

## El *querer* en la *Ilíada*

JAVIER PICÓN CASAS

*Dr. en Filosofía (UPSA);  
Filología clásica (UNED)*

El determinismo antiguo ha terminado siendo considerado un tema recurrente, aunque no suele comprenderse. Además, rara vez se aportan pruebas que muestren, de modo inequívoco, por qué los griegos arcaicos no pudieron creer en la *libre voluntad*. Se aducen ejemplos que pertenecieron a otra época (habitualmente en torno al s. V a. C.), con la cual guardó poca similitud (aunque así nos lo parezca debido a la gran distancia histórica que nos separa de ambos períodos). Sin embargo, cabría mostrar que tal fue el caso de la *Ilíada*, obra paradigmática durante la Antigüedad Clásica.

Convendría constatar, primero, que el narrador homérico no empleó un único verbo para expresar el *querer*, sino cuatro. ¿Cuál podría haber designado el que obedece a una *intención libre*? Como mostraremos, ninguno. El primero, βούλομαι<sup>1</sup>, no tuvo significado volitivo. Se refería, en líneas generales, a algo querido por haber sido decidido previamente; presumía la existencia de una reflexión y toma de decisión anteriores. El segundo, ἐθέλω<sup>2</sup>, o se trataba de un modo diplomático de expresar obligatoriedad, o bien venía a formular algo

<sup>1</sup> Chantraine (1980: 189).

<sup>2</sup> Chantraine (1980: 315).

que el sujeto se veía compelido a acometer *debido a la estructura de su carácter*; por lo tanto, equivalía a *predisposición*. El tercero, τόλμα<sup>3</sup>, ni siquiera indicaba genéricamente el *querer*; constituía un caso de ἐθέλω reservado para caracterizar las propensiones de una persona *temeraria* o *insolente*. Finalmente, el verbo ἐκών<sup>4</sup> significaba intencionalidad, pero su uso fue infrecuente hasta el s. II d. C.<sup>5</sup>; antes de esta época, apareció casi siempre como algo límite, absurdo o en un *contexto negativo*; es decir, designando un *querer* para el cual un narrador no estaba en disposición de encontrar a qué determinación obedecía (por ejemplo, en el caso homérico, como las Musas inspiraron su relato<sup>6</sup>, conocía más que el resto de los mortales<sup>7</sup>; sin embargo, nunca lo supo todo, pues ni siquiera la iluminación de aquéllas debía ser equiparada al saber de Zeus).

Por lo tanto, en ningún caso se entendió que el *querer* humano pudiera ser libre. En el contexto arcaico nada se opuso a las muchas maneras de nombrar al destino: μοῖρα, ἀνάγκη, εἰμαρμένη, etc. Incluso la τύχη no equivalía a la *suerte*, ni al *azar*, sino que designaba el *acontecer* –dado que derivaba del *ocurrir* (τυγχάνω)<sup>8</sup>.

Unos pocos casos paradigmáticos quizás pudieran servir al lector para comprender lo que hemos tratado de describir.

## 1. EL CARÁCTER DE ANTEA

En una de tantas páginas singulares de la *Ilíada* se encuentra la recreación del mito de Belerofonte<sup>9</sup>. Antea, esposa del rey Preto, enconada contra el jovencísimo Belerofonte (por no haber querido

<sup>3</sup> Acerca de su origen etimológico a partir de la forma singular τόλμη, véase Chantraine (1980: 1124).

<sup>4</sup> Chantraine (1980: 331).

<sup>5</sup> La primera vez que fuera empleado con objeto de señalar una acción absolutamente libre, realizada en contra de la voluntad de los dioses y los hombres aparece en la novela de Jenofonte de Éfeso, titulada *Las efesíacas* (o *Habrócomes y Antía*).

<sup>6</sup> *Il.*, I 1-2: Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἄχιλῆος / οὐλομένην.

<sup>7</sup> *Il.*, II, 484-493; II, 761-762; XI, 218-220; XVI, 692-693 y XXII 202-204. Consúltese también *Il.*, V 703-704; VIII 273; XI 299-300; XVI 692-693 y XXII 202-204.

<sup>8</sup> Chantraine (1980: 1142).

<sup>9</sup> *Il.*, VI 152-197.

acostarse con ella)<sup>10</sup>, lo acusó ante su esposo de haber querido violarla<sup>11</sup>:

1            Así mueras, Preto, o mata a Belerofonte, / que en amor *ha querido* unirse conmigo y yo no *quería*.

Aquí el griego lo es todo. Porque οὐκ ἔθελόουση no hace referencia a una intencionalidad puntual, sino al *carácter* de Antea. La reina no *quiso* que Preto creyera que Belerofonte había interpretado mal un gesto o perdido momentáneamente el juicio. La negación de tal *querer* expresaba su modo de ser. El perjurio no tuvo por objeto esconder otro amor clandestino<sup>12</sup>, sino, sobre todo, encubrir su lujuriosa *forma de existir*. En el relato, la reina, a través de ἐθέλω, realizó una declaración sobre un carácter virtuoso imaginario<sup>13</sup>. Contó a su marido que ella no *quiso* ceder a la pretensión del joven, pero no sólo para vengarse, sino por mantener *la idea que pensaba que de ella poseía* el propio rey Preto. Sin embargo, Antea erró en su propósito. Si su esposo la hubiera tomado por una consorte casta, habría ejecutado a Belerofonte de inmediato. Pero el narrador homérico dio una pista para que el lector entendiera que su esposo venía desconfiando de Antea. Ciertamente, cuenta que ésta consiguió infundirle ira (pues *la bilis tomó al soberano*)<sup>14</sup>, pero queda en el aire saber cuál fue la causa; percíbese el giro adversativo cuando se narra cómo Preto no mató al doncel por infundir éste en su ánimo *respeto*<sup>15</sup>. Y tal giro da que pensar. La única explicación posible de tan extraño desenlace estriba en que el carácter castísimo que pretendió exhibir su esposa fuera entendido como una pose, un acto de exhibicionismo. Como en el resto de los casos de la *Ilíada*, ἐθέλω se refiere aquí al *carácter*, no a la *voluntad* de Antea. Esto queda confirmado por el posterior ardid de Preto. Remitió al presunto violador a Licia, a la morada de su suegro con el mensaje de que matase al men-

<sup>10</sup> *Il.*, VI 161-162: ἀλλὰ τὸν οὐ τι / πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην.

<sup>11</sup> *Il.*, VI 164-165: θεναίης ὦ Προῖτ', ἢ κάκτανε Βελλεροφόντην, / ὅς μ' ἔθελεν φιλότῃ μιγήμεναι οὐκ ἔθελόουση.

<sup>12</sup> *Il.*, VI 161: κρυπαδίῃ φιλότῃ μιγήμεναι.

<sup>13</sup> De hecho el verbo ἐθέλω es la expresión de un tipo de carácter, no algo querido caprichosamente o en razón de una deliberación libre.

<sup>14</sup> *Il.*, VI 166: ὡς φάτο, τὸν δὲ ἄνακτα χόλος λάβεν οἶον ἄκουσε.

<sup>15</sup> *Il.*, VI 167: κτείνει μὲν ῥ' ἀλάεινε, σεβάσσατο γὰρ τό γε θυμῷ.

sajero<sup>16</sup>. No quiso incoar un proceso al doncel, ni investigó el lance, ni lo asesinó. Sospechaba que algo hubo pero, por el joven, incluso, sintió *respeto* (ese *temor religioso* expresado mediante *σέβας*)<sup>17</sup>. Así pues, su solución consistió en alejar el problema. Y, acto seguido, el narrador homérico describía una segunda reacción singular, pues, en efecto, tampoco el padre de Antea obró como si fuera capaz de crearla. En lugar de ejecutar al joven, lo sometió a pruebas y, tratando de determinar la clase de hombre que era<sup>18</sup>, lo convirtió en quien fue. Una vez lo tuvo por *divino* (*γίνωσκε θεοῦ*), lo retuvo, le dio a otra de sus hijas e, incluso, le concedió la sucesión de su corona<sup>19</sup> –singular destino para quien una vez fuera acusado por intento de violación.

Si nos atenemos al texto, tanto el rey Preto como su suegro parecen haber tenido tomada la medida de Antea. Sospecharon impropio de su carácter rehusar a un efebo. Recelaban de su naturaleza, no se les pasó por la mente que fuera a cambiar e, imaginando que el lance debió ser otro, prefirieron evitar teñir sus manos con sangre inocente. Y si uno alejó de sí al doncel, el otro, además, probó su valía para saber cuál era el límite de su *ánimo* (*θυμός*)<sup>20</sup>.

## 2. LA PERSONALIDAD DE AGAMENÓN

El narrador homérico consideró que Zeus enviaba la *ofuscación* a los varones. Quedaba patente en la manía sexual, la cual se consideraba irrefrenable y los precipitaba a su autodestrucción<sup>21</sup>. A pesar de Menelao y Paris, el prototipo de personalidad ofuscada fue, sin duda, Agamenón. En el canto I de la *Ilíada* muestra todo el repertorio de insensateces que puede cometer un hombre obsesionado. En primer lugar, agravió a un sacerdote<sup>22</sup>; en segundo, se indispuso contra su propio pueblo<sup>23</sup>; en ter-

<sup>16</sup> *Il.*, VI 166-168: πέμπε δέ μιν Λυκίην δέ, πόρην δ' ὃ γε σήματα λυγρὰ / γράψας ἐν πίνακι πτυκτῶ θυμοφρόνα πολλά, / δείξαι δ' ἠνώγειν ᾧ πεννερῷ ὄφρ' ἀπόλοιτο.

<sup>17</sup> Acerca de su origen etimológico a partir de *σέβομαι*, consúltese Chantraine (1980: 992).

<sup>18</sup> *Il.*, VI 179-190.

<sup>19</sup> *Il.*, VI 191-193: ἀλλ' ὅτε δὴ γίγνωσκε θεοῦ γόνον ἦῃν ἐόντα ' αὐτοῦ μιν κατέρυκε, ὃ γε θυγατέρα ἦν, / δῶκε δέ οἱ τιμῆς βασιληΐδος ἥμισυ πάσης.

<sup>20</sup> Chantraine (1980: 446).

<sup>21</sup> De ahí la creencia en el origen orgánico de la lujuria femenina; véase Pl., *Ti.*, 91b 07 – d 06.

<sup>22</sup> *Il.*, I 11-12: οὐνεκα τὸν Χρῦσην ἠτίμασεν ἀρηγῆρα / Ἀτρεΐδης.

<sup>23</sup> *Il.*, I 22-23, 26-31.

cero, se enfrentó a sus oficiales<sup>24</sup>; en cuarto, insultó al más valioso de sus aliados, Aquiles<sup>25</sup>; en quinto, se indispuso con un dios, Apolo<sup>26</sup>; y, finalmente, en el colmo de su insensatez, llegó a despreciar a la reina, su esposa legítima, comparándola con una postulante a concubina<sup>27</sup>.

La expresión máxima de su conducta odiosa se mostró en su enfrentamiento contra Crises, quien encarnó el papel de padre. El sacerdote agraviado, apareció portando un rescate sin límites, sosteniendo en sus manos el distintivo de Apolo, suplicando a los aqueos que, por respeto hacia el dios, aceptaran tales tesoros e imploró: *pero a mi querida niña liberádmela*<sup>28</sup>. Sin embargo, Agamenón, en el colmo de su *ofuscación*, le espetó que no la liberaría, sino que le caería encima la vejez, lejos de su patria, en Argos, aplicada al telar y *aguantando* en el lecho<sup>29</sup>. Mediante ἀντ-έγω<sup>30</sup> el narrador homérico se aseguró de describir un futuro cruel, repugnante, expresión de la estado de insania del vástago de Atreo.

Ciertamente, la ἄτη se reveló al sujeto una vez se impuso su razón al desvarío de Zeus, pero tal toma de conciencia *proléptica* no podía reparar completamente los estragos ya causados. Y, aunque Agamenón reconociera, públicamente, haber sido presa de la ἄτη<sup>31</sup>, la enajenación mental transitoria no fue jamás un eximente jurídico para los griegos (quienes sólo creyeron relevantes los actos). Así pues, el reconocimiento de *haber perdido la razón* (φρήν)<sup>32</sup> apenas significó algo. Agamenón trató de restituir el honor de cada uno de los agraviados, avergonzándose. Por un lado, admitió ante su oficial, Nestor, sus errores<sup>33</sup>; por otro, se humilló ante Aquiles y deseoso de reparar su falta, se manifestó dispuesto a concederle inmensos rescates<sup>34</sup>; final-

<sup>24</sup> *Il.*, I 224-284.

<sup>25</sup> *Il.*, I 173-187.

<sup>26</sup> *Il.*, 28: μή νύ τοι οὐ χραΐσμη σκῆπτρον καὶ στέμμα θεοῖο.

<sup>27</sup> *Il.*, I 113-115: «καὶ γάρ ρα Κλυταιμῆστρης προβέβουλα / κουριδίης ἀλόχου, ἐπεὶ οὐ ἔθεν ἔστι χερείων, / οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὐτ' ἄρ φρένας οὐτὲ τι ἔργα».

<sup>28</sup> *Il.*, I 11-16, 20-21.

<sup>29</sup> *Il.*, I 29-31: τὴν δ' ἐγὼ οὐ λύσω· πρὶν μιν καὶ γῆρας ἔπεισιν / ἡμετέρῳ ἐνὶ οἴκῳ ἐν Ἄργεϊ τηλόθι πάτρης / ἴστον ἐπιχομένην καὶ ἐμὸν ἔχος ἀντιώσασαν.

<sup>30</sup> Chantraine (1987: 91, 392)

<sup>31</sup> *Il.*, II 111: Ζεὺς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρείη.

<sup>32</sup> Chantraine (1980: 1227).

<sup>33</sup> *Il.*, IX 115-116: ὦ γέρον οὐ τι ψεῦδος ἐμάς ἄτας κατέλεξας· / ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀνάϊνομαι.

<sup>34</sup> *Il.*, IX 119-120: ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλάῳσι πιψήσας, / ἄψ ἐθέλω ἄρέσαι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα.

mente, se presentó ante lo poco que quedaba de sus tropas, implorando y anunciando a los cuatro vientos su vergüenza<sup>35</sup>. No obstante, en esta lista de desagravios no se hallaron los debidos con el sacerdote Crises, Apolo (quien suponemos que permaneció irritado de corazón)<sup>36</sup> o Clitemnestra (la cual urdió posteriormente su asesinato).

Hay un momento en que Agamenón se encaró con Calcante, a quien Apolo dotara del arte adivinatorio<sup>37</sup>, por haber expresado su vaticinio a propósito del origen de la peste<sup>38</sup> que asolaba las filas aqueas. El verbo βούλομαι aparece nada menos que tres veces<sup>39</sup>:

- 2        Pues, por la joven Criseida, rescates espléndidos yo / no deseaba aceptar, ya que *quiero* mucho / retenerla en casa. Y es que la *prefiero* a Clitemnestra, / mi joven esposa, pues no es inferior a ella / ni en cuerpo, ni en planta, ni en mientes, ni en obras. / Pero aun así, *deseo* devolverla de nuevo, si eso fuera realmente mejor. / Yo *quiero* que la tropa esté «a» salvo y no que perezca.

El ansia que padecía por la muchacha se refuerza en el tercer verso, donde declaró, por un lado, que, por carácter, había decidido no plegarse a recibir rescates a cambio de ella y, además, que pensaba, en el hogar, anteponerla a su esposa. En el penúltimo realizó una manifestación retórica (a través de ἐφέλω y un condicional); finalmente, dejó entrar en juego nuevamente a βούλομαι, pues había vuelto a tomar otra decisión antes de la reunión: por un lado, devolvería a la chica (pues formaba parte de su sistema de valores pretender que sus huéspedes estuvieran a salvo), pero, por otro, acto seguido reclamaría como compensación justa, suficiente botín<sup>40</sup>. En ese momento no había duda acerca de que su resolución por asegurar la integridad de su hueste

<sup>35</sup> *Il.*, XIX 86-90: ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι, / ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἴρινας, / οἷ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβalon ἄγριον ἄτην, / ἤματι τῷ ὅτ' Ἀχιλλῆος γάρας αὐτὸς ἀπηύρων. / ἀλλὰ τί κεν ρέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾶ.

<sup>36</sup> *Il.*, I 44: βῆ δέ κατ' Οὐλύμποιο καρῆναν χωόμενον κῆρ.

<sup>37</sup> *Il.*, I 72: ἦν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων.

<sup>38</sup> *Il.*, I 93-100.

<sup>39</sup> *Il.*, I 111-117: οὐνεκ' ἐγὼ κούρης Χρυσηΐδος ἀγλά' ἄποινα / οὐκ ἔθειλον δέξασθαι, ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτὴν / οἴκοι ἔχειν· καὶ γάρ ρα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα / κουριδίης ἀλόξου, ἐπεὶ οὗ ἔθεν ἔστι χερείων, / οὐ δέμας οὐδέ φυήν, οὐτ' ἄρ φρένας οὐτέ τι ἔργα. / ἀλλὰ καὶ ὡς ἐθέλω δόμεναι πάλιν εἰ τό γ' ἄμεινον· / βούλομαι ἐγὼ λαὸν σῶν ἔμμεναι ἢ ἀπολάσθαι.

<sup>40</sup> *Il.*, I 118-120: αὐτὰρ ἐμοὶ γέρας αὐτίχ' ἐτοιμάσασ' ὄφρα μὴ οἶος / Ἀργείων ἀγέραςτος ἔω, ἐπεὶ οὐδέ εἰοικε· / λεύσσετε γὰρ τό γε πάντες ὃ μοι γέρας ἔρχεται ἄλλῃ.

fuera sincera. Tal preocupación quedó subrayada mediante la presentación de dos deseos incompatibles (pues primó la supervivencia de los suyos sobre el disfrute de la esclava). Pero, también quedó patente que, habiendo sobredimensionado la pérdida, Agamenón exigiría, por un lado, los rescates inmensos de Crises y, por otro, muchos más. Aquiles trató de poner coto a tal locura, primero, afeando su avidez de riquezas a costa de todos<sup>41</sup>; y, segundo, tratando de establecer alguna medida en relación con el valor real de la sierva (ya que propuso compensarle con el triple y el cuádruple)<sup>42</sup>. Sin embargo, fue imposible negociar debido a su *ofuscación*. Agamenón amenazó con coger botín de todos los aqueos más lo que le placiera de lo que tuvieran Aquiles, Ájax y Odiseo<sup>43</sup>, cosa que, de hecho, acto seguido aconteció (pues, que sepamos, al menos tomó a Briseida)<sup>44</sup>. Y este fue el origen de los males que asolaron a los aqueos.

La expresión *quiero que la tropa esté a salvo* no era retórica. Agamenón no era libre para desear otra cosa. En ese contexto βούλομαι poseía, además, un valor exhortativo (que no permitiría ser traducido por la interjección *ojalá*, pues no se trataba de un deseo impersonal ni el sujeto podía haber sido Dios). Ahora bien, aunque antepusiera la seguridad de su ejército a satisfacer sus pulsiones sexuales, ¿cómo pudo pretender mantener a salvo a los suyos si les quería robarles cualquier bien? Por eso Aquiles dudó de la sinceridad de sus deseos y lo tildó de *rey devorapueblos*, añadiendo, además, que reinaba sobre gente que no tenía ya nada<sup>45</sup>.

### 3. EL TEMPERAMENTO DE AQUILES

La expresión *si quieres*, sirve, por un lado, para encubrir órdenes directas (por ejemplo, cuando un jefe dice a un subordinado: *venga aquí, si quiere*) y, por otro, para anticipar que el receptor no hará caso de lo que se diga (como cuando un padre, aburrido, termina por decir a su hijo: *haz lo que quieras*). En ambos casos, expresa obligatoriedad

<sup>41</sup> *Il.*, I 122: Ἀτρεΐδῃ κύδιστε φιλοκτηανώτατε πάντων.

<sup>42</sup> *Il.*, I 128: τριπλῆ τετραπλῆ τ' ἀποτείσομεν.

<sup>43</sup> *Il.*, I 135-139.

<sup>44</sup> *Il.*, I 184, 345-347.

<sup>45</sup> *Il.*, I 231: δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις.

(real o como *desideratum*), la cual se presenta en griego mediante ἐθέλω. Uno de los mejores ejemplos se encuentra en la escena del canto IX de la *Ilíada*. Ahí se describió cómo Ájax, el hijo de Telamón, y Odiseo llevaron la embajada de convencer a Aquiles para que volviera a combatir a favor de los aqueos. Agamenón, en un principio, optaba por embarcar y replegarse a la patria, desistiendo de conquistar Troya<sup>46</sup>. No obstante, Néstor terminó por urdir un plan y, reconociendo necesaria la ayuda de Aquiles, envió como embajador al astuto Odiseo<sup>47</sup> (por creer que el hijo de Peleo podría ser persuadido con regalos dulces y palabras lisonjeras)<sup>48</sup>. Por desgracia, Aquiles conocía bien a los hombres con quienes había luchado y expuso que le resultaba igual de odioso que las puertas del Hades quien ocultase en su mente una cosa y dijera otra<sup>49</sup>. No aclaró cuál fuera el sujeto de tal reproche, si sólo Agamenón o, también, Odiseo (pues el lenguaje empleado permitió mantener la ambigüedad). Lo cierto fue que, a pesar de los razonamientos y las ventajas económicas ofertadas, Aquiles sólo manifestó odio por los regalos del Átrida y, además, los honró como *al destino de un piojo*<sup>50</sup>. Asimismo, de un modo nada comedido interpeló al propio Odiseo<sup>51</sup>:

- 3 Ahora, en cambio, pues no deseo guerrear con «el» divino Héctor / mañana, tras sacrificar víctimas a Zeus y a todos los dioses, / tras haber abarrotado mis naves, una vez que las bote al mar, / verás *si quieres* y eso te interesa / «que» muy de mañana, sobre el Helesponto, rico en peces, navegarán / mis naves y, en ellas, «a los» hombres remando con bríos.

<sup>46</sup> *Il.*, IX 27-28: φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαίαν / οὐ γὰρ ἔτι Τροίην αἰρήσομεν εὐρύγαυια.

<sup>47</sup> *Il.*, IX 179-181: τοῖσι δὲ πόλλ' ἐπέτελλε Γερήνιος ἱππότης Νέστωρ / δεινῶν δὲ ἄκαστον, Ὀδυσσεῆϊ δὲ μάλιστα, / πειρᾶν ὡς πεπίθοιεν ἄμύμονα Πηλεΐωνα.

<sup>48</sup> *Il.*, IX 111-113: ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν / φραζώμεσθ' / ὥς κέν μιν ἄρεσσάμενοι πεπιθάμεν / δῶροισιν τ' ἀγανοῖσιν ἔπεσσι τε μελιχίοισι.

<sup>49</sup> *Il.*, IX 312-313: ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἄϊδαο πύλησιν / ὅς χ' ἕτερον μὲν κεῦθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπη.

<sup>50</sup> *Il.*, IX 378: ἐχθρὰ δέ μοι τοῦ δῶρα, τίω δέ μιν ἐν καρὸς αἴσῃ.

<sup>51</sup> *Il.*, IX 356-361: νῦν δ' ἐπεὶ οὐκ ἐθέλω πολεμιζέμεν Ἴκτορι δίῳ / αὐριον ἱρὰ Διὶ ρέξας καὶ πᾶσι θεοῖσι / νηήσας εὐ νῆας, ἐπὶν ἄλλα δὲ προερεύσω, / ὄψεαι, αἶ κ' ἐθέλησθα καὶ αἶ κέν τοι τὰ μεμήλη, / ἦρι μάλ' Ἑλλήσποντον ἐπ' ἰχθυόεντα πλεούσας / νῆας ἐμάς, ἐν δ' ἄνδρας ἐρεσσέμεναι μεμαῶτας.



La fórmula *si quieres*, se encontró a un paso de la expresión *si te da la gana*. Pero no fue el único momento de tal intervención en que la empleó. Recordemos que a tal encuentro asistió Fénix, preceptor de Aquiles (el escolta que de niño le diera Peleo)<sup>52</sup>. Por un lado, este le instó a que aceptara los regalos de la embajada. Pero, por otro, el anciano manifestó que no querría quedarse lejos de su protegido ni aunque un dios en persona le hubiera prometido, raspando su vejez y volverle, de nuevo, rejuvenecido<sup>53</sup>. El héroe, rechazando la oferta de los aqueos, añadió<sup>54</sup>:

- 4           Y aquí Fénix, quedándose junto a nosotros, que se acueste /  
para que me siga a mí en las naves hacia la querida patria / mañana,  
*si quiere*, que por necesidad no le conduciré.

La proposición fue retórica (pues el anciano había reconocido previamente no ser capaz de abandonarle), pero así subrayaba su rechazo a cualquier oferta por parte de los aqueos (lo que Ájax comprendió inmediatamente, instando a Odiseo a abandonar la reunión)<sup>55</sup>. En los casos citados la expresión *si quieres* posee un matiz de obligatoriedad; en el primero, pues la partida de Aquiles habría sido una noticia que Ulises debería haber comunicado de inmediato a los suyos; en el segundo, ya que el anciano había revelado que sentía por Aquiles idéntico compromiso al que un padre siente por un hijo querido.

#### 4. EL TEMPLO DE HÉCTOR

El término τόλμα, usado rara vez por el narrador homérico, fue referido a la característica de un *querer temerario*. Tal actuación aparecía determinada por el carácter de quien acometía una acción en una oportunidad singular –siendo juzgada como inusitada (e, incluso, anti-natural) para los observadores. No obstante no se trata de *ofuscación*,

<sup>52</sup> *Il.*, IX 438: σοὶ δέ μ' ἔπεμπε γέρον ἱππλάτα Πηλεὺς.

<sup>53</sup> *Il.*, IX 444-446: ὡς ἂν ἔπειτ' ἀπὸ σεῖο φίλον τέκος οὐκ ἐθέλοισι / λείπεσθ', οἴδ' εἴ κέν μοι ὑποσταίη θεὸς αὐτὸς / γῆρας ἀποξύσας θήσειν νέον ἠβῶντα.

<sup>54</sup> *Il.*, IX 427-429: Φοῦνιξ δ' αὐθι παρ' ἄμμι μένων κατακοιμηθήτω, / ὄφρα μοι ἐν νήεσσι φίλην ἐς πατρίδ' ἔπηται / αὔριον ἦν ἐθέλησιν· ἀνάγκη δ' οὐ τί μιν ἄξω.

<sup>55</sup> *Il.*, IX 624-626: διογενὲς Λαερτιάδη πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ· ἴομεν· οὐ γάρ μοι δοκέει μῦθοιο τελευτῆ / τῆδ' ἔ γ' ὀδῶ κρανεέσθαι.

sino, de una consecuencia del frenesí guerrero. Nunca queda claro si tal querer se encuentra justificado o no<sup>56</sup>.

En el canto VII de la *Iliada* se describe cómo, a instancias de Néstor<sup>57</sup>, el campamento aqueo fue defendido por un enorme muro y un foso ancho y profundo. A principios del canto XII se mostraba cómo las tropas de Ilión, realizando una incursión, habían encontrado la manera de ir flanqueando dicho muro. De pronto, Héctor aprovechó la contingencia para reclamar a los suyos que atravesaran el foso (con objeto de diezmar a los aqueos, quienes se retiraban en desbandada)<sup>58</sup>:

5        *Y como cuando, entre perros y varones cazadores, / un jabalí (o un león) se revuelve, espléndido de coraje, / y aquéllos, reagrupándose a la manera de una torre, / se plantan de frente y lanzan numerosas / flechas desde sus manos, pero el corazón de aquel, de fuerza mágica, nunca / se turba ni se espanta «y» su propia arrogancia lo mata; / y a menudo se revuelve, tentando las líneas de varones, / y, por donde acomete, allí ceden las líneas de varones, / lo mismo Héctor, yendo a la multitud, suplicaba a sus camaradas, / incitándolos a cruzar el foso, pero los caballos / de ligeras patas no querían y relinchaban mucho en lo alto / del borde, plantados, pues el foso «les» aterraba por completo, / por su anchura.*

A la descripción de la escena, le precede una metáfora relativa a una escena de cacería. Parece que el *querer* de Héctor hubiera sido asimilado a las propensiones de un jabalí o un león acosados. Además, subrayó que sus camaradas no le siguieron, pues hubo de implorar

<sup>56</sup> Tengamos siempre presentes que para el narrador homérico los seres humanos poseemos taras perceptivas, emocionales y cognoscitivas. Baste como muestra, por ejemplo, citar ese episodio en el cual Atenea, deseosa de proteger a Diomedes, le dota con poderes extraordinarios, desprendiendo de sus ojos las brumas de nuestra especie, permitiendo que el paladín alcance una visión más verdadera del mundo; cf. *Il.*, V 127-128: ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἅπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἦ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εὖ γινώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὰ καὶ ἄνδρα. Siempre cabe que la inteligencia emocional del guerrero le permitiera percibir las posibilidades reales del mundo, lo cual, desde la perspectiva ajena podría ser contemplado como un *querer* temerario.

<sup>57</sup> *Il.*, VII 336-347.

<sup>58</sup> *Il.*, XII 41-53: ὡς δ' ὅτ' ἂν ἔν τε κύνεσσι καὶ ἀνδράσι θηρευτῆσι / κάπριος ἢ λέων στρέφεται σθένει βλεμεαίνων· / οἱ δέ τε πυργηδὸν σφέας αὐτοὺς ἀρτύναντες / ἀντίον ἴστανται καὶ ἀκοντίζουσι θαμειὰς / αἰχμὰς ἐκ χειρῶν· τοῦ δ' οὐ ποτε κυδάλμιον κῆρ / ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται, ἀγνηροῖη δέ μιν ἔκτα· / ταρφέα τε στρέφεται στίχας ἀνδρῶν πειρητίζων· / ὄπη τ' ἰθάσῃ τῇ εἴκουσι στίχας ἀνδρῶν· / ὡς Ἴκτωρ ἂν ὄμιλον ἰὼν ἐλλίσσῃσθε' ἀταίρους / τάφρον ἐποτρύνων διαβαινέμεν· οὐδέ οἱ ἵπποι / τόλμων ὠκύποδες, μάλα δὲ χρεμάτιζον ἐπ' ἄκρω / χεῖλει ἐφεσταότες.

(λίσσομαι)<sup>59</sup> para tratar de ponerlos en movimiento (διά-βαίνω)<sup>60</sup>. Por otro, hasta los corceles se rebelaron; es decir, fueron incapaces de ajustarse a su naturaleza dócil, ante el terror que les produjo tener que atravesar tal foso. Ahora bien, el *querer* de un animal jamás fue tomado como una expresión de libre voluntad. En esta oportunidad, nuevamente, se advirtió en las bestias la aparición de dos reacciones, ambas necesarias, que, aun siendo incompatibles, convergieron en un momento; una, la debida a la obediencia de su especie; otra, la que cabía esperar de su carácter temeroso (que resultó dominante).

## 5. LA IRONÍA DE PARIS

El verbo ἐκὼν, ciertamente, aludía a un *querer* sin condicionamiento. No obstante, se propuso a la manera de algo absurdo, como un concepto límite o a la hora de referirse a una conducta para la que un narrador no encontraba qué la había motivado (aunque supusiera que obedecía a alguna razón). Estadísticamente, este término fue empleado menos de una decena de veces en toda la *Ilíada*<sup>61</sup>. La ocasión más memorable se presentó en el canto III en donde el narrador homérico describió uno de los momentos más vergonzosos para Alejandro. Las tropas aqueas se enfrentaban a las troyanas en campo abierto. Menelao, emergiendo de entre el gentío, saltó del carro de combate a tierra (presumiblemente, con la intención de acometer a aquél)<sup>62</sup>. Alejandro, apenas lo divisó, retrocedió y buscó protección sumergiéndose entre la multitud de los troyanos<sup>63</sup>. Acto seguido, casi treinta versos recogen la sarta de insultos que Héctor prodigó a su hermano reprochándole su conducta<sup>64</sup>.

La respuesta de Alejandro constituyó uno de esos ejemplos de ambigüedad en los que el narrador homérico parece haber sido pro-

<sup>59</sup> Chantraine (1980: 644).

<sup>60</sup> Chantraine (1980: 275, 157).

<sup>61</sup> *Il.*, III 65-66, IV 40-43, VI 523, VII 197-198, VIII 80-82, X 372, XIII 232-234, 433-434, 585.

<sup>62</sup> *Il.*, III 21-29.

<sup>63</sup> *Il.*, III 30-37.

<sup>64</sup> *Il.*, III 38-57.

clive a la ironía (pues resulta difícil determinar si Paris habló en serio o sólo se complacía en encadenar sarcasmos)<sup>65</sup>:

- 6 Héctor, me increpaste hasta donde es justo y no más allá. / Tu corazón siempre es inflexible, como un hacha / que penetra la madera por obra de un varón que con arte / corta maderos de navío y acrecienta el vigor del hombre. / Así tú, en tus pechos, tienes un pensamiento que no vacila; / «pero» no me reproches los dones deseables de la áurea Afrodita, / que los dones muy gloriosos de los dioses no son rechazables, / (cuantos ellos den), pues, por su *querer*, nadie los elegiría.

Los cinco primeros versos contienen una descripción de su hermano que pudieran, igualmente, haber sido proferidos con seriedad o en chanza, Acto seguido, la polisemia, si cabe, fue mayor. La expresión οὐ... ἀπόβλητ'... ἐρικυδέα sería contrarrecíproca. Pero, además, se añadió un demoleedor οὐκ ἄν τις ἔλοιτο, lo cual resulta poco compatible con ἐρικυδής. Cabría entender que Alejandro se refiriera por *dones* a Helena, su propia belleza, el sexo, la pasión amorosa, etc. Sin embargo, resulta indiferente. Aquí el narrador homérico fue bastante más allá de lo narrado en la metáfora de los dos toneles. En efecto, si recordamos, en el canto XXIV, Aquiles expuso a Príamo cuál era, a su juicio, la distribución de bienes y males en el mundo. Por un lado, los dioses habría hilado para los mortales una vida entre penalidades, a la vez que su existencia se encontraría exenta de aflicciones<sup>66</sup>. Por otro, Zeus, además, habría realizado sobre los hombres una partición, existiendo, en primer lugar, quien recibiera una amalgama (en la que, unas veces encontraría algo malo y, otras, algo bueno)<sup>67</sup> y, en segundo, los que obteniendo sólo miserias<sup>68</sup>, vagarían sin el aprecio de los dioses ni los mortales<sup>69</sup>. Pero Alejandro parece haber comprendido más de la

<sup>65</sup> *Il.*, III 59-66: Ἔκτορ ἐπεὶ με κατ' αἴσαν ἐνεΐκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἴσαν· / αἰεὶ τοι κραδίη πέλεκυς ὡς ἐστὶν ἀτειρής / ὅς τ' εἶσιν διὰ δουρὸς ὑπ' ἀνάροσ ὅς ρά τε τέχνη / νήϊον ἐκτάμνησιν, ὀφέλλει δ' ἀνδρὸς ἐρωήν· / ὧς σοὶ ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρβητος νόος ἐστί· / μὴ μοι δῶρ' ἐρατὰ πρόφερε χρυσέης Ἄφροδίτης· / οὐ τοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα / ὅσσα κεν αὐτοὶ δῶσιν, ἐκῶν δ' οὐκ ἄν τις ἔλοιτο.

<sup>66</sup> *Il.*, XXIV 525-526: ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι / ζῶειν ἀχνημένους· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσὶ.

<sup>67</sup> *Il.*, XXIV 529-530: ᾧ μὲν κ' ἀμμίξιας δῶη Ζεὺς τερπικέραυτος, / ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ.

<sup>68</sup> *Il.*, XXIV 531: ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε.

<sup>69</sup> *Il.*, XXIV 533: φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.

trama de la vida que ambos héroes. Si nos dejásemos guiar por Aquiles y Príamo, significaría que, nadie, *por su querer*, elegiría los dones de los dioses al hallarse mezclados con males. Sin embargo, cabría que Paris hubiera opinado que no deberíamos esperar nada de los dones prodigados por los inmortales, pues no contienen nada bueno. Es decir, todo en la vida (incluso esta misma) sería un *simulacro*. En cualquier caso, el juicio humano se encuentra sometido a una determinación en la que la libertad no existe (ya que, de no tener extraviada la razón, los seres humanos nunca escogeríamos los dones de los dioses).

## 7. EL ACONTECER

Después de que Alejandro Magno eliminara de la faz de la tierra una dinastía que se creyera eterna y, tras el propio colapso de la casa real macedónica<sup>70</sup>, el concepto de τύχη equivalió a la *suerte* o *azar*. Fue personificada con celeridad y petrificada (como mostró la estatua famosa de la τύχη de Antioquía, una de tantas, aunque acaso la más iterada en amuletos y representaciones pictóricas)<sup>71</sup>. Algunos tratados aristotélicos ya habían recogido ese cambio de mentalidad que ahora nos resulta tan natural; por ejemplo, opuso en sentido lógico τύχη y ἀνάγκη<sup>72</sup> (aunque su perspectiva parece haberse visto condicionada por sus investigaciones biológicas)<sup>73</sup>. Sin embargo, en tiempos de Homero la τύχη sólo podía haber sido comprendida como un sustantivo abstracto derivado del verbo τυγχάνω; y esto ha inducido algunos problemas filológicos. En general, deberíamos traducir el sustantivo como el *acontecer*; a veces podría resultar inevitable emplear la, *circunstancia* (cuando convenga, conservar la concordancia del género) o, mejor aún, recuperar el futuro imperfecto de subjuntivo: *lo que correspondiere, lo que hubiere de ser, lo que fuere, lo que debiere ser*, etc. El narrador homérico nos ofrece el caso más claro cuando Iris fue remitida a Hera y Atenea por Dios. Aquélla había de comunicarles el

<sup>70</sup> Plb. 29.22.1-3.

<sup>71</sup> Pollit (1986: 1-4). La más antigua quizás fuera la de Praxiteles; cf. Paus., 1.43.6. Acerca de la extensión del culto, véase Ael., *VH*, 9.39 y Plin., *HN*, 36.23.

<sup>72</sup> Arist., *Int.*, 9, 18 b 16: εἰ γὰρ ἀπὸ τύχης, οὐκ ἐξ ἀνάγκης.

<sup>73</sup> Arist., *GA*, 4, 4, 770 b 09-12: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πάσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ· περὶ γὰρ τὴν αἰεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίγνεται παρὰ φύσιν.

mandato de Zeus quien, encolerizado por la intervención de ambas diosas sobre la campaña de Troya, les ordenaba cejar en sus propósitos de inmediato. Hera, exasperada, pretendió resolver, sin más, la pendencia habida entre Héctor y Aquiles desobedeciendo el mandato de Dios. Sin embargo, Atenea le interrumpió diciendo<sup>74</sup>:

7 De éstos, «deja» que uno se extinga y que otro viva, / *tal como correspondiere.*

Atenea, divinidad inteligente, se apercibió de que más valía no desafiar a Zeus en los planes respecto del curso de mundo, y se enfrentó a Hera (pues creyó pertinente que sobreviviera aquél estipulado por la μοῖρα)<sup>75</sup>. Pero si tradujéramos τύχη por *azar*, la escena deja de tener el menor sentido: *de éstos, «deja» que al azar uno se extinga y otro viva. ¿Al tuntún? ¿Cómo cabría que Atenea se hubiera enfrentado al parecer de su cuñada opinando lo mismo? El problema obedece a la concepción actual –pues creemos que el azar se opone a la necesidad (de ahí que preguntemos por los motivos de tal o cual acción sucedida), mientras que, para el narrador homérico, cuanto iba aconteciendo resultaba ineludible, obra de la μοῖρα (y ahí la respuesta a la pregunta por la causa resulta inmediata y obvia). Un indicio que lo confirma se encuentra en un par de versos del canto II. En trance de que los aqueos, viendo la enorme mortandad entre sus filas, quisieran retirarse, el narrador homérico dijo<sup>76</sup>:*

8 Entonces, un regreso por encima del destino *habría ocurrido* para los argivos, / si no «hubiera sido» porque Hera le dijo esta<s> palabra<s> a Atenea.

No escribió ἄντα, sino ὑπέρ-μορα. No habría habido un acontecer *en contra de* la μοῖρα, sino, como mucho, un discurrir que hubiera superado lo ya establecido.

Otra pista, quizás la más evidente, atañe a la trama mismo de la obra. Volvamos a considerar lo más obvio: el motivo que condujo la

<sup>74</sup> *Il.*, VIII 429-430: τῶν ἄλλος μὲν ἀποφθίσθω, ἄλλος δὲ βιώτω, / ὅς κε τύχη.

<sup>75</sup> Consúltese su origen etimológico a partir de μείρομαι en Chantraine (1980: 678).

<sup>76</sup> *Il.*, II 155-156: Ἐνθά κεν Ἀργεῖοισιν ὑπέρμορα νόστος ἐτύχθη / εἰ μὴ Ἀθηναίην Ἴηρη πρὸς μῦθον ἔειπεν.

guerra. El lector contemporáneo podría sentirse tentado a creer que lo cuestionado fue la libertad sexual de Helena. Nada más lejos.

En el sitio de Ilión, llegó un momento en que Héctor no se dignaba ya ni a contestar a su hermano Paris<sup>77</sup>. En ese momento Helena se acercó al héroe y, con voz melosa<sup>78</sup>, refiriéndose a sí misma como *perra de malas artes y heladora*<sup>79</sup>, expresó su deseo íntimo de haber muerto el mismo día en que nació<sup>80</sup>. Acto seguido añadió<sup>81</sup>:

9           Pues a ti, sobre todo, el esfuerzo domina a las mientes / por mí, *la perra*, y por la *ofuscación* de Alejandro, / sobre quienes Zeus puso mala *moira* para, después, / ser cantados por los hombres futuros.

Se trataba de la segunda vez que se denominaba a sí misma *perra*, apelativo de intención sexual<sup>82</sup>. Sus *malas artes* (κακομήχανος)<sup>83</sup> aludían a sus atributos físicos, capaces de ofuscar el buen juicio de los hombres (subrayado mediante ἄτη. Con el epíteto *heladora* (ὄκρυόεις)<sup>84</sup> se reconocía responsable última de los espantos que asolaron la región de Troya. Pero, de pronto, confió a Héctor un anhelo íntimo<sup>85</sup>:

10           Más me habría valido ser, luego, la esposa de un varón mejor, / que conociera la indignación y la mucha infamia de los hombres.

¿Ocurre lo que parece? ¿No estaba sugiriendo que Héctor pudiera ser ese hombre? En efecto, se le estaba insinuando. Acto seguido, le

<sup>77</sup> *Il.*, VI 342: τὸν δ' οὐ τι προσέφη κορυθαίολος Ἑκτόρ.

<sup>78</sup> *Il.*, VI 343: τὸν δ' Ἑλάνη μύθοισι προσηύδα μειλιχίοισι.

<sup>79</sup> *Il.*, VI 344: κυνὸς κακομηχάνου ὄκρυόεσσης.

<sup>80</sup> *Il.*, VI 345-348: ὡς μ' ὄφελ' ἦματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ / οἴχεσθαι προφέρουσα κακῇ ἀνάμοιο θύελλα / εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, / ἔνθά με κῦμ' ἀπόερσε πάρος τάδε ἔργα γενάσθαι.

<sup>81</sup> *Il.*, VI 355-358: ἐπεὶ σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβάβηκεν / εἶνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης, / οἴσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόνον, ὡς καὶ ὀπίσσω / ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἐσσομένοισι.

<sup>82</sup> Ciertamente, al ser reclamada por Príamo a las murallas para identificar los paladines aqueos, resulta llamativo que Helena conozca a tantos varones; cf. *Il.*, III 178-260.

<sup>83</sup> Acerca del origen etimológico del término, consúltese κακός y μεχανή en Chantraine (1980: 482, 699).

<sup>84</sup> Chantraine (1980: 790).

<sup>85</sup> *Il.*, VI 350-351: ἀνδρὸς ἔπειτ' ὄφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις, / ὃς ἦδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων.

invitó, incluso, a entrar en su estancia y sentarse<sup>86</sup> a su lado. No hay que ser adivino para saber lo que podría venir después. Ahora bien, Héctor fue reconocido, todavía en tiempos de Aristóteles, como el paradigma del *valor cívico*<sup>87</sup> (es decir, de la *valentía* que no procede del respeto a los dioses, sino, sobre todo, de la *vergüenza*, αἰδώς<sup>88</sup>, ante opinión de parientes, allegados y conciudadanos)<sup>89</sup>. Así pues, cuando su cuñada, acostumbrada a que los varones se plegasen a su antojo, sugirió que *su* hombre anhelado *podría ser* él, Héctor la rechazó<sup>90</sup>:

11 No me ofrezcas asiento, Helena, *aunque me quieras*. No me convencerás.

¿Cuál fue el origen de la matanza espantosa de Ilión? Para unos, la libertad sexual de Helena; Menelao, el patriarcado, etc. no estuvieron dispuestos a consentir que ella eligiera. Según otros, la lujuria de la hurí, pues ni siquiera se conformó con Alejandro y estuvo dispuesta a llevar la guerra hasta las alcobas de la casa de Príamo. Pero, incluso aceptando, por un lado, la propensión sexual femenina (encarnada por Helena) y la *ofuscación* masculina, cuyo origen radicaba en Zeus, quien atenazó, a Alejandro y Menelao, ¿que impulsó a dos pueblos a entablar combate siguiendo la conveniencia de semejante trío? El origen de la contienda bélica fue estúpido. Poseyó, además, un origen soez. Y el curso de la contienda no lo ennobleció. El narrador homérico no ahorró detalles. Bastará con citar otra manifestación escabrosa protagonizada por tan dudosos personajes: el episodio del combate entre Alejandro y Menelao. En el canto III, mientras los espectadores se encontraban pendientes del lance guerrero (desfavorable al primero), se comenta cómo Afrodita sacó al joven de allí. La misma diosa, cobrando forma de vieja, urgió a Helena para que satisficiera el deseo sexual del doncel. Helena, en principio, respondió sorprendida y abochornada<sup>91</sup>:

<sup>86</sup> *Il.*, VI 354-355: ἀλλ' ἄγε νῦν εἴσελθε καὶ ἔξεο τῷδ' ἐπὶ δίφρῳ / δᾶερ.

<sup>87</sup> Arist., *EN*, III, 11, 1116 a 18-24.

<sup>88</sup> Consúltese su origen etimológico a partir de αἶδομαι en Chantraine (1980: 31).

<sup>89</sup> *Il.*, XXII 104-110.

<sup>90</sup> *Il.*, VI 360: μή με κάθιζ' Ἑλένη φιλέουσα περ· οὐδ' ἀμε πείσεις.

<sup>91</sup> *Il.*, III 410-412: κείσε δ' ἐγὼν οὐκ εἶμι· νεμεσσητὸν δέ κεν εἶη / κείνου πορσανέουσα λέχος· Τρωαὶ δέ μ' ὀπίσσω / πάσαι μωμήσονται· ἔχω δ' ἄχε' ἄκριτα θυμῷ.



- 12 Allí yo no iré. Reprochable sería / ocuparme de su lecho, que las troyanas luego, de mí, / todas se burlarán y ya tengo penas confusas en mi ánimo.

Afrodita tuvo que amenazarla<sup>92</sup> para que terminara en el lecho, pero tampoco hubo de insistir. Así, mientras Menelao recorría el campo de batalla como un león, tratando de distinguir en dónde se encontraba Paris, los amantes se hallaban copulando en lechos cincelados<sup>93</sup>. ¿Por esta clase de personas perdieron más de una década de sus vidas dos pueblos y perecieron tantas personas honradas de modo cruento?

La tontería de los consejeros también da que pensar. Momentos antes de la escena que acabamos de describir, Helena fue presentada a una suerte de areópago de Ilión. Estaba compuesto por *sesudos y ancianos, excombatientes* tornados en oradores excelentes. Sin embargo, no creyeron siquiera censurable que aqueos y troyanos pasasen dolores por una mujer como aquella<sup>94</sup>. Más aún, el mismo Príamo sucumbió, también, a su hechizo; apenas la vio, disculpó su conducta adúltera y atribuyó sus faltas a los dioses (a quienes, también, declaró artífices por haberles empujado a la guerra en contra de los aqueos)<sup>95</sup>. Qué conveniente. Sin embargo, la perspectiva, por un lado, de las diosas Hera y Atenea<sup>96</sup> y, por otro, la de la propia Helena no deja lugar a dudas acerca de su responsabilidad en el origen de la contienda. Ésta, incluso, reconoció haber perseguido su capricho a expensas de dejar tras de sí no sólo a un esposo, sino, también, una hija<sup>97</sup>. Ahora bien, ¿qué justificaba que una mujer mereciera una guerra? La respuesta colectiva se encuentra en el único rasgo recurrente citado a propósito de Helena: su *buena melena*<sup>98</sup> (atributo que los griegos creyeron correlativo con la potencia sexual).

<sup>92</sup> *Il.*, III 414-417: μή μ' ἔρεθε σχετλίη, μή χωσαμένη σε μεθείω, / τῶς δέ σ' ἀπεχθήρω ὡς νῦν ἔκπαγλ' ἐφίλησα, / μέσσω δ' ἀμφοτέρων μητίσομαι ἔχθεα λυγρὰ / Τρώων καὶ Δαναῶν, σὺ δέ κεν κακὸν οἶτον ὀληαι.

<sup>93</sup> *Il.*, III 447: Ἦ ῥα, καὶ ἄρχε λάχος δὲ κιῶν· ἅμα δ' εἶπετ' ἄκοιτις. / Τῶ μὲν ἄρ' ἐν τρητοῖσι κατεύνασθεν λεχέεσσιν.

<sup>94</sup> *Il.*, III 156-157: οὐ νέμεσις Τρώας καὶ ἐυκνήμιδας Ἀχαιοὺς / τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν.

<sup>95</sup> *Il.*, III 164-165: οὐ τί μοι αἰτίη ἔσσι, θεοὶ νύ μοι αἰτιοί εἰσιν / οἷ μοι ἐφόρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν.

<sup>96</sup> *Il.*, I 157-162 y 174-178.

<sup>97</sup> *Il.*, III 175: παιδὰ τε τηλυγέτην καὶ ὕμηλικὴν ἐρατεινήν.

<sup>98</sup> *Il.*, III 328, VII 335, VIII 82, IX 339, XI 369, 505 y XIII 766. Acerca de su relación con la sexualidad, vease *Il.* III 54-55: οὐκ ἄν τοι χραίσμη κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης / ἧ τε κόμη τό τε εἶδος ὄτ' ἐν κόνιησι μιγείης.

El narrador homérico presentó a las mujeres lujuriosas por naturaleza y, a los varones, como seres tan *ofuscables*<sup>99</sup> que uno tiene la sensación de que en el asedio a Ilión hubo menos justos que en Sodoma. Y, aunque ni Aquiles ni Héctor se mostraran ofuscados, no es menos cierto que, en último término, hubieron de plegarse a los desatinos de quienes sí permanecieron en tal estado: Menelao y Paris. Aunque en el curso de mundo, todos debieran cumplir su papel, la μοῖρα pergeñó una gran ordinariez. El narrador homérico pareció apercibirse de ello. Así, en el canto XXIV el rey Príamo, pasando previamente revista a su larga vida, realizó una declaración sobre su perplejidad por la sordidez del acontecer. Dijo que, habiendo engendrado a los mejores hijos de Troya, ninguno de éstos le quedaba<sup>100</sup>. Y añadió<sup>101</sup>:

13           Ares los ha hecho perecer y me han quedado todos estos bal-  
dones / mentirosos, danzarines, valiosos sólo pata las cadencias del  
coro, / depredadores de corderos y cabritos de vuestro propio pueblo.

El asunto tratado brindó una imagen poco digna de la naturaleza humana e, incluso, de la propia *Ilíada*. No obstante, ¿por qué habría de ser digno lo necesario? Πάν ἐφήμερον, καὶ τὸ μνημονεῦδον καὶ τὸ μνημονευόμενον.

## 8. EL CÓDIGO DEL GUERRERO

Uno podría sentirse tentado a interpretar la *Ilíada* empleando autores tardo-arcaicos. De hecho, eso ha sido lo más habitual<sup>102</sup>. Pero que en el s. V a. C. se imitara a Homero no significa que ya le comprendiesen. De hecho hay razones filológicas de peso que apuntan a que su interpretación fue divergente<sup>103</sup>. Tomemos a Demócrito.

<sup>99</sup> No aludimos sólo al caso de Agamenón. Las huestes perecían teniendo como propósito cobrar riquezas y mujeres que fueran como Helena; cf. *Il.*, III 70, 282, IX 138-140 y 280-282.

<sup>100</sup> *Il.*, XXIV 255-256: πει τέκον υἱας ἀρίστους / Τροίη ἐν εὐρείη, τῶν δ' οὐ τινά φημι λελεῖψθαι.

<sup>101</sup> *Il.*, XXIV 260-262: τοὺς μὲν ἀπόλεσ' ἼΑρης, τὰ δ' ἐλάγχεα πάντα λέλειπται / ψεῶσταί τ' ὀρχησταί τε χοροτυπίησιν ἄριστοι / ἄρνων ἠδ' ἐρίφων ἐπιδήμιοι ἀρπακτῆρες.

<sup>102</sup> Dodds (1993: 39-60)

<sup>103</sup> La *Ilíada* presenta jónismos, eolismos y una pléyade de arcaicismos (Adrados y Gil, 1963: 169-172). Aristófanes se había burlado a causa de que los hablantes de su época desconocían varios giros y términos homéricos (161). De hecho ninguna de las citas que realizó Aristóteles de

En un fragmento, transmitido por Estobeo, aquél expresó en qué podría haber consistido la idea de *felicidad* dentro de ese abrumador universo arcaico (en donde ni siquiera hubo un nombre para al azar y la libre voluntad). Más vale no atender a la lectura del doxógrafo neoplatónico, pues nos confundiría por anacrónica (ya que, quizás, la polémica entre San Agustín y Pelagio todavía gravitara y Estobeo vio su mundo entre *necessitas* y *libertas*). Pero, el interés de Demócrito consistió en describir el comportamiento individual propio de una persona honorable para soportar los rigores de cualquier μοῖρα<sup>104</sup>:

- 14** La alegría surge en los hombres a través de la *moderación* del goce y la *armonía* de la vida. Todo lo excesivo o defectuoso sufre cambios y produce grandes conmociones del ánimo (y las almas sacudidas por intensas divergencias no están bien, ni son alegres). Es necesario atender a lo que cabe alcanzar y contentarse con lo que uno ya tiene (prestando poco cuidado a las cosas envidiadas y admirables, sin estar a su servicio con la inteligencia). Se debe considerar, con preferencia, la vida de quienes se encuentran en la desgracia y reflexionar sobre sus intensos sufrimientos; de esta manera, los propios bienes y la condición de sólo existir podrán parecer grandes y envidiables. Así se logra el cese de los deseos y se contiene el sufrimiento del alma. Pues quien admira a quienes poseen mucho (y son llamados *felices* por los demás), los tendrá presentes en su mente a cada instante, viéndose impedido para comprender nada nuevo (corriendo el riesgo, llevado por sus deseos, de acometer algo irreparable entre aquellas cosas que la ley prohíbe). Por ello

la Ífida y la Odisea se ajustaron a los textos originales. Probablemente, la versión que escribiera para Alejandro fuera una normalización del texto original a la κοινή.

<sup>104</sup> Stob., Flor., III 1, 210: ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετριότητι τέρπιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἴχειν τὴν γνομὴν καὶ τοὺς παροῦσιν ἀρκάεσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυμαζομένων ὀλίγην μνήμην ἴχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ προσεδρεύοντα, τῶν δὲ ταλαιπωροῦντων τοὺς βίους θεωρεῖν, ἐννοούμενον ἅ πάσχουσι κάρτα (?), ὅκας ἂν τὰ παρῶντα σοὶ καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται, καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμῶντι συμβαίνειν κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ. ὁ γὰρ θαυμάζων τοὺς ἴχοντας καὶ μακαριζομένους ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καὶ τῇ μνήμῃ πρὸς αὐτὸν προσεδρεύων ἀεὶ ἐπικαινοῦργεῖν ἀναγκάζεται καὶ ἐπιβάλλεσθαι δι' ἐπιθυμίην τῷ τι πρήσσειν ἀνήκεστον ὧν νόμοι κωλύουσιν. διόπερ τὰ μὲν μὴ δίξεσθαι χρεῶν, ἐπὶ δὲ τοῖς εὐθυμέεσθαι χρεῶν, παραβάλλοντα τὸν ἑαυτοῦ βίον πρὸς τὸν τῶν φαυλότερον πρησόντων καὶ μακαρίζειν ἑαυτὸν ἐνθυμῶμενον ἅ πάσχουσιν, ὁκόσῳ αὐτέων βέλτιον πρήσσει τε καὶ διάγει. ταύτης γὰρ ἐχόμενος τῆς γνώμης εὐθυμότερόν τε διάξεις καὶ οὐκ ὀλίγας κῆρας ἐν τῷ βίῳ διώσεις, φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην.

es necesario no buscar estas cosas, sino contentarse con aquéllas; conviene comparar la propia vida con la de quienes se encuentran en condiciones más desventajosas, considerándonos afortunados al reflexionar sobre sus desdichas y en qué medida nuestra situación es mejor que la suya. Si te atienes a esta forma de pensar, tendrás la serenidad y ahuyentarás de tu vida estos tormentos no pequeños: la *envidia*, los *celos* y el *rencor*.

Así definió, conceptualmente, en qué podría consistir la conducta autárquica en medio de un ambiente de locura colectiva. Frente a la humanidad, esa broma pesada, el individuo (incluso sometido a fuerzas anónimas irresistibles) parece que, pese a todo, podría atenerse a preceptos. Claramente, ahí propuso el código del guerrero (enormemente afín al *bushido*), cuyos ecos cabría encontrar en los diálogos socráticos, los tratados éticos de Aristóteles y el ascetismo de las escuelas helénicas. Ahora bien, aunque Demócrito no transmitiera un conjunto de opiniones excéntricas, quizás tampoco nos valdría para comprender la axiología propia de la aristocracia dórica descrita por el narrador homérico<sup>105</sup>. Su código parece vinculado a las exhortaciones en favor de la *moderación*, propias del pensamiento tardo-arcaico (como recogieron en las sentencias previas de los siete sabios<sup>106</sup>, las fábulas de Esopo<sup>107</sup> y el mecanismo de castigo propio de la tragedia griega)<sup>108</sup>. En toda esa producción cultural, la *μοῖρα* fue racionalizada y desplazada por la imagen de personajes criminales (que vieron castigada su *ὑβρις*<sup>109</sup> por el celo justiciero de la divinidad). El acontecer del mundo fue presentado como una guerra en contra de la irracionalidad humana mediante el castigo divino; por lo tanto, los individuos parecieron enfrentados a posibilidades de elección. El mal que realizaron se volvía en su contra y en la de sus estirpes. Esta atmósfera (común a autores tan dispares de Esquilo, Sófocles, Heródoto, Hipócrates, Jenofonte e, incluso, Platón) implicaba un *determinismo étnico* e, incluso, *moral*, bastante débil frente al *determinismo absoluto* presentado por el

<sup>105</sup> Teognis de Megara percibió la incoherencia entre los valores aristocráticos y populares durante el s. VI a. C., lo que recogería el siempre atento Aristóteles; cf Arist., *EN*, I, 1, 1214 a 05-06: κάλλιστον τὸ δικαιοῦτατον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν / πάντων ἥδιστον δ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν; I, 9, 1099 a 28-29: κάλλιστον τὸ δικαιοῦτατον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν / ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

<sup>106</sup> *Vorsokr.* 1, p. 63.

<sup>107</sup> *Aesop.*, 31,32, 42, 43, 140, 144 y 165.

<sup>108</sup> Dodds, (1993: 60, n. 3).

<sup>109</sup> Chantraine (1980: 1150).

narrador homérico. Cuando el curso de la vida se encuentra establecido por un plan externo (cuya realización va siendo garantizada por un Dios omnipotente) un recetario ascético individual resultará indiferente; no habrá espacio para la libre voluntad y, por lo tanto, nadie estará en disposición de querer *sua sponte*. Como ningún ser podrá obrar fuera de lo estipulado en la μοῖρα, el código del guerrero citado por Demócrito no tendrá sentido. ¿Por qué? Por un lado, quien ya lo fuere no lo precisará (al no hallar nada en ese recetario que no se viera obligado a acometer por naturaleza); por otro, quien no lo sea ni conseguirá comprenderlo, ni podrá seguirlo (y, además, cuando llegue el momento decisivo, se comportará siguiendo su propia constitución). En el s. V. a. C., aunque no hubiera todavía términos para nombrar la *voluntad*, la *intención* o el *querer libre*, se manifestaron indicios de un cambio de conciencia hacia esa perspectiva; el más llamativo se encuentra en la oposición entre φύσις y νόμος (antagonismo que un análisis filológico de los textos homéricos revelaría no haber existido).

Si hubiera un mensaje de fondo en la *Ilíada*, este parecería consistir en que la experiencia ni enseña, ni puede educar al ser humano y, por lo tanto, el drama de las masas tampoco posee solución (pues toda causa común será inexorable y dependerá de un destino colectivo estúpido). El hecho de que Patroclo<sup>110</sup> y Héctor<sup>111</sup> previeran la μοῖρα de sus ejecutores (con todo lujo de detalles), no impidió que éstos murieran como aquéllos anticiparon. Agamenón, Alejandro, Aquiles, Antea, Héctor, Helena, Menelao, etc. aparecieron como figuras históricas que representaron errores humanos eternos. Pero si cupiera el retorno de lo ya acontecido, Agamenón, volvería a conducirse como un cretino, Alejandro perseguiría a la mujer del prójimo, Antea se acostaría con la servidumbre, Aquiles dilapidaría su vida por cobrar fama, Héctor moriría por temor al *qué dirán*, Helena iría detrás de cualquier varón poderoso que se cruzase en su camino, Menelao seguiría encaprichándose por mujeres que no le desearían...

<sup>110</sup> *Il.*, XVI 851-853: οὐ θην οὐδ' αὐτὸς δηρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη / ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή / χερσὶ δαμέντ' Ἀχιλῆος ἀμύμονος Αἰακίδαο.

<sup>111</sup> *Il.*, XXII 358-360: φράζω νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνυμα γένομαι / ἤματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων / ἔσθλὸν ἔοντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῆσι πόλῃσιν.

Cabría opinar que, quizás, Belerofonte fuera una figura que se salió de ese compás siniestro, al precio de haber quedado proscrito por dioses y hombres<sup>112</sup>:

15 Mas cuando ya, también, aquél fuera odioso a los todos dioses / él, de cierto, vagaba solo por la llanura Aleia/ reconcomiéndose el ánimo , «y» evitando el paso de los hombres.

Pero el narrador homérico no explicó nunca cuál fuera la razón de haber sido repudiado por unos y otros, ni el motivo por el que anhelara soledades. En cualquier caso, tampoco parece que su naturaleza guerrera le predispusiera a esa serenidad de ánimo tan anhelada desde el s. V. a. C.<sup>113</sup> (a no ser que ignoremos el significado de *κάτα-ἔδω*)<sup>114</sup>. Vivía en un mundo sin escapatoria.

## Bibliografía

### 1. ANTIGUA

*Aelianus sophista* (Ael.)

Dilts, M.R., Leipzig, Teubner, 1974.

*VH = Varia historia.*

*Aesopus fabularum scriptor* (Aesop.)

Perry, B.E., *Aesopica* I, Urbana 1952.

*Aristoteles philosophus* (Arist.)

Minio-Paluello, L., Oxford, Oxford Classical Texts, 1956 [1974].

*Int. = de interpretatione.*

Susemihl, F. y Apelt, O., Leipzig, Teubner, 1912.

*EN = Ethica Nicomachea.*

Louis, P., París (B) 1961.

*GA = de generatione animalium.*

<sup>112</sup> *Il.*, VI 200-202: ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κείνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν, / ἦτοι δὲ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊτον οἶος ἄλατο / ὄν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων.

<sup>113</sup> Véase Cornford (1988: 27 ss.)

<sup>114</sup> Chantraine (1980: 504, 312).

*Homerus epicus* (Hom.)

Monro, D.B. y Allen, T.W., Oxford, Oxford Classical Texts, 1912 [1969-74], 4 vols.

*Il.* = *Ilias* (citado sin la abreviatura del autor).

*Pausanias periegeta* (Paus.)

Rocha-Pereira, M.H., Leipzig, Teubner, 1989-1902, 3 vols.

*Plato philosophus* (Pl.)

Burnet, J., Oxford, Oxford Classical Texts, 1900-1907 [1967].

*Ti.* = *Timaeus*.

*Polybius historicus* (Plb.)

Pédech, M.P., Foucault, J., Foulon, E., Weil, R. y Nicolet, C., París, Collection des Universités de France, 1961-1995 (lib. 1-16).

*Plinius rerum naturalium scriptor latinus* (Plin.)

Mayhoff, C., Leipzig, Teubner, 1892-1909 [1967], 5 vols.

*HN* = *Historia naturalis*.

*Stobaeus, Iohannes anthologus* (Stob.)

Wachsmuth, C. y Hense, O., Berlín 1884-1912, 5 vols.

*Vorsokr.*

Diels, H. y Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín 1954, 3 vols.

## 2. CONTEMPORÁNEA

Chantraine (1980): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksiek, París.

Cornford, F. M. (1988): "*Principium sapientiae*". *Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Visor, Madrid [1952].

Dodds, E. R. (1993): *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid [1951].

Rodríguez Adrados, F. y Gil Fernández L. (1963): *Introducción a Homero*, Guadarrama, Madrid.

Pollitt, J. J. (1986): *Art in the Hellenistic Age*, C.U.P., Cambridge.

## RESUMEN

En una de sus epístolas, San Pedro describió al diablo como a un león que merodeara por el mundo, acechando. Por lo tanto, los humanos nunca perderían la oportunidad de elegir. Sin embargo, para Homero y los griegos arcaicos, la libre voluntad no existía y, por consiguiente, el diablo sería el mismo mundo. En este artículo analizamos un verbo crucial que para el narrador homérico nunca estuvo relacionado con la libertad: *querer*.

*Palabras clave:* *Iliada*, Homero, querer, libre albedrío.

## ABSTRACT

In one of his epistles, St. Peter described the devil as a lion that roamed the world, lurking. Therefore, humans would never lose the opportunity to choose. However, Homer and the archaic Greek, free will did not exist and therefore, the devil would be the same world. In this paper we analyze a verb for the Homeric narrator never meant freedom: to *want*.

*Key words:* *Iliad*, Homer, want, freewill.