

EL PESIMISMO MORAL Y RELIGIOSO EN HOMERO Y HESÍODO*

MORAL AND RELIGIOUS PESSIMISM IN HOMER AND HESIOD

por

J.-A. Hild

Adán Núñez Luna (traductor)

Universidad Nacional Autónoma de México, México

* J. -A. Hild: “Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode”, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 14, 1886, pp. 168-188.

Io diceva queste cosa fra me, quasi come si quella filosofia dolorosa fosse d'invenzione mia; vedendola così rifiutata da tutti, como si rifiutano le cose nuove e non più sentite. Ma poi, ripensando, mi ricordai ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone, e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscan.

Leopardi, "Dialogo di Tristano e di un amico"

Es una opinión generalmente acreditada que el pesimismo es una enfermedad propia de tiempos de decadencia moral, un fruto amargo de las civilizaciones que se encaminan hacia la decrepitud¹. Los optimistas de cualquier categoría gustan de alabar en los hombres de los primeros tiempos, no solamente la sencillez vigorosa, sino también el sano regocijo, la actividad exuberante, la alegría de vivir sin lamentos estériles sobre las condiciones de la vida y la de sobrevivir en las nuevas generaciones, a quienes la existencia se les transmite, no como un regalo funesto, sino como un beneficio. Sin pretender que ese optimismo, si es que realmente ha existido en alguna parte, parece haber sido sobre todo el patrimonio de pueblos que, no escuchando más que la voz de su instinto, ocupaban lo menos posible la función ideal de la humanidad, que es la de pensar, es difícil no subrayar que las primeras manifestaciones de la inteligencia, con consciencia ya de sí misma, no se dieron sin un profundo sentimiento de las miserias humanas; que las más antiguas literaturas no son quizás las menos ricas en quejas sobre la condición del hombre y sobre la finalidad de la vida.

Sin duda, esta variedad del pesimismo primitivo es puramente empírico, y no se presenta jamás con la consistencia propia de un sistema. ¿Qué puede resultar sistemático en las primeras explicaciones que la humanidad ha hallado respecto a la razón de las cosas? No es ni en los Vedas, ni en la Biblia, ni en Homero en donde debe de buscarse, incluso a modo de ensayo, una teoría formal del problema de la existencia. No se encuentran allí más que aspiraciones ingenuas e intenciones irracionales, incluso frecuentemente contradictorias. Pero este primer esfuerzo de un pensamiento que no ha sido rarificado todavía por la lógica convencional de los sistemas, es por ello tanto más interesante para analizar. Sin pretender, con Cicerón y Séneca², que el hombre está tanto más cerca de la verdadera sabiduría cuanto menos alejado lo está de sus orígenes, es provechoso, si no para obtener la verdad en sí, sí por lo menos para satisfacer la curiosidad estética, meditar en torno a los problemas de mayor importancia, aquellos que han sido debatidos apasionadamente en las épocas de civilización refinada, a la luz de unas costumbres ingenuas y de unas religiones irreflexivas en donde el pensamiento de los primeros tiempos buscaba una explicación a sus dudas, una consolación a sus sufrimientos y un refugio a sus miedos.

Los teóricos del pesimismo no se olvidan de acudir a esas fuentes lejanas para las necesidades de su causa. Así, las obras de Schopenhauer están sembradas de citas tomadas de todas las literaturas; estas citas tienen por objeto establecer la universalidad y la antigüedad de una doctrina a la cual se le reprocha, injustamente, ser nueva y personal. También Leopardi, con un conocimiento muy profundo de las ideas helénicas, gusta de relacionar las fábulas mitológicas con sus elucubraciones sobre la

¹ E. Caro. *Le Pessimisme au XIX^e siècle*, p. 25 *passim*. Vid. una refutación elocuente de esta apreciación en la conferencia de F. Brunetière, *Revue Bleue*, 30 de enero de 1886: *Les causes du Pessimisme*.

² "Antiquitas quo propius aberat ad ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat" (Cic. *Tusc.* I, 12). "Auræ aetatis homines alti spiritus fuerunt, et, ut ita dicam, a diis recentes" (Sen. *Ep.* 99, 44). Rousseau presenta un pensamiento análogo al comienzo de su *Émile*.

infelicidad universal³; aunque Leopardi es un genio bastante singular como para contentarse con reproducir las ideas de otros. Por otra parte, Schopenhauer no parece haber tenido de la antigüedad griega más que un conocimiento incompleto y frecuentemente inexacto⁴. Es bien sabida su teoría sobre las relaciones entre la filosofía y la religión: para él, las religiones no son más que metafísicas populares, correspondiéndole a cada sistema religioso una metafísica determinada⁵. El pesimismo es, así, la filosofía racional de la religión budista; el optimismo de Leibniz deriva en línea directa de los dogmas judaicos sobre el origen del mundo y del *πάντα κατὰ λίαν*⁶ (Génesis I: 31). En cuanto al politeísmo grecorromano, tiene, según su criterio, la grave culpa de ser optimista en su fundamento, y si lo prefiere al judaísmo, es porque las tendencias optimistas que le imprimió la poesía homérica son corregidas posteriormente por el orfismo y los filósofos⁷. En suma, resulta que la literatura helénica, intérprete de las creencias tradicionales, tuvo un sentimiento tan profundo y tan exacto de la naturaleza humana, y expresó con tanto poder y brillo sus múltiples aspiraciones, que el optimismo metafísico se dio allí de forma natural, pero atemperado en gran medida por la profesión de un cierto pesimismo empírico y popular⁸. Sin embargo, ni Schopenhauer ni sus discípulos, no más que sus adversarios, han buscado jamás interpretar en su conjunto estas manifestaciones pesimistas del genio helénico; y cuando han aludido a ello de pasada, casi no se han remontado más allá de Hesíodo⁹, dejando suponer bastante de buen modo que ese teólogo de humor amargo se opone, como su contrario, a Homero, el ilustrador risueño de la naturaleza humana. De este modo, la creencia poco más o menos general que existe es que, filosóficamente hablando, Hesíodo es pesimista y Homero optimista; que éste cantó la religión de los dichosos, mientras que el otro introdujo en el erario de las creencias helénicas unas ideas tristes y sombrías, que habrían alterado su carácter originario¹⁰. Nosotros quisiéramos mostrar que esta pretendida diferencia entre los dos poetas es más aparente que real, y, en seguida, que la religión primitiva de los griegos rinde un significativo tributo a las apreciaciones pesimistas.

³ *Vid.*, entre otros, en los *Opúsculos y pensamientos*, trad. A. Dapples, la “Historia del género humano”, el “Diálogo de Hércules y Atlas”, la “Apuesta de Prometeo”, etc.

⁴ *Vid.*, por ejemplo, su interpretación de mito de Pandora, *Parerga*, (VI, p. 443). Volveremos después a él.

⁵ *Parerga*, “Über religion”, § 183; *Obras completas*, t. VI, p. 415.

⁶ *Cf.* J. Frauenstädt, A. Schopenhauer, *Lichtstrahlen*, 3ª ed. P. 193; y Schopenhauer, *Parerga*, VI, 405.

⁷ “Él le reprocha incluso el no ser una religión en el sentido exacto de la palabra”. (Ib., p. 355)

⁸ De allí esta declaración de gran estima para las antiguas letras: “la ignominia está reservada para el siglo que se olvidase de sí mismo hasta el punto de suprimir el estudio de la antigüedad. Es ella el modelo que jamás hemos de perder de vista. Si nuestra época tan corrompida, tan lastimosa, tan dada al materialismo, huyera de su tutela, a fin de sentirse más cómodamente en su propia vanidad, no sembraría más que oprobio e infamia”. (*Ibid.* 436)

⁹ *Cf.* E. Caro, *op. cit.*, p. 4. La exposición histórica con la cual comienza la obra del eminente académico es inevitablemente asaz incompleta.

¹⁰ El presunto optimismo de Homero es una suerte de dogma académico; nosotros mismos lo hemos sostenido en otro lugar (*Études sur les Démons*, p. 52 ss.) de manera un tanto ligera. El conjunto de este estudio mostrará que muchas cosas deben ser reelaboradas. *Cf.* Naegelsbach, *Homer. Theologie*, p. 356 ss., quien nos parece tener razón contra W. Teuffel, *Homerische Eschatologie*, p. 24. Sea lo que sea que esté en debate, nos es imposible suscribir este juicio que, refiriéndose a la civilización homérica, realiza Havet, *Hellenisme*, p. 17: “Ese mundo donde todo es ostentación y resplandor, donde todo posee un aire de fiesta, hasta la muerte misma”. Todo allí posee, en efecto, fuerza, pero decir que tiene un aire de fiesta es algo muy diferente.

Origen, decadencia y condición actual de la humanidad

Antes de establecer, por medio de los textos, las similitudes del pensamiento de Homero con el de Hesíodo sobre la cuestión de las relaciones del hombre con los dioses y sobre su condición terrestre, no carece de importancia preguntarse por qué la impresión que subsiste después de la lectura de Homero es tan diferente a la que produce la lectura de Hesíodo. Se pueden dar dos razones principales, una extraída del arte de los poetas, la otra de la naturaleza de los temas que cada uno trata. En Homero hay, incluso en la descripción de la destrucción, de los sufrimientos y de la desesperación irremediable, una gran exuberancia de fuerza artística, y un gran poder literario; sus héroes, en las circunstancias dolorosas donde el poeta los ha colocado, dan prueba de una energía tal, ora para resistir sin esperanza, ora para triunfar sin beneficio, que, absorbido por la contemplación de la acción, el lector no tiene tiempo de imaginar el resultado; cogido por el espectáculo completamente exterior de esa vida, apenas si piensa en buscar las leyes interiores que lo rigen. Luego, nuevamente en Homero, los dioses están estrechamente relacionados a los hombres en el desarrollo de las dos epopeyas. Sucede que la felicidad que aquellos poseen por naturaleza irradia en alguna forma sobre la miseria de estos, en lugar de oponérsele contrastivamente, suavizando así el espectáculo de la misma; tanto más cuanto que, por un movimiento reflejo, las miserias humanas se reflejan, sin invadirlo del todo, en el mundo de los dioses. En cambio, en Hesíodo, además de que su talento es considerablemente ordinario, de buen grado diría que *realista (terre à terre)*, las dos esferas de la humanidad y de la divinidad están presentes aparte. En la *Teogonía*, apenas si hay problema alguno en reconocer que los dioses están considerados en sí mismos, y muy poco en su relación con los mortales; en los *Trabajos y los días* tenemos la pintura de la humanidad enfrentada con el trabajo punible que conlleva su existencia, condenada a todas las dificultades morales y materiales que le impiden abrirse a la alegría, que hacen de la vida una lucha incesante de hombres contra hombres o de estos contra la naturaleza, es decir, contra los dioses; pero los dioses casi no figuran allí personalmente. En definitiva, las divinidades un tanto abstractas de Hesíodo no difieren de las personalidades vivaces con las que Homero ha poblado el Olimpo, más que por el talento de cada poeta al llevarlas a escena. No obstante, la humanidad según Hesíodo, tan condenada como parece a todas las causas del sufrimiento, del error y del pecado (*péché*), no es más lamentable que la humanidad según Homero; tal vez lo es menos. Los hombres de Homero se atribulan más; poseen más brío, cumplen hazañas extraordinarias; mas, si son heroicos, también sufren en proporción a su heroísmo y su muerte resulta más trágica. Los trabajadores de Hesíodo se consumen tristemente en una labor intrascendente, no discuten más que por asuntos míseros, no ejecutan más que pruebas desprovistas de gloria; ellos responden al ideal del pesimismo que no halla la felicidad, contentándose por ello con tan poco. Pero al observar las leyes de la existencia, independientemente de sus resultados, y al despojar tales resultados de la radiante atmósfera en que los envuelve Homero mediante la presencia e intervención de los dioses, quienes la mayoría de las veces no representan para el hombre sino la fuente de supremas miserias, es forzoso reconocer que, tanto en Homero como en Hesíodo, el hombre es igualmente frágil, que está condenado por su origen, por la ley primordial de su ser, por la voluntad soberana del destino y por el odio que le muestran los dioses, a sufrir sin saber por qué, a morir sin la esperanza del día venidero, y a obrar y luchar sin meta lógica ni compensación moral. Apuntemos rápidamente que ambos poetas, tan fecundos como son en manifestaciones pesimistas tocantes a la condición humana, están también tan lejos como es posible de las tendencias ascéticas en que concluye el pesimismo hindú. La finalidad de la vida, el ideal supremo,

son la lucha, el trabajo y la acción. La afirmación de la *voluntad de vivir* (*die Bejahung des Willens zum Leben*)¹¹ es llevada allí hasta el nivel de una energía feroz, indomable; si eso basta para atribuirle a la moral y a la religión helénicas la calificación de optimistas, ciertamente no hay nada que lo merezca más. Mostremos, no obstante, cómo este optimismo basado en ciertos principios, si es tal, se concilia sin problema con el pesimismo práctico y efectivo.

El sentimiento de la actual miseria de la humanidad se manifiesta en la más antigua poesía de los griegos por la forma en que allí se conciben los orígenes y la condición pretérita de la vida. Los dioses y los hombres surgieron de un mismo venero, y hubo un tiempo en el que su existencia era semejante. Fluyó en común, dentro de alegrías puras; los hombres eran los iguales, o por lo menos los comensales de los dioses¹². El deseo de felicidad es tan imperioso en el corazón humano, y la realidad presente de esa felicidad es tan pobre en proporción con su deseo, que la compensa recurriendo a la ficción: a veces la sitúa en un pasado fabuloso, a veces en un porvenir problemático, a veces incluso en lugares fantásticos, donde es el patrimonio de alguna raza extraordinaria que, sin ser la de los dioses, tampoco es la de los hombres. Hesíodo, en el mito de las edades, ha dado a estas aspiraciones una forma sistemática (*Op. et. D.*, 109-201); Homero las expresa mediante varios detalles en sus dos epopeyas. Para Hesíodo, la humanidad ha degenerado gradualmente en comparación con su edad primera: él mismo se reconoce perteneciente a la quinta generación, a la edad de hierro, que no es aún el peor de los periodos, pero que está próxima al tiempo de la miseria absoluta e irremediable: “¿Por qué vine al mundo en esta quinta edad, por qué no mejor nací muerto, o por lo menos después? Porque ahora, en verdad, la edad es de hierro. Ni en el día ni en la noche el hombre cesará de sufrir pena y miseria; lo dioses le enviarán preocupaciones atormentadoras” (*Op. et. D.*, 174). Sin embargo, en esa penosa existencia se entremezclan algunos bienes; advendrá, entonces, una generación todavía más miserable, que no conocerá más que el mal en su estado puro, el sufrimiento sin compensación. Y al cabo de ese ciclo doloroso, la fantasía del poeta se imagina una revolución que restaurará la Edad de Oro, dado que expresa el deseo de querer estar pronto muerto o de nacer más tarde¹³. Esta creencia en una regeneración futura de la humanidad se vuelve a encontrar en las tradiciones etruscas durante el gran siglo¹⁴: inspira a Virgilio en su “Égloga a Polión”, la cual tiene ideas mesiánicas de fondo.

Homero le rinde también homenaje a ello, aunque con una energía menor en la convicción pesimista. Es así como ciertos héroes, Néstor y Ulises, entre otros, gustan de recordar a los hombres de

¹¹ Cf. Schopenhauer, *Parerga*, § 163, VI, p. 334: “Entre la moral de los griegos y la de los indios, hay una clara oposición. Los primeros (con la excepción de Platón) asignan como fin la obtención de una vida feliz, *beatam vitam*; los otros, al contrario, persiguen la liberación y el aniquilamiento de la vida en su integridad”. Y todavía más: “entre el espíritu del paganismo grecorromano y el del cristianismo existe, para decirlo con propiedad, la oposición entre la voluntad de vivir y su negación”. Schopenhauer no declaró todo sobre este punto. Si la moral del politeísmo busca consumir la vida feliz aquí abajo, en la tierra, no se ve, en teoría, que tuviera la esperanza de conseguirla, y esto desde los tiempos de Homero; el cuadro que la literatura grecorromana traza de la vida en general prueba que ella, *de hecho*, no ha triunfado en ello. Además, esta literatura es demasiado sincera como para querer engañar: no adolece de artificio ni de parcialidad. Cf. Hartmann, *Métaph. de l'inconscient*, II, 435, trad. Nolen.

¹² Hes. *Fragm.*, 187, éd. Goettling, *Op. et D.*, 108; Paus., VIII, 2: οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποιζένοι καὶ ὁμοπράπεζοι Θεοῖς ἦσαν.

¹³ Sobre este verso, cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 794, refutando a Buttmann (Mém. de l'Acad. de Berlin, 1824, p. 189), que creía en la idea de una decadencia continua, y a Solón, *Fragm.*, V, 8: “Al final llega siempre el triunfo de la justicia”.

¹⁴ O. Müller, *Etrusker*, II, 309 y 315. Cf. Verg. *Egl.*, IV, 4; y nuestro estudio *Juifs à Rome*, *Rev. des Études Juives*, n. 21, julio-septiembre, 1885, pp. 43 ss.

otro tiempo, a fin de comparar sus hazañas con los del presente, sin provecho para estos últimos¹⁵. Las generaciones anteriores a la guerra de Troya, estaban en relación directa e inmediata con los dioses. Minos es llamado el amigo del gran Zeus¹⁶; los dioses asistieron personalmente a las nupcias de Peleo y Tetis¹⁷; incluso Andrómaca, para su casamiento, recibió de manos de la mismísima Afrodita un precioso velo. Sin embargo, ya en Troya y en su ciudad los dioses se abstienen de mostrarse a los hombres bajo su verdadera apariencia. Zeus, el más eminente, ha dejado de entablar con ellos un trato personal y no se comunica ya con los habitantes de la tierra más que a través de mensajeros; Atenea, Hermes e Iris, para entrar en contacto con los mortales, revisten los atributos de una persona humana o permanecen invisibles, salvo para sus favoritos más íntimos. No hay ya más uniones entre los dioses y los mortales, entre dioses como Afrodita y hombres como Anquises, cuyo hijo figura entre los combatientes troyanos¹⁸. En la Odisea, uno de los pretendientes le dice a Antínoo que los dioses, para visitar a los hombres y ver la manera en que ellos imparten la justicia, toman la apariencia de mendigos y de viajeros (*Od.*, XVIII, 485). Y uno de los privilegios de los feacios, pueblo fantástico y casi divino, es recibir la visita de los dioses bajo sus facciones verdaderas¹⁹, conversar con ellos cara a cara, como antiguamente Minos, el favorito de Zeus; en Hesíodo, los mortales privilegiados disputaban a los dioses las prerrogativas y los sacrificios (*Theog.*, 532 ss).

Así pues, la humanidad cayó de la felicidad primera que gozaba en compañía de los dioses; para Hesíodo, ella va a introducirse inmediatamente en el periodo del sufrimiento sin fin, donde el mal triunfará sin disputa, donde el bien, incluso reducido a la débil porción que le está permitida en la edad de hierro, será totalmente desconocido. ¿Cuál es, empero, la condición propia de esta quinta generación a la cual el poeta se lamenta de pertenecer? Podríamos juzgarla por la generación anterior, más fuerte, más valiente, más sabia y más próxima a los dioses, por la generación de esos héroes que combatieron en Troya y que Zeus, en recompensa por sus méritos, colocó, una vez muertos, en las Islas de los Bienaventurados, otorgándoles, bajo el gobierno de Cronos, una dicha absoluta (*Op. et D.*, 156 ss). Es la epopeya homérica la que nos relatará cómo la imaginación de los helenos se figuraba la vida de estos ancestros en parte fabulosos; y por la felicidad que les atribuye, podemos estimar también la que el poeta sitúa en la realidad de su época.

El asunto mismo de las epopeyas casi no se presta a priori más que a una representación pesimista de la humanidad. Schopenhauer ha hecho una observación general sobre ello, aunque parece tener en mente las obras de una literatura más elaborada y refinada²⁰: “Todos los poetas—dice—están obligados a poner a sus héroes en situaciones plenas de ansiedades y tormentos, a fin de poder librarlos de nuevo; el drama y la poesía épica no nos muestran más que hombres peleando, sufriendo mil tormentos, y toda novela nos muestra el resultado de los espasmos y las convulsiones del pobre corazón humano”. Leyendo a Homero, se reconoce rápidamente que no tiene ninguna preocupación, por lo menos en la *Iliada*, de complacer al lector con un final feliz después de haberlo embargado con una serie de

¹⁵ *Il.*, I, 260 ss.; XI, 670; *Od.*, II, 276; VIII, 223; es interesante notar la expresión del sentimiento encontrado en boca de Esténelo, *Il.* IV, 405: ἡμεῖς τοὶ πατέρων μεγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι, χτλ.

¹⁶ Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς (*Od.*, XIX, 179).

¹⁷ *Il.*, XXIV, 62, y XXII, 470. Cf. Nagelsbach, *op. cit.*, p. 153.

¹⁸ Así, Tetis vive separada de Peleo; éste en Ftía, y su esposa divina en las grutas de Nereo.

¹⁹ *Ib.* VII, 201. Los Cíclopes y los Gigantes disfrutaban del mismo privilegio. Cf. XVI, 161.

²⁰ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 659. Citamos este fragmento según la traducción de J. Bourdeau, *Pensées et fragments*, p. 72. Este pequeño volumen, muy bien realizado, basta para dar una idea aproximadamente completa de la significación moral del pesimismo por mor de los textos escogidos.

aventuras conmovedoras o terribles. No nos muestra la lucha recíproca de las fuerzas humanas, ni la de los hombres contra los dioses, más que como un juego cruel, destinado a divertir al Olimpo:

*Proh! Quisquis Olympi
summa tenes, tantone libet mortalia risu
vertere!*
(Claud. *In Eutr.*, II, 140)

Esto es justamente lo que un escritor ha llamado la ironía de la *Iliada*²¹; y otro ha podido declarar, con no menos razón, que el sentido profundamente trágico de ese poema es que todo cuando se eleva alegre y brillantemente, por la intervención brutal de los dioses es consagrado al aniquilamiento²². Esta ironía dramática resulta de la ausencia de toda regla moral, repartiéndose el bien y el mal según el mérito de cada quien. Con esto el poeta prueba la profundidad de sus concepciones sobre la condición humana en el entendido de que quizás no haya vida después de la muerte. No piensa en abusar, por un arreglo convencional, de unos sufrimientos proporcionados a las faltas. Él sabe bastante bien que aquí abajo, los más fuertes, los más bravos, los más justos, por más ingenuamente que se conciba la justicia y por más simples que sean las reglas, no están por eso libres de sufrimiento, ni muchos menos, habiendo ya sufrido, se encuentran seguros de hallar, después del mal, una compensación proporcional. Y como él no se eleva a la idea de una retribución trascendental en favor de la inmortalidad, como todo su ideal se concentra en los límites de la existencia terrenal, es bastante sincero para no mostrar esta existencia como algo distinto de lo que es. No vio aquí más que la lucha del débil contra el fuerte, del león contra la cierva (*Il.*, XI, 113; *cf. Ib.*, 172; *Op et D.*, 201), o, como dice Hesíodo, del gavilán contra el ruiseñor. El león destroza en el fondo de su cueva las débiles crías de la cierva y les arranca su frágil vida, mientras que la espantada madre huye a través del bosque. El gavilán coge al ruiseñor en sus garras: “Oh infeliz, ¿por qué te quejas? Eres la presa de alguien más fuerte; irás a donde me plazca comerte, aunque seas un divino cantor; imprudente es quien quiere luchar contra alguien más poderoso; a él no le es posible vencer y con las afrentas debe sufrir además crueles dolores” (*Theog.*, 207). Ahora bien, todos los seres del mundo, sin exceptuar a los dioses, están a la merced de un poder fatal e irresistible que no rinde a nadie la cuenta de sus actos; el hombre está en las manos de los dioses, que dan los bienes, pero que con mayor frecuencia entregan males; y los dioses mismos sufren, por regla del destino, dolores divinos, cuya explicación y causa buscarían en vano²³. Es porque él advierte en el orden del mundo esta ley de la fuerza bruta e irracional, la cual ni siquiera respeta al cantor inspirado de las musas, que el poeta ha puesto, en el cuadro de las tribulaciones humanas, la tristeza trágica; es por ello que le otorga a sus héroes, junto a la sombría resignación, un encarnizamiento implacable. Lo primero obedece a la abdicación de la inteligencia ante la incógnita del problema vital; lo segundo es la afirmación de la enérgica voluntad ante la tiranía del destino, la protesta incluso contra su ley sombría. Habremos de ver después cómo Homero y

²¹ Piechowski, *De Ironia Iliadis*, Moscou, 1859.

²² Geppert, *Über den Ursprung der hom. Gedich.*, I, 184.

²³ Plutarco, *Aud. Poet.*, p. 20 F y 22 B. pretende que Homero, habiendo dicho de los dioses que están libres de preocupaciones (ἀκηδέεζ) se contradice a sí mismo, porque muchas veces los hace participar de sufrimientos mortales. Esta contradicción no es la única que entraña el antropomorfismo; el *Schol. Vict.*, a propósito de este verso, resuelve la contradicción distinguiendo entre la divinidad poética y la filosófica (τὸ φῶσει θεῖον).

Hesíodo buscan la forma de salir del *impasse* a donde su razón los ha dirigido, cómo intentan justificar la figura de los dioses. Me limito por ahora a mostrar que la fuerza misma del tema, que no es más que la de la naturaleza universal de las cosas, ha hecho de la *Iliada* el canto de las grandes miserias de la humanidad heroica; y si a la *Odisea* se le quita, junto al final feliz, los elementos fantásticos que nos alejan de la vida real²⁴, las aventuras de Ulises no menos que al otro las luchas de Aquiles, y todos los episodios que ornán la trama, los dos poemas establecen con brillantez “la insuficiencia y la miseria de los asuntos humanos”²⁵.

La condición propia del hombre a partir del momento en que se le excluyó de la convivencia junto a los dioses, consiste en no durar más que un poco de tiempo, y durante esos breves instantes de una existencia que, en principio, es considerada como el bien primero, ha de estar condenado al mal bajo todas sus formas, al sufrimiento físico y moral, al error y al pecado: “los dioses han decidido esto para los mortales: que vivan en medio del dolor mientras ellos mismos habitan alejados del sufrimiento” (*Il.*, XXIV, 52). El epíteto característico del hombre es δειλός, vocablo que implica tanto la idea de la debilidad como la de miseria²⁶. Los dioses y aquellos de entre los mortales a quienes ellos les han compartido su felicidad a causa de algún privilegio, sea aquí en la tierra, sea en alguna situación fantástica e ideal, son μακάρεις, ἀθάνατος, αἰὲν ἔοντες²⁷. Ellos mantienen su inmortal y dichosa jovialidad gracias al alimento especial de la ambrosía, mientras que los mortales comen penosamente los frutos de la tierra. La desdicha pende sobre el hombre desde el día de su nacimiento (*Il.*, X, 70. *Cf.* XIX, 287, 302), y lo acompaña hasta su muerte; y esa desdicha le ha sido suministrada en gran medida: “infortunados—dice Zeus a los caballos inmortales de Aquiles (*Il.*, XVII, 445; *cf.* *Od.*, XVIII, 130)—ustedes que por contagio participan del triste destino de su amo, porque ustedes fueron dados al rey Peleo que es mortal, ustedes que no han de conocer vejez ni muerte. ¿Es esto por lo que ustedes sufren así el dolor humano? Porque el hombre es la criatura más miserable de cuantas se arrastran sobre la tierra”. Un relato antiguo que no puede por mucho ser posterior a Homero y cuya lección moral ha sido puesta en verso por Teognis, narraba que Sileno, el acompañante de Dionisio, enseñaba al rey Midas esto²⁸: “lo mejor para el hombre es no haber nacido, y, una vez ya nacido, arribar lo más rápido posible a las puertas de la muerte”. Esta profesión del pesimismo no anida solamente en la base del mito de las edades y del relato de Pandora en Hesíodo, cuando él exclama: “Miles de infortunios deambulan entre los hombres, la tierra rebosa de ellos, así como el mar está repleto de los mismos” (*Op. et D.*, 101 ss). Tal creencia penetra incluso la epopeya homérica, y allí aparece bajo formas diversas, con una persistencia que indica la presencia de una convicción bien mantenida. Si el hombre

²⁴ En particular los episodios de los Lotófagos y de los Feacios. *Od.*, IX, 91 ss.; VI, 200 ss.

²⁵ Leopardi, “Historia del género humano”, *Opusc. et pensées*, trad. A. Dapples, p. 10.

²⁶ *Il.*, XXI, 464; XXII, 31 *passim*. *Cf.* *Hym.* I, 354 y V, 257.

²⁷ *Od.*, V, 7; *Il.*, XX, 54 *passim*. Para μακάρεις aplicado a los hombres, *cf.* *Il.*, XXIV, 377, lo mismo que a los feacios. *Cf.* Hes, *Op. et D.*, 140; μάκαρας θνητοί, hablando de los hombres de la cuarta generación colocados después de su muerte: ἐν μακάρων νήσοις.

²⁸ Arist. en Plut., *Mor.*, 115. *Cf.* Theophr., *Fragm.* 76., Teog., 425. Eurípides, *Suppl.* 197 ss. es el único de los autores griegos que combate fuertemente esta máxima. Ella ha sido desarrollada en un epigrama atribuido a Posidipo o a Platón el cómico; *cf.* *Anthol. Pal.*, II, p. 122: “¿Qué camino tomar en la vida? En el ágora no hay más que disputas y asuntos viles; en casa no hay más que preocupaciones; en los campos, bastante fatiga; en un viaje, si cuentas con algo, solo temores; si no tienes nada, desaires. Estando casado, no te faltarán inquietudes; soltero, has de vivir en soledad. Los hijos dan abrojos; pero no tenerlos, provoca vacío. La juventud es imprudente; la vejez, decrepita. ¿Por qué no se puede elegir entre estos dos destinos: o jamás haber nacido, o al nacer morir de inmediato?” *Cf.* un fragmento de Menandro, *Hypob.* 2, editado por Didot, p. 48, que expresa, con más elevación, ideas análogas.

es, durante su vida, δειλός, miserable, una vez que ha dejado de vivir, es καμῶν, es decir, *functus laboribus*²⁹, habiendo cesado de pensar y de sufrir. Y no hay ninguna excepción a la regla; ningún poder, fuerza, riqueza o gloria que sea capaz de defender de ello: “los dioses hunden sin excepción a los lamentables hombres, pues hasta los mismos reyes están atados al sufrimiento” (*Od.*, XX, 195). Es verdad que su compensación reside en las satisfacciones que al hombre le procuran la gloria, la ambición y el bienestar material. Pero, envidiando la suerte del porquero Eumeo, Ulises declara cómo todo eso no es sino una futesa en comparación con las calamidades que un hombre de alto estatus tiene que soportar (*Od.*, XV, 488 ss).

A decir verdad, la lección que la oración fúnebre de Bossuet extrae de la vida de los reyes y príncipes para la instrucción de aquellos que los ven desde abajo resalta con la misma energía las peripecias de la *Iliada* y la *Odisea*. Solón, habiendo preguntado a Esopo a qué se dedica Zeus, recibió esta respuesta³⁰: “destrona al que se ha elevado, y eleva al abatido”. Es así que los ilustres infortunios que conforman las dos epopeyas no son, en suma, otra cosa que la aplicación de la gran norma de la compensación, la cual domina toda la moral primitiva de los griegos; y ella no es en sí misma más que una forma especial de la ley de la repartición, según la cual le es asignado a cada ser un lugar determinado en el orden universal. Tal regla puede formularse así: “el sufrimiento es el lote obligado de los hombres; es la moneda con la cual se le compran al destino los breves instantes de felicidad”. En la práctica, si todo género de dicha se paga al precio de muchos infortunios, siempre desproporcionados con respecto al bien que procuran, no es cierto que el sufrimiento traiga necesariamente un bien correspondiente: “Que los dioses te permitan volver a ver tu esposa y tu patria—le dice Alcínoo a Ulises—porque has sufrido demasiados pesares alejado de quienes te son queridos” (*Od.*, VIII, 410). Ahora bien, Alcínoo no expresa sino un anhelo, a lo mucho una esperanza, pero ciertamente no un derecho.

Es hacia el final de la *Iliada*, por boca de Aquiles mientras le habla a Príamo, que esta ley es declarada con una suerte de precisión matemática, al mismo tiempo que reviste un tono dramático en el espectáculo de esos dos destinos allí reunidos (*Il.*, XXIV, 525 ss). El vencedor, con el esplendor de su triunfo, con la clara seguridad de su juventud y su fuerza, se coloca allí al mismo nivel que el rey destronado, quien es, a la vez, un padre acongojado; él establece para ambos la proporción del bien y del mal que les ha tocado sobre la tierra y, escuchando aquello, uno se pregunta quién tiene más motivos para lamentarse, el héroe con su vigor que ha obtenido unos pocos momentos de gloria al precio de su aniquilamiento próximo, o el anciano que, después de una larga vida que no ha estado exenta de alegrías, se precipita ahora hacia un abismo de amarguras: “Así los dioses lo han querido para los malhadados mortales; los hacen vivir en medio del pesar mientras ellos mismos están libres de preocupación. Dos vasijas están colocadas al lado de Zeus, una conteniendo los males, la otra los bienes. Y el fulminante Zeus, mezclándolos, envía tanto bien como mal. Y aquel que no ha recibido más que males, es por ello presa del ultraje y la miseria profunda lo persigue sobre la tierra, y vaga de aquí para allá, siendo despreciado por dioses y hombres. Así, los dioses han regalado a Peleo con los más ilustres dones desde su nacimiento; más que ningún otro él estuvo colmado de dichas y riquezas, capitaneó incluso a los mirmidones; y aunque mortal, obtuvo por compañera a una diosa. Sin embargo, los dioses le mandaron la desdicha. Fue privado de una prole heredera de su poder, y no

²⁹ Cf. Naegelsbach, *op. cit.*, p. 375. *Il.* XXIII, 72: εἶδωλα καμόντων. En relación a πολύτλας, epíteto característico de Ulises: πολύτλητοι γέροντες: *Od.*, XI, 38; Schopenhauer, *Parerga* VI, 321: “la vida es una tarea que se está obligado a realizar, un *pensum*. En tal sentido, la palabra *defunctus* es una bella expresión”.

³⁰ Diog. Laert., I, 3, 5. Cf. Hes., *Op et D.*, 5.

engendró más que un hijo destinado a la muerte prematura. Este hijo suyo no puede ni siquiera cuidarlo en su vejez, pues lejos de su patria, aquí en Troya, me encuentro yo, abrumándote a ti y a tus hijos con miserias. Sabemos, anciano, que tú mismo antiguamente fuiste feliz, y que por la tierra entera, de Lesbos, sede de Macar, hasta Frigia y el Helesponto infinito, tú eras ilustre por tus riquezas y prole. Y he ahora que los dioses te han sorprendido con la desgracia y, sin cesar, los guerreros desatan, alrededor de tu palacio, la guerra y la masacre”³¹. No es exacto decir, con ciertos comentaristas, que esta brutal ley de la compensación, creación de la imaginación de los antiguos helenos para explicar la mezcla del bien y del mal en el destino humano, entraña una equivalencia, es decir, que ella compensa cada mal con un bien respectivo³². Los seres más dichosos son quienes obtienen esa suerte de dote equilibrada; pero en el pensamiento del poeta, hay quien no recibe más que mal como parte suya, y hay otros también cuyo balance de males supera bastante al de los bienes. Es así como lo entenderá Píndaro cuando diga, acordándose de Homero: “Por cada bien dos males dispensan los inmortales a los hombres”.

En virtud de esta ley, no existe, aquí en la tierra, hombre alguno que haya sido obsequiado con todos los dones adecuados a su estirpe (*Od.*, III, 167; *Il.*, XIII, 726). Quien recibió como parte una larga vida, la pasará sin gloria o pagará, ya en la vejez, el dulce beneficio de su vida con sufrimientos demasiado concretos. Quien, como Aquiles o Héctor, ora por su libre elección, ora por el dictamen del destino, está llamado a ejecutar una gran actuación y destaque por su fuerza, no durará sino poco tiempo³³. Héctor no consigue cubrirse con la armadura de Aquiles quitada a Patroclo más que por el hecho de que su muerte está ya cerca, la cual compensará justamente esa gloria; y el mismo Héctor, muriendo insultado por Aquiles, le recuerda a su enemigo que pagará pronto su triunfo al precio de una muerte análoga. El aedo inspirado de los feacios, Demódoco, amigo de las musas, no adquirió el don del dulce canto sino al precio de sus ojos. Ciertos guerreros como Áyax y Diomedes, tienen valentía, pero les falta sabiduría y consejo (*Od.*, VIII, 167. *Cf. Il.*, IV, 320 ss., XIII, 726 ss): “Los dioses no dan todos sus bienes a los hombres: la belleza con la prudencia y con la elocuencia. Frecuentemente, a un hombre que carece de belleza, algún dios lo embellece gracias a la palabra... Otro es semejante a los dioses por su beldad, pero no ha sido privilegiado con una lengua virtuosa”. Cuando, de acuerdo a esta regla, se busca hacer un balance de la existencia heroica tal como lo muestran la *Iliada* y la *Odisea*, se advierte en seguida que a los ojos del poeta los males tienen una realidad formidable y forman un conjunto aplastante, mientras que los bienes son relativos y frecuentemente ilusorios; cuando alcanzan excepcionalmente una suma considerable, de inmediato el mal, bajo alguna de sus formas, altera el goce o destruye sus resultados. Los actores de ambos dramas, con apenas pocas excepciones, son ofrecidos a un destino funesto, y los más eminentes de entre ellos a un destino de su misma categoría. En Troya se lucha, sin esperanza, contra un decreto de ruina irrevocable: en la ciudad, se obtiene la victoria al precio de numerosos sufrimientos, ora con el luto de los ausentes que fueron dejados en casa, ora con las perspectivas calamitosas del regreso. No hay, por

³¹ Nos servimos a veces, rectificándola si es oportuno, de la excelente traducción de Homero hecha por Leconte de Lisle (Paris, Lemerre, 2 vols.), la única que, a nuestro entender, transmite la sensibilidad del texto.

³² Los escoliastas lo entendieron tan bien que algunos puntualizaron del siguiente modo: Δοιοὶ γὰρ τε πιθοὶ κατακίεσθαι ἐν Διὸς οὔδει, δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν· ἕτερος δὲ ἕλων, en lugar de: δῶρων οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος... La primera puntuación da dos vasijas de males y una de bienes; la otra, dos vasijas en total. Sin duda, Píndaro lo comprendió de la primera manera (*Pyth.* III, 80); puede haber otras probabilidades puramente filológicas, sobre las cuales no insistiremos aquí.

³³ *Il.*, IX, 410 ss. Sobre Héctor, *cf.* XV, 610 ss.; XVI, 800 y 853; XVIII, 22 ss., 79 ss., 98 ss.

así decir, entre los habitantes de la ciudad, quien no lleve en sí mismo la conciencia de su miseria, quien no sea cogido, en esas horas decisivas, por el presentimiento de su aplastamiento próximo. Aquiles combate con la certidumbre de que no disfrutará de su victoria, así como Héctor lo hace sabiendo que no impedirá su derrota³⁴, y aún si ellos llegasen a olvidarla, las voces proféticas se encargan de recordarles la ley común³⁵. Agamenón gustará durante poco tiempo las dulzuras del triunfo, tan solo para hallar, a su regreso, con el adúltero instalado en su palacio, una muerte sin gloria de la mano de un traidor; todos sus compañeros perecen con él (*Od.*, XI, 405 ss). Áyax, Aquiles, Patroclo, Antíloco, el hijo bien amado de Néstor, no luchan más que para morir y no verán el día tan anhelado del regreso a casa. Ulises vaga durante diez años, adquiriendo conocimiento de toda la gama de dolores morales y físicos; su vieja madre expira de dolor, y su padre Laertes se consume en la desesperación (*Od.*, XI, 187; XX, 353; XXIV, 249). Menelao, el menos lastimoso después de la guerra, sin duda porque ya lo había sido más antes, es cogido por una incurable tristeza en su palacio de Esparta, cuando evoca a sus compañeros, a su hermano y a Ulises; él quisiera restaurar sus vidas al precio de toda su fortuna, la cual le procuró tan solo una alegría ilusoria (*Od.*, IV, 100 ss). ¡Qué destino más lamentable que el del palacio de Príamo!³⁶ La gran miseria de su líder, a cuya vida el poeta no atribuyó ningún crimen ni error culpable merecedor de un examen de conciencia, se esparce como por contagio alrededor de todos los seres que lo rodean; esa miseria aumenta con los sufrimientos de los cuales él es la causa misteriosa e inocente. Ningún asomo hay de indemnización en el sentido moral, nada, más que esa filosofía ingenua de la resignación en la desdicha propia extraída de la desdicha ajena, la cual Aquiles ofrece como consolación suprema a Licaón, hijo de Príamo, caído por segunda vez bajo sus manos que no hace mucho lo habían perdonado (*Il.*, XXI, 15 ss): “Mira. Soy bello y grande, nací de un noble padre; una diosa me crió; sin embargo, la muerte y la Parca brutal me tomarán mañana, en la tarde o al medio día y alguien me arrancará el alma, sea con el golpe de una lanza, sea con el de una flecha”. Por lo menos los héroes tienen una suerte de compensación en los arrebatos de la lucha donde desatan su energía, en la ebriedad de la victoria donde su personalidad se engrandece y afirma, por una ilusión que pronto se evapora. ¿Cuál es la compensación de las víctimas inocentes, mujeres y niños, Andrómaca, Hécuba, Astianacte, los ancianos que se consumieron al lado del hogar privado de su líder, los niños huérfanos condenados a la insolencia del vencedor? (*Il.*, XXII, 477; XXIV, 725 ss). ¡A qué precio todos estos seres no han pagado sus fugitivos momentos de placer, de gloria, y las ilusiones engañosas de la esperanza en el porvenir! ¡Qué de duelos, qué de lágrimas al comienzo de la *Iliada* y la *Odisea*, en todos los episodios que la imaginación del poeta agrupa alrededor del hecho principal, en la conclusión triste y plena de angustia que al final de las dos epopeyas detiene el pensamiento sobre la perspectiva de una miseria sin explicación moral, de un aniquilamiento sin causa suficiente, sin posibilidad de reparación!

Sin embargo, a través de las duras pruebas que entrañan la guerra y la ausencia³⁷, estas dos grandes causas de dolor que dominan la epopeya homérica y de donde derivan todas las demás, no hay en los héroes ni el sentimentalismo lacrimógeno a la manera de los modernos ni una ostentación de firmeza

³⁴ *Il.*, XXI, 107 ss.; XXII, 297; XXIII, 150; XIX, 420. Para Héctor, VII, 71; *cf. ib.*, 402; VI, 486 ss.

³⁵ *Vid.* el discurso del caballo Janto con Aquiles, *Il.*, XIX, 407, etc.

³⁶ *Vid.* sobre todo, *Il.*, XXIV, 475 ss., y la comparación con Níobe, 602 ss.; XXII, 15 ss.

³⁷ Si la *Iliada* es, en cierto sentido, el canto de los dolores humanos que son consecuencia de la guerra, la *Odisea* ha sido llamada, con justeza, *el canto de la nostalgia*. *Cf.* Buchholz, *Homerische Realien*, III, 2, 228. Para la tristeza de Ulises al extrañar su patria, *cf. Od.*, V, 81, 151, 203, 206; VI, 222, etc.

teatral o filosófica³⁸. Ellos sufren simple y vigorosamente, manifiestan su dolor por medios naturales, se reacomodan después de enfrentar la tempestad desatada, como el *roseau pensant* del que habla el filósofo, con la consciencia instintiva, irracional e ilógica, de que la nada no es la última palabra del destino y de que, no obstante, se debe resistir: νῦν δὲ χρῆ τετλάμεν ἔμπης (*Od.*, III, 209. *Cf.* XX, 18; *Il.*, XXIV, 46). Todo lo que estraga al corazón, sufrimiento moral o físico, el primero sobre todo (porque el hombre en Homero es resistente para el segundo y el poeta no le ha dado más que un débil lugar en su obra³⁹), altivez herida, amistad quebrantada, pesar por quienes no están más, aspiración impotente de estar en la patria distante, se manifiesta simplemente mediante lágrimas y llanto. No es vergonzoso dejar correr a las primeras ni tampoco incitar al otro; y mientras el llanto corre por los ojos y los sollozos salen del pecho, parece que el dolor huye otro tanto y que el alma siente disminuir el peso de su sufrimiento.

El llanto es el primer alivio que la naturaleza ha colocado al extremo de la experiencia del mal; consuela al manifestarse. El hombre homérico se abandona a él sin reserva, saborea en él una satisfacción amarga. Se sacia de lágrimas, agota su dolor con los sollozos que éste le arranca, lo desgasta: “Ojalá Héctor hubiera muerto en nuestros brazos—se lamenta Príamo—; al menos sobre su cuerpo nos hubiéramos hartado de lágrimas, su malhadada madre y yo” (*Il.*, XXII, 427 ss). Alrededor del cadáver de Patroclo, los mirmidones, bajo la influencia benéfica de Tetis, sienten en su corazón cómo crecen sus ganas de llorar; y se alivian abandonándose a ello (*Il.*, XXIII, 10; *cf.* 98, 108). Aquiles pide a la sombra de su amigo prolongar una conversación que endulza su dolor abriendo sus salidas naturales; también Ulises, conversando en el infierno con su madre Anticlea (*Od.*, XI, 212). Cuando Menelao piensa en la suerte de sus compañeros muertos por su culpa, calma por un instante sus penas con gemidos; pero hay un límite en el llorar, como en cualquier otra cosa, y los héroes saben ponerle término, aunque la causa de su dolor subsiste siempre (*Od.*, IV, 100 ss). Ese mismo sentimiento está en el fondo de la observación de Eumeo cuando charla con Ulises sobre las adversidades generales: “el hombre que ha sufrido y errado mucho, es seducido por el recuerdo de sus dolores”⁴⁰. En Homero el sufrimiento es siempre escandaloso y locuaz⁴¹: no es en ello más que muy profundamente humano y natural. Pero justo porque el poeta siempre lo deja fluir libremente, si bien su obra es el más magnífico monumento que ha sido erigido a la fuerza del hombre, también es un testimonio destacable de sus miserias.

(Continuará)

³⁸ *Cf.* Naegelsbach, p. 366 ss.

³⁹ Es por eso que apenas si hay interés en las enfermedades (*vid.* *Od.*, V, 394; para los dolores del parto, *Il.*, XI, 269; del insomnio, *Od.*, XX, 83), mientras que en Hesíodo están en un primer rango dentro de las plagas que se escapan del vaso de Pandora (*Op. et D.*, 90 ss.). Salvo el caso de Tersites, no hay más ejemplos de la debilidad y fealdad físicas. El sufrimiento es heroico en Homero como todo lo demás.

⁴⁰ *Od.*, XV, 399, con la nota de Pierron.

⁴¹ *Vid.*, entre otras, la escena de Príamo exasperándose contra sus hijos y cubriéndolos de invectivas en el exceso de su dolor, XXIV, 253 ss.