

HELMANTICA

REVISTA DE HUMANIDADES CLASICAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD ECLESIASTICA.-SALAMANCA

AÑO II

ENERO-MARZO DE 1951

NÚM. 5.

THEOS Y DAIMON EN HOMERO

INTRODUCCION

Presento en esta investigación sólo un aspecto de la divinidad homérica: las relaciones entre θεός y δαίμων, sus significados y sus conceptos en Homero.

Sin tratar de decidir nada en pro ni en contra de la llamada cuestión homérica, en este trabajo a las palabras «en Homero» y semejantes doy el significado de «en la Iliada y en la Odisea». Para mi intento en este estudio es indiferente si los dos poemas épicos atribuidos a Homero, son o no obra de un mismo autor. Sólo considero a cada uno de ellos como obras literarias en sí completas, si bien se pueden entrever a veces trazas de elementos más antiguos y más modernos. Excluyo, pues, de esta investigación todas las otras obras atribuidas a Homero.

La cuestión que propongo ha sido ya tocada por algunos eruditos que han estudiado el δαίμων en Homero y por aquellos que han escrito algún tratado general sobre la religión griega, o algún comentario importante a Homero. Pero sus conclusiones son hasta el presente en muchos casos diversas, más aún, a veces contradictorias. Como prueba cito sólo algunos autores. Nägelsbach confrontando el θεός y el δαίμων en Homero, ve en el δαίμων más bien una actividad ejercida sobre los hombres y su destino ¹. Ameis-Hentze-Cauer en su comentario a Homero atribuyen al δαίμων más bien la

¹ Cf. NÄGELSBACH, *Homerische Theologie* ³, p. 75.

actividad, al dios la personalidad ². Diversa y diré revolucionaria es la opinión de Untersteiner. He aquí sus palabras: «Il mondo es- all'uomo che ciecamente gli offre il bene e lo opprime col male, è più volte rappresentato da Omero come δαίμων. E poi questo δαίμων ci apparirà inoltre una forza che nell'uomo si riflette fino a confondersi con la sua personalità. Fra questi due estremi, fra un δαίμων macrocosmo e un δαίμων microcosmo, si stringe un legame di spirituale unità, lungo una via ascensionale che conduce a un concetto sempre più pensato e più sofferto» ³. De la consideración de estas conclusiones diversas y de los escritos de otros muchos eruditos, y más todavía de la lectura del texto homérico he deducido que el problema de las relaciones entre los conceptos de θεός y δαίμων en Homero no ha sido resuelto hasta ahora satisfactoriamente.

Las fuentes para mi trabajo son el texto homérico mismo, que no siempre nos ofrece todas las garantías que serían de desear para una investigación científica. Bajo algún aspecto pueden también considerarse como fuentes los escolios, en cuanto que hacen la crítica de algunas variantes del texto e interpretan frecuentemente el sentido de vocablos y de frases.

El método seguido en esta investigación ha sido el de insistir en la interpretación lingüística o filológica cuando hacía falta. Sólo en un pasaje de dudosa autenticidad y de sentido del todo propio, en el Θ 166, he hecho también la crítica del texto. La base de mi trabajo ha sido el estudio de todos los pasajes homéricos en que se lee el vocablo δαίμων y su contexto, y la comparación de los pasajes análogos, y también de aquellos en donde se lee o se hace alusión a θεός a alguna divinidad en concreto. Nos servimos para las citas de las ediciones de Allen, Th. W., *Homeri Ilias*, 3 vols. Oxonii, 1931, y de Ludwich, A., *Homeri carmina: Odyssea*, 2 vols. Lipsiae, 1889, 1891.

Nuestro estudio propiamente tiene dos partes, una analítica y otra sintética. La parte analítica es propiamente la investigación y se divide en diversos párrafos, en cada uno de los cuales se estudia uno o varios pasajes homéricos análogos. Cada uno de estos párra-

² AMEIS-HENTZE-CAUER, I/1, ¹³, p. 44; cf. SYBEL, V., *Daimon*, en: ROSCHER, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*.

³ M. UNTERSTEINER, *Il concetto di daimon in Omero*. AeR XLI (1939) 100.

fos forma de por sí un pequeño tratado. Por esto su orden no corresponde a un plan fijado de antemano. Hay con todo la división general de δαίμων no significando divinidad, § 1, y δαίμων significando divinidad en todo el resto. Mas como las conclusiones, que son el fruto principal de todo estudio científico quedarían dispersas acá y allá, he redactado una segunda parte de síntesis, en la que se encuentran reunidas y brevemente dispuestas todas las conclusiones.

P A R T E PRIMERA: Análisis. *Estudio y comparación de los pasajes homéricos.*

§ 1. — δαίμονα δώσω.—Θ 166

Como quiera que la autenticidad de esta frase es muy discutible, me parece oportuno anteponer a la interpretación un estudio crítico de la misma.

Los escolios rechazan los tres versos Θ 164-166: ἀθετοῦνται στίχοι τρεῖς [Θ 164-166], ὅτι εὐτελείς εἰσὶ τῆ κατασκευῆ, καὶ τὸ «πάρος τοι δαίμονα δώσω» τελείως ἐστὶν οὐ κατὰ τὸν ποιητὴν ἀνάρμοστα δὲ καὶ τὰ λεγόμενα τοῖς προσώποις. Α.—ἄλλως. τούτους [es decir στίχους] καὶ Ἀριστοφάνη [de Bizancio] ἠθέτησεν. Α⁴ Al verso Θ 166 leemos en los escolios: δαίμονα δώσω: Ζηνόδοτος πότμον ἐφήσω. Α.⁵ Sin embargo parece que Aristarco conservó la lección tradicional de δαίμονα δώσω, aunque señalada con el óbelo. Esta lección es generalmente aceptada por los modernos, p. ej., por Allen, Ludwich, y muchos otros. Mas como quiera que la lección δαίμονα δώσω es dudosa, algunos prefieren leer con Zenódoto πότμον ἐφήσω, como p. ej. van der Leeuw en su edición a la *Iliada*⁶. También se ha propuesto la corrección σέ γε δαίμονι⁷.

Según los escolios δαίμων significaría aquí más bien la muerte: λόγον κακὸν καὶ ἀγγελίαν· δώσω γάρ σοι φησιν ὑπόμνησιν, ὅταν ἐν ταῖς ναυσὶ κρατήσω σοῦ. ἢ μᾶλλον τὴν [sic!] δαίμονα ἦτοι τὴν τοῦ θανάτου φῆσιν.

⁴ BEKKER, IMM., *Scholia in Homeri Iliadem*, al verso Θ 164 (p. 225).— Cf. ARISTÓNICO, *Περὶ σημείων Ἰλιάδος*, Θ 164, ed. Friedländer, 1853.

⁵ En el texto homérico leemos una frase semejante a esta lección zenodótea en Δ 396: Τυδεὺς μὲν καὶ τοῖσιν ἀεικέα πότμον ἀφῆκε.

⁶ J. VAN DER LEEUW ET M. B. MENDES DA COSTA, *Homeri Iliadis carmina*,² 1895, 1896.

⁷ Cf. EBELING, H., *Lexicon Homericum*, s. v. δαίμων.

B. L. προσληπτέον τὸ κακὸν, ἐν ᾗ πρότερον γάρ σοι κακὸν θάνατον καὶ κακὴν εἰμαρμένην [es decir μοῖραν] δώσω. D. ⁸. Ya del contexto mismo se ve que la amenaza de Héctor al Tídamo confirma el significado terrorífico de δαίμων en este pasaje. Y precisamente δαίμων significando muerte o fato mortal es contra el uso ordinario homérico. Wilamowitz, que propugna el significado etimológico de δαίμων como «dispensador», en alemán «Zuteiler», supone que el poeta haya dado a δαίμων el significado de μόρος, como después de Homero la μοῖρα llegó a ser la «dispensadora» ⁹. La dificultad más grande de esta opinión está en el hecho de que no está plenamente claro que δαίμων sea etimológicamente el «dispensador» ¹⁰.

Mucho menos probable me parece la opinión de Untersteiner, que interpreta así este pasaje homérico: «Non vincerai noi Troiani in seguito a un mio improvviso cedere; infatti prima ti infliggerò il (mio) δαίμων, cioè, io sarò colui, che ti frenerà, che ti arresterà. La mia persona è tale che tu no attuerai quello che vuoi. Che ciò possa verificarsi con l'uccisione o meno di Diomede, è un problema que non si presenta nemmeno nell'animo di Ettore» ¹¹. Como se ve,

⁸ BEKKER, I., *o. c.* ib.

⁹ WILAMOWITZ, U. v., *Der Glaube der Hellenen*, I, 36.

¹⁰ Sobre la etimología de δαίμων, que hasta el presente es muy incierta, cf.: BOISACQ, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ³, 1938, s. v.: δαίμων, -ονος m. f., *dispensateur, dieu, deesse; ou *échu en partage, destin, sort, *dai-, f. δαίωμα. Esta es la etimología hasta ahora considerada como la más verosímil. La siguen entre otros WILAMOWITZ, *Glaube*, I, 363; KERN, *Die Religion der Griechen*, I, 263, nota 1.—PORZIG, W. en su artículo δαίμων, IF XLI (1923) 169-173 ve originariamente en el δαίμων al «destrozador» o «devorador de cadáveres». Esta etimología ha sido aceptada como probable por Untersteiner, sin excluir por eso la del δαίμων «dispensador». Cf. UNTERSTEINER, M., *Il concetto di δαίμων in Omero*. AeR XLI (1939) p. 129, nota 74. Tampoco Hofmann en su recientemente publicado diccionario etimológico griego no excluye ambas etimologías, aunque atribuye menos probabilidad a la de Porzig; cf. HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, 1950, s. v. δαίμων.—Mikkola propone otra: el δαίμων sería para él originariamente «alma humana» o bien «la sombra de un muerto», en su original alemán: Menschenseele, Schatten eines verstorbenen». MIKKOLA, J. J., WuS, II, p. 217.—Un resumen de las etimologías que los antiguos atribuían a δαίμων lo encontramos en el EM. 251, 10: δαίω τὸ μανθάνω, ἐξ οὗ καὶ δαίμων, οἶονεὶ δαίμων τις ὄν. (Cf. Plat., Crát., p. 398 b) ἢ παρὰ τὸ δαίω τὸ γινώσκω γίνεται δαίμων, ὁ πάντα ἐπιστάμενος καὶ γινώσκων καὶ ἀφαιρέσει τοῦ δ, αἴμων — αἴμονα θήρης [E. 49]; ἢ παρὰ τὸ δαίω τὸ μερίζω, ὁ ἐκάστω ἀπομερίζων.

¹¹ UNTERSTEINER, *o. c.*, p. 108.

Untersteiner excluye plenamente la interpretación tradicional de muerte o fato, que se atribuye generalmente a esta frase.

En la frase «δαίμονα δώσω» δαίμων no significa la divinidad, sino sólo muerte o destino, aunque no esté excluido que esta muerte o destino pueda ser el efecto de una divinidad o de una cooperación divina. Hay un parecido entre la frase τοὶ δαίμονα δώσω, y la otra παιδὶ δόμεν θάνατον, I 571 en cuanto a la sintaxis y al significado. Mas como θάνατος en esta última frase no tiene el significado de divinidad, aunque sea verdaderamente un dios en los pasajes homéricos Ξ 231 II 672 682, no da una base sólida para poder deducir que δαίμων del Θ 166 sólo por significar también muerte o destino pueda ser considerado como el dios θάνατος.

§ 2. — δαίμονος αἴσα κακῆ. — λ. 61.

Δαίμων aparece en este pasaje cooperando con la embriaguez a la muerte repentina de Elpenor. Según Eustacio la culpa principal fué del δαίμων, — βλαβέντος ἐκ μέθης, — dice él; por el contrario la embriaguez habría sido más bien la causa instrumental o secundaria.

La naturaleza dañosa (y aquí sólo dañosa) del δαίμων se ve más todavía que en la αἴσα κακῆ, en la muerte causada por él.

En γ 413 Odiseo exclama a propósito de la muerte de los pretendientes, después que él los ha matado: τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμισσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα. El pasaje es análogo a ἄσέ με δαίμονος αἴσα κακῆ καὶ ἀθέσφατος οἶνος, λ. 61. Obras humanas, σχέτλια ἔργα y ἀθέσφατος οἶνος cooperan funestamente para causar la muerte de los hombres con la divinidad. Sin embargo hay alguna diferencia: en el λ. 61 no parece que la muerte sea un castigo divino, por el contrario en el γ 413 sí, como se ve en seguida por las palabras σχέτλια ἔργα de los pretendientes y por su historia ¹².

§ 3. — δαίμονι ἴσος

En los poemas homéricos tres personajes son llamados δαίμονι

¹² Cf. también γ 269 μοῖρα θεῶν. Según Hedén, «Der Tod, den er (= der Daimon oder ein Daimon) dem Elpenor sendet, hat ein weit zufälligeres Gepräge als z. B. der von den Göttern γ 269 im voraus bestimmte oder γ 413 als gerechte Strafe gesandte Tod». (HEDÉN, E., *Homerische Götterstudien*, p. 88).

ἴσος, Diomedes E 438 459 884, Patroclo II 705 786 y Aquileo, γ 447 Φ 227 Υ 493 Φ 18. Como es bien sabido los tres son fortísimos guerreros. En el canto V de la *Iliada* Atenea había excitado a Diomedes a la lucha, E 124-126, más le dijo que no combatiera contra los dioses a excepción de Afrodita; él podría sin embargo herir a esta diosa, E 131-132; de hecho Diomedes la hiere, E 335 sgg. Por esta audacia exclama Afrodita E 362 y Apolo E 457 que el *Tidida* Διὶ πατρὶ μάχοιτο, E 362 457¹³. Atenea después lo excita también contra otros dioses, E 880-884, y en concreto contra Ares, E 826-830, que es también herido, E 855-858.

Diomedes lucha tenazmente contra Eneas, aunque sabe que éste está protegido por Apolo, más aún sin respeto para con el dios, E. 434, puesto que

τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε κατακτάμεναι μενεαίνων,
 τρὶς δὲ οἱ ἐστυφέλιξε φαινήν ἀσπίδ' Ἀπόλλων
 ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέτερτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος,
 δεινὰ δ' ὀμοκλήσας προσέφη ἐκάεργος Ἀπόλλων
 φράζεο Τυδεΐδη καὶ χάζεο, μὴδὲ θεοῖσιν
 ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὐ ποτε φύλον ὀμοῖον
 ἀθανάτων τε θεῶν χαίμαι ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.
 Ὡς φάτο Τυδεΐδης δὲ ἀνεχάζετο τυτθὸν ὀπίσσω
 μῆνιν ἀλευράμενος ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος.

(E 436-444)

Diomedes es rechazado tres veces; la cuarta vez, cuando se precipita δαίμονι ἴσος, es amonestado severamente porque ha querido θεοῖσιν ἴσα φρονέειν, y le recuerda que οὐ ποτε φύλον ὀμοῖον / ἀθανάτων τε θεῶν χαίμαι ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων, E 441-442. De hecho Diomedes se había opuesto al dios como si tuviese fuerzas propias suficientes para superar la oposición divina. Parece por lo tanto, que Diomedes se ha opuesto a la voluntad clara de Apolo como si luchase contra un igual a sí, aunque se oponía a un dios, es decir a Apolo. Por otra parte el δαίμων frecuentemente tiene en Homero el significado de divinidad, como se demuestra en otros párrafos de este trabajo. Me parece, pues, que δαίμων en este pasaje E. 438 significa literalmente «semejante, igual a un Dios». Como Diomedes en su

¹³ Cf. E 379-380.

excitación bélica se oponía a Apolo como si fuera igual a un dios, recibió el aviso amenazador *μηδὲ θεοῖσιν / ἴσ' ἔθελε φρονέειν*. Diomedes entonces se retiró.

Según cuanto he expuesto el «tertium comparationis» en este pasaje sería el modo sobrehumano de perseguir a un adversario, modo que en el estado de excitación de Diomedes sería común a este y al adversario divino. Aquí el modo sobrehumano es terrible, porque se trata de guerra, no porque se diga *δαίμων* en vez de *θεός*. La actividad de este *δαίμων* es sólo superior a las fuerzas ordinarias del hombre; nada nos precisa de si se trata de actividad propicia o funesta; es en suma actividad divina. Bajo algunos aspectos son sinónimas las frases *δαίμονι ἴσος* y *θεοῖσιν ἴσα φρονέειν*.

El mismo significado tiene la frase en los versos E. 459 y E 884. La razón por la cual se dice que Diomedes ha procedido en su excitación provocada por Atenea, *δαίμονι ἴσος*, es precisamente porque lucharía contra Zeus, E 457, y contra los dioses inmortales, E 882; puesto que ha herido a Afrodita, E 458 883 y a Ares, E 856 y porque se ha opuesto a Apolo, E 459 883.

En dos pasajes homéricos II 705 786 se dice que Patroclo se precipitó *δαίμονι ἴσος*. También aquí Patroclo se oponía tenazmente al propósito de Apolo de salvar a los Troyanos. El héroe aquí fué también incitado por la divinidad y en concreto por Zeus, el cual quería que muriese en la batalla¹⁴. Aquí me parece menos claro por qué Patroclo es llamado *δαίμονι ἴσος* por el poeta. Tal vez más que por oponerse al propósito de Apolo, porque luchaba como un dios. De hecho en los versos precedentes, II 784 sgg. se dice que se precipitó *θοῶ ἀτάλαντος Ἄρηι*, y que mató por tres veces nueve hombres. La frase siguiente *τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος* parece que es análoga a la precedente en el significado. Por esta razón tal vez alude el poeta aquí al *Ἄρης ἀνδροφόνος* y *βροτόλαγος*, mas también pudiera *δαίμων* tener el significado de divinidad indeterminada, «un dios».

Aquileo es también llamado por el poeta *δαίμονι ἴσος* en la batalla, después de que ha recibido de Tetis las nuevas armas y ha sido incitado a la lucha por ella misma. En este estado de excitación bé-

¹⁴ Cf. II 686-691; II 240-248; 250-252.

lica y favorecido por la divinidad con armas y con valor, se ve por qué el poeta lo llama *δαίμονι ἴσος*, es decir, por la superioridad sobrehumana bélica igual o semejante más bien a la de un dios que a la de un hombre. Por esto él se cree capaz de poder luchar también contra el divino río Escamandro, Φ 222 sgg.; mas hubiera sido arrollado por la fuerza divina muy superior, si no lo hubiese ayudado Posidón y Atenea. Otra frase análoga sobre Aquileo la encontramos en Φ 315, *μέμονεν δ' ὅ γε ἴσα θεοῖσι*. Aquí la divinidad es también indeterminada, como en la frase *δαίμονι ἴσος*.

Lehrs traduce esta frase *δαίμονι ἴσος* «terrible, violento como un dios», y *θεῶ εἵκελος* «magnífico como un dios»¹⁵. Hedén aprueba esta interpretación¹⁶. Aunque la traducción «terrible, violento como un dios» sea exacta en cuanto al significado de la frase, sin embargo esta terribilidad divina se debe atribuir más bien a las circunstancias de guerra, que a la palabra misma *δαίμων*, tanto más, que, como nota el mismo Hedén, en casi todos los pasajes en los cuales un hombre es llamado «semejante a un Daimon» [*δαίμονι ἴσος*], está frente a un dios olímpico personalmente, como en los versos E 438 459 884 II 705 786 V 447¹⁷. Una cosa semejante se podría decir de la traducción que hace Lehrs de *θεῶ εἵκελος*, «magnífico como un dios». Creo que el significado de la frase es exacto. Sin embargo la idea de magnificencia, belleza, etc., se precisaría más bien del contexto, aunque con relación al vocablo *θεός*. Así p. ej. en el verso ω 371 Odiseo admira al viejo Laertes cuando sale del baño hermoso como los dioses inmortales. La idea de belleza no está incluida en las palabras *ἀθανάτοισι θεοῖς ἐναλίγκιον*, mas en el contexto¹⁸. Lo mismo se diga de las frases *θεῶν μῆστορ ἀτάλαντος* (Priamo) H 366, (Patroclo) P 477 γ 110, (Neleo) γ 409, (Piritoo) Ξ 318, *Διὸς μῆστιν ἀτάλαντος*, (Odiseo) B 169 407 B 636, (Héctor), H 47 Λ 200, y

¹⁵ «Er stürmte auf ihn ein einem Gotte gleich, so bedeutet das: so herrlich, so gewaltig. Er stürmte auf ihn ein einem Dämon gleich, so heisst das: so schrecklich, so gewaltsam». LEHRS. K., *Gott, Götter und Dämonen*, en: *Populäre Aufsätze*, p. 143.

¹⁶ Cf. HEDÉN, *o. c.*, p. 80.

¹⁷ «An den meisten Stellen, wo ein Mensch «einem Daimon gleich» genannt wird, steht er einem olympischen Gott persönlich entgegen: so E 438 usw». HEDÉN, *o. c.*, ib.

¹⁸ Cf. ω 367-370 373-374.

semejantes. La prudencia se especifica no por θεόφρον o por Δεί, sino por los otros vocablos.

Según Porzig la frase δαίμονι ἴσος sería prehomérica, puesto que está después de la cesura bucólica; en ella δαίμων no es ni dios ni destino. El término de comparación entre el hombre impetuoso y el δαίμων sería la violencia del choque y el sentimiento de horror del espectador. Δαίμων sería más bien un animal salvaje ¹⁹. Ante todo concedido que esta frase sea prehomérica, — cosa no demostrada, sino sólo sospechada. —, y que δαίμων haya tenido en su origen el significado de animal feroz, más aún que la frase misma haya pasado a Homero de poemas más antiguos, sin embargo no se puede deducir lógicamente que mantenga el mismo significado también en Homero; puesto que las palabras y las frases cambian constantemente de significado. Por lo demás no demuestra Porzig su afirmación de que en esta frase δαίμων no sea ni dios ni destino. Como quiera que he demostrado antes que δαίμων en esta frase es dios, sin más paso adelante. Me parece también haber aclarado que la idea de horror que ve Porzig en esta frase no depende del vocablo δαίμων, sino de las circunstancias de la escena de guerra. Por lo tanto la conclusión final, la que para él sería el significado primitivo de δαίμων, es decir animal feroz o destrozador, después de la refutación de las premisas, queda muy hipotética, o mejor dicho, no demostrada.

§ 4. — ἴργε δὲ δαίμων. — Γ 420

La interpretación tradicional y sencilla es que el δαίμων aquí sea

¹⁹ «Bei weitem die häufigste Wendung mit δαίμων ist aber in der Ilias der Ausdruck δαίμονι ἴσος, der neunmal vorkommt (E 438 459 884 II 705 786 Y 447 493 Φ 18 227), gewöhnlich in der Verbindung ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος. Die Formel steht stets nach bukolischer Diärese am Versende und darf also auf vorhomerisches Alter Anspruch machen. Um so schwerer fällt ins Gewicht, dass hier weder 'Gott' noch 'Schicksal' dem Sinne von δαίμων entsprechen. Das tertium comparationis zwischen dem in rasen [p. 171] der Wut anstürmenden Helden und dem δαίμων ist offenbar einmal die Wucht und Wut des Anpralls und zweitens das Gefühl des tiefsten Grauens, das den Zuschauer dabei befällt. Davon ist das Gefühl des Unheimlichen, das wir vorhin als mit δαίμων verbunden feststellten, anscheinend nur eine Abschwächung. Aber von hier aus (und dies ist die älteste uns zugängliche Verwendungsweise des Wortes) führt keine Brücke mehr zur Bedeutung des 'Austeilens': im Gegenteil würde man eher an ein wildes Tier o. ä. denken». PORZIG, W., Δαίμων. — IF XLI (1923) 170-171.

Afrodita, por consiguiente una divinidad olímpica ²⁰. Se trata de una escena en la que intervienen Afrodita y Hélena; que ésta bajo la amenaza de la diosa βῆ δὲ... / σιγῆ, I' 419 420 contra la propia voluntad, como se ve en los versos que preceden y en los que siguen. Por consiguiente no puede ser aquí el δαίμων la pasión de Hélena por Alejandro, es decir un sentimiento interno propio y personal ²¹. Por el contrario Hélena obedece a la diosa por miedo de males mayores. La forma verbal ἴργε indica, que la diosa precedía a la infeliz Hélena obligándola a obedecer; de hecho la llevó hasta Alejandro, I' 421 sgg. Reconocemos aquí la fuerza divina y demoníaca, — en cuanto que δαίμων aquí es un dios, — superior a las fuerzas humanas, más aún fuerza que puede obligar también la voluntad a ceder. Evidentemente se trata de una actividad mala de parte del δαίμων, al menos primariamente. Indirectamente con relación a Alejandro podría ser una actividad buena en cuanto que Afrodita le quiere agradar llevándole la esposa. En esta escena vemos también el reconocimiento de la divinidad de parte de un hombre, y precisamente en el aspecto extraordinariamente bello de la figura externa (I' 396). Y como Hélena prevé también el efecto funesto para consigo, se aira e insulta a la diosa.

§ 5.— μετὰ δαίμονας ἄλλους.— A 222

El contexto de la frase homérica que interpretamos nos muestra cómo Atenea volvió al Olimpo μετὰ δαίμονας ἄλλους. Este es uno de los pasajes homéricos más claros en los que δαίμων tiene el mismo significado que θεός, más aún aquí el de θεός Ὀλύμπιος, no sencillamente de una divinidad inferior. Los escolios D interpretan estas palabras como «ἐπὶ τοῦ θεοῦ· οὕτως δὲ δαίμονας καλεῖ τοῦ θεοῦ». Se habla del Olimpo que, como es conocido, era la sede de los dioses supremos ²². La razón principal de la identidad entre los δαίμονες en

²⁰ Cf. I' 407.

²¹ Sobre esta interpretación cf. UNTERSTEINER, *o. c.*, p. 107.

²² Cf. Sch. D ad A 18: Ὀλύμπος κατὰ μὲν Ὀμηρον ὄρος τῆς Μακεδονίας μέγιστον, ἱερὸν τῶν θεῶν κατὰ δὲ ἀλληγορίαν Ὀλύμπός ἐστι οὐρανός. La identidad aunque alegórica del Olimpo con el cielo en Homero no se admite por O. Kern. Para él «in den homerischen und hesiodischen Gedichten bedeutet Olympos niemals den Himmel, oft allerdings den idealen Götterberg». O. KERN, *Die Religion der Griechen*, I, 183-184.—La sentencia de este autor me parece menos conforme con la

el verso A 222 y los dioses olímpicos está precisamente en el poner el poeta el Olimpo como sede de estos δαίμονες. Ni puede ser una verdadera dificultad que el poeta no haya hecho uso del artículo; porque se sabe que en Homero se omite el artículo frecuentemente, donde se usaría en la prosa ática ²³.

En las palabras μετὰ δαίμονας ἄλλους el poeta no alude directamente a ninguna actividad demoníaca para con los hombres, ni en la cualidad ni en el modo de operar. Sin embargo indirectamente, considerado que Atenea es aquí un δαίμων Ὀλύμπιος, que ha venido a Aquileo para aconsejarlo, que todo esto lo ha hecho por mandato de Hera (Cf. A 195), y que también ella misma es δαίμων Ὀλύμπιος, deducimos que estos δαίμονες Ὀλύμπιοι pueden tener una providencia especial para con los hombres, y de hecho aquí la tienen para con Aquileo.

§ 6. — δαίμοσιν ἀρήσασθαι. — Z 115

Héctor deja el campo de batalla y va a la ciudad para ordenar un sacrificio a Atenea y aplacar a la diosa. Se trata de un sacrificio que se iba a hacer sólo a Atenea. Héleno, que sugiere a Héctor la idea del sacrificio impretatorio Z 88-92, nombra la diosa, a la que se habrá de hacer, y esta es Atenea (ib.). Héctor llegado a la ciudad encuentra a su madre Hécuba y le ruega que organice la fiesta religiosa y que ofrezca un peplo a Atenea, Z 269-279. En el acto mismo de la oferta se nombra esta diosa, Z 293 297 300 301 304 (Διὸς κόρυνη) 305. Finalmente, cuando el poeta cuenta la ineficacia del sa-

realidad. En esta misma escena homérica leemos que Aténas vuelve al Olimpo, Ὀλύμπιον δὲ, A 221, y que había venido del cielo οὐρανόθεν, A 195 por mandato de Hera diosa del Olimpo, que, como está claro, estaba en el cielo. Me parece, pues, que el poeta en ambos pasajes A 195, A 221 quiso significar la misma cosa, es decir la sede de los dioses supremos. Hay también otros pasajes homéricos en los cuales el Olimpo y el cielo, οὐρανός se usan en aposición y parecen significar una misma cosa. Cf. EBELING, H., *Lexicon Homericum*, s. v. Ὀλύμπιος, οὐρανός, οὐρανόθεν.

²³ Es interesante la observación de Stumer a este propósito: «bei Plato rep. 3 p. 393 D — 394 A ist uns der inhalt von A 12 - 43 prosaisch wiedererzählt. In den wenigen zeilen fidet sich der artikel andem 11 poetischen ausdrücke entsprechenden wendungen mehr als in den versen der Ilias selbst, abgesehen von den modernen redewendungen, zu denen eine parallelstelle sich nicht findet». STUMER, A., *Ueber den Artikel bei Homer*, p. 7 y 8 con la cita de Homero y de Platón. He conservado la ortografía original del autor, aunque anticuada.

crificio, dice que ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη, Z 311, aunque las mujeres troyanas εὔχοντο Διὸς κόρη, Z 312. Es, pues, clarísimo que el poeta hace alusión en las palabras δαίμοσιν ἀρήσασθαι a un sacrificio a Atenea. Hector comunica la noticia del sacrificio a los combatientes cuando parte para la ciudad. A estos hombres, que no han de intervenir en la ceremonia, dice sencillamente que rogarán y harán un sacrificio δαίμοσιν, Z. 115. La idea de orar, aunque no tuviésemos los lugares paralelos ya citados en los cuales se determina a Atenea, demostraría con certeza δαίμοσιν idéntico a θεοῖς, si bien no se sabe todavía a qué dioses en concreto se refiera el acto religioso. También Héctor cuando habla con las mujeres troyanas las cuales deberían intervenir, mas sólo bajo la guía de Hécuba, nombra genéricamente la divinidad en la frase θεοῖς εὔχεσθαι Z 240. Por el contrario cuando se dan instrucciones precisas a las personas que deberán organizar el acto religioso, y por consiguiente a personas que deben saber a qué Dios en particular se hará, — en nuestro caso no se trata de un sacrificio a los dioses en general, — entonces se nombra a Atenea. Tienen, pues, los vocablos δαίμονες y θεοί en las frases citadas un doble sentido: un significado específico, es decir, Atenea, y uno genérico, y entonces significarían solamente la divinidad en general ²⁴. Se presupone por el hecho de orar, que los δαίμονες pueden ejercer una actividad propicia para aquellos que les ruegan y ofrecen sacrificios ²⁵.

Es también interesante ver cómo en esta escena el acto de culto, — oración y sacrificio — se hace a una imagen de Atenea, que estaba en un templo de Troya (Cf. Z 297 sgg.).

§ 7 — λόσσοι' ὑπὲρ θυέων καὶ δαίμονος.
— ο 261.

Estamos ante la escena de la llegada de Teoclímeneo que encuentra a Telémaco sacrificando. Según ο 222 Telémaco θῶε . . .

²⁴ Porzig a propósito de Z 115 escribe: «Ob mit den δαίμονες, zu denen Hector Z 115 beten will, wirklich die Götter gemeint sint, erscheint mir zweifelhaft». — PORZIG, W., *o. c.*, p. 170. — De cuanto acabo de escribir me parece haber aclarado esta duda.

²⁵ «Das Gefühl, dass man die Götter durch die Opferdarbietungen versöhnen könne, ist I 497 ff. nachdrücklich und mit grosser Deutlichkeit ausgesprochen, ebenso die psychologische Motivierung des Kultus — der Mensch bedarf der Götter — γ 47 f.». (HEDÉN, E., *o. c.*, p. 11).

Ἄθρηγῃ, por lo tanto a una diosa bien determinada para el poeta que escribe la narración y para Telémaco. Mas para Teoclímeno es desconocido el Dios a quien se hace el sacrificio y por esto dice: «ἐπέεισε (= Τηλέμαχον) θύοντα κελάνω τῶδ' ἐνὶ γόρῳ, / λίσσομ' ὑπὲρ θεῶων καὶ δαίμονος . . . » . Por consiguiente δαίμων y Atenea son aquí objetivamente la misma divinidad, con la única diferencia que Teoclímeno la nombra genéricamente.

Esta interpretación concuerda con aquella que nos dan los escolios BQV, es decir ταύτης τῆς θεοσίας καὶ τοῦ δαίμονος. De hecho el uso del artículo en los escolios nos da a entender que se trata de una divinidad ya determinada, es decir, aquella divinidad a la que el poeta se ha referido poco antes.

Aquí se suplica por el respeto y reverencia que se debe a una divinidad, como en el β 68 se ruega de modo análogo en consideración a Zeus y Temis.

§ 8. — κοιμησε δὲ κύματα δαίμων. — μ. 169.

Es aspecto más significativo de la frase me parece que es el dominio del δαίμων sobre la naturaleza. Las consecuencias de esta tranquilidad o calma del mar pueden ser diversas para Odiseo y sus compañeros. Puede ser considerada como favorable a ellos en cuanto que tuvieron tiempo de prepararse antes de acercarse a las Sirenas, como de hecho lo hicieron. Mas esta misma tranquilidad del mar puede ser considerada como dañosa en cuanto que como consecuencia de la falta de viento el paso al lado de las Sirenas sería más lento, y por lo tanto el peligro habría durado también más tiempo. Queda, pues, la duda, si la actividad demoníaca ejercida en la naturaleza con relación a Odiseo y sus compañeros haya sido favorable o más bien dañosa. Ni tampoco aparece claro del contexto si este δαίμων haya sido un dios determinado. Acaso se sobreentiende Posidón o cualquier otra divinidad marina, o alguna divinidad del todo indeterminada ²⁶.

²⁶ De modo semejante escribe Kröcher sobre este pasaje: «Allerdings kann man hier schwanken, welchem Gotte die Windstille zuzuschreiben sei, und in welcher Absicht sie bewirkt werde, und während denn auch die Einen an die Kirke denken, die freundlichen Sinnes dem Odysseus Gelegenheit geben wolle, die schützenden Massregeln noch rechtzeitig zu treffen, sehen Andere darin ein Werk der Seirenen oder der zürnenden Poseidon, damit er bei langsamer Fahrt

§ 9. -- ἀλλὰ με δαίμων / κλάξ' ἀπὸ Σικανίας
θεῶν' ἐλθέμεν ὄνκ' ἐθέλοντα. — ω 305-306

Odiseo finge haber sido obligado por un δαίμων a arribar a Itaca contra su voluntad. Según Untersteiner, aquí «δαίμων è forza che contraddice alla volontà dell'uomo» ²⁷. Yo más bien diría que es la divinidad que ejerce una fuerza contraria a la voluntad del hombre y le impone su voluntad. Aquí se sirve el δαίμων de la naturaleza para su intento. Como se trata de un vagar por el mar, tal vez se refiere Odiseo a alguna divinidad marina, sin que sea posible a nosotros determinarla ulteriormente. Aquí el δαίμων ha vencido al hombre plenamente, y este se lamenta post factum de su suerte.

§ 10. -- ἐπέλασσε γὰρ δαίμων.—Ο 418 Φ 93

Un δαίμων acercó (ἐπέλασσε) a Héctor a las naves griegas para quemarlas, O 418, y un δαίμων acercó Licaón a Aquileo para su muerte. En ambos pasajes el δαίμων ejerce una actividad de consecuencias contrarias al mismo tiempo. En el primer caso la actividad demoníaca es favorable a los troyanos y contraria a los griegos; en la escena de Licaón es contraria a éstos y favorable a Aquileo. El poeta trata de expresar en ambos pasajes una actividad demoníaca distributiva.

De la identificación de la actividad del δαίμων en O 418 y de la de Apolo inferimos que el primero se identifica con el segundo. Mas Apolo en esta escena viene incitado por Zeus (cf. O 243 sgg. 523 sgg. 292; 326-327).

La escena de Licaón y Aquileo se encuentra tres veces en Homero; una vez es el poeta quien la cuenta directamente, Φ 47-48, y las otras dos veces la hace contar por personajes: por Licaón Φ 82-85, 92-93, y por Aquileo, Φ 103-104. En todos estos pasajes se supone que la divinidad ha acercado Licaón a Aquileo; mas sólo en el Φ 93 la divinidad es llamada δαίμων; en la narración del poeta se dice sencillamente θεός, Φ 47, y así también por Aquileo, Φ 103; y por Licaón μοῖρ' ὀλόγῃ, Φ 93, y δαίμων, Φ 93. Finalmente Licaón afirma que

dem Zauber des Gesanges um so sicherer zum Opfer falle... Der Dichter... lässt... psychologisch richtig unsern Helden ein erst jetzt von irgend einem Gotte bewirktes Wunder darin sehen» KRÖCHER, *Der Homerische Daimon*, p. 14, nota *.

²⁷ UNTERSTEINER, *o. c.*, p. 100.

ha sido dado por Zeus a Aquileo el poder, Φ 84, y atribuye la propia desgracia al odio de esta divinidad, Φ 83. Al menos remotamente Zeus quiere la muerte de Licaón; de hecho en Homero Zeus quiere a veces la muerte de los hombres (cf. Σ 116 X 366). Aquí la μοῖρα está en clara relación con Zeus, y parece que es un instrumento suyo. En resumen, parece que el poeta alude a Zeus y a la μοῖρα en el θεός, Φ 47, 103 ²⁸.

La intervención divino-demoníaca se reconoce en la repetida fatalidad para Licaón de recaer por segunda vez en las manos de Aquileo.

§ 11.—λῖν ἤγαγε δαίμων.—Λ 480.

Según Homero un δαίμων hizo aparecer repentinamente un león, el cual asustó los chacales (θῶες) mientras comían, y fueron obligados a huir dejando la presa, que fué devorada por el león. Se atribuye a la divinidad indeterminada (δαίμων) la aparición inesperada y repentina del león en daño de los chacales haciéndoles perder el alimento, y favoreciendo por el contrario al león. Por consiguiente, la actividad demoníaca es explícitamente desfavorable para los primeros y por consiguiente implícitamente propicia para el león. Alude, pues, el poeta a la actividad demoníaca distributiva. Esta acción demoníaca parece actuar internamente en el león, puesto que lo impulsa contra los chacales. También el miedo de éstos ante el león es efecto de la acción del δαίμων, actividad interna también ésta.

§ 12.—σέ μοι ἤγαγε δαίμων.—ξ 386.

La llegada de Odiseo a Itaca se dice por Eumeo obra demoníaca. De este que habla y se muestra benévolo para con Odiseo, ξ 368-380, inferimos que el δαίμων aquí fué más bien propicio. Este sentido se confirma por los versos ξ 357 sgg., en los que Odiseo dice, que los dioses (θεοί) lo libraron de sus enemigos, y lo condujeron (ἐπέλασαν ἄγοντες) a Eumeo. Las palabras de este hombre en ξ 386-389 son en cuanto al contexto una repetición de las palabras dichas antes por Odiseo, ξ 348 sg.; ξ 357 sgg.; más Eumeo habla de δαίμων donde Odiseo ha hablado de θεοί. Por consiguiente el significado de

²⁸ Sobre δαίμων y la muerte cf. § 1, δαίμονα δώσω, Θ 166, y § 2, δαίμονος αἶσα κακῆ, λ 61 de este estudio.

θεοί y de δαίμων en esta frase es idéntico: δαίμων tiene un sentido colectivo de θεοί, o más bien los dos vocablos significan la divinidad indeterminada. Eustacio en este pasaje toma δαίμων por θεός. No está claro que Eumeo haya visto en la llegada del huésped la intervención divina, sino que más bien él dice ἤγαγε δαίμων repitiendo en cuanto al contenido las palabras dichas antes por Odiseo en ξ 357 siguientes. θεοί... με... ἐπέλασσον ἄγοντες, aunque tal vez no se creyera, puesto que Eumeo piensa que Odiseo dice mentina (cf. ξ 386 sgg.).

§ 13.—νῦν δ' ἐνθάδε κάββαλε δαίμων / ὄφρ' ἔτι που
καὶ τῆδε πάθω κακόν, ζ 172 sgg.; cf. ἐμέ τὸν δούστη-
νον ἐφέστιον [Καλυφούς] ἤγαγε δαίμων / οἶον,
η 248-249.

«Tutti e due i passi relativi (ζ 172-174, η 248-254), come se si aprissero a formare un dittico, delineano il medesimo evento, prima come opera di δαίμων, poi di θεός»²⁹. Por consiguiente δαίμων y θεοί tienen aquí el mismo sentido de divinidad indeterminada. En el ζ 172 sgg. la divinidad indeterminada sería para Nausícaa Zeus, ζ 188-190; Odiseo por el contrario no nombra ningún dios, sino sólo los dioses (θεοί) indeterminadamente. En el η 248 sgg. la divinidad indeterminada acaso se identifica con Zeus autor del naufragio de Odiseo, que ocasionó la llegada de éste a la isla. La actividad del δαίμων es mala en ambos pasajes por el naufragio y sus consecuencias, que retrasaron la vuelta de Odiseo a su patria. Sin embargo se puede considerar esta actividad como propicia en cuanto que él pudo escapar de la muerte. De hecho en ambos pasajes se afirma directamente que el δαίμων llevó a la tierra a Odiseo (ἐνθάδε κάββαλε y ἐφέστιον [Καλυφούς] ἤγαγε); por lo tanto una acción demoníaco-divina más bien salvadora. Alude, pues, el poeta a una actividad distribuida. Vemos también la potencia irresistible para el hombre, que expresan los verbos usados por el poeta, principalmente κάββαλε, ejercida por medio de la fuerza del mar.

§ 14.—τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε,
δαιτὸς ἀνίην; — ρ 446.

El mendigo importuno (Odiseo) es llevado al banquete de los

²⁹ UNTERSTEINER, M., *o. c.*, p. 101.

pretendientes por un δαίμων. El efecto demoníaco es malo para los pretendientes. La divinidad queda indeterminada. Por lo demás un πῆμα en Homero puede ser mandado también por los dioses ³⁰.

§ 15.—ἄγαγοι δ' ἐ δαίμων.—ρ 243 φ 201.

Eumeo invoca a las Ninfas en ρ 243 rogándoles que un δαίμων haga regresar a Odiseo (=ἐ) para castigar el orgullo de Melantio. La actividad demoníaca punitiva es por consiguiente mala para este hombre. Hay una relación entre las ninfas a las que Eumeo ruega y el δαίμων. Sin embargo del contexto no se ve que ambas cosas se identifiquen. El δαίμων permanece la divinidad indeterminada.

La frase se repite en φ 201. Los personajes de la escena, es decir, Odiseo todavía desconocido, el boyero Filecio y el porquero Eumeo, unen la eventual vuelta de Odiseo con la actividad divina. Filecio ruega a Zeus φ 200, que un δαίμων conduzca al héroe, y Eumeo ruega a todos los dioses, φ 203 para lo mismo. Parece que el τις θεός y el δαίμων significan aquí la divinidad indeterminada. Inferimos esto más que del efecto idéntico, del hecho que la frase ἄγαγοι δέ ἐ δαίμων es la respuesta obvia a la pregunta del mendigo, si viniese Odiseo y τις θεός αὐτὸν ἐνείκοις. Mas no está claro que esta divinidad indeterminada τις θεός y δαίμων aquí se identifiquen con Zeus y con los πάντες θεοί: podría darse que estos dioses escuchasen la oración hecha a ellos, mas que la vuelta pedida se hiciese por medio de otras divinidades. Del contexto solamente inferimos que el δαίμων (y también el τις θεός) es la divinidad indeterminada. Parece que esta actividad demoníaco-divina es más bien propicia para Eumeo, puesto que la desea.

§ 16.—τὸν ἀπήγαγε οἴκαδε δαίμων, π 370;
σὲ δαίμων / οἴκαδε ὑπεξάγαγοι. σ 146-147.

En el π 370 la actividad del δαίμων es particularmente propicia para Telémaco (=τὸν), puesto que lo libra de la muerte, que le habrían preparado los pretendientes. La frase paralela dicha un poco antes y de significado idéntico ἄνδρα (=Telémaco) θεοὶ κακότητος ἔλυσαν, π 364 demuestra que el δαίμων y los θεοὶ se identifican aquí.

³⁰ Cf. γ 152 λ 555 ε 179 κ 344 ε 187 κ 300 Ω 547 Π 688 Θ 176 Ζ 282.

Por el contexto la divinidad permanecería indeterminada, sin embargo por ο 27-42, sabemos que de hecho Atenea ayudó a Telémaco a huir de la muerte en esta ocasión. Los θεοὶ de la frase θεοὶ κακότητος ἔλυσαν no están en contraposición con el δαίμων como en ε 396, sino que se identifican con él. La actividad demoníaco divina se reconoce por los pretendientes en el ver fallidas sus previsiones contra Telémaco.

De modo análogo el δαίμων libraría del peligro, es decir, de la muerte, a Antínoo (= πῆ), σ 146. Parece, por consiguiente, justa la observación de Herzog-Hauser que ve a veces en el δαίμων una actividad salvadora ³¹.

§ 17.— γίγνωσκον, ὃ δὴ κακὰ
μήδετο δαίμων.— γ 166, μ 295.

Estas palabras se dicen por Néstor γ 166, y por Odiseo μ 295. Enseguida se ve que el δαίμων aquí es maléfico al hombre sobre todo por sus malos efectos (κακά). Mas ya el verbo μήδετο de algún modo alude a esta actividad mala, en cuanto que según Ebeling, «semper fere verbum [μήδομαι] in malam partem accipitur, plerumque κακά, ὄλεθρον, praeterea ἔργα, ἔργον, πομήν, νόστον adduntur» ³². En γ 161 se dice que Zeus ἔργον ὤρπε κακὴν ἔτι δεύτερον αὐτίς. La primera vez no la provocó Zeus, sino Atenea (cf. γ 135), y precisamente en este hecho por la segunda vez conoció Néstor, que κακὰ μήδετο δαίμων. Parece, por consiguiente, que Néstor se refiere en el δαίμων a Zeus. Sin embargo podría el δαίμων significar también aquí los dioses colectivamente, en cuanto que en un acto de Zeus conoció Néstor que los dioses eran entonces contrarios a los griegos; tanto más que también Atenea cooperó a su perdición, cf. γ 135 sg. ἐπεὶ οὐτι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι / πάντες ἔσαν. Como no todos eran prudentes ni justos, dieron ocasión al castigo divino. El verbo γίγνωσκον demuestra que el hombre homérico podía a veces conocer en los efectos la actividad funesta inminente de un δαίμων, — aquí en concreto de la divinidad, — y también a veces esquivarla a tiempo ³³.

³¹ HERZOG-HAUSER, G., *Soter*, p. 113.

³² EBELING, H., *o. c.*, s. v. μήδομαι.

³³ De la interpretación dada a este pasaje por Untersteiner (cf. *o. c.*, páginas 101-102): «io sapevo che un δαίμων doveva preparare il male, poichè mi era noto che il male sta nel mondo, travagliato come esso è dalla contraddizione», debo decir que me parece arbitraria y poco verosímil.

El pasaje del μ 295 es análogo al precedente; sin embargo hay algunas diferencias. Odiseo conoció confusamente la inminente actividad adversa del δαίμων por los vaticinios de Tiresias y de Circe, μ 266-269; cf. μ 271-275 cuando Euriloco persuadió a los compañeros a desembarcar en la isla de los bueyes de Helios, μ 278. Odiseo entonces trató de evitar esta actividad funesta primero desaconsejando el desembarco, después exigiendo el juramento de respetar los bueyes, y finalmente con la oración a πάντεσσι θεοῖς, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν, μ 337; mas no lo logró ³⁴. Después del hecho se vió que las cosas adversas, que meditaba el δαίμων, y que de hecho sucedieron, eran el odio de Helios, α 8 μ 327 τ 276 por medio del sueño que infundieron a Odiseo, cf. μ 338-265. La divinidad aquí tiene una fuerza insuperable para el hombre. El δαίμων serían aquí los θεοί que impulsaron a los hombres de Odiseo a cometer el sacrilegio, con las correspondientes consecuencias. Tendría por consiguiente, δαίμων el significado de θεοί, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν.

§ 18. — πρὸς δαίμονα. — P 98 104.

Después de la muerte de Patroclo hay una lucha durísima en torno a su cadáver. Menelao no se siente con fuerzas para tomarlo él solo πρὸς δαίμονα, P 98; pero con la ayuda de Ayante aun πρὸς δαίμονα, P 104 tomaría el cadáver.

La interpretación de πρὸς δαίμονα es según los escolios del siguiente modo:

- | | | |
|--------|---|---|
| P 98 | { | Escol. A: πρὸς θεὸν μάχεσθαι, y también: παρὰ γνώμην θεοῦ. |
| | | Escol. BD: ὅς γάρ ἂν διὰ ἀνθρώπου θεῶ μάχεται. |
| | | Paráfrasis: ὅτι ἀνὴρ θέλει δι' ἀνθρώπου μάχεσθαι πρὸς θεόν. |
| P 104: | | Paráfrasis: ἀμφότεροι (es decir, Menelao y Ayante) καὶ πρὸς αὐτὸν θεὸν πολεμήσωμεν. |

Se observa, por consiguiente, que siempre los escolios interpretan el vocablo δαίμων en esta frase como sinónimo de θεός, pero sin artículo, por consiguiente como divinidad no determinada.

Por el contexto parece que Menelao puede aunque con daño inminente (cf. τάχα οἱ πῆμα κυλίσθη, P 99) violar con éxito la voluntad de una divinidad. En este pasaje esta voluntad divina sería la supe-

³⁴ Sobre «Todos los dioses», cf. JACOBI, F., Πάντες θεοί, Diss. Hal., 1930.

rioridad de Héctor protegido divinamente. Héctor precisamente con la ayuda de Apolo había matado a Patroclo. El contradecir a esta voluntad divina, según Menelao sería recuperar el cadáver de Patroclo. Vemos también que en este lugar se considera como cosa menos mala exponerse a sufrir un daño de parte de los dioses, que dejar en las manos de los enemigos el cadáver de Patroclo. Por esta razón Menelao no se desanima, sino que busca eficazmente de salir con su intento; por esto va a pedir auxilio a Ayante.

Debemos ver también, que la oposición a la divinidad de parte de Menelao no es evidente, sino solamente sospechada. De hecho los dioses dejaron hacer a los griegos. Encontramos, por consiguiente, una diferencia entre este pasaje y otros en los cuales un dios Apolo o el Escamandro (cf. § 3 de este trabajo) de hecho se oponen a la actividad humana: ésta entonces siempre queda vaneada, porque θεοὶ δὲ τε φέρτεροι ἀνδρῶν, Φ 264. Como cuando hablaba Menelao no era evidente que él en esta acción se opusiese a un dios, aunque lo sospechase, su temor es sólo relativo y no insuperable; supone, es verdad, pero no sabe cierto que un dios favorezca entonces a Héctor. Por el mismo motivo la irreverencia cometida por Menelao contra los dioses en este conato, habría sido muy relativa.

Untersteiner propone también en este pasaje una nueva interpretación. Para él la frase sería en italiano: «contro quelle che sono le proprie possibilità»... «contro quello che è il proprio δαίμων»³⁵. Se ve que para este erudito δαίμων tendría aquí el significado de «propias posibilidades», en definitiva, «propia personalidad». El δαίμων no sería para él divinidad en este pasaje. Más bien parece aludir a la teoría filosófica de Heráclito ἡθος ἀνθρώπων δαίμων³⁶, y de Jenócrates, porque Ξενοκράτης φησὶν ταύτην (= τὴν ψυχὴν) ...ἐκάστου εἶναι δαίμονα. según la cita aristotélica³⁷. Pero me parece que una interpretación filosófica, no vulgar, y más moderna no ofrece una garantía para juzgar que la misma interpretación se encuentra ya en los poemas homéricos, tanto más que se trata de lugares en los cuales los escolios unánimemente son contrarios.

Untersteiner ve también aquí la provocación de un ὑπὲρ μῦθον (ib.). Yo vería más bien sólo la provocación de un eventual o bien

³⁵ UNTERSTEINER, M., *o. c.*, p. 121.

³⁶ HERÁCLIT., 119, ed. Diels.

³⁷ ARISTÓT., *Top.* 112a 37, ed. I. Strache M., Wallies, Lipsiae (Teubner), 1923.

probable ὑπὲρ μόνον, en el caso ignorado por Menelao, que los dioses condicionadamente hubiesen determinado, que el cadáver de Patroclo permaneciese en las manos de los troyanos.

Se leen también en Homero las frases ὑπὲρ μόνον, Y 30 Φ 517 α 34 35 ε 436; ὑπέρμορα B 155, ὑπὲρ μοῖραν Y 536; ὑπὲρ αἴσαν Z 487 Π 780; ὑπὲρ Διὸς αἴσαν, P 321; en ellas se hace referencia a un decreto divino o fatal predeterminado, que la libertad humana podría superar y de hecho lo supera, Π 780, α 34 35. Estas frases y πρὸς δαίμονα son por consiguiente sinónimas en el significado ³⁸. Para Hedén la comparación de estos pasajes demuestra que no se puede atribuir al poeta una concepción meditada de la idea del hado ³⁹. Los decretos divinos o fatales a veces superados por el hombre podrían ser absolutos y entonces la divinidad y el hado serían sin más inferiores al hombre y a su libertad, o más bien serían decretos solamente condicionados, como acaso se insinúa en α 32-43 ⁴⁰.

Bajo este aspecto la superioridad divina y fatal permanece intacta. Por lo demás un estudio completo entre la divinidad homérica, dios o δαίμων, y el hado (fato), no pertenece directamente a este trabajo.

³⁸ Cf. BUCHHOLTZ, E, *Die homerische Götterlehre*, p. 52: «...finden sich Stellen, wo ὑπὲρ θεῶν [P 327] sich dem Sinne nach genau mit ὑπὲρ αἴσαν (ὑπέρμορον) deckt».

³⁹ Cf. HEDÉN, E, *o. c.*, p. 174.

⁴⁰ α 32-43: ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦν θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσι.
Ὡς καὶ νῦν Αἰγισθος ὑπέρμορον Ἄτρεΐδαο
γῆμι' ἄλοχον μνηστῆν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,
εἰδῶς αἰπὸν ὄλεθρον· ἐπεὶ πρό σί εἶπομεν ἡμεῖς
Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσχοπον Ἄρχειφόντην,
μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάασθαι ἄκοιτιν
ἔχ γάρ Ὀρέσταιο τίσις ἔσεται Ἄτρεΐδαο,
ὅππότε' ἂν ἠβήσῃ τε καὶ ἦς ἰμείρεται αἴης.
Ὡς ἔφαθ'· Ἑρμείας· ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθαιο
πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέων· νῦν δ' ἀθρόα πάντ' ἀπέτισεν..

§ 19.— δαίμων ὑποθήσεται. — γ 27

Aquí se contraponen las dos frases: ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, y ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται. En la primera se ve la actividad humana en el ejercitar la facultad cognoscitiva (en Telémaco), en la segunda el influjo demoníaco en el alma humana: el δαίμων suplirá en el momento oportuno lo que falte a su talento. En la narración homérica vemos que cuando este momento llegó, Telémaco habló a Néctor θαρσύσας, y enseguida se añade la razón: αὐτὴ γὰρ ἐνὶ φρεσὶ θάρσος Ἀθήνη δῆλγ'. El δαίμων, por consiguiente, es aquí Atenea, que coopera favorablemente con Telémaco. Kröcher no dice que el δαίμων sea Atenea: sólo alude a un dios, y positivamente excluye que sean los θεῶν de la frase siguiente a la que comentamos: οὐ γὰρ οἶω / οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε ⁴¹. Esta acción demoníaca o de Atenea es interna (ἐνὶ φρεσὶ) δ. ὑποθήσ. γ 27, ἐνὶ φρεσὶ θάρσος δῆλγ'. Esta actividad, aunque no fuese del todo imprevista, porque había sido anunciada de antemano a Telémaco por Méntor, sin embargo en el momento oportuno parece que actúa ocultamente en la persona que sufre el influjo demoníaco-divino en este pasaje. Hay también una contraposición entre esta actividad interna y otra externa de inducción en cuanto que Méntor-Atenea comenzó a andar, y Telémaco la siguió: ὁ δ' ἔπειτα μετ' ἰχνα βαῖνε θεοῖο.

Untersteiner escribe sobre este pasaje: «...si precisa: 1) che l' uomo possiede φρένες e νοεῖν, una sua personalità cosciente, capace di pensare secondo ragione; 2) che anche un δαίμων sta alla base del suo ἦθος (si noti l' espressivo ἄλλα... ὑποθήσεται); 3) che ciò non contradisce al volere degli dèi: δαίμων è, dunque, θεός operando nel singolo; 4) che tuttavia tra φρήν, la libera personalità, e δαίμων c' è un contrasto o per lo meno uno sdoppiamento di poteri» ⁴². Al segundo punto diría yo que del hecho de que un δαίμων coopere

⁴¹ «...so folgt aus dieser Zusammenstellung von δαίμων und θεοί keineswegs, dass beide Ausdrücke sachlich zusammenfallen und nur eine verschiedene Bezeichnung desselben göttlichen Waltens sein. Die Schlussfolgerung der Athene kann ja vielmehr auch die sein: da dir die Götter bisher allzeit so sichtlich ihre Huld bewissen haben, wird sich auch jetzt einer derselben dei-(p. 8)ner annehmen und dir berathend zur Seite stehen» (KRÖCHER, *Der homerische Dämon*, pp. 7-8).

⁴² UNTERSTEINER, M., *o. c.*, p. 116.

aquí con el hombre, sólo podemos deducir, que entonces o tal vez a veces «sta alla base del suo ἦθος, pero que no podemos generalizar sin más.

§ 20.— ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων.— τ 10.

El verbo ἔμβαλε significa aquí «inicio, impono», sed «translate de animo»⁴³. La actividad demoníaca es una acción interna al hombre, como se precisa más en las palabras ἐνὶ φρεσὶν. Se supone que esta acción produce un efecto bueno, es decir, que impida a los pretendientes embriagados herirse mutuamente. Por el contexto no se puede atribuir esta actividad a ninguna divinidad determinada.

Frecuentemente leemos en Homero frases análogas, en las cuales un dios ἔμβαλε en el hombre alguna cosa (I' 139 N 82 II 528 τ 485 T 87-88 K 366 P 118 Φ 304). La acción interna se precisa por el contexto, especialmente en las palabras ἐνὶ φρεσὶν τ 10, φρεσὶν T 88, θυμῷ I' 139 N 82 II 529 τ 485, μένος K 366, φόβον P. 118. El sujeto, el cual ejerce esta acción interna, es indiferentemente un δαίμων τ 10, o un dios en general, θεός N 82 τ 485 φ 260, o dioses bine determinados: Ἴρις I' 139 (cf. 121 sgs.), Φοῖβος Ἀπόλλων II 529 P 118, Ἀθήνη K 366 Φ 304, Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ Ἐρινῶς T 88. Hay, por consiguiente, una analogía entre la acción interna ejercida en el alma humana por el δαίμων, y las ejercidas por el θεός, la Μοῖρα y las Erinies.

§ 21.— ἐνέπνευσε... δαίμων.— ι 381 τ 138.

En el hecho de cegar al Cíclope confiesa Odiseo que logró el éxito por la intervención providencial demoníaca: θάρσος ἐνέπνευσε μέγα δαίμων, ι 381. El δαίμων aquí ejerce una actividad interna en los hombres infundiendo ánimo⁴⁴. El efecto de esta actividad fué ventajoso para Odiseo y sus compañeros. Polifemo fué cegado con la ayuda del δαίμων, para lograr mejor escapar de él y de su crueldad; y de hecho lo lograron. Mas esta acción tuvo consecuencias desastrosas para ellos, porque Posidón se airó terriblemente por la ceguera causada a su hijo⁴⁵. También para Polifemo la actividad de-

⁴³ EBELING, H., *o. c.*, s. v., I., 2.

⁴⁴ Sobre el significado de ἐμ-πνέ(ί)ω, cf. EBELING, H., s. v.

⁴⁵ Cf. α 20 68 77 ε 339 366 446.

moníaca fué perniciosa, porque fué cegado según las palabras mismas de Odiseo por castigo divino (ε 478-479; cf. 270). Como se ve, se alude aquí a una actividad distributiva. El efecto de la cooperación demoníaca a la ceguera del Cíclope se atribuye a la venganza divina: τῷ σε Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι, dice Odiseo. Acaso en el pensamiento del poeta este Zeus y θεοὶ ἄλλοι son la misma cosa que el δαίμων de ε 381.

Un significado semejante encontramos en la frase de Penélope: φᾶρος... μοι..., ἐνέπνευσεν φρεσὶ δαίμων / ...ὑφαίνειν, τ 138-139. Aquí la actividad interna se precisa más por el vocablo φρεσὶ. Se trata de una inspiración para ir dando largas a los pretendientes, y de hecho logró su intento. Del relato homérico no he podido determinar más qué dios o qué dioses en concreto signifique este δαίμων. Acaso se refiera solamente a la divinidad indeterminadamente.

Si confrontamos los dos pasajes que estudiamos ahora con estos otros:

T 159 ἐν θεὸς πνεύσῃ μένος ἀμφοτέρωσι.

O 262 Y 110 [Ἀπόλλων] (cf. vers. preced.) ἐνέπνευσε μένος ποιμένι λαῶν.

K 482 [Διομήδει (cf. vers. 476-477)] ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη, ω 520 ἐνέπνευσε μένος μέγα (a Laertes) Παλλὰς Ἀθήνη.

O 60 [Φοῖβος Ἀπόλλων (cf. vers. preced.)] ἐμνεύσῃσι μένος [Ἴκτορι] vemos que esta acción interna en el hombre se ejerce también del mismo modo por θεός, Apolo y Atenea. La consecuencia inmediata es que no es exclusivo del δαίμων la acción de ἐμνεῖν φρεσὶ, sino que lo hacen también los dioses.

Para Untersteiner los dos pasajes ε 381 τ 138 significarían «un δαίμων suscitò una volontà decisa a...»⁴⁶. Esta interpretación me parece exacta, según lo que he dicho más arriba. Mas no deduce una consecuencia conveniente: «quindi rimane confermato il senso di δαίμων come rappresentazione dell' umana personalità (ib.). Él confunde el sujeto δαίμων, que inspira, con la facultad interna del hombre en la cual se hace la inspiración. También rechaza su hipótesis el hecho de encontrarse la divinidad en Homero como sujeto de ἐμνέω⁴⁷. Con la misma lógica se podría inferir, que todos los dioses

⁴⁶ UNTERSTEINER, M., *o. c.*, p. 112.

⁴⁷ Cf. las frases citadas poco antes.

inspiradores serían la representación de la humana personalidad, y esto no es admisible ⁴⁸.

§ 22.— παρά μ' ἤπαψε δαίμων.— ξ 488; cf. ἀλλά με δαίμων θέλγει.— 194-195.

En la narración que fingió Odiseo con Eumeo, se atribuye a un δαίμων el hecho extraño de no haber llevado consigo a Troya un capote (χλαίνα) contra el frío del invierno; el δαίμων lo había engañado, es decir, lo había impulsado a proceder neciamente (ἀφραδέως) en aquella circunstancia. El verbo παρήπαψε demuestra que la acción demoníaca fué entonces interna y eficaz, un engaño, y nociva, no porque engañó, —a veces un engaño puede procurar efectos buenos, sino porque le hizo sufrir el frío. No parece que se pueda identificar este δαίμων con ningún dios en concreto, ni siquiera remotamente. Como toda la narración se finge por Odiseo, no se puede atribuir este efecto dañoso a ninguno de los dioses, que le hicieron sufrir en sus largos viajes.

Cuando Telémaco desconfía que Odiseo sea su padre, dijo: ὦ σύγ' Ὀδυσσεύς ἐσσι, πατήρ ἐμός· ἀλλά με δαίμων / θέλγει, ὅφρ' ἔτι ὀδυρόμενος στεναχίζω, π 194-195. Aquí vemos como en el ξ 488 que un δαίμων engaña, θέλγει ⁴⁹. Mas la acción interna y perniciosa se precisa más, porque se expresa la finalidad del engaño demoníaco: hacer sufrir más a la persona engañada. Telémaco ve en la transformación de su padre obrada por Atenea π 172 sgg. la actividad divina en general, y entonces usa δαίμων, π 194, y enseguida como explicación θεός, π 197. Para el poeta la divinidad está bien definida, y la llama Atenea. Telémaco que habla, reconoce el efecto divino, mas no sabe todavía en concreto, qué dios o qué dioses sean. El temor ante la actividad demoníaco-divina y sus efectos manifiesta no sólo que la divinidad puede causar el mal, sino aun más la superioridad divina, el verdadero dominio divino sobre el hombre.

⁴⁸ Acaso este erudito quiere explicar *absolutamente* el hecho atribuido por el poeta en su narración a una inspiración demoníaca, no lo que habría sido para Homero y sus contemporáneos. Si pretende esto, suspendería mi crítica, que trata de explicar el θεός y el δαίμων en Homero, no absolutamente.

⁴⁹ Sobre el significado de θέλγω, cf. EBELING, s. v., 3: «decipio, E. M. 152, 40 ἀπατῶ καὶ σκοτίζω... Hes. ἀπαῖ θάλλπει... μαλάσσει, κηλεῖ τέρπει.

Por lo demás también los dioses homéricos engañan. Odiseo habla con Atenea en el v 311 sgg., y sabe que es ella. Sin embargo cuando la diosa afirmó que se encontraba en Ítaca, Odiseo dudó: pensaba que Atenea bromeaba, ἔν' ἐμὰς φρένας ἡπεροπέουσης, según las palabras del mismo Odiseo ⁵⁰. Él creía posible un engaño por parte de la diosa.

§ 23.— μηδὲ σε δαίμων / ...τρέφειε, — I 600.

Fénix quiere persuadir a Aquileo a que ayude los griegos. El verbo τρέφειε alude aquí a una persuasión de la voluntad, por consiguiente a una acción interna demoníaca en el alma misma del hombre. Es mala también para el mismo Aquileo, porque si entonces no renuncia a la ira, después deberá ceder a la fuerza, y esto será peor para él (κάκιον... εἶη, 601). Acaso Fénix alude aquí en la palabra δαίμων a Tetis. De hecho por la historia de Aquileo en Homero sabemos, que esta diosa aconsejó a Aquileo alejarse de la lucha, A 422, y que éste le obedeció, A 491. Como Fénix había sido el preceptor de Aquileo y era su amigo, acaso sabía la verdadera razón del alejamiento de la guerra del héroe, y alude a esto.

En el discurso de Fénix se ve, cómo los hombres aunque sospechen o aun sepan que hay un determinado efecto demoníaco, — ausencia de Aquileo de la batalla—, sin embargo no pierden la esperanza de salir con su intento, y aplican los medios humanos que son aptos para salir con la empresa. Se entrevé, pues, que al menos algunas veces la acción demoníaca podría ser superada por el hombre con las fuerzas naturales, y aquí en concreto con la elocuencia de Fénix.

§ 24.— Los epítetos del δαίμων en Homero.

Homero da al δαίμων tres epítetos solamente, a saber κακὸς δ., x 64 ω 149, χαλεπὸς δ., τ 201, y στυγερὸς δ., ε 396, el cual en la misma frase contrapone a θεοὶ κακότητος ἔλυσαν, ε 397. Como al punto aparece, los tres aluden a una actividad demoníaca desfavorable al hombre.

⁵⁰ ἡπεροπέουσης: «decipio, potissimum verbis blandis» (EBELING, H., s. v. ἡπεροπέω),

a) κακὸς δαίμων.— κ 64 ω 149; cf. ω 491.

Δαίμων es llamado κακὸς en κ 64 y en ω 149, mas las circunstancias son diversas. En κ 64 los hijos de Éolo preguntaron a Odiseo la razón de por qué él y sus compañeros habían vuelto a la isla de los vientos: τίς τοι κακὸς ἔχραε δαίμων. Según el contexto un δαίμων habría hecho fracasar sus cuidados para hacer volver a Odiseo a su patria. En ω 149 Anfimedonte habla en el Orco con el ama de Agamenón y le comunica la vuelta y la venganza de Odiseo. Cuando Pelélope acabó de lavar la tela, τότε δὴ ῥ' Ὀδυσῆα κακὸς πόθεν ἤγαγε δαίμων. Este aquí es κακὸς para los pretendientes (habla aquí uno de ellos) porque hizo volver a Odiseo, que fué la causa de la muerte de ellos. Como esta venganza en ω 149 era para Odiseo y los suyos una cosa buena y justa, se ve indicado por el poeta también aquí el sentido distributivo, que frecuentemente tienen en Homero las obras divinas con relación a los hombres. En κ 64 parece que los hijos de Éolo ignoran en concreto, qué divinidad se ha opuesto a Odiseo, pero han entrevisto la intervención demoníaca en el efecto, κ 64-66. Éolo ve más todavía, a saber, que Odiseo era ἀθανάτοισιν ἀπεχθόμενος, κ 75, y por esto lo echa de la isla, κ 72-75, y no quiere favorecerlo más, κ 73-74. Vemos, pues, en la narración homérica una relación entre el κακὸς δαίμων, que retrasa la vuelta de Odiseo, y los dioses, θεοί. κ 74-75, que lo odian. El contexto no nos dice más. Mas de otros pasajes inferimos que objetivamente el δαίμων aquí es Posidón, que le es contrario precisamente porque había vuelto ciego a Polifeno ⁵¹. Se ve, por consiguiente, que el δαίμων κακὸς lo castiga por una ofensa hecha a su hijo, aunque haya sido ésta un delito bastante excusable, y cometido sólo para poder escapar a la muerte en la cueva del Cíclope ⁵². Menos clara es la identificación de la divinidad en ω 149. La frase de Anfimedonte dice: Ὀδυσῆα κακὸς... ἤγαγεν δαίμων, y no precisa el poeta, si este δαίμων es la misma divinidad que cooperó con él en la venganza ⁵³. Mas sabemos por la narración ho-

⁵¹ Cf. α 20 21 68 sgg. ι 535 ζ 330 331 η 271-274 ν 342 sg.

⁵² Cf. Κυκλώχεια, Od. IX.

⁵³ Cf. ω 182 Γνωστόν δ' ἦν, ὃ ῥά τις σφι (= contra los pretendientes) θεῶν ἐπιτάρροθος ἦεν. Por los versos γ 205 υ 284 345 se ve que Atenea cooperó con Odiseo a la muerte de los pretendientes.

mérica, que los feacios llevaron a Odiseo a Itaca en su nave misteriosa, v 117-125. Estos «non finguntur homines, ut qui et origine et natura prope accedunt ad deos, quibus sunt carissimi, ζ 203 η 34 θ 565 sg. ε 35 τ 279 ἀγγίθεοι γεγάασι η 205 σοφισὶν (es decir, θεοῖς) ἐγγύθειν εἰμέν, ὅσπερ Κόκλωπές τε καὶ ἄγρια φύλα Γυγάντων»⁵⁴. Las frases homéricas sobre ellos δολιχίρετροι ναυσὶ κλυτοὶ ἄνδρες θ 191 369 v 166, y Φαιήκων ἀνδρῶν ζ 3 114 202 η 156 λ [343] θ 567 v 174 [322] no aludirían a una natura humana suya, sino más bien a las costumbres y ejercicios que son propios de los hombres, en contraposición a las costumbres y oficios femeninos. En sus naves «ipsi Phaeaces noctu tenebrisque cooperti semper navigant θ 562 v 33 sgg. 93 sg., et peregrini homines, qui avehuntur, cum primum navem conscenderunt, somno opprimuntur, nec liberantur, priusquam egressi sunt η 318 θ 445 v 72 sg.»⁵⁵. Es, por consiguiente, común al δαίμων y a los feacios un modo de proceder sobrehumano. Por esto Anfimedonte, el cual no sabe que la presencia de Odiseo se debe a la intervención de los feacios, atribuya la aparición del héroe a obra de un δαίμων, que para los pretendientes sería κακός, más que para Odiseo y también objetivamente sería más bien un ἀγαθός ο ἔσθλός δαίμων. Por esta consideración vemos, que el δαίμων de ω 149 acaso está constituido por los feacios, que serían divinidades inferiores propicias de modo análogo a «οἱ δαίμονες... / ἔσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων», de los que habla Hesíodo, Op. 122-123⁵⁶. En todo caso se podría aun ver en este δαίμων la diosa protectora de Odiseo Atenea, que no solamente cooperó a la muerte de los pretendientes, sino que mediante los feacios llevó a Odiseo a su patria, para que, como ella misma dice después, ἐν πάντεσσι πόννοισι περιστάμαι ἡδὲ φυλάσσω, / καὶ δέ σε Φαιήκεσσι φίλον πόντεσσι ἔθηκα, ω 301-302. Nótese finalmente la frase del siervo Dolio, cuando vió a su antiguo dueño en casa: θεοὶ δέ σ' (= Ὀδυσσεύα) ἀπήγαγον αὐτοί, ω 401. En el hecho misterioso del regreso de Odiseo, reconoce la intervención divina, mas sólo indeterminadamente.

La frase de Dolio es análoga a la de Anfimedonte, Ὀδυσῆα κακός... ἤγαγε δαίμων, ω 149. Mas la vuelta de Odiseo sería para Dolio más bien grata, porque este siervo se muestra fiel a Odiseo, ω 397 492

⁵⁴ EBELING, H., *o. c.*, s. v. Φαίηκες.

⁵⁵ EBELING, H., *o. c.*, s. v. Φαίηκες.

⁵⁶ Citamos en este pasaje la edición de Mazon, P., HÉSIODE, París, 1928.

498. Aquí el vocablo usado para significar la divinidad indeterminada es θεοί. ¿Aludiría Homero a una distinción entre la actividad propicia de la divinidad indeterminada, que sería obra de los θεοί, y la actividad dañosa, que sería el efecto de un δαίμων? Es posible; mas tendríamos la misma dificultad que encontramos en el caso de ε 396-397, es decir, que se encuentra en Homero también el δαίμων como divinidad propicia, y los dioses como dañosos a los hombres.

b) χαλεπός δαίμων. — τ 201.

El epíteto χαλεπός, que significaría en Homero «noxius, gravis, difficilis»⁵⁷, especifica la actividad dañosa del δαίμων en este pasaje. Y no sólo por el epíteto reconocemos, que el δαίμων es dañoso, sino también por los efectos. Según el contexto el δαίμων excitó (ῶρορε) un viento Bóreas, que no permitía a Odiseo arribar a tierra después del naufragio. De este efecto pernicioso al menos para él, se infiere, que la causa que lo produjo, era para él contraria, y esta es el δαίμων. Aquí permanece indeterminado, qué divinidad signifique el δαίμων. Mas también los dioses excitan la naturaleza, y reciben en Homero el epíteto de χαλεπός. Zeus, Posidón, Atenea y Hera excitan vientos y tempestades⁵⁸. También el epíteto χαλεπός se aplica en Homero a los dioses. Leemos en Υ 131 χαλεποί δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς. Aquí la terribilidad divina aparece a los hombres cuando se muestran los dioses; en τ 201 la terribilidad del δαίμων se conoce más bien en los efectos terribles.

Vemos, pues, que el epíteto χαλεπός no es exclusivo del δαίμων. Sin embargo me parece ver alguna diferencia en estas frases: δαίμων y χαλεπός por razón del efecto dañoso; los dioses, θεοί, por el contrario serían χαλεποί por su superioridad divina.

⁵⁷ EBELING, H., *o. c.*, s. v.

⁵⁸ He aquí algunos pasajes homéricos. Zeus; M 252: ἐπὶ δὲ Ζεὺς περπικέρανος / ῶρσεν ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν. μ313: ῶρσεν ἐπὶ ζαῆν ἄνεμον νεφέληγχερέτα Ζεὺς. ι 67: Νηρσὶ δ' ἐπ' ὠρσ' ἄνεμον βορέην... Ζεὺς. P o s i d ó n : ω 110 [Ποσειδάων: cf. ω 109] ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἀμέγαρτον αὐτμήν. A t e n e a : ε 335 [Ἀθήνη: cf. ε 382] ῶρσε δ' ἐπὶ κραιπνὸν Βορέαν. ε 109: ἦ (= Ἀθήνη: cf. ε 108) σφιν ἐπ' ὠρσ' ἄνεμον. H e r a : Φ 355 [Ἥρη: cf. 328] εἴσομαι... χαλεπήν ὄρσουσα θύελλαν. Ξ 254 [Ἥρη: cf. 243] ὄρσας ἀργαλέων ἀνέμων ἐπὶ πόντον ἀήτας.

c) στυγερός... δαίμων.— ε 396.

Δαίμων tiene el epíteto *στυγερός* en esta frase. Por consiguiente se deduce que el *δαίμων* tiene aquí un sentido nocivo para con los hombres. Pero tal epíteto no es exclusivo del *δαίμων*: se lo encuentra también aplicado a los dioses. Así leemos en Θ 368 *στυγεροῦ Ἄϊδαο*, y en Β 385 Σ 209 *στυγερῶ Ἄρηι*⁵⁹. La razón de este epíteto dado a este dios me parece que es su relación con la muerte. De hecho el Hades se llama en Homero Ἄϊδης ἐνέροισι ἀνάσσων, Ο 188, o bien, ἀναξ ἐνέρων Λιδωνεύς, Υ 61; Ares es el dios de la guerra y por esto el ἀνδροφόνος y el βροτόλοιγος. El epíteto *στυγερός* expresaría el horror de los hombres para esta actividad demoníaca y divina.

Aquí encontramos también *δαίμων* usado por el poeta junto a *θεοί*: «*στυγερός δέ οἱ (νοῦσον) ἔχραε δαίμων, / ...τόνγε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν*» (ε 396-397); mas cada uno produce en el hombre efectos contrarios: el *δαίμων* produce enfermedad, los dioses (= *θεοί*) libran de ella.

En otros párrafos de este trabajo se demuestra que también el *δαίμων* puede ser beneficioso para el hombre; por consiguiente puede darse una actividad divina que produce el mal y el bien. Veamos si los dioses pueden también causar el bien y el mal.

Los dioses son frecuentemente en Homero los bienhechores de los hombres. Por ejemplo, los dioses salvan a Odiseo, quitándole las ataduras ξ 348, y después ocultándolo de la vista de aquellos que lo hubieran vuelto a la nave, e impulsándolo hacia Eumeo, ξ 377. La frase homérica *θεοὶ κακότητος ἔλυσαν* se encuentra usada por el poeta otras dos veces (ν 321, acaso verso espurio, y π 264). En ν 321 el mal (*κακότης*), del cual los dioses libran a Odiseo, es el continuo vagar. De hecho según la narración homérica (cf. α 76 sgg.) por la intervención de los dioses pudo Odiseo finalmente volver a su patria. En π 364 el mal habría sido la muerte de Telémaco, que los pretendientes le habrían preparado⁶⁰.

Los dioses son también dadores de verdadero bien. El poeta los llama *θεοὶ, δωτήρες ἑάων*, θ 325, donde se habla de los dioses olímpicos (Cf. θ 332), y particularmente de Hermes, θ 335, Ἑρμεία, δῶτορ

⁵⁹ Cf. I 158-159; Ἄϊδης... / ...βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων.

⁶⁰ Cf. π 369: Τηλέμαχον λοχίωυτες, ἵνα φθίσωμεν ἐλόυτες.

ἑάων⁶¹. En Homero los dioses hacen regalos diversos a los hombres, ὄλβος, χάρις, δύναμις, ἀρετή, μένος, θάρσος, ἐπιφροσύνη, etc.⁶². Como los dioses dan el bien también material, se ve que los δωτῆρες ἑάων de Homero no son esencialmente diversos bajo este aspecto de los δαίμονες... ἐσθλοί... πλουτοδόται de Hesíodo (Op. 121 sgg.), como nota Herzog-Hauser⁶³.

Los dioses que en ε 347 κακότητος ἔλυσαν otras veces causan el mal a los hombres. Según Agamenón ἄμμιν / Ζεὺς ἐπὶ γεινομένοισιν ἔει κακότητα βαρεῖαν, K 70-71. Y Zeus mismo distribuye a los hombres el bien y el mal como acaece⁶⁴. Otros dioses producen a veces también el mal a los hombres; nos basten estos pasajes homéricos: los hijos y las hijas de Niobe fueron matados por Apolo y Artemis, Ω 602-607, y Posidón hace naufragar a Odiseo airado contra él, ι 283 sgg., ε 282 sgg. Como los dioses pueden hacer y frecuentemente hacen el mal a los hombres, inferimos que ellos son llamados δωτῆρες ἑάων no con significado único, sino más bien eufemísticamente⁶⁵.

De todos estos pasajes examinados, no me parece que se desprenda una razón positiva para decir que el δαίμων en ε 396 produzca el mal, y después en el verso siguiente los θεοὶ libren de él. Igualmente hubiera podido escribir el poeta que los θεοὶ fueron los autores de la enfermedad, y que un δαίμων libra de ella. Por consiguiente, parece que esta actividad específica, buena de los θεοὶ, y mala de δαίμων depende sólo del uso del poeta aquí, y no del significado de las palabras, que pudieran ser sinónimas.

Los θεοὶ y el δαίμων son en ε 396-397 la divinidad indeterminada.

⁶¹ La frase δωτῆρες (δῶτορ) ἑάων se encuentra a veces en otros poetas; cf. p. ej. Hesíodo, Th., 46 = 111, 633, 634; himno homérico; εἰς Ἑστίαν, 8.—Una frase de significado análogo se lee en Aristófanes, Pax, 392-394: φιλαν-/θρωπώτατε καὶ μεγαλο-/δορότατε δαιμόνων. (Ed. COULON, V., *Aristophane*, t. II, París, 1924.

⁶² Cf. HERZOG-HAUSER, *Soter*, p. 16.

⁶³ *Ib.*, p. 15.

⁶⁴ Ω 527 sgg.—Cf. §§ 35, 36 y 37 de este estudio.

⁶⁵ Cf. HERZOG-HAUSER, *Soter*, p. 15.

§ 25.— ὥς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν τάγε δαίμων. — π 64.

Según Eumeo, que habla aquí con Telémaco, el huésped (= Odiseo) ha visitado muchas ciudades andando errante (πλαζόμενος) en sus viajes. Según Ebeling significa «ἐπι-κλώθω, -ομαι destino, atribuo, τινί τι, non de Parcís, ser universe de diis...»⁶⁶. De la narración homérica vemos que el δαίμων había ordenado anteriormente muchos sufrimientos para Odiseo. Además τὸ ἐπικλώθειν τι para los hombres es también obra del Cronida (δ 208-209) y de los otros dioses (γ 208-209, υ 196, θ 579-580, Ω 525-526, α 17), los cuales destinan a los hombres ὄλβον, ὄζόν, ὄλεθρον, ζώειν ἀγνομένοις, οἰκόνδε νεέσθαι. Eumeo alude a la divinidad indeterminada, aunque por otra parte sabemos, que Odiseo andaba errante principalmente por voluntad de Posidón (α 20 21 68 sgg. ι 536 ζ 330-331 η 271-274 ν 342 sg.).

§ 26.— πένθος... πόρε δαίμων, τ 512, y ἐμοὶ... ὄνειρατ' ἐπέσσεσεν κακὰ δαίμων, υ 87. — Cf. σ 256, τ 129.

Penélope atribuye a un δαίμων los sueños malos que le hacían sufrir muchísimo; el δαίμων había ejercido un influjo interno malo en ella; y como esto sucedió mientras dormía, no pudo sustraerse a la acción nociva; aquí es imposible huir de la actividad demoníaca. La divinidad queda indeterminada en el contexto; sin embargo acaso el poeta se refiere a Zeus en este δαίμων, porque según A 63 ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν. (Cf. también el canto II de la Ilíada). Un sueño tal se llama por el poeta θεῖος, B 22 56, precisamente por su origen divino. Por consiguiente la naturaleza mala del sueño, aquí del sueño demoníaco, no excluye la posibilidad de un ὄνειρος θεῖος. La actividad demoníaca y divina serían una misma cosa.

En σ 256 τ 129 un δαίμων ἐπίσσεσε κακὰ a Penélope. Ella hace referencia a los males que sufría por la ausencia de su marido, mas no sabe qué divinidad se haya opuesto a su vuelta. Sólo indirectamente podemos inferir que este δαίμων habría sido Posidón. (Cf. α 20-21 68 sgg., ι 536 ζ 330-331, η 271-274, ν 324 sg.).

⁶⁶ EBELING, H., *o. c.*, s. v.

§ 27.— δειδω μή... μοι κῆτος ἐπισσεύη
μέγα δαίμων.— ε 421.

En este pasaje se expresa la creencia en una posible actividad demoníaca funesta. Un δαίμων puede suscitar contra Odiseo un κῆτος μέγα ἐξ ἄλός. La razón de este temor que el mismo Odiseo nos manifiesta es porque sabe que Posidón está airado contra él, ε 423. De la relación entre la ira de Posidón y el temor de Odiseo por el δαίμων me parece poder arguir con alguna probabilidad, que las dos divinidades se identifican. Sin embargo como Posidón era el dios del mar (cf. O 190), podía muy bien mandar a cualquier divinidad marina inferior castigar a Odiseo, y esta divinidad castigadora sería el δαίμων. Para solucionar esta duda el texto homérico no nos proporciona otros elementos. Kröcher prefiere la primera opinión, o sea la identidad del δαίμων y Poseidón; más explícitamente no excluye la segunda ⁶⁷. Las palabras κῆτος... μέγα / ἐξ ἄλός, pudieran ser un tenue argumento favorable a la opinión de que el δαίμων aquí sea Posidón; de hecho en la Iliada se dice, que los monstruos marinos reconocen a Posidón como a su señor: ἄπαλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ (= Ποσειδάωνος) [cf. vers. 19] / πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα, N 27-28. Mas también cualquier divinidad marina inferior tendría la potencia física de someter un κῆτος a sus propias intenciones.

En el verbo usado ἐπισσεύη vemos que aquí la actividad perniciosa del δαίμων no actúa directamente en la persona de Odiseo, y menos aun en su interior, sino que se sirve de la naturaleza, aquí del κῆτος, para su intento.

§ 28.— ἄλλα δὲ [κακὰ] δαίμων / δώσει,
β 134-135, y καταζήνασκε δὲ δαίων, λ 587.

Telémaco tiene miedo de incurrir en diversos males de parte de un δαίμων, si echa de casa a su madre contra la voluntad de ella,

⁶⁷ «...ich halte es bei der erklärenden Stellung... für so gut wie gewiss, dass Odysseus den Poseidon selbst darunter versteht, ohne ihn eben sogleich direct [sic!] zu bezeichnen. Sollte übrigens jemand das ἐπισσεύειν lieber einem der niedern unter seinem Einfluss stehenden Meergötter beilegen wollen, so hätte ich auch nichts dagegen». (KRÖCHER, o. c., p. 8).

como le propone Antínoo, y esto como consecuencia de la invocación de la madre a las Erinies vengadoras de la piedad filial, β 134⁶⁸. Vemos, por consiguiente una conexión entre las Erinies que se invocan y que castigan, y el δαίμων, del cual se temen los males. Es, por consiguiente, probable que la divinidad castigadora indicada bajo el nombre de δαίμων sean las mismas Erinies, por el idéntico efecto punitivo de la eventual impiedad de Telémaco. Pero queda la duda, porque la invocación hecha a las Erinies no excluye que el castigo venga de hecho de otras divinidades, como acaso en el I 454 sgg.; en esta escena se invocan las Erinies, mas el castigo de la ofensa hecha al padre por su hijo Fénix, se atribuye por éste a Zeus y a Perséfone. Sea δαίμων la misma divinidad que las Erinies o bien otros dioses, en todo caso es él también el castigador en esta tierra⁶⁹.

Por el contrario en la Νέκυια leemos, que un δαίμων en el Hades castiga a Tántalo con hambre y sed, λ 557⁷⁰. Homero no dice por qué motivo un δαίμων atormenta a Tántalo, sin duda porque el pecado de Tántalo era conocido de sus lectores. Si la razón es la que está en los Νοστοί, fr. 10⁷¹, es decir, por haber pedido Tántalo a Zeus abundancia de placeres y una vida semejante a la de los dioses, vemos que el δαίμων es castigador también en el Hades de una ofensa divina. En estos pasajes homéricos, β 134, λ 587 el δαίμων castiga, mas con un motivo.

También los dioses castigan la impiedad de los hombres. Un caso característico lo tenemos en el castigo de Ayante el Menor, que por haber blasfemado insolentemente contra Atenea fué castigado por Posidón con la muerte, δ 499 sgg.; Niobe, que se gloriaba de haber procreado más hijos e hijas que Leto, fué castigada por Apo-

⁶⁸ Según el EM. 374,2 la Erinies son «θεαὶ τιμωροὶ τῶν πατρικῶν ἀσεβημάτων ἡγοῦν τῶν εἰς τοὺς γονεῖς ἀμαρτημάτων».—Sobre las Erinies, cf. KRAPPE, A. H., Ἐρινύς. RhM 1932 205-320. He aquí el resumen de este artículo, como está publicado en *L' Année Philologique*: «Les Erinyes sont les filles jumelles, en figures des chevaux, du roi des Enfers, et d' une vieille déesse de la fécondité, la Terre-Mère de la Grèce archaïque. Ces divinités remontent à l' indoeuropéen comun. En Grèce leur culte s' étend de la Béotie vers l' Arcadie». MAROUZEAU, J., *L' Année Philologique*, 1932, p. 394.

⁶⁹ Cf. I 454 con todo el contexto.

⁷⁰ Cf. también el contexto.

⁷¹ Ed. F. DIDOT, París, 1930.

lo y Artemis con la muerte de todos sus hijos e hijas, Ω 602 sgg. Estos dos casos entre otros que se pudieran añadir, demuestran que el castigo no es exclusivo del δαίμων, sino también de los dioses.

Por esta actividad castigadora de la divinidad para con los hombres vemos que Telémaco en el β 134 no quiere cometer la impiedad aconsejada por Antínoo.

§ 29.— οὐδ' ἐπιορκήσω πρὸς δαίμονος.—T 188.

La frase «ταῦτα δ' ἐγὼν ἐθέλω ὁμόσαι, κέλεται δέ με θυμὸς, / οὐδ' ἐπιορκήσω πρὸς δαίμονος, T 187-188, ofrece analogía con el β 134 en cuanto que Agamenón, que habla, muestra tener un temor reverencial con respecto al δαίμων: por miedo a él hará un juramento verdadero, no falso. De la frase misma se ve, que el δαίμων significa aquí los dioses que ordinariamente se nombran en las fórmulas de los juramentos. Después en la escena misma del juramento se conmemoran Zeus, Helios, las Erinies castigadoras de los que hacen juramentos falsos, y después genéricamente, los dioses, θεοί, T 258-265. Vemos, pues, que el δαίμων aquí tienen también relación con las Erinies, como en el β 134, y que precisamente por miedo a la actividad castigadora Agamenón no quiere perjurar. Se reconoce, por lo tanto, la eventual actividad mala de un δαίμων, actividad ciertamente provocada por el hombre en cuanto que viola un juramento. Parece, pues, claro que el δαίμων aquí significa objetivamente al menos los θεοί del verso T 264, que en cuanto castigadores parecen ser los mismos dioses indicados poco antes por el poeta en la fórmula del juramento, o sea, Zeus, Ge, Helios y las Erinies ⁷².

§ 30.— δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός.—Ψ 595.

En el Ψ 595 dice Antíloco, que él no quiere δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός. En la paráfrasis leemos: θεοῖς εἶναι ἀμαρτωλός.

Como hace notar Hedén, se trata de un juramento, que Antíloco

⁷² La fórmula de juramento de los versos T 258 sgg. es interesante, porque nos da a conocer a la diosa Ge o Gaia, que en Homero aparece como diosa en estas fórmulas sagradas tradicionales. Cf. KERN, O., *Die Religion der Griechen*, II, p. 7.

debería hacer a Posidón por consejo de Menelao ⁷³. Se comprende, por consiguiente, el temor reverencial de Antíloco ante un juramento, puesto que, si se hiciera perjuro, atraería sobre sí la ira divina, que él mismo puede provocar. Del solo contexto no podemos saber, qué divinidades son estos *δαίμονες*. Mas si confrontamos esta frase con los versos T 258 sgg. vemos que al menos una parte de esta actividad castigadora de los perjuros la ejercen las Erinies, las cuales *ὕπὸ γαῖαν / ἀνθρώπους τίνονται, ὅστις κ' ἐπίορκον ὀμώσῃ*, T 259-260. Por esto me parece probable que *δαίμοσιν* signifique los dioses que castigan los perjuros (cf. T 264-265), y entre estos dioses en modo especial las Erinies. (Cf. T 259-260).

§ 31.— *σὺν δαίμονι*.— A 792 O 403.

Según Eustacio: *σὺν δαίμονι*, ἀντὶ τοῦ «σὺν ἀγαθῇ τύχῃ» (Eust. al A 792; cf. también el comentario al O 403). Este significado sin duda corresponde fundamentalmente al verdadero sentido homérico de la frase en cuanto que el efecto de las acciones humanas hechas con la cooperación demoníaca, *σὺν δαίμονι*, será bueno. Mas la razón última de este buen efecto es que el *δαίμων* cooperador con el hombre es precisamente la divinidad que benévolamente le ayuda en las acciones difíciles según la creencia de los personajes homéricos. En Homero leemos muchas veces, que la divinidad coopera con el hombre favorablemente en alguna acción difícil. Según Paris, Menelao lo venció *σὺν Ἀθήνῃ*, I 439, en el duelo entre ellos. Aquileo cuenta que destruyó también *σὺν Ἀθήνῃ* Y 192, la ciudad de Lirneso. *Σὺν σοὶ, δια θεά*, K 290, es decir, *σὺν Ἀθήνῃ* (cf. K 284, 295) hizo Diomedes cosas grandes en la guerra. Odiseo dice a Atenea, que *σὺν σοὶ, πότνια θεά*, ν 391, combatiría también contra trescientos hombres, y está claro que con éxito feliz. Según Diomedes los griegos han venido a Troya *σὺν θεῶ*, I 49, y tiene la esperanza de que esta ayuda divina estará con ellos hasta la victoria final, I 48-49. Príamo ruega a Hermes sin conocerlo que lo conduzca a Aquileo, *σὺν θεοῖσιν*, Ω 430, para que pueda rescatar el cadáver de Héctor. En todos estos casos

⁷³ Cf. V 581-585.—He aquí las palabras de Hedén: «V 595 sagt Antilochos dass er nicht *δαίμοσιν ἀλιτρός* werden will, wenn er die Rosse berührend... bei Poseidon schwören soll». (HEDÉN, E., *o. c.*, p. 84).

hay como elemento común la protección de la divinidad sobre el hombre, en circunstancias en las cuales el hombre no podría hacer aquello que de hecho hace con la ayuda divina. Como elemento variable está el modo diverso cómo concibe el poeta el origen de esta ayuda superior, ya provenga de un dios bien definido, Atenea, o bien de un dios dejado indeterminadamente, *σὸν θεῶν*, o de los dioses, *σὸν θεοῖσιν*, o también, como para mí es claro, *σὸν δαίμονι*. *Δαίμων* significaría aquí divinidad indeterminada, como frecuentemente lo significa en Homero. Y significaría también divinidad protectora ⁷⁴. Las dos frases *σὸν δαίμονι*, A 792, O 403 muestran que el *δαίμων*, es decir, la divinidad en general, puede ejercer según la mentalidad de los personajes homéricos una actividad interna en la voluntad misma del hombre. Este significado lo deducimos del contexto *θυμὸν ὀρίναις*, *θυμὸν ὀρίνω*, en donde *θυμός*, según Ebeling, tendría el significado de «appetitus, facultas qua appetimus quae placent, declinamus vero contraria, Hes. ἐπιθυμία, animi affecti» ⁷⁵.

§ 32.— *δαίμων ἐβούλετο κῶδος ὀρέξαι*.— δ 275.

La frase *κῶδος ὀρέξαι* se lee sólo en este pasaje de la Odisea, y es la única vez que en ella *δαίμων* está como sujeto. Mas en la Iliada frecuentemente los dioses *κῶδος ὀρέγουσι* a los hombres, especialmente Zeus, E 33 234 A 79 M 174 O 596 602, y Atenea, E 260. El poeta habla de una actividad propicia a los troyanos: esta intervención divina favorable se logra con la ruina de sus enemigos, que estaban encerrados en el caballo (cf. δ 272), y precisamente con el engaño. Alude, pues, Homero a una actividad distributiva, en cuanto que el *δαίμων* daría el bien y el mal; aquel a los troyanos, este a los griegos. La actividad demoníaca aquí actuaría interiormente en los hombres, es decir, induciéndolos en el engaño. El verbo *ἐβούλετο* supone una voluntad divina, que coopera con Hélena; mas no se precisa más del contexto qué divinidad sea este *δαίμων*. De la narración homérica sabemos que esta acción demoníaca engañosa pudo ser superada por el hombre. De hecho Odiseo con su prudencia logró a

⁷⁴ Para Nazari, las dos frases *σὸν θεῶν* y *σὸν δαίμονι* tienen el mismo significado, es decir, «coll' aiuto della divinità»; cf. NAZARI, O., *Il dialetto omerico*, s. v. *θεός* y *δαίμων*.

⁷⁵ Cf. EBELING, H., *o. c.*, s. v. *θυμός*, 3.

tiempo conocer el engaño y evitar sus funestas consecuencias, δ 284 sgg.

§ 33.— εἰς ὃ κε δαίμων ἄμμε διακρίνη.—
H 291 377 396.

En el duelo entre Héctor y Ayante, de que se habla aquí, distinguamos entre la lucha y el resultado de la lucha; aquella depende de los dos guerreros como se ve en el verbo μαχησόμεθα; el resultado por el contrario depende de la intervención divina. De hecho el verbo διακρίνη con su significado de separar los combatientes, o como se lee en Ebeling, «discerno, dirimo»⁷⁶, indica la idea de la intervención divina: la divinidad finalmente decidirá⁷⁷. La frase que sigue δώη δ' ἑτεροῖσί γε νίκην es la que verdaderamente expresa el sentido distributivo de la actividad demoníaca: la victoria se dará ἑτεροῖσι. Mas dar la victoria a una parte entre dos que combaten, es al mismo tiempo dar también la derrota a la parte contraria⁷⁸.

Eustacio escribió sobre esta frase εἰς ὃ κε θεός, señal evidente de que para él el δαίμων sería la divinidad, mas indefinida, porque no hizo uso del artículo. Sin embargo de la narración homérica podemos entrever que este δαίμων es objetivamente Zeus. De hecho cuando después de la sepultura de los muertos las dos partes reanudaron la lucha, —entonces no como duelo singular, sino como batalla—, Zeus mismo trató antes de conocer el hado sobre aquella lucha; y después cuando lo hubo conocido en las balanzas de oro, decidió la victoria aquel día para los troyanos y la derrota para los griegos. Los hombres homéricos creían en la intervención decisiva y distributiva de la divinidad.

⁷⁶ EBELING, H., *o. c.*, s. v. διακρίνω.

⁷⁷ Wilamowitz ve ya en las palabras «εἰς ὃ κε δαίμων ἄμμε διακρίνη» la idea de la actividad distributiva demoníaca: «da ist der διακρίτης deutlich, dice. (WILAMOWITZ, U. v., *Der Glaube der Hellenen*, I., 363).—Mas del hecho de la sola división de los combatientes según el significado de διακρίνω, no tenemos ya la victoria o la derrota entre ellos; podría ser una intervención divina tal que obligase a interrumpir la lucha, mas sin victoria ni derrota, y por consiguiente, todavía sin idea distributiva.

⁷⁸ Los antiguos veían también en el δαίμων este significado distributivo. Cf. p. ej., E. M. 132, 33: δαίμονες παρὰ τὸ δαΐσαι τὰ πάντα ἢ μερίζειν τὰ ἀγαθὰ καὶ κακὰ τοῖς ἀνθρώποις.

Porzig sobre estas palabras, que comentamos, escribe: «An die Bedeutung ‚Schicksal‘ könnte man denken in den Versen H 291-391-396, εἰς ὃ κε, κτλ. Aber δαίμων ist in diesem Falle der Dämon, der über dem Schlachtenglück waltet»⁷⁹. De cuanto hemos dicho ya el δαίμων domina sobre el resultado feliz de la lucha, pero sería necesario añadir, que al mismo tiempo domina también sobre el resultado desgraciado como consecuencia inmedita y lógica.

§ 34. — πάγχυ μάχης ἐπὶ μῆδεα κείρει /
δαίμων. — O 467-468.— II 120-121.

Según Teucro un δαίμων ha hecho imposible el combate contra Héctor, porque le ha roto el arco. Para Ayunte Telemonio este δαίμων es θεός, O 473. Tenemos, pues, la divinidad indefinida en los dos casos. Finalmente por la narración del poeta vemos que δαίμων es aquí Zeus, que protegía a Héctor en esta ocasión contra su enemigo, O 461 sg. Tiene, por consiguiente, aquí la divinidad una función clara con relación a los hombres de proteger. Mas esta protección se hace con daño del otro adversario: la idea distributiva, es decir, de dar a algunos bienes y a otros males, indicada en el E. M. 132, 33, está clara también aquí.

Nilsson ve en esta frase que el δαίμων causa a la vida del hombre lo inesperado e irracional⁸⁰. Como el δαίμων aquí se identifica con Zeus, propiamente él es quien interviene en la vida humana de manera no esperada e irracional.

Los hombres de esta escena homérica han conocido la intervención divina en el hecho extraño, extraordinario de la rotura del arco en aquella circunstancia precisa. Su reacción psicológica ante esta intervención divina es naturalmente diversa. Teucro, puesto que el arco es suyo, ve en esto que la divinidad le es contraria y se asusta; Ayante, porque el arco roto no es suyo, está más sereno y no pierde el ánimo; Héctor que ve favorable a la divinidad, toma todavía mayor ánimo, O 484-494.

Una frase paralela a esta la encontramos en el P 120. Aquí es

⁷⁹ PORZIG, W., Δαίμων, IF XLI (1923) p. 170.

⁸⁰ «... / sonst führt der Daimon das Unerwartete, das Irrationale im Menschenleben herbei...» (NILSSON, M. P.: *Götter und Psychologie bei Homer*. ARW XXII (1923/24), p. 378).

Zeus quien *πάλλω μάλιστα ἐπὶ μῆδεα (χείρει)*. Según el poeta tenemos una intervención de Zeus, que entonces quería el triunfo de los troyanos. Para favorecerlos hace que Héctor mismo rompa la lanza de Ayante. Zeus, por consiguiente, distribuye los bienes y los males a los hombres.

§ 35.— *πίθοι... Διός. Ω 527 sgg. Cf. δ 236-237.*

De la narración homérica vemos que Zeus distribuye los bienes y los males a los hombres ⁸¹. Bajo este aspecto es, por consiguiente, distribuidor. Mas en este caso la distribución parece que se hace independientemente de su voluntad: él no da los bienes y los males porque quiere favorecer o dañar a un hombre en particular, sino solamente porque así sucede después de haber echado las suertes, Ω 529. Parece, pues, que Zeus es más bien el ejecutor material del Hado. El efecto de los *κακὰ δῶρα* de Zeus es la vida desgraciada, Ω 531 sgg. Zeus es distribuidor en cuanto a la cualidad de las cosas distribuidas, es decir, cosas buenas y malas, ⁸² y en cuanto al término, esto es, en cuanto a las personas a las cuales distribuye diversamente según las ocasiones, *ἄλλοτε μὲν / ἄλλοτε δέ*, Ω 530.

Leemos una frase análoga en δ 236-237: *θεός ἄλλοτε ἄλλω / Ζεὺς ἀγαθόν τε κακόν τε διδοῖ δύναται γὰρ ἅπαντα*. Zeus, llamado también *θεός*, es el distribuidor en cuanto a la cualidad de las cosas distribuidas, *θεός*, es el distribuidor en cuanto a la cualidad de las cosas distribuidas, *ἀγαθόν / κακόν*, δ 237, y en cuanto al término, o a las personas, *ἄλλοτε ἄλλω*, δ 236. Mas en las palabras *δύναται γὰρ ἅπαντα* se hace responsable de la distribución de estas cosas buenas y malas solamente el mismo Zeus, directamente con su omnipotencia, indirectamente y como consecuencia su voluntad, que entre los muchos modos posibles de proceder, escoge éste determinado. La idea de un Hado como razón última no se ve más. Sin embargo, esta omnipotencia probablemente sólo relativa con relación al Hado, como se ve en las escenas que preceden a la muerte de Héc-

⁸¹ Cf. ROUSSEL, A., *La Religion dans Homère*, p. 282: «Dans ce passage [Ω 525 sgg]... nous avons toute la doctrine d'Homère sur la repartition des biens et des maux de ce monde».

⁸² *κακῶν / ἐσθλῶν*, Ω 530; cf. Ω 528 *κακῶν / ἐάων*.

tor, X 209 sgg., y principalmente en la de Sarpedón. Zeus quiere salvar al héroe y parece que lo puede también contra el Hado. Las palabras de Hera parecen afirmar este poder de Zeus, mas al punto ella y todos los dioses desaprobaban esta violación del Hado predeterminado (Cf. II 441 sgg.). De todos modos quedaría siempre el deber moral de Zeus de obedecer al Hado, y bajo este aspecto no sería Zeus plenamente omnipotente, mas sólo con omnipotencia relativa.

En el coloquio de Odiseo con Nausícaa, ζ 188 sgg. leemos: Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν, / ἐσθλοῖς ἤδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν, ἐκάστω. El poeta expresa otra vez que Zeus es distribuidor, νέμει. Si gramaticalmente ἐσθλοῖς y κακοῖσιν están en oposición al vocablo ἀνθρώποισιν, el poeta insistiría más bien en el término o persona a las cuales Zeus distribuye el ὄλβος. Si por el contrario fuese preferible la explicación de los escolios, -ἐκάστω νέμει τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, entonces la idea distributiva se referiría más bien al objeto a distribuir. Nausícaa atribuye a la voluntad de Zeus el efecto distributivo, ὅπως ἐθέλησιν. Con relación a esta voluntad de Zeus, como razón última, sería necesario hacer una distinción análoga a la hecha con relación a su omnipotencia; su voluntad puede ser contraria al Hado, y entonces tal vez pudiera absolutamente hablando oponerse, mas aunque fuera así, no debería hacerlo, y bajo este aspecto su voluntad estaría limitada por el Hado.

Acaso se pudiera también considerar al Zeus distribuidor en la escena homérica que precede a la muerte de Patroclo. Este había rogado a Zeus dos cosas: poder alejar la lucha de las naves, y volver salvo. Mas Zeus τῷ δ' ἕτερον μὲν ἔδοξε πατήρ, ἕτερον δ' ἀνένευσεν, II 250. Aquí Zeus da y niega a una misma persona las gracias pedidas en la oración.

§ 30. - Balanzas de Zeus. - Θ 69
X 209 II 658 T 223.

En cuatro pasajes de la *Iliada* leemos que Zeus antes de intervenir resueltamente en algunos negocios importantes, hace uso de las balanzas para conocer de antemano la decisión del Hado. En Θ 69 sgg. ve Zeus que se inclinó el αἴσιμον ἦμαρ de los aqueos, y que por esto interviene haciendo que la victoria fuese entonces para los troyanos. Una escena análoga encontramos en X 209 sgg. Zeus quiere salvar la vida a Héctor en su inminente lucha contra Aquileo; mas

una decisión a priori en este sentido pudiera ser contra el Hado. Entonces Zeus recurre a la prueba de las balanzas, y conoció que se inclinó el día fatal de Héctor. Al punto dejó obrar a Atenea. En II 658 se habla de las *Διὸς ἰρὰ τάλαντα*. Aquí es Héctor quien lo conoció, es decir, que conoció que Zeus había hecho uso de las balanzas y el resultado había sido contrario a él, porque se vió desanimado en la lucha, cosa muy extraña en él. De hecho un poco antes se dice que Zeus le había infundido un ánimo débil, *ἀνάγκιδα θυμὸν ἐνῆκεν*, II 656. De donde se ve que los héroes homéricos creían en estas balanzas fatales, y que su efecto podía ser conocido por los hombres. En el cuarto pasaje T 223 se expresa también la creencia de los héroes homéricos: el resultado es muy exiguo después que Zeus ha hecho la prueba de las balanzas, es decir, que es casi inútil oponerse a un suceso que ha sido confirmado por las balanzas de Zeus, porque Zeus lo querrá sin más.

De estas cuatro citas vemos que Zeus no establece el Hado en algunas circunstancias, sino que trata de conocerlo para conformarse o positivamente, como en el caso de favorecer a los troyanos, Θ 69 sgg., o al menos para no oponerse y dejar hacer, como en el caso de la muerte de Héctor, X 209 sgg. En estos casos parece Zeus inferior al Hado, o con inferioridad física de modo que no podría físicamente hacer nada en contrario, o con inferioridad moral, como prefiere Untersteiner, de modo que no deba oponerse al Hado, aunque pudiera físicamente hacerlo ⁸³.

Zeus es por consiguiente distribuidor de las cosas que manda el Hado, y en particular de la victoria y de la derrota de los dos ejércitos, Θ 69 sgg., y de la vida y de la muerte de los dos combatientes, X 209 sgg. La cualidad de la cosa distribuída es en resumen un bien o un mal; el término de la distribución es diverso.

§ 37.— *ταμίης πολέμοιο*.— Δ 84 T 224;
cf. Θ 175 P 176 Y 242 sg. O 490 sgg.

Zeus es llamado *ταμίης πολέμοιο* por Homero solamente en los pasajes Δ 84 T 224. Sin embargo el sentido es también el mismo en otros lugares. Mas en los dos pasajes se afirma el hecho del arbitraje de Zeus en la lucha y en el primer caso también el objeto de

⁸³ UNTERSTEINER, M., *o. c.*, p. 96.

éste, es decir, la guerra y la paz. En los pasajes análogos encontramos algo más. El Cronida Zeus es de hecho en Θ 175 el árbitro de la guerra, porque aseguró *νίκην καὶ μέγα κῆδος* a Héctor, como éste reconoce; por el contrario causa *πῆμα*, Θ 178. El objeto que se distribuye es claro, la victoria o la derrota. En P 176 se precisa que Zeus decide la victoria por medio del influjo interno en el alma de los combatientes, aterrándolos (*φοβεῖ*), o excitándolos (*ἐποτρύνει*). El vocablo *ῥηϊδίως* nos indica la superioridad de Zeus sobre los hombres, porque todo esto lo puede hacer fácilmente. De modo análogo vemos que Zeus aumenta o disminuye el valor (*ἀρετήν*) de los combatientes, Y 242 243; por lo tanto igualmente el influjo interno en el hombre; mas se añade que esto lo hace, porque quiere (*ἔθέλησιν*), y porque es más poderoso que todos. La voluntad divina es según el poeta causa de estas acciones de Zeus. Finalmente en O 499 sgg. da gloria y ayuda a aquellos que quiere, y es contrario a los otros y les quita la fuerza; todo en suma porque tal es su voluntad. Vemos en esta última frase una síntesis del *ταμίης πολέμοιο*.

De estas consideraciones inferimos que la actividad distributiva de Zeus es la ya insinuada, mas solamente aquí concretada a la actividad guerrera: permanece fundamentalmente el distribuidor para los hombres.

§ 38. — *θεός* distribuidor.—
 H 101-102 σ 133-34 θ 63.

No sólo Zeus, mas los dioses homéricos en general pueden ser *ταμίαι πολέμοιο*, aunque se encuentre en Homero esta frase sólo como epíteto de Zeus. Menelao preparándose al duelo contra Héctor, previendo que la victoria para él había de ser muy difícil por deber luchar contra el más fuerte de los troyanos, sin desanimarse dice: *ὑπερθεν / νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισιν θεοῖσιν*, H 101-102. El vocablo *πείρατα* significaría según Ebeling, «cuius summum est momentum, discrimen»⁸⁴. De hecho de este duelo habría dependido la suspensión de la guerra de Troya. Se alude lógicamente a la actividad distributiva de la divinidad para con los hombres, en cuanto que de ella dependería la victoria o la derrota de los dos combatientes. El poeta se limita a darnos el hecho sin otras circunstancias.

⁸⁴ EBELING, H., *o. c.*, *πείρας*, 2, b, a.

Sobre el contenido de los versos σ 133-34 escribe Ebeling: «...dii putantur quoque hominibus ἀρετήν aut tribuere aut adimere»⁸⁵. Aquí según el mismo lexicógrafo ἀρετή significaría «successus, salus, res secundae» (Ib.). Vemos, por consiguiente, la actividad distributiva de la divinidad en cuanto al objeto bueno o malo, y esto sucesivamente⁸⁶.

Homero atribuye esta actividad distributiva para con los hombres hasta a la Musa, —las Musas son diosas para el poeta⁸⁷, en cuanto que dieron al cantor de que se habla ἀγαθόν τε κακόν τε, θ 63 y en el verso siguiente se da la razón: porque lo privó de la vista, mas le dió el dulce canto, θ 64. Esta frase parece tal vez un poco extraña, no viéndose por qué atribuya precisamente a la Musa la ceguera del cantor. Sin embargo está claro que el poeta alude a la actividad distributiva divina en una misma persona, en cuanto al objeto distribuido, que aquí es bueno y malo al mismo tiempo.

PARTE SEGUNDA: Síntesis. *Principales conclusiones de esta investigación.*

Presento ahora en pocas líneas las principales conclusiones que se han ido exponiendo acá y allá en este trabajo⁸⁸.

1) Θεός (θεοί) y δαίμων en Homero significan la divinidad. El pasaje πύρος τοι δαίμονα δώσω, θ 166, donde δαίμων tiene el significado de muerte o destino, es la única excepción clara de esta regla general.

2) Ordinariamente los vocablos Θεός (θεοί) y δαίμων expresan la divinidad sólo en contraposición a los dioses que se llaman con sus nombres, como Zeus, Atenea, Apolo, etc., los cuales están bien determinados.

3) Sin embargo esta indeterminación de los vocablos Θεός (θεοί) y δαίμων se puede frecuentemente determinar por el contexto hasta

⁸⁵ EBELING, H., *o. c.*, s. v. ἀρετή, 4.

⁸⁶ Cf. el texto homérico: Οὐ μὲν γὰρ ποτέ φησι κακὸν πείσασθαι ὀπίσσω, / ὄφρ' ἀρετήν παρέχοισι θεοί, καὶ γούνατ' ὀρόωρη / ἀλλ' ὅτι δὴ καὶ λοχρὰ θεοὶ μάκαρες τελέσωσιν, / καὶ τὰ φέροι ἀεζαζόμενος τετλήτω θυμῷ. = σ 132-135.

⁸⁷ Cf. B. 481-485: Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι / ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε.

⁸⁸ Para una recapitulación de toda la teología homérica, cf. ROUSSET, A., *o. c.*, pág. 347-351: Récapitulation de la théologie d'Homère.

lograr ver en ellos divinidades determinadas, como en la frase ἴργε δὲ δαίμων I' 420, donde el δαίμων es Afrodita, en el pasaje μετὰ δαίμονας ἄλλους, A 222, donde los δαίμονες son los dioses olímpicos, no otros dioses; o en las palabras δαίμονων ἀρήσασθαι, Z 115, θεοῖς εὔχεσθαι, Z 240, ὑπὲρ... δαίμονος, o 261, donde la divinidad es Atenea. Igualmente en otros lugares homéricos.

4) Otras veces no siendo posible por el sólo contexto determinar la divinidad sobreentendida en el θεός (θεοί) o en el δαίμων, es necesario examinar la historia de un personaje homérico, p. ej., de Odiseo. Muchas veces se lamenta éste de sus padecimientos que se causan por la divinidad. Por otros pasajes homéricos vemos que Posidón fué la divinidad que airada contra Odiseo por la ceguera causada a su hijo Polifemo, le causó los trabajos, y aun dió ocasión a la ira de otros dioses (Helios, Zeus).

5) La divinidad indeterminada θεός (θεοί) y δαίμων, o determinada, ejerce frecuentemente un influjo sobre la naturaleza y sobre el hombre. El influjo sobre la naturaleza está claro en el causar vientos, tempestades, calmas del mar, etc. El influjo sobre el hombre mucho más importante y al cual se puede reducir frecuentemente el primero, se ejerce de ordinario internamente inspirando alguna idea, engañando, infundiendo ánimo, miedo, etc.; y en estos casos la actividad demoníaca-divina es generalmente irresistible al hombre, al cual queda sólo sufrir la intervención de la divinidad con paciencia. Esta acción es muy superior a las fuerzas humanas.

6) Sin embargo, el hombre logra a veces superar la actividad del θεός o del δαίμων. 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. Estos últimos pueden escapar de la actividad inminente, como de hecho hizo Néstor cuando hubo conocido la ira divina contra los otros griegos. También el hombre puede superar el influjo divino cuando se deja el resultado a la voluntad humana, como en el caso de Egisto, *a* 32 sgg.

7) El influjo de θεός (θεοί) y δαίμων en el hombre puede ser triple: favorable, adversa, o favorable y al mismo tiempo adversa, mas bajo diversos aspectos.

a) Los epítetos κακός, χαλεπός, στυγερός, ἐχθιστος πάντων muestran una acción demoníaca adversa al hombre, que se ve aún más clara por los efectos, como κακά, πῆμα, πένθος, etc.

b) Por el contrario otras veces el influjo sobre el hombre es favorable, como cuando el poeta dice θεοὶ κακότητος ἔλυσαν, ε 397 ν 321 π 364 ο τόν (= Telémaco) ἀπήγαγε οἴκαδε δαίμων, π 370 ο σὺν δαίμονι Δ 702 Ο 403, etc.

c) Más frecuentemente todavía los dioses y el δαίμων son verdaderamente distribuidores para los hombres, es decir, les dan el bien y el mal, y esto acaece o dando el bien a algunos y el mal por el contrario a otros, como expone el poeta en los pasajes de los πίθοι Διὸς o de los ἱρὰ τάλαντα, u otras veces a una misma persona dándole sucesivamente el bien y el mal. La última razón de esta distinción se atribuye frecuentemente por el poeta a la voluntad divina, que tal vez no sea del todo omnipotente con relación al Hado. A esta acción distributiva se pudiera reducir muchas veces la actividad divina o demoníaca, la cual aunque buena o adversa para los hombres, sin embargo tratándose de actividad ejercida entre intereses contrarios de combatientes o adversarios, favoreciendo o dañando a uno de los dos, necesariamente es todo lo contrario para el otro.

d) Además se sacrifica a los δαίμονες, Ζ 115 o 261, porque son verdaderamente divinidades más o menos indeterminadas.

e) Finalmente el δαίμων tiene relación con la muerte porque la causa λ 61, o porque es la muerte misma, Θ 166.

JULIO FANTINI, S. I.