

EL PESIMISMO MORAL Y RELIGIOSO EN HOMERO Y HESÍODO*

MORAL AND RELIGIOUS PESSIMISM IN HOMER AND HESIOD

por
J.-A. Hild

Adán Núñez Luna (traducción)
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

* Hild, J.-A. "Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode: (Deuxième article). Le mythe de Prométhée et Pandore. —La femme et l'amour. —La gloire". *Revue de l'histoire des religions*, vol. 15, 1887, pp. 22-45.

II. *El mito de Prometeo y Pandora. —La mujer. —La gloria.*

La dramática constatación de la miseria originaria de la humanidad por parte de los poetas primitivos de Grecia no nos autorizaría a atribuirles el nombre de pesimistas si, junto al mal, por más grande que éste fuese, reconociesen también la existencia de ciertos remedios proporcionales al mismo, así como de ciertas satisfacciones compensatorias. Los más optimistas de los moralistas y filósofos se ven obligados a confesar que la suma de sufrimientos es bastante aquí en la tierra y que, para un gran número de seres, dicha suma supera con creces el conjunto de sus alegrías. Por otra parte, para llevar a cabo su objetivo, la literatura y el arte en general tienen necesidad de presentarnos al hombre situado en situaciones culminantes; no es sorprendente entonces que de la obra literaria florezca, más aún que del espectáculo de la vida, una impresión dominada por la tristeza y el desencanto. Incluso cuando los poetas consiguen detener nuestra mirada en una perspectiva alegre y encaminar sus ficciones hacia un final feliz, precisan de elementos contrastantes a fin de cautivar la imaginación, así como de peripecias variadas que atraigan la atención. Es decir, que hasta la literatura que tanto por su tendencia como por su propósito se presenta como optimista se ve obligada a servirse de la infelicidad, del error y de la falta, a fin de resaltar más sus ensoñaciones de inocencia, sabiduría y felicidad. Agreguemos a esto el hecho de que cada uno de nosotros lleva en sí mismo las predisposiciones que le obligan a teñir de rosa o de negro los objetos de su observación o de sus lecturas. Existe, en efecto, una suerte de sofisma que busca responsabilizar, ya sea al mundo real cuya historia nos la enseña el espectáculo que se levanta frente a nuestras narices, ya sea el mundo ideal creado por los poetas, de determinados sentimientos, los cuales no son tanto aquellos quienes nos los infunden, sino más bien nosotros quienes los incorporamos en ellos. Así pues, no será buscando en Homero o en Hesíodo una presunta fuente de reflexiones melancólicas sobre el hombre y el mundo como nosotros habremos probado su pesimismo, sino más bien entendiendo que la moral de sus obras y las creencias religiosas que constituyen su fundamento condenan consecuentemente a la humanidad a un sufrimiento desprovisto de cualquier remedio eficaz; ellas mismas, atribuyéndole a los hombres un yerro sin responsabilidad verdadera e infundiendo confusión en su conciencia, intentan en vano disipar tales males por los medios puestos a su alcance. A extraer esos principios, que pertenecen al pesimismo en virtud de una consistencia lógica, es a lo que nos dedicaremos en lo que sigue de este estudio.

Esto se trata de algo que los modernos teóricos del pesimismo como sistema se han esforzado en ponderar en toda su extensión, mostrando sus variadas aplicaciones a las condiciones de la vida y oponiéndole, como una irónica contraparte, las aspiraciones de la humanidad a la felicidad. Es más que una contradicción inherente a la naturaleza de las cosas el cambio, hacia una suerte de miserias nuevas, de todo aquello que parecía haber sido establecido por el orden universal para fungir como remedio de la miseria; en efecto, tal parece que el estado originario de la existencia está representado por el sufrimiento, pues si, ora gracias al ingenio del hombre, ora gracias al de la propia naturaleza, se logra una etapa de alegría, o por lo menos de serenidad, el empeño por cuya causa se obtuvo dicha compensación, o bien la generosidad aparente del destino que pareciese que nos tiende su limosna, se vuelven luego la causa de males renovados, frecuentemente más grandes que el primero, por lo cual toda compensación se revela como ilusoria.

La ciencia que busca cristalizar el progreso, el amor que hace que el alma florezca y que encandila los sentidos, la gloria que consigue exaltar la actividad y descansa de sus esfuerzos para disfrutar de sus logros obtenidos, el poder y la riqueza que multiplican los medios del goce y disminuyen las ocasiones

de la pena: todo ello, las más de las veces, no conduce más que a la irritación renovada de las heridas del alma que debían de sanar, o bien a la apertura de una herida nueva. No hay uno solo de tales elementos, los cuales por cierto se ahorman *a priori* en la trama de la existencia que se tiene por dichosa, que no contribuya a generar nuevamente dolor de alguna forma¹. He aquí lo que explana el pesimismo sistemático, he aquí lo que intenta demostrar poniéndolo de manifiesto ante la mirada. Y por lo que respecta a la inanidad de los esfuerzos por los cuales la humanidad busca escapar del sufrimiento, y sobre esta fatalidad irresistible del mal que bajo todas sus formas nace en el seno de lo que debería ser su contrario, téngase en cuenta esto: *Medio de fonte leporum surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat*².

Desde la más temprana antigüedad, el genio helénico entrevió la generación del mal físico y moral ocasionado por un bien realizado que, paradójicamente, buscaba ponerle fin a un mal anterior. Hubo un mito especial entre todos, el más antiguo de los mitos filosóficos, aquel que luego de haber salido de las entrañas de los griegos ha podido envejecer mínimamente con el correr de los siglos; pues cuando el pensamiento moderno quiere revestir de una forma poética el problema del destino humano, gusta evocar todavía las figuras de Prometeo y Pandora³. Y aunque la sutileza de Goethe, Leopardi y Quinet, para nombrar tan solo a algunos de los más eminentes, no conserva siempre la significación originaria del mito, no por ello es menor el parentesco auténtico e íntimo que subsiste entre la imaginería más sofisticada y la sencillez del antiguo drama hesiódico. El pueblo que posee entre sus leyendas más veneradas y populares esta imagen cautivadora de la impotencia que padecen los mortales para hacerse de la felicidad mediante el progreso, imagen de la contradicción fatal que hace surgir el mal de aquello que parecía ser su remedio mismo, no sabría ser catalogada entre las naciones optimistas. Hesíodo, en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días*, esculpió ese mito con sus rasgos esenciales y permanentes; son creación suya la figura del audaz titán que le hurta a la naturaleza sus secretos para mejorar la condición humana, y la de la mujer, obra artística de delusivo encanto, que los dioses dieron a los hombres para congraciarlos en apariencia, y más bien para perderlos nuevamente⁴. El mito donde estos dos personajes juegan un papel protagónico es el complemento de aquel otro donde ha sido descrito el hundimiento de la humanidad; indica el punto de partida de dicha decadencia, formula su razón de

¹ Esta idea es desarrollada sistemáticamente por Schopenhauer en los *Aphorismen zur Lebensweisheit, Sämtliche Werke*, V, pp. 329 ss.

² Lucr. II, 1133.

³ Cf. Goethe, *Prometheus. Dramatische Fragment*, sobre todo la última escena, bajo la reserva de que su Prometeo, en tanto que está esculpido bajo el signo de un libre pensador y despreciador de los dioses, no es compatible con el de la Antigüedad. E. Quinet, *Prométhée*, Paris, 1838, peca igualmente contra el espíritu griego haciendo de Prometeo una suerte de Cristo que derroca al paganismo. Leopardi, *Historia del género humano, La Apuesta de Prometeo* (en los *Opúsculos y pensamientos*, trad. A. Dapples). Es verdad que M. Caro (*Le pessimisme au XIX^e siècle*, p. 13) ha dicho de Leopardi: “que es una gran culpa suya el haber imaginado, como apoyo a sus ideas, una antigüedad fantástica, así como el haber querido persuadirnos de que existía ya pesimismo en el genio de los grandes escritores de Atenas y de Roma”. En lo que concierne a los griegos, se verá quién está en lo correcto, si M. Caro o Leopardi, una vez que se esté dispuesto a comparar el texto de Hesíodo que nosotros comentamos, con el resumen que el mismo M. Caro hace de la *Historia del género humano* contada por el pesimista italiano (*ib.*, p. 63). Es verdad que Leopardi leyó a Hesíodo a través de su propia tristeza; pero él lo leyó de mejor manera que M. Caro.

⁴ Hes. *Theog.*, 510 ss.; *Op.* 42 ss.

ser⁵. Su afinidad con el mito del árbol de la ciencia en el *Génesis* es evidente; Pandora y Eva son una misma personificación. Hay, empero, esta diferencia: en el *Génesis*, Dios le dio al hombre la mujer sin ningún tipo de pensamiento doloso en mente, sin intención malévolamente, mientras que, en Hesíodo, el don que encarna la mujer es un tipo de venganza de los dioses, quienes sienten amenazadas sus prerrogativas por el actuar de Prometeo⁶. Otra diferencia más profunda es ésta: Adán no es más que un agente, en cierto sentido pasivo, de los males que la ciencia del bien y del mal arrojarán sobre él y sus descendientes; él cede, en efecto, a los encantos de su mujer y se deja seducir por ella. En cambio, Prometeo, por propia deliberación, se compromete a una lucha contra el orden natural, esto es, contra los dioses;⁷ hurtando el fuego, gracias a su inteligencia, rompe conscientemente el equilibrio de las fuerzas cósmicas que, hasta entonces, subyugaban al hombre. Y si luego la mujer compromete su trabajo, no es culpa suya el no haber previsto la trampa y sorprender la astucia de los dioses.⁸ Prometeo personifica, en su feroz independencia, en sus aspiraciones tan enérgicas como clarividentes, el genio de la raza humana en general, especialmente el del pueblo helénico; se trata de una figura íntegra, sin mezcla de debilidad o ligereza. Ahora bien, él cuenta con un hermano que carga sobre sí con los errores funestos, éstos que el *Génesis* colocó en Adán; es el imprevisor Epimeteo quien precisamente acoge a Pandora y, con ella, a todas las demás maldiciones; después de recibirla en su casa no sabe para nada mantenerse al margen de ese engaño fértil en miserias; no es capaz de impedir que la mujer se deje arrastrar por la curiosidad que terminará por desencadenar el mal en el universo.

Schopenhauer comprendió bastante bien el significado de Prometeo, tal como Hesíodo lo concibió y como Esquilo lo adaptó a las exigencias de una trilogía dramática:

Propiamente hablando, Prometeo—escribe él—es la personificación de la *Previsión* humana, el pensar en el porvenir, rasgo que sitúa al hombre por encima de los animales. Es por ello que Prometeo fue dotado del saber profético; éste representa la capacidad de prever calculadamente. Es por esto también que él le procura al hombre el uso del fuego, que no pertenece a animal alguno, y que sirve de fundamento para las artes de la vida. Pero el hombre está constreñido a expiar este privilegio de la previsión (*Vorsorge*) con el incesante tormento de la inquietud (*Sorge*) que el animal ignora. Ella es el símbolo que representa al buitre que devora el hígado de Prometeo encadenado. En cuanto a Epimeteo,

⁵ Cf. Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, pp. 756 ss. Del mismo autor, *Die Aeschyleische Trilogie*, pp. 67 ss. Sobre las relaciones del mito de Pandora con el relato del *Génesis*, véase, entre otros autores, Buttmann, *Mythologus* I, 48 ss., Welcker, *Aesch. Tril.*, pp. 72 ss.

⁶ Cf. Hes. *Op.*, 57: ἀντὶ πῦρ δώσω κακὸν, ᾧ κεν ἅπαντες τέρπονται κατὰ θυμὸν ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες. Cf. *ib.*, 82. Véase la misma idea expresada aún más claramente, *Theog.*, 570.

⁷ Hes. *Theog.*, 562. Zeus les negó a los hombres el don del fuego, para castigarlos por la astucia que Prometeo había realizado en provecho suyo. Es para terminar su trabajo de emancipación que el Titán lo hurta.

⁸ Hes. *Op.*, 85. Sobre la significación de Prometeo, cf. Welcker, *Aesch. Tril.*, p. 68. El sabio mitólogo insiste en las diferencias que separan este pesimismo simple de aquel otro que recuerdan las especulaciones de Rousseau acerca de la corrupción mediante el progreso y del hundimiento de la humanidad a causa de las influencias civilizatorias. En este punto Welcker lleva la razón contra Heine, *De Theogonia ab Hesiodo condita*, p. 147. El espíritu griego no podía juzgar así la acción de las ciencias y de las artes. Lo que sale del recipiente de Pandora son enfermedades y, por ende, una muerte prematura (cf. Hor. *Od.*, I, 3, 25 ss.), no todos y cada uno de los males habidos y por haber; no obstante, el espíritu griego comprendió muy bien que el genio creador es una fuente de sufrimientos al mismo tiempo que de progresos. Sobre el epíteto de ἀλφεισταί (*inventores*) dado a los hombres por Homero y Hesíodo, cf. *Od.*, I, 349 y VI, 8, con la nota de Pierron; asimismo, *Theog.*, 512, donde se dice de Epimeteo: ὅς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφειστῆσι. Todos los pasajes donde este epíteto figura implican que la humanidad está condenada al mal.

que parece haber sido inventado después, por añadidura, él representa la aflicción que le sigue al mal, la reflexión que viene tras la actuación (*Nachsorge*), y es así el pago justo de la ligereza y el aturdimiento.⁹

Ahora bien, Schopenhauer se muestra más inconforme cuando busca dar cuenta del papel que el poeta asigna a Pandora. Admito que no hay mucha claridad en esta parte del mito y que debe admitirse en él la existencia de una laguna considerable¹⁰. ¿Es acaso Pandora quien trae del Olimpo, además de las seducciones perniciosas que los dioses integran en su persona, aquellas dos vasijas en las que Zeus guardó los males mezclados con los bienes que envía a los mortales? ¿O es que Prometeo mismo, el industrioso benefactor de la humanidad, consiguió, después de haber robado el fuego, reunir luego todos esos males y aprisionarlos en la vasija que él dejó en custodia de su hermano? El texto de Hesíodo calla sobre la forma en la que la vasija llegó a casa de Epimeteo. Lo que resulta indudable es que el nombre de Pandora es irónico¹¹, ya que son más bien los males o, para ser más exactos, las enfermedades, lo que ella deja salir del recipiente entreabierto. Es un tanto más singular que Schopenhauer muestre cierto desinterés sobre este punto, puesto que él habría encontrado en el mito, tal como se presenta, una confirmación original de su teoría sobre el engaño del amor. Así es como el filósofo expone sus dudas a este respecto: “El mito de Pandora nunca me ha parecido del todo claro; incluso siempre se me ha mostrado como algo incoherente y absurdo. Supongo que el propio Hesíodo perdió de vista su sentido verdadero al darle este giro extraño: no son todos los males, sino todos los bienes los que Pandora guarda en su recipiente, como por otra parte lo indica su mismo nombre. Cuando Epimeteo lo abre precipitadamente, todos los bienes huyen, salvo la esperanza, que es la única que nos queda”¹². Efectivamente, es bajo esta forma como los mitógrafos posteriores transformaron el mito de Pandora¹³, pero, al transformarla, alteraron su prístino sentido y reemplazaron la ironía pesimista del viejo poeta beocio con un falso optimismo donde la moral cristiana estampó su huella”. Pandora, presente funesto, fue ornada con todas las delicias seductoras: *θαῦμα ἰδέσθαι*¹⁴. Si, además, le confiaron la vasija donde Zeus colocó los bienes, ¿cómo podría llamarla el poeta, *una desgracia encantadora de belleza*, un conjunto astuto destinado a engañar a los hombres? Su confección divina es el cebo que, a un mismo tiempo, debe hacer aceptar la dote de miseria que ella carga consigo y, por otro lado, dejarle al menos la libre disposición del recipiente lleno de pesares que Epimeteo tiene en su poder.

⁹ Schopenhauer, *Parerga*, “Einige Mytholog. Betrachtungen“, *Sämtliche Werke*, t. VI, p. 442.

¹⁰ Cf. Del Hesíodo de Goettling el verso 94 de *Los trabajos y los días*. Por otro lado, nosotros tenemos sobre este punto un testimonio de Proclo, según el cual Prometeo habría recibido el vaso de las manos de los Sátiros y lo habría confiado a Epimeteo con la recomendación de no acoger a Pandora.

¹¹ Cf. Hes. *Op.*, 80 ss. Pandora es originalmente un epíteto de Gaia, la Madre Tierra, llamada también Anesidora. Pandora, que en Hesíodo se presenta como una personificación moral, es una antigua divinidad de la naturaleza, como los Titanes en general. Cf. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 76, n. 2, así como el opúsculo: *Die Vorstellungen der Alten*, etc., en los *Escritos escogidos*, edit., R. Kölher, Berlin, 1864, pp. 211 ss.

¹² Hes. *Op. cit.*, p. 443. Schopenhauer no leyó adecuadamente a Hesíodo. En este último, no es Epimeteo quien abre la vasija, sino Pandora misma. Filodemo, *Περὶ εὐσεβ.*, 130, cita una tradición que le atribuye la acción a Epimeteo.

¹³ El mismo Schopenhauer cita un epigrama de la *Antología* y de Babrio, *Fab.* 13, edit. Schneider, donde Zeus encerró todos los bienes en el vaso de Pandora.

¹⁴ Hes. *Theog.*, 581, 588; sobre todo la expresión *καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῦ*, *ib.*, 585. Cf. Welcker *Gr. Götterlehre*, I, 767.

Hasta este día,—dice el poeta—las generaciones de hombres vivían sobre la tierra exentas de males, lejos de molestas preocupaciones y también de enfermedades funestas a las que luego les sigue la muerte. Pero la mujer, habiendo levantado la tapa de la vasija, los dispersó y los hombres fueron desde entonces presa de males lamentables. Solo la esperanza (ἔλπις) permaneció encerrada en las profundidades del vaso, sin rebasar los bordes, y no huyó en absoluto, porque Pandora antes hubo tapado nuevamente el recipiente.¹⁵

Esta esperanza ha sido tomada por Schopenhauer injustamente por la virtud cristiana que fundamenta la resignación en el mal presente sobre la perspectiva de una reparación en el porvenir¹⁶. Para Hesíodo, y durante mucho tiempo para los griegos en general, Elpis es la esperanza que siempre engaña con un bien huidizo, se trata de un sentimiento irritante más bien que consolador y que, a la penuria material que se encarna sobre nosotros, agrega una suerte de daño moral. En este sentido, la Esperanza tiene muy bien merecido su lugar en aquel vaso donde yacen encerradas todas las calamidades; y si ella continuó residiendo allí después de que todos los demás males se dispersaron entre los hombres, la significación de ello es clara: las enfermedades, personificaciones concretas y en cierta manera materiales de eso que los filósofos llamarán después el mal físico—el cual es, para una civilización primitiva, el mal por excelencia—vagan de aquí para allá, dañando azarosamente, sin doblegarse jamás ante la súplica de sus víctimas¹⁷. Por el contrario, el íntimo sufrimiento, que resulta de la desilusión, es la forma del mal que cada quien arrastra consigo y es libre de disponer. Es por tal razón que Teognis puede decir a un mismo tiempo acerca de la Esperanza, “que ella es la única divinidad favorable que habita entre los hombres luego de que las demás remontaran hacia el Olimpo” y, en otra parte, en sentido contrario, “que la Esperanza y el Peligro valen lo mismo ante la mirada del hombre, al ser ambos divinidades funestas”¹⁸. Naegelsbach subraya con razón que esta manera de concebir la Esperanza está bien arraigada en el espíritu de la moral y la religión antiguas, incapaces de ofrecer un fundamento seguro recurriendo para ello a una hipotética reparación trascendente. No obstante, la poesía griega comprendió nítidamente la insuficiencia de la vida ante la conciencia. Sin haberlo conseguido durante mucho tiempo, ella aspiró a establecer la necesidad lógica de una felicidad ideal que habría de compensar, en el trasmundo, la injusticia de las miserias reales; es por ello que la Esperanza es para los poetas griegos una personificación doble: divinidad aciaga y funesta cuando se la representa de acuerdo con las condiciones relativas de este mundo, y genio bienhechor y consolador cuando se eleva instintivamente hasta la idea de una reparación por venir. Todavía en los moralistas más antiguos, la esperanza no existe más que confusa e inciertamente, por lo cual no sorprende que su lógica resolviera el problema del destino humano en la forma de un pesimismo formal.

¹⁵ Hes. *Op.*, 90 ss. Esta parte del mito falta en la *Teogonía*. ¿Es una razón legítima para que Welcker haya visto en los dos textos una moral diferente? Es verdad que para él la *Teogonía* no es del viejo poeta beocio al que nosotros debemos *Los trabajos y los días*. Cf. *Aesch. Tril.*, p. 76 y *Gr. Gött.*, pp. 76 ss. —sus argumentos no me han convencido.

¹⁶ Cf. La nota de Goettling al verso 94 de *Los trabajos y los días*; Preller, *op. cit.*, p. 77, n. 1; y Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, VII, 6, p. 382, donde los dos aspectos de Elpis en la creencia helénica hasta Eurípides son ejemplificados por numerosos textos. El *Prometeo* de Esquilo dice (250): *que él puso dentro del hombre ciegas esperanzas*; τυφλὰς... ἐλπίδας.

¹⁷ Cf. Schmidt. *Rhein. Mus.*, X, p. 333 ss.; Lehrs, *Quaest. epic.*, p. 225: *Jovis cura factum est ut femina, antequam spes evolare, clauderet dolium; sic igitur malorum jam non habet potestatem, spem sibi habet.*

¹⁸ Theog., 1135 y 637. Cf. Naegelsbach, *loc. cit.*, p. 384.

Si la ambición del hombre que anhela igualarse a los dioses es la causa de su desdicha, la ligereza de la mujer que echa por tierra sus afanes resulta ser el instrumento¹⁹. He aquí la intuición original que, introducida en la mitología moral de Hesíodo bajo diferentes formas, adquirió un dramatismo más notorio la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, dominando con una persistencia digna de señalamiento la literatura helénica en general²⁰. El odio hacia “esa hermosa peste”, la mujer, al ser un artículo de fe del credo pesimista en el pensamiento de Schopenhauer y Hartmann, y demostrando su parentesco con los poetas que son a su vez los más antiguos filósofos de Grecia, no es la parte menos interesante de nuestro estudio.

No cabe duda que, para Hesíodo, Pandora es la representación de la mujer tal y como el hombre desprovisto de felicidad originaria está condenado a soportarla. Pandora no es, empero, la primera mujer en el sentido estricto de la palabra, del mismo modo en que Prometeo no puede ser considerado como el primer hombre²¹. Antes de que los dioses y los mortales entrasen en disputa en Meconé a causa de la defensa de sus respectivas prerrogativas, la mujer existía ya, igual sin duda, por sus cualidades, a las generaciones heroicas y legendarias; ella siguió después el movimiento de decadencia universal y, a cada fase, perdió un poco más de aquello que contribuyó a la felicidad del varón. Finalmente, de los encantos de su sexo ella no cuida más que la belleza del cuerpo, la habilidad en los trabajos de Atenea, la gracia que viene de Afrodita, el poder de inspirar deseos violentos, las pasiones que *devoran los miembros*²². Pero su alma está henchida de impudicia y de astucia; de sus labios, donde reside la Persuasión, brotan la mentira y los discursos seductores; un grande del Olimpo, el astuto Hermes, le transmitió los encantos de su voz. He aquí a la mujer nueva, tal como conviene a un estado social también nuevo; compañera del hombre decadente y enemistado con los dioses, hacedor de debilidades y miseria, creado por los dioses para asegurar, como por un contrapunto, sus prerrogativas interpuestas. El sentimiento que ella inspira y que la vuelve poderosa es nada más y nada menos que un hijo de la Noche, un hermano del Engaño: “Eros, el más bello de los inmortales, vence la fuerza de los dioses y los hombres sin excepción; él nulifica, dentro del corazón, la mente y el sabio consejo”²³. Esto por lo que respecta a la genealogía fantástica del amor y de la mujer.

¹⁹ Cf. Welcker, *Aesch. Tril.*, 74 ss.

²⁰ No es este el lugar para exponer las creencias helénicas sobre este asunto. Bástenos recordar a Eurípides y los poetas de la Comedia Nueva, en quienes el odio hacia la mujer se mostró por medio de múltiples expresiones violentas o de sátiras mordaces. Si este odio es la característica dominante de la moral pesimista, nos preguntamos cómo es que los griegos no serían ya los primeros pesimistas del mundo.

²¹ Pandora y Prometeo son personificaciones mitológicas, situadas más allá del tiempo cronológico, por ende distanciadas de la humanidad de carne y hueso; son *demonios*. Cf. Nuestro artículo *Daemon*, *Dictionnaire des Antiquités de Daremberg et Saglio*, 11^o fascículo, pp. 10 ss. No obstante, la humanidad ha sido ligada genealógicamente a Prometeo y Pandora por el propio Hesíodo (cf. Frag. 30 y 31, edit. Goettling, p. 258); ellos tienen por hijo a Deucalión. En otros mitos se nos muestra a Prometeo fabricando al primer hombre con arcilla y robando el fuego del sol para hacer con él su alma. Cf. *Schol. Pind. Nem.*, VI, I; Serv. *Ad Virg. Eclog.*, VI, 42. Una variante curiosa es aquella que muestra a Prometeo amasando la arcilla con sus lágrimas, a fin de moldear al hombre (Paus., X, 4, 3).

²² Hes. *Op.*, 60 ss. *Theog.*, 590 ss.

²³ *Theog.*, 120; *ib.*, 124. Hesíodo comparte absolutamente la perspectiva de Schopenhauer: “Las mujeres están convencidas de que la función del hombre es ganar dinero, y la suya gastarlo”. *Parerga, Sämtliche Werke*, VI, p. 651. Todo este párrafo 379 puede ser considerado como un comentario inconsciente a las ideas de Hesíodo.

Ahora bien, su actuar en el mundo real está en consonancia con sus orígenes. Entre las recomendaciones que Hesíodo le da a su hermano²⁴, figura aquella que le insta a desconfiar de su mujer, de los adornos con ayuda de los cuales ella aumenta sus encantos, de las amañadas adulaciones por las cuales solicita la generosidad del marido y provoca la ruina del hogar: “Confiar en la esposa es confiar en un bandido”. Así, Hesíodo profesa hacia el matrimonio una opinión tan cabalmente atrevida como la de Panurgo. La misma fuerza de las cosas le obliga a ocuparse de ello; en *Los trabajos y los días*, determina la edad conveniente para contraer casamiento²⁵; menciona a la mujer junto a la cabaña y al buey de labranza como un elemento indispensable de la vida rural. Declara que la conquista más preciosa para el hombre es una mujer honesta, mientras que aquella que es perversa y golosa, esa que enciende sus instintos de lujuria durante el verano²⁶, la considera el peor de los azotes. Sin necesidad de tizón alguno, ella consume al hombre, por más vigoroso que éste sea, y lo orilla a una triste vejez. En la *Teogonía*, Hesíodo admite a duras penas que la mujer honesta pueda existir²⁷. Todas las mujeres son hijas de Pandora, apasionadas por el lujo y la frivolidad, buenas solamente para devorar el fruto del trabajo del varón, como los zánganos en la colmena de las abejas. Y Zeus, por una ironía detestable, no se limitó a hacerle a la humanidad este infeliz obsequio. Él quiso incluso que el hombre no pueda evitarlo, puesto que quien no contrae matrimonio está condenado a envejecer tristemente en la soledad, a trabajar para parientes indignos que yacen a la espera de su muerte²⁸. Para aquel que tiene la oportunidad de desposar una compañera virtuosa, de corazón firme, habrá en la vida un bien y un mal en equilibrio; si, al contrario, nos toca en suerte una fémina perversa, será un dolor continuo que nos roerá el corazón y nada podrá curar nuestra herida. En cualquier caso, la mujer es un don funesto, porque la mejor de ellas no hace sino equilibrar un bien por un mal²⁹, mientras que con la mujer mala no hay ni siquiera ocasión para compensación alguna. Añadamos, como detalle característico, que Hesíodo desea que Perses legue su herencia a un hijo único; a lo sumo, con un egoísmo feroz, le permite uno segundo estando ya a las puertas de la vejez: “Es así como la riqueza puede crecer en un hogar”³⁰. He aquí, pues, la aplicación práctica el mito de Prometeo y Pandora en la vida diaria. Al robar el fuego del cielo, símbolo para la humanidad del genio inventivo que, en virtud de los trabajos que posibilita, el Titán cree que puede embellecer la vida y hacerla más fácil, él trae para sí mismo, y

²⁴ Hes. *Op.*, 373 ss. El viejo Hesíodo no le teme a las palabras *groseras*, por no decir otra cosa. Cf. Notoriamente el epíteto de πυγοστόλος, donde se ha querido ver la parodia trivial del término homérico ἔλκεσίπεπλος.

²⁵ Hes. *Op.*, 695, 405, 702.

²⁶ *Ib.*, 586: μαχλόταται δὲ γυναῖκες. Para μαχλοσύνη (*pellacia*), vicio dominante de la mujer de acuerdo con Homero y Hesíodo, cf. *Il.*, XXIV, 30 ss; frag. 41 de Hesíodo, ed. Goettling. La sensualidad pierde incluso a las mujeres más prudentes, cf. *Od.*, XV, 420.

²⁷ Hes. *Theog.*, 608 ss. La mujer honesta es llamada: κεδνήν... ἄκοιτιν, ἀρηρυῖαν παραίδεσσιν.

²⁸ Hes. *Theog.*, 603: ἕτερον δὲ κακὸν, es decir, no poder prescindir del matrimonio sino al precio de perniciosas consecuencias. Catón el Censor tenía la misma opinión sobre las mujeres: *nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi posse*. Cf. Liv., XXXIV, 2 ss. Además, el espíritu romano es muy diferente al espíritu griego en lo que respecta a la mujer y al problema de la vida en general.

²⁹ Hes. *Theog.*, 609: κακὸν ἐσθλῶ ἀντιφερίζει.

³⁰ Hes. *Op.*, 376 ss. Cf. Plut. *De Frat. Am.*, 6. Es verdad que Hesíodo agrega, salvo que se trate de una interpolación, lo siguiente: “Incluso a muchos Zeus puede darles fácilmente una gran riqueza”. Si no equivoco, el verso siguiente rectifica esa concesión: “cuando hay muchos, son más las preocupaciones y los gastos”. El pasaje en general carece de claridad. El filósofo Tales, interrogado por Solón acerca de por qué no se había casado, le respondió que era para evitar las angustias que sufren los padres por los peligros y enfermedades de sus hijos. El helenismo está repleto de frases de un estilo similar a ése. Cf. Ter. *Ad. I*, I, 43: *quod fortunatum isti putant, uxorem nunquam habui*.

para los mortales a los que ha amado³¹, causas de sufrimientos hasta entonces desconocidos. Pandora, personificación de los encantos del amor que hay en el mundo y que procuran las alegrías más firmes y mejor comprendidas de todas, es el agente de estos novedosos sufrimientos, como ella lo es también de los placeres; esos mismos goces no son sino una trampa en virtud de la cual los dioses ponen a prueba nuestra debilidad; cogidos por tal trampa, nos vemos forzados a confesar nuestra inferioridad ante la naturaleza victoriosa, y la alegría de ese instante, cuyo cebo nos ha engañado, es nulificada por una serie indefinida de males posteriores. De tal modo se verifica nuevamente la ley general de la compensación que, en la moral de los griegos, rige los destinos de las criaturas; el principio pesimista según el cual un mal es fatalmente engendrado por el bien contrario y anula su efecto, no es, en suma, más que una de las consecuencias de esta ley.

Homero no ha hablado en ninguna parte ni de Prometeo ni de Pandora, aunque conoce los titanes y los presenta con Cronos en el fondo del inframundo, como representantes de sombrías fuerzas cuyo lugar ha sido ocupado por la dinastía de los Olímpicos³². Pero Homero no aprecia de un modo diferente al de Hesíodo el rol de la mujer dentro del orden universal del mundo; si hubiera aparecido después, se podría decir que la *Iliada* y la *Odisea* son la aplicación llana y vigorosa de la teoría moral abocetada primeramente en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días*. La obra deliberadamente pesimista del poeta de Asca, aunque posterior a la brillante epopeya de Homero, parece, a más de un título, haberle dado las ideas generales y la concepción filosófica de las cosas³³. Pero si la cuestión de prioridad no es dudosa, las semejantes no dejan de ser sorprendentes. Mientras que los aqueos, los dorios, los jonios, razas aventureras y guerreras, se dejan arrastrar por el torbellino de su actividad heroica, cuyo espectáculo se refleja transparentemente en sus poemas, los eolios, sedentarios, necesitados, y meditativos, gustan de epilogar los principios y las causas³⁴. De allí el auxilio que han tomado de las tradiciones legendarias, los mitos morales, tal como el de Prometeo y Pandora, mitos dejados en un segundo plano en la epopeya homérica. Las preocupaciones que se hallan en el fondo de tales mitos no le son menos comunes a todo el pueblo helénico; de allí el parentesco de ideas que permite agrupar bajo puntos de vista idénticos tanto a la moral como a la teología de Hesíodo o de Homero.

Ya hemos subrayado, en un capítulo precedente, el gran lugar que la ley de compensación tiene en Homero como medio de explicación del orden universal. Es en virtud de dicha ley que el engaño del amor—por lo menos los goces sensuales decorados con tal nombre—se presenta como el punto de partida de la *Iliada*; es por eso mismo que lo volvemos a encontrar, mezclada como un factor importante, en el drama de la *Odisea*, y que, en suma, la mujer, agente del susodicho engaño, resulte ser en el mundo homérico, tanto sobre la tierra como en las cimas del Olimpo, una causa de desorden, por lo tanto de sufrimiento. La mujer honesta, aquella poseedora de un corazón exento de pasiones culpables, es la excepción a esta regla; las hijas de Pandora, seductoras pérfidas y funestas, dominan a los hombres con su influencia; con frecuencia su perversidad se vuelve una tortura para ellos³⁵. Esposas,

³¹ Esta idea es de Esquilo, pero se desprende naturalmente del mito de Hesíodo. *Prom. Vincit.*, 123, ed. Blomfield.

³² *Il.*, XIV, 278. Cf. Paus., VIII, 37.

³³ La Antigüedad había sufrido esta especie de espejismo transponiendo a los dos poetas. Heródoto hace contemporáneos a Homero y Hesíodo (*Il.*, 53); Éforo y muchos otros admitieron la anterioridad de Hesíodo. Jenófanes fue el primero en sostener lo contrario. Cf. Gell. *N. Att.*, II, 11. Cf. Grote, *Hist. de la Grèce*, trad. Sadous, I, p. 85.

³⁴ Cf. Welcker, *Griech. Gæt.*, I, 734, quien cita incluso el mito de Ogiges como derivado de la misma fuente.

³⁵ Además de los ejemplos que vienen, cf. Anfiarao traicionado por su esposa, *Od.*, XV, 224, *Il.* XIII, 430; asimismo, la aventura de Fénix, *Il.* IX, 448.

madres o concubinas (el término de amantes o de queridas (*maîtresses*) no conviene a la civilización heroica), esas mujeres homéricas que, por sus cualidades, merecen la estima de Hesíodo, son generalmente las víctimas; aquellas otras cuyos vicios el poeta condena, esas que representan a su entender el ideal aciago correspondiente a su sexo, son verdugos inconscientes y de algún modo impunes. De las dos hijas de Leda, una figura al comienzo de la *Iliada*, Helena; la otra en el desenlace, Clitemnestra³⁶. Aquélla sirve de instrumento a los dioses para encender la guerra de Troya; esta otra, cuando ya la guerra finaliza, para hundir al vencedor. Las figuras apenas esbozadas, como la hija de Crises, cautiva de Agamenón, o Briseida, devenida la propiedad de Aquiles³⁷, no aparecen más que para llevar conflicto entre los griegos; por ellas los guerreros mueren, ya sea bajo las flechas de Apolo, ya sea bajo los embates de los troyanos. La Helena virtuosa de la *Odisea*, esto es, Penélope con toda su destreza, no es menos una causa involuntaria de sufrimientos para sus hijos, para el pueblo de Ítaca y para sus pretendientes³⁸. La horrible masacre en la cual estos últimos sucumben, es el precio a pagar de su fidelidad inquebrantable; para que Ulises recupere el dulce amor en su lecho nupcial, debe caminar sobre los cadáveres de una brillante juventud cuya falta fue, en general, leve; él no recupera la posesión de su esposa sino después de quedar cubierto por una mancha sanguinolenta que no contenía ninguna índole criminal³⁹. En el dominio de lo fantástico, donde la imaginación de Homero trasporta sus preocupaciones del mundo real, Circe, Calipso y las Sirenas representan la astucia, la sensualidad y la perfidia; solamente Nausicaa personifica la gracia unida con la virtud. En resumen, en la *Iliada* tanto como en la *Odisea*, las divinidades femeninas, como las mortales de cuya imagen el poeta las ha perfilado, casi no ejercen más que acciones funestas. Celosas en el personaje de Hera, lascivas en el de Afrodita, artificiosas bajo los rasgos de Atenea, las mujeres del Olimpo están ocupadas, sobre todo, en engañar a los dioses para calamidad de los mortales, no pudiendo engañarlos para su propia desgracia⁴⁰.

Ahora bien, la figura que de entre las demás parece haber sido configurada por el poeta a fin de ser ella el resumen de todos los encantos funestos que llevan al hombre hacia su perdición a través de caminos alfombrados por flores, es innegablemente Helena. Se diría que ella misma es Pandora, pero adaptada por Homero a la acción de su epopeya⁴¹. Al igual que Pandora, ella recibió en parte la belleza irresistible que le hace al hombre olvidar el deber y que lo vuelve susceptible de incurrir en todas las faltas; y con la belleza, viene su disimulo, su frivolidad, sus instintos perniciosos. Se ha citado incontables veces la escena de los ancianos que sienten despertar los ardores de la juventud al verla, lamentando apenas que Troya vaya a perecer a causa de una mujer así de hermosa⁴². Sin duda se buscaría vanamente en otra parte un homenaje más elocuente a la fuerza del amor, una definición más enérgica de la astucia por la cual la naturaleza cumple su función de unir los dos sexos. El grueso de la *Iliada* tiene la misma sintonía: Paris puede mostrar gran cobardía en su lucha contra Menelao, y perfidia en sus relaciones con los griegos, puede violar sus juramentos y cubrirse de oprobio; la pasión será más fuerte todavía en el corazón de Helena. En un mundo donde el coraje es la virtud suprema,

³⁶ Cf. Clitemnestra y Helena maldecidas al mismo tiempo, *Od.*, XI, 436; para Clitemnestra, *ib.*, III, 255 y XXIV, 198.

³⁷ *Il.*, IX, 339.

³⁸ Cf. La manera en la que la aparición de la bella Penélope extravía a sus pretendientes, *Od.*, XVIII, 212.

³⁹ *Od.*, XXI, *passim*. Cf. También el castigo de los sirvientes impúdicos, *ib.*, 381 ss.

⁴⁰ Cf. Sobre todo la escena del monte Ida, *Il.*, XIV, 153 ss. y el despertar de Zeus, XV, 14.

⁴¹ Esta asimilación bastante justa se halla en Preller, *Ausgewählte Aufsätze*, p. 217, en el destacable artículo: *Die Vorstellungen von den Ursprung des menschlichen Geschlechts*.

⁴² *Il.*, III, 156 ss. Cómo no pensar, al leer este pasaje, en este aforismo de Schopenhauer: "La unión de los sexos es una trampa que la naturaleza nos prepara" (*Memorabilien*, p. 355).

aquella en la que se resumen todas las demás y que las mujeres mismas saben estimar, la mujer más bella será dada al hombre más cobarde, y esto apenas algunos instantes después de que él cometa frente a todos la cobardía que ella sin embargo había reprobado de antemano⁴³. Incluso el sincero arrepentimiento de Helena, ruborizándose de sus debilidades, sirve para realzar todavía más el poder misterioso que, por su belleza, ejerce sobre los hombres, y que, por una acción refleja, la sitúa a ella misma del lado del crimen.⁴⁴ Ella se da los epítetos más infamantes, se denomina a sí misma odiosa, abominable, llena de impudicia; se lamenta porque la muerte no la haya golpeado antes de cometer su falta, que ella no haya sido arrebatada por un torbellino de viento o precipitada al fondo del mar. Sobre el cadáver de Héctor asesinado por culpa suya, Helena vierte lágrimas amargas. Y, no obstante, miremos la conclusión del poema; veamos cómo el poeta ha repartido los destinos entre las mujeres que han entrado a escena. La perra impúdica que tanto Grecia como Asia entera cubren de imprecaciones, que fue forzada a maldecirse a sí misma, recupera un esposo luego del sitio que él puso a su amante, y con el esposo lleva una existencia opulenta que el remordimiento casi ni siquiera turba. Andrómaca, Hécuba, además de otras que no incurrieron en faltas y que se cuentan entre las mujeres de corazón firme y virtuoso, son reservadas a toda clase de amargas. Arrebatadas de sus esposos y de sus hijos, el relato no narra indemnización alguna acerca de sus injustos sufrimientos, ni recompensa en nada su virtud inútil. Su suerte ha sido parir con dolor unos hijos abatidos por culpa de un adulterio, amar a maridos valientes que murieron por culpa de cobardes, ser torturadas, en suma, por la muerte—obra del amor—que ni ellas ni sus compañeros habían merecido.

Cuando se comprende conjuntamente este rol del amor en la poesía heroica de los griegos, es imposible ignorar que, tanto para Homero como para Hesíodo, las satisfacciones que él procura son valoradas como algo de poca monta si se le compara con el precio de los dolores que produce. Si ambos aedos le otorgan un gran poder para el mal de la humanidad, en cambio casi no lo aprecian como una fuente para el bien⁴⁵. A sus ojos, anida en la mujer una debilidad apenas excusable; en el hombre, una abdicación vergonzante para su dignidad viril⁴⁶. Paris en la *Iliada*, Egisto en la *Odisea*, son seres viles y despreciables, porque le han sacrificado al amor los grandes deberes de la vida. El placer sensual que tal sentimiento tiene como fin, tiene algo de bajo y plebeyo; quienes, como aquellos, lo consiguen a un precio más caro de lo que en realidad vale, parecen ser castigados por los dioses con un género superlativo de perdición: se vuelven pestes malditas, monstruos en la naturaleza⁴⁷. Se podría decir que la filosofía simple y sencilla de los dos poetas se siente presa de una extraña perturbación cuando, en la cuestión del amor, aproxima la causa a las consecuencias. Hinchidos de desdén por la

⁴³ *Il.*, III, 390 ss.

⁴⁴ *Il.*, III, 173, 241; VI, 344; XXIV, 762; *cf. Od.*, XXIII, 218.

⁴⁵ El desprecio de la mujer y del amor está proclamado constantemente. Véase el discurso de Áyax con Aquiles. *Il.*, IX, 637; *cf. ib.*, XIX, 57; *Od.*, XV, 20. *Cf.* Los consejos llenos de neta impudicia que Tetis brinda a su hijo y la manera en la que éste los acoge, *Il.*, XXIV, 130 ss. Platón dirá: ἡδονὴ πάντων ἀλαζονέστατον. Véase la metafísica del amor en Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*; y los pasajes que ofrece J. Bourdeau, *op. cit.*, pp. 82 ss.

⁴⁶ La forma en la que Homero caracterizó a Paris y a Egisto es digna de destacar. *Cf. Il.*, III, 454; XI, 369 ss.; XIII, 769; XXIV, 30; *Od.*, III, 265 ss.; *ib.*, IV, 529.

⁴⁷ Este sentimiento estalla en las imprecaciones de Héctor, *Il.*, VI, 280 ss. Paris es, como Pandora en Hesíodo —y a causa de haber sufrido la influencia de la Pandora argiva—, un μέγα... πῆμα, tanto para Troya como para la estirpe de Príamo. ¿Se ha puesto atención en que Paris y Egisto, estas personificaciones del amor fatal y culpable, no tienen ningún hijo con Helena y Clitemnestra, respectivamente? El amor irregular es una manifestación del odio de los dioses; tendremos que habérnoslas después con esta gran interrogante.

mujer, en tanto que ella es concebida como un instrumento de placer, la consideran con terror cuando, con dicho placer, la ven dirigir el mundo. Problema extraño, ciertamente, y tanto más para la ingenuidad de las primeras edades que para nuestra refinada sentimentalidad. ¡La pasión de Helena provocando la ruina del antiguo reino de Príamo! ¡La perversidad de Clitemnestra derribando al rey mismo en el momento exacto de su triunfo! Es así que la nariz de Cleopatra, disponiendo los destinos del mundo, asombró a Homero y Hesíodo antes de perturbar a Pascal, antes también de estimular la perspicacia irónica de Schopenhauer. Como estos dos grandes pesimistas modernos, los viejos poetas de Grecia han puesto en la balanza lo que la mujer, objeto del amor, le cuesta al hombre y lo que le reporta; y como ellos, han estimado que la mujer y el amor no les ofrecían más que un embaucamiento. Es por ello que se cuidan bastante, como hace el gran número de novelistas y dramaturgos modernos, de caracterizar al amor como si él representase la finalidad de la vida, de buscar en las satisfacciones del amor la mejor compensación ofrecida por la naturaleza a nuestra miseria originaria⁴⁸. La grandeza propia de la epopeya heroica en los griegos es haber buscado esta compensación más arriba, haberla colocado en los regocijantes ideales de la gloria, inseparables, en Homero sobre todo, del contento—más frecuentemente amargo que dulce—que procura al alma del hombre de acción, independientemente de sus resultados.

No hay testimonio más brillante de la generosidad del temperamento helénico que su ardor para perseguir la felicidad a través de la gloria. Es la única aspiración de la que los héroes puestos en escena por Homero no se cansan, la última por la cual, bajo la influencia de un furor violento, se rinden, la primera también que hace volver a la vida, con una suerte de energía salvaje, cuando ese furor cede y se transforma. Se puede decir que la gloria constituye el fondo mismo del heroísmo, que es su esencia⁴⁹. En la epopeya homérica hay imprecaciones contra el amor, expresiones de desdén por la riqueza y las satisfacciones que procura, indiferencia despreciable por todos los placeres en general. Pero se buscaría vanamente en ella algún insulto contra la gloria. Ser honrado en vida, prolongar el propio nombre en la memoria de los hombres, legarlo a la posteridad con un cortejo de grandes hazañas, he allí la ambición suprema, el verdadero fin de la existencia⁵⁰. En Homero la exageración de este sentimiento va tan lejos que su sublimidad la confina con el absurdo. Para él, todo cuanto es grande, la expedición de los griegos, la ruina de Troya, el error de Helena, los sufrimientos de Penélope, no existen más que para darle a los aedos los cantos que transmitirán el recuerdo a las generaciones por venir⁵¹. La gloria, distribuida por la poesía—su gran dispensadora—no es pues la consecuencia del mérito: es su razón de ser. Si Homero no hubiera chantado, Ulises y Aquiles no habrían sido heroicos. Así, la gloria es el primer estimulante del coraje, que es el deber por excelencia. Al final del luengo discurso que Fénix dirige a Aquiles, ella es la que pone la última palabra, la única capaz de vencer su obstinación

⁴⁸ Hay una gran diferencia entre Leopardi y Schopenhauer: éste hace del amor la estafa suprema de la naturaleza, mientras que el primero ve en él el único remedio de la infelicidad. Véase la conclusión de la *Historia del género humano*, trad. Dapples, p. 15. No obstante, se trata allí de un amor ideal donde lo sensual no toma parte, es decir, del mismo género de amor que Platón glorifica en el *Fedro* y el *Banquete*, y que él coloca entre las aspiraciones trascendentes a las que aspira el hombre desengañado.

⁴⁹ Cf. Buchholtz, *Homerische Realien*, III, 2, p. 161.

⁵⁰ Sobre la gloria, elemento de dicha, véase Leopardi, *Dialogo de la naturaleza y de un alma* (trad. Dapples, p. 41): “La excelencia de la cual tú quieres dotarme podría bien servirme para adquirir la gloria, pero lejos de conducirme a la felicidad, me valdría un infortunio especial, etc.” Véase también Schopenhauer. *Aphorismen zur Lebensweisheit*, ch. IV, *Sämtliche Werke*, V, p. 373 ss., sobre todo, 415 ss.

⁵¹ *Od.*, VIII, 580, *Il.*, VI, 358; *Od.*, XXIV, 197.

intratable: “Los aqueos te honrarán igual que a una divinidad”⁵². Si la muerte *per se* es el más grande de los males, la muerte sin gloria es el mal supremo. La única consolación que Héctor ofrece a Andrómaca afligida por la perspectiva de su muerte, es que los troyanos, viéndola en el camino cuando sea viuda, saludarán en ella a la viuda del glorioso Héctor⁵³. Cuando el instante fatal arribe, es decir, cuando el héroe comprenda que los dioses por fin lo abandonaron, él se preocupará poco por tener que sucumbir; pero no querrá morir sin honor; efectuará aún alguna notable hazaña que haga que se hable de él en el futuro⁵⁴. El destino dejó a Aquiles la elección entre una vida larga y llena de goces vulgares, pero desprovista de gloria, y una vida breve pero repleta de honor al mismo tiempo que de desafíos⁵⁵. Él termina escogiendo la gloria con todas sus inevitables consecuencias, porque anhela aquello cuyo valor es máximo aunque al final caro resulte ser su coste; porque eso representa, a su ver, el bien supremo, se podría decir incluso el único bien, pues en virtud de él se sacrifican todos los demás. Incluso sobre la multitud de guerreros anónimos la gloria también ejerce su atractivo. En una ocasión difícil, Agamenón tiene a buen consejo recomendarle a Menelao que deje de lado la dignidad real, para llamar a cada uno de sus soldados por su nombre y después ensalzarlo por el recuerdo de alguna hazaña suya⁵⁶. Para detener a los desertores, Áyax no conoce nada más eficaz que hacer un llamamiento al sentimiento del honor, a la preocupación por el *qué se dirá*, esa moneda corriente de la gloria de la cual todo el mundo podía participar⁵⁷. Cuando Aquiles se retira del combate, es decir, lejos de las ocasiones donde se conquista la gloria, él dulcifica su ocio celebrando con la lira el recuerdo de los héroes que lo han precedido: la pasión gloriosa sigue siendo aquello que lo consuela, luego que él parece haber renunciado a ella⁵⁸. En las lágrimas que vierte Ulises, cuando el aedo Demódoco celebra las hazañas logradas en Troya, el poeta no ilustró solamente el recuerdo doloroso de las pruebas pretéritas, ya que, en otra parte, declara que este recuerdo es agradable; así, él da fe del sentimiento, a la vez melancólico y dulce, que coge al alma generosa, cuando, habiéndose afanado por obtener la gloria, le es dado disfrutar secretamente de su recompensa⁵⁹. Es también por esto que las Sirenas, para atraer hacia sí a los héroes y hacerlos su presa, no encuentran nada más persuasivo que la promesa de sus cantos, celebrando a Troya y a sus vencedores⁶⁰. La dulzura de la gloria se filtra en la obra de las Musas, sus cantos son un remedio contra el dolor: “Cuando alguien tiene en el corazón un sufrimiento reciente y cruel, si el aedo, servidor de las Musas, celebra la gloria de los antiguos héroes y los dioses bienaventurados que habitan el Olimpo, pronto toda la tristeza se olvida y el sufrimiento se disipa”⁶¹.

El ejemplo de Aquiles sacrificándole al honor una existencia dilatada de placeres corrientes, nos muestra la pasión por una gloria encumbrada hasta el punto supremo y el verdadero ideal de la vida

⁵² *Il.*, IX, 603; *cf.* VII, 89.

⁵³ *Il.*, VI, 441 ss.

⁵⁴ *Ib.*, XXII, 297.

⁵⁵ *Il.*, I, 352; 414; XVIII, 104 ss. Este último pasaje era célebre en la antigüedad. Sócrates se lo aplica a sí mismo, *Apol.*, 16, a fin de exhortarse a morir. La moral homérica es muy elocuente en su simplicidad: una sola palabra, ἀρετή, expresa a la vez la idea del coraje, la de virtud en general y la de felicidad. Véase *Od.*, XXII, 322; XVI, 45; XVIII, 433; XIV, 402; XIX, 114; y la expresión proverbial, VIII, 329: οὐκ ἀρετᾶ κακὰ ἔργα. *Cf.* Buchholtz, *Homer. Realien*, III, 2, p. 122.

⁵⁶ *Il.*, X, 67.

⁵⁷ *Il.*, XV, 561. Es el sentimiento expresado por el término αἰδῶς.

⁵⁸ *Il.*, IX, 189.

⁵⁹ *Od.*, VIII, 521; *cf. ib.*, XV, 399.

⁶⁰ *Od.*, XII, 189.

⁶¹ Hes. *Theog.*, 98.

definida por los atributos más enérgicos. Es ella quien lo hace renunciar al combate, y es también ella quien lo vuelve a llevar allí, más aún que el deseo de vengar a Patroclo: “Moriré porque así lo tengo que hacer, pero mientras esté de pie quiero conseguir una gloria ilustre”. Esta aspiración, poderosa hasta un nivel de ferocidad, prueba que, para Homero, es la gloria la única sanción eficaz de los magnos deberes, la única recompensa digna de los sufrimientos soportados con paciencia, de la muerte asumida con coraje. Mas esta sanción y esta recompensa pertenecen al orden ideal y trascendente; la confianza en la gloria es una suerte de fe en la vida futura⁶². En los tiempos de escepticismo, así como en los tiempos de ingenuidad filosófica, ella de alguna manera se halla presente y tiene su lugar respectivo⁶³. Ahora bien, ya que la inmortalidad que da la gloria no puede ser más que el privilegio de un pequeño número de personas—personas que precisamente los aedos habrían juzgado dignas de sus cantos—, Homero, por eso mismo, declara que para la multitud de quienes permanecerán en el anonimato la vida realmente carece de propósito y su deber está desprovisto de una compensación justa. Es sobre todo en este sentido que es exacto decir, con el poeta latino que parece querer epilogar la moral homérica, lo siguiente: *quidquid delirant reges, plectuntur Achivi*⁶⁴. Pueblos enteros se matan mutuamente para que, un día, el nombre de algunos líderes resuene en los oídos de los hombres mientras se les acompaña con la lira de los rapsodas. Se trata de la *ignobile vulgus*: “nacidos para comer el fruto de la tierra”⁶⁵, es decir, para no obtener, en compensación por sus lóbregos esfuerzos, más que unas cuantas satisfacciones míseras, justamente desdeñadas por sus amos generosos. ¿Existe una declaración más nítida de la precariedad de la vida en relación con el destino de los individuos ordinarios, finitos y contingentes? ¿Existe una forma más expresiva de manifestar que, para justificar el valor del heroísmo, la conciencia del poeta se ve obligada a recurrir a la idea de la gloria, dado que todas las demás alegrías son poca cosa en comparación con los esfuerzos, peligros y dolores de los cuales ella es el premio? Se trata de una sed ardiente de justicia, de una esperanza indomable de que puedan de algún modo repararse las iniquidades de la existencia y los disgustos inmerecidos, los que hicieron que Homero se amparara en la cosmovisión de las compensaciones ideales. Ahora bien, dicha tendencia—que se acentuará cada vez más siglo tras siglo entre los poetas y filósofos de Grecia—es una marca innegable de pesimismo. Nosotros habremos de ver luego cómo Homero, mediante una intuición propia de su genio, le abrió al pensamiento helénico las perspectivas consolantes que figuras como Pitágoras y Platón, así como las enseñanzas místicas de Eleusis y las lecciones de la Academia, iluminarán aún más con un fulgor bastante deslumbrante.

⁶² Leopardi (*Dialogo de un vendedor de almanaques, etc.*, trad. Dapples) ha dicho muy bien esto (nosotros haremos ahora otra aplicación de sus palabras en Homero): “La vida que nosotros llamamos bella no es la que conocemos, sino la que ignoramos: la vida futura, nunca la pasada”.

⁶³ Véase, entre otros, Cic., *Pro Arch.*, 9, etc.

⁶⁴ Hor. *Ep.*, II, 2, 14.

⁶⁵ *Ib.*, 27: *Nos numerus summus et fruges consumere nati*. Horacio está traduciendo a Homero, *Il.*, VI, 142: οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν. Simónides había definido a los hombres con la misma concisión despreciativa: εὐρυόδους ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός.