

El sentido religioso en Homero

Toda la *Iliada*, del comienzo al fin, está llena de dioses que intervienen constantemente en la acción, en favor o en contra de los mortales. Éstos cumplen religiosamente actos de culto, sacrificios, libaciones y oraciones, con el convencimiento de que todo depende del favor de los dioses. Y, además, ahí están las historias celestiales que cuentan con todo detalle y con seductora brillantez la vida despreocupada de los inmortales en sus moradas olímpicas. Desde luego, lo que podríamos llamar el material religioso no falta en la *Iliada*. Pero según como se mire, uno podría llegar a la conclusión de que, si en la *Iliada* hay mucho material religioso, este material está tratado con muy poco espíritu religioso: estos dioses caprichosos, pasionales, lujuriosos, vanos, que roban las esposas de sus colegas y seducen doncellas mortales incautas; que en sus tratos con los hombres no premian ni castigan según los méritos y los deméritos, sino según los dictámenes de su pasión, de su capricho o las exigencias de sus rencillas; esos dioses irresponsables, inmorales e irracionales no pueden ser objeto de una verdadera actitud religiosa. Los dioses de Homero son creaciones poéticas, como tales grandiosas y fascinadoras, pero no se puede pensar que fueran concebidas como auténticas realidades sobrenaturales ante las que el hombre pudiera sentir aquel respeto, aquella veneración, aquel temor que parece esencial en toda actitud religiosa ante la divinidad. Boileau, el gran preceptista y crítico del clasicismo francés, declaraba que la principal función de los dioses en la *Iliada* era la de posibilitar la introducción de "intermedios" cómicos para dejar descansar al lector de las continuas batallas y matanzas, único tema que se hubiera ofrecido al poeta si se hubiera limitado a las acciones de los hombres. Dentro de esta interpretación, uno de los mejores conocedores de Homero en los tiempos recientes, Paul Mazon, escribió en su conocida Introducción a la *Iliada*, en la colección Budé: "La verdad es que jamás hubo poema menos religioso que la *Iliada*. La *Iliada* no tiene, como la mayoría de las epopeyas nacionales, el apoyo de una fe; más bien se reflejan en ella todas las incertidumbres humanas".¹ Nadie negará que puede haber una cierta verdad en esas conocidas apreciaciones de Mazon. Lo que puede ponerse en duda es si el punto de vista en que se pone Mazon es el adecuado para descubrir los valores religiosos que pueda haber en Homero. Es verdad que "la *Iliada* no tiene, como la mayoría de las epopeyas nacionales, el apoyo de una fe". Pero es que, para comenzar, la *Iliada* no es una epopeya nacional. Puede ser que los griegos posteriores la consideraran como una especie de epopeya nacional, pero pensar que esto pudiera estar en la mente del rapsoda o rapsodas homéricos es un anacronismo. La *Iliada* no canta la grandeza de las gestas de los griegos contra un pueblo extraño. (El mismo Mazon señala que los

1. MAZON, *Introduction a l'Iliade*, París, 1959, 294-5, citando en nota a Boileau.

troyanos no eran bárbaros, sino las avanzadillas de los pueblos eolios. Fueron los alejandrinos los que vieron en la *Iliada* la expedición de Grecia contra el Asia bárbara.)² En la *Iliada* no hay propiamente ni vencedores ni vencidos: esto queda particularmente sugerido en el patético canto final de la devolución del cadáver de Héctor. La *Iliada* no canta las gestas de una nación, sino la tragedia del hombre, la de todos los hombres, los de un lado y los de otro, a manos de un destino cuyo sentido no pueden comprender y del que no pueden escapar. Porque la *Iliada* no es una epopeya nacional, sino la gran tragedia humana; su religión no es una fe nacional que soporte una gesta, sino una fe trágica en esas fuerzas superiores que juegan con los hombres de manera para ellos inexplicable.

La *Iliada* perdería toda su fuerza y toda su belleza si el poeta no nos hubiera hecho sentir constantemente esta convicción que tienen sus hombres de estar sometidos y dominados por unos poderes superiores, que son los que realmente dirigen el curso de las cosas mundanas. Su tema principal y radical no es la gloria de los aqueos, ni siquiera la ira de Aquiles, sino el cumplimiento del designio de Zeus, que es en última instancia el responsable de todo lo que hacen los troyanos, los aqueos o el mismo Aquiles. Se ha dicho que podría representarse la *Iliada* como en dos escenarios superpuestos: los dioses en el de arriba y los hombres en el de abajo, movidos por aquéllos por aquéllas como marionetas. Esta última comparación, hecha famosa luego por Platón en las *Leyes*, resulta exacta. Nosotros, inconscientemente modernos y positivistas, tendemos a interesarnos exclusivamente por el escenario inferior y queremos hallar dentro de él la explicación de todo lo que en él ocurre: la causa de la derrota aquea la vemos como consecuencia pura y simple de la ira de Aquiles o de la intemperancia de Agamenón; la causa de las victorias troyanas es el arrojo y valentía de Héctor. El poeta no lo ve de una manera tan simple: la ira de Aquiles, la intemperancia de Agamenón, el arrojo de Héctor, la pasión amorosa de Paris, la debilidad de Helena son para el poeta manifestación de fuerzas superiores a los mismos hombres que las protagonizan. Son estas fuerzas superiores las que dirigen lo que los hombres ejecutan sin acabar de saber el porqué de lo que hacen, su ciego amar y odiar, y codiciar y pelear, y matar y morir. Todo ello es para el poeta incomprensible desde el terreno de los hombres; y si reflexionamos, tal vez no nos cueste demasiado darle la razón, porque ¿puede haber algo más incomprensible, más irracional que esas guerras, esos odios, esas muertes sin provecho definitivo de nadie, en que se debatían los hombres helenos y en que nos hemos seguido debatiendo los hombres de todos los tiempos, hasta los tiempos irracionales de la guerra del Vietnam y de la destrucción atómica o de la lucha racial? Cuando se consideran las imprevistas e irracionales consecuencias de las miserables pasiones y acciones de los hombres, no es difícil sentirse dominado por la sensación de que algo que rebasa al mismo hombre es la causa adecuada de todo ello. Éste es el terrible sentido trágico de la vida humana, que se manifiesta ya en Homero y que florecerá luego en la tragedia propiamente tal. Y este sentido trágico ante unos poderes superiores es, en Homero como en la tragedia, verdaderamente un "sentimiento religioso".

Es posible que haya quien piense que no falta en Homero el sentimiento de la condición trágica del hombre, pero que no parece que este sentimiento pueda llegar a convertirse en un auténtico sentimiento religioso de "temor de Dios", o de los dioses. Aquellos dioses felices en sus amores impuros y en sus banquetes

en los que abunda el vino y resuena “la risa inextinguible”, ¿cómo pueden ser causa de temor y reverencia para el hombre? ¿No será verdad, volviendo a la idea de Boileau, que son más bien ridículos personajes de brillantes entremeses casi volterianos, creados por el poeta, no para suscitar el temor de lo sobrenatural, sino más bien para el regocijo malévolo de los oyentes? A este respecto se ha dicho que hay que distinguir en Homero como dos actitudes o dos momentos: ³ Hay que distinguir entre los sentimientos que el poeta pone en boca de sus personajes para expresar la manera cómo ellos sienten su relación con los dioses, y lo que el poeta narra por sí mismo acerca de lo que imagina ser la vida de los dioses en sus moradas divinas. Hay que distinguir entre lo que los hombres sienten ante los dioses, y lo que los dioses son y sienten en sí mismos. Si se quiere, hay que distinguir entre lo que en Homero es religión, y lo que es mitología; lo que manifiesta a los dioses como poderes o fuerzas sobrenaturales que son objeto de veneración y de temor religioso, y lo que los manifiesta como personalidades o caracteres antropomórficos, que es fruto de la función poética mitificadora. Ambos aspectos son distintos, aunque —como espero mostrar— no contradictorios, y ambos se dan en Homero simultáneamente.

Elemento esencial y característico de toda religión es el “temor” o actitud reverencial ante algo superior no siempre bien determinado —precisamente porque por su misma naturaleza es superior y trascendente al hombre—, algo numinoso a lo que se atribuye carácter de divinidad. Presupone el reconocimiento, hecho en la experiencia cotidiana, de que el hombre no es el absoluto, de que las cosas, aun las más íntimas, como la vida, la muerte, la salud y demás dotes naturales, la fortuna, etc., no dependen siempre y absolutamente de la voluntad del hombre, ni siquiera de una secuencia de causas conocibles y previsibles. Todas estas cosas que se imponen al hombre desde fuera, tienden a concebirse como dependientes de “Otro” u “otros” con los que el hombre espera poder entrar en relación. Surge entonces la actitud religiosa, que es actitud de temor, de reverencia, de homenaje, de reparación, y también, a veces, actitud de evasión, engaño o repulsa ante el “otro” divino.

Homero nos presenta a sus héroes conscientes en todo momento de la necesidad de esta actitud religiosa y reverencial ante los poderes divinos. Bastaría aducir el episodio inicial de la *Iliada*, después de la introducción: El poeta comienza su narración preguntando simplemente: “¿Cuál de los dioses promovió la contienda y la pelea?” (I, 8). Se da por supuesto que la larga historia de guerras y de muertes que va a seguir, sólo pudo provocarla una divinidad, e inmediatamente sigue el relato de cómo Apolo manda la peste a los aqueos porque el rey Agamenón ofendió a su sacerdote. Más tarde dirá Agamenón que en aquel momento inicial de la contienda no fue él la causa de aquella acción, “sino Zeus, y mi destino, y la Erinia que anda en la oscuridad... ¿Qué podía hacer yo? La divinidad siempre sale con la suya” (II. XIX, 86 sigs.).⁴ Se puede decir que éste es el estado perenne en que se encuentran los héroes homéricos: en todo momento están a merced de fuerzas superiores a sí mismo. ¿Qué pueden hacer ellos? La mayoría de las veces los hombres homéricos no saben ni siquiera decir quién es el poder que les impulsó a hacer tal o cual cosa, al menos mientras

3. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, I^o, Munich, 1955, 218.

4. Sobre esta “excusa” de Agamenón, y otras actitudes semejantes en la *Iliada*, cf. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, cap. I.

él mismo no se da a conocer: es simplemente “un dios”, “un daimon”, o vagamente, como en el caso citado, “Zeus, la Erinia y el destino”. Es, en toda su pureza, el sentido de lo numinoso, tan primario en toda religión. Un ejemplo paralelo podría ser el de Héctor, cuando se siente reprochado por haber cedido ante el embate de Ajax. Su respuesta es: “No fui yo el que me acobardé en la batalla y con el estrépito de los caballos, sino que siempre es el designio de Zeus el que sale con la suya; él puede acobardar aun a un hombre valiente, y sin dificultad le roba la victoria, y al contrario, otras veces le da fuerza para pelear” (*Il.* XVII, 175 sigs.). Como se ve, no se trata sólo de una excusa con la que se quiere echar a los dioses la culpa de los propios fallos: lo mismo en los fracasos que en los éxitos, el héroe homérico tiene conciencia de su dependencia radical de poderes mayores que él, de que no es el absoluto. En este sentido los hombres homéricos tienen un profundo sentido religioso.

En realidad se dan distintos tipos de religión según la manera concreta como los hombres se representen estos poderes: animismo, polidemonismo, dinamismo, cultos astrales, teriomorfismo, etc. En Homero ya está definitivamente superada la etapa más primitiva de la religión griega, en que los poderes superiores eran concebidos más bien como fuerzas naturales, aunque queden todavía restos de esta concepción: ⁵ las fuerzas se han convertido ya en personalidades caracterizadas, es decir, en dioses antropomórficos. Hubo un tiempo en que se pudo pensar que el antropomorfismo religioso de Homero representaba una superficialización de la religión —*Verflachung der Religion*— que habría tenido lugar en la Jonia alegre y despreocupada de los ricos señores feudales, en cuyas mansiones cantaban los aedos.⁶ La verdadera religión de los verdaderos aqueos del siglo XII habría estado basada en la veneración de las fuerzas naturales, sumida en un profundo sentido del misterio de lo numinoso. Hoy, después que al descifrarse las tabletas micénicas se han podido leer en ellas más de media docena de nombres de dioses homéricos, parece que hay que concluir que el antropomorfismo religioso no fue una evolución tardía operada en la Jonia de los rapsodas, sino que estaba ya bien establecido desde los tiempos micénicos.

Además, si se interpreta debidamente el sentido religioso de Homero, habrá que concluir también que su antropomorfismo mitológico no supone necesariamente, ni mucho menos, una superficialización de la religión. Quizás es ésta precisamente una de las cosas más notables que descubre el estudio de los poemas homéricos, a saber, que la antropomorfización de los poderes divinos no sólo no implica una desvirtuación del auténtico sentido religioso, sino que más bien está al servicio de una concepción religiosa más profunda y más desarrollada. Sería un error pensar que la función mitificadora antropomórfica no tiene un verdadero sentido religioso, sino que resulta únicamente de dar rienda suelta a la imaginación poética. La mitificación antropomórfica ejerce en las religiones primitivas una función análoga a la que en religiones más avanzadas ejerce la teología: resulta de la *fides quaerens intellectum*, es decir, del intento de comprender

5. Muchos de los dioses antropomórficos conservan tributos que los identifican con las fuerzas naturales: Zeus es el dios de los fenómenos meteorológicos celestes, Poseidón es el dios del mar, Apolo el de la peste. Tenemos los dioses fluviales, como Janto o Escamandro, etc. Cf. PLATÓN, *Crat.* 397c: “Los primeros hombres de Grecia reconocían únicamente aquellos dioses que todavía ahora reconocen otros muchos pueblos, el sol, la luna, la tierra, las estrellas y el cielo”.

6. Cf. U. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Basilea, 1959, I, 310 sig. BOWRA, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford, 1930, 217; NILSSON, *l. c.*, I, 361.

mejor, de una manera más coherente, más totalitaria, lo que originariamente era sólo objeto de una vaga aprehensión reverencial. En las religiones más primitivas, el hombre teme al Poder superior desconocido que interviene en los acontecimientos del mundo de manera para él incomprensible, pero no se preocupa excesivamente de determinar la naturaleza concreta de este poder. Cuando sienta la necesidad de hacerlo, lo hará valiéndose de la función imaginativa, que es la que tiene más plenamente desarrollada: entonces la religión de las fuerzas naturales se convierte en religión mitológica.

La mitología es como la forma primitiva y prelógica de la teología, con la que tiene identidad de función: explicar el objeto religioso, aunque se vale de medios distintos; la mitología se vale del discurso imaginativo, mientras que la teología se vale del discurso racional. A este propósito se ha hablado a veces del "racionalismo" de Homero. En cierta manera esto está justificado. La mitología intenta iluminar con un principio de claridad racional —aunque sólo sea con la racionalidad de la imaginación— el mundo fantasmal y caótico de los poderes todavía indiferenciados; les da una forma concreta, unos atributos determinados, los relaciona entre sí con lazos de parentesco. La creencia de que el mundo está regido por un conjunto de divinidades, todas ellas relacionadas bajo el cetro de Zeus, "padre de los dioses y de los hombres", representa la creencia en una concepción unitaria del universo, que no es simplemente caótico o contradictorio consigo mismo. Apurando las cosas podría decirse que representa el descubrimiento del principio de no contradicción en el universo, presupuesto de todo conocimiento científico del mismo. Por otra parte, la creencia en múltiples divinidades con sus diferentes atributos y funciones representa el primer intento de establecer las leyes de la multiplicidad y diversidad, en un universo fundamentalmente uno. A este propósito es típica la división del mundo entre los tres hijos de Cronos, tal como expresa Poseidón en *Il.* XV, 186 sig.: "Tres somos los hermanos, hijos de Cronos y de Rea: Zeus, yo y, el tercero, Hades, que reina en los lugares inferiores. El universo ha quedado así dividido en tres partes, para que cada uno reine en la suya..." Bajo esta forma mítica, el hombre primitivo, que estaba sujeto a una concepción inevitablemente imaginativa de las cosas, tomaba conciencia a la vez de la diversidad básica y de la relación unitaria que hay entre los tres grandes aspectos que ofrece el mundo de la experiencia y, al mismo tiempo, esta toma de conciencia se hacía en una actitud religiosa. Esta triplicidad de formas del universo era algo sacral, dependiente de unos poderes superiores ante los que el hombre sentía aquel respeto o veneración que está en la base de toda religión.

Esto parece suficientemente claro por lo que se refiere a los grandes mitos cósmicos, como el que acabamos de mencionar. Pero ¿puede decirse lo mismo acerca de las formas cada vez más complejas y elaboradas en que se va desarrollando la mitología? Cuando las divinidades se multiplican portentosamente, y se multiplican al mismo ritmo las historias acerca de ellas; cuando vemos a los dioses intervenir caprichosa y a veces absurdamente en todos los acontecimientos humanos, en las guerras, las muertes, las decisiones, las asambleas y los juegos, ¿podemos decir todavía que el mito tenga una función interpretativa y clarificadora, y, más particularmente, podemos decir que tenga función alguna religiosa? ¿No se habrá llegado ya a un momento en que la imaginación mitificadora se ha constituido como un fin en sí misma, de suerte que se inventen historias míticas sólo por el placer de imaginarlas, sin ninguna función interpretativa ni

sentimiento alguno religioso? Desde luego, todo sabemos cómo en la época helénica, o luego en el Renacimiento, la mitología no era más que ocasión para que el poeta pudiera mostrar su capacidad y audacia imaginativa o descriptiva. ¿Podemos decir que sucede lo mismo en Homero?

Nadie negará que a veces, sobre todo en las escenas en el Olimpo, Homero deja rienda suelta a su imaginación sólo por el placer de narrar bellamente: así, por ejemplo, en las brillantes escenas del engaño de Zeus en brazos de su esposa Hera, narradas en el canto XIV de la *Iliada* (153 sig.). Pero toda una serie de estudios sobre las circunstancias en que los dioses intervienen en la acción humana narrada en los poemas, han puesto en evidencia que tales intervenciones no obedecen puramente a una necesidad poética o estética, sino a una necesidad más intrínseca de la acción misma, que sólo queda explicada suficientemente ante los ojos de sus protagonistas por la intervención sobrenatural. Según análisis realizados principalmente por Bruno Snell,⁷ la necesidad de la intervención sobrenatural depende casi siempre del hecho de que el hombre homérico no tiene conciencia de sí mismo como principio agente y causa adecuada de sus propios actos y decisiones: no ha llegado todavía a concebirse a sí mismo y a su libre voluntad como sujeto activo capaz de autodeterminarse: se considera a sí mismo más bien como objeto pasivo e instrumento de determinadas influencias concebidas como "sobrenaturales", sobre todo cuando trata de comprender experiencias de psicología interior un tanto compleja y difícil. Snell estudia particularmente el caso del canto I (188 sig.) en el que, cuando Aquiles delibera si ha de desenvainar la espada y atravesar a Agamenón que acaba de ofenderle, o por el contrario ha de intentar apaciguarse, se le presenta Atena y le persuade a que refrene su cólera y no pase a las obras. Tal vez no haya que extremar demasiado la idea de que los héroes homéricos carecen absolutamente de conciencia de sí mismos como causa y principio agente de sus propias decisiones; pero, al menos, sí es cierto que no conciben que su propio yo interior pueda ser causa adecuada de decisión y de acción en aquellos casos en que nosotros diríamos que la decisión y la acción fueron más allá de lo que naturalmente hubiera cabido esperar. Lo que naturalmente había de esperar es que Aquiles no pudiera contener su enojo y atravesara sin más a Agamenón con su espada; el que en aquel momento tuviera serenidad para reflexionar y para contenerse era algo totalmente fuera de lo natural; esto es visualizado como una intervención de Atena, como un don sobrenatural. Los ejemplos en que una experiencia psicológica interior naturalmente incomprensible se atribuye a un origen divino podrían multiplicarse: en el canto segundo, el sueño por el que Agamenón se decide a presentar batalla es atribuido a Zeus. Nosotros diríamos simplemente que Agamenón se dejó engañar por un sueño insensato, pero los hombres homéricos creen que un sueño que podía tener tales consecuencias tenía que venir de un influjo superior. Un poco más adelante, cuando la estratagema ideada para excitar a los aqueos a la batalla estaba a punto de obtener el efecto contrario de una retirada definitiva de Troya, es Atena la que increpa a Ulises, haciéndole sentir cuán vergonzoso sería que después de tantas luchas se volvieran a su casa sin haber conseguido nada. Nosotros diríamos que las palabras de Atena son simplemente las reflexiones que Ulises se hacía a sí mismo al ver la desbandada general: para el héroe estas reflexiones se presentan con tanta fuerza y llegan a tener tal eficacia para restablecer la moral del

7. Bruno SNELL, *Los orígenes del pensamiento europeo*, Madrid, 1965, caps. 1 y 2.

ejército en un momento en que ya todo parecía perdido sin remedio, que sólo las puede considerar como algo superior a sí mismo, como provenientes de una divinidad. Podríamos establecer como un principio de la narración homérica, por el cual diríamos que siempre que el hombre se siente como absolutamente superior a sí mismo, ha de atribuir esta superioridad a una divinidad. En otras palabras, el hombre tiene la sensación de que a veces hace cosas que en sí o en sus últimas consecuencias están mucho más allá de lo que él hubiera esperado o pretendido: este sentimiento lo traduce en una actitud religiosa.

Hemos hablado de los momentos en que el hombre siente que sus acciones son superiores a sí mismo, pero lo mismo se diría de los momentos en que el hombre se siente inferior a sí. Ya hemos mencionado las excusas de Agamenón, quien sólo puede explicar su irracional conducta y las funestas consecuencias de la misma, diciendo que fue Zeus, el destino y las erinias los que le enviaron una ceguera —*atê*— (Il. XIX, 86 sig.), o las excusas de Héctor retrocediendo ante Áyax, no por cobardía propia, sino por designio de Zeus (XVII, 175 sig.). Lo que no es comprensible para el hombre, sea porque le parece muy superior a sus fuerzas sea porque le parece muy por debajo de lo que él hubiera podido hacer, es atribuido a una divinidad. Un dios es siempre el que levanta y abate los hombres más allá de lo que éstos comprenden.

Las experiencias psicológicas que no logran ser comprendidas por el que las padece y se atribuyen a una divinidad revisten muchas formas: entre ellas están los casos en que una divinidad se presenta en la forma humana de un amigo o de un desconocido que inesperadamente con su consejo o su acción modifican el curso de los acontecimientos para bien o para mal. Ésta es la versión mitológica y religiosa de la gracia de los encuentros fortuitos, de las presencias inesperadas e imprevisibles que pueden llegar a tener enormes consecuencias: es sin duda la forma del amigo la que se presenta, pero la presencia del amigo es un regalo del Dios, es una forma de la presencia de Dios.

No sólo lo incomprendible de las experiencias psicológicas personales, sino igualmente lo incomprendible de los azares fortuitos busca una inteligibilidad en la intervención sobrenatural: el caso más conspicuo es el del fatal desenlace del duelo entre Paris y Menelao, en el Canto III (355 sig.): Menelao es sin duda el más valiente de los dos, y, además, el que tiene la justicia de su parte, ya que Paris es el injusto raptor de Helena. Sin embargo, en el momento decisivo, se le rompe a Menelao la espada, y cuando intenta coger a su enemigo por el casco, se rompe la correa que lo sujetaba, y Afrodita arrebató así al troyano de las manos del aqueo y le lleva a gozar de los dulces placeres del amor. Es un hecho que suceden en la vida accidentes fortuitos de este género, que son totalmente incomprensibles desde una lógica humana: no hay otra comprensión para el hombre que la que intenta buscar en un nivel distinto: son los poderes sobrenaturales, que actúan más allá de lo que el hombre comprende, los que son responsables de estas cosas. De una manera general puede decirse con Robert⁸ que éste es el sentido de la mayoría de las intervenciones divinas en las acciones guerreras y muy particularmente el de la constante intervención de Ares, el dios de la guerra, ciego y malévolo. Son la expresión de la esencial ininteligibilidad e irracionalidad, desde el punto de vista humano, de la guerra. Una vez rota la batalla todo se reducía a un choque caótico de masas: las peripecias de la lucha

8. F. ROBERT, *Homère*, París, 1950, 25 sig.

escapan totalmente a la intelección y a la voluntad de los combatientes, y aun de los jefes. Nada se produce ya en la refriega según la voluntad y la previsión humanas: es alguna otra voluntad superior, la voluntad de un Dios, la que cumple los designios más allá de lo que los hombres previeron y comprenden.

Cuando un héroe ha de ejecutar una hazaña particularmente difícil, inevitablemente aparece alguna divinidad que acude en su ayuda. Cuando Héctor ha de dar muerte a Patroclo, es Apolo quien viene en su ayuda. Cuando Aquiles ha de matar a Héctor, será Palas Atenea. A nosotros fácilmente puede resultarnos impertinente esta intromisión divina: fácilmente pensaremos que redundaría en mucha mayor gloria del héroe si él, por sí mismo y sin ayuda de nadie, realizara su gesta. El punto de vista homérico es totalmente distinto: los héroes homéricos saben que no existe la gloria de los hombres independientemente de los dioses: el hombre es un ser desgraciado a quien los dioses levantan o abaten a su gusto. No entiende nada de la *Iliada* el que piensa que se trata en ella de enaltecer la gloria de Aquiles, de los griegos o de hombre alguno. La *Iliada* es más bien el poema de la tragedia del hombre: Aquiles y Agamenón, lo mismo que Héctor o Príamo, los aqueos lo mismo que los troyanos, todos zarandeados por unas fuerzas misteriosas ante las que todos son impotentes, todos juguetes de un mísero destino manejado por unos dioses brillantes.

Esta es la auténtica dimensión religiosa de la *Iliada*: la que se funda en la constatación de la total invalidez y contingencia del hombre. Por eso está hecha de muertes: aquellas largas narraciones de muertes que tal vez nos fatigan y nos parecen excesivas es la manera que tiene el poeta para expresar la contingencia humana.⁹ "Se cumple el designio de Zeus". El hombre está siempre anhelando una vida de gozo indefinido; nadie como Homero para pintar el anhelo de vida, de luz, de goce, de gloria de sus héroes. Pero en realidad todo es una pasión inútil: es sólo el infortunio, es la muerte, lo que a la larga alcanzan todos los hombres. El gozo y la gloria son siempre fugaces: para los mortales el infortunio y la muerte están siempre al acecho. En el momento de la máxima gloria de Héctor, cuando está para dar muerte a Patroclo, éste le predice con palabras conmovedoras su próxima y triste muerte (*Il.* XVII, 851 sig.). En el momento de máximo triunfo de Aquiles, cuando Héctor está para morir a sus manos, éste le recuerda su fin que se aproxima precisamente a manos de Paris, el más cobarde de los troyanos (*Il.* XXII, 356 sig.). Hay mucho amor a la vida y a la gloria en la *Iliada*; pero precisamente por eso acecha por todas partes la sombra del infortunio y de la muerte. Todo es una pasión inútil. Al final acabarán llorando juntamente Aquiles y Príamo por los dos mejores, Patroclo y Héctor, caídos inútilmente, sin provecho de nadie, por satisfacer un absurdo punto de honra de Aquiles, a causa de una absurda insolencia de su jefe Agamenón, quien había llevado las huestes aqueas a una expedición igualmente absurda, a causa de la insensata pasión de Paris, seducido por la belleza de Helena. Tan lejos está la *Iliada* de ser el poema de la gloria de Aquiles que, bien mirado, habría que considerarlo más bien como el poema de su más vergonzoso y absoluto fracaso: tanto arrojo, tanta obstinación, tantas muertes, absolutamente para nada. Al final, ha muerto el mejor de los amigos, ha muerto el más valiente de los troyanos, y el héroe, lejos de poder exultar en su soñado triunfo, no puede más que pensar en su temprana y oscura muerte.

9. Cf. BONNARD, *La civilisation grecque*, Lausana, 1954, I, 31 sigs.

Todo el despliegue imaginativo de la mitología homérica, toda la brillantez radiante, alegre y despreocupada de los dioses olímpicos, no logran disipar la negra sombra de este destino trágico del hombre. Todo lo contrario, la brillantez radiante y la alegre despreocupación de los dioses está allí para realzar por contraste el negro destino de los humanos. Como dirá más adelante el incisivo Jenófanes, y como confirma toda la historia de las religiones, los hombres tienden a imaginar a sus dioses según lo que ellos mismos son, o mejor, según lo que quisieran ser. Los dioses de Homero gozan de una vida sin fin y sin cuidados, disfrutan sin inhibiciones de los alegres banquetes y de las aventuras amorosas, viven despreocupados por encima de los respetos morales y sociales, precisamente porque esto es lo que los hombres homéricos tenían como ideal de felicidad que no podían conseguir. Los dioses son “los felices”, “los inmortales”, en comparación con los cuales el hombre puede medir la grandeza de su propia infelicidad y miseria. Bajo este aspecto, la imaginación mitificadora de Homero no sólo no es ajena a sentimiento trágico-religioso de la vida humana, sino que tiene la función de realzar este sentimiento. La exuberancia imaginativa de las escenas del Olimpo es la manera que tiene el poeta de expresar lo que nosotros llamaríamos la trascendencia de lo divino. Cuando tiembla el Olimpo a los pasos o al menor gesto de Zeus, cuando Poseidón a su paso hace temblar los montes y los bosques, se indica de esta forma imaginativa la grandeza de esos poderes capaces de aplastar al hombre. Ares tendido en el suelo ocupa más de nueve pletros —cerca de doscientos metros— (*Il.* XXI 405); un dios puede tener cincuenta veces la talla de un hombre ordinario y puede levantar en alto con su mano a cualquiera de los guerreros y echarlo a través del campo de batalla, más allá de las filas de las tropas y de los carros (*Il.* XX, 325); los dioses atraviesan con facilidad y a velocidades increíbles los mares, las islas y los montes, y se presentan donde quieren, o pueden lanzar una voz estentórea que resuena en todo el campo de batalla...¹⁰ Todo esto no responde sólo a un juego de audacia imaginativa para placer de los oyentes: es la manera en que la mentalidad mítica expresa lo que en la mentalidad teológica racional se diría bajo los nombres de trascendencia, infinitud, omnipotencia u omnisciencia de la divinidad. No se trata de juegos de imaginación, sino de manifestaciones de una verdadera actitud religiosa: estos dioses felices, enormes, ágiles, terriblemente potentes, están allí como expresión de la tremenda pequeñez e impotencia que el hombre siente ante ellos.

Sin embargo, habrá que esclarecer un aspecto particular de esta religiosidad homérica. Probablemente no resultará difícil admitir que en la *Iliada* hay un profundo sentido trágico de la vida del hombre. Lo que quizá no sea tan inmediatamente evidente es que, como hemos venido suponiendo, este sentido trágico sea al mismo tiempo un sentido religioso. También la moderna filosofía de un Sartre, por ejemplo, tiene un profundo sentido trágico de la condición del hombre, también ella reduce la vida humana a un absurdo; sin embargo, este sentido trágico no se resuelve en una actitud religiosa, sino todo lo contrario: se constituye en punto de partida para negar toda posibilidad de superar el aparente absurdo trágico de la vida mediante la apelación a cualquier tipo de realidad sobrenatural.

Es muy fácil para el hombre moderno leer en Homero una anticipación de la postura de un Sartre, o al menos, de la más matizada de un Camus, precisa-

10. Cf. SEVERYNS, *Les dieux d'Homère*, París, 1966, 33 sigs.

mente porque es la misma la experiencia que sirve de punto de partida, la del absurdo de esa pasión inútil que es la vida. Pero a pesar de todas las semejanzas superficiales, Homero no es un filósofo del absurdo ni un *homme revolté*: es un hombre que busca una inteligibilidad del absurdo aparente en otro plano de la realidad, en un mundo sobrenatural, y por esto es un hombre fundamentalmente religioso. Precisamente por esto está ahí todo ese aparato sobrenatural: como un supremo esfuerzo por dar inteligibilidad al aparente caos y a la aparente inutilidad de la vida humana, ahí está el llamado "racionalismo" de Homero. Es cuestión distinta la de si realmente la apelación a lo sobrenatural llega a conferir una real y verdadera inteligibilidad al enigma de la vida humana. Muchos hombres —en los tiempos antiguos y en los actuales— han tenido la impresión de que la apelación a la fe para explicar lo ininteligible de este mundo no es más que un intento de explicar *obscurum per obscurius*: es trasladar el problema a un nivel superior, del que sabemos todavía menos que de este mundo. Por lo que se refiere a Homero, podríamos decir que hay un intento de explicar lo irracional o lo suprarracional que parece darse en la existencia humana, apelando a la voluntad de unos seres superiores que juegan con el hombre, pero con ello no hacemos más que trasladar el campo de lo irracional y lo absurdo al mundo de los dioses. ¿Puede creerse en serio en unos dioses como los de la *Iliada*, caprichosos e irresponsables, que ayudan o dañan a los hombres sin ningún principio razonable, que son a veces simplemente injustos con los mortales, los engañan y los aplastan por pura veleidad? ¿Pueden ser solución para el enigma humano apelar a unos dioses más irracionales y más irresponsables que los mismos hombres? A este respecto se ha hecho notar que, por lo menos, los dioses de la *Odisea* parecen responder mejor a un cierto principio de orden y de racionalidad. En la *Odisea* los dioses, en general, premian a los buenos y castigan a los malos: en el mismo comienzo, Zeus protesta de que los hombres atribuyan a los dioses los males que les afligen, cuando son ellos los que con sus locuras se atraen infortunios no decretados por el destino (*Od.* I, 32). El Zeus justiciero de la *Odisea*, que ayuda a Ulises y a Telémaco y castiga a los malos pretendientes, parece más noble y más digno que el Zeus de la *Iliada*, que lanza a voleo más males que bienes de las tinajas de su puerta (*Il.* XXII, 523) y juega con las fortunas de los mortales sin atención a sus méritos o deméritos. Podría pensarse que los dioses justicieros de la *Odisea* responden realmente a un legítimo sentido religioso; pero los dioses caprichosos e injustos de la *Iliada*, lejos de ser objeto de veneración parecen más bien objeto de blasfemia.

Sin embargo, me atrevo a insinuar que esto no es necesariamente así, y que la concepción religiosa de la *Iliada* es en cierto sentido más genuina y más profunda que la concepción moralizante de la *Odisea*. En la acción caprichosa y humanamente irracional de los dioses de la *Iliada*, me parece que puede descubrirse una intuición, aunque sea confusa y subconsciente, del atributo más propio y más profundo de toda auténtica divinidad: su soberanía y su libertad verdaderamente ilimitada e independiente de los hombres. Si Dios es Dios, ha de ser absolutamente libre y soberano, no ha de estar supeditado a nada; y aunque sólo podrá querer el bien que se confunde consigo mismo, el bien para Dios no coincide necesariamente con el bien tal como lo puede comprender el hombre. Siguiendo una concepción particularmente desarrollada en nuestros días por el gran teólogo protestante Karl Barth, Dios no puede sino querer el bien y la vida, pero el bien y la vida para Dios no coinciden con lo que nosotros podemos

entender como bien y como vida: por eso su voluntad soberana está por encima de nuestra vida y puede disponer de ella por la muerte. Él es el Señor de toda existencia, y manifiesta su señorío sobre ella incluso destruyéndola con la muerte y dándole —hablando ya en cristiano— un nuevo sentido en un nivel distinto. La verdadera superficialización de la religión, la negación de la soberanía de Dios, se da cuando, como hace la *Odisea* y como hacen muchos hombres de hoy que se dicen religiosos, el hombre quiere poner como límite a la soberana libertad de Dios lo que a él le parece justo y razonable. Ciertamente Dios ha de ser en sí justo y razonable, pero la justicia y razonabilidad de Dios escapan necesariamente a la comprensión de los hombres: “Mis caminos no son vuestros caminos”, sería el equivalente bíblico de la irracionalidad de los dioses homéricos. En este sentido es verdad que la fe religiosa no hace más que explicar *obscurum per obscurius*: la fe religiosa no es jamás un instrumento que permita al hombre penetrar en la muerte de la divinidad y explicar desde ella los misterios de la existencia. La divinidad permanece inasequible aun para la misma fe. Tener fe significa tan sólo admitir que lo que no parece tener sentido al nivel de la inteligibilidad humana, puede tener un sentido a otro nivel, al nivel de Dios, el cual, sin embargo, sigue permaneciendo como tal inasequible en sí mismo, aunque el hombre puede tener suficientes indicios de que este nivel de inteligibilidad superior ha de existir.

Esta forma de actitud religiosa, plenamente respetuosa de la soberana libertad e inasequibilidad de la divinidad, me parece implicada al menos confusamente y de una manera muy primitiva en la religiosidad de los hombres de la *Iliada*, y me parece mucho más profunda y más auténtica que una religiosidad como la de la *Odisea* o la de cualquier forma de deísmo, que quiere descubrir directamente la voluntad y la razonabilidad de Dios a través de la razonabilidad y el orden de este mundo. La concepción de la *Iliada* resulta, además, mucho más actual. Se habla hoy día mucho del “silencio de Dios”, de la “ausencia de Dios” y hasta de la “muerte de Dios”: el hombre moderno ha constatado que, efectivamente, el orden y la razonabilidad que parece debían exigirse en Dios no se manifiestan directamente en este mundo. En este mundo no son los mejores los que son más favorecidos o más felices, ni son los malos los que son siempre castigados. En este mundo constatamos, efectivamente, que los bienes y los males son a menudo repartidos como a voleo, sin ton ni son, sin atención a méritos o deméritos, exactamente como lo hace el Zeus de la *Iliada*. En este mundo a menudo pagan justos por pecadores, y las catástrofes meteorológicas o geológicas, lo mismo que las guerras, las enfermedades, las injusticias y toda forma de infortunio humano se ciernen sobre los mortales de manera humanamente injustificable. No es raro, pues, que muchos hayan descubierto la “ausencia de Dios” o la “muerte de Dios” en nuestro mundo, y que otros clamen que no se puede recurrir a Dios como tapagujeros de los huecos que encontramos en nuestra existencia. Todo esto lo había descubierto Homero, como lo había descubierto Job, a quien Dios envió toda suerte de males, aunque era un hombre justo.

Todo dios hecho a la medida del hombre, todo dios con el que se pretenda satisfacer una inteligibilidad humana o se pretenda colmar unas esperanzas humanas de felicidad o de justicia, no es un auténtico Dios, es un dios condenado tarde o temprano a morir, como los hombres que lo hicieron. Lo maravilloso de los dioses homéricos, al parecer tan antropomórficos, es que en sus caprichos soberanos, en su independencia de toda moral o de toda convención humana,

tienen algo que les pone por encima de los hombres y que parece un atisbo genial de la auténtica soberanía divina.

Para terminar, haremos una aplicación de estas consideraciones a los famosos engaños divinos, suma piedra de escándalo para toda concepción estrecha de lo divino. Los dioses de Homero engañan muchas veces a los mortales: ¿no será ésta una manera de decir cómo muchas veces los mortales nos engañamos acerca de los dioses? Somos nosotros los que a veces pretendemos engañar a Dios, poniéndolo a nuestro servicio: alimentamos esperanzas vanas de que Dios nos ha de conceder una felicidad a nuestra medida, más allá de los límites que el mismo Dios nos asigna, más allá de su voluntad; exageramos nuestras posibilidades para el futuro confiados en nuestras posibilidades del pasado; creemos que podemos obligar a Dios a que nos siga asistiendo de la misma manera y más que en el pasado... y nos olvidamos de que la única oración que Dios nos ha enseñado es la que dice "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo". Nos hacemos la ilusión de que nuestra voluntad es simplemente la voluntad de Dios y nos engañamos miserablemente: decimos entonces, cuando descubrimos el engaño, que Dios nos ha engañado. En realidad nos hemos engañado a nosotros mismos. Dios siempre está más allá de la comprensión y de las esperanzas de los hombres. Sólo la fe justifica: la fe que no busca comprensión ni cumplimiento humano, pero que se entrega confiada a lo que está por encima de toda comprensión y de todo cumplimiento humano, y que precisamente por esto es lo más digno de fe. Homero, con sus dioses tan antropomórficos y al mismo tiempo tan sobrehumanos, tan racionales y tan irracionales, parece haber tenido un atisbo, por oscuro y aún inconsciente que fuera, de esta grandeza de Dios y de esta pequeñez del hombre. *Deus semper maior*. Éste es, quizás, el más profundo sentido religioso de los poemas homéricos.

JOSÉ VIVES