

El universo homérico: hombres y dioses.

ESPEJO MURIEL, Carlos
Universidad de Granada

Abstract

With this work we try to offer the complex reality of the homeric world, thanks to an analysis based on three concrete aspects: conception and elaboration of the universe with its forces and powers, the setting up between death and faith of the homeric dilemma, and finally, the heroes. Everyone of them studied in their intimate relationship with the individual.

Con este título tratamos de ofrecer la realidad del complejo mundo homérico, a través del estudio de tres aspectos concretos: la concepción y elaboración del universo, sus fuerzas y potencias; el dilema homérico establecido entre el destino y la muerte y, finalmente, los héroes. Todos ellos enfocados en su íntima relación con el individuo, como sujeto primordial.

El universo homérico se caracteriza por tener unas categorías de pensamiento muy lejanas a las de cualquier lector actual, por lo que nos sorprenderá nuestro Poeta cuando veamos las distintas parcelas de su mundo, que es la tarea que a continuación vamos a realizar.

Homero, que asoció la velocidad y la fuerza, que retuvo excelentes observaciones sobre el fenómeno de la resaca, conociendo muy bien su mecanismo, que supo servirse de la fuerza centrífuga desarrollada por la rotación de los cuerpos sólidos para lanzar proyectiles a grandes distancias, caracterizó con expresiones verbales la acción de las fuerzas de la naturaleza relacionadas con las acciones humanas (aunque *Homero* no conociera algunas expresiones verbales para la causalidad física general). Supo distinguir cuatro vientos, como el *Euros* (del sudeste), el *Zephyrus*, cargado de humedad (del noroeste), el *Boreas* (del oeste) y el *Netus*, del sur; atribuyendo a su vez un papel determinante a las nubes en la formación de estos vientos, así como el fuego, el calor y el frío, como causas naturales de los mismos (hipótesis que reaparecerá de forma más explícita y razonada en la filosofía presocrática). Consideró la fuerza y el coraje como un fluido de los dioses, cuya operación de transmisión o supresión iba acompañada o precedida de exhortaciones o consejos prodigados por las divinidades (dando lugar

fluido de los dioses, cuya operación de transmisión o supresión iba acompañada o precedida de exhortaciones o consejos prodigados por las divinidades (dando lugar a una identidad fundamental entre las fuerzas que agitan a los hombres y a las fuerzas de la naturaleza).

Como dos realidades psíquicas de la misma naturaleza que la percepción visual fueron para Homero la decisión y el pensamiento. Siendo la *metis* una forma particular de inteligencia, a la que se refirió bajo tres adjetivos: rápida (*kraipnéteres*), lenta (*lepté*) y diversa o cambiante (*poikíles-aiéles*), aunque también lo hizo bajo *dólos*, o lo que es lo mismo, como una potencia de astucia y engaño. Esta *metis* presidió todas las actividades en las que el hombre debió aprender a manejar las fuerzas hostiles, demasiado potentes para ser controladas directamente, pero que estuvieron a su disposición.

Observamos, pues, dos formas de interpretar la vida mental en *Homero*: la utilización de una persona o de un agente personificado externo que motiva la actividad mental, y la presentación de la misma a nivel interno, como una serie de intercambios. Por lo que se tiende a destacar lo universal y lo general en la vida mental, y, al mismo tiempo, a suprimir lo personal y lo idiosincrático. De esta manera podemos conocer que el individuo homérico no organizó su vida mental dentro de categorías como percepción, sensación, cognición o memoria (si bien era rico en funciones particulares y aspectos concretos del funcionamiento mental, tales como el reconocimiento, la rememoración, la exhortación, etc.), por lo que careció de términos para referirse al discurso abstracto de la vida mental, aunque quizá fuese más acertado decir que el lenguaje homérico tuvo sus propias categorías de abstracción.

Por otra parte, el universo homérico es el teatro de un perpetuo conflicto entre lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo pesado y lo ligero. Sabiendo que el agua tiende a apagar el fuego, y el fuego, a evaporar el agua, algunos autores¹ han aventurado la hipótesis de que *Homero* conociera el mundo como ente formado por los cuatro elementos, a modo de una gran esfera cuyo contorno superior sería la bóveda celeste (Urano), mientras que el hemisferio opuesto sería el Tártaro (la región de las tinieblas y los abismos), y en medio, el dominio de las divinidades celestes o subterráneas, de los hombres y los animales, aunque dividido en dos mitades: las montañas y el aire por una parte, y las profundidades del mar y la tierra, donde se encuentra el Hades, por otra. En esta franja central encontramos pues, la tierra bañada por el mar tanto al este como al oeste, por lo que nuestro continente se concibe como una gran isla rodeada de agua por todas partes. A la vez, en su disco terrestre descubrimos tres áreas como son: el noroeste (mar del

1. BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1973 y VULGO, E., "Epos Omerico e pensiero arcaico. Una interpretazione di alcune similitudini", en *AFLN* 20, (1977-78), pp. 25-46.

Norte) o dominio del invierno, el sureste (Egipto, las tierras abrasadas de Nubia y los pigmeos), y entre ambas, la zona mediterránea, en la que Grecia ocupa el corazón ².

Los hombres, al vivir en estrecha y constante intimidad con este mundo divino o casi divino, cuando realizaron actividades cotidianas tales como bañarse en un río o hacer un agujero en la tierra, les supuso entrar en contacto con uno de sus miembros. Este cambio continuo de prestaciones mutuas, esta renovación indefinida de deudas y créditos, hizo que el orden de este mundo y su perennidad estuvieran aseguradas, a pesar de que esta vida homérica tan sumisa a la ley inexorable del destino no excluyó rebeliones de la desmedida o arrebatos de la *hybris*.

Veamos a continuación otros aspectos más internos de este individuo homérico: *los sueños en Homero* vienen representados por una persona o agente personificado que pudo tener múltiples aspectos, aunque siempre familiar, y que no tuvo su origen en el interior de la persona. El contenido de los mismos no suele ser ni extraño ni exótico y tanto lo que sueña como lo que el individuo ve en sueños, es lo que confirma la existencia de un segundo yo con vida propia, que otorga al primero el papel de receptor pasivo.

Respecto del *cuerpo*, el griego homérico no tuvo un concepto claro, ni supo, por ende, dar la correspondiente expresión al mismo; es por ello que Lasso de la Vega nos dice que "*aunque suene a paradoja, es una rigurosa verdad decir que el hombre homérico no posee aún un cuerpo*"³. Así pues, Homero, cuando se quiere referir al cuerpo vivo lo denomina *démas*, *desmos* para el que no goza de vida, *soma* para el cadáver, y *séma* cuando ha sido ya envuelto por el alma.

En cuanto a ésta última, el hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen visible que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte (*psique*). Pues bien, esta *psique*, que es algo etéreo, intangible, inaprehensible a diferencia del yo visible, no conoce ni admite ninguna acción sobre el reino de lo visible, así como tampoco, ninguna clase de culto de esta naturaleza. Así pues, cuando se procedía a la cremación de un cadáver, se obligaba a la *psique* a desterrarse para siempre en el Hades. Esto, sin embargo, nos hace creer, a su vez, que los griegos de una época remota debieron de profesar una cierta fe en la fuerza y en la influencia de las almas sobre los vivos, y todavía en los poemas homéricos se perciben algunos

2. Para la representación gráfica ver final del trabajo.

3. LASSO DE LA VEGA, J., "Hombres y dioses en los poemas homéricos", en *Introducción a Homero*, Barcelona 1984, p. 241.

vestigios de esto (si bien, para *Homero*, el alma, desde el momento en que se halla confinada en el Hades, es como si no existiera)⁴.

Esta *psique*, que en *Homero* es sagrada, sólo la tienen los seres vivos, nunca los animales, y si la consideramos como una especie de "doble", sería el aspecto del yo pasivo-sufrido, y no autónomo, una memoria provisional de la persona, "*l'aspect reconnaissable d'un homme, son identité concrète*"⁵.

Su sustancialidad o su potencia se describe en unas cuantas almas orgánicas, potencialidades de tal o cual parte del cuerpo -entendiéndose que ellas no comprenden por completo la total potencialidad del alma, con exclusión de las restantes partes del cuerpo. Así pues, la sustancialidad del alma se encuentra en el conjunto del cuerpo, pero se le designa con referencia al lugar o lugares en que su potencia se muestra. Todo lo cual nos hace ver que junto a la falta de un concepto preciso de alma, está también ausente una clara distinción entre lo físico y lo psíquico; por lo que el hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, sino un todo del que se destacan determinados órganos (y esto hará que el hombre vivo no se amedrente o inquiete ante los muertos).

Respecto de la disyuntiva órgano-función (aunque quizá fuese mejor hablar de *thymós-noos*, pues en los poemas no se recogen nociones abstractas como las que hemos mencionado), *noos* lo podemos entender como capacidad, si bien está ligada a la visión y a la inteligencia en suma⁶. Lo mismo sucede con *thymós*, pues el hombre puede sentir algo *katá thymón*, y aquí *thymós* designaría el órgano anímico y principio de las emociones; sin embargo, *thymós*, se empleó además para designar la función, por lo que se traduciría como "voluntad o carácter", y en último término, y como ocurría con *noos*, puede significar un caso particular de una función concreta⁷.

Total, que la dualidad no estuvo fundada en una oposición entre emoción y razón, o entre lo particular y lo universal, sino entre lo externo y lo interno, entre la expresión de nosotros mismos en el mundo y la impresión del mundo sobre nosotros. Así pues, *noos* sería una "metapercepción pasiva" -en el sentido que le otorga Redfield⁸-, y *thymós*, un poder influir del organismo sobre el medio ambiente.

4. RHODE, R., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México 1948.

5. REDFIELD, J., *La tragédie d'Hector. Nature et Culture dans l'Iliade*, Paris 1984, p. 222 (hay una reciente traducción al español en Ed. Destino/Ensayos, Barcelona 1992).

6. FRITZ, V., "Noos and Noein in the Homeric Poems", en *CPh* 38,2 (1943), pp. 79-93.

7. ALBARRACIN, A., *Homero y la medicina*, Madrid 1970, pp. 31-32, recoge la tesis de la relación *noos*-visión, concluyendo que "*para Homero, las ideas proceden del noos, y este órgano anímico es concebido como "idein", "ver". En realidad, "sater" significa "haber visto", y es el ojo el que se toma como modelo para la aprehensión de experiencias. En este terreno lo intensivo coincide en realidad con lo extensivo: el que ha visto muchas cosas muchas veces, posee un conocimiento intensivo*".

8. REDFIELD, J., *Op.cit.*, p. 220.

EL DILEMA HOMERICO: EL DESTINO Y LA MUERTE

"*Se não existisse essa força superior -destino-, que muitas vezes se identifica com a própria vontade de Zeus, resultaria um certo desequilíbrio e o Olimpo entraria em conflito*"⁹. Con esta hermosa cita de Aubreton damos comienzo a la segunda parte de este trabajo, centrada en el apasionante tema que vela los poemas épicos, con una fuerza tal que nadie consigue despegarse de ella, ni siquiera los habitantes de la alta morada; nos estamos refiriendo, claro está, al destino, pero no como una fuerza superior impersonal que era mal conciliable con los dioses, sino como un poder oscuro, como un principio organizador, puesto que entre los hombres no existe una jerarquía fija y definitiva, así como tampoco en el complejo mundo humano-divino, una estratificación de las potencias dominantes, sino que cada potencia puede actuar en libertad respecto de las otras, en un círculo que va del hombre a los dioses, de los dioses al destino impersonal, y de éste, nuevamente al hombre.

Esta *moira*, es la que ha fijado de una vez por todas el ritmo de la vida humana, su evolución inexorable desde la infancia hasta la adolescencia, la madurez, la vejez y la muerte; distribuyendo a cada uno su parte de años, días y horas.

¿Qué ocurre, pues? Que *Homero* percibió tres factores que actuaron en el proceso histórico, tales como: la libre actividad humana, la intervención arbitraria de los dioses antropomorfos, y el destino impersonal e implacable. Este último, sin embargo, gozó de una ambigüedad propia de un estado histórico en evolución como es el que estamos tratando, por lo que unas veces apareció como un orden inmutable, más que terrible y opresivo, e impuesto. Ahora bien, los espíritus vengadores del crimen o guardianes de un orden moral que es un orden natural, debido a la aproximación de sus órdenes, conducen a una casi identificación entre *Erinias* y *Moiras*, por lo que la noción de destino se reviste de un contenido moral retributivo.

En cuanto a que registramos dos potencias en acción dentro de una misma sociedad, como son el destino y la intervención arbitraria de los dioses en la conducta humana, ambas se oponen a la idea de "progreso": la primera como limitación de acción, y a veces, como predeterminación, excluyendo la responsabilidad moral; la segunda como desvío y frustración de la acción. Así pues, el destino en *Homero* aparece como una limitación pero de la misma naturaleza que la muerte, y la dificultad de subordinar a los dioses a un destino superior está precisamente en la mortalidad de la que se revisten (aunque el caso concreto de Zeus implica una

9. AUBRETON, R., *Introdução a Homero*, São Paulo 1968, p. 224.

cuestión aparte, porque sin negar su omnipotencia -que entre otras cosas es indispensable para la epopeya- la subordinación de Zeus al destino en nada disminuye su poder, una vez que en ese destino debe entenderse la propia voluntad del dios, que una vez revelada, permanecerá siempre la misma). De esta manera se constata una noción de destino en *Homero* en transición, de una voluntad arbitraria a una razón superior.

No obstante, a través de diferentes estudios como los realizados por B. Dietrich¹⁰, descubrimos que *Homero* conoció a parte del concepto de *moira*/muerte, una *moira*/aparición personal que en la *Odisea* y en la *Ilíada* asume un significado ético, evidente de un estado "más desarrollado" del pensamiento. Así pues, estos dos usos representarían dos conceptos diferentes de destino de imposible interrelación en *Homero*. Por ello, la *moira* en nuestro poeta nunca fue una diosa de alta moral sino que tanto *moiras* como *erinis*, habían perdido su imagen pujante, y habían llegado a ser parte de un gran concepto de destino que cubría los aspectos más importantes de la vida de un hombre "épico".

Pero en cuanto a esta *moira*/muerte, resulta que uno de los rasgos del destino del hombre consiste precisamente, en su finitud, en ser algo que acaba con la muerte (*moira*, y particularmente *moros*, designan con frecuencia en *Homero*, la muerte). Por ello, el sentido concreto de destino del hombre que acaba con la muerte es el más específico de la *moira* homérica (en la *Ilíada*, en la mayoría de los casos se refiere a la muerte, mientras que en la *Odisea* se refiere a ella sólo cuando está en conexión con los dioses).

La función moral de las *Erinis* es muy probable que derive, como ministros de la venganza que son, de su misión primitiva de hacer cumplir una *moira*, que al principio era neutral, o más bien, contenía por implicación tanto un "debe" como un "tiene que", que el pensamiento primitivo no distinguía con claridad. Así las encontramos en *Homero* haciendo valer las prerrogativas que surgen de relaciones familiares o sociales y que se sienten como parte de la *moira* de una persona.

Intimamente conectada con este concepto de destino/muerte tenemos a la *Ker*, pues usada en singular es siempre sinónimo de muerte, y está combinada con *fonos* o *thánatos* mientras que en plural todavía se conecta con la muerte pero en su acepción de enfermedad, lo que ocurre es que en *Homero* las enfermedades se refieren a la muerte (aunque también pueden ser traducidas como "formas de muerte"), ahora bien, también en plural pueden designar a los agentes que llevan sus presas hasta la muerte.

10. DIETRICH, B., *Death, fate and the gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, London 1965, p. 224.

LOS HEROES

Para finalizar y como objetivo de esta tercera parte, tenemos el estudio de los héroes. Entendemos por héroe, *"un personaggio la cui morte ha un rilievo particolare, ha stretti nessi con il combattimento, con l'agonistica, con la mantica e la iatrica, con l'iniziazione nell'età adulta o nei misteri; è fondatore di città e il suo culto ha carattere civico; è antenato di gruppi consanguinei ed è rappresentante prototipico di certe attività umane fondamentali e primordiali; tutti questi caratteri mostrano una sua natura sovraumana, mentre d'altra parte egli appare anche mostruoso, gigante e nano, teriomorfo e androgino, fallico e sessualmente anormale o deficiente, portato alla violencia sanguinaria, alla follia, all'inganno, al furto, al sacrilegio e in generale a quella trasgressione dei límites e delle misure che gli dèi non permettono ai mortali"*¹¹.

Sin embargo asistimos a la aparición de un nuevo tipo de héroe de corte guerrera, más justo y mejor, que viene a sustituir al guerrero terrible, violento y sacrilego, de las generaciones precedentes. Y todo ello debido a la nueva concepción de la guerra, en la que la figura de los héroes define el lugar del guerrero en la sociedad¹².

Como características generales encontramos que:

- * el héroe homérico se siente libre de todo poder político y que su independencia personal no tiene límites. Por ello, si bien el temor de los dioses, la fuerza de los más poderosos y el sentimiento del *aidós* (honor, respeto) pesan sobre el hombre homérico, él es libre de obedecer.
- * El héroe simboliza el cúlmen de la grandeza humana y su combate por enfrentarse a la muerte es tan fascinante que atrae sobre sí la mirada de los dioses inmortales, exaltando así la vida humana a un nivel en el que alcanza su máximo significado.
- * Son generalmente grandes, bellos y fuertes, constituyendo un mundo aparte. Aunque la primera de sus virtudes no sea ninguna de las tres, sino el coraje o la bravura.
- * Representan el aspecto positivo de la función guerrera.
- * Forman un grupo de hombres de primera categoría que perviven en el país de la memoria, que es el del *mythos*, relato memorable, y el del *kleós*, la fama y la canción.
- * En tanto en cuanto son categorías del pensamiento religioso, son inseparables de la ciudad¹³.

11. BRELICH, A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 313.

12. DARMON, J.P., "Problèmes de la guerre en Grèce ancienne", en *Annales* 25 (1970), p. 1301.

13. DETIENNE, M., *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles-Berchem 1962, p. 83.

* Deben ser buenos oradores, realizadores de hazañas (*mython to rheter èmena, prekerá to ergon*) y guerreros capaces de prestar a su soberano tanto el servicio de la tribuna como el de las armas.

* Al experimentar miedo, huir, vacilar y angustiarse, oponen a su propia figura un tipo humanísimo de héroe que llora por sus penas o por las del amigo, reconociéndose además, el llorar en las desgracias, como un gesto propio de un hombre noble.

* Finalmente, podían presentar: gigantismo, enanez, cambios de sexo, defectos físicos, mutación en animales, gula, excesos sexuales -llegando al incesto-, violencia sanguinaria, etc.. (aunque la astucia, la rapiña y los engaños no formarían parte de este carácter "monstruoso", sino al contrario, servirían para exaltar su capacidad extraordinaria, dado los valores imperantes en los tiempos en los que se formaron los mitos).

Como constatación final de todas estas características damos paso a una breve panorámica de unos cuantos héroes, advirtiendo que al estar los poemas contruídos en torno a situaciones o escenas que engloban actitudes de muerte, patriotismo, cólera heroica o vergüenza, los caracteres heroicos van a estar definidos por su relación con estos postulados; así pues, tenemos:

Aquiles, el más piadoso héroe de los poemas, cuya fidelidad a los dioses y su escrúpulo en la ejecución de los ritos hace que los habitantes del Olimpo no puedan dejar de amarle; si bien, al aceptar su inminente muerte, en vez de satisfacción lo que llega a sentir es una sensación trágica de inutilidad, pues él mismo es, a la vez, instrumento de tragedia tanto para los otros como para sí.

Agamenón, quien junto a Aquiles, representa también el estado trágico de descontento tanto con él mismo como con el orden de las cosas que le rodean. Si bien, frente al noble y heroico porte del primero, éste aparece como un fanfarrón, convirtiéndose en juguete de los dioses, aunque él se crea protegido por la divinidad. Homero lo presenta como el jefe que en la vida militar es, un príncipe poderoso, pero que, en la intimidad es un hombre como los otros, cuya flaqueza de espíritu contrasta con el poderío exterior.

Ulises, que representa la ponderación, la habilidad y sobre todo, la astucia, como víctima del destino muestra un nuevo aspecto: el hombre profundamente ligado a la patria (señalándonos un nuevo tipo de héroe: el que lucha por sobrevivir valiéndose para ello de los disfraces, el fraude y el engaño). El intenta ser un héroe y lucha incluso contra peligros sobrenaturales, pero el resultado es, de nuevo, sólo el *pathós*.

Héctor también es un juguete de los dioses pero contrariamente a Agamenón, no tiene nada de fanfarrón, sino que su coraje irrumpe a cada instante siendo terriblemente humano, por lo que si Agamenón representaba la vertiente cómica, Héctor junto a Aquiles representa el lado trágico.

Y por último, *Paris*, el hombre amoroso y bello por excelencia, pero entendida esta belleza como "*um dom divino que não l'He é permitido desprezar*"¹⁴, lo que le empuja a ser caracterizado como frívolo y cobarde, cuando en realidad su auténtico *pathós* está en una pura incomprensión; así se contrapone a Héctor, amado por los hombres, pero abandonado por los dioses, mientras Paris, odiado por los hombres es querido por los dioses (Menelao, por su parte, sería la antítesis a la belleza de Paris, el fracaso).

14. AUBRETON, R., *Op.cit.*, p. 188.