

RELIGION E IDEOLOGIA EN HOMERO

Carlos Espejo Muriel
Universidad de Granada

RESUMEN

En estas páginas el autor se introduce en el ideal heroico que mueve la ética homérica centrado fundamentalmente en la *areté*, la *timé* y la disyuntiva *agathós-kakós* y así conectar con el mundo de la justicia y analizar el peso de la costumbre (*themis-diké*), para terminar con unas reflexiones sobre el panteón olímpico y las relaciones existentes entre dioses, daemones, hombres y héroes. Entre los que destacamos las figuras del adivino y del médico.

ABSTRACT

In these pages, author tries to introduce the heroic ideal as a motor of the homeric ethics mainly based on *areté*, *timé* and *agathós-kakós*. In this way, he continues with the study of justice through the force of custom in this greek world. And finally, he thinks about the olympic pantheon and the relationships between gods, men, daemones and heroes. Specially over doctors and fortunetellers.

Todos sabemos que la *Iliada* y la *Odisea* han sido las protagonistas para todos los griegos de un sistema de valores, de un tipo de moral de carácter heroico que perdurará incluso hasta la época clásica; por esta razón hemos decidido dedicar estas páginas a estudiar este importante aspecto del universo griego.

I. ETICA HOMÉRICA

En cualquier unidad social existe todo un sistema de individuos sociales prototípicos de los cuales brota una influencia positiva sobre el comportamiento moral, pues bien, en nuestro caso, este sistema se condensa en el ideal heroico, en la ética que se desprende del comportamiento de sus héroes, ética que se caracteriza fundamentalmente por:

- La idea de felicidad (según cuatro grandes virtudes, como son: la prudencia, el coraje, la sabiduría y la justicia).

- El sucumbir en el combate como el honor supremo (así como la gloria posterior o *kleos*, dado que nos movemos en un sistema de valores propios de una sociedad de guerreros y que conecta perfectamente con la eterna juventud que señalaba Mossé¹, y por lo que, la peor injuria que se podía cometer contra un enemigo era la de mutilar su cadáver. Además, esta gloria como renombre adquirido en el medio calificado de los valientes, es la medida, el reconocimiento objetivo del valor. De aquí viene ese deseo apasionado de gloria, de ser proclamado el mejor, que es el impulso fundamental de esta moral caballeresca —el héroe homérico no es realmente feliz si no se siente, si no se afirma como el primero, distinto y superior, dentro de su categoría²).

- La voluntad de la aventura, el desprecio al peligro, la superioridad en la acción y el amor a sí mismo (*philautría*) que no es el amor del yo, sino el de él, de la belleza absoluta.

- La aceptación del orgullo, *megalopsychía*, que no es vicio sino la elevada aspiración de quien ansía ser grande.

Es una moral, por tanto, que ignora absolutamente una noción de deber, de conciencia, mérito o falta; por lo que encontramos una moral hecha de lealtad para con el jefe y los compañeros de combate; y que tiene carácter de ley, donde tanto hombres como dioses, deben actuar conforme a ella.

Esta moral, pues, es agonística ya que «convierte la rivalidad en un impulso poderoso configurador del comportamiento»³. O sea, que este ideal heroico refleja los valores de una sociedad en la que la habilidad física, el coraje y el liderazgo fueron los atributos máspreciados en un ambiente de competición individual por el prestigio, dentro de un contexto rígido y proscrito de obligaciones.

No obstante, hay una parcela que no vamos a tratar y que forma parte de esta ética (aunque de manera un poco contradictoria), nos estamos refiriendo al campo de la bondad y la dulzura que debe incluir toda agonística heroica (si bien no se consideran características éticas del guerrero homérico, aunque pensamos que esto se debe no a la épica homérica sino al sustrato cultural de los investigadores del tema⁴. Así pues, en Patroclo, por ejemplo, registramos atributos tales como «bondadoso» y «gentil» (que erróneamente se han explicado como ejemplificación de una cierta sentimentalidad «femenina», que suponemos se debe a su relación con Aquiles) además de *esthlos* entre los héroes —con su significa-

1. Cl. Mosse, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Paris 1984.

2. *Ibidem*, p. 39.

3. H. Escobar, *Historia social del libro. Grecia I: De Cnossos a Atenas*, Madrid 1975, p. 130.

4. Precisamente ésta es la crítica que hace a Adkins, J. Romilly en su obra *La douceur dans Homère*, en *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, p. 13, cuando le advierte que no ha dedicado casi nada a este tema, bien presente en la epopeya, por ser fiel a una tradición que se obsesiona con la guerra como eje de los poemas.

do de irreprochabilidad opuesta a la dureza⁵— que no son para nada extraños a la epopeya.

Pasemos ahora a considerar el problema de la cólera o *hybris*. Con ésta comienza la *Iliada*, y cuando termina la de Aquiles, termina el poema, pero esta cólera está más allá del bien y del mal psíquico o ético, pues es obsesión enviada por los dioses, fatídica, inexorable e inconmensurable, como la vida, la muerte o una epidemia. Por lo que estamos de acuerdo con Lasso de la Vega cuando dice que se entronca con el aspecto religioso de los griegos, pues no existiría como conciencia social sino en función de una serie de deberes religiosos⁶.

Esta cólera nace de haber sido ofendido el honor de los héroes, a quienes no mueve otro impulso que el afán de la honra debida a su *areté*. No obstante, Griffin nos señala también que «el honor heroico es en los poemas homéricos inseparable de la posesión, y llamamos la atención sobre el hecho de que tanto la cólera de Aquiles como la venganza de Ulises fueron provocadas por privar a un héroe de algo que fue posesión suya»⁷.

Respecto de la disyuntiva homérica *agathós-kakós*, debemos señalar que el carácter ético que desprenden estos términos se reduce en este contexto a la bravura física que demuestran los guerreros. Aún así, los vocablos registrados para designar lo mejor son los siguientes: *areté*, *agathós*, *esthlos*, *chrestos*, *ameinon*, *beltion*, *aristos* y *heltistos*; por el contrario, los términos más importantes para designar lo peor o más denigrante, son: *kakotes*, *kakos*, *deilos*, *poneros*, *kakion*, *kakistos*, *aischron* y *elencheie*. Respecto del primer campo todos ellos designan en Homero las cualidades humanas más altamente estimadas, así por ejemplo, *agathós* es el guerrero capacitado y valiente que en tiempos de guerra obtiene el éxito, y en tiempos de paz goza de las ventajas sociales inherentes a su condición. Mientras que en el segundo caso es todo lo contrario.

Pero realmente, si hay un elemento que define y articula esta ética, pensamos que es el honor, la *areté*. Esta sería el compendio de todas las cualidades deseables en el hombre, «virtud» en el sentido de excelencia interior y exterior; también podríamos definirla como aquello que hace del hombre un valiente, un héroe⁸; o que es la expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortésana selecta y al heroísmo guerrero; o que es el atributo propio de la nobleza,... en realidad, es una palabra intraducible.

Siempre se mantuvo firme la idea de que la *areté* o las *aretai* estaban referidas, en lo esencial, al comportamiento activo hacia el exterior. Es decir, que siempre era el comportamiento el que, en último término, decidía sobre la existencia o la falta de *areté*, con lo que, a su vez, se expresan dos cosas: que la *areté* descansa, en parte, en la consideración externa que se reconoce al individuo en el ámbito de la comunidad —de manera que se aproxima así al concepto de respeto—, y que siempre era el caso concreto el que exigía la *areté* (el individuo tenía libertad para obrar como él creía que debía hacerlo y obraría siempre adecuadamente si poseía la *areté*)⁹.

5. J. Romilly, *op. cit.*, p. 21.

6. J. Lasso de la Vega, «Ideales de vida en la antigua Grecia», *Helmántica XIII* (1962), p. 40.

7. J. Griffin, *Homero*, Madrid 1984, p. 84.

8. La *areté* en los héroes está fundada en la propia *physis*.

9. B. Knauss, *La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, Madrid 1979, p. 251.

Intimamente vinculado con la *areté* se halla el honor, que en los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito —con lo que se aprecia que el hombre homérico adquiriera exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a la que pertenece, siendo el elogio y la reprobación (*epainos/foghos*), las dos fuentes del honor y el deshonor—, y que es considerado todavía como el premio de esta *areté*.

Dentro de este honor nos encontramos con unos términos que nos gustaría señalar. Uno de ellos es *kudos*, que se le otorga a los hombres victoriosos que adquieren su prestigio a los ojos de los otros, a conciencia (para las mujeres el término es *kleos*) y *timé* (honor, estatus) que se relaciona con el anterior, pero mientras éste es una cualidad relativa (es la evaluación del lugar que ocupa un hombre en relación a otro), *kudos* es una cualidad absoluta, como la fuerza.

II. DERECHO Y JUSTICIA

En este nuevo ámbito es donde quizá se pueda rastrear mejor el sustrato gentilicio de estas comunidades; para empezar diremos que en Homero el proceso de extensión de la categoría de lo justo (y de su contrapartida, lo injusto) ha avanzado poco, lo que explica el escaso desarrollo de la administración de justicia; y además, estamos en una sociedad fundada esencialmente en principios agonales donde la sanción social tilda ciertas acciones de «hermosas» (*kalá*) y otras de «feas» (*aisjrá*), por lo que las conductas sometidas a juicio pasarán poco a poco de «feas» —categorías puramente privadas— a «injustas». El arbitraje se convertirá en condena en Homero, esta condena está todavía puramente en las manos un tanto distantes de los dioses (así tiene razón Adkins cuando dice que en la sociedad homérica, la creencia en una causación no humana de los actos humanos, no tiene prácticamente efectos sobre la adscripción de responsabilidad)¹⁰.

En este mundo no encontramos ningún concepto de impureza espiritual, de «pecado» como tal; no conocen ninguna categoría que pueda parangonarse a tal vocablo ni a tal idea (aunque ello no quiera decir que no consideren los elementos o conductas negativas). Y por supuesto, dentro de los límites de las corporaciones tribales —familia, casa, linaje, clan— las relaciones entre individuos y subgrupos se mantienen por mecanismos sociales que no requieren apelar a una autoridad mayor. Otra característica de estas nociones de justicia y derecho en Homero es que éste no utiliza nunca ni *thesmos* ni *nomos* para decir «ley» (y que por supuesto, ésta no estaba escrita, sino que es el peso de la costumbre la que la ha elevado al carácter de ley), y que se puede ver perfectamente (lo cual no es nada ilógico, sino que al revés, viene a subrayar muchas de las ideas que comentamos) la estrecha relación que existe entre el derecho como «lo justo» y Zeus; lo cual es además muy interesante porque pone de manifiesto en la concepción que tienen estos hombres de atribuir fuerza vital a los objetos (y no sólo en la norma del derecho criminal), lo cual se aprecia en ciertas fiestas y ritos, concretamente en las posteriores *Bufonías* atenienses donde tras buscar al culpable del sacrificio del toro, atribuían la culpa al hacha y la arrojaban al mar¹¹.

10. A. Adkins, *Merit and Responsibility. A study in Greek Values*, Oxford 1960, p. 25.

11. D. Plácido, «Protágoras y Pericles», *HA II* (1972), p. 10.

Pero veamos con un poco más de calma las leyes (*themis*) en Homero. El poeta le otorga el calificativo de *athemistoi* a los Cíclopes, por no respetar las leyes, y con el nombre *themis* encontramos en los poemas a los dioses que se encargan de convocar a los demás dioses a la asamblea, por esto Ruipérez cree que el significado más antiguo de *themis* no parece haber sido «ley, derecho o justicia», —que debe ser reciente— sino algo material y concreto, relacionado de algún modo con la actividad de la diosa, de reunir la *aghoré*, y más concretamente, *themis/themistes*, en su significado material más antiguo, designaban precisamente los *xethtoilithoi* que constituían el *hierós* de la *bolué* y que servían de asiento a los gerontes¹². Así la diosa *Themis* era la personificación de la fuerza religiosa del *hierós kiklos*, pues esta diosa es la que gobierna la convivencia de los padres, hijos y siervos de la casa, regula el ceremonial con que se acoge a un huésped, y sobre todo, tiene valor en la asamblea, en el ágora, en la corte donde se reúnen los hombres de la comunidad, donde cada uno tiene el derecho de hablar libremente. Además, no está fundada sobre un pacto, pero los crea. *Themis* por lo tanto, tiene en sí un germen suicida: cuanto más importancia más terreno pierde en sí misma¹³.

Ahora bien, como hemos visto, en Homero no existen aún leyes donde todo esté regulado, y mucho menos un derecho codificado que diga en cualquier caso qué cosa está permitida, y cuál no, ya que los hombres no son aún plenamente conscientes de lo que puedan hacer por sí mismos. Este conocimiento de los límites puestos a las propias pretensiones determina las concepciones jurídicas de los griegos.

Existe una vieja polémica, de la que nosotros sólo vamos a recordar un pequeño eco, sobre las diferencias entre *diké* y *themis*, fundamentalmente en cuanto a significado. Para Glotz¹⁴ la *themis* va íntimamente ligada al *genos*, en cambio, cuando empiezan a aparecer las divisiones en fratrias y tribus, es cuando cree que aparece la *diké*. Pues bien, por ejemplo Frisch, que es partidario de la corriente contraria, cree que estas diferencias entre *diké* y *themis* no tienen nada que ver con la familia, sino que la diferencia consiste en que *themis* es lo recto y legal, mientras que *diké* es lo recto y lo apropiado, separándose ambas porque la primera tendría más rasgos de veneración religiosa y la segunda se aproximaría más a la propia idea jurídica¹⁵.

Visto esto podemos comprender mejor el entramado gentilicio que subyace en estas consideraciones «normativas». Por lo pronto, la esfera penal no interesaba al conjunto, sino que era la familia la que debía reaccionar en el caso del asesinato de uno de sus miembros, para conservar los patrones de conducta. No obstante, la comunidad, en ocasiones, se vió forzada a intervenir para dar una solución a las diferencias personales (Finley establece la diferencia en tanto en cuanto un asunto era «privado» cuando permanecía dentro de la autoridad única del *oikós* o grupo de parentesco, mientras que un asunto era público cuando la decisión era tomada por los jefes de todos los grupos separados después de reu-

12. M. Ruipérez, «Historia de Thémis en Homero», *Emerita* 28 (1960), pp. 103 y 112.

13. B. Snell, «Poesía e società nella comunità prestatatale» en *L'origine dello stato nella Grecia Antica*, Roma 1975, p. 67.

14. G. Glotz, *Histoire Grecque*, I, 1925, p. 118 citado por H. Frisch, *Might and Right in Antiquity, from Homer to the Persian Wars*, Kobenhavn 1949, p. 38.

15. H. Frisch, *op. cit.*, pp. 42-49.

nirse en consejo¹⁶). Entonces era cuando entraba en funciones el mecanismo de la administración de justicia, muy rudimentario aún, aunque L. Gernet cree que también en esta parcela se estaba dando un fenómeno de cambios que estaban originando una aparición tímida de lo procesal, separándose de la costumbre agonística¹⁷; que en ocasiones se atribuía al rey, otras sin embargo, a los ancianos, es decir, a los nobles miembros del Consejo. A cargo de ambos estaban las *themistes* (sentencias o normas consuetudinarias transmitidas por tradición oral) que nunca fueron leyes escritas.

En esta organización tribal de los griegos, todavía pues no se ha elaborado el concepto de responsabilidad individual por lo que la culpabilidad se extiende sobre todo a la familia. El ofensor podía «pagar la culpa» huyendo de la región o proponiendo una compensación a los familiares de la víctima. Si huía, debía someterse, en el país que lo acogiera, a un rito de purificación, ya fuese su homicidio voluntario o involuntario. Con la huida del ofensor la familia del ofendido perdía todos sus derechos sobre él, pero la familia también podía negociar las condiciones de regreso: una embajada compuesta por amigos iría solemnemente a la casa de la familia del difunto, comerían luego y hablarían, irían como suplicantes y harían una llamada al *aidós*, es decir, a la obligación que todo hombre tiene consigo mismo, con los suyos, con los demás hombres, con los dioses y la ley divina. En compensación por la ofensa se ofrecerían regalos de la calidad del ofendido y de la riqueza del suplicante. El ofendido se levantaría, rechazaría (obligatoriamente) pues si no sería faltar a la obligación que debía mostrar hacia el difunto, recordaría la magnitud de la ofensa y la exageraría, para terminar aceptando.

La reconciliación se hacía en el ágora, donde todo el pueblo la presenciaba. El ofendido echaba un pequeño discurso y el ofensor culpaba a Zeus o al Destino o a las Erinis, pagando el rescate y sellando el pacto con un sacrificio y un juramento, arrojando el cuerpo del animal al mar, como el de todas las víctimas entregadas a los dioses infernales sobre los cuales se había prestado juramento, para terminar con un banquete (en Grecia, el procedimiento normal de la venganza para los crímenes contra los dioses fue la *ordalía*, siendo sus agentes los representantes de la divinidad y los magistrados —tomándose como escenario el mar o un precipicio¹⁸—).

Y desde aquí nos introducimos en el último aspecto que queremos señalar, seguidos de la mano de las interesantes investigaciones del profesor Dodds¹⁹; nos estamos refiriendo a la concepción de cultura de vergüenza (*shame culture*) y cultura de culpabilidad, como sustratos básicos para entender esta sociedad. En ella conocemos la solidaridad familiar pero no conocíamos la idea de culpa heredada y del castigo diferido, sin lugar para la compasión. Todo ello se aprecia en lo que Kardier llamó «interiorización de la conciencia» o en la palabra *ághos*, en la que se pueden rastrear ideas tales como contaminación, maldición y culpa.

16. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, México 1978, p. 87.

17. L. Gernet, «Jeux et droit. Remarques sur le XXIII chant de l'Iliade», *CRAI* (1947), pp. 572-574.

18. A. Barcenilla, *Grecia, origen y destino en torno a Homero*, Salamanca 1964, pp. 45-46 y E. Mireaux, *La vida cotidiana en tiempos de Homero*, Buenos Aires 1962, pp. 181-192, y de la misma autora, *Les poèmes homériques et l'histoire grecque*, Paris 1948, p. 6.

19. E. Dodds, *Los Griegos y lo irracional*, Madrid 1981.

Sobre todo si tenemos en cuenta que en el mundo homérico la suciedad no reside en la materia sino en la forma, por lo que el conflicto entre «lo puro» y «lo impuro» será una variante del conflicto entre naturaleza y cultura, ya que la cultura, como instauración colectiva de formas y límites, es la purificación de la naturaleza.

III. DIVINIDADES

Existe un primer problema a la hora de hablar de estos dioses, y éste radica en la consideración de si son o no reales. O sea, si responden sólo a un interés literario o si forman parte del bagaje cultural y religioso de este pueblo. Hay algunos autores, como G. Thiele, que los considera como un invento de los poetas épicos anteriores o de Homero mismo, por lo que pasarían a ser pura ficción intencionada, ideada por y para la epopeya, sin ser, pues, expresión de una fe ni constituyendo una religión²⁰. Por otro lado tenemos la opción contraria llevada a su más exagerado extremo: en las interpretaciones que hace Buffière sobre el contenido de los poemas, como si fuese un mundo teológico totalmente poblado por fuerzas y dioses, revistiendo los poemas de un carácter místico. Así pues, él ve la guerra de Troya como una ejemplificación del combate de las almas, siendo los troyanos las almas carnales y los griegos las espirituales. A la vez que en la Odisea, el largo errar de Ulises por los mares, como una representación del exilio del alma en el «país de la materia»²¹.

Existe también un segundo problema derivado al igual que el origen de la épica, sobre la posible relación *Homero-Micenas* en cuanto al tratamiento de los dioses o su simple denominación. De todas formas, hoy se considera lo más acertado no intentar rastrear en lo micénico, o en todo caso como expone L. Stella que «ogni ricerca di caratteri micenei nell'Olimpo dell'Odissea deve procedere quindi con estrema cautela, appoggiandosi solo ai pochissimi dati sicuri»²². Actualmente se reconoce la existencia de ciertas similitudes de denominación (una docena escasa de nombres divinos griegos aparecen en las tablillas, tales como Zeus, Hera, Poseidón, Artemis, Dionisos, Hermes,... si bien estos aparecen acompañados en las tablillas de otros muchos nombres divinos que no figuran en la religión homérica, en la que por el contrario figuran muchos nombres divinos que todavía no se han encontrado en los textos micénicos), sin embargo se recuerda, que al igual que en el resto de los demás aspectos del mundo homérico, se superponen dos planos diferentes: el recuerdo de un pasado micénico y aqueo, que proviene de la tradición épica, y las impresiones personales del poeta, reflejo del mundo que le tocó vivir.

Vamos a clasificar a continuación las características que definen esta religión para dar paso posteriormente a los rasgos definitorios de las divinidades. Lo primero que encontramos es que no se trata de una religión revelada, pues no existen textos sagrados ni castas sacerdotales, —los únicos que pueden codificar o renovar las representaciones mitológico-religiosas son los poetas, y precisamente por ello ejercen una influencia amplia y duradera. Tampoco encontramos en las

20. G. Thiele, *Homero y su Iliada*, Caracas 1969, p. 91.

21. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1973, pp. 411-415.

22. L. Stella, *Il Poema di Ulisse*, Firenze 1965, p. 188.

prácticas y nociones religiosas, ni los temores supersticiosos ni los tabúes (por lo menos no de una forma muy extendida), el miedo a los fantasmas o «demonios», como tampoco existen semidioses, puesto que los reyes eran honrados como dioses pero nunca adorados; y los héroes eran hombres, pero no objetos de culto.

Tampoco encontramos una casta de sacerdotes sino un grupo de expertos en cosas divinas, encargados de aconsejar, guiar y asistir a los reyes en el ejercicio de sus funciones. Son los guardianes de los ritos, de las fórmulas y de los cantos sacros, conservadores de los gestos y los ritmos, cuya observación y respeto hacen la eficacia de las ceremonias, cuya memoria infalible sirve de archivo a los dirigentes de la comunidad. Las funciones que realizaban serían: degollar las víctimas, despojarlas, separarles las entrañas, cortar las carnes, presidir la cochura ritual —aunque parece ser que se podían hacer reemplazar por auxiliares o *mageiroi*— y generalmente desempeñarían dos ritos esenciales: la dedicatoria de la víctima que comienza la ofrenda y el pronunciar la oración que acompañaba al sacrificio. Así pues, más que sacerdotes (que no podemos hablar de ellos como tales) son oficiantes, sobre todo cuando las palabras que nos ofrece Homero para designarlos subrayan esta idea (*hiereus* o sacrificador y *areter* o suplicante), y nos ponen en relación con la alta estimación social que debieron tener, precisamente por esto.

Por último señalar que se considera a los animales como hermanos del hombre y seres dotados de un alma razonable, siendo las almas de unos intercambiables por la de los otros (de aquí la raíz del gran principio de las reencarnaciones).

Respecto de las divinidades, en Homero aparecen las siguientes: Zeus, Hera, Afrodita, Ares, Apolo, Artemis, Atenea, Hermes, Poseidón, Hefestos, Demeter y Dionisos. Nosotros sólo vamos a deternernos un poco en la última que citamos, pues si bien aparece escasamente en los poemas, se ha querido interpretar como que en aquel tiempo no había alcanzado aún en la vida y en la fe de los griegos una significación que trascendiera más allá de unos cuantos cultos locales, lo cual puede ser cierto, pero nosotros creemos que estaría ya arraigado —debido sobre todo a las características propias de su culto que tan ampliamente difundidas forman parte del contexto cultural y gentilicio de esta época griega—, y si no aparece con la asiduidad de los otros es debido fundamentalmente a que estamos en un género literario determinado en el que difícilmente podría tener una cabida mayor de la que tiene²³.

Ahora bien, todas estas divinidades están caracterizadas por una serie de rasgos determinados.

- Ninguna característica de los dioses es más típicamente homérica que su antropomorfismo²⁴.
- Son los portadores de las cualidades que convierten al hombre homérico en un ser superior.
- Son los que realizan los cambios inesperados que interrumpen la rutina de sus vidas.

23. Sobre la presencia dionisiaca en los poemas homéricos remitimos a nuestro trabajo de próxima aparición *The Ritual of Dionysus: Sexuality and Gender in Primitive Greece*.

24. Se ha querido ver en él una forma de racionalismo originario de la filosofía naturalista de Jonia, para más detalle consultar la obra de H. Pose, P. Chantraire et alii, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens sur l'antiquité Classique I, Fondation Hardt, Genève 1952, p. 63.

- Su burla o su indiferencia frente a las luchas, sufrimientos y muertes de los humanos, no son sino la expresión hiriente de su rango divino.
- Son la contrarréplica a la existencia humana, marcada por el temor y la miseria.
- Cuando actúan a título personal se comportan exactamente igual que los hombres, luego no son inmortales sino que siguen una regla de moral muy definida cuyo principio básico es el deber de la autoafirmación.
- Son los que garantizan el orden decretado por el destino y castigan su transgresión.
- No poseen ningún poder misterioso o diferente al de los seres humanos, salvo que pueden volar a través del aire, son invisibles a los ojos humanos —los cuales tienen una niebla sobre ellos que los previenen de ver a un dios o a una diosa—, que pueden tomar una apariencia visible si lo desean —al menos humana—, y que en todo caso pueden alterar la apariencia de un ser humano o hacerlo desaparecer.
- Son los dueños de todos los estados de conciencia, de todos los fenómenos psíquicos del hombre.
- Son portadores de una mayor *areté y timé* que los hombres (por lo que un exceso de *areté* es lo que puede hacer que los hombres lleguen a ser dioses).
- Y por último, son los sueños de los humanos hechos realidad.

En cuanto al orden, los dioses no pueden alterar el curso del destino del hombre arbitrariamente, y si Zeus se somete al resultado de esta operación no implica sometimiento alguno a un poder superior, sino a un orden al cual conforma su actuación. No obstante, esta creencia en el destino y en los dioses parece contradecirse, pero nosotros no lo pensamos así, pues corresponde a una visión estática y dinámica respectivamente, de la vida: el hombre piensa que lo que sucede es lo que debe acontecer y no hay otra solución que la de conformarse; o bien cree que los sucesos de la vida dependen de la benevolencia o de la ira de unos dioses, sobre los cuales puede el hombre influir con sus plegarias y sacrificios.

En cuanto a los *daemones y theoi*, no se puede decir que los primeros sean divinidades malélicas y los segundos lo contrario, ya que, precisamente lo opuesto se puede ver en el vocabulario de Homero²⁵. Lo interesante es saber que puede darse una actividad divina que produce el mal y el bien, que *theos* y *Daimon* en Homero significan la divinidad, que son utilizados en contraposición a los dioses que se llaman con sus nombres y que ejercen un influjo sobre la naturaleza y sobre el hombre (causando vientos, tempestades, calmas de mar, etc... en el primer caso, y engañando, infundiendo ánimo, miedo, etc... en el segundo). Sin embargo, el hombre logra a veces superar estas actividades y «esto sucede cuando la actividad de ellos trata de actuar directamente en contra o en favor de algunos hombres, y sólo indirectamente actuaría con relación a sus compañeros»²⁶.

El influjo de *theos* y *daimon* en el hombre puede ser triple: favorable, adverso, o favorable y adverso al mismo tiempo. Y en general, son fuerzas mal identificadas —o una designación vaga de la divinidad— que intervienen en los asun-

25. J. Fantini, *Theos y Daimon en Homero*, *Helmantica II* (1951), pp. 3-48.

26. *Ibidem*, p. 47.

tos humanos; y no como han querido ver otros, seres divinos dotados de poder pertenecientes a las creencias populares y primitivas.

Veamos cuál es la relación entre estos *daemones* y los *héroes*: a veces, sus campos culturales se aproximan pero hay suficientes características como para separarlos; por ejemplo: ambos coinciden o forman parte del culto a la muerte pero se diferencian porque el de los héroes se asocia al culto a los antepasados. Y sobre todo, lo que diferencia claramente a ambos es que el *daimon* poseía habilidad para estar presente en cualquier lugar y en cualquier momento²⁷.

En cuanto a los *dioses* y los *héroes*, mientras que en todas las religiones arcaicas del próximo y medio Oriente los personajes dotados de caracteres y funciones heroicas fueron considerados igualmente «dioses», los griegos son los únicos que en su ambiente desarrollaron una idea religiosa particular. Y esto es lo que realmente distingue a la mitología griega: la posición dominante que desempeñan los héroes dentro de ella, porque ellos iluminan con sus acciones y su naturaleza la posición y las limitaciones del hombre en el mundo²⁸.

Por lo que respecta, finalmente, a los *hombres* y a los *dioses*, intentaremos mostrar todos aquellos actos o funciones que estén relacionados con las divinidades y que las llevan a cabo los seres humanos. Empezamos, por ejemplo, por un estatus intermedio entre ambos, del que gozan los *adivinos* en este universo homérico.

En la mayoría de los casos son profesionales independientes, de vocación generalmente hereditaria, encontrándolos sedentarios, caminantes, etc... cuya misión estribaba en averiguar cuál era la voluntad de los dioses, ya que como *mantis* eran seres inspirados con capacidad para conocer el pensamiento de los dioses (*mantosine*), don que le otorgaban ellos mismos.

Homero establecía la distinción entre una mántica natural o intuitiva, y otra artificial o inductiva que infiere los acontecimientos futuros de la combinación de signos y procesos del mundo exterior, pero sin tener de ellos una percepción inmediata. El primer tipo exigía bien un carisma especial por parte de los dioses que permitiese al adivino, aún en plena normalidad psicológica (*emfron*), la clarividencia del futuro; o un estado anímico «sui generis» que capacitase al hombre para recibir la revelación de un dios (este tipo lo analizaremos más tarde, en relación con el entusiasmo).

La técnica adivinatoria más en boga en los poemas es la *ornitomancia* que consistía en extraer los presagios del vuelo o del graznido de las aves, especialmente del águila, del halcón, del cuervo y de la corneja. Pero también la encontramos en la inspección de las entrañas de los animales tales como la cabra, la oveja o el toro, cuyo especialista recibía el nombre de *thyoscoos*.

En cuanto a los *médicos*, vuelven a estar en ese estatus privilegiado en contacto con la divinidad, pues es la propia divinidad quien distribuye los beneficios de la curación «privilegio legítimo y natural, puesto que las enfermedades, como todos los males, no son sino el efecto de la cólera y de los celos de los dioses»²⁹. Se les conoce como *ieter kakón* por su condición de demiurgo o trabajador

27. B. Dietrich, *Death, fate and Gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer*, London 1965.

28. J. Griffin, *op. cit.*, p. 177 y A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, p. 387.

29. E. Mireaux, *op. cit.*, p. 97.

público, gozando de gran prestigio. Pues los griegos no precisaron acudir para curarse, a los auxilios de un sacerdote o de un adivino, sino que se conformaron con los buenos servicios de un hombre hábil en el manejo de las manos (*kheirourgein*) o entendido en bálsamos, brebajes y emplastes.

Los poemas homéricos muestran que la cirugía, por necesidades de la guerra, había llegado a un grado de desarrollo muy superior al de la medicina interna, y aunque en ellos la actividad terapéutica fuera ejercida indistintamente por los héroes en momentos de emergencia, o por las mujeres (tan vinculadas a esta parcela), el médico es un personaje bien definido. De todas formas, la práctica central fue la administración de medicamentos internos, fármacos, que en el *epos* —y dado el estatus del médico— son hechizos (no dirigidos al enfermo sino a las potencias o divinidades, procediendo su eficacia de la acción de lograr «encantar» o «seducir» el ánimo de las mismas) más que remedios.

Luis Gil³⁰ ha puesto de manifiesto que en estos poemas la enfermedad no se concibe todavía como una posesión demoníaca, sino tan sólo como un trauma o un contagio con un *daimon* (por ejemplo, la peste es una enfermedad resultado de un castigo que la divinidad impone al hombre por haber transgredido la ley moral). Las tres enfermedades con más frecuencia enviadas por los dioses griegos como castigo individual fueron la lepra, la ceguera y la locura.

Vemos a continuación unas cuantas características de la *filosofía homérica*:

- La vida se mantiene en tanto que el aliento permanezca en el pecho, mientras que la muerte cuando la *psyche* o el *thymós* abandonan el cuerpo.
- Mientras que la muerte por herida o enfermedad no podía dejar de ser concebida en tiempos de Homero como un hecho natural, la muerte repentina de un hombre hacía pensar que había sido producida por un arma invisible, flecha por lo general, esgrimida por los dioses.
- El desmayo o colapso, para el que falta en el *epos* un vocablo especial, es concebido, al igual que la muerte, como una evasión de la *psyche* o del *thymós*, produciéndose la recuperación cuando éstos retornan al cuerpo.
- En los poemas, la actividad anímica no se encuentra todavía localizada en el cerebro.

Por último, Homero conoció el uso de una serie de pócimas e ingredientes de una acción química particularmente enérgica, de las que no nos dice nada sobre su composición, ya se tratara de medicamentos o de venenos, pero es muy probable que fuesen de naturaleza vegetal, puesto que *pharmakon* designa a la vez el medicamento y la planta medicinal³¹.

Retomamos ahora el discurso del entusiasmo: ya habíamos comentado que conocieron dos tipos de *mantis*, pues bien, aquí nos referiremos al segundo, a aquel estado «sui generis» (ataque de locura o delirios) que no era enviado exclusivamente por los dioses, sino que se podía deber a una forma de posesión por un *daemon*.

Hoy en día, nadie pone en duda que en Homero, aunque de un modo confuso, existió un cierto tipo de adivinación de rasgos intuitivos, sin llegar a ser extá-

30. L. Gil, *La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, citado por A. Albarracín, *Homero y la medicina*, Madrid 1970, p. 183, que son la base de estas reflexiones.

31. Ch Mugler, *Les Origins de la Science chez Homère*, Paris 1963, p. 148; de todas formas los objetos mágicos son muy discretos y están reservados a los dioses.

tico-entusiástica, aunque «la inspiración interior, colocada en el alma desde fuera por la divinidad, está ya cercana a la posesión. Basta tan sólo eliminar la parte de cooperación de la inteligencia personal que el *mantis* aporta a esta revelación interior para obtener el *entusiasmós mántico*»³².

Y ya sí, para terminar, sólo nos quedan dos aspectos que nos gustaría tratar antes de dar por finalizado este trabajo, nos referimos al *culto de los héroes y al de las almas*.

En la fe popular, en las prácticas religiosas de estas comunidades, y en las diferentes ramas étnicas del pueblo griego, nadie disputa a los héroes el lugar que les corresponde junto a los dioses. A ellos se les honra y venera por medio de sacrificios pero son distintos de los tributados a los moradores del Olimpo (por el tiempo, lugar y naturaleza), pues se realizan al atardecer o por la noche, en altares a ras del suelo, sacrificándoles animales de color negro y siempre machos (porque los héroes moran en la cercanía de la tierra), por lo que normalmente se los asoció con los dioses ctónicos, y su culto, con el culto a los antepasados. Este culto tuvo en Grecia una enorme extensión y arraigo popular. Durante siglos se mantuvo una veneración muy definida en torno a los supuestos sepulcros de tal o cual héroe o en santuarios (de carácter más tardío) o parajes consagrados a su recuerdo.

Por lo que respecta al culto a las almas, sabemos que se desarrolló con unas reglas precisas plasmándose la fe en la inmortalidad, y todo ello como consecuencia del fenómeno que, en parte, representa la aparición de antiguos elementos de vida religiosa que el periodo anterior no había dejado manifestar, y en parte, la entrada en escena de fuerzas totalmente nuevas que unidas a los elementos antiguos ahora renovados, hicieron surgir algo que no fue ni lo uno ni lo otro. No obstante, se diferencia del culto de los héroes porque no envuelve ningún privilegio especial conferido a unos cuantos individuos por milagro divino, sino que encuentra su premisa fundamental en la cohesión de la familia. Se le atribuye, además, al igual que a los dioses ctónicos de cuyo reino han pasado a formar parte, el poder de favorecer la agricultura y de interceder en favor de las nuevas almas cuando estas nazcan.

32. A. Piñero-Sáenz, «Sobre Homero y el entusiasmo mántico», *Eclás XX* (1976), p. 8. E. Dodds, *op. cit.*, pp. 71-90, por su parte, cree que esta locura profética se debe a la necesidad de una seguridad sobrenatural en una cultura de culpabilidad.