

## **SABER Y CONDUCTA LOS LIMITES DE LA ACTUACION INDIVIDUAL EN LA ILIADA**

**Luis F. GAY MOLINS\***  
**Gabriel SOPENA GENZOR\***

### RESUMEN

*El presente artículo trata de realizar una aproximación a algunos de los caracteres que configuran los diversos planos del desarrollo de la actividad individual en la Iliada. Para ello, mediante un seguimiento detenido del texto, se analizan los factores que limitan el obrar de los hombres: la divinidad, Dike, Moira, Ate y Erinia, el destino y los condicionantes éticos de una sociedad que se inscribe dentro de los parámetros del honor y del prestigio y que considera la muerte en combate como el momento álgido de la existencia. Tales obstáculos en el actuar, realmente ineluctables, no implican que el individuo no tenga conciencia de un efectivo albedrío y de una objetiva determinación individual de sus actos. Por el contrario, lo único constatable es la carencia de un concepto definido de voluntad, y, por lo tanto, la imposibilidad de manifestar ninguna clase de voluntad libre.*

*Lo cual, evidentemente, no le impide discernir entre los actos motivados por el yo y las acciones que hay que atribuir a una intervención física o infatuación. Lo que sí constan son decisiones razonadas, después de considerar las alternativas posibles. En tales circunstancias, los sentimientos, la interacción constante entre el actuar humano y la decisión divina constituyen para el hombre homérico un auténtico saber. Y si el carácter es conocimiento, lo que no es conocimiento no forma parte del carácter y procede de algún lugar exterior y ajeno al hombre.*

*This study examines some characters allusive to the different levels of the individual actions in the Iliad, in the general setting of the human development.*

*The restrictive factors of the human acts are analysed: The Gods, Dike, Moira, Ate and Erinia, The Fate and, finally, the ethical behaviour of a society inserted inside the values of The Honour, The Prestige and the Kalos Thanatos: the culminant moment in the life.*

*The human being, in spite of these unavoidable restrictions, can make some kind of distinctions between his own actions and the acts belonging to a supranatural intervention. So then, the constant interconnection between the feelings, the human development and the divine resolution is, for the homeric man, a true Knowledge. And logically, moreover, if something is not knowledge is not a part of the character and arise from outside the man.*

\* Departamento de Filosofía - Departamento de Ciencias de la Antigüedad (Area de Historia Antigua). C.U.R. Universidad de Zaragoza.

Es evidente que los protagonistas que configuran el universo homérico carecen de una racionalidad como la que se constatará en la Grecia clásica. Pero no es menos clara la virtual desaparición de un mundo de pensamiento anterior y el advenimiento efectivo de nuevas formas que prefiguran en muchos casos fenómenos ideológicos posteriores.

Numerosos estudios han abordado la cuestión desde los más variados puntos de vista: Homero concibe a *Ate* –infatuación– y a *Moirá* –hado particular de cada cual– de un modo estrictamente religioso, como fuerzas divinas que el individuo puede apenas resistir y que limitan junto con el reconocimiento social, la fama y el honor la esfera de actuación individual. Sin embargo, el ser humano aparece en un buen número de ocasiones, si no como dueño de su destino, sí por lo menos en un cierto sentido como coautor, inconsciente o no, y como actante definitorio. La dificultad esencial radica, a nuestro juicio, en delimitar la línea justa de separación entre elementos conceptuales anteriores y un pensamiento individual. Las siguientes líneas, que obviamente no pueden pretenderse exhaustivas, tienen como finalidad esbozar algunos de los caracteres que configuran, a la par que acotan, los diversos planos del desarrollo de la actividad humana en la *Iliada*.

1. En el clásico análisis de Jaeger se hace hincapié en el hecho de que para los griegos, en los que la acción heroica del hombre se halla en el lugar más alto, se experimenta como algo francamente traumático el trágico peligro de la ceguera y se le considera como la contraposición eterna a la acción y a la aventura, mientras que la resignada sabiduría asiática, como es bien sabido, trata de evitarlas mediante la inacción y la renuncia<sup>1</sup>. Homero se encuentra al principio del camino en el conocimiento del destino humano que concluye, en el pensamiento de Heráclito, con la afirmación: «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων»<sup>2</sup>.

Ni Hesíodo ni Homero son creadores reales de religión alguna; ni siquiera de manera propedéutica tangencial, en contra de lo que ha señalado algún autor. Pero sí son sistematizadores de un variado elenco de usos religiosos: parafraseando la célebre mención de Heródoto (II, 53), podría afirmarse que logran imponer cierto orden en el caos. Hesíodo consigue una organización «racionalizadora» y, hasta cierto punto, artificiosa; Homero, sin embargo, con mucha menor sistematización y usando exclusivamente aquellos aspectos necesarios, convenientes o ventajosos para su elaboración artística y su auditorio específico refleja sin cesar una situación tan evidente como sintomática: un jefe militar *debe* hacer valer su opinión y encuentra toda suerte de obstáculos para poder poner bajo sus órdenes a los demás. El poeta, así, creó el Estado de los dioses griegos, enfrentándose a una ordenación del cosmos y dándole cumplimiento real.

1. JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México D.F., 1971, p. 60.

2. «*El carácter del hombre es su δαίμων*». El fragmento 119 rechaza la noción homérica que afirma que la responsabilidad de los actos no puede ser achacada al propio sujeto. El concepto δαίμων viene a significar, en este caso, que «*el destino personal de un hombre está determinado por su propio carácter, sobre el que ejerce cierto control, y no por poderes externos y frecuentemente caprichosos que actúan acaso a través de un «genio» asignado a cada individuo por el azar o el Hado*» (KIRK, G.S. - RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1979, p. 301-302). Esta interpretación del alma en Heráclito de Efeso se corrobora en el fragmento 101: «*Me he investigado a mí mismo*», afirmación que, en el sentido de una línea de evolución en el pensamiento griego, ha sido puesta metodológicamente en relación en algún momento con el conativo consejo delfico «*Conócete a ti mismo*» Cfs. en este sentido NILSSON, M.P., *Geschichte der griechische Religion*, I, Munich, 1955, p. 529 ss.; MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1955, *passim*.

Ciertamente, se impone una conclusión inevitable observando detenidamente el nexo establecido entre un comportamiento humano y un comportamiento divino en la obra que nos ocupa: Zeus gobierna un auténtico Estado, de cosas y de dioses, en el que éstos, absolutamente tercos, independientes y díscolos, únicamente acatan los designios del primero de los seres tras una recalcitrante resistencia, en ocasiones enconada. Por otro lado, el destino acota ineluctablemente la senda a seguir de manera inalterable. Ya hace muchos años que se planteó como axioma-guía de una lectura ideológica de los poemas homéricos la notoria aspiración al orden efectivo, sensación que destila muy especialmente la *Iliada*. Si algo consta tras un análisis de los caracteres de los actantes es, sin duda, una cierta tendencia a la dominación de la pluralidad en favor de la unidad.

Ello inevitablemente conduce a un planteamiento real de la postura del hombre frente al mundo, introduciendo, de manera definitiva, un marcado carácter de pragmatismo en el poema. Ciertamente, la actuación humana sufre las restricciones del destino, de los dioses y de los demás hombres y los valores vitales que los animan. Y ello por este orden para culminar en la muerte: el momento álgido de la existencia. Por otra parte, conviene dejar constancia preliminar de que el héroe *nace* como tal y no es posible en ningún caso alcanzar tal situación mediante actos, mediante el obrar. Ello, evidentemente, constriñe *ab initio* la generalización indiscriminada de los límites del desarrollo individual<sup>3</sup>. La claridad de la gradación establecida a su muerte por Patroclo ante Héctor habla por sí misma:

*«Vanaglóriate ahora, Héctor, con palabras altivas, puesto que la victoria te ha sido dada por Zeus, el hijo de Cronos, y Apolo; los cuales me vencieron fácilmente, quitándome la armadura de los hombros. Si veinte como tú me hubiesen hecho frente, todos habrían muerto vencidos por mi lanza. Ha sido el hado mortal quien me ha matado valiéndose de Latona y de Euforbo entre los hombres; y tú llegas el tercero para acabar conmigo. Otra cosa voy a decirte, y grábala bien en la memoria. Tampoco tú has de vivir largo tiempo, pues la muerte y el terrible hado se aproximan a ti, y perecerás a manos de Aquiles, ilustre descendiente de Eaco»<sup>4</sup>.*

3. Sin embargo, Emilio Lledó ha verificado una lectura de la cuestión que podría denominarse «culturalista» o «idealista», concluyendo en señalar cómo la elección del héroe supone *«un replanteamiento de elecciones y elaboraciones intelectuales que practican ya en su abstracción, el ancestral y cada vez más elaborado impulso de la cultura. Esa elección se lleva a cabo celebrando, por primera vez en la historia de la tradición literaria, la ceremonia de negarse a sí mismo como realidad, para integrarse en el espacio de la idealidad. Y esta negación lleva implícita una afirmación extrañamente coherente: aquella que sobrepone el modelo a las ventajas que pudiera arrebatar el individuo concreto que, de esa forma, inicia la inacabable aventura de aproximarse a él»* (Cfs. LLEDO, E., *El mundo Homérico*, en VICTORIA CAMPS (ed.), *Historia de la Etica, I. De los griegos al Renacimiento*. Barcelona, 1987, p. 32-33).

4.

«ἤδη νῦν, Ἑκτορ, μεγάλ' εὖχεο σοὶ γάρ ἔδωκε  
νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἳ με δάμασσαν  
ρηιδίος αὐτοὶ γὰρ ἀπ' ὤμων τεύχε' ἔλοντο  
τοιούτοι δ' εἶ πέρ μοι ἐείκοσιν ἄβτεβόλησαν  
πάντες κ' ἀντόθ' ὄλοντο ἐμῷ ὑπὸ δουρι δαμέντες.  
ἀλλὰ με μοῖρ' ὅλοη καὶ Αἴητοῦς ἔκτανεν νιός,  
ἀνδρῶν δ' Εὐφορβος, σὺ δέ με τρίτος ἐξεναρίζεις.  
ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν  
οὐ θην οὐδ' αὐτὸς δηρὸν Βέη' ἀλλὰ τοι ἤδη  
ἄγχι παρέστηκεν Βάνατος καὶ μοῖρα κραταιή,  
χερσὶ δαμέτ' Ἀχιλλῆος ἀηύμονος Αἰακίδαο»  
(*IL.*, XVI, 844 y ss.).

Todos los textos en griego que aparecen en el presente trabajo proceden de la edición de *Loeb Classical Library*.

2. En este sentido, resulta fundamental para la comprensión de los límites de la autodeterminación humana en el pensamiento homérico partir de aquel momento de la *Odisea* –por otra parte traído a colación en la práctica totalidad de los trabajos dedicados a estas cuestiones– en el que Zeus se queja de la atribución de culpabilidad a la divinidad por parte de los mortales:

*«Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses  
achacándoles todos sus males. Y son ellos mismos  
los que traen por sus propias locuras su exceso de penas.  
Así, Egisto, violando el destino casó con la esposa  
del Atrida y le dio muerte a él cuando a casa volvía.  
No accedió a prevenir su desgracia, que bien le ordenamos  
enviándole a Hermes, el gran celador Argifonte,  
desistir de esa muerte y su asedio a la reina, pues ello  
le atraería la venganza por mano de Orestes Atrida  
cuando fuese en edad y añorase la tierra paterna.  
Pero Hermes no pudo cambiar las entrañas de Egisto, aun queriéndole bien,  
y él pagó de una vez sus maldades»<sup>5</sup>*

En un sencillo artículo como el presente resulta imposible entrar con detalle en todas las consideraciones que pueden plantearse, siquiera en una primera aproximación: no es necesario insistir en que abordar cualquier cuestión relacionada con Homero presupone aceptar la sumersión en una amalgama de problemas que se interrelacionan a cada paso. Sin embargo, quede constancia preliminar de que la idea de posesión demoníaca, mucho más propia de una mentalidad popular y comprobable en un buen número de culturas, está totalmente alejada de los componentes éticos reflejados por el poeta, como ha de verse inmediatamente. El empleo de tal concepto implica una referencia extraña al universo Homérico y puede reducir gravemente las expresiones de la experiencia vital y la visión del mundo contenidas en la *Iliada*<sup>6</sup>. En el párrafo citado arriba, ese actuar contra el hado, contra el destino, no parece completamente involuntario: el héroe, o simplemente el sujeto que actúa, lo hace, de alguna manera, «libremente», a pesar de la fundamental estilización e idealización de los tipos homéricos. No está excluido en los poemas el protagonismo del hombre que, en sus errores, comienza a tener ahora una relativa responsabilidad.

5. *«ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόνται  
ἔς ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι οἱ δὲ καὶ αὐροὶ  
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν...»  
(*Odis.*, I, 33 y ss.)*

(Hemos preferido la traducción de J.M. PABON realizada para la *Biblioteca Clásica Gredos*, Madrid, 1982). Este fragmento parece una justificación del argumento esgrimido en *IL*, XIX, 86 y ss. Por otra parte, la motivación que origina el mal y, por consiguiente su ineluctable desgracia, radica en la decisión del ser humano, contaría al destino; *ergo* se admite explícitamente la opción de un obrar impertinente.

6. La idea de «posesión demoníaca», o «posesión sobrenatural», está presente incluso en obras de gran fuste. Véase, por no citar más que un ejemplo representativo, la introducción a la pulcrísima traducción de la *Iliada* realizada por LATTIMORE, R., *The Iliad of Homer*, University of Chicago Press, 1951, *passim*. Es necesario anotar, por otra parte, que la enfermedad en época antigua consistía, por lo general, en la intrusión de un objeto extraño y nocivo en el hombre. Esto es, se trata de una *acción directa* por parte de los dioses, no de una posesión *stricto sensu*.

Bien es cierto que Homero no utiliza palabra alguna para designar el acto de decisión personal libre y que, con seguridad, el héroe sería presa de un mudo estupor cuando se le plantease si tiene o no tiene libertad personal, cuestión que no comprendería en absoluto. Pero ello no significa, como matizó el profesor Dodds, que el individuo no tenga conciencia de un efectivo albedrío y de una objetiva determinación individual de sus actos. Es preferible afirmar, por lo tanto, que no posee un concepto definido de voluntad, en el sentido modélico, como hecho de reflexión abstracta, y que, por lo tanto, no se halla en disposición de manifestar ninguna clase de voluntad libre. Lo cual, evidentemente, no le impide discernir entre los actos motivados por el yo y las acciones que hay que atribuir a una intervención física o infatuación. Lo que sí constan son decisiones razonadas, después de considerar las alternativas posibles<sup>7</sup>. Así, la demencia del ser humano «poseído» por un δαίμων como explicación de las contravenciones del azar se matiza ya por la misma idea de una legalidad de destino que puede asumirse o no. Como apunta Mondolfo, la *culpa* de este individuo homérico no es equiparable a la *noción cristiana de pecado*, pero se le acerca de algún modo en el sentido en que se afirma como violación voluntaria del *justo destino de Zeus*, repartidor de suertes entre los hombres<sup>8</sup>.

Los protagonistas poseen pues su propio arbitrio y son, en cierta medida, los culpables con su acción de los males que les sobrevengan. Evitar éstos sólo es posible mediante la acción justa: la que acepta la legalidad inviolable del destino. De la interrelación entre justicia divina y obrar humano surgen los conceptos fundamentales de la ética griega. En efecto, el ánimo o los sentimientos son para el ser humano que se desarrolla en la obra de Homero un auténtico *saber*. El sujeto *sabe* lo prudente o lo necio, lo debido y lo bueno<sup>9</sup>. Generalmente, el comportamiento correcto está acorde con la costumbre y es prudencia: lo contrario es necedad<sup>10</sup>. Se

Ciertamente, en la Antigüedad tanto las enfermedades como las heridas solían ser atribuidas a demonios malignos, aunque su causa fuese manifiesta. Laín Entralgo, en este sentido, ya afirmó cómo en los poemas homéricos constaban cuatro modos de interpretar la enfermedad, el último de los cuales es el demoníaco como parece expresarse en *Od.*, V, 394-398. No obstante, Laín afirma, citando a Nilsson, que la potencia demoníaca, en este caso, hace alusión a una oscura fuerza divina sin determinar, a un *daimon*, en el sentido en que la individualidad viene concedida por la manifestación misma del destino que ella impone. Se trata, por lo tanto, de la impresión que el ser humano tiene de ser impulsado por una potencia oscura que se opone a sus intenciones y le conduce a un resultado no deseado por él. Y, precisamente por todo ello, el hombre no puede citar a un dios individual a modo de causa (Véase LAIN ENTRALGO, P., *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1958 (Barcelona, 1987), capítulo 1, p. 17 y ss.).

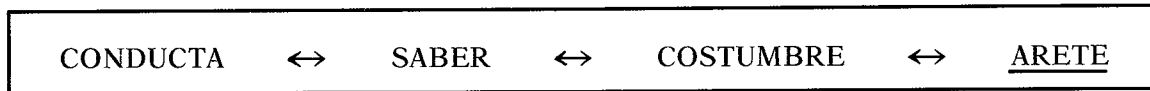
7. Véanse las consideraciones de DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980, p. 32, n. 31.

8. MONDOLFO, R., 1955, p. 246 y ss. La consideración, como puede observarse por nuestro subrayado, no está exenta de un buen grado de riesgo y puede ser objeto de crítica metodológica desde una primera instancia, dado que presupone una premisa concluyente sobre la base de su propio resultado final que obra como agente efectivo de categorización, desviación a la que Mondolfo no rehúsa por sistema en esta obra en concreto (*passim*), puesto que tiende a enfatizar excesivamente. En cualquier caso, independientemente de la consideración extrínseca que representa el parangón aludido en referencia al sema conceptual homérico, y aceptando el término *pecado* con validez meramente referencial, la comparación puede ser ilustrativa en el contexto del discurso que venimos manteniendo: únicamente en tal sentido es traída a colación.

9. Véase *IL.*, V, 326, 761; XXI, 440; XXIV, 41. Resulta paradigmático el episodio de Odiseo que, solo ante su propia suerte en la batalla, *sabe* que no debe huir puesto que es rey y es héroe, y ello es fruto de la reflexión, como consta en *IL.* XI, 404 y ss.

10. Cfs. por ejemplo, *Od.* XVII, 233.

trata, en definitiva, de la misma tendencia al intelectualismo propia del más clásico espíritu griego, como se observa en el despreocupado juicio con respecto a los dioses en la *Iliada*. El esquema siempre es el siguiente:



Esta fundamental idea de la dependencia del comportamiento humano respecto del saber está muy próxima a la idea socrático-platónica en la cual aquel que *sabe* el bien, que ha sido capaz de reconocerlo en su más íntima esencia, lo practica además. El profesor Dodds ya estableció claramente cómo el hombre homérico no posee un concepto unívoco y definido de lo que podría definirse como «alma» y cómo Homero tiene la sintomática costumbre de explicar a los personajes en términos de conocimiento. El ilustre helenista irlandés argumentó brillantemente que la aproximación intelectualista, dentro de un intento global tendente a la explicación del comportamiento, imprimió una huella indeleble en la historia del posterior pensamiento griego: las denominadas «paradojas socráticas», las circunstancias de la especial consideración de la virtud como factor epistemológico y que nadie actúa mal a sabiendas de ello, no constituían novedad alguna, sino que se manifestaban como la formulación explícita y generalizada de lo que había sido durante mucho tiempo una extendida costumbre del pensamiento. Ello, necesariamente, tuvo que fortalecer la creencia en la intervención psíquica. Si el carácter es conocimiento, lo que no es conocimiento no forma parte del carácter: *ergo* procede de algún lugar exterior y ajeno al hombre<sup>11</sup>.

11. El verbo οἶδα (yo sé) junto a un objeto directo neutro se emplea siempre para expresar no sólo el conocimiento técnico, manual o material en general, sino también en cualidades morales o sentimientos. Así, tanto el carácter como la propia conducta se expresan en términos epistemológicos: *se saben*. Aquiles, por ejemplo, puede «saber cosas salvajes como un león» (*IL.*, XXIV, 41). En última instancia, nos hallamos no ante una elaboración conscientemente asumida, sino frente a la consecuencia inevitable de la carencia de un concepto de voluntad separado y definido. Véase el detenido discurso de DODDS, E.R., 1980, p. 28 y ss., a quien remiten, en lo sustancial, las líneas precedentes.

En un estudio de gran transcendencia en la historia de las investigaciones, SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1948 (trad. *The Discovery of Mind*, Nueva York, 1960, con un ensayo adicional por parte de ROSENMEYER, G. a la edición original en alemán), cap. I, ha llamado la atención de una manera especial al respecto de la escasa concepción homérica del alma o la personalidad, y de que la sustancia corporal del hombre era concebida pluralmente: cada emoción o sentimiento se aloja en una parte del cuerpo (véase acerca de ello el tratamiento de FRÄNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums*, Munich, 1951, p. 108 y ss.). El *thymós*, término intraducible por «alma», y que significaría, aproximadamente, principio de sentimiento u órgano afectivo, aparece casi siempre como una voz interior del yo, independiente, con la que se conversa. Se trata en términos generales de una objetivación de los impulsos como *no-yo*. Ello debe de haber despejado el camino a toda suerte de intervenciones psíquicas, de las que se dice que actúan sobre el *thymós* del hombre, y no sobre el hombre mismo (Cfs. en este sentido lo esbozado en *IL.*, V, 676 y, sobre todo, en XVI, 691: «ὄς οἱ καὶ τότῃ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν»). Como apunta este autor (*ibidem*, p. 45), el notable número de intervenciones divinas que aparecen en la *Iliada* —en muchos casos completamente gratuitas— confirma que no fueron pergeñadas por el aedo a la guisa de recurso de efecto circunstancial, dado que el curso de los acontecimientos expuestos no se hubiera alterado en absoluto, sino que pertenecen a un fondo mucho más antiguo de creencias (al respecto de lo expuesto, puede ser de utilidad la consulta de la reciente obra de CLAUS, D.B., *Toward the Soul: an Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven, 1981).

3. El esquema expuesto señala la conexión de la responsabilidad del culpable. Recordemos esto a propósito de la negación hecha por Agamenón en el Canto XIX de la *Iliada*, en la cual descarga su culpa acusando a la divinidad:

«Muchas veces los aqueos me han increpado por lo ocurrido, y no soy yo culpable sino Zeus, el Hado y la Furia que vaga en las tinieblas; los cuales hicieron padecer a mi alma durante la junta, cruel ofuscación el día en que arrebaté a Aquiles la recompensa. Mas ¿qué podía hacer? La divinidad es quien lo dispone todo»<sup>12</sup>.

Claramente, la negación de responsabilidad hecha por el rey no surge sin más, sino como oposición a aquellos que afirman precisamente su responsabilidad y autodeterminación. El argumento dista bastante de ser una mera excusa para convertirse en la tajante plasmación de una carencia y en el establecimiento preciso tanto de la objetivación de un hecho cuanto de la imposición de restricciones al comportamiento individual y de la limitación *de facto* del albedrío. Es decir, *Ate* no implica culpa moral discernible: es un inexplicable error, un desgraciado accidente, inconmensurable, inaprehensible.

Los protagonistas de la trama homérica, a pesar de su heroica estatura y de su luz personal ganada muy costosamente, se debaten en una especie de marasmo, en una brutal vórtice de oscuridad y desasosiego. Hasta tal punto, que los adjetivos *agathós*, *esthlós*, etc. —utilizados para alabar la excelencia de un individuo guiado por la *areté*— no tienen en la *Iliada*, como se expondrá ulteriormente, connotaciones morales remitentes a una autorrestricción o conducta justa<sup>13</sup>. Ciertamente, *Ate* es capaz de ofuscar a todos con su pernicioso espíritu, de cegarlos y de manejarlos a su antojo. El hombre más sabio puede actuar con temeraria irreflexión, el caudillo más valiente, el mejor de entre los generales, puede ser rendido en el combate por un dios ínfimo, y así asustarse y abandonar a su incierta suerte a quienes de su mando dependen; pero también, de la misma manera, el personaje más necio puede alcanzar la cordura<sup>14</sup>. Desde luego, se presupone que nadie es capaz de verificar actuaciones de tal índole conscientemente, pero ello no significa en ningún modo que los seres humanos estén a salvo de obrar incorrectamente. En última instancia, se trata del sentido imprevisible de la vida humana, ya que el ser humano está sujeto a los mismos males que atormentaron al padre de los dioses: incluso el propio Zeus se ofuscó a causa de su dañina hija *Ate*, a la cual castigó<sup>15</sup>.

Los héroes homéricos, efectivamente, ostentan unos repentinos cambios de humor y de conducta, para los que Nilsson acuñó un término que hizo fortuna: *Psychische Labilität*. Es reseñable la circunstancia de que Homero presenta la actuación humana de una manera básicamente irracional, desatinada y vesánica, sin

12. *IL.*, XIX, 85 y ss. (nos remitimos aquí a la traducción de Luis Segalá para Espasa Calpe, Madrid, 1954). Véase la opinión, no exenta a nuestro juicio de puntos muy discutibles, que manifiesta MONDOLFO, R., *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, 1968, p. 18 y ss.

13. Véase el excelente tratamiento de la cuestión terminológica, en relación con la moral agonal, ofrecido por parte de RODRIGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid, 1985, p. 36 y ss. Véase, igualmente, la ya clásica aportación de ADKINS, A.W.H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londres, 1972, p. 12-16.

14. *IL.*, XII, 254 ss.; Cfs. en este caso, *Od.*, II, 311 ss.

15. *IL.*, XIX, 91 y ss.

argüir en ningún momento el hecho de que si fuéramos capaces de conocer suficientes datos descubriríamos que la acción fue necesaria y, en cierto sentido, racional<sup>16</sup>. No deja de resultar sintomático, por otra parte, que los factores imprevisibles o caprichosos sean traídos a colación relacionados, precisamente, con actos y determinaciones que, en último término, implican crueldad, sufrimiento, horror y muerte para un gran número de personas.

Sin embargo, la actuación de *Ate* no representa una posesión demoníaca alienante y globalmente anuladora, sino que se trata más bien de una absorbente proyección divina sobre los hechos humanos. En realidad, como ya se apuntó anteriormente, no existe culpabilidad moral discernible en este caso; pero la circunstancia de haber sido manejado u ofuscado por *Ate* no supone de ninguna manera una franca evasión de la responsabilidad personal. El propio Agamenón, que anteriormente descargó su culpa acusando amargamente a los dioses, lo aclara un poco después de la forma más explícita:

«Pero ya que la *Ate* me cegó y Zeus me arrebató el juicio, es mi deseo hacer las paces y dar abundante compensación»<sup>17</sup>.

Es decir, como ocurrirá en épocas posteriores con la propia dinámica de la justicia griega, no existe una real consideración de la intencionalidad: lo sustantivo es el acto en sí mismo.

Los factores que provocan la dañina acción de *Ate* son siempre supranaturales, pero se trata de una locura pasajera, de una intervención psíquica o infatuación, y nunca de una posesión. *Erinia*, *Moiras* y Zeus son los citados agentes.

La primera –que no aparece nunca aquí en plural, como una de las tres diosas<sup>18</sup>– es tratada como una fuerza que impulsa a hacer alguna cosa a alguien. Pudiendo ser traducido el término literalmente por «porción», *Moiras* es el sino, el hado, el destino que corresponde individualmente a cada persona. La actitud frente a ella podría definirse sintéticamente de este modo: me ha sucedido algo, algo inexplicable, algo que no se puede comprender, luego debía de ser así. Por su parte, *Erinia* es el elemento personal que garantiza el cumplimiento satisfactorio de una *Moiras*. En tal caso, *Erinia* sigue siendo dispensadora de *Ate*<sup>19</sup>.

La propia conducta, deviniendo ajena, escapa a la interpretación coherente del individuo. He aquí uno de los motivos fundamentales de la intervención sobrenatural en la *Iliada* y también el punto troncal de diferenciación con una posesión demoníaca alienante y enajenadora. Es la propia monición interior quien pone en marcha la actuación divina, que, duplicando exactamente una intervención psíquica,

16. Véase NILSSON, M.P., I, 1955, p. 188 y ss. Al respecto del comportamiento de los héroes y, en general, de sus características definitorias, es de indispensable consulta la obra capital de BRELICH, A., *Gli eroi greci: un problema storico religioso*, Roma, 1958, p. 313 y *passim*.

17.

«(...) οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἀτης, ἢ πρωτον ἀάσθην.  
ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην καὶ μεν φρένας ἐζέλετο Ζεὺς,  
ἄψ' εθέλω ἀρέσαι, δόμεναι τ' ἀπερείσι' ἄποινα»  
(*IL.*, XIX, 136 y ss.; Cfs. *IL.*, XIX, 85 y ss.).

18. Las *Tres Moiras* constan por primera vez en Hesíodo, *Teog.*, 900 y ss., como hijas de Zeus y de Temis.

19. Con respecto a *Erinia* como garante de la ley natural, obsérvese la claridad de lo apuntado en *IL.*, XIX, 418. Véase el extenso y acertado tratamiento de DODDS, E.R., 1980, p. 18-22 y, en general, su capítulo 1, *passim*. Igualmente, resulta de obligada consulta el clásico trabajo de GREEN, W.C., *Moiras: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, 1944.



la muestra con unas determinadas características específicas desde el punto de vista formal. Aún más, la trasposición del mundo interior al exterior presupone la instrumentalización objetiva de un demonio indeterminado que debe hacerse concreto por medio de un dios personal y definido<sup>20</sup>.

Sin embargo, podría argumentarse cabalmente que el estado de *menos* no formaliza en absoluto una experiencia constituida sobre la base del despliegue, inmanente o no, de una admonición mediatizada por la mera incompreensión de la conducta propia. Tal situación consiste en la directa comunicación de poder por parte de la divinidad a un sujeto, que permite a éste llevar a cabo con suma facilidad las más difíciles o descabelladas empresas. Paradigma de ello es Héctor, quien, totalmente enfurecido y fuera de sí, preso de una *manía*, comienza a escupir sin cesar espumarajos y sufre un reblandecimiento de las pupilas<sup>21</sup>. Ciertamente, de ahí a la idea de verdadera posesión (*δαμονῶν*) no dista demasiado. Pero en la *Iliada* jamás se salva ese trecho. En el caso citado, el *menos* se produce a instancias de Zeus, ya que se explica que fue Ares quién entró en Héctor y lo llenó de fuerza y de bravura guerrera cuando el héroe se puso la armadura de Aquiles: se trata, entonces, de una simple alegoría del espíritu bélico<sup>22</sup>.

En resumidas cuentas, de la misma manera que los dioses pueden aparecer en forma de hombres para conseguir sus deseos, también los seres humanos pueden aparecer imbuidos del espíritu divino<sup>23</sup>. Por lo tanto, aun siendo de todo punto infranqueable la línea de separación entre lo divino y lo humano, existen vinculaciones. La mentalidad homérica no había realizado la operación de discernimiento que, al cabo del tiempo, acabó estructurando la razón de Occidente, pero delimitó los campos; y, sin acabar de deslindarlos, los desentrañó<sup>24</sup>.

4. De tal modo, existen interacciones constantes muy estrechas entre lo divino y lo humano<sup>25</sup>. La última causa de todo suceso es siempre la decisión de Zeus. A los ojos de Homero, incluso la tragedia de Aquiles es decreto de su voluntad suprema:

20. Véase DODDS, E.R., 1980, p. 27; SNELL, B., 1948, p. 45-47; BRELICH, A., 1958, p. 300-316; NILSSON, G.P., I, 1955, p. 122 y ss. Al respecto de la aparición de los dioses como simples seres terrestres, consúltese la breve pero interesante aproximación de LAVOIE, G., «Sur quelques métamorphoses divines dans l'Iliade», *L'Antiquité Classique*, 39, 1970, p. 5-34; igualmente, CLAY, J., «Demas and Aude: the Nature of Divine Transformation in Homer», *Hermes*, 102, 1974, p. 129-136.

21. *IL.*, XV, 605 ss.

22. *IL.*, XVII, 206 y ss. Cfs. DODDS, E.R., 1980, p. 22-23.

23. Véase NILSSON, G.P., 1955, I, p. 355-91; Cfs. SNELL, B., 1948, p. 151-157; Cfs. BURKERT, W., *Greek Religion*, Cambridge-Massachusetts, 1985, p. 121-22.

24. En el sentido de confusión terminológica entre posesión e infatuación, capital como se observa para distinguir la responsabilidad individual real, pueden ser útiles en lo general las ya muy antiguas observaciones de Combarieu: «*En buena hora la pasión ha sido considerada como un sufrimiento por los antiguos. Cuando el sentimiento es violento, desordenado, rebelde a la tutela de la razón y de la conciencia moral, se convierte en la vida interior, casi cual un huracán en el mundo exterior; produce efectos patológicos cuyo estudio, más que al moralista pertenece al médico: perturbaciones en la respiración, en la circulación de la sangre, en el funcionamiento de los órganos. El individuo primitivo que se encuentra bajo el influjo de una pasión violenta, se considera a sí mismo como un poseoso o como un enfermo, que son la misma cosa para él. El hombre que ha experimentado en sí mismo esta transformación oscura y perturbadora, se ha creído poseoso, es decir, bajo la actuación de un espíritu*» (COMBARIEU, «La musique et la magie», en *Etudes de philologie musicale*, III, Paris, 1909, p. 600 y ss. Citado por MONDOLFO, R., 1968, p. 14).

25. Con respecto al diferente matiz que presentan en este aspecto la *Iliada* y la *Odisea*, véase, por ejemplo, el punto de vista de KIRK, G.S., *Los poemas de Homero*, Buenos Aires, 1968, caps. 16, 17 y 18.

en toda motivación de las acciones humanas intervienen los dioses<sup>26</sup>. Jaeger, en los capítulos dedicados a estos aspectos, señala la no exclusión, por otra parte propia de todo el pensamiento griego, de la consideración psicológica y metafísica de un mismo suceso. Cualquier resolución del primero de los dioses, por determinante que sea, ni excluye ni está en contradicción con la comprensión natural de los mismos acontecimientos. Su acción recíproca es para el pensamiento homérico lo natural<sup>27</sup>.

Desde este punto de vista, la *Iliada* se muestra fundamentalmente como un juego de contrapesos entre lo humano y lo divino en el cual no se produce nunca la anulación de un elemento por parte del otro; juego mutuo que, de otro lado, permite capacitar al ser humano para proyectar hacia el futuro el horizonte de sus acciones, de tal manera que puede llegar a aparecer como intérprete de su propio destino. Y Zeus es el punto central del entramado, dado que cualquier relación humana con un dios que no sea él permite una proyección hacia el futuro de mucho menor calibre y categoría<sup>28</sup>. El primero de los olímpicos es la piedra de toque de todo el contacto terrestre y divino: es el poseedor de la balanza<sup>29</sup>. Aún más, el hecho de que los dioses se articulen de manera definitiva en la trama como protagonistas efectivos introduce un matiz significativo: la historia que se está relatando es importante, es extraordinaria<sup>30</sup>.

De la misma manera que acaba de ser expuesto cómo, lejos de considerar en primer plano la intención, era el acto en sí lo que importaba, no existe preocupación en Homero por ninguna realidad catalogable como *creencia*. Desde luego, honrar a la divinidad en los ritos y cumplimentar diligentemente la correspondiente parte contractual resulta absolutamente imprescindible, pero nada más<sup>31</sup>. Ya se argumentó, por otra parte, que no hay dualismo entre alma y cuerpo. Ciertamente, el concepto y la idea de lo suprahumano es constatable como una aspiración del hombre al sentirse enajenado del medio, pero no hay sentimientos divididos susceptibles de comprobación<sup>32</sup>.

26. Ya Albin Lesky, en una obra clásica, planteó en términos antinómicos la relación entre dioses y hombres. Las tres antinomias que propuso el célebre investigador fueron: proximidad y distancia, favor y crueldad y arbitrariedad y justicia (véase el tratamiento aludido en LESKY, A., *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1976, p. 88-96).

27. JAEGER, W., 1971, Libro I, caps. I, II y III. Cfs. KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía* Barcelona, 1978, p. 238-39; Cfs., igualmente, las consideraciones de SNELL, B., 1948, p. 19-20.

28. Recuérdesse, por ejemplo, cómo Diomedes se permite perseguir a Ciprina, sabiendo que es una divinidad débil. Los dioses de mayor rango, finalmente, se ven obligados a conminarle para que se retire del combate porque puede salir maltrecha. Véase a este respecto *IL*, V, 327-352.

29. Así se le denomina en *IL*, VIII, 68-73.

30. Véase GUTHRIE, W.K.C., *Les Grecs et leurs dieux*, París, 1956, p. 49-81 (sobre la figura y el papel de Zeus en la religión griega). Por otra parte, no parece necesario insistir en el hecho tópico de que una de las constantes dominantes en la *Iliada* es la idea del pasado como más grandioso que el presente. Las cosas, entonces, eran extraordinarias: de ahí la aparición de los dioses en el marco de grandes gestas humanas.

31. Con respecto a esta cuestión, véase una síntesis útil en español de GARCIA LOPEZ, J., *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, (manuales y anejos de *Emerita*, 26) Madrid, 1970. Cfs. en el sentido expuesto, BURKERT, W., *Homo Necans*, Berlín, 1972, p. 10-27 y *passim*. Véase igualmente DETIENNE, M. - VERNANT, J.P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, París, 1979, con bibliografía específica y un brillante y exhaustivo tratamiento.

32. Acerca del significado de la creencia entre los griegos, como estadio muy posterior a los estratos de la propia religión cívica—cuestión abordada, en cualquier caso, por regla general, en todas las grandes obras alusivas a la religión y a la religiosidad griegas— véase, entre otros, KITTO, H.D.F., *The Greeks*, Penguin Books, Harmondsworth 1960, p. 198 y ss. En relación con la

Así pues, desde esta perspectiva, podrían ser definidas tres maneras de actuación de lo humano con lo divino: la del héroe piadoso, la del héroe activo y la del común de las gentes<sup>33</sup>.

En cuanto al hombre piadoso, se dirige al principio suprahumano para, en algún modo, acelerar la actuación del destino. Su paradigma es Héctor<sup>34</sup>. Si el ser humano se define en los poemas homéricos por su situación de participación, es decir, por su *saber*, y se prefiere lo que es objetivamente preferible, Héctor no duda en remitirse hacia lo absoluto en detrimento de su propia «libertad», y de su propia vida, evidentemente:

«Pero ¿Por qué el corazón conversa así conmigo? No, no iré a implorarle (a Aquiles), que sin compasión ni respeto me mataría indefenso como a una mujer en cuanto dejase las armas. (...) Será mejor comenzar el combate cuanto antes. Sepamos pronto a cuál de los dos otorga el Olímpico la victoria»<sup>35</sup>.

Por lo que se refiere a Aquiles, es un sujeto que duda constantemente. El es el único protagonista del poema al que, en principio, se le da opción para elegir; pero tiene la absoluta certeza de que debe morir: su hado es también inexorable. Tal duda estaría representada por su alejamiento y posterior vuelta a la lucha: cuando *decide*

ausencia de dualidad (Cfs. las consideraciones vertidas *supra*), Rudhart señalaba que los atenienses debieron asumir como algo novedoso el hecho de que Sócrates afirmase que el hombre tenía alma individual (RUDHART, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958, p. 113 y p. 125-126; Cfs. además FRÄNKEL, H., 1951, p. 108 y ss. y 605 y ss.). Ciertamente la divinidad es interpretada como un poder o una serie de poderes, no como una *persona*, a pesar de todo lo que se ha exagerado sobre el antropomorfismo de los dioses griegos. Vernant, cabalmente, hizo hincapié en señalar –como ya lo hiciera antes Graz, entre otros– que los dioses del panteón griego se organizaron en un período del pensamiento que ignoraba por completo la oposición establecida entre *sujeto y fuerza natural*. En dicha época la mentalidad no había elaborado todavía –y distaba mucho de emprender tal tarea– la noción de dimensión interior del hombre, la idea de una existencia meramente espiritual. El pensamiento religioso, en este sentido, corresponde de manera unívoca a los problemas de organización de los *poderes* divinos, pero jamás se les pregunta por su *ser personal*. Por lo tanto, el pensamiento de una clara antítesis entre unidad y pluralidad es rechazado cuando se trata de seres sobrenaturales: se concibe, sin trauma aparente, una unidad de acción sin unidad de persona (VERNANT, J.P., 1983, p. 317-333; Cfs. igualmente, GRAZ, L., «L'Iliade et la personne», *Esprit*, Septiembre, 1960, p. 1390-1403).

33. Con carácter general –y no desde la perspectiva específica abordada aquí al respecto de la relación humana con lo divino–, es interesante confrontar la ya antigua categorización global de los héroes, como sujeto de culto, realizada por FARNELL, L.R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921. Véase, especialmente, BRELICH, A., 1958, p. 130-136; consúltese también, NILSSON, M.P., 1955, I, p. 187-88.

34. Véase, en relación a Héctor, QUAGLIA, L., *La figura di Ettore e l'etica dell'Iliade (Atti della Accademia delle Scienze di Torino, n.º 94)*, Turín, 1959/60.

35.

«ἀλλά τί ἡμοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;  
μήμιν ἐγὼ μὲν ἴκωμαι ἰών, ὁ δέ μ' οὐκ ἐλεήσει  
οὐδέ τί μ' αἰδέσεται, κτενέελ δέ με γυμὸν ἐόντα  
αὐτως ὡς τε γυναῖκα, ἐπεὶ κ' ἀπὸ τεύχεα δύω.  
(...) Βέλτερον αὐτ' ἐριδι ζυνελαυνέμεν ὅτι τάχιστα  
εἰδομεν ὅπποτέρῳ κεν Ὀλύμπιος εἴχος ὀρέζη.»  
(*IL.*, XXII, 122-130).

volver *sabe* que morirá en lo mejor de la edad<sup>36</sup>, pero sacrifica su propia seguridad en aras de un honor que desea, y por ende sacrifica una temporalidad relativa a un tiempo absoluto que solamente corresponde a los mejores una vez muertos. Es decir, en muchas ocasiones, la actuación del Périda está interferida, interrelacionada si se desea, con aquel comportamiento piadoso que definíamos en primer lugar<sup>37</sup>. Sin duda, la característica de su conducta es la actividad, puesto que descendiendo de los dioses llega a la realización de la obra que se ha propuesto: tiene, aparentemente, oportunidad para optar. En este sentido, cuando insulta a Agamenón por consejo de Atenea, Aquiles es la boca natural de la diosa<sup>38</sup>. Por lo tanto, con él se está definiendo un modo de actuación más actual, en tanto que los dioses verifican una notoria aproximación, un contacto más directo. Así, Héctor es menos «libre»: el Hado le reserva la muerte, Apolo lo abandona; pero Aquiles, como hijo de divinidad, arrastra tras de sí a todo el Olimpo aunque su final sea tan inexorable como el de cualquier mortal<sup>39</sup>.

El tercer modo de actuación sería el propiamente humano. Sin duda, el menos *relevante* por así decirlo, de los apuntados. Efectivamente, no tiene ningún interés para Homero puesto que, alejado de la relación entrañable con los dioses y de su estirpe, a diferencia de lo que corresponde a Héctor y Aquiles, representa la fealdad, la maldad, el caos, el desorden, un modo de vida no aristocrático que el héroe recrimina a la menor ocasión con un desprecio poco o nada oculto. El zafio y vocinglero Tersites, por ejemplo, recibe bastonadas en su espalda por parte de Odiseo: he ahí su condición<sup>40</sup>.

36. Como se observa claramente en la conversación con el caballo Janto. Este le vaticina su muerte lejos de su casa y de sus padres; pero Aquiles le replica que no hay ninguna necesidad de hacer tal observación: él *sabe*, claramente, cuál es su destino pero no cesará en su empeño («εὖ νῦν τὸ οἶδαι καὶ αὐτὸς ὃ μοι μῦθος ἐνθάδ' οἰέσθαι...»). Por lo tanto, su *saber* guía su conducta (*IL.*, XIX, 400-424). No deja de resultar sintomático que este *saber* del Périda manifiesta que su propia sensatez no logra contener su ira (*IL.*, IX, 645).

37. Whitman estableció un atinado parangón, entre Aquiles y Patroclo en este caso, insistiendo en lo que Schnapp-Gourbeillon denomina «dualidad de la imagen del héroe» (Cfs. SCHNAPP-GOURBEILLON, A., «Les funérailles de Patrocle», en GNOLI, G. - VERNANT, J.P. (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982, p. 77-88). Según Whitman, la muerte de Patroclo es una proyección de la muerte de Aquiles *-a montage of one image upon another-* que enfatiza la afinidad casual entre la caída de Patroclo y el final efectivo de la tragedia del Périda (WHITMAN, C., *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, 1958, p. 201).

38. Nótese la significativa contraposición con Crises el flechador quien, lanzando sus venablos, no es consciente de que es el propio Apolo quien los envía por su mano. La separación diferencial es sustantiva: al contrario de Aquiles, boca natural de Atenea, Apolo es el brazo sobrenatural de Crises. Véase *IL.*, I, 37-59 y 215-250.

39. Cfs. QUAGLIA, L., *La figura di Achille e l'etica dell'Iliade (Atti della Accademia delle Scienze di Torino, n.º 95)* Turín, 1960/61.

40. Véase *IL.*, I, 207-278; Cfs. las observaciones de CHANTRAINE, P.A.C., «A propos de Thersite», *L'Antiquité Classique*, 32, 1963, p. 18-27. No debe pasarse por alto que la fealdad física está íntimamente vinculada con la fealdad interior y la pobreza de espíritu, mientras que los héroes son bellos, en el amplio sentido del término. Ello anticipa, claramente, una de las constantes de la posterior moral griega, cual es la contraposición *kalón/aiskhrón*. Ciertamente, cuando se alude a actos humanos tales como el abandono de los suyos o la impiedad se estigmatizan no como injustos, sino como feos, vergonzosos. Al respecto de la «naturaleza del noble», véanse las pertinentes consideraciones de RODRIGUEZ ADRADOS, 1985, p. 41 y ss. (Cfs. la opinión de LORAUX, N., «Ἡβη et ἀνδρεία. Deux versions de la mort du combattant athénien», *Ancient Society*, 65, 1975, p. 1-31, referido a la belleza física «simbólica» de las esculturas de los monumentos públicos).

5. Así pues, se observa un panorama en el cual operan unos héroes piadosos en estado constante de dependencia, que no se diluyen sin embargo en lo suprahumano. Y unos dioses que permanentemente se inmiscuyen de manera perfecta en los avatares de la guerra. Ciertamente, la pugna ha sido reavivada por voluntad de Zeus. Pero en esta perspectiva general, determinada por el Olimpo, la «libertad» del hombre conserva sus derechos; y ésta es muy capaz de provocar un acontecimiento que la divinidad no había previsto: el armisticio que deciden los dos héroes responsables del conflicto, Menelao y Paris. Con el éxito de este último, los griegos han ganado la contienda y todo parece concluir. Sin embargo Zeus decide la derrota moral de los ganadores para honrar a Aquiles. En esta relación de la decisión humana y de la decisión divina parece que ninguna de las dos acaba teniendo la última palabra. Por ejemplo, la paz decidida no puede ser más que un paréntesis humano en un contexto divino (no hay que olvidar las opiniones de los dioses, enfrentadas y contradictorias) que prevé una victoria troyana; y este triunfo no es sino un paréntesis divino en el contexto fatal que exige necesariamente la caída de Ilión<sup>41</sup>.

Así pues, las estructuras de decisión humana y divina, que aparecen ora antitéticas, ora insolubles, ora en linealidad, se manifiestan subsumidas bajo un concepto de fatalidad en el que casi únicamente se expresan como parcelas ideológicas, como meros actantes: tal concepto de destino general evolucionará posteriormente<sup>42</sup>. El hombre es libre en el interior de las perspectivas olímpicas y los dioses están capacitados para actuar en el seno de las perspectivas fatales; la libertad humana, capaz de suscitar acontecimientos que ni la divinidad parece anticipar, se desarrolla necesariamente en este espacio estrechamente limitado que supone la presencia del hado y, en principio, en aquellas condiciones de dependencia recíproca citadas anteriormente. En tales circunstancias de interacción, la categoría temporal debiera adquirir una importancia notable.

Efectivamente, podría afirmarse que los sucesos, como noción estrictamente histórica, son determinados *a priori* en su naturaleza, pero no en su ocasión: *ergo* lo único que pertenece relativamente a los hombres y a los dioses es el instante. Siendo inviable escapar a la acción inexorable del destino, el *saber* se demuestra retrasando su cumplimiento, si ha de ser cruel, o acelerándolo, en el caso de ser favorable: la *sabiduría* es corroborada también en la conveniente disposición del tiempo futuro. Es decir: aprehendido el *saber* que anima los hechos humanos –*saber* que comprende igualmente la inexorabilidad del destino– es preciso que tal logro sirva como

41. Véanse los cantos III y IV en su totalidad.

42. Sería interesante volver en alguna ocasión sobre esta cuestión para esclarecer, si es viable, en qué sentido ello se relaciona con la noción griega de historicidad o infinito, que evidentemente Homero no puede aclarar, pues describe desde el punto de vista del poeta, no desde la afinada postura intelectual de un Tucídides o un Platón y ni siquiera desde la intención de un Hesíodo, por citar sólo algunos paradigmas. Un muy interesante tratamiento general del problema puede ser consultado en la clásica obra de GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna, 1959, *passim* y p. 123. En menor medida, BONFANTE, G., «Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo», *Die Sprache*, 5 (1959), p. 1-9. Véase también el excelente estudio de KERSCHENSTEINER, J., *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, p. 161-170, referido en concreto a la cuestión hesiódica de las cinco edades (Cfs. por otra parte, el brillante tratamiento de VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1983, p. 21-88). Cfs. LIEBERMAN, S.R., *The Eve Motif in Ancient Near Eastern and Classical Greek Sources*, Boston University Graduate School, Massachusetts, 1975.

herramienta para su propia autoplasmación. Ello podría configurarse claramente como un embrión, como el primitivo punto de partida en un camino dentro del pensamiento griego que llegará, por ejemplo, hasta el propio *Eutidemo* platónico, en donde se alude expresamente a que la adquisición de una ciencia no es útil más que si tal ciencia se sabe utilizar<sup>43</sup>.

Matizando, pues, habría que afirmar que la predicción divina, con toda la certeza que puede implicar, no realiza sino condiciones ideales, fórmulas intrínsecas de categorización eventual, que presuponen la fidelidad de los héroes. Estos aparecen en la *Iliada* sólo relativamente libres para cumplir o no lo que era correcto porque lo determinaron los dioses. Obsérvese cómo, para animarle al rescate del cuerpo de Héctor, se le dice a Príamo<sup>44</sup>:

*«Ni la idea de la muerte ni otro temor alguno conturbe tu ánimo, pues tendrás por guía al Argidida, el cual te llevará hasta muy cerca de Aquiles. Y cuando hayas entrado en la tienda del héroe, éste no te matará e impedirá que los demás lo hagan. Pues Aquiles no es insensato, ni temerario, ni perverso; y tendrá buen cuidado de respetar a un suplicante»<sup>45</sup>.*

Es realmente significativo, como se observa, que el carácter no perverso, ni temerario, ni insensato de Aquiles sea imprescindible: por mucho que su decisión de no serlo dependa del temor a Zeus, como éste explica de la forma más concreta cuando envía a Tetis, madre del héroe, para que amoneste a su hijo por retener el cadáver de Héctor.

*«...por si temiéndome consiente en que el cadáver de Héctor sea rescatado»<sup>46</sup>.*

Ciertamente, todo ello señala la ambigüedad de la conexión divina-humana, pero también define los rasgos fundamentales de la estructura de pensamiento, como señalábamos en párrafos anteriores. Tan importante como la lealtad del sujeto

43. Ciertamente, ya aludimos con anterioridad a la identificación saber = conducta en Homero, así como su propensión a presentar a sus personajes en términos de conocimiento que lo colocaban en el punto de arranque de una costumbre del pensamiento helénico, que sólo encontraría formulación explícita muchos siglos después. Platón expone cómo no son la misma cosa la ciencia de hacer y la ciencia de servirse de lo que se ha realizado, pero también se revela necesaria una ciencia de los *finés*. Así, se formula la célebre máxima que sostiene que los geómetras no producen las figuras; se limitan a descubrir las que ya lo son. En este sentido, Sócrates afirma en el diálogo que el bien no es más que una ciencia. El bien, efectivamente es una *sabiduría*, pero si el arte regio consiste en hacer hombres buenos y sabios es necesario *saber*, del mismo modo, *cómo* llegarán a serlo. Al igual que se prefigura en el pensamiento homérico, en el *Eutidemo* la sabiduría se demuestra no sólo por el acto –o por la coherente sucesión de actos– sino también por la conveniente disposición de sus efectos y por la manera de motivarlos.

44. Cfs. lo anteriormente dicho en *IL*, XXIV, 144 y ss.

45. *IL*, XXIV, 181-187 (Seguimos aquí la traducción de Luis Segalá).

46.

*«...αι ηέν πως έμέ τε δείση από θ' Έκτορα λύση»*  
(*IL*, XXIV, 116).

para consigo mismo se manifiesta en Homero la comunidad de intereses de los dioses. Pero esa unidad de su poder y esa permanencia de su Estado divino van apareciendo en el poema con los primeros rasgos que definirán el pensamiento griego posterior. La intervención divina en los hechos y los sufrimientos humanos han obligado al poeta a considerar siempre las acciones y el destino de los hombres con su significación absoluta, a subordinar ambos al conjunto del universo mundano y a estimarlos de acuerdo con las más altas normas religiosas y morales<sup>47</sup>.

6. Los dioses, el carácter divino en sí mismo planteado, el origen del hombre y su meta se objetivan con un predominio regulado que confiere, a la par que asegura, a cada una de las partes su cualidad específica. En Homero, *lato sensu*, empieza a gestarse la configuración de una ética, ya que el individuo comienza a ser responsable de sus actos, a comprenderlos y a elegir, por lo tanto, aquello que considera como Bien o que como tal está consensuado. Claramente, se trata de un «Bien-para-mí», robustamente individualizado, distinto para el joven y para el viejo, para Paris y para Tersites. Pero no es posible enfatizar, pues en verdad sólo se trata del principio de una gestación. Efectivamente, la ética del mundo de Aquiles, y también quizá en menor medida de Odiseo, está hecha, regulada y sancionada por el hombre sin que los dioses de la denominada «religión homérica» puedan mostrar la faz del Mal, puesto que, sencillamente, están desnudos de cualquier cualidad ética: se hallan, como algunos helenistas gustan de señalar, en un estadio «premoral».

Lo que prevalece en el mundo descrito por Homero, a pesar de todas las disquisiciones que puedan hacerse y de toda suerte de controversias que puedan surgir en las argumentaciones, es un ser humano que se dirige a los dioses para que le ayuden en sus múltiples actividades. El hombre homérico no puede remitirse a la divinidad para solicitar una guía moral. Tal cosa no está en la mano de los olímpicos; pero tampoco en el código existencial de aquél.

Es posible, ciertamente, comprobar todo el tremendo dramatismo del contraste entre la desgracia de la muerte de Héctor y la alusión a los planes de cotidianidad de Andrómaca, elaborados tras una supuesta vuelta de su esposo como triunfador. Dice el poema:

47. Resulta necesario apuntar, siquiera de soslayo, algunas consideraciones en torno al concepto de *dike*, en el sentido del aserto que se viene manteniendo. Zeus puede cambiar y modificar el destino, y de hecho se propuso hacerlo en lo referido a su hijo Sarpedón; sin embargo, por consejo de Hera, el primero de los dioses comprendió que tales actuaciones supondrían la aniquilación virtual de la justa armonía universal o *dike* (*IL.*, XVI, 433 y ss.), independiente de los dioses y los hombres. Así pues, *dike* podría ser definida como el transcurso general y natural de los acontecimientos, que competen a la esfera del hábito o la costumbre en lo que se refiere a los hechos humanos: la *dike* de un hijo es amar a su madre; la de un héroe, morir con gloria. Ciertamente, tal idea atañe sobre todo a las relaciones entre los hombres, todos los hombres. Salirse de la *aisa*, romper el ámbito de lo que constituye los límites propios de la condición moral, quiebra la *dike*. Se trata, en última instancia, de un principio conservador del orden social, y por ende del orden cósmico. Pero implica, a diferencia de los meros juicios de valor (*kalón/aiskhrón*), una sanción religiosa real: la ira de Zeus. Hay mucho de precaución que tomar, en este sentido, y *dike*, como ha de verse ulteriormente, está evidentemente subordinada a la *areté*: cuenta más la censura social de la vergüenza y el ridículo, de los juicios de valor, que la ira de los dioses fruto de la ruptura de la justicia. Véase el soberbio tratamiento de RODRIGUEZ ADRADOS, F., 1985, p. 50-55; igualmente, Cfs el punto de vista de LLOYD-JONES, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971, p. 6 y ss. (con abundante bibliografía). Consúltese, igualmente, BIANCHI, U., *Dios Aisa. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, 1953, interesante en su planteamiento general, con diversas consideraciones orientativas.

«En la casa ella ordenaba a sus sirvientas de hermosos cabellos poner cerca del fuego un gran trípode, a fin de que hubiera para Héctor un baño caliente al retornar del combate. ¡Ingenua! no sabía que muy lejos de los baños calientes el brazo de Aquiles lo había sometido a causa de Atenea la de los ojos verdes»<sup>48</sup>.

Dentro del universo de valores homéricos, el héroe, como prototipo de hombre, y su significado vienen coherentemente derivados de la relación con los dioses. Dicha relación surge de la base histórica y humana y será modificada con el cambio de esta historia. Así pues, para el primer punto es posible constatar que es la suerte, no el mérito, quien, en principio determinará qué tipo de fortuna ha de recibir un individuo. Zeus reparte dones en forma de azares, pero nunca entrega un decálogo. Luego, propiamente, no puede exigir un pecado<sup>49</sup>; la ofensa hecha al dios (falsos juramentos, ofensa al oráculo, negligencia en el ofrecimiento de sacrificios...) puede ser desagraviada como se repara la ofensa hecha a un sujeto: se restablece, de esta manera, una debida relación contractual. Exactamente no existe una idea de contricción, pues no existe noción de culpabilidad. Las maldades de las que habla Aquiles son, en todo caso, accidentes. Para la ayuda moral, los hombres de la *Iliada* no confían propiamente en la divinidad, sino en sus compañeros mortales, en las instituciones y en las costumbres que les han visto nacer y en las cuales viven.

Porque esta sociedad comienza a ser propiamente tal, y está en lucha: no es una comunidad apacible donde el esposo tomará el baño, que su esposa habrá preparado en su ausencia, a la vuelta de su labor. Los hombres homéricos o son héroes o no son nada más que una muchedumbre zafia, caótica. Han de triunfar, por encima de todo y de todos, para obtener riquezas y prestigio social. Jaeger apuntó que los griegos vieron en el afán de distinguirse y la aspiración a culminar el honor un medio de llevar a la persona a lo ideal y sobrepersonal, donde el valor empieza, a diferencia de lo que ocurriría posteriormente con los sentimientos cristianos, que observaban en ello vanidad pecaminosa<sup>50</sup>.

Pero este ideal de valor, esta estructura de pensamiento surge de una necesidad de afirmar el poder, pues los griegos están inmersos en un enfrentamiento. Parece como si la introyección del valor de la lucha en la comunidad griega (contiendas poéticas, atléticas, etc.) viniese determinada por la necesidad de afirmar el propio poder de una comunidad política frente al exterior, sea en caso de peligro, sea por la necesidad de lucha en busca de riqueza material. La *areté* aristocrática se manifiesta, así, necesaria e históricamente.

De cómo se discierne el valor dentro de la comunidad y su importancia hablaremos más adelante. De momento, nos interesa resaltar esta importancia de la confrontación como originada en este momento histórico. Homero escogió un tema, que es la ira de Aquiles; pero el núcleo troncal en torno al que el poeta organizó su historia es el de la competición: estrictamente. Aún más, consideró la guerra como una sucesión de competiciones que no acaban con la muerte, sino que prosiguen en

48. *IL*, XXII, 437 y ss. (seguimos aquí la traducción de Luis Segalá).

49. Véase al respecto el clásico trabajo de LLOYD JONES, H., 1971, *passim*, con toda suerte de consideraciones. Acerca de las matizaciones que pueden introducirse con respecto a *dike*, véase *supra* nota 47 (Cfs. LLOYD JONES, H., 1971, p. 6 y ss.; DODDS, E.R., 1980, p. 42-44 y notas 17-22. Ambos autores manifiestan opiniones francamente contrapuestas).

50. JAEGER, W., 1971, p. 25.



las larguísimas descripciones de los juegos funerarios. Además, la cólera del Périda lo pone en primer término en contra de Agamenón y los aqueos, y luego contra Héctor y los troyanos, para ceder finalmente en el encuentro definitivo con el anciano rey Príamo<sup>51</sup>.

7. El que detenta la *areté* es valeroso porque es fuerte. Y para mantenerla ha de conservar también la categoría de su poder. Ciertamente, el elogio y la reprobación son la fuente del honor y del deshonor en todas las culturas donde el código se manifiesta con carácter definitorio. Pero en el caso homérico –a diferencia de otras éticas de corte agonístico con evidente confianza en la vida de ultratumba– el escaso consuelo que cabía esperar de la existencia en el Más Allá, la breve, vaga e incierta definición del destino que pudiera alcanzarse tras la muerte<sup>52</sup> y la consideración de la vida como un acontecimiento cargado de miserias y penalidades marcaron la religiosidad y la ética griegas de manera concluyente: ya el propio Homero compara a los seres humanos con las hojas agitadas por el viento<sup>53</sup> y, por boca de Zeus, afirma que no hay criatura más miserable que el hombre<sup>54</sup>.

La vida es corta y está determinada de antemano. Y la comunidad está en lucha, lo que hace más precaria su condición. Por ello, los hombres no dudan en sacrificar su existencia en aras del honor, el valor ideal. El héroe homérico vive, pero sobre todo muere, para encarnar una calidad de existencia explícitamente expresada mediante la palabra *areté*<sup>55</sup>. En efecto, consta en la *Iliada* un deseo de gloria a toda

51. Walter Kaufmann ha sido uno de los autores que más énfasis ha puesto en señalar que esta desmedida fascinación homérica por la contienda prefigura definitivamente el estilo posterior de las tragedias. Desde luego, ello parece más que evidente en muchos casos. Sófocles, por ejemplo, dispone el argumento de *Edipo rey* mediante una larga sucesión de encuentros violentos entre el desdichado protagonista y aquellos que parecían interponerse en su búsqueda de la verdad. En *Antígona*, por su parte, se establece una agria colisión moral entre la heroína y Creonte, así como otras confrontaciones airadas entre ella y su hermana, Creonte y su hijo, y entre él y Tiresias. También en *Ajax*, tras el suicidio del protagonista, se hace desembocar el argumento en una rivalidad entre Teucro, por un lado, y Menelao y Agamenón por otra.

Esquilo definió bien esta forma en las obras siguientes a *Los Persas* y *Los Siete contra Tebas*. Sin ir más lejos, puede observarse en *Las Suplicantes* la evidente competición entre las doncellas y sus perseguidores, mientras que, por otra parte, intentan influir al rey en sentido opuesto. Pero quizá sea *La Orestíada* el caso más sintomático de lo hasta aquí apuntado, puesto que cada una de sus diferentes partes se centra en una confrontación: Clitemnestra contra Agamenón, Orestes contra Clitemnestra y Apolo contra las Furias. Esquilo, en última instancia, presenta notorias influencias homéricas al implicar a los dioses en la contienda: en *Prometeo*, el Titán se enfrenta nada menos que al propio Zeus (véase KAUFMANN, W., *Critique of Religion and Philosophy*, Nueva York, 1961, capítulo 77 *passim*; 1978, p. 219-220).

52. Cfs., RHODE, E., *Psique*, vol. I, Barcelona, 1973, p. 19-85.

53. *IL.*, XXI, 462 y ss.; VI, 145 y ss.

54. *IL.*, XVII, 443 y ss.

55. Con respecto a ello, véase BURCKHARDT, J., *Griechische Kulturgeschichte*, II, p. 89 y ss.; ADKINS, A.W.H., *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960, cap. 1-3, y 1972; SNELL, B., 1948, caps. 1, 2 y 8; REDFIELD, J.M., *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, Chicago-Londres, 1975, p. 30 y ss. y *passim.*; DODDS, E.R., 1980, caps. 1, 2 y 3; FINLEY, M.I., *El mundo de Odiseo*, México, 1984, cap. V. Consúltense, muy especialmente, los extraordinarios trabajos publicados en la reciente obra dirigida por Gnoli y Vernant *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982, a saber: LORAUX, N., «Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité», p. 27-43 (véase un tratamiento más extenso del tema en la obra de la misma autora *L'invention d'Athènes*, Paris-La Haya-Berlín, 1981); VERNANT, J.P. «La Belle Mort et le cadavre outragé», p. 45-76, realmente soberbio; SCHNAPP-GOURBEILLON, A., «Les funérailles de Patrocle», p. 77-88. Véase, también, LONG, A.A., «Morals and Values in Homer», *Journal of Hellenic Studies*, 90, 1970, p. 121-139; KIRK, G.S., «War and the Warrior in the Homeric Poems», en VERNANT, J.P. (ed.), *Problemes de la guerre en Grèce Ancienne*, Paris-La Haya, 1968, p. 93-117.

costa en la convicción de que es necesario sobresalir de entre los demás: así se lo dicen Hipólito a Glauco y Néstor a Patroclo, recordando los consejos de Peleo a su hijo Aquiles<sup>56</sup>. Es preciso luchar, por encima de todo, cumplir grandes hazañas, obtener el reconocimiento:

*«Mil emboscadas tiende la muerte a nuestros pies, y nadie puede salvarse y engañarla. Participemos, pues, tanto si procuramos gloria a otros como si la logramos para nosotros mismos»<sup>57</sup>.*

Por definición, en este sentido, los protagonistas son petulantes, engreídos y altaneros, dado que toda ética del honor implica, de forma esencial, la aceptación del orgullo: la *μεγαλοψυχία* que, en el caso homérico, supone la aceptación y el *saber* de la superioridad real. Al propio Aquiles no le duelen prendas al afirmar que es el mejor de todos los hombres y no considera nada malo el proclamarlo<sup>58</sup>. El sentido de rango es muy marcado y muchas veces se expresa sin ningún género de rubor por qué razón alguien es mejor que otro<sup>59</sup>. Resulta francamente significativo que el Périda ruegue encarecidamente a Patroclo que no obtenga una victoria excesivamente abrumadora, dado que ello podría disminuir su propio prestigio convirtiéndolo en uno más de los hombres ordinarios<sup>60</sup>.

Evidentemente el vencedor tiene la razón. Generalmente, la justicia de los poemas homéricos es virtud aristocrática que concierne al fuerte en sus relaciones con el débil. Aquiles es nacido de una diosa, Héctor de una mujer: es justo que el primero sea objeto de favores particulares. La diferencia entre ambos, en última instancia, es una diferencia entre *aristoi* a partir del matiz de relación para con los olímpicos. En el canto XXIV aparece una discusión entre los dioses que podría resumirse en dos concepciones morales: una justicia reparadora fundada sobre la igualdad de los individuos –igualdad entre los *iguales*, evidentemente– y una justicia

56. *IL.*, VI, 208; XI, 784.

57.

«νὸν δ' ἔμπης γὰρ κήρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο  
μυρίαί, ἄς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύζαι,  
ιομεν, ἢ ἐ τῷ εὐχος ὀρέζομεν, ἢ ἐ τις ἡμῖν»

*IL.*, XII, 326 y ss.

No ha lugar a extenderse; baste recordar el parlamento de Aquiles a su madre Tetis tras la muerte de Patroclo –donde afirma que, cuando llegue la muerte, morirá, pero mientras tanto buscará la gloria (*IL.*, XVIII, 98 y ss. y 115 y ss.)– o la amarga queja de Príamo al «perder un hijo tan valeroso» (*IL.*, XXIV, 241-242).

58. *IL.*, XVIII, 105; XXIII, 275. En efecto, la postura de Aquiles, independientemente de su dosis de arrogancia es cierta: él es el mejor combatiente y así se le reconoce por parte de todos.

59. Véanse, por ejemplo, *IL.*, II, 200 ss. y 760 ss.; III 71 y 92; IV, 405; VI, 252; VII, 104 ss.; XVI, 708; XVII, 168, 279 ss. y 538 ss.; XVIII, 105; XX, 433 ss.; XXI, 106 ss.; XXII, 158; XXIII, 274 y ss. y 357 ss.; etcétera. Los ejemplos serían, realmente, interminables.

60. *IL.*, XVI, 87-90.

distributiva fundada sobre el valor personal de cada uno, también referida propiamente a los *aristo*<sup>61</sup>.

Las formas de derecho que aparecen en esta sociedad aristocrática no pueden ser sino tres: el arbitraje, el duelo y el juramento. El pueblo mismo aclama a Odiseo cuando acalla la impertinencia de Tersites frente a Agamenón<sup>62</sup>. En la disputa entre Menelao y Antíloco se plantean tres maneras de resolver quién de los dos ha de llevarse la razón, tres modos de resolver el triunfo sobre el otro: exactamente las tres formas arriba citadas. Pero, en cualquier caso, lo que importa resaltar aquí es que la cuestión entre ambos era estrictamente personal, podía decidirse por medio de un juramento. No había necesidad de apelar a ninguna autoridad, no era necesaria asamblea alguna<sup>63</sup>.

Muchos han sido los autores que han afirmado cómo el mundo arcaico muestra una extraña mezcla entre poder y consejo, mezcla definitoria de esta época. Finley ha llegado a afirmar que incluso Posidón admite el poder de Zeus para obligar a la obediencia; pero el poeta se resiste a reducir la decisión a la fuerza sola<sup>64</sup>. No obstante, lo real y efectivo es que ese consejo, considerado como instancia racional opuesta o adyacente a las decisiones individuales, no existe. La misma racionalidad de lo que es justo o injusto, o no aparece o sólo consta en su vinculación a aquella ambigüedad de estructura divina y humana de la que habíamos hablado. En efecto, la misma posición de Néstor, quizá prototipo de la *sabiduría* en la epopeya homérica, sólo es consultada e incluso sólo decide lo que corresponde a una táctica de actuación inmediata. La *areté* por lo tanto, siempre se sobrepone a *dike*: la vergüenza y el reconocimiento priman sobre cualquier otra consideración, limitando de forma definitiva la actuación personal de los hombres.

8. De este modo, se exige un justificante claro, dado que la pretensión de la excelencia es de carácter extremadamente relativo; como señalaba Hobbes, el honor es la base de la precedencia<sup>65</sup>. En tales circunstancias, el prestigio precisa de símbolos que lo alimenten y lo legitimen ante la comunidad, y la muerte se convertirá en la definitiva culminación de una vida en la *Iliada*: «cayó como valiente que era» («*ανήρ αγαθός γενόμενος απέθανε*»), locución empleada habitualmente en el poema, se convierte así, en el último recibo de la dignidad para el occiso y también para los demás. Se debe ultrajar al enemigo vencido para privarle de la Bella Muerte, arrancar su cabeza, dejar sus huesos mondos a la intemperie, prefigurando la máxima *nemo me impune lacessit*; se debe agasajar al amigo con el mejor de los tesoros, con la más hermosa hospitalidad y los más caros regalos; se debe ofrecer al suegro el mejor de los ganados en compensación por la pérdida de su querida hija. Pero los signos del honor son claros y concretos; la riqueza emparejada indisolublemente con el honor significa ante todo placer y satisfacción material directa. «Los héroes tenían ciertos rasgos de aldeanos, a lo cual se añadía el amor de un aldeano a las posesiones, sus cálculos, acumulaciones, mediciones y cuentas casi

61. En los poemas homéricos, las asambleas casi aparecen como un entorno meramente formal, si bien están presentes en las decisiones que toma el βασιλεύς y con sus gritos expresan su opinión (sin voto alguno, evidentemente). Es únicamente el rey el que ostenta el cetro. En suma, no se habla en Homero de otra justicia que no sea caballeresca.

62. *Od.*, II, 42-46.

63. Véase la interesante exposición de GERNET, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, 1981, p. 208-211 al respecto de *IL.*, XXVIII, 566 y ss.

64. FINLEY, M.I., 1984, p. 161-162.

65. HOBBS, T., *Leviathan*, cap. 10.

tacañas. Pero los héroes eran más que aldeanos y podían dar tan orgullosamente como recibir, y podían establecer el honor sobre todos los demás bienes materiales»<sup>66</sup>. Esto, que no deja de ser una fina observación por parte de Finley, puede ser constatado literalmente en el canto II de la *Odisea*: aquello que más ocupa a las cabilaciones de Odiseo son sus cálculos sobre la riqueza que percibirá por parte de Alcinoos y la importancia de mantenerla.

Prevalece aquí la importancia de lo que los antropólogos y sociólogos utilizan como clave de la materialización del valor. La donación y contradonación de regalos como parte de la red de actividades honoríficas y de competencia. Una medida del verdadero valor de un hombre será pues cuánto puede ofrecer como regalo, cuál es su tesoro<sup>67</sup>. Como ya se ha mencionado, en este contexto determinado por el poder y la dignidad del reconocimiento social como sumo bien, no existe un solo hombre en los poemas homéricos que no se vea obligado a inclinarse ante la fuerza, aunque sólo sea una vez. Tal fuerza tiende al infinito: del afán de poder surge la necesidad de tener.

El momento histórico que refleja el poema parece de suma convulsión. La misma relación entre dos grupos en la contienda homérica parece crear, como afirmábamos al principio, las bases de competencia y complejización de relaciones de una sociedad propiamente estructurada que determinará por su virtualidad una sensación y una situación de inseguridad y temor que llevan a la dignificación de los valores materiales y de su posesión, de la importancia de su acumulación. Así, puede afirmarse que lo que quieren los griegos es nada menos que todo: todas las riquezas de Troya como botín; todos los palacios, los templos y las casas como cenizas; todas las mujeres y los niños como esclavos; todos los hombres como cadáveres. Ciertamente, la lógica del honor no encaja soluciones de compromiso: es una lógica del *todo*<sup>68</sup>. Pero en esta ubicuidad volitiva, en el plano físico, en el ámbito del tener,

66. FINLEY, M.I., 1984, p. 149.

67. Véase el magistral tratamiento de MAUSS, M., «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas», en *Sociología y Antropología*, Madrid, 1971, p. 155-258. Un excelente estudio centrado en los caracteres de la mecánica dádiva-contradádiva en un sentido extenso, contemplando nuclearmente las sociedades asiáticas pero aludiendo también a otras parasíáticas, y en concreto al universo homérico, puede ser consultado en MARCO, F., «El regalo como distribución exterior del excedente en las sociedades asiáticas del Próximo Oriente Antiguo», *Memorias de Historia Antigua* (Universidad de Oviedo), 3, 1980, p. 189-198 (con un completo y riguroso tratamiento y bibliografía específica. Véase p. 193 en lo referido a la sociedad homérica). Con respecto al *Potlach* —o donación de regalos y festines como materialización del prestigio y el valor en sociedades no industriales— véanse los estudios fundamentales de BENEDICT, R., *Patterns of Culture*, Nueva York, 1946; VEBLEN, T., *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York, 1934; SAHLINS, M., «On the Sociology of Primitive Exchange», en BANTON, M. (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres (Association of Social Anthropology, Monographs, I), 1965, p. 139-236.

68. SOPENA, G., *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987, p. 83 (Cfs. p. 79 y ss. y *passim*). El complejo tema del honor como código —y en especial en lo referido a las épocas antiguas— no ha gozado de un tratamiento excesivamente extenso en la historiografía, sino más bien todo lo contrario. En este sentido, para una estimación de carácter general acerca de la idea del honor, resultan de notoria utilidad los trabajos de PITT-RIVERS, J., *Mediterranean Countrymen, Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haya, 1963; CAMPBELL, J.K., *Honour, Family and Patronage*, Oxford, 1964 (muy especialmente, consúltese el excelente capítulo 10 que, a nuestro juicio, constituye una acertadísima aproximación a la esencia del concepto); de interés son las observaciones de ONIANS, R.B., *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1951, p. 48 y ss. y 120-121; en menor medida, SPEIER, H., «Honour and Social Structure», en *Social Order and the Risks of War*, Nueva York, 1952, p. 36-52.

también se impone la restricción del prestigio y el orgullo. Cuando Aquiles entrega el cuerpo de Héctor a Príamo se dirige al cadáver de Patroclo, por si Héctor se sentía herido en su dignidad: la recompensa no era nada despreciable y Patroclo recibirá su porción. Empero, en este caso, la atención no se centra en la riqueza, como en tantas otras ocasiones; el preciado botín de nada le valdrá ya al querido amigo muerto. Lo que importa realmente, pues queda expuesto al entredicho, es su honor, su prestigio, su dignidad<sup>69</sup>.

9. Por consiguiente, en esta debilidad y peligro de subsistencia de la comunidad, es la necesidad de afirmación frente a los otros lo que define a la *areté* aristocrática. La individualidad del poder, el valor personal no se han sublimado todavía en una legalidad superior común a todos<sup>70</sup>. En efecto, a pesar de que Aquiles *sabe* que la muerte de Héctor preluirá la suya propia, el Pélida se enfrenta sin miedo a su destino. Pero para él no significa nada consagrar su misión a la patria y salvar la comprometida expedición emprendida, sino de lavar su honor, de evitar la deshonra y vengar a Patroclo: se trata, desde luego, de sortear la vergüenza. Y en este sentido, se observa una de las más rotundas afirmaciones de la individualidad en la *Iliada* por parte de Aquiles, que desea el mal para los aqueos sólo para demostrar que él era imprescindible. El profesor Dodds, en una de sus más lúcidas aportaciones, definió a la época homérica como una «cultura de vergüenza», utilizando dicho término, junto al de «cultura de culpa», —que ya habían sido empleados con anterioridad por autores como Benedict y por algunos otros antropólogos norteamericanos en relación a sociedades no occidentales— en un sentido descriptivo<sup>71</sup>.

Ciertamente, en la *Iliada* todo aquello que provoca el desprecio o la burla de los semejantes resulta realmente insoportable. Todo puede ser sobrellevado por el héroe; el ridículo, sin embargo, no. Como ya ha sido expuesto, el orgullo no sólo no es malo, sino que la *μεγαλοψυχία* es una cabal y elevada aspiración, un factor cuasi consustancial a la *areté* que acaba definiendo la actuación personal de todos los protagonistas, limitando su campo de acción a un código perfectamente consensuado. Es posible convenir con Marrou que la estima de uno mismo, la *φλαυτία*, no es el amor propio, sino el que se dirige hacia el *ser-en-sí*, el Perfecto Valor que el héroe tratará de encarnar en una hazaña que despertará la admiración y la envidia entre sus pares<sup>72</sup>. El orgullo se aprueba, la envidia se acepta; pero la obstinación es deplorable, y ello resulta de sumo interés. En efecto, un hombre tiene que *saber* su valor y no debe engañarse a sí mismo sobre sus posibilidades, ora rebajándose, ora sobrevalorándose. Pero también debe darse cuenta de que es necesario ceder, considerando la humanidad y la *areté* de los demás, tal y como hizo Agamenón con

69. *IL.*, XXIV, 592 y ss.

70. Jaeger expresó atinadamente cómo «el amor a la patria, que solventaría hoy la dificultad era ajeno a los antiguos nobles. Agamenón sólo puede apelar a su poder soberano por un acto despótico, pues aquel poder no es tampoco emitido por el sentimiento aristocrático que lo reconoce sólo como primus inter pares. En el sentimiento de Aquiles ante la negación del honor que se le debe por sus hechos se mezcla también este sentimiento de opresión despótica, pero esto no es lo primordial. La verdadera gravedad de la ofensa es el hecho de haber denegado el honor de una *areté* prominente». Cfs. JAEGER, W., 1971, p. 26. Véase al respecto de esta cuestión, el interesante artículo de GREENHALGH, P.A.L., «Patriotism in the Homeric World», *Historia*, 21, 1972, p. 528-537; Cfs. lo apuntado por FINLEY, M.I., 1984, p. 141 y nota 1.

71. Véase DODDS, E.R., 1980, p. 30-31 y capítulo II, *passim*.

72. MARROU, H.I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, 1985, p. 30.

Aquiles y éste con Príamo. Quien atenta contra la *areté* ajena pierde en suma el sentido mismo de la *areté*<sup>73</sup>.

10. Sólo resta concluir. En un universo en el que la adquisición del Sumo Bien, en el que el ejercicio de la calidad existencial es propia de un grupo restringido; en un mundo dominado por el héroe guerrero, el eje fundamental de su cultura no es otro que el honor, catalizador de la consideración social de otros elementos como la valentía, la dignidad y, por supuesto, el ridículo. Todo valor como juicio, toda acción, todas las habilidades y talentos que configuran las actitudes, el *saber*, ejercen la función de definir la dignidad o de lograrla. Como sentenciaba Dodds, la noción de *Até* le sirvió al hombre homérico para proyectar, con buena fe, sobre un poder externo los sentimientos de vergüenza para él insoportables, los fracasos morales incomprensibles<sup>74</sup>. En tales circunstancias, la actuación personal aparece acotada de una forma que podría denominarse apodíctica: la coherencia de los límites del desarrollo humano contempla los polos histórico y extrahistórico, en directa relación con la actitud para con los dioses y con el consenso de valores verificado dentro de la comunidad. Desde este punto de vista, la ética corrobora un sistema compacto en el obrar que, por otra parte, no está desprovisto de multiplicidad: no aparece postulado como uno, sino operando una creación hacia la esencia de las acciones que rebasan el límite del hacer. La naturaleza del héroe, como patrón de conducta, se muestra constantemente sustraída a las circunstancias, dado que, en efecto, no existe oposición neta entre lo objetivo y lo subjetivo a escala individual.

Todo ello hizo fortuna: la propia perennidad de la obra de Homero y su aplastante influencia en Grecia, y después en el Occidente entero, confirió a los protagonistas de su gesta la perpetuación en la memoria de los hombres. El poeta, pues, colmó con creces los ardientes anhelos éticos de griegos y troyanos inmortalizando su aventura. Nada mejor podrían haber deseado: ansiaron la gloria de los mejores, en pos suyo vivieron y por ella, heroicamente, murieron.

73. RODRIGUEZ ADRADOS, F., 1985, p. 86-50 y ss.

74. DODDS, E.R., 1980, p. 30.