
1999, pp. 27-38

Del Cosmos al Caos en la mitología griega: Tifón

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

Resumen:

En este artículo se analiza la figura de Tifón en las fuentes literarias griegas desde una perspectiva cosmológica y sociológica, concluyéndose que las nociones de orden social y de orden cósmico eran correlativas para los antiguos griegos.

Summary:

In this paper was explain the figure of Typhon in the literary greek sources since a cosmologic and sociologic outlook. The conclusion is that the ideas of social and cosmic order were correlatives for the ancient greeks.

I

El estudio de las nociones de cosmos y caos en la Grecia antigua es un tema que posee múltiples dimensiones. Y ello es así, en primer lugar, porque en su tratamiento es necesario tener en cuenta básicamente dos aspectos: el aspecto cosmológico y sociológico, que a su vez están interrelacionados entre sí. La correspondencia entre las concepciones del mundo –incluyendo las del universo físico– y las formas de organización social constituye un tópico antropológico desde la publicación de los trabajos de Emile Durkheim y Marcel Mauss acerca de las formas primitivas de clasificación, en los que en su momento pusieron de manifiesto como entre muchos pueblos primitivos la organización del espacio cósmico se correspondía con la estructuración social del espacio¹.

¹ Ver M. Mauss: *Obras*, I-III, Barcelona, 1970.

Esta equivalencia entre el macrocosmos y el microsomas social no sólo se refiere a la organización del espacio, sino que también es solidaria de las nociones de orden y desorden, de modo que el orden social es concebido como un reflejo del orden del cosmos, y la alteración del primero trae inmediatamente consecuencias en el segundo, como por ejemplo, cuando una falta de tipo moral, como el parricidio de Edipo provoca en Tebas al estallido de la peste². Podríamos ir más lejos y analizar, como en su momento puso de manifiesto Francis McDonald Cornford³, como en la cosmología presocrática el orden cósmico es concebido en términos exclusivamente humanos y morales, como cuando Heráclito afirmaba que el Sol no podría salirse de su curso, puesto que, dado el caso, las Erinias lo volverían a él. O bien, avanzando más en el curso del tiempo, sería posible analizar como en el cosmos platónico y aristotélico el orden del mundo, que se haya regido por las leyes físicas expuestas en el *Timeo* o en los tratados físicos del estagirita, también conserva en su interior un núcleo ético, que luego desarrollará el cristianismo medieval, al hacer del orden del mundo y del orden social dos manifestaciones de una misma voluntad: la voluntad de Dios.

La cosmología griega en principio parece estar desprovista de ese componente voluntarista, ya que, al menos tal y como la conocemos en su forma cósmica en el *corpus* aristotélico o en la tradición astronómica posterior, en ella el universo es eterno, y no creado, posee una estructura estática y no evolutiva, que puede explicarse mediante leyes exclusivamente geométricas en las que el componente genético no parece desempeñar papel alguno, puesto que el elemento del que están formados los cuerpos celestes: el éter, al contrario que los cuatro elementos clásicos (agua, aire, tierra y fuego), no está sometido a las leyes de la generación y de la corrupción, o, lo que es lo mismo, al cambio.

Esta concepción estacionaria del cosmos característica del pensamiento griego fue la que permitió el nacimiento de la ciencia moderna, ya que uno de los presupuestos de la misma, a partir de Galileo y Newton, será el principio según el cual el universo es estable, uniforme y puede ser reducido a leyes matemáticas de validez universal. La concepción europea del universo, tal y como se formulará a partir de la revolución copernicana, poseerá un carácter armónico. En ella los movimientos de los planetas, que a partir de Newton quedarán explicados por una única ley: la de la gravitación universal, serán similares a los engranajes de un reloj. En efecto como ha demostrado Jacques Attali es un reloj mecánico –la máquina más compleja que supo desarrollar la Europa moderna– la metáfora más utilizada para concebir el universo como un conjunto determinista, en el cual, de acuerdo con las ideas de Laplace, el conocimiento de la posición de todos sus componentes en un momento dado permitiría conocer todas las etapas pasadas y futuras del desarrollo del mismo.

Esta concepción mecanicista del cosmos, que fue la base del materialismo del siglo XVIII, comenzó a cambiar a partir del desarrollo de la teoría de la relatividad generalizada y tras el descubrimiento de la ley de Hubble, que darán paso a la

² Sobre este temas ver las obras de Marie Delcourt: *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944 y *Sterilités mystérieuses et naissance malefiques dans l' Antiquité Classique*, Paris, 1938.

³ Ver *From Religion to Philosophy*, New York, 1957 (reed. de 1912).

idea de un universo en expansión, que se inicia hace unos 12000 millones de años con una gran explosión o catástrofe inicial, y en el que las galaxias surgen y desaparecen, en el que se forman los agujeros negros, capaces de devorar estrellas enteras, y en el que en el desarrollo de la entropía conduce a un progresivo enfriamiento del mismo, que puede ir acompañado por un nuevo Big Bang.

La idea de que el Sol puede apagarse, tras una fase de calentamiento y expansión, unida a la idea de que la Tierra ya no es quizás un planeta tan seguro, pues puede estar expuesta a choques con meteoritos y asteroides, cuerpos que vagan por el universo rompiendo su apariencia armónica, no deja de tener en este mundo amplias implicaciones sociales, puesto que hace posible pensar que el fin de la especie sobre la Tierra es posible, como posible fue el fin de los dinosaurios, producido por una catástrofe cósmica. Nuestro universo ya no es una morada segura, creada por un Dios y explicada por la física, si no un estadio transitorio en el que el orden aparente puede no ser más que una pausa en un proceso caótico, y en el que las ideas de cosmos y caos, más que ser algo contradictorio, parecen estar en mutua relación dialéctica.

Esta imagen del cosmos, mucho más moderna, no es sin embargo incompatible con el pensamiento griego, ni en su formulación filosófica, ni en su formulación mítica. En la primera de ellas, en la que no vamos a entrar, ello está claro si tenemos en cuenta la idea estoica de la *ekpyrosis*, según la cual el universo se consume y se renueva cíclicamente. Idea que será arrinconada por la concepción estática de carácter aristotélico. Y en el campo de la mitología esa misma idea estaría presente en la concepción general del cosmos que se encuentra presente en la *Teogonía* de Hesíodo y de la que vamos a analizar un pequeño episodio: el mito hesiódico de Tifón, un personaje mítico que estuvo a punto de sumir al cosmos creado por la familia olímpica en las redes del caos.

//

Para tratar de entender la figura de este personaje, y ya que un personaje mítico no puede comprenderse sino en el marco de un conjunto más amplio –el del conjunto mitológico que le otorga sentido– tal y como ha señalado Lévi-Strauss, comencemos por su genealogía.

Como es normal en la mitología griega poseemos varias genealogías de Tifón. En la *Biblioteca* de Apolodoro aparece como hijo de Tártaro y Gea, y por lo tanto como hermano de su esposa Equidna.

Hesíodo utiliza esta misma genealogía para Tifón, pero no considera a Equidna como hermana suya porque hace de ella hija de Forcis y Cato. La *Teogonía* trata ampliamente el mito de Tifón (*Theog.* 306/332 da su descendencia, y narra el mito en 820/880), pero para algunos autores estos versos no serían originariamente hesiódicos, sino fruto de una interpolación. Esta fue la opinión que, entre otros, de-

⁴ Para su estudio debe partirse de los artículos de Johannes Schmidt: *Typhoeus, Typhon*, en Roschers: *Myth. Lexicon*, V, cols. 1426/1454 y de Odette Touchefeu-Meyner: *Typhon*, en LIMC, VIII, pp. 147/150.

fendió Paul Mazon en su edición de la *Teogonía*. En su opinión, si estos versos fuesen auténticos surgiría entonces una contradicción entre Gea actuando para salvar a Zeus de la boca de Cronos (*Theog.* 476/486) y Gea engendrando un monstruo que va a derrocar a Zeus. Hesíodo no podía, en opinión de Mazón⁵, caer en una contradicción tan flagrante; sin embargo tal contradicción desaparece si consideramos detenidamente los hechos. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que un personaje mítico puede actuar en distintos sentidos según las circunstancias, y apoyar en un caso a un dios y retirarle su apoyo posteriormente, aunque sea su hijo, si realiza un acto que considera inconveniente, como, por ejemplo, la fulminación de los Titanes por parte de Zeus, como es el caso.

Este carácter doble de la conducta de una diosa, puesto además en relación con el mito de Tifón, es perfectamente apreciable en el *Himno Homérico a Apolo* (305/309 y 335/352). En él Hera engendra al monstruo –en otra genealogía– en colaboración con Cronos y los Titanes, con el fin de vengarse de Zeus por haber parido sin su colaboración a la diosa Atenea. Para conseguir este hijo Hera golpea la tierra, fuente de vida (*gaia pherésbios*, V.431), después de invocar la ayuda de los Titanes, y así pare varios meses después al monstruo, no siendo contradictorio este hecho con su carácter de esposa de Zeus y reina del Olimpo. En otra versión (*Schol. Ilíada*, II, 783a) Hera recibe unos huevos cubiertos de semen de Cronos, su padre, que le van a servir para engendrar a Tifón. La ambigüedad de la conducta de Hera constituye pues un elemento esencial del mito del origen de Tifón; en él también el cambio de sentido de la conducta de una diosa se debe a un acto realizado por Zeus que su esposa considera injusto por arrebatarle la prerrogativa de ser, en tanto que esposa, la engendrador de hijos legítimos para su marido. Tras este acto Hera empieza a actuar en contra de los intereses políticos de su marido, al que pretende derrocar de su poder. Si Hera pudo hacer esto, en esta otra versión del mito, también pudo hacerlo Gea, sin que se produjese una contradicción. Lo que ocurre es que estas supuestas contradicciones caben perfectamente en el pensamiento mítico griego, pero no en la mente de los filólogos contemporáneos, que creen que Hesíodo como “sistematizador” de la mitología tiene que ser coherente como un filósofo o un teólogo posteriores.

Dado que en el caso de la Gea hesiódica, al igual que en el de Hera, existe una razón que explica este cambio de conducta: la expulsión de los Titanes del cielo (*Theog.* 820/821), debemos concluir afirmando que el criterio de Mazon no puede ser filológicamente utilizado para negar la autenticidad de esos versos en la *Teogonía*, puesto que pueden explicarse dentro de la estructura del poema.

Pero Mazon señala además la existencia de otras contradicciones. Una de ellas consistiría en que Hesíodo hace de Tifón a la vez un hijo de la Tierra y un hijo de Equidna (*Theog.* 306). Sin embargo esta pretendida contradicción no existe, puesto que esa pretendida relación no aparece en absoluto en este verso (*tei dè Tyáoná phasi migemenai en philóteti*).

Además de estas razones añade Mazon otras de carácter estilístico para negar la autenticidad de un fragmento. Su estilo ampuloso no correspondería a Hesíodo,

⁵ Paul Mazon: *Hésiode*, CUF, Paris, numerosas reediciones, pp. 15/16.

sino al interpolador de la *Theog.* 687/712, pero esto tampoco es un criterio suficiente. Como cualquier hipótesis filológica⁶ puede probar, dentro de un amplio margen de incertidumbre, que esas no sea las *ipsisima verba* de Hesíodo, pero no que esa concepción mítica sea contradictoria con el resto del poema, puesto que la estructura del mito y la estructura del relato no tienen porque ser coincidentes.

Además de ello suministraría Mazon otra prueba. En su opinión cuando en la *Theog.* 881/882 se dice, según su traducción: "Et lorsque les dieux eurent achevé leur tache et réglé par la force leur conflict d'honneurs avec les Titans" no se hace para nada referencia al episodio de Tifón, lo que sería obligado para no caer en contradicción. Sin embargo dicha contradicción no existe si tenemos en cuenta que la Titanomaquia no es el único conflicto cósmico. También se produjo la Gigantomaquia. Y si Hesíodo no incluyó la historia de Tifón en la Titanomaquia, ello puede ser debido a que Tifón no es un titán y su lucha con Zeus se desarrolló, en consecuencia, independientemente de la que estos dioses mantuvieron con los olímpicos.

No existe entonces ningún criterio lo suficientemente válido que permita demostrar que las ideas expresadas en el episodio de Tifón no sean antiguas. Por ello las utilizaremos en nuestro análisis, tal y como han hecho en el suyo Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne.

Dice Hesíodo que Tifón nace por la gracia de Afrodita de Oro, y que sus brazos están hechos para realizar obras de gran fuerza. Sus pies están siempre en movimiento, de su espalda salen cien cabezas de serpiente con sus lenguas vibrantes, y sus ojos arrojan un resplandor de fuego (*Theog.* 820/825). De esas cabezas surgen sonidos que sólo los dioses comprenden y son similares a la voz de un toro, animal indomable, de un león, animal despiadado, de los perros y de los silbidos que produce el eco de las altas montañas (*Theog.* 825/835).

Tifón pretendió destronar a Zeus y proclamarse rey de los mortales e inmortales, pero el dios se dio cuenta enseguida, gracias al poder de su ojo y rápidamente lo fulminó (*Theog.* 835/840). La fulminación de Tifón supone cósmicamente un retorno temporal al caos (*Theog.* 841/855), tras ella el monstruo mutilado queda tendido en la tierra exhalando vapor (*Theog.* 855/866). Su alma fue arrojada al Tártaro y de su cuerpo nacieron los malos vientos, las tempestades que destruyen los barcos en el mar y las cosechas en la tierra, ahogándolas en el polvo (*Theog.* 869/880).

En el *Escudo de Heracles* (32) cita Hesíodo un monte beocio, el Tifonio, como lugar en el que fue fulminado Tifón, y es probable que, además de ello, este monte haya sido lugar de residencia del monstruo. Aunque en fuentes posteriores se dan otras localizaciones, como en el país de los Arimos, defendida por Estrabón (XIII, 627; XIV, 671; XVI, 750), quién da otras localizaciones en otros puntos de Asia, como por ejemplo el valle del Orontes.

Píndaro (*Pítica*, I, 15 y ss.) continúa la tradición hesiódica y describe a Tifón como dotado de cien cabezas y brazos (Hesíodo sólo menciona las cabezas), y como residente en Cilicia y yacente en Sicilia, bajo el Etna. En él como en Hesíodo,

⁶ Ver P. Mazon: *Hésiode*, p. 15. M. West en su edición de los poemas hesiódicos considera los versos auténticos. Ver: *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 381.

Tifón queda extendido exhalando humos, pero es aplastado por el peso del monte. Las erupciones del volcán serían sus expulsiones periódicas de fuego y humo.

La misma tradición hesiódica es recogida igualmente por Esquilo (*Prometeo*, 351/370), que hace de Tifón un hijo de la Tierra dotado de cien cabezas. Según él vive también en las grutas cilicias y queda, como en Píndaro, sepultado y dominado por el peso del Etna.

Otra tradición diferente en cuanto a Tifón aparece en diversos autores simultáneamente con la tradición hesiódica (Higinio *Fab.* 152), aunque todos ellos son bastante tardíos como es el caso de Apolodoro, Ovidio, Nonno y Antonino Liberal.

Dice Apolodoro (I, 6,3) que Tifón, nacido de la Tierra y el Tártaro, era un híbrido de hombre y animal. Tenía forma humana, pero un tamaño tan prodigioso que su cabeza llegaba a las estrellas, y mientras con una de sus manos tocaba el Este, con la otra podría tocar el Oeste. Sobre pasaba en tamaño a todas las montañas y poseía cien cabezas de dragón, saliéndole de su cuerpo gran cantidad de víboras. Igualmente poseía numerosas alas.

Tifón se rebeló contra los dioses y comenzó a arrojar contra el cielo una gran cantidad de rocas y una llamarada por la boca. Los dioses, asustados, se metamorfosearon y huyeron a Egipto, excepto Zeus que se quedó manteniéndolo a distancia con su rayo y una hoz, y así lo hicieron retroceder hasta el monte Casio (Siria). Allí entablaron los dos una lucha cuerpo a cuerpo, Tifón tomó la hoz de Zeus y le cortó los nervios, dejándolo inmovilizado y depositándolo en una cueva en Cilicia. Sus nervios los guardó en una piel y confió su custodia al dragón Delfine. Pero Hermes y Egipán consiguen arrebatarse estos nervios y se los ponen a Zeus. El dios se reanima, sube a su carro de caballos alados y continúa el combate hasta llevarlo a las montañas de Nisa. Allí las Moiras ofrecen a Tifón los *frutos efímeros*, diciéndole que con ellos va a recuperar su vigor. Sigue huyendo entonces hasta Tracia donde cae en el monte Hemo, derramando una gran masa de sangre (*haima*) que dará al monte el nombre de montaña sangrienta. Pero no termina aquí el recorrido de Tifón; sigue caminando por el mar hasta Sicilia, en donde Zeus le arroja el Etna encima, quedando entonces fijado por el mar bajo esta isla, y expulsando periódicamente fuego. Ovidio (*Metamorfosis*, V, 321/331) recoge este mismo mito, añadiendo en su resumen los nombres de los animales en los que se transformaron los dioses en su huida a Egipto, estos son: el cuervo para Apolo, el chivo para Dioniso, la gata para Ártemis, la vaca para Hera, un pez para Afrodita y el ibis para Hermes; describiendo también a Sicilia y el Etna como masas colocadas sobre Tifón y las erupciones del volcán como sus movimientos (*Metamorfosis*, V, 348/357).

Antonino Liberal narra también el mito (*Metamorfosis*, XXVIII) siguiendo estas tradiciones. No enumera sin embargo el número de miembros de Tifón, ni hace mención de sus alas, pero añade que no sólo Zeus, sino también Atenea conservó su forma humana y ambos hicieron frente al monstruo, contrastando en esto con Ovidio, según el cual Zeus también toma forma de animal, la de carnero (*Metamorfosis*, V, 327/328), adoptando así la forma de Zeus Ammón.

Las formas animales de los dioses son, en su narración, las siguientes: el milano para Apolo, el ibis para Hermes, el *lepidotos* para Ares, la gata para Ártemis, el chivo para Dioniso, el buey para Hefesto, la musaraña para Leto y el ciervo para

Heracles. Según este autor cada uno de los dioses se convirtió en lo que pudo (*Metamorfosis*, XXVIII, 16/17) pareciendo dar a entender que no debe haber relación alguna entre el animal escogido y las características del dios, al contrario que en la versión de Ovidio, en la que los animales escogidos, como el cuervo de Apolo, la vaca de Hera o el chivo de Dioniso, mantienen con esas divinidades una relación muy fuerte desde las épocas más antiguas, piénsese, por ejemplo, en la homérica Hera “la de los ojos de vaca”.

El resto de la historia es simplemente un resumen de la versión contenida en Apolodoro. La supresión de la cabeza de carnero en este texto se debe a que Antonino sigue probablemente la versión más primitiva del mito, eliminando así esta innovación de Ovidio, realizada con el fin de hacer mucho más impío el canto de las Piérides, que frente a las Musas, cantoras del poder de Zeus, entonan las alabanzas de ese otro *anax* que es Tifón⁷. La metamorfosis de los dioses, según Papatomopoulos, puede ser debida a una instigación del dios Pan, y corresponde a una tradición antigua, ya que se encuentra citada por Píndaro (Frag. 91 -Snell-, citado por Porfidio: *de Abstinencia*, III, 16, también Higino: *Fab.*, 169 recoge esta historia). Según J. G. Frazer⁸ la historia de la transformación de los dioses en animales sería inventada por los griegos para explicar el teriomorfismo del panteón egipcio, tal y como había indicado ya en la antigüedad Luciano (*de Sacrificio*, 14).

Es probable que en la historia se hayan introducido elementos más tardíos, puesto que en la versión de Antonino Liberal las asociaciones de animales y dioses corresponden a la de sus formas equivalentes en la mitología egipcia.

El ibis, por ejemplo, estaba consagrado a Hermes-Thot en Hermópolis, el *lepidotos*, en el que se transforma a Ares en un pez del Nilo y la gata de Ártemis es el equivalente animal de Neith, la diosa egipcia que se le asocia, que tenía su principal centro de culto en Bubatis en las épocas saíta, halenística y romana. Igualmente la asociación de Hefesto con el buey se debe a su identificación con Ptáh, dios-buey adorado en Menfis. Y por último, la musaraña era momificada por los egipcios como animal sagrado de Leto en Letópolis⁹.

La historia, o bien no pertenece a la mitología griega más primitiva, tal y como la conocemos a través de Homero y Hesíodo, o bien se vio modificada a partir de la época de Píndaro, en la que la Grecia continental mantenía ya las relaciones constantes con Egipto, el conocimiento de cuya cultura se verá plasmado por primera vez en las *Historias* de Heródoto.

Este mismo mito es recogido ampliamente por Nono y de forma breve por Opiano. El primero de ellos lo trata en el libro primero de sus *Dionysiaca*, en el que introduce importantes innovaciones, la principal de las cuales consiste en que el liberador de Zeus no es Hermes sino el tebano Cadmo, que utiliza una treta. Cadmo le pide a Tifón que le deje los nervios de Zeus para construir una lira y cantarles así un himno al nuevo soberano del Olimpo. Así lo hace Tifón y Cadmo devuelve entonces secretamente sus nervios a Zeus, comenzando a cantar su canción con una lira diferente (*Dion.* I, 481/534).

⁷ Ver M. Papatomopoulos: *Antoninus Liberalis: Métamorphoses*, CUF, Paris, p. 132, n.11.

⁸ Ver J. G. Frazer: *Apollodorus. The Library*, Loeb, Cambridge Mass, I, o. 49, n.2.

⁹ Ver M. Papatomopoulos: *Op. cit.* (n. 7) , pp. 133/134.

A partir del libro segundo comienza Nono una descripción de la segunda batalla de Zeus y Tifón que se desarrolla a través de las estrellas y concluye con la victoria definitiva de Zeus y su nueva proclamación como señor del Olimpo, al que regresan los dioses con sus primitivas formas humanas (*Dion.* II, 699/712).

Opiano (*Halieutica*, III, 1/28) presenta la misma versión, pero con variaciones. Según él se produjo un conflicto entre Zeus y Tifón que fue solucionado gracias a la intervención de Hermes que utiliza de nuevo el engaño contra el monstruo. Le promete un banquete de pescado y se lo lleva a las orillas del mar, cerca de un precipicio. Allí Zeus lo fulmina y en ese precipicio Tifón encuentra la muerte.

Apolodoro, Nono y Opiano coinciden entonces en el procedimiento utilizado para destruir a Tifón, en todos ellos es el engaño conseguido gracias a la *metis*, lo que nos permite poner estas versiones en relación con el papel que esta cualidad desempeña en los mitos de la lucha por la soberanía, tal y como fueron analizados por Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne¹⁰.

Una vez examinadas las principales fuentes del mito, y partiendo del principio según el cual la versión atestiguada más antiguamente de un mito no es la más originaria ni la más verdadera, ni la que refleja en mayor medida la esencia de una cultura, sino aquella que ha quedado consagrada como tal por los azares propios de la transmisión de las fuentes, característicos de todo el proceso de conservación de la literatura griega. Sostendremos que las versiones más antiguas no poseen sobre las posteriores ningún tipo de privilegios hermenéuticos. Versiones tardías pueden recoger en fechas posteriores versiones que hasta entonces hayan quedado relegadas al umbral de la oralidad. Por ellos, siguiendo el consejo dado en muchas ocasiones por Lévi-Strauss, defenderemos que todas las versiones pertenecen al mito.

Veamos, pues, como han sido interpretadas más recientemente estas fuentes. Francis Vian¹¹ ha analizado el mito de Tifón, a la vez que ha planteado el problema de sus orígenes, una cuestión ampliamente debatida desde el pasado siglo y en la que se vienen enfrentando dos posturas contrapuestas: la que defiende el origen indoeuropeo de este mito y la que atribuye su introducción en la mitología griega a las influencias orientales.

Para Vian, al igual que M. L. West, el mito de Tifón tiene ciertos paralelos con el mito hitita de Illuyanka –argumento clave en la defensa que hace West en su edición de la *Teogonía* para inclinarse por la autenticidad y el carácter primitivo de estos versos–, pero esto no indicaría que el mito haya pasado de los hititas a los micénicos, porque las coincidencias entre ambas versiones podrían ser fortuitas o explicarse por una ascendencia indoeuropea común. En la mitología indoeuropea, en efecto, existen monstruos como Tricéfalo similares a Tifón. Es entonces muy probable que los griegos hubiesen heredado esa figura de la tradición indoeuropea anterior. Según este mito, en principio, sería independiente, pero posteriormente sería incluido en conjuntos míticos más amplios. Por una parte en la *Teogonía* y por otra en la desavenencia entre Zeus y Hera consecutiva al nacimien-

¹⁰ Ver: *Les ruses de l'intelligence. La Métis des grecs*, Paris, 1974.

¹¹ Ver: "Le mythe de Typhée et le problème des ses origines orientales", en *Elements orientales dans la religion de la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 45 y ss. y 84 y ss.

to de Atenea, produciéndose esta inclusión en el momento en que penetran las influencias orientales durante el siglo VII. A partir de esta inclusión, en la que se produce sobre todo una influencia fenicia se irían asimilando cada vez más elementos orientales, hasta llegar así a las versiones de Apolodoro, Ovidio y Nono. Estos elementos se fueron añadiendo por distintos mecanismos. Así, por ejemplo, el mito de Illuyanka no influye más que en época helenística. Mientras que Tifón y Ullikummi entran ya en relación desde el siglo VII.

La existencia, tanto de un posible legado indoeuropeo como de elementos orientales en el mito de Tifón parece ser entonces un hecho innegable, pero la cuestión que debemos plantearnos no es cuál es el "origen" del mito, sino cuál ha sido su significación en el pensamiento griego y hesiódico en particular, independientemente de la proveniencia de sus elementos, de la que nunca podremos hablar con un absoluto grado de certeza.

Veranant y Detienne han planteado el análisis desde este punto de vista, y sus resultados pueden sintetizarse en lo siguiente. Para ambos Tifón debe incluirse en el conjunto más amplios de los animales y los seres míticos dotados de *metis*, pues es *polúplokos*, como el pulpo o la sepia y como ambos posee una multiplicidad de miembros. Como todos estos animales sólo puede ser vencido por un ser más astuto que él. Este ser es Zeus, que con la ayuda de dioses y héroes metietas y con su rayo consigue eliminar a Tifón. Zeus lo fulmina, produciéndose en el momento del disparo una breve vuelta al Caos primordial, al que encarna Tifón, que tras su fulminación queda atado, sus miembros se ven afectados de un *ménos* (parálisis) y el monstruo queda así domado¹².

El rayo y la fulminación, así como la parálisis de los miembros aparecen funcionando en el mito de Tifón en el mismo sentido que en el mito de los Titanes porque ambos mitos son paralelos. Tifón duplica con su guerra la Titanomaquia y en los dos casos se trata de un mismo problema: el ataque contra el poder político del rey de los dioses.

La figura de Tifón posee una gran importancia dentro de la *Teogonía*. En ella aparece como un ser ctonio, hijo de Gea, que posee también los caracteres propios de su padre, Tártaro, sombrío y brumoso. Tifón actúa con una gran violencia y se mantiene constantemente en movimiento. Con sus brazos y cabezas puede actuar en todas direcciones a la vez que imita también la voz de todos los animales. Tifón es polimorfo en todos los sentidos, abarca todo el cosmos en sus diferentes aspectos, lo que expresa Apolodoro diciendo que mientras con una mano tocaba el Este, con la otra tocaba el Oeste. Por su poder es entonces Tifón un adversario a la medida de Zeus. Tifón posee la propiedad de confundir y entremezclar los polos opuestos: Este y Oeste, Cielo y Tierra, por lo que su conquista del poder hubiera supuesto una vuelta al Caos en el que también se mezclaban todos los elementos. Esta característica, que constituye lo esencial de su mito, se conserva constantemente en todas las versiones, como señalan Vernant y Detienne. La imagen del Caos en el que se hubiera visto sumido el Cosmos aparece reflejada en el producto que surge de Tifón muerto. Las tempestades, los malos vientos, que siembran

¹² Ver: *Op. cit.*, pp. 45 y ss. Y 84 y ss.

la confusión en el mar, hundien las naves y destruyen las cosechas en la tierra, ahogándolas en polvo (*Theog.*, 875/880).

Tifón como los Titanes ataca el orden político de Zeus y es destruido por esa razón como ellos, mediante la acción combinada del rayo y del engaño. En la versión de Apolodoro el engaño lo constituyen los frutos efímeros, opuestos al néctar y la ambrosía de los dioses. En la versión de Nono, el engaño, por el contrario lo constituye la estrategia de Cadmo, y en la de Opiano el banquete ofrecido por Hermes. En esta última tenemos un paralelo muy claro con el mito de Illuyanka¹³, pero la estructura del mito continúa reflejando una preocupación griega, ya que continúa en vigor la *apáte*.

El mito de Tifón, a nivel general, se inscribe en todos sus términos y versiones en el conjunto de los combates por la soberanía llevados a cabo por Zeus.

Vian señalaba en su estudio citado la asociación de Tifón con las aguas y los fenómenos hidrológicos y telúricos, como, por ejemplo, las erupciones volcánicas, consideradas a través de Píndaro. Esta asociación no debe interpretarse aisladamente, sino que debe ser incluida en el marco anterior, en el que las erupciones volcánicas o las tempestades marinas sirven como una evocación del Caos en el que el monstruo podría haber sumido al mundo.

La figura de Tifón aparece integrada en una estructura genealógica muy concreta que la explica parcialmente y permite comprender la naturaleza de sus descendientes con Equidna, nacidos todos ellos para ser destruidos o sometidos por parte de los olímpicos.

La conducta sexual de Tifón no es normal porque está condicionada por un extraño origen relacionado con la rebelión de la mujer, ya sea Hera o Gea, que las llevó a poner en práctica unos procedimientos primarios de generación que en estos momentos del desarrollo cosmogónico habían perdido ya su sentido. El método de generación de Tifón fue similar al del Caos y por eso el monstruo evoca esa imagen de desorden a través de su propia naturaleza. Tifón engendrado a través de un procedimiento arcaico, en las versiones en las que es hijo de Hera, y provisto de una naturaleza similar, pretende evocar el pasado, y por ello realizará un matrimonio con su hermana, si seguimos la versión de Apolodoro, que contrasta con los matrimonios entre primos, vigentes en esta etapa del desarrollo cosmogónico. Este matrimonio es en realidad la imagen negativa del matrimonio de Zeus con su hermana Hera, al igual que Tifón es un rey de los dioses en negativo: por esa razón es importante su sexualidad, y por ello en vez de nacer de él dioses imperecederos nacerán unos hijos monstruosos de corazón violento.

Equidna, inmortal y eternamente joven, será, en cierto modo, una Hera en negativo, y por su unión con Tifón dará a luz a estos hijos de corazón violento (*Theog.* 308), con alguno de los cuales, como Orto, volverá a unirse para engendrar a otro monstruo como Phinx.

Algunos trabajos recientes¹⁴ han venido a destacar el carácter político del mito de Tifón. Habíamos dicho que Tifón es un anti-Zeus, como él es llamado *anax*

¹³ Sobre este tema ver, Peter Walcot: *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, pp. 9/16.

¹⁴ Ver el trabajo de Fabienne Blaise: L'épisode de Typhée dans la Théogonie d'Hésiode (v. 820-885). La Stabilisation du monde", en *REG*, 105, 1992, pp. 349/370, y el de Alain Ballabriga: "Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque", *RHR*, 207, 1990, pp. 3/30.

(*Theog.*, 843 y 859), como él maneja el fuego, pero mientras que Zeus encarna el orden y, según Fabienne Blaise, la identidad, Tifón encarnaría la dispersión, el desorden absoluto, y haría comprensible para los hombres la muerte¹⁵. La diferencia fundamental entre Tifón y Zeus reside en sus posiciones genealógicas y en la política que cada uno de ellos ejecuta para hacerse con el poder del Olimpo.

Mientras que Zeus se sitúa en una línea genealógica progresiva, en la que se avanza desde la unión sexual entre la madre y el hijo –en el caso de Gea y Urano– hasta el matrimonio entre hermanos; Tifón, por él contrario, nace en algunas de las versiones de forma partogénica de Hera. El nacimiento de Tifón es la consecuencia de un acto de rebelión femenina, ya sea Gea, una diosa primordial, o de Hera, la esposa legítima de Zeus. En dicho acto Gea se opone a Zeus tras la derrota de los Titanes, que constituye unos de los pasos obligados para su conquista del poder en el Olimpo, y en el caso de Hera la diosa quiere reivindicar su poder como madre tras la ingestión de Metis por parte de Zeus, que trae como consecuencia el nacimiento de Atenea. Pero mientras que Zeus, un varón, consigue engendrar a la más perfecta de las diosas, que, a su vez, será su aliada en las luchas por la conquista del poder, Hera sólo es capaz de engendrar a un monstruo, que subvierte no sólo el orden de la sociedad de los dioses, sino que también pone en peligro la integridad física del cosmos.

El carácter recesivo de Tifón queda de manifiesto en el caso de Orto, el hijo de Tifón, que vuelve a practicar la unión sexual con la madre, característica de tempranas etapas cosmológicas.

Pero además de en esto, la diferencia entre Zeus y Tifón radica en que, en su acceso al reino de los cielos¹⁶, Zeus se une a una serie de diosas sexualmente, como Metis, Dike, Temis, que son poseedoras de propiedades, como la astucia o la justicia en sus diversas formas, que son indispensables para el ejercicio del poder real. En la sucesión cosmológica el rey de los dioses debe ser más astuto que sus predecesores –en el caso de Urano, Crono y Zeus– para poder mantenerse en el poder. Al devorar a Metis, la diosa de la inteligencia engañosa, que, según un oráculo, iba a engendrar a otro hijo que destronaría a Zeus, el rey de los dioses y de los hombres asimila íntegramente esta propiedad. Y lo mismo ocurre con la justicia en los casos de Temis y Dike. Así pues Zeus será superior a Tifón por ser más fuerte, por ser más astuto y disponer de mejores aliados, como Hermes o Cadmo, y por ser más justo. Por ello el orden social y cósmico que él propugna es superior al caos encarnado por Tifón.

El interés cosmológico del mito de Tifón, reivindicado por recientes trabajos, como el ya citado de Ballabriga, radica en que pone de manifiesto que para los griegos la sociedad de los dioses no es una sociedad inmutable. Su orden social puede ser puesto a prueba porque los dioses procedentes de las etapas de las etapas cosmogónicas iniciales no han perdido todo su poder, aunque alguno de ellos, como Cronos, quedan reuicidos al rango de *deus otiosus*. El equilibrio de las sociedades de los dioses es un equilibrio político. El poder de Zeus sólo puede man-

¹⁵ Ver: *Op. cit.* (n. 14) p. 370.

¹⁶ Sobre este aspecto ver mi trabajo: "Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos", en J. C. Bermejo, F. J. González García y S. Reboreda Morillo: *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, 1996.

tenerse a través de un juego de alianzas y compromisos con los diferentes miembros de la familia divina. La rotura de esos juegos de alianzas, como ocurre en nuestro caso por parte de Gea y Hera, puede dar lugar al nacimiento de un poder o personaje que puede hacer retroceder al cosmos a sus caóticas etapas iniciales. Y no deja de ser curioso que ese retorno al caos se genere a partir de un acto de rebelión femenina contra las prerrogativas políticas o sociales del rey de los dioses.

También resulta especialmente interesante, por otra parte, como en este caso el orden físico del cosmos es solidario del orden social en el mundo divino. Tifón posee un aspecto cósmico, como ya hemos indicado –abarca del Este al Oeste y del Cielo a la Tierra–, y posee la capacidad de desordenar físicamente el mundo. Su derrota por parte de Zeus supone la conjura de ese peligro, pero no su desaparición; el peligro sigue latente bajo la forma de erupciones volcánicas, como las del Etna, y de los vientos y las tempestades. El equilibrio del mundo físico es un equilibrio inestable, al igual que el equilibrio del orden social. Bajo la superficie de la Tierra, en el Tártaro, donde es encerrado Tifón, se ocultan fuerzas que pueden ser liberadas en cualquier momento, al igual que en el mundo social, cuyo orden puede ser subvertido por múltiples peligros, comenzando por la subversión femenina.

El Cosmos del mito helénico no se corresponde, pues, a ese universo estacionario plasmado filosóficamente por Aristóteles y la astronomía matemática griega. En cierto sentido podríamos decir que es más próximo a nuestro universo de explosiones y colapsos gravitatorios. Y ese universo es solidario del orden social, pues dicho orden es el reflejo del orden del mundo. Desde el punto de vista sociológico no deja de llamar la atención la debilidad del poder real de Zeus, que quizás se corresponda con la propia debilidad de la monarquía helénica, ya sea en su fase micénica, o en sus supervivencias en la época arcaica. Ni el *wanax* micénico, ni el *basileus* homérico son reyes asociados a una visión estática del cosmos y del orden político, como el faraón egipcio. Más bien logran mantenerse en su puesto mediante el manejo de una serie de fuerzas y poderes contrapuestos, al igual que hace Zeus. Y esa concepción transitoria del orden político se vería luego generalizada al conjunto del orden social cuando se descubra, a partir del desarrollo de la sofística y la democracia, el carácter convencional del *nómos*.

El carácter provisional de todos los equilibrios y la solidaridad entre el orden social y el orden físico no dejan de ser hoy en día dos ideas de actualidad en un mundo amenazado por la destrucción ecológica, asociado a unas concepciones cosmológicas en las que el caos desempeña un papel creciente y siempre dependiente de las contingencias históricas, que vienen a recordarnos continuamente que –en contra de lo que se suele hacer creer– ningún orden social es eterno.