaca que antes mencionamos.

Aunque se mantengan los rasgos más marcados del Pan arcadio, el ateniense aporta nuevas significaciones que lo convierten en la figura tan completa que es y lo lanzan a alcanzar la universalidad. Se potenciará su vinculación a la Arcadia, la naturaleza y las ninfas, que lo vuelven a mostrar como un dios que sirve de sustento a las necesidades primarias: dios pastor garantía de lo más básico y, ahora, procede también y representa a la región vista como la más antigua del mundo griego. El carácter teriomórfico tampoco varía, en ocasiones sus representaciones lo muestran simplemente como un cabra bípeda, lo que incide en su carácter primitivo y acerca de nuevo al dios a su patria. A su vez, el teriomorfismo de Pan y su origen arcadio denotan su extranjería al panteón griego. “*Chose rare dans le panthéon grec, Pan se présente d'emblée comme thériomorphe. Et du même coup, le voici étranger aux métamorphoses*” (Borgeaud, 1973: 10). Aunque muchos dioses tiendan a convertirse en animales o ciertos personajes cuando vienen a esta tierra, el dios Pan, afable y cariñoso no esconde su forma ante los ojos humanos. Otra vez la extrañeza de un dios biforme que, sin embargo, no cambia de forma. Es la anomalía que presenta el *Himno Homérico* en el siglo V, que cuenta cómo su padre Hermes concibe al dios con una ninfa en Arcadia, y tras nacer es llevado al Olimpo, donde agrada a todos los dioses y en especial a Dioniso: “solían llamarlo Pan porque a *todos* les alegró el ánimo” (Himno Homérico, 46-47). Pan el dios cabra, el *monstruo*, recupera y refuerza el carácter liminal que ya de por sí tiene el pastoreo, y es usado en el favor político tanto en Arcadia como en Atenas para dar una idea de conexión y unidad favorecida por el sustento de lo natural que representa. De la música desbordante y posesiva se derivarán los rasgos panolépticos del dios, que se equiparará por homonimia al pánico aunque no se relacionen desde el origen. El pánico convierte al dios en un dios guerrero que nunca entra en la batalla, pero que la evita antes de que ésta tenga lugar, provocando el pánico en el ejército enemigo como ya hizo poco antes de llegar a Atenas.

Ahora ya, queda sólo el punto determinante que nos permitirá entender el motivo de sus vinculaciones a la totalidad o universalidad. Parte de algo tan simple como un juego de palabras, que asimila el nombre de Πᾶν con el sustantivo usado para significar

⁴ La *Antología Palatina* ofrece numerosos epigramas característicos de la devoción popular tardía, testimoniando el extendido culto a Pan: así en el Libro VI, que comprende 358 epigramas, nada menos que 44 están dedicados al dios arcadio. Aunque muchos son simples ejercicios literarios, bastantes son auténticos testimonios de sincera religiosidad.

el todo o todo lo que existe: $\pi\alpha\nu$. No es exactamente un error; los griegos sabían bien que las palabras no eran la misma, pues en las declinaciones del nombre del dios ya puede descubrirse que se trata de vocablos distintos (el genitivo de $\pi\alpha\nu$ es $\pi\alpha\nu\acute{o}\varsigma$, mientras que el de $\pi\alpha\nu$ es $\pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$). Pero en Grecia gustaban mucho de juegos semejantes con el lenguaje, y los ya marcados caracteres del dios lo hacían muy adecuado a este. Es Platón quien inaugura tal asimilación. En su *Crátilo* el filósofo usa al dios para referir al lenguaje aludiendo a su naturaleza doble (tal vez una distinción entre significante y significado) y presentarlo como un *todo* divino y flexible:

Sócrates: Tú sabes que el lenguaje lo significa todo, lo hace girar y lo remueve, y es ambiguo, tanto verdadero como falso.

Hermógenes: Lo sé perfectamente.

Sócrates: Así, pues, su lado verdadero es liso y divino, y habita arriba entre los dioses; en cambio, su lado falso reside abajo entre la masa de los hombres, es áspero y caprino [...]. Así, pues, aquel que todo lo significa y siempre lo hace circular sería correctamente denominado “Pan cabrero”, hijo de Hermes, de doble naturaleza, liso en cuanto a lo de arriba y áspero, cual macho cabrío, en cuanto a lo de abajo. Y Pan es o bien discurso a bien hijo del discurso, puesto que nada de extraño hay en que un hermano se parezca a otro hermano (408b-d).

A partir del siglo V encontraremos toda una serie de referencias al dios que ponen en juego esta asimilación y lo hacen entrar de lleno en la universalidad⁵. El dios cabra no necesitó modificar su carácter ni proferir grandes discursos para poder recibir una simbología más que trascendente, elaborada por una forma de pensar que quedaba ya muy lejos de la que le dio origen. Es este elemento el que durante la época helena hará cobrar a Pan tanta importancia, y el motivo de sus equiparaciones con Zeus, el dios de dioses como figura del padre y dirigente que mueve los hilos, pero más Pan por estas referencias totalizantes y su papel como sustento de la vida: van a ser equiparados a la idea del dios monoteísta, el *theos* aristotélico o el Uno de Plotino que se elaboran desde la filosofía. La música de su siringa se va a convertir ahora en la música de las esferas que atraviesa y encadena la realidad. Además, en la época helena Pan será representante de la unidad y conexión del mundo griego que se percibe desde Roma, por su carácter adaptable y por su vinculación a la Arcadia, tierra de origen en la conciencia griega.

⁵ *Himno homérico*, 47: “Pan, porque a *todos* les alegró el ánimo”; *Himno órfico*, 10: Pan es “generador de *todas* las cosas, padre de *todos*”; Doctrina órfica expuesta por Damascio (Colli 4B72a 32): Pan “organiza el universo en su *totalidad*” (*pánton diatáktora kaí hólou toû kósmou*); cf. la expresión *hólou kaí pân* en Ps. Platón, *Alcibíades I*, 109b8); *Himno de Epidauro*: “Pan es el fundamento de *todo*”, 18; cf, también Bocaccio, *Genealogía de los dioses*, I, pag. 73: “lo llamaron Pan de *pan*, que en latín (sic) significa todo, pretendiendo por esto que todas las cosas, cualesquiera que sean, se encierran en el seno de la naturaleza y así esta misma lo es todo”. Además, está la versión burlona que ya mencionamos, sobre Pan hijo de Penélope que habría yacido con todos sus pretendientes, concibiéndolo uno de ellos o incluso *todos*.

Hay un último aspecto que querría señalar, tal vez el más personal, pero que considero importantísimo para entender la figura de este dios y sus desarrollos. Hablo de la frustración de Pan, una experiencia íntima del dios que, aunque se menciona sólo brevemente en los estículos, permite vincular al dios muy estrechamente con la experiencia más íntima de lo humano. Ya hemos visto que Pan es un dios del instinto, que no ofrece mediación entre lo que quiere hacer y lo que hace. Sin embargo, sus impulsos lo llevan muchas veces a tomar decisiones que podrían considerarse erróneas, dado que pocas veces el dios logra sus objetivos. Hablando de la ya obsoleta imagen de Pan que se desarrolla en el XIX, Borgeaud escribe: “*Rien d’original non plus, de ce point de vue, dans les manuels classiques de religion grecque: c’est toujours le pâtre divinisé, la naïveté théologique du petit éleveur, qui se trouvent postulés à l’origine de l’image fort complexe et fort peu monotone du maître de la panique et du désir animal, de ce dieu que preside à diverses formes de possession et dont on dira qu’il est l’Initié et l’Amoureux jamais satisfait, le Grand, le Tout*” (Borgeaud, 1973: 9-10, el subrallado es nuestro). Cardete, por su parte, indica que “Pan no es ese violador repulsivo que dibujó el pensamiento occidental –habla de la demonización de Pan, en la que ahora entraremos–, desde luego no en el mundo griego, donde los raptos y las violaciones de ninfas están a la orden del día. Al contrario que Zeus o Apolo, que suelen conseguir poseer el objeto de su deseo, Pan es un sátiro con poca fortuna que tiende a acabar siendo engañado por aquellas a las que persigue” (Cardete, 2015: 58). El comportamiento instintivo es el que lo llevaría a la persecución y violación (siempre frustrada) de ninfas; el que le lleva, como trasmite Ovidio, a retar con su flauta al mismo Apolo y su lira (Ovidio, *Metamorfosis*, 459-462), e incluso a quejarse ante un humano como Filípides de que los atenienses no le ofrecen el culto que se merece antes de la Batalla de Maratón (que el dios ayudaría a ganar). Y, sin embargo, las más veces las ninfas acaban burlándose del dios y, aunque seduce, las musas acaban por favorecer la música de Apolo. En el zenit de su carrera, cuando llega al helenismo y pasa a significar el principio abstracto más importante, el deseo del dios se volverá hacia una identidad aún más inalcanzable como la Luna. Los sueños y las metas de Pan, muy al contrario que otros dioses del imaginario griego, pocas veces acaban por cumplirse. La carencia y la frustración son un elemento integral en la personalidad de nuestro dios, como lo son de la experiencia humana:

La realidad no aguarda, sino que ha de descubrirse al hombre. Para el animal y la planta, encajados en su medio, ‘perfectos’, la realidad está presente en la medida en que es necesaria. Es decir... puede faltarle la realidad concreta, determinada, que en un

momento hubiera de subvenir a su necesidad. Mas, al hombre, a más de faltarle en ocasiones y casi siempre en el principio de su marcha sobre la tierra, le falta la realidad sin más, algo que no coincide con ninguna manifestación particular, con ninguna ‘cosa’, sino que debe de estar detrás de ellas o en ellas, o en alguna otra parte, algo cuya sede está a veces –en el mundo sagrado– en un determinado lugar: una roca, un árbol, un río, ‘allí’ (Zambrano, 1955:42).

Así Pan queda muy cercano a la experiencia más íntima de lo humano. Otro de los motivos por los que pudo suscitar tanta devoción. Como veremos, esta experiencia es la puede localizarse en el origen de los dos grandes sistemas religiosos de las que Pan aparece, el paganismo y la reinterpretación propia del monoteísmo.

Nos queda centrarnos en la última etapa del mundo clásico, en el helenismo en que el dios se asimiló a la totalidad y fue representante de la religión y el mundo que le dio la vida. Nos encontramos en Roma, en los primeros siglos de nuestra era, un tiempo que Zambrano describe como “un instante privilegiado; cuando el cristianismo en la simplicidad anterior a la teología coexiste con los antiguos dioses. Más que cristianismo había cristianos y un dios cuyo comercio con el hombre era enteramente distinto, hasta llegar a ser incomprensible, del habido con todos los dioses conocidos” (Zambrano, 1955: 118). Se trata del tiempo que abarca desde la formación del cristianismo hasta que se establece como religión oficial del imperio; un momento en que adoradores de dioses muy diferentes conviven en las calles de Roma pero que termina con la concepción del mundo y el politeísmo antiguos. Se trata de dos tipos de divinidad que responden a principios bien diferentes, alimentados por la carencia y frustración que atraviesa la vida de Pan y el género humano. El primer principio es el más básico, se trata de la más pura necesidad; como diría Zambrano, es un dios que responde a la doble experiencia del devorar y ser devorado, la necesidad de integrar en el cuerpo los elementos para la subsistencia y, además, el sentimiento tan humano de encontrarse sólo ante un mundo que lo devora a él. Los primeros dioses más monstruosos como el insaciable Crono responden claramente a estos principios, las figura antropomorfas no lo dejan de lado, como representaciones entretajidas del continuo ciclo de la vida en que el ser humano se siente, por poder trascenderlo, extraño. El segundo principio responde a otra experiencia igualmente doble, la necesidad de ver y de ser visto. Es la necesidad de certezas epistemológicas, el ansia por lograr una imagen que responda adecuadamente de la realidad, y a su vez una búsqueda de esa respuesta por parte de la naturaleza que pueda hablarnos de la corrección de nuestras creencias. El Dios cristiano cumple

perfectamente con este principio, como la divinidad más abstracta y perfecta que puede pensarse, pero también capaz de responder, de observar a sus siervos y bajar al mundo a morir por ellos para limpiar sus pecados.

Sin embargo, y como indica el nombre del capítulo de que hemos extraído la cita, en el final del mundo antiguo no conviven dos, sino tres dioses. “Es el Dios de Israel quien hizo sentir en grado máximo al hombre el temor de ser visto, el afán de esconderse, y es Él quien, a través de Cristo, hace salir al hombre de sí, ofreciendo a la visión divina lo más oscuro y recóndito, el centro de su ser. Pero la victoria de Cristo marcará justamente el final del Mundo Antiguo. En el instante de tránsito a que nos referimos, el dios de la visión no es Cristo, sino el dios de la visión intelectual, el descubierto por la filosofía” (Zambrano, 1955: 122). Antes que Dios, ya había aparecido un dios único y perfecto, un dios que sólo podría alcanzarse mediante la abstracción y el pensamiento: el Motor Inmóvil, el Todo, el Uno neoplatónico, que convierte la disputa entre dos formas de religión en algo que viene de mucho más antiguo. Las experiencias del comer y del ver, como las llama nuestra autora, responden a dos principios que pueden rastrearse a lo largo de toda la filosofía; se trata de la misma distinción entre *vita contemplativa* y *vita activa* que emplea Arendt en su *Condición Humana*, de la primera y tercera persona de que habla Husserl, del Pienso luego Existo que quiere invertir Heidegger o de la más primaria distinción entre alma y cuerpo. También los veremos representados en las dos naturalezas de Pan. Son los dos mundos, aunque sepamos hoy no tan distintos, que componen lo humano desde el principio de su existencia. Dos formas de conocimiento y religión que entran en conflicto en esta época, pero que ya se habían disputado mucho antes en la Grecia Clásica. Aquí con Pan ocurre algo curioso; pues ya hemos visto que se lo asimiló en este tiempo a ese dios del pensamiento, a la totalidad que da sentido y anima lo viviente; pero también representaba entonces el mundo antiguo en su completud y, podemos asumir, la religión que le era parte esencial. Así la imagen que hemos querido reproducir en este párrafo toma tintes más sórdidos, y llega a recordar al *Duelo a Garrotazos* de Francisco de Goya: una disputa entre dos hermanos descamisados y hundidos en el fango hasta la rodilla, que no pueden avanzar ni retroceder, como las dos caras de un dios que pelean a muerte entre ellas, como si sus dos naturalezas, divina y animal, dejasen en esta época de ser coherentes en su persona. Tal vez sea este el motivo de su muerte.

LA MUERTE DE PAN

El relato de la muerte del Gran Pan es particular, y más aún si nace de un autor tan piadoso como Plutarco. Hablamos de una breve narración presente en el más extenso de los Diálogos Píticos. *La Desaparición del los Oráculos* es tal vez el más personal: el autor entona una discusión sobre la crisis de los oráculos, que en un sentido más amplio remite a la pérdida de relaciones con la divinidad que se percibe en su época. La preocupación por la cuestión deriva en una discusión sobre la naturaleza de los démones, emisarios de los dioses que comunican sus misivas a los oráculos, y cuya mortalidad podría explicar el problema. En la defensa de la mortalidad de unos seres en principio inmortales aparecen las explicaciones de carácter teológico y ontológico, sobre la composición de la realidad que justifica sus argumentos. También se dan ejemplos, experiencias relatadas por los personajes que parecen apoyar la idea de la mortalidad de ciertas entidades divinas. Sin duda, la que más problemas ha suscitado es de la que estamos hablando. Plutarco recurre al historiador Filipo para contar “el relato de un hombre que no era ningún insensato ni un impostor”; éste diría que, embarcado en una nave que reposaba aquel día cerca de la isla de Paxos, a la noche, pudo oírse una voz desde la isla que llamaba a Tamus. “Tamus era un timonel egipcio y no conocido por su nombre para muchos de los pasajeros. Pues bien, a las dos primeras llamadas de calló, pero a la tercera respondió al que le llamaba, y este, levantando la voz, dijo: ‘cuando estés frente a Palodes anuncia que el gran Pan ha muerto’”. Tras escuchar la noticia, la tripulación se asusta, y el timonel duda entre olvidar la noticia o transmitirla como se le ha indicado, concluyendo en lo segundo si las condiciones del mar fueran las adecuadas. “Así pues, cuando llegaron a la altura de Palodes, puesto que no había ni viento ni oleaje, Tamus, dirigiendo la vista desde la popa hacia la tierra, dijo, tal como había oído: ‘el gran Pan ha muerto’. No había terminado de decirlo cuando un gran sollozo de mezclado de extrañeza no de uno sino de muchos se produjo. Como había mucha gente presente, la historia se difundió rápidamente por Roma, y Tamus fue hecho llamar por Tiberio César”. El emperador sería el primer interesado en aclarar la cuestión de la muerte del dios, y los intérpretes de palacio acabarían conjeturando que se trata del hijo de Hermes y de Penélope, el Pan más tradicional (Plutarco, *La desaparición de los oráculos*, 384-386).

Pero no es la muerte de un dios el verdadero problema, que cabe en las posibilidades de la omnipotencia divina. “*La difficulté provient d’abord –indica Borgeaud– du fait que cette légende est un hapax : aucun parallèle, aucune variante, aucun commentaire issu du polythéisme gréco-romain ne vient au secours de l’interprète. Rien, surtout,*

dans l'entière tradition grecque, ne suggère que Pan ait été sujet à la mort" (Borgeaud, 1983:5). Lo mismo ocurre con el adjetivo *megas* con que Plutarco se refiere al dios. Como indican este autor y también Cardete, no sabemos si Plutarco creyó o no el mensaje que transmite, pero desde luego se esfuerza por hacer que éste parezca verdadero (Borgeaud, 1983: 8; Cardete, 2016: 243-4). Hoy podemos discernir los motivos. Recordamos que su intención con este testimonio es demostrar que los demonios pueden, en ocasiones, morir. Y siguiendo a Borgeaud atisbaremos que *"la voix mystérieuse qui annonce à Thamous la mort du grand Pan a indéniablement le caractère d'un oracle. Elle retentit comme ces 'voix' produites par certaines divinités de la nature sauvage, le latin Fatuus par exemple, ou Faunus, divinités précisément assimilées à Pan par les Anciens, et qui font retentir, dans la solitude, leurs messages oraculaires.[Plutarque semble ainsi suggérer que la nouvelle de la mort du grand Pan pourrait être issue du Pan lui-même, comme son dernier oracle]"* (Borgeaud, 1983: 7-8). Nadie en el relato duda de la veracidad del mensaje, que causa turbación adonde llega y en las últimas líneas es presentado como un verdadero enigma a desentrañar. Primero la tripulación se preocupa al escuchar la noticia, que hace al timonel dudar entre continuar la ruta prevista o hacer una parada para transmitir la noticia. Luego los receptores, en Palodes y por extensión Roma, dejan escapar sollozos mezclados con extrañeza. En Roma la recepción de la noticia lleva directamente a la búsqueda de una interpretación adecuada. *"Cette mort test présenté comme historique, il convient de le souligner: la tradition rapportée par Plutarque ne prétend pas décrire un événement mytique que le rituel commémorait [...], mais bien une donnée définitive, un événement étranger à toute périodicité : le grand Pan es bel y bien mort sous Tibère, telle est la donnée du texte"*(Borgeaud, 1983: 10-11). Igual que la Biblia, el relato sobre Pan se presenta como un hecho histórico, un hápax en lo que refiere a la mitología, del que no pueden encontrarse otras referencias. No se trata de un acontecimiento propiamente mítico sino un acontecimiento real que ocurrió en un momento y día concretos. El texto es, por lo tanto, ajeno a los conocimientos que pudieran tener sus receptores, y necesita una interpretación. Tiberio César, atraído por todas las cuestiones concernientes a lo sobrenatural, quien manda a sus expertos a investigar quién es ese dios Pan de que se habla, dado que el adjetivo *megas*, es también nuevo en las referencias al dios. Los filólogos concluyen, como dijimos, que el muerto es el Pan hijo de Hermes y de Penélope, el que se adoraba en Atenas desde la época de Maratón. A su vez, esto soluciona un segundo problema para Tiberio, que ponía en juego la estabilidad

del imperio y desvela el texto de Plutarco como parte de un movimiento anti-imperial. Son problemas astrológicos: la constelación de capricornio se asimiló tempranamente a Pan, y con Augusto se la convirtió en símbolo de la fundación del imperio; la noticia de la muerte de Pan significaba para este apasionado de la astrología una amenaza al poder que heredó de Augusto, pero si el Pan muerto es el arcadio y no el cretense que trasmutó en capricornio (como si no fueran distintas caras de una misma personalidad) el problema dejaba de existir. De esta forma el relato se concluye, se pliega y guarda dentro el misterio de la muerte de un gran dios aún sin resolver. “*Pour l’empire, la menace est exorcisée, le silence se fait sur une énigme rendue volontairement indéchiffrable*”(Borgeaud, 1983: 11-17).

LAS INTERPRETACIONES CRISTIANAS

El relato se cierra sobre sí mismo. Plantea un enigma que se resuelve sólo parcialmente y conserva en su interior el misterio de la muerte del gran dios Pan como algo irresoluble, que no pertenece a la mitología antigua. El silencio que la antigüedad guarda sobre el misterio, sin embargo, no durará mucho tiempo. “Un bocado tan succulento no podía pasar desapercibido durante mucho tiempo a los escritores cristianos”, comenta Cardete (2016: 244). Las interpretaciones que se proponen sobre este texto único en la literatura antigua (que asumimos no pudieron atisbar lo que arriba hemos mencionado) dotan de nuevas significaciones a la figura de Pan, y sitúan al dios y el texto de Plutarco en un punto central entre dos grandes mundos, el politeísmo antiguo y el monoteísmo cristiano. Esto supera con mucho las intenciones de Plutarco cuando escribió el texto. “*Ce silence –continúa Borgeaud– celui de l’Antiquité polythéiste, le christianisme est venu le rompre. Fasciné par l’énigme, il a voulu la résoudre. [...]. Le récit de la mort du grand Pan, paradoxalement, introduit au destin de Pan dans l’imaginaire chrétien. En d’autres termes, et c’est là où je veux en venir, ce récit se trouve d’emblée situé, dans le champ du savoir occidental, à la frontière qui sépare deux univers symboliques distincts : indéniablement produit par l’Antiquité polythéiste, il se voit néanmoins pris en charge par l’imaginaire chrétien.*” (Borgeaud, 1983: 17) Y la primera interpretación, que es la que hace a Pan entrar de lleno en la cristiandad, es la propuesta por Eusebio de Cesarea, quien “revitaliza la falsa etimología de Pan para concluir que su muerte es la señal del triunfo de Cristo ya que, en última instancia, representa el ocaso de *todos* los demonios en un momento en el que el Redentor cristiano se había hecho presente en la tierra para acabar, precisamente, con la

lacra del pecado que representaban *todos* ellos” (Cardete, 2016: 244; está citando a Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, V 18, 13). Aunque Plutarco no pudiera ni imaginar el final de la religión que profesaba y el posterior triunfo del monoteísmo, lo cierto es que la visión de Eusebio funcionó para la literatura y filosofía cristianas. El emperador Tiberio que aparece en el texto, de hecho, es el mismo que designa a Poncio Pilato como procurador en Judea, y este último es quién da la orden para la ejecución de Jesús; por lo que es posible que en la misma época el emperador escuchara hablar tanto de un líder religioso en Judea y como de la del dios griego. Las dos religiones pueden vincularse a través del texto, y a ello se suma la falsa etimología que convierte a Pan en el *todo* y su papel como representante del mundo griego que la religión monoteísta deja atrás. La interpretación aportada por Eusebio seguirá presente durante todo el Medievo; gracias a ella y a los marcados rasgos de su carácter, la figura de Pan, dios de la naturaleza y representante del mundo antiguo, de todo de lo que la nueva religión se quiere distanciar, reaparecerá en el imaginario cristiano como el antagonista de Cristo.

De nuevo Cardete, en “Entre Pan y el Diablo”, da cuenta de “las características de Pan que contribuyeron de modo más decisivo a la conversión del dios cabra en el modelo iconográfico y conceptual por excelencia del Diablo cristiano” (Cardete, 2015: 50). No deja de indicar que “la naturaleza maleable y nada encorsetada de Pan, un dios sin límites, cambiante, caótico, a medio camino entre la humanidad y la barbarie, que desafía, al menos en parte, las normas cívicas, también ayudó a su transformación diabólica, pero no responde realmente al concepto que de Pan se tenía en el mundo antiguo” (Cardete, 2015: 49). Esto debe darnos otra vez la prueba de que las figuras divinas, y en especial la de Pan, no son entidades estancas y determinadas como las verdades de la razón; antes que eso son personajes vivos y maleables que responden en cada caso a las necesidades de su época. El cristianismo, que rechazará esta forma de expresión, si que asume en sus primeros momentos la figura negativa del dios Pan cuando aún se valía del dualismo maniqueo entre el bien y el mal. Otra vez, a Pan no le hace falta cambiar su carácter para seguir vivo y hacer brotar las significaciones en su figura. El diablo recoge en primer lugar los caracteres más significativos del dios cabra, sus patas, cuernos y barba. El teriomorfismo se convierte en el pensamiento cristiano en una “perversión salvaje de la imagen de Dios. Se concibe la mezcla de lo humano y lo animal como una deformidad (física y moral) que conduce al pecado y la degradación” (Cardete, 2015: 50). Su carácter liminal y gusto por los parajes solitarios es también un peligro para el pensamiento cristiano, por la transgresión de la norma y porque los

parajes más solitarios son tal vez lugares de encuentro con dios lejos de lo humano, pero también el hábitat de variados demonios y tentaciones (Cardete, 2015: 56-57). Y esos ataques de lujuria, de sexualidad animal y música desasosegante, esa sensualidad desbordante del dios Pan es otro de los puntos que lo acercan al diablo cristiano. El exceso sexual y la pasión musical son las dos formas que toma esta sensualidad, deseo desenfrenado y frustrado que el cristianismo convertirá en un violador repulsivo, y la música espóntanea y poco armónica que escapa a la medida; los dos serán indicadores del mal que representa Pan. Y panolépsia y pánico, los rasgos más tardíos de Pan, rompen también –cómo no– y de forma imperdonable con la frontera inquebrantable que en el cristianismo separa lo divino de lo humano. A todos estos caracteres debe sumarse el alto valor que se entregaba a Pan en el contexto en que llega el Cristianismo:

La esencia universal de Pan tiene sus problemas cuando el cristianismo comienza su lucha contra el paganismo. Pan pasa a englobar un mundo y representarlo, un mundo que estaba muriendo y que acabará asimilando la maldad pura para aquellos que estaban contribuyendo a destruirlo. No es de extrañar, por tanto, que el todo pagano se fuera asimilando al Diablo cristiano, que la materia maleable y corrompida que incluía, junto a la cuasi perfección de las formas incorpóreas, se equiparara con la única realidad que los cristianos triunfantes estaban dispuestos a atribuirles a los paganos (dejando la bondad y la pureza para su propio dios) y que las características de Pan fueran malinterpretadas por un mundo que ya no se sentía cómodo con ellas y que las consideraba antagonistas de sus propios ideales y anhelos (Cardete, 2015: 66).

El texto de Plutarco, por su parte, resultó ser para los autores cristianos la pieza final del puzzle, que vinculaba a Pan directamente con Cristo al hacerlo morir en el mismo momento.

Así nuestro dios, que ya había cumplido su papel en el politeísmo antiguo, pasará a formar parte del monoteísmo cristiano que se levanta contra él. De alguna forma quiere parecer que Pan, como consciente de lo que estaba en juego, buscó una manera de seguir presente en el imaginario occidental y, aunque esto significase su muerte, pasó a ser una de las pocas figuras que seguían en movimiento en la teología cristiana. Mostrando nuevamente su carácter flexible y contradictorio, Pan entrará en la modernidad con diferentes caras, pero ningún papel en concreto (dado que la religión que daba funciones a su existencia estaba ya concluida). Con el Renacimiento se recupera su figura como tantas de la antigua Grecia y Roma a las que se vuelve la vista, como vehículos de expresión insuperables por cualquier otro tipo de narración. Los planteamientos más neoplatónicos, que asimilan al dios cabra al todo armónico del universo, conviven con los panes terroríficos y demonizados, y vuelven también los

entornos bucólicos y pastoriles en los que se enmarca a Pan, que muestran la naturaleza como un “objeto controlado, ordenado y, por lo tanto, pasivo, consagrado al deleite intelectual” (Cardete, 2016: 62). En el siglo XVI, sin embargo, parece que Pan encuentra otra posición en la que situarse en esta ya bien asentada religión. Todo ello ocurre, otra vez, a partir del texto de Plutarco, y es preciso de nuevo acudir a la etimología popular de su nombre: “*La seconde lecture du récit de la mort du grand Pan repose sur la même etymologie, mais debauchée sur une interprétation absolument opposée: le ‘tout’ dont la mort fut proclamée sous Tibère, c’est le Christ lui même*” (Borgeaud, 1983: 19). La interpretación se hará popular a partir de la obra de Rabelais, quién la propone a través de Pantagruel en su Cuarto Libro, XXVIII, de 1552 (cf-Borgeaud, 1983: 19). Rabelais haría una pequeña, pero decisiva, modificación al ya de por sí hápax que llama a Pan el ‘Gran Pan’, para convertirlo en ‘Pan el gran Dios’. A partir de ahí, el francés adiciona similitudes de nuestro dios con Jesús que, por otra parte, ya habían aparecido en otros autores, pero que unidas permiten al autor llegar a su conclusión. Que su nombre pueda traducirse por el todo, que se trate de un dios pastor como Cristo es pastor de la humanidad, su significación universal y el hecho de que su muerte se dé al mismo tiempo que la del crucificado, conducen a la conclusión de que el Gran Pan, el único salvador, murió en Jerusalén bajo el mandato del emperador Tiberio. (Krailsheimer, 1962: 18-19). Más cercano nos podría resultar el auto sacramental de Calderón, *El Verdadero Dios Pan*, donde en otro intento por cristianizar las historias paganas muestra a un Pan enamorado de la Luna que lo rechaza, pelea contra el demonio y acaba muriendo por la humanidad que ama para ser después resucitado, mientras todos aceptan la Gloria de Dios. Interesante y ejemplificadora nos va a resultar la forma en que Calderón juega con la etimología del dios, donde parece ser consciente de ese juego que atraviesa sus interpretaciones. Calderón habla de Pan en tres sentidos: el de su propio nombre, el que lo traduce erróneamente como el *todo* de la lengua griega y uno nuevo, aportado por el autor y solo comprensible desde el español, que lo convierte en el pan y con él en la carne de Cristo. Así, en el siglo XVI, el dios-cabra aparece de nuevo en el imaginario occidental con una nueva forma, la del Salvador cuya muerte abre la era cristiana. Pero esta nueva faceta que no dejará atrás la propuesta por Eusebio ni las más antiguas, sino que las muchas caras de Pan convivirán hasta hoy. La conclusión, que gracias al texto de Plutarco, “*Pan, que l’on a cru signifier ‘le tout’, finit par se laisser traduire, pour nous, tantôt en Démon, tantôt en Sauveur*” (Borgeaud, 1983: 21). Y de nuevo encontramos aquí una disputa entre las dos caras de

Pan, que otra vez hace volver la imagen del duelo a garrotazos. De cualquier forma, la muerte de Pan, ya sea como la muerte de Cristo o la de todos los dioses, significa en última instancia el final del politeísmo antiguo.

LA DISTINCIÓN MOSAICA

La victoria del cristianismo en el Imperio Romano marca el punto en que el mundo antiguo abandona definitivamente sus antiguas formas de pensar. Es la victoria del dios del pensamiento frente a los antiguos dioses del alimento y la vida. Pero el establecimiento del cristianismo en Roma no fue un momento aislado. El dios de la visión ya había hecho aparición. Los primeros cristianos habían sufrido antes las persecuciones del Imperio, Plutarco contempló muy a su pesar como el pueblo se distanciaba de sus divinidades y, mucho antes, la filosofía había desbancado a la poesía y la religión de su puesto como maestra de la humanidad. Se trata de movimientos de corte revolucionario que logran en algún momento concluir en una verdadera, como lo llamaría Assmann, revolución monoteísta (en el más viejo sentido de la palabra, el movimiento por el que los astros terminan su ciclo y comienzan uno nuevo). Entonces, el dios Pan habría contemplado en Grecia y Roma un cambio que se extiende durante varios siglos y que, concerniente a la religión, toca con ello las raíces más profundas del conocimiento, la política y la relación del ser humano con su mundo. “Estamos en uno de esos cambios en la historia más íntima, en que unos dioses, símbolo de unas creencias y de un modo de estar en el mundo, son superados por creencias que no podrían haber nacido espontáneamente, que son sus hijas en cierto modo, pero que necesitan luchar contra los mismos dioses que las engendraron e hicieron posibles” (Zambrano, 1955: 60). La victoria del cristianismo en Roma marca el final de este cambio y del mundo antiguo. La llegada de una religión tan radicalmente distinta fue algo completamente nuevo, que produjo rechazo en un principio y significó, como siempre, un motivo más para desenlaces violentos; y palabras semejantes podrían decirse del nacimiento del cristianismo con Jesús o del éxodo de Moisés en Egipto.

En última instancia, todo puede retrotraerse a lo que Jan Assmann llama la *Distinción Mosaica*:

A saber, la religión monoteísta de ningún modo procede de la religión arcaica en el sentido de un estadio de desarrollo lógico; la relación entre la religión monoteísta y la arcaica ha de entenderse más bien en el sentido de una revolución, y no en el de una evolución. Entre las dos imágenes que se superponen en los escritos bíblicos,

ésta es la tesis, se sitúa el giro monoteísta bajo la forma de una ruptura, una conversión que reposa sobre la distinción de verdadero y falso y que en la posterior historia de su recepción genera las distinciones entre judíos y gentiles, cristianos y paganos, cristianos y judíos, musulmanes e infieles [...] (Assmann, 2003: 18).

Assmann compone el concepto aludiendo en su etimología a Moisés, al momento en que se encuentra con Yahvé en el monte Sinaí, cuando recibe el decálogo y formaliza su relación con el único Dios:

Y habló Dios todas estas palabras, diciendo:

Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre.

No tendrás dioses ajenos delante de mí.

No te harás imagen ni ninguna semejanza de lo que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra.

No te inclinarás ante ninguna imagen, ni las honrarás; porque yo soy Yahvé tu Dios, fuerte, celoso, que castigo la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen,

y hago misericordia a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos (Éxodo, 20:1-6; las cursivas son nuestras).

El criterio no es, en ningún momento, la distinción entre religiones plurales y las del Dios único; sino un mecanismo que hace tres mil años permite, por primera vez, distinguir entre dioses falsos y el dios adorado (recodemos, con Zambrano, que la esencia de la divinidad más antigua era estar más allá de la contradicción). El asunto no es, propiamente, la distinción entre uno único y muchos dioses, que aparece sólo en clasificaciones posteriores, sino el criterio que distingue entre dios verdadero y dioses falsos, como indica Assmann en nuestra cita. Se trata, finalmente, de la cristalización de la verdad, que permite trazar una idea clara de su dios y rechazar con ello las antiguas formas de expresión. El cristianismo sería, con esto, la forma en que la distinción mosaica llega definitivamente a Occidente y se establece, pero no es el único momento en que tal distinción hace presencia de este lado del Mediterráneo.

Como ya hemos querido sugerir, “la distinción mosaica no implica [...] ningún giro crucial en la historia sino más bien un acontecimiento, un momento, en tanto que generalmente es trasladada de golpe a la realidad cotidiana” (Assmann, 2003: 40). No podrán encontrarse en la historia giros o hechos realmente determinantes, que marquen de una vez y para siempre la religión; sino una multiplicidad de pequeños momentos separados que trazan cada uno por su cuenta la línea que distingue entre los dioses falsos y el adorado y que, al final, consiguen como los hilos del acontecimiento concluir en algo como una revolución monoteísta. Así el Éxodo de Egipto, que se presenta como el momento fundacional del monoteísmo, habría encontrado antes de él otros

movimientos que le indicarían el camino a seguir. Posiblemente, indica Assmann, la primera de estas pequeñas revoluciones sería la del faraón Akhenatón, quien prohíbe el culto a todos los dioses salvo al dios del Sol Atón, derivando en una suerte de henoteísmo (que privilegia a un solo dios por encima del resto de las divinidades) que pretendía acabar con el poder que acaparaban los sacerdotes. De igual forma, ya desde la Grecia Clásica se dan derivas propiamente monoteístas que, sin llegar todavía a convertirse en una religión de culto oficial, sí que allanan el terreno para el posterior establecimiento del monoteísmo cristiano en Roma. Tal es el caso de las ideas de la totalidad y el uno que se equipararon a Pan y, de alguna forma, también el relato sobre su muerte. El texto de Plutarco es, en su momento, manifestación entre otras de un cambio que se adviene. Como parte de la propaganda anti-imperial, el texto desde el politeísmo no pudo indicar el final del mundo antiguo ni la llegada del cristianismo; pero tampoco puede cerrarse la puerta a una posible vinculación con la muerte de Cristo. En cualquier caso, la crisis del Imperio que Plutarco está criticando es de la que se valdrá el cristianismo para conquistar a sus fieles; y el mismo texto, *La Desaparición de los Oráculos*, expresa la crisis de la religión y sus divinidades, cada vez más desvinculadas de los asuntos humanos. Desde el politeísmo, el texto sigue quedando como parte de un movimiento más amplio que concluye con el establecimiento del cristianismo y el abandono definitivo de la religión antigua; las lecturas cristianas, por su parte, entenderían claramente la narración como otro de estos momentos en que se pone en juego la distinción mosaica.

Pero ya hemos dicho que en la Grecia Clásica se da, mucho antes, un acercamiento al monoteísmo que marca mucho más el pensamiento griego, haciéndolo adecuado para recepción del monoteísmo e, incluso, como veremos, desarrollando el suyo propio. Antes, sin embargo, tenemos que atender a un aspecto aún más esencial de la distinción mosaica: que “también se trata en esta distinción, de una manera general, de una transformación de la imagen del mundo y en particular de la relación humana con el mundo. Bajo este aspecto dicha transición ha sido estudiada de la manera más intensiva: el concepto de ‘era axial’ de Karl Jaspers alude a ella en tanto que irrupción en la trascendencia, y en proceso de racionalización de Max Weber lo hace en tanto que proceso de desencanto del mundo”. Se trata de introducir la distancia entre el ser humano y su mundo. Una distancia que muestran las religiones si atendemos a la inmanencia de los dioses en el politeísmo y lo comparamos con la trascendencia de un

Dios único que se escinde del cosmos y sus fieles, dejando de mostrarse como las viejas divinidades en la red de conexiones de lo real. Si apuramos un poco más la investigación, y acudimos al primero de los autores citados, veremos que la idea de Era Axial responde a lo que Jaspers llama la *espiritualización* de la humanidad: el momento que marca el final de la edad mítica, cuando el ser humano se vuelve sobre sí mismo y comienza a hacerse preguntas, reflexiona, discute y construye las formas de pensamiento de las que hoy todavía se bebe. Si algo tiene de particular esta época es que este movimiento ocurre en todos los lugares al mismo tiempo y sin saber unos de otros, en China, India, en Jerusalén los profetas, en Grecia los filósofos, y en torno al siglo V antes de nuestra era, y marcando un eje determinante en la historia humana (Jaspers, 1949: 16-30). Con esto, no hacemos más que indicar que la distinción mosaica que hace nacer los textos sagrados tiene su distinción correspondiente también en Grecia, donde la distancia que establece el ser humano con el mundo toma la forma, como suele llamarse en los manuales, del tránsito del mito al *logos*. La filosofía tiene mucho que decir sobre la muerte de Pan.

De hecho, Assmann va a trazar una clarísima analogía entre ciencia y religión. Como antes, todo radica en el concepto de verdad que en la era axial se elabora por primera vez. El desarrollo de nuevas formas de conocimiento posibilita que las nuevas formas del espíritu se levanten contra la imperante en su tiempo y se presenten, respectivamente, como contrarreligión o contraconocimiento. “Al igual que la religión monoteísta se funda sobre la distinción mosaica, la ciencia lo hace sobre la distinción ‘parmenídea’. La primera distingue entre religión verdadera y falsa, la segunda entre conocimiento verdadero y falso” (Assmann, 2003: 18-19). Lo que encontramos otra vez son nuevas formas de hacer, que por primera vez pueden esgrimir un criterio para distinguir lo que es válido y lo que no. La elaborada forma de la noción de verdad, sea como Ser o como Dios, permite desde el principio trazar la línea entre el sí y no, lo que puede y lo que no puede considerarse conocimiento o religión; “a ambos conceptos les es propia una novedosa capacidad para la distinción, la negación y la exclusión” (Assmann, 2003: 19). El nuevo conocimiento introducido por los griegos tiene la forma de la religión revelada que presentaron los profetas en Jerusalén. Como podemos imaginar, esta comparación dista mucho de ser un simple paralelismo explicativo:

La analogía entre religión y ciencia, así como entre las distinciones mosaica y parmenídea – socrática, platónica, aristotélica– se puede seguir desarrollando. Pero se trata de algo más que una mera analogía. Un rasgo del nuevo concepto de ciencia es que linda con un

contraconcepto igualmente nuevo, a saber, 'fe'. La fe es en este nuevo sentido es el tener por verdadero algo que no puede ser fundado científicamente y que a pesar de ello reclama una pretensión de verdad de la más elevada obligatoriedad. [...]. En el tiempo que precede a esta distinción no hay ni concepto de conocimiento constitutivo para la ciencia ni concepto de fe constitutivo para la religión revelada. Antes de esta distinción, el conocimiento y la fe, y con ello ciencia y religión, eran lo mismo.” (Assmann, 2003: 21)

El camino que se traza aquí es el de la abstracción, del ser humano que pone la distancia y se libera por fin de los designios de los dioses y de la inmanencia de un mundo que lo apresaba. Ahora se vuelve trascendente y alcanza la universalidad, en unas formas de pensar al alcance de cualquier individuo, lo que rompe con las fronteras y particularidades de las culturas antiguas. Es el tránsito por el que el Dios de la visión deja atrás a los dioses de la carne, del ciclo vital y de la necesidad, y cuando las dos naturalezas de Pan comenzarán a enfrentarse. Para Assmann, esto significa la conquista de la libertad humana, que trasciende el mundo y los dioses: “Lo divino se emancipa de su atadura simbiótica al cosmos [...]. Al mismo tiempo, el hombre también se emancipa de su relación simbiótica con el mundo y se transforma en un individuo autónomo, es decir, teónomo, en asociación con el dios único, extramundano pero dirigido a este mundo. En esto se basa la más decisiva de todas las consecuencias psichistóricas del monoteísmo” (Assmann, 2003:50). Es también el nacimiento de la conciencia, del pensamiento que se vuelve sobre sí mismo, y el nacimiento de la idea. “Y la ‘idea’, entre todas, portadora de la identidad será la idea de Dios. Divinidad que conservará la máxima realidad del *apeiron*, el ser origen de todo. Mas sin ambigüedad alguna, idéntico a sí mismo, siendo al mismo tiempo el sostén último del ser de cada cosa y su garantía ontológica. Permaneciendo en sí mismo y en todo. Justicia última sobre la injusticia de que cada cosa llegue a ser” (Zambrano, 1955: 74).

EL DIOS GRAMÁTICO

Para Erick Havelock, el punto determinante que hace al ser humano tomar la distancia con el mundo es la aparición de la escritura. No cualquier escritura, sino la alfabética que se desarrolla por primera vez en Grecia y permite reproducir fielmente las palabras. En condiciones de oralidad (y destaquemos aquí que la noticia de la muerte de Pan se difunde también de forma oral) la poesía había sido la maestra de la humanidad, porque sólo ella disponía de los mecanismos que permitían la conservación y la transmisión de los valores históricos, culturales y políticos que dan unidad a una cultura (Havelock, 1963: 49-70). Si volvemos ahora a la experiencia de la carencia humana, a la frustración de Pan; entenderemos que esa realidad que le falta al humano, que se ve

obligado a buscar, toma primero la forma de estos dioses en movimiento. “Cuando los dioses han nacido está en ellos, ellos son su continente, su depositario y con ellos aparece y desaparece. Es distinta del contorno inmediato y, sin embargo, lo inmediato tiene alguna relación con ella; nada le es ajeno. Todo le pertenece” (Zambrano, 1955: 42). En los dioses se contiene la realidad, son dioses inmanentes, enlazados con el cosmos. La poesía apelaba a la memoria de sus oyentes como el único medio por el que preservar esta realidad. Para ello se ponían en juego la repetición, el ritmo y la narración (sonidos semejantes a la música espontánea y posesiva que Pan toca con su siringa), que personificaban en los dioses y sus múltiples formas los conocimientos que se quisieran transmitir. Se trataba, en toda regla, de sumir al oyente en una experiencia estética que le permitía la identificación con las acciones narradas, favoreciendo la memorización (Havelock, 1963: 143-181). Sujeto y objeto eran entonces indistinguibles, porque no se podía funcionar de otra manera; y el destino del ser humano estaba atado al mundo y a sus dioses.

Lo contrario del monoteísmo no se llama politeísmo, ni siquiera paganismo e idolatría, sino cosmoteísmo, la religión del dios inmanente y de la verdad velada, que se muestra y oculta en miles de imágenes, imágenes que no se excluyen lógicamente, sino que se aclaran y se complementan unas a otras. Ahora vemos con mayor claridad a favor de qué y contra qué ha tomado partido Occidente con su opción por el cristianismo y el monoteísmo; pero ante todo vemos que la alternativa excluida, es el cosmoteísmo reprimido en el monoteísmo, acompaña como una sombra a la religión y a la historia intelectual de Occidente” (Assmann, 2003: 51).

En ocasiones, esta sombra toma la forma de un dios con patas de cabra, que a los ojos de los primeros cristianos no representó más que el mal del paganismo. Dios sabe que en su tiempo no hubo nadie más peligroso que Pan, que en cualquier momento podía tentar a sus fieles a recuperar la religión que llevaba a sus espaldas.

Los poemas homéricos fueron los primeros textos en fijarse cuando aparece la escritura. Esto pone una primera mediación, ya que por primera vez el receptor puede acudir al poema sin necesidad de difuminar su persona en una experiencia estética. Aquí aparece la *psique*, la conciencia, y el sujeto descubre que puede dirigirse a su objeto de nuevas maneras que despiertan en él el ansia de la visión. Allí es donde empieza a hacerse preguntas, y donde comienza un proceso por el que consigue dar forma a los conceptos.

El origen de la filosofía se hunde en esta lucha que tiene lugar dentro todavía de lo sagrado y frente a ello. La filosofía nació, fue el producto de una actitud original, habida en una raya coyuntural entre el hombre y lo sagrado. La formación de los dioses, su revelación por la poesía, fue indispensable, porque fue ella, la poesía, quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado. Y así, por una parte la insuficiencia de

los dioses, resultado de la poética acción, dio lugar a la actitud filosófica. Mas, de otro lado, vemos que en la actitud que supone la actividad poética se encuentra ya el antecedente necesario de la actitud que dará origen a la filosofía (Zambrano, 1955:65).

Si antes las enseñanzas venían bajo la forma de narraciones que mostraban sólo una de las caras de la realidad, el sujeto consciente se ha vuelto más exigente, ahora se trata de aislar cada una de estas caras y componerlas en una identidad, en la forma o el concepto de esta realidad particular. El proceso comienza con Hesíodo y termina con Platón, quien logra plasmar la manera en que el nuevo conocimiento funciona con su Teoría de las Formas (Havelock, 1963: 255-278). La filosofía nace de la misma experiencia de la carencia. Sujeto que se percibe a sí mismo, que se encuentra ahora escindido de un mundo contrario a él, y que se lanza en la búsqueda de certezas epistemológicas que puedan dar estabilidad a un mundo de apariencias volátiles. Esto muestra, en esencia, un progresivo abandono del politeísmo que comienza con la Época Clásica, dado que la función primordial de los dioses se ha vuelto innecesaria. Con esto aparece también el privilegio de la razón que permite alcanzar las realidades más altas y estables, y el abandono u olvido de las acciones más básicas de lo corporal y natural. Tal es la otra figuración de Pan, como el todo completo que satisface la necesidad de ver.

Las reflexiones filosóficas sobre lo divino no se van a hacer esperar. Ya Hesíodo elabora alguna, pero particularmente interesante nos va a resultar la perspectiva de Jenófanes⁶, quizás el primero en reflexionar sobre su religión de forma realmente crítica.

Jenófanes llega incluso a llevar la *argumentación* a la teología. De ser un rapsoda que recitaba los poemas de Homero y Hesíodo profesionalmente, se convirtió en un crítico radical de ambos por influencia de los milesios. Los criticaba desde el punto de vista moral y educativo. Objetaba que sus relatos hacían que los dioses robaran, mintieran y cometieran adulterio. Así que se vio obligado a reconsiderar sus teorías desde un punto de vista muy crítico. Uno de sus principales logros fue el descubrir y atacar un modo de pensar que hoy día llamamos ‘antropomorfismo’: descubrió que las historias de Homero y Hesíodo no se han de tomar en serio, sencillamente porque describen a los dioses como si fueran personas humanas (Popper, 1993: 68).

⁶ Para hablar de Jenófanes utilizemos un estudio de Popper. Aunque es un autor que puede provocar ciertas reticencias, y no es un helenista, en sus últimos días dedicó un fervor al presocrático que contrasta con la casi dominante indiferencia de muchos historiadores de la filosofía griega. En esta línea, su pretensión de restaurar la grandeza del filósofo (como indica en subtítulo del artículo) es una propuesta que se muestra necesaria, visto el potencial de una figura como la de Jenófanes, modesta en pretensiones pero muy perspicaz y consciente del contexto y situación de que formaba parte.

Poco después de que aparezcan las formas de pensamiento que permiten la reflexión objetiva, Jenófanes descubre el funcionamiento de la poesía que hemos descrito, aunque no pudo discernir sus motivos. Obsoleta, la antropomorfización de los dioses es criticada cuando ya no se vuelve necesaria. Inútil a nivel epistemológico, la poesía es criticada porque tampoco a nivel moral o educativo ofrece buenos ejemplos. Es incongruente que unos dioses pretendidamente perfectos se comporten como humanos moralmente cuestionables. Jenófanes reclama la coherencia en su religión; una religión que, ya vimos, debía estar más allá de la contradicción. Haciendo esto, Jenófanes opone de una vez por siempre las dos naturalezas de Pan, y acaba por concluir con el final del politeísmo mucho antes de que éste se haga efectivo:

Así pues Jenófanes se planteó su problema: ¿qué deberíamos pensar de los nuestros dioses, *tras* tener en cuenta esta crítica al antropomorfismo? Hay cuatro fragmentos que contienen parte de la respuesta. La respuesta es monoteísta (por más que Jenófanes, como Lutero cuando traduce el primer mandamiento, use el plural ‘dioses’ en la formulación de su monoteísmo):

Uno solo es Dios entre los dioses y uno solo entre los hombres es el máximo (*megistòs*).

[...]

Sin esfuerzo sobre el todo reina con el simple pensamiento e intención.

Todo él ve, todo él conoce y todo él oye.”(Popper, 1993: 69)

Curiosamente, el adjetivo con que Jenófanes se refiere al dios en el primer verso es *megás*, ‘grande’, en su forma superlativa. Es el mismo adjetivo con que Plutarco, mucho después, se referirá a Pan en su relato. Parece que podemos encontrar un hilo invisible que vincula a nuestros dos autores: a Jenófanes, que explicita por primera vez la necesidad de coherencia en la religión, acabando con la esencia de la misma y desuniendo las dos naturalezas del dios cabra; y a Plutarco, que percibe el desapego a los antiguos dioses, y anuncia la noticia de la muerte de Pan como una advertencia del cambio que concluye con el fin del mundo antiguo.

La parte positiva de su teología de Jenófanes entronca directamente con la epistemología, pues su propuesta para elaborar una imagen correcta de dios pasa por un trabajo de abstracción que logre combinar en su idea los valores que consideramos positivos. Es la misma abstracción que describe Havelock (1963: 203-216). Y la idea a la que se llega resulta muy similar no importa quién la formule, porque es un Dios universal que muestra siempre la misma cara, sin contradicción. Es este el dios que debe aparecer en un pensamiento que ahora ya trabaja con conceptos, ideas y abstracciones.

“La filosofía había realizado la hazaña de mostrar al hombre –a todos los hombres– la naturaleza hecha transparente, inteligible, y en ella un dios, inteligencia pura, pensamiento de pensamientos que no exigía sacrificio. Era de pensar que todos los hombres, siguiendo su naturaleza, encontrasen en la filosofía la satisfacción completa de su necesidad de saber, total en el sentido de saber qué hacer de su vida, el saber humano entre todos, la ‘razón práctica’. Mas no fue así” (Zambrano, 1955: 112). Hubo quién no quiso renunciar a su vida inmediata del lado de los dioses, pero filosofía y pensamiento seguían su ritmo. Y mientras el desapego del pueblo a las antiguas divinidades, especialmente en el Imperio Romano, se hace más patente, la filosofía sigue defendiendo la unidad y coherencia de un dios único. Poco después del relato de Pan, Plutarco escribe, como una crítica, que “los estoicos no sólo con respecto a los démones tienen la opinión que yo digo, sino que también, de toda la cantidad de dioses que existen a uno solo tienen por eterno e inmortal; mientras que de los otros creen que han nacido y perecerán” (Plutarco, *La desaparición de los Oráculos*, 387). De igual forma antes Platón había jerarquizado las ideas, y Aristóteles plantea su idea de una divinidad perfecta. En Roma, junto a los estoicos los neoplatónicos defienden el uno que asimilan a Pan, en una teología que llegará a intentar competir contra la cristiana. Mientras el cristianismo entra poco a poco en el Imperio, los filósofos defienden sus principios sumiendo a los antiguos dioses en la contradicción:

Pues los dioses del Olimpo fueron palideciendo, adelgazándose en sombras, bajo el empuje de esos dos focos en que se había bifurcado lo sagrado: la idea de Dios creada por el pensamiento –‘el pensamiento de pensamientos’–, pura luminosidad, la fascinación ambigua de lo sagrado en las formas de culto de las religiones secretas de iniciación, cuando Apolo y Dioniso llegaron a ser distintos y hasta enemigos, cuando la luz y la sombra se separaron y quedó de un lado la luz apresada en la idea de Dios, el dios definido por el pensamiento, puro pensamiento él y el que nos fascina, y de otro la fascinación oscura de las entrañas. Cuando lo divino en su pureza no embriaga sino a unos pocos de la más rara especie de filósofos (Zambrano, 1955: 134).

Allí es donde Pan muere y, con él, el mundo antiguo. El dios cabra habría representado con su naturaleza dual las dos religiones, su parte animal correspondiente a la religión primaria, de la necesidad y los dioses inmanentes, y su parte divina a la religión que se levanta contra ella, el monoteísmo que, desarrollado por la filosofía, acaba con el establecimiento del cristianismo en Roma. Como sustento de la vida el dios es parte integral del politeísmo griego; en tanto que *todo*, Pan acaba por simbolizar la totalidad en un pensamiento que acaba con la antigua religión. Un pensamiento abstracto que introduce la coherencia allí donde no debía haberla, y que convierte en relatos las historias que vinculaban a los dioses, el cosmos y los mortales. El

conocimiento objetivo, racional, se vuelve monoteísta al poco tiempo de dirigir sus ojos hacia los dioses: creando un concepto de dios, la teología conforma una idea que acaba por subsumir al resto, como los dioses abarcaban antes las facetas de la realidad. Si las naturalezas de Pan simbolizan las dos religiones, entonces ellas y sus disputas son las causantes de la muerte del dios, de los dioses, de Cristo y, en fin, de la misma muerte de Dios que se comporta en los últimos años del XIX. Con el Romanticismo, el siglo XIX es el renacer del dios Pan si lo juzgamos por los textos que aparecen en su nombre. La recuperación del texto de Plutarco para este dios que ya se había convertido en Cristo narra en esta ocasión la muerte de Dios, que al mismo tiempo es un intento por acabar con los valores impuestos con el monoteísmo y el pensamiento racional, y a la vez un intento por recuperar las antiguas maneras de expresión politeístas, vivas y corporales.

CONCLUSIÓN

Con esto hemos procurado situar al dios cabra en el contexto que más honor le hace, en el relato de su muerte que, paradójicamente, lo convierte en una figura que seguirá viva hasta el final del siglo XIX. A su vez, hemos intentado desentrañar los misterios que encierran los desarrollos de la religión en torno a las disputas sobre los dioses que se dan desde la Época Clásica hasta el Medievo, aludiendo en especial al papel de la filosofía en todo ello. En última instancia, hemos presenciado el ocaso del politeísmo desde los ojos de un dios politeísta que logra trascenderlo. Son los desarrollos de una cabra que lleva a sus espaldas la carga de dos religiones, y cuya muerte marca el final del mundo antiguo. Pero esta muerte no fue sólo anunciada por Plutarco, sino que estaba ya presente, aunque no explicitada, en las primeras reflexiones de los filósofos.

BIBLIOGRAFÍA

Himnos a Pan:

Homérico, trad. Bermejo, BCG 213.

"Coral", en Sófocles, *Ayante*, 693-705, ed. Errandonea, Alma Mater.

De Epidauro, en *Lírica griega arcaica*, ed. Adrados, BCG 31

"Socrático", en Platón, *Fedro*, 279b, ed. Gil Fernández, Clásicos políticos.

Órfico, trad. Periago Lorente, BCG 93.

Votivo, en *Anthologie Palatine*, Livre VI, 42, ed. Pierre Waltz, Les Belles Lettres.

Luciano, *Diálogos de los dioses*, 4, ed. Alsina, Alma Mater.

Macrobio, *Saturnales*, ed. Navarro Antolín, BCG 384.

Píndaro, *Odas y fragmentos*, trad. Alfonso Ortega, BCG 68.

Platón, *Cratilo o del lenguaje*, trad. Atilano Domínguez, Trotta.

Plutarco, *La desaparición de los oráculos*, trad. Pordomingo, BCG 213.

Giovanni Bocaccio, *Genealogía de los dioses paganos* [1350 y ss], ed. Preparada por M^a Consuelo Álvarez & R. M^a Iglesias, Editora Nacional, Madrid, 1983.

Pedro Calderón de la Barca, *El verdadero Dios Pan* [1670], ed. Fausta Antonucci, Universidad de Navarra, Pamplona/Reichenberge, Kessel, 2005.

François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel* [1534], prefacio de G. Demerson, trad. y notas G. Hormaechea, Acantilado, Barcelona, 2011.

Ensayos: Pan en la Antigüedad, el Cristianismo, el Hermetismo y el Barroco.

Philippe BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Bibliotheca Helvetica Romana, XVII, Ginebra, 1979.

—, "Le grand Pan est mort. Problèmes d'interprétation", *Revue de l'histoire des religions*, 200-1 (1983), 3-39.

María Delia BUISEL DE SEQUEIROS, "El gran Pan ha muerto. De Plutarco a las exégesis modernas", *Stylos*, 7 (1998), 83-112.

M^a Cruz CARDETE DEL OLMO, "Entre Pan y el Diablo: el proceso de demonización del dios Pan", *Dialogues d'histoire ancienne*, 41/1 (2015). (<https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2015-1- page-47.htm>)

—, *El dios Pan y los paisajes pánicos: de la figura divina al paisaje religioso*, Universidad de Sevilla, 2016. (<http://comunicacion.us.es/centro-deprensa/cultura/el-dios-pan-y-los-paisajes-panicos-de-la-figura-divina-al-paisaje-religioso>)

A. J. KRAILSHEIMER, "The Significance of the Pan Legend in Rabelais' Thought", *The Modern Language Review*, 56, 1 (1961), 13-23.

Joseph LOEWENSTEIN, *Responsive Readings. Versions of Echo in Pastoral, Epic, and the Jonsonian Masque*, Yale, 1984.

Diego MARIÑO SÁNCHEZ, *Injertando a Dioniso. Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad*, Siglo XXI, Madrid, 2014.

James HILLMAN, *Pan y la pesadilla* [1972], estudio preliminar a ROSCHER.

Silvia PORRES CABALLERO, "La dionisización del dios Pan", *Synthesis*, 19 (2012), 63-82. (<http://www.scielo.org.ar/pdf/synth/v19/v19a05.pdf>).

Wilhem Heinrich ROSCHER, *Efialtes. Tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la Antigüedad clásica* [1900], Atalanta, Girona, 2007.

Jean SEZNEC, *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, [1980], Taurus, Madrid, 1983.

Otros ensayos: sobre historia y religión

Jan ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* [2003], Akal, Madrid, 2006.

Erick A. HAVELOCK, *Prefacio a Platón* [1963], trad. de R. Buenaventura, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002

Karl JASPERS, *Origen y meta de la historia* [1949], Acantilado, Barcelona, 2017.

Karl R. POPPER, "El Jenófanes desconocido: un intento por restablecer su grandeza" [1993], en *El Mundo de Parménides; Ensayos sobre la Ilustración Presocrática*, Paidós, Barcelona, 1999.