

¿SON VERDADEROS «SUJETOS» LOS SERES HUMANOS  
DE LA GRECIA ARCAICA?  
NOTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN  
DE LA ANTROPOLOGÍA HOMÉRICA<sup>1</sup>

Joan B. Llinares

1. LA HISTORICIDAD DE LO HUMANO

«¿CUÁLES son las marcas distintivas que diferencian al hombre homérico de otros?». Esta pregunta, así formulada por Hermann Fränkel, será la que repetiremos para que nos abra el campo en el que deseamos centrar nuestra atención. Ahora bien, esa cuestión resulta pertinente porque se ha partido ya de determinados supuestos: «la premisa consiste en afirmar que el hombre homérico tiene de hecho una estructura diferente de la que hoy día conocemos. El hombre no es en modo alguno esencialmente el mismo en todas las edades y regiones. La naturaleza humana tiene también su historia, y sus vicisitudes son quizás lo que tiene más importancia e interés entre todos los sucesos históricos»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta especie de materiales para una larga conferencia que jamás se pronunció han podido redactarse gracias a la coincidencia de, al menos, tres estrellas que han formado una bella y afortunada constelación: la amable invitación del profesor Vicente Sanfélix, a quien agradecemos su estima de siempre; las oportunas sugerencias de mis compañeros Julián Marrades y Josep Corbí, que hicieron que llegase a mis manos la obra de B. Williams; y la ya larga colaboración con el Departamento de Filología Clásica de la Universitat de València y, de forma muy especial, con el profesor Jordi Redondo, con quien tuvimos la suerte de impartir un curso de doctorado dedicado a «la conceptualización de las diferencias antropológicas en Homero y Hesíodo» en 1995-1996. Quede constancia expresa de mi gratitud con cada uno de ellos. También deseamos añadir que una parte de la investigación que ha posibilitado la redacción de estas páginas ha sido financiada por la DGICYT como colaboración en el proyecto PB93-0683.

<sup>2</sup> Hermann Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor, 1993, 84. Comentando este texto, James M. Redfield, en su hermoso libro *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*. Traduc. de A. J. Desmots. Barcelona, Destino, 1992, 58, dice lo siguiente: «Fränkel escribe dentro de la tradición germana de la *Geistesgeschichte*; en su opinión, "lo humano tiene una historia" y, al describir la personalidad homérica, está tratando de reconstruir una etapa temprana de esa historia. Para él, Aquiles carece de "interioridad" porque los hombres de la época de Homero carecían de interioridad; sólo conforme la historia fue desarrollando nuevos estados psicológicos pudieron los griegos desarrollar un nuevo arte personal, que

Unos cuantos filólogos clásicos que comparten idéntica premisa han tratado de explicar a lo largo de la última centuria en qué radica esa innegable distancia que nos separa de la antropología de la Grecia arcaica, valiosísima diferencia histórica que puede posibilitarnos un superior conocimiento crítico e intempes- tivo –como Nietzsche decía y reclamaba– de nosotros mismos. Veamos cómo es posible esta empresa: el célebre desplazamiento en el espacio –el «viaje»– que llevan a cabo los antropólogos en su trabajo de campo para vivir la experiencia del choque cultural gracias a la participación activa y comparativa en la coti- dianidad de alguna de las llamadas sociedades exóticas o primitivas de nues- tros días, también lo permite a través del tiempo y del lenguaje la mejor filolo- gía clásica, introduciéndonos en los albores de lo que denominamos Occidente, un momento sociocultural que, a diferencia de esos otros pueblos «salvajes» estudiados por los etnógrafos, es antecedente directo del que aquí y ahora nos constituye, pues en él se halla nuestro propio pasado y con él estamos íntima- mente relacionados. Esta enriquecedora experiencia hermenéutico-cultural que la filología clásica posibilita no sólo nos enseña la forma que tenían de ser hu- manos aquellos magníficos héroes, sino que también nos permite ganar lucidez autocrítica sobre los particulares y discutibles supuestos desde los que nosotros nos interpretamos a nosotros mismos como «sujetos», como seres con un «yo», creencia que ya sabemos que cuenta con un conjunto de fuentes de diverso cali- bre y consistencia<sup>3</sup>. Ahora bien, la filosofía de la antropología reconoce que este trabajo comparativo requiere ciertas cauciones, de lo contrario es fácil caer en perspectivas viciadas por el etnocentrismo, por el evolucionismo unilineal, por la ideología del progreso, por la tesis de las dos mentalidades –prelógica o mítico-mágica y científico-racional, como defendió en determinado momento Lévy- Bruhl–, por un presentismo autosatisfecho o por un relativismo aséptico e indi- ferente, etc.

En lo que sigue seremos bastante selectivos y simplificaremos el análisis de este problema tan denso. Conviene dejar constancia, no obstante, de que no entraremos en ningún momento ni en el debate en torno a la ambigua legiti- midad del uso de los poemas homéricos como fuentes estrictas de documentación etno-histórica, ni en la exposición de las advertencias que impone el estudio de unas obras de arte como material de base de reflexiones filosófico-antropoló- gicas, ni en el viejo y espinoso problema filológico que se denomina precisa- mente la «cuestión homérica», el cual quizá nos obligaría a precisar diferencias entre la *Ilíada* y la *Odisea*. Tampoco tenemos la pretensión de revisar los mo- mentos constitutivos que pueden detectarse en la historia de la filología clási-

---

aparece esbozado en la *Odisea* y perfeccionado en la lírica arcaica». Esta es la tesis central que nos servirá de hilo conductor.

<sup>3</sup> Cf., por ejemplo, Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. de A. Lizón. Barcelona, Paidós, 1996.

ca, no sólo en la Antigüedad o en el Renacimiento, la Ilustración y el Romanticismo, pues no nos proponemos ninguna reconstrucción suficiente de sus avatares básicos ni siquiera en nuestro siglo: sólo deseamos subrayar una interpretación muy determinada y proporcionar elementos para su debate. No obstante, para situarla hemos de empezar dibujando su contexto y enumerando los supuestos que la engendran y los ejes principales que la conforman.

## 2. HOMERO VISTO POR LOS IDEALISTAS NEOHEGELIANOS, LOS ESPIRITUALISTAS CRISTIANOS Y LOS NIETZSCHEANOS EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DE NUESTRO SIGLO

Los poemas de Homero y, en general, la literatura, la filosofía, el arte y la ciencia de la antigua Grecia han sido objeto preferente de la atención de los historiadores de estas respectivas disciplinas, y en todos ellos es patente todavía la fortísima huella que dejó la omniabarcante obra de Hegel, sobre todo en sus decisivas *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. No es éste el momento de resumir la variada y compleja versión hegeliana del legado griego, aunque fuese reduciéndonos a esas lecciones berlinesas de su última época, pues para nuestro propósito nos basta con diseñar la simplificada lectura que de ella hicieron los historiadores de la filosofía a comienzos de nuestra centuria, tarea ya cumplida por Rodolfo Mondolfo. En el trazado de ese mapa nos serviremos, así pues, de la primera parte de una de sus obras de madurez, significativamente titulada *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*<sup>4</sup>. En ella el sabio italiano explicaba que tanto los historiadores y filósofos de tendencia idealista neohegeliana —por ejemplo, E. Zeller, G. Gentile, Windelband, etc.—, como los espiritualistas cristianos —Newmann, Loisy, Blondel, Laberthonnière, Ch. Moeller— defendían una *contraposición terminante* entre el espíritu *griego-clásico* y el *cristiano-moderno*, caracterizándolos en sus principales rasgos diferenciadores por los típicos contrastes siguientes: a) el sentido de la medida y la proporción; b) el sano y puro objetivismo; c) la exterioridad; d) la eticidad; e) el realismo; f) el *naturalismo objetivista*; g) la estaticidad; h) el intelectualismo y la contemplación intelectualista; i) el cíclico eterno retorno de lo mismo; j) el fatalismo; k) el cosmocentrismo, etc., frente a: a) la comprensión de la infinitud, sobre todo de la infinitud subjetiva; b) el subjetivismo y la subjetividad desarrollada; c) la interioridad del ser humano ante su conciencia; d) la libertad subjetiva y responsable; e) el idealismo; f) el *espiritualismo subjetivista*; g) el dinamismo; h) el voluntarismo o moralismo y la actividad creadora de su objeto y de sí misma; i) el sentido lineal e irrepitible de la historia; j) el libre albedrío; k) el antropocentrismo, etc., respectivamente. En una palabra, Parménides y Aristó-

<sup>4</sup> Buenos Aires, Eudeba, 1968 (primera edición, Buenos Aires, Imán, 1955), 1-72.

teles frente a San Agustín y Descartes. De manera muy didáctica y extremada ejemplificaban las tareas del pensamiento griego como ejercicios en torno a una cuestión central: «¿qué son las cosas?», mientras que destacaban como lección decisiva del cristianismo el haber enseñado a los humanos a preguntarse de manera radicalmente nueva por interrogantes más existenciales: «¿quiénes somos? ¿de dónde venimos? ¿adónde vamos?».

Ahora bien, esta pintura es, ciertamente, demasiado grosera y escolar, pinta con inadecuada brocha gorda; los tópicos que cita, sin explicitarlos ni situarlos, resultan muy socorridos e imprecisos; la fractura que provoca entre las épocas es tan drástica que acaba imposibilitando la comprensión de la continuidad, las transiciones y los cambios en la historia de la filosofía; etc. Por ello, poco a poco, aquellos mismos autores se vieron obligados a introducir advertencias y excepciones, como –por ejemplo– la figura de Sócrates, el subjetivismo gnoseológico de algunos sofistas, o la reflexión sobre el sufrimiento personal en las tragedias de Eurípides. Se imponía, así pues, una revisión de los simplificados supuestos idealistas y espiritualistas de tal concepción de las principales etapas del pensamiento, que también afectó a la imagen tópica que se tenía de Homero, a quien se solía situar en las antípodas de la modernidad, como su más extrema contrafigura negativa.

Ha de añadirse, por otra parte, que si no se quiere caer en ese mismo defecto del historicismo simplista y maniqueo, también tendría que prestarse atención a la línea decimonónica formada por aquellos antihegelianos que brindaron una concepción alternativa del mundo griego y a quienes se puede acudir para poner en cuestión los supuestos filosóficos del neohegelianismo predominante; de entre ellos, deseamos referirnos especialmente a la obra de Nietzsche, no sólo por su notable influencia sobre la filosofía de nuestra centuria sino sobre todo porque contiene constantes e interesantes referencias a los poemas homéricos. Mondolfo ya indicó que el pensador germano había reafirmado el *carácter subjetivista* como elemento constitutivo del pensamiento helénico anterior al nacimiento de la filosofía, en la mitología y la religión griegas. En su escrito póstumo *La filosofía en la época trágica de los griegos*, redactado en 1873, el por entonces catedrático de filología clásica de la universidad de Basilea enseñaba que la aparición de la filosofía en Tales de Mileto constituyó una reacción terminante, inspirada por un *realismo objetivista*, en contra del *subjetivismo antropomórfico* que había dominado hasta entonces en el espíritu griego, como su carácter natural y espontáneo: «los griegos, entre los que Tales cobró de improviso gran significación histórica, eran todo lo contrario de todos los realistas, pues creían únicamente en la realidad de los hombres y los dioses, y consideraban que toda la naturaleza era tan sólo como un disfraz y una metamorfosis de esos dioses-hombres. El ser humano constituía para ellos la

verdad y el núcleo de todas las cosas; lo demás era solamente apariencia y juego ilusorio. Por eso, precisamente, les costó un esfuerzo increíble el comprender los conceptos como conceptos; y al revés de lo que ocurre con los modernos, en quienes incluso lo más personal se sublima en abstracciones, para ellos lo más abstracto se concretaba una y otra vez en una persona»<sup>5</sup>. De ahí la verdadera revolución que Tales provocó al realizar el tránsito del subjetivismo al objetivismo en la concepción de las cosas, o sea, el tránsito de lo humano –mitología politeísta antropomórfica– a la unidad universal de la naturaleza –filosofía objetivista–. Establecía Nietzsche entonces una doble y controvertida oposición: 1) entre la creación espontánea –subjetivista– de la mitología griega y la creación reflexiva –objetivista– del naturalismo presocrático; y 2) entre la orientación espontánea y primordial del subjetivismo griego y el realismo objetivista e intelectualista que él consideraba connatural al espíritu moderno<sup>6</sup>.

Pensamos que también conviene mencionar otro contraste subrayado por el filósofo alemán, pero ahora no en el ámbito global –digamos– de la gnoseología, sino en el de la ética: frente a la noción de pecado y de culpa de la moral cristiana y de la modernidad europea, Nietzsche insistió en la presencia de una ética absolutamente diferente, aristocrática y no esclava ni plebeya, sobre todo en «los héroes homéricos» y en «el mundo de Homero»<sup>7</sup>. Bastaría transcribir el aforismo 23 del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*, o el aforismo 49 de *Más allá del bien y del mal*, para que se comprobase el papel que ocupa Homero en la crítica que Nietzsche ejecuta contra la modernidad de Europa, sobre todo contra su filosofía, su moral y su religión judeo-cristiana: la alternativa que presenta no es un mero sueño alucinado, sino la reivindicación de lo que ya una vez fue posible sobre la tierra en la Grecia más antigua y más trágica a la luz de su innovadora interpretación. No obstante, la simpleza de contrastes en que caía la línea neohegeliano-espiritualista también afecta la lectura tópica de la obra nietzscheana, sobre todo si se la reduce a cuatro sentencias aisladas y dinamitadoras, entresacadas de los libros contundentes que el filósofo preparó durante su último año de vida lúcida.

Varios problemas se replantean aquí, en este debate sobre *naturalismo*, *objetivismo* y *realismo* frente a *espiritualismo*, *subjetivismo* e *idealismo*, por una parte, y sobre *la ética trágica* y *la moral cristiano-moderna*, por otra, a saber: la concepción del sujeto, de la conciencia, de la voluntad, de la libertad y la responsabilidad, o, con menos palabras, se pone en juego toda una *teoría*

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausg. von G. Colli und M. Montinari. Munich-Berlín-Nueva York, dtv-W. de Gruyter, 1980, Band 1, 815. Citamos, con correcciones, la traducción de Mondolfo.

<sup>6</sup> Cf. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 27-28.

<sup>7</sup> Cf. *La genealogía de la moral*, Tratado primero, § 11.

*de la subjetividad y de la acción.* Como vemos, la interpretación de Homero no es un mero tema arqueológico, de interés parcial, filológico, literario y superespecializado, sino que las cuestiones que suscita nos afectan a todos, porque –aunque sólo sea por contraste– explicita y problematiza nuestra manera actual de filosofar sobre tan decisivas materias –y también, claro está, sobre nuestra *filosofía de la historia*, como acabamos de comprobar sin tener que citar a quien mejor lo reivindicó, W. Benjamin– y nos hace ganar de ese modo nueva claridad, en particular sobre nuestras propias concepciones antropológicas y sus escondidos presupuestos.

Un par de núcleos principales pueden destacarse de todo este conjunto, a saber, la teoría sobre el espíritu, sobre el sujeto o sobre el alma y el cuerpo, esto es, la *teoría psicosomática*, y la teoría ética o, si se prefiere, *la teoría de la acción*. La peculiar presencia –o la ausencia– de ambas en la *Ilíada* y la *Odisea* ha sido ampliamente estudiada y debatida por los filólogos y filósofos de nuestra centuria en sus lecturas de Homero y en ellas nos concentraremos. Tal vez sería pertinente que se expusiera ahora con mayor detenimiento el conjunto de vectores que configuran cada una de estas dos áreas, pero pensamos que será suficiente que vayan adquiriendo su perfil mediante las exposiciones de determinados autores del último siglo.

### 3. ¿TUVO HOMERO UNA CONCEPCIÓN DEL ALMA HUMANA?

En las obras de antropología filosófica es frecuente leer que la concepción de la *naturaleza y el destino del alma* fue uno de los principales legados de la Grecia clásica, reinterpretado después por el cristianismo y la filosofía de la modernidad. En él se aúnan, como es bien sabido, creencias religiosas y argumentaciones filosóficas. Si se pretende esbozar la historia de su proceso de constitución en Occidente, se suele comenzar contestando a la pregunta por la existencia y las características de la noción homérica del alma. Aquí arrancaremos de un texto que está considerado como ineludible punto de referencia, el capítulo titulado «La creencia y el culto del alma en los poemas homéricos», del libro de Erwin Rohde *Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*<sup>8</sup>. En dichos poemas, escribe Rohde, *psyché* «designa algo que se asemeja al aire, al aliento, y que se manifiesta en la respiración de los seres vivos. Escapa de la boca, también de las heridas abiertas de los moribundos, y entonces, una vez libre, se la denomina también «imagen» (*eidolon*)»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Trad. de S. Fernández Ramírez. Barcelona, Labor, 1973, vol. I, 19-85.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, 21.

En esa concepción arcaica del ser humano «la psique no tiene nada que ver con lo que acostumbramos a llamar espíritu y nosotros contraponemos al cuerpo... De ella se dice que es inconsciente y que está privada de la facultad de conocer y de sus órganos. Todas las potencias del pensar, del querer y del sentir se desvanecen al disolverse el hombre en sus elementos. Carece de sentido querer atribuir a la psique las facultades que son propias del espíritu, y cabe más bien hablar de una antítesis entre el espíritu y la psique del hombre... Sólo se la nombra cuando se ha producido o se produce su separación del cuerpo. Como sombra o réplica de los hombres, les sobrevive a ellos y a todas sus potencias vivas»<sup>10</sup>. Por lo tanto, en Homero «el hombre se ofrece de dos modos, en su apariencia perceptible para los sentidos y en su imagen invisible, la cual no se hace independiente sino en la muerte. Ésta y no otra cosa es su psique. Una concepción como ésta, que ve dentro del hombre vivo y animado un huésped extraño, un doble más atenuado, que es su *otro yo*, “su psique”, se nos antoja desde el primer momento extraña y distante de nosotros. Pero ésta es precisamente una de las creencias dominantes en todos los llamados “pueblos primitivos” de la tierra, tal como ha sido descrita con extraordinaria finura por Herbert Spencer, entre otros autores... Un principio semejante ha sido necesario arrancarlo a las experiencias que se derivan de un desdoblamiento de la vida, tal como se manifiesta en el sueño, en el desvanecimiento y en el éxtasis»<sup>11</sup>.

Esta respuesta de Rohde, como él mismo reconoce, está fuertemente condicionada por sus lecturas antropológicas, sobre todo por la *teoría animista* del origen de la religión que, como es sabido, formularon hacia 1870 E. B. Tylor y H. Spencer. Para la filología posterior, que ya conoce las pertinentes críticas que se argumentaron contra el animismo<sup>12</sup>, Rohde extremó en su lectura de Homero un significado derivado y secundario del término *psyché*, la «sombra» de la persona muerta en el mundo inferior, en el Hades, una especie de «doble» que únicamente se manifestaba durante los sueños de la conciencia dormida, obviando sus usos en conexión con la persona viviente, cuando tiene el significado de «vida». Por otra parte, y como demostró Walter Friedrich Otto en *Die Manen, oder Von den Urformen des Totenglaubens – Los manes, o Sobre las formas primordiales de la creencia en los muertos–*, publicado en 1923, en Homero no hay una concepción del alma según la cual estaría dormida mientras el cuerpo permanece vivo y despierto, pero se activaría sólo cuando la persona se duerme y sueña, o bien cuando muere; para comprobarlo basta el mero análisis de los sueños que los poemas contienen, totalmente distintos de lo que supone la teo-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 22-23.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 24-25.

<sup>12</sup> Por ejemplo, las expuestas en el capítulo II del libro I de la gran obra de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada originalmente en 1912.

ría animista, excesivamente reductora de la obra homérica a un discutibilísimo tópico decimonónico<sup>13</sup>. Ahora bien, desde la lectura de Otto queda abierto un nuevo problema: ¿cómo conciliar esas dos significaciones tan contrapuestas del término *psyché*, el «espíritu» del muerto, por una parte, y la «vida», por la otra?

Ernst Bickel, en su libro *Homerischer Seelenglaube – Creencia homérica en las almas–*, de 1925, aportó una vía de solución indicando que el básico sentido etimológico de *psyché* era «aliento» o «exhalación». Su existencia era cosa, además, de certidumbre directa en la experiencia animal del ser humano, especialmente en momentos de desmayo o de muerte, cuando la vida se alejaba con el aliento. Bajo tal forma sensible se creía que emprendía la huida volando hacia el Hades<sup>14</sup>. Esta propuesta desató nuevas cuestiones, como Werner Jaeger se encargó de subrayar<sup>15</sup>, pero en lugar de enumerar aquí pormenores de las principales investigaciones subsiguientes<sup>16</sup>, una vez esbozado el contexto ya podemos pasar a estudiar uno de los textos que más han incidido sobre la interpretación de Homero en las dos cuestiones que perseguimos, la teoría psicodinámica y la teoría de la acción. Repetimos que no pretendemos elaborar ninguna síntesis de la historia de los estudios filológicos del siglo XX sobre los textos homéricos, sino atender tan sólo a las claves hermenéuticas principales que han servido para abordar su antropología.

#### 4. LA CONCEPCIÓN HOMÉRICA DEL SER HUMANO SEGÚN B. SNELL

En 1946, un profesor de filología clásica de la Universidad de Hamburgo, Bruno Snell, publicó un libro que tuvo amplia resonancia internacional, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*<sup>17</sup>. Como su título indica –*El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre el surgimiento del pensamiento europeo en los griegos*–<sup>18</sup>, las investigaciones que contenía se situaban en una perspectiva acentuadamente históri-

<sup>13</sup> Cf. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 79-82.

<sup>14</sup> Cf. *op. cit.*, 82-85.

<sup>15</sup> Cf. *op. cit.*, 85-88.

<sup>16</sup> Aunque sea en nota, debemos citar algunas de referencia ineludible, como *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (*El alma y el yo en la épica homérica*) de Joachim Böhme, editada en Leipzig en 1929 y *Überlegung und Entscheidung, Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer* (*Reflexión y decisión. Estudios sobre la autoconcepción del ser humano en Homero*) de Christian Voigt, editada en Berlín en 1933, que marcaron la obra de autores que en seguida analizaremos y a las que se remiten a menudo.

<sup>17</sup> Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 5.ª edición revisada.

<sup>18</sup> Se tradujo al castellano como *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*. Trad. de J. Vives. Madrid, Editorial Razón y Fe, Colección «Formas del espíritu», 1965. En las citas nos serviremos en principio de esta poco rigurosa versión, alterándola siempre que lo exija la fidelidad con respecto al original alemán.

ca —la *Geistesgeschichte*—, tratando de reconstruir el proceso de gestación de eso que la filosofía del idealismo alemán llamó «el espíritu», subrayando el papel decisivo y central que los antiguos griegos jugaron en su nacimiento y en su progresiva formación. En efecto, los griegos nos legaron —subraya dicha perspectiva— nuestra forma de pensar, rasgo vertebral de Europa que ni en todas partes ni en todo tiempo ha tenido vigencia. Entre otras cosas, el citado estudio diseñó para unas cuantas décadas los trazos fundamentales de la «antropología homérica». Su capítulo primero, titulado precisamente «La concepción del ser humano en Homero», ya había visto la luz en una revista dedicada al estudio de la Antigüedad durante el año 1939. A sus páginas dedicaremos en este apartado nuestra atención, preocupados por esclarecer si es correcto que hablemos de verdaderos «sujetos» humanos en ese mundo que las obras del poeta Homero han inmortalizado. Snell plantea esta misma cuestión central —¿hasta qué punto tenían los griegos homéricos conciencia de sí mismos y hasta qué punto todavía carecían de autoconciencia?—, pero en términos que ya insinúan la implícita concepción moderna del «sujeto» que guiaba sus investigaciones. Más adelante discutiremos estos supuestos, pero antes queremos presentar las líneas maestras de su artículo con todo escrúpulo, con máxima literalidad.

El filólogo alemán tiene especial interés en mostrar lo mucho que nos separa de la Grecia antigua —Homero es para nosotros el estadio más remoto y extraño de la cultura griega, es el representante por antonomasia de la época arcaica—, aunque en ella ya nos podamos reconocer en la medida en que significa los inicios de nuestra tradición, sus primeros pasos fundacionales, la radical innovación que ha ido descubriendo poco a poco para todos nosotros aquello que somos y que íntimamente nos constituye, esto es, —en opinión de Snell— lo siguiente: el espíritu humano o el alma humana, el reconocimiento del propio «yo» o del «sí mismo» de cada cual (*das Selbst*), la adquisición de la conciencia. Ahora bien —tal y como puntualiza expresamente desde la misma «Introducción»—, si a lo largo del libro se afirma que *el ser humano en Homero aún no tiene ni espíritu ni alma*, y por lo tanto todavía desconoce muchas otras cosas que de ello se derivan, eso no significa que aquellos seres humanos de sus poemas no pudiesen alegrarse, ni pensar o discurrir, etc. —cosa que sería a todas luces absurda—, sino que ellos no lo *interpretaban* como acciones del espíritu o del alma, y en ese sentido todavía no había entonces ni espíritu ni alma; en una palabra, en la Grecia arcaica falta la *conciencia* del «carácter» propio del ser humano individual, de aquello que denominamos su «personalidad», la «unidad personal» que identifica a cada uno de los humanos —o, si se prefiere, a cada uno de los «personajes» heroicos que aparecen en los poemas.

Al decir esto no se está negando que las grandes figuras de la épica homérica posean contornos firmes, sino que simplemente se detecta que las formas

de sus extraordinarias y típicas reacciones no se entienden explícitamente como frutos del «carácter» —o de la «personalidad»—, esto es, no son el resultado del ejercicio de esa estructura que —para Snell y se supone que también para nosotros, sus lectores— compone una unidad espiritual independiente y actúa desde las decisiones de la propia y autónoma voluntad<sup>19</sup>. En consecuencia, es lícito afirmar que *los comportamientos de aquellas figuras no se remiten ni al espíritu personal ni al alma personal*. Esta constatación legítima que se extraiga la siguiente conclusión: *a los griegos homéricos no se les debe atribuir ni espíritu ni alma puesto que espíritu, alma, etc., tan sólo los hay en la autoconciencia*<sup>20</sup>. Aquí está, en síntesis, la tesis del estudio.

El argumento que permite obtener este resultado se explicita del modo siguiente: «El pensamiento europeo primitivo nos es conocido a través de Homero en unos poemas tan completos que no hemos de temer el sacar conclusiones, incluso *ex silentio*. Si no se nos presentan en Homero cosas que nosotros, según nuestra manera moderna de pensar, esperaríamos sin más, se puede conjeturar que tales cosas no fueron todavía conocidas de Homero; y esto se confirmará de un modo especial si se descubren varios “huecos” de este género en intrínseca interdependencia, o si frente a nosotros se halla en Homero un conjunto inicialmente extraño que puede formar una unidad sistemática con tales huecos. Paso a paso y según un orden también sistemático, va surgiendo a lo largo del desarrollo griego aquello que llevó a la concepción europea del espíritu y del alma, que es lo mismo que decir la filosofía, la ciencia, la moral y —más tarde— la religión europeas»<sup>21</sup>.

Así las cosas, y siempre que se parta de la teoría de la subjetividad que indirectamente se nos acaba de perfilar, a saber, que el genuino sujeto humano es aquel que es autoconsciente y que desde su autoconciencia se reconoce como espíritu y como alma, como persona o como ser con unidad y con voluntad propias, como un centro autónomo de decisiones, con un “carácter” propio, un “yo” o un “sí mismo” (*Selbst*), entonces resultará obligado negarles a los hombres homéricos el carácter de plenos «sujetos»: ellos están en el inicio de ese desarrollo sistemático —según determinada filosofía de la historia de corte claramente hegeliano que dirige esta interpretación— que nos ha conducido a nues-

<sup>19</sup> Ya Böhme había dicho que «Homero desconoce el concepto de “carácter” en su sentido propio». Citado por James M. Redfield, *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura de la Ilíada*. Trad. de A. J. Desmots. Barcelona, Destino, 1992, nota 23, 397. El mismo Redfield insistirá en esta idea, si bien a través de su presencia en los estudios de H. Fränkel: «el análisis (de la antropología de Homero) de Fränkel me parece un punto de partida esencial para los modernos que quieran leer la Ilíada, porque nos recuerda que debemos tener cuidado al extrapolar nuestra concepción del carácter a estas figuras». *Ibid.*, 57.

<sup>20</sup> Cf. edición alemana citada, 7-10; traducción castellana, 8-13.

<sup>21</sup> Traducción castellana, 13; original alemán, 11.

tra modernidad, es decir, *ellos aún no eran modernos, aún carecían de verdadera subjetividad*. Esta es, reiterada, la tesis central defendida por el filólogo germano, su rotunda respuesta negativa al problema global que hemos planteado. Pasemos a detallarla en los principales rasgos concordantes que estudia y que configuran, como él nos dice, su unitaria sistematicidad.

Es un deber de todo filólogo atender al lenguaje de Homero y no interpretarlo desde los usos posteriores de la época clásica o, todavía peor, de nuestra modernidad. Resulta posible entonces reganar el brillo y el color de la pintura original, llena de viveza y de concreciones sensibles, y descubrir la distancia y la diferencia que confirman que, también en lo lingüístico, nos hallamos muy lejos de aquellos poemas. Una primera demostración muy plástica de la aplicación de esta metodología la ofrece el nutrido conjunto de *verbos homéricos que se refieren a la vista*, a nuestro «ver», pero enunciando sólo distintos modos concretos de hacerlo con diversos y significativos matices según los objetos a los que se dirige; por ejemplo, la mirada terrible —como la de las serpientes—, la nostálgica —como la que tienen los exiliados ante el mar—, la aguda —como la del águila—, la visión temerosa, o bien la contemplativa, etc. Tales modalidades sensibles de notable riqueza expresiva acusan un vacío, una carencia de lo que nosotros —dice Snell— consideramos como esencial, esto es, la propia función objetiva de «ver», el sentido de la vista como tal. Eso falta en Homero y, por lo tanto, se podría decir de manera paradójica y provocativa que sus hombres llevaban a cabo muchos actos diferentes relativos a la vista pero que, en sentido estricto, aún no podían «ver» tal y como nosotros lo entendemos, como la finalidad propia de la actividad peculiar del ojo, pues para ello *no tenían ninguna palabra específica*, cosa que prueba que «no existía para su conciencia». El uso impersonal de algunos de estos verbos referidos a las diferentes miradas lo acabaría de confirmar.

El segundo ejemplo que analiza Snell tiene una larga tradición y es muy conocido: estudia las denominaciones homéricas para aquellas partes que «expresan nuestra actual concepción psicológica del hombre»<sup>22</sup>, a saber: el cuerpo, el espíritu, el alma. Estamos entrando, así pues, en el debate en torno a la *génesis de la teoría psicosomática*. Para expresar lo que nosotros llamamos *cuerpo*, o aquello que los griegos del siglo V llamaban *soma*, Homero no utiliza esa palabra, sino un conjunto de términos diversos, como *demas* (el cuerpo

---

<sup>22</sup> José S. Lasso de la Vega, «Hombres y dioses en los poemas homéricos», en Luis Gil (Ed.) *Introducción a Homero* (I). Barcelona, Labor, 1984, 240. En lo que sigue utilizaremos en ocasiones los resúmenes del libro de B. Snell que este artículo contiene no sólo por la autoridad de sus traducciones, sino también como documento notable de la huella que esa interpretación homérica que estamos revisando dejó entre nuestros mejores filólogos clásicos, al menos en las fechas de redacción de esos trabajos (1963).

vivo como edificio o estatura), *chros* (la piel como límite corporal externo), *gyia* (los miembros en cuanto susceptibles de movimiento por medio de las articulaciones) o *melea* (los miembros dotados de fuerza gracias a los músculos). De modo similar, las representaciones de seres humanos en el arte griego arcaico también dibujan una pluralidad de miembros —brazos, piernas, pechos— con recios músculos, separados y unidos entre sí por unas articulaciones bien marcadas y realizadas —las rodillas, la cintura, el cuello, los codos. En conclusión: los griegos primitivos ni en el lenguaje ni en el arte figurativo captan al ser humano como una unidad corporal; su atención únicamente está dirigida a las diferentes partes que lo componen, a la pluralidad de los miembros que lo conforman. La unidad corporal —afirma Snell— sólo existe para el ser humano cuando es «vista» como tal, cuando se tiene conciencia de ella, se la designa con una palabra —«cuerpo»— y con ella se la puede pensar. Es evidente, por tanto, que los griegos homéricos tenían «cuerpo» como lo tuvieron los griegos de siglos posteriores, pero aquéllos sólo lo conocían como conjunto o «suma de miembros». Podemos decir, así pues, que los griegos *homéricos aún no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra*; el «cuerpo» es una interpretación posterior, anacrónica en la antropología homérica.

Lo correspondiente vale también para el *ámbito del alma y el espíritu*, pues cuerpo y alma —o carne y espíritu—<sup>23</sup> son conceptos opuestos y correlativos: cada uno de ellos queda determinado y recibe su significación por su contrario. Por consiguiente, allí donde no existe ninguna representación del cuerpo propiamente dicho, tampoco habrá ninguna representación del alma, y viceversa. Ya podemos asegurar, pues, que Homero no tendrá ninguna palabra propia para «alma» o «espíritu», sino diversas (*psyché*, *thymós*, *nóos*, etc.) y parciales, como si nombraran diferentes «órganos anímicos». En efecto, el término que posteriormente significará «alma», *psyché*, en Homero sólo lo significa en cuanto «anima» al ser humano, es decir, en cuanto lo mantiene en vida, pero nada nos dice sobre su modo específico de obrar en el ser vivo. Los poemas únicamente precisan que la *psyché* abandona a los humanos en casos de muerte o de desfallecimiento, y que los guerreros la arriesgan en el combate, luchan por ella y buscan salvarla, en expresiones en que suele traducirse por «vida» pero que

<sup>23</sup> En rigor, el original alemán distingue entre dos palabras para «cuerpo» y dos palabras para lo anímico, que correlaciona de manera diferente, a saber, *Körper-Geist* y *Leib-Seele*, respectivamente, si bien en seguida trata los dos términos anímicos como sinónimos: «alma» o «espíritu». En estos vocablos confluyen complejos problemas de la historia de la antropología filosófica, sobre todo por influencias de la antropología bíblico-religiosa del cristianismo, como tantas veces se ha dicho. Para el problema que se estudia no necesitarían hacer acto de presencia, pero Snell está muy condicionado por la filosofía del idealismo alemán, como lo demuestra la omnipresencia en su pluma del concepto de «espíritu». Otra prueba de ello es —sirviéndonos de su propia metodología— la ausencia de tratamiento del correspondiente término griego —*pneuma*— en su artículo, lo cual indica que estamos ante una especie de agujero negro, de supuesto no cuestionado por su pretendida y meridiana evidencia.

hacen referencia al «alma», un «alma» que se va de los humanos cuando mueren, saliendo por la boca o las heridas en forma de hálito y volando hacia el Hades, lugar donde lleva una existencia de sombra o de fantasma, como imagen –*eidolon*– del muerto. Este aliento vital o *psyché* es, en cierto modo, casi como un órgano similar a un objeto que se halla en el ser humano mientras éste sigue vivo, una especie de órgano de la vida, pero Homero no nos dice dónde reside ni cómo actúa.

Un segundo término que se refiere al dominio de lo espiritual es *thymós*, la causa de las emociones y reacciones, el órgano de todo lo emotivo –la sede de la alegría y del dolor, de los gustos, el amor, la compasión y la ira–, también de la excitación corporal y del movimiento de los huesos y miembros, aquello que pone en acción a los humanos o, todavía mejor, aquello que los irrita y los hace reaccionar y desplazarse. Si se refiere a la función desempeñada por este órgano, entonces puede traducirse tal vez por «voluntad» o «carácter».

En tercer lugar hemos de referirnos al *nóos*, la parte que recibe representaciones, una especie de órgano dedicado sobre todo a lo intelectual, al pensamiento y a la perfilada observación, a la visión identificadora y reconocedora de lo percibido, es decir, al espíritu en cuanto tiene representaciones claras de las cosas y las situaciones; el *nóos* es en cierta medida, así pues, un órgano anímico concebido a semejanza del ojo corporal: como una especie de ojo espiritual que, del mismo modo que el somático, también es capaz de ver con claridad. Por ello sirve igualmente para designar la función permanente que tal órgano anímico ejecuta, la capacidad de tener representaciones claras, de alcanzar la comprensión de lo que en ellas está en juego, en una palabra, el «entendimiento», e incluso también vale para nombrar los productos de su ejercicio, las ideas o «pensamientos», aquello representado, visto o entendido con claridad, los objetos pensados.

Podría opinarse que *thymós* y *nóos* en Homero no son más que las partes del alma de que habla Platón, pero eso –puntualiza Snell– sería inexacto: estas partes anímicas en la obra del filósofo ateniense presuponen la totalidad del alma, esto es, presuponen que el alma forma un todo en el que se insertan, totalidad que el viejo poeta todavía desconoce. *Thymós*, *nóos*, así como *psyché*, son, en los versos de sus poemas, órganos separados –si podemos hablar así– que, cada uno a su tiempo, tienen sus funciones específicas. Tales *órganos anímicos* no se distinguen por principio de los órganos corporales, pues también en las designaciones de éstos se da el cambio semántico que va del órgano a la función y llega hasta denominar cada una de sus funciones particulares. Los diferentes órganos, tanto los anímicos como los corporales, reciben a menudo un uso metafórico que les considera como portadores de sus peculiares funciones,

como cuando decimos «ver algo con otros ojos» y con ello queremos significar, evidentemente, no un cambio de ojos, sino «tener otra mirada sobre algo». Conviene no olvidar en cualquier caso –insiste Snell–, que constantemente tropezamos con dificultades terminológicas e inexactitudes expresivas cuando intentamos describir en nuestro lenguaje la antropología homérica –por ejemplo, forzando las expresiones hasta hacerlas caer en contradicciones, como sucede de hecho cuando decimos anacrónicamente que *thymós* es un «órgano del alma» en Homero–, pero no tenemos más remedio que traducir e interpretar los venerables versos que leemos desde una determinada lengua, la que nosotros usamos, con toda la carga semántica que acarrearán las palabras. En el seno de ese marco se han de trazar con todo cuidado las diferencias que nos separan de aquel mundo arcaico.

En contraste con la lírica antigua y con los pensadores presocráticos se puede comprender que todavía en Homero falte *la dimensión de la profundidad o de la intensidad*, característica anímica posteriormente expresada que sus poemas tan sólo apuntan de modo cuantitativo y extensivo, puesto que lo «anímico» no acaba de distinguirse en ellos de lo «corporal» –si es lícito hablar con tamaña impropiedad– y, por ello, ni siquiera pueden aludirla mediante la tensión interna de un órgano determinado. Ciertamente –afirma Snell–, en Homero no hay *división o contraposición en el alma*, como tampoco la hay ni la puede haber en el ojo o en la mano: en sus poemas no hay sentimientos escindidos; dos seres o dos cosas distintas pueden oponerse y confrontarse, pero en un órgano no hay ninguna pugna o tensión interna. Por ello tampoco hay en Homero ninguna *reflexión genuina, ningún diálogo del alma consigo misma*, etc.<sup>24</sup>.

La comparación con algunos fragmentos de Heráclito permite descubrir otra importante diferencia: Homero desconoce que lo espiritual tiene *la capacidad de crecer, de aumentar, de extenderse a sí mismo, de superarse y desarrollarse*. Que un humano reúna sus fuerzas y se concentre, o cosas semejantes, no se da nunca en Homero. Nosotros consideramos como perfectamente posible que un ser humano, por sí mismo, mediante un acto de su propia voluntad, se sobreponga a su anterior situación y salga adelante. Pero si el poeta griego quiere explicar de dónde procede ese nuevo empuje de fuerza, entonces no tiene más remedio que decir que un dios lo ha proporcionado: siempre que un ser humano hace o dice algo que va más allá de lo que podría esperarse de su comportamiento precedente, entonces Homero, para explicarlo, lo remite a la intervención de una divinidad. Todavía desconoce, en especial, las genuinas *decisiones propias de los humanos* y, por ese motivo, desempeñan un papel tan importante *las intervenciones de los dioses*

<sup>24</sup> Cf. edición alemana, 25-27; traducción castellana, 38-40.

en las escenas de reflexión o de deliberación de aquéllos. La creencia en una tal actuación de la divinidad es, por tanto, el complemento necesario que requieren las representaciones homéricas del espíritu y del alma humanos.

Los «órganos espirituales» *thymós* y *nóos* están concebidos como meros órganos hasta tal punto que no pueden ser jamás el verdadero origen de una excitación o movimiento: los efectos y actividades anímico-espirituales son siempre *influjos de fuerzas que proceden del exterior*, pues el ser humano está abierto a las incidencias de múltiples poderes que sobre él se manifiestan y le atraviesan. De ahí el rico vocabulario homérico sobre las «fuerzas» de las que tanto habla —*ménos, krátos, dynamis, alké*, etc.—. Aún nos hallamos lejos aquí de la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo, así como de la representación que la sitúa en un punto central desde el cual puede dominar todo el sistema orgánico, como ya insinúa Heráclito, pero también se está ya a distancia de las interpretaciones mágico-religiosas de tales fuerzas que se atribuirían en exclusiva a personajes especiales, reyes, magos, hechiceros o sacerdotes: «los hombres homéricos que todavía no habían despertado a la conciencia de poseer en su propia alma el origen de sus propias fuerzas, no pretenden atraérselas por prácticas mágicas de cualquier género, sino que las reciben de una manera completamente natural como dones de los dioses»<sup>25</sup>.

La concepción homérica del alma y del espíritu humanos está en conexión con los tiempos de la magia —dice Snell sirviéndose de un ambiguo tópico antropológico que merecería extenso comentario, al menos después del debate ocasionado por la obra de Wynch—<sup>26</sup>, ya que es fácil imaginar que unos órganos anímicos que ni piensan ni se mueven por sí mismos —pues toda genuina actividad propia les es extraña— se entregarán al poder de los magos, y que unos seres humanos que interpretan de tal modo su propia interioridad habrán de sentirse como el escenario o el campo de juego de siniestros y caprichosos poderes. Ahora bien, los héroes homéricos no se sienten ya situados frente a fuerzas destructoras, sino frente a los dioses olímpicos, que constituyen un mundo bien articulado y lleno de sentido: cuanta más influencia reciben de ellos, tanto más se desarrolla una autoconcepción de sí mismos que les encamina hacia el espíritu humano como posteriormente será interpretado por los europeos de la Antigüedad clásica y de la modernidad. En este sentido Homero constituye la *primera etapa* del camino que desde entonces seguirá el pensamiento europeo, como bien puede afirmarse en una especie de elemental glosa a la filosofía de la historia de Hegel<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Edición alemana, 29; traducción castellana, 43.

<sup>26</sup> Cf. *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Herausg. von H. G. Kippenberg und B. Luchesi. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

<sup>27</sup> Cf. edición alemana, 29 y nota 54; traducción castellana, 43-44.

Repárese en el esquema evolucionista que aquí dirige la exposición y la valoración del significado de la obra homérica, situada a caballo entre una universal y confusa etapa mágica, y la clara senda real que el espíritu europeo empieza a recorrer en su civilizado caminar: la religión olímpica sería el afortunado eslabón intermedio que ejecuta el tránsito de la oscuridad a la luz. No necesita el lector que le recordemos la huella que el gran libro de un filólogo clásico convertido en antropólogo, J. Frazer, dejó en la primera mitad de nuestra centuria: sus tesis parecen tan convincentes que a menudo ni siquiera las percibimos en nuestra interpretación de la historia. Tampoco es éste el momento de mostrar su enorme fragilidad y su torpe argumentación<sup>28</sup>.

La lectura de la antropología de Homero efectuada por Snell ha generado un impresionante rastro en los estudios filológicos de nuestro siglo<sup>29</sup>. En ellos se precisan y subrayan las principales tesis del libro del filólogo alemán. He aquí, como breve muestrario, algunas concreciones de su influjo en la respetada y no menos influyente versión de Fränkel: «El lenguaje de Homero no tiene palabras para designar el alma de un hombre vivo y, en consecuencia, tampoco para su cuerpo»<sup>30</sup>. «No hay, en el hombre homérico, separación entre la voluntad de acción y la formación de la decisión, que, como en el caso de Hamlet, suscitaría la vacilación. Cuando ha conocido lo que ha de suceder no necesita una resolución propia para actuar. El plan mismo implica obviamente el impulso para la ejecución»<sup>31</sup>. «Incluso lo que nos parece una realización estrictamente personal, como un pensamiento o un impulso, es entendido en la *Ilíada* como un don recibido... La pregunta decisiva no radica en si el hombre actúa libremente o es compelido, sino en si su camino le conduce a lo alto o a las profundidades. El poder de los dioses sobre la vida está reconocido de antemano y no hay espacio anímico alguno que el hombre quisiera reservarse»<sup>32</sup>. «El hombre permanece, en la *Ilíada*, siempre él mismo. Ni lo más duro le quiebra ni es capaz de evolución»<sup>33</sup>. Un autorizadísimo intérprete, James M. Redfield, resume así la lectura de Fränkel: «el hombre homérico, al ser objetivo, carece de interioridad. Se expresa por completo con palabras y actos, de manera que es totalmente conocido por sus compañeros. No tiene interioridades ocultas ni motivos secretos; habla y actúa tal como es. Semejante hombre no tiene una personalidad interior; más bien es una especie de campo de fuerzas al descu-

<sup>28</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Introd. y trad. de J. Sádaba. Madrid, Tecnos, 1992.

<sup>29</sup> Por ejemplo, en tres significativas obras editadas originalmente en 1951, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, de Hermann Fränkel; *Los griegos y lo irracional*, de E. R. Dodds; y *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, de R. B. Onians.

<sup>30</sup> H. Fränkel, *Op. cit.*, 84.<sup>31</sup> *Op. cit.*, 87.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, 87-88.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, 90.

bierto. Es abierto a los demás, a las palabras de los otros hombres y a las intervenciones de los dioses. No existe para él ninguna frontera clara entre el *ego* y el *alter*; es capaz de reconocer sus propios pensamientos y deseos como implantados en él por otro. De manera similar, cuando tiene dudas, unas partes de él se le vuelven ajenas; argumenta consigo mismo hasta que se hace cargo de sí y ve cómo debe actuar»<sup>34</sup>.

En su bien conocido ensayo Dodds también asumió la interpretación de Snell y la utilizó expresamente en su exposición de la Grecia arcaica: «el hombre homérico no tiene concepto alguno unificado de lo que nosotros llamamos “alma” o “personalidad” (hecho sobre cuyas implicaciones Bruno Snell ha llamado recientemente la atención de un modo especial)... El hábito de “objetivar los impulsos emocionales” (como diríamos nosotros), de tratarlos como no-yo, debe haber abierto la puerta de par en par a la idea religiosa de la intervención psíquica, de la que se dice con frecuencia que opera, no directamente sobre el hombre mismo, sino sobre su *thymós*, o sobre el asiento físico de éste, su pecho o su diafragma». A ello Dodds añade una interesante comparación sociocultural: «sabemos cómo en nuestra propia sociedad los hombres se desembarazan de los sentimientos de culpabilidad que les resultan insoportables “proyectándolos” en su fantasía sobre algún otro, y podemos suponer que la noción de *ate* sirvió un fin semejante para el hombre homérico, capacitándole para proyectar, con completa buena fe, sobre un poder externo los sentimientos de vergüenza para él insoportables. Digo de “vergüenza” y no de culpabilidad, porque algunos antropólogos norteamericanos nos han enseñado últimamente a distinguir entre “culturas de vergüenza” y “culturas de culpabilidad”, y la sociedad descrita por Homero cae manifiestamente dentro de las primeras. El sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública... y la mayor fuerza moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios, sino el respeto por la opinión pública, *aidos*... La situación a que responde la noción de *ate* surgió, no meramente del carácter impulsivo del hombre homérico, sino de la tensión entre el impulso individual y la presión de la conformidad social característica de una cultura de vergüenza. En tal sociedad, todo lo que expone a un hombre al desprecio o a la burla de sus semejantes, todo lo que le hace “quedar corrido”, se siente como insoportable»<sup>35</sup>.

James M. Redfield, autor de otro de los grandes estudios que ya en fechas más recientes se han consagrado a Homero, *Nature and Culture in the Iliad: The*

<sup>33</sup> *Op. cit.*, 90.

<sup>34</sup> James M. Redfield, *Op. cit.*, 56.<sup>35</sup> E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Trad. de M. Araujo. Madrid, Alianza, 1980, 28-31.

<sup>35</sup> E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Trad. de M. Araujo. Madrid, Alianza, 1980, 28-31.

*Tragedy of Hector*<sup>36</sup>, ha insistido sobre el peso condicionante de las relaciones sociales en aquella cultura: «En la *Ilíada*, tal y como yo entiendo el poema, los individuos no son considerados libres, seres autodeterminados que se enfrentan a una sociedad, cuya estructura y valores son libres de aceptar o rechazar. Los actores de Homero son vistos más bien como seres incrustados en un tejido social; son personas cuyos actos y conciencia son la puesta en práctica de las fuerzas sociales que los utilizan». En apoyo de su tesis añade: «el hombre homérico, según Fränkel, no tiene más puntos de referencia que la sociedad por la que podría definirse»<sup>37</sup>. Redfield prosigue esa lectura, recoge la citada sugerencia de Dodds y la desarrolla: «El *aidós* es la emoción ética más generalizada en la sociedad homérica; se trata básicamente, de la sensibilidad a las situaciones sociales y al juicio de los demás. De manera que el *aidós* puede manifestarse como simple vergüenza... La cultura homérica, en otras palabras, es una "cultura de la vergüenza". Los héroes no distinguen la moralidad personal y el conformismo; en un mundo donde "lo que diga la gente" es la guía más fiable para el bien y el mal, ambas cosas son prácticamente idénticas... El *aidós* no es, pues, nada parecido a la conciencia, un concepto que sin duda es posthomérico y quizás haga su primera tentativa de aparecer en los fragmentos de Heráclito. El *aidós* es una vulnerabilidad a la norma ideal expresa de la sociedad... Los griegos homéricos, además, no distinguen entre el decoro y la moralidad»<sup>38</sup>.

Muchos otros autores comparten las afirmaciones de Snell y les brindan nuevas aplicaciones, como hizo —por ejemplo— A. W. H. Adkins<sup>39</sup>. Entre nosotros, la muy meritoria *Introducción a Homero*, en la que colaboraron varios especialistas coordinados por Luis Gil, contiene un capítulo titulado «*Psicología homérica*», redactado por José S. Lasso de la Vega, que constituye otra taxativa demostración de la enorme incidencia de Snell: en gran medida es una buena traducción del estudio del filólogo germano sobre el poeta griego. Baste esta rápida antología de citas como prueba del extraordinario espectro de influencias que ha tenido y todavía tiene esa reiterada interpretación de la antropología homérica.

## 6. LA CONCIENCIA MORAL EN HOMERO SEGÚN R. MONDOLFO

Una posición diferente es la que mantuvo Rodolfo Mondolfo, quien investigó en la cultura clásica dos nociones clave que guardan relación íntima, las ideas

<sup>36</sup> La edición original se publicó en Chicago en 1975.

<sup>37</sup> James M. Redfield, *Op. cit.*, 55.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 213-215.

<sup>39</sup> Le debemos dos influyentes estudios, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960 y *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1970.

de «infinito» y de «subjetividad»<sup>40</sup>. La *Ilíada* y la *Odisea* fueron objeto de su atención cuando, en torno a este último tema del «sujeto», estudió el campo de la ética antigua y, en especial, las nociones de «pecado» y «conciencia moral». He aquí, en resumen, lo que descubrió desde su peculiar perspectiva. Tradicionalmente se había repetido que los personajes homéricos no se sienten culpables de sus acciones porque no asumen ni la responsabilidad de haber decidido hacerlas ni, por lo tanto, su ejecución y las consecuencias que de ellas se deriven: en efecto, los agentes se disculpan con ese argumento y los observadores les compadecen y les excusan con idénticas razones. Muchos ejemplos se podrían citar como aval de tal lectura: Paris defendiéndose de los reproches de Héctor<sup>41</sup>, Príamo presentando descargos en favor de Helena<sup>42</sup>, atribuyendo ambos la responsabilidad de lo sucedido a los dioses, a Afrodita en concreto, o Agamenón, que desea eximirse de la responsabilidad de haber ofendido a Aquiles y de la terrible cadena de males que desde entonces sufren los aqueos, asignando la culpabilidad a Zeus, al Hado y a las Erinias<sup>43</sup>. En resumen, los personajes se presentan como instrumentos involuntarios del destino, o como las primeras víctimas de ese poder suprahumano y fatal, al que no pueden escapar ni siquiera los dioses<sup>44</sup>: por lo tanto, el agente humano no es culpable, no es ningún sujeto criminalmente responsable de sus acciones, sino una especie de loco o demente que actuó como en estado de delirio, alienado y ciego, totalmente obnubilado. Así pues, las pasiones humanas en sus manifestaciones más violentas sufren en los poemas homéricos —asegura esta lectura— una especie de proceso de conversión que las hace aparecer como irresistibles intervenciones de los dioses: los impulsos humanos quedan así transferidos a la divinidad, lo mismo que las propias admoniciones en favor de la moderación y la contención, como si fuesen benévolos consejos procedentes de los inmortales<sup>45</sup>. Lo genuinamente humano, subjetivo e interior parece manifestarse como divino, objetivo y exterior: como si los humanos estuviésemos atravesados por repentinos rayos celestes que pulsaran nuestros resortes y nos obligaran a reaccionar de forma ineludible. En los autores citados en el apartado anterior pudimos comprobar tesis similares.

Esta interpretación de los textos es aparentemente certera, pero resulta muy discutible si se la examina de cerca, porque entonces se revela como excesiva-

---

<sup>40</sup> Nos referimos, claro está, a *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Imán, 1952, ampliación del original italiano de 1934, así como al ya citado *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, que estuvo precedido de otras investigaciones como *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Imán, 1941, de donde procede una publicación posterior de oportuna consulta para nuestro tema, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

<sup>41</sup> *Il.* III, 60 ss.

<sup>42</sup> *Il.* III, 164 ss.

<sup>43</sup> *Il.* XIX, 85 ss.

<sup>44</sup> *Il.* XVI, 431 ss.

<sup>45</sup> Cf. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 51.

mente parcial: lo cierto es que tales excusas y disculpas se explicitan expresamente para defenderse de determinadas críticas y acusaciones que atribuyen responsabilidades a los agentes de ciertas acciones, las cuales son consideradas contrarias a lo equitativo y conveniente, y merecedoras por consiguiente de duros reproches. Así pues, los interesados que invocan la fuerza del hado para autojustificarse a la vista de sus propios actos y de las consecuencias que han provocado, ellos mismos admiten por el mero hecho de tener que justificarse que el fatalismo no es el único punto de vista del que participan: comienzan a asumir que no han resistido a determinada tendencia o pulsión, o que no han sido ecuánimes ni justos, etc., esto es, empiezan ya a confesarse culpables<sup>46</sup>. «De esta manera se afirma claramente el punto de vista de la responsabilidad humana, y en relación con él aparecen en Homero... las acusaciones y los reproches dirigidos al culpable como responsable del crimen y merecedor del castigo: Héctor contra Paris (*Il.* III, 30 ss.), los viejos troyanos contra Helena (*Il.* III, 156 ss.), los aqueos contra Agamenón (*Il.* XIX, 85 ss.), etc.; y a veces el propio culpable aparece reconociéndose como tal en una confesión que expresa una verdadera conciencia del pecado: Paris, que se reconoce merecedor del reproche de Héctor (*Il.* III, 59), Helena, que se declara a sí misma impúdica como una perra y cubierta de vergüenza y de ignominia (*Il.* III, 180 y 242). Y frente al concepto del Hado (*Moira*) que convierte al culpable en irresponsable y víctima de un poder superior contra el cual no se puede luchar, se presenta el concepto de la violación voluntaria del justo destino de Zeus, cuya repartición legítima de las suertes entre los hombres es infringida por la acción humana: y he aquí la acción que es pecaminosa precisamente por “ir contra el destino” o “contra el hado de Zeus”<sup>47</sup>.»

Este punto de vista descubre en determinado pasaje homérico –*Od.* I, 32 ss.– la primera aparición en la Grecia antigua de los conceptos de libertad y de responsabilidad, y por ello lo considera un hito en la historia de la ética: «Zeus protesta contra los mortales, quienes dicen que de los dioses les viene el mal, y son en cambio ellos mismos que se lo buscan contra el hado (*hyper móron*) con sus propias insolencias». Así Egisto, dice Zeus, a pesar de los benévolos consejos divinos, quiso actuar criminalmente «contra el hado... pero ahora ha expiado toda su culpa»<sup>48</sup>. Mondolfo comenta estos versos indicando que en

<sup>46</sup> *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, 14-23.

<sup>47</sup> *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 249.

<sup>48</sup> *Ibid.*, así como *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, 9-11. Mondolfo reconoce que quienes han subrayado la innovación ética de este texto son W. Jaeger («Solons Eunomie», en *Berliner Sitzungsberichte*, 1926 y *Paideia*, I, 1933) y G. Pasquali («La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima», en *Civiltà moderna*, octubre 1928). Es interesante constatar que sobre el mismo pasaje ya llamó la atención Nietzsche en el § 23 del *Segundo Tratado de La genealogía de la moral*, si bien con consecuencias diametralmente opuestas a las que Mondolfo extrae de él.

ellos «la vigilancia y el juicio de los dioses ya no atañen solamente a las acciones cumplidas, sino también a las acciones preparatorias, reveladoras de las intenciones del hombre», a quien le advierten y tratan de persuadir, pero dejándole a fin de cuentas en libertad de llevar a cabo esos malignos propósitos que, al realizarse, le harán plenamente culpable y merecedor del castigo, como en el paradigmático caso de Egisto<sup>49</sup>. Parece claro, por lo tanto, que en Homero «el culpable tiene él mismo la responsabilidad por sus crímenes, que ha deliberado por su voluntad, a pesar de estar consciente del carácter ilícito que tenían y de las consecuencias desastrosas que acarreaban. El hombre con su libre albedrío es aquí el verdadero autor del mal, y merece, por lo tanto, el castigo que le infligen los dioses, vigilantes custodios de la justicia. La maldad y el crimen son culpas de los hombres y ofensas a los dioses: en una palabra, *pecados*»<sup>50</sup>.

Homero no está tan lejos ni de los trágicos atenienses ni de los pensadores cristianos como determinados autores de nuestro siglo han pretendido demostrar: su implícita teoría de la acción incluye, así pues, una clara referencia a la responsabilidad. Otros especialistas, como W. Jaeger, argumentaban de modo similar<sup>51</sup>. Ahora bien, esta línea hermenéutica quedó solapada durante décadas ante los detallados análisis filológicos de la escuela de Snell: a su mirada Homero aparecía mucho más arcaico, más diferente y salvaje, más premoral y cuasimágico de lo que estos periféricos humanistas indicaban. Ello demuestra que no hay filología sin hermenéutica, sin presupuestos filosófico-antropológicos que la dirijan; tal vez ahora estamos ya en condiciones de revisar lo que durante años fue considerado como una especie de obiedad.

## 7. ARGUMENTOS PARA LA REINTERPRETACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA HOMÉRICA

Durante la última década se ha desatado un nuevo debate de claras implicaciones filosóficas sobre esa interpretación que casi parecía canónica, inspirada en la obra de Snell, sobre la antropología de Homero y, en especial, sobre las dos cuestiones que hemos perseguido, la teoría psicosomática y la teoría de la acción. Nosotros tendremos en cuenta en este apartado final dos obras procedentes de tradiciones diferentes que, quizá por la reconocida mediación aristotélica de la que hacen gala, manifiestan una notable concordancia en sus pro-

<sup>49</sup> *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, 26.

<sup>50</sup> *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 249-250.

<sup>51</sup> Cf. sobre todo Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducciones de J. Xirau y W. Roces. México, F. C. E., 1971, 64 en especial.

puestas y en sus críticas; nos referimos a *Shame and Necessity*, de Bernard Williams<sup>52</sup>, y a *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, de Arbogast Schmitt<sup>53</sup>, cuya consulta nos ha permitido ganar una nueva visión de los poemas homéricos. En lo que sigue les somos deudores. No necesitamos añadir que una presentación más matizada de sus tesis requeriría un espacio y un nivel de competencia filológica que no están aquí y ahora en nuestras manos.

La lectura *historicista* de Homero le sitúa en los inicios de un largo camino de desarrollo, en el primer peldaño o etapa de nuestra tradición, muy en contacto todavía con lo primitivo y lo salvaje, lo oral y lo ingenuo, lo arcaico y lo simple, como ya postularon los románticos con cierta incongruencia, pues a nadie se le escapa la gran distancia que media entre sus poemas y la literatura bucólico-pastoril que acaparaba sus preferencias. En este sentido, esa perspectiva asume rasgos inequívocamente *evolucionistas* y *progresivistas*, con lo cual el poeta griego, por su situación auroral, ha de seguir respondiendo a la imagen de lo infantil y lo germinal, lo irreflexivo y lo incoherente, al prototipo de aquello que todavía no ha crecido y sigue agraz e inmaduro, como un puro producto natural, crudo y sin elaborar<sup>54</sup>. Sus poemas se mantienen en la típica etapa politeísta y en una premoral «cultura de la vergüenza», no han llegado a poseer una teoría psicosomática del ser humano, y exhiben una experiencia ética muy pobre, con ideas raquíticas y confusas sobre la acción, la responsabilidad y la justicia, sin una concepción definida de la voluntad: sus personajes serían, en fin de cuentas, una especie de amorales marionetas conducidas por los hilos del destino, los dioses y el qué dirán, y por eso mismo nos resultan tan encantadoras y cristalinas, como salidas de un fresco de un pintor primitivo.

Este enfoque evolucionista está lejos de ser plausible porque se arroga pretensiones de madurez y de autoconsciente claridad que no son nada evidentes, pues nuestra orgullosa modernidad continúa teniendo muchas oscuridades sobre qué hemos de entender por libertad, o por responsabilidad y por autonomía

<sup>52</sup> Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkely—Los Angeles—Londres, University of California Press, 1993. El texto se basa en una serie de conferencias que se impartieron en 1989.

<sup>53</sup> Arbogast Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Maguncia-Stuttgart, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Franz Steiner Verlag, 1990.

<sup>54</sup> Sobre el pretendido «infantilismo» de los héroes homéricos desde una concepción evolucionista del pensamiento occidental puede verse el libro de W. Thomas Maccary, *Childlike Achilles: Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*, Nueva York, 1982, del que Williams comenta que «not surprisingly, his project is heavily dependent on Snell». *Op. cit.*, 193, nota 5. De todos modos, debe reconocerse la precisa distinción efectuada por el filólogo alemán entre la representación del cuerpo humano en el arte griego arcaico y la forma muy diferente de representarlo que suele ser habitual en los dibujos de los niños, como ejemplificó en su libro incluso con los correspondientes gráficos. Cf. B. Snell, *op. cit.*, edición alemana, 17; traducción castellana, 24.

moral, o sobre qué sea y cómo se articule el actuar de los seres humanos. No tenemos una única teoría psicosomática en la que estemos de acuerdo y que podamos dar por discutida y aceptada, ya que —repetiendo obviedades— ni son equivalentes la que postuló Platón y la que argumentó Aristóteles, ni esas teorías son similares a la de Descartes, por citar un ejemplo clásico y no tener que enumerar posiciones encontradas en la actual filosofía de la mente, de talante más bien anticartesiano. Aquí estamos pisando territorio resbaladizo que obliga a una detallada y muy autocrítica exposición de supuestos sobre la manera de enfocar el problema mente-cuerpo. Hay que recordar, además, que Homero no es un mero comienzo, algo inicial y balbuciente, sino el fruto maduro de una larga tradición poética oral que, por desgracia, no hemos conservado, el resultado de siglos de cuidadosa observación meditada de los comportamientos humanos, un producto muy complejo que condensa una gran riqueza histórica y mitológica que la literatura y la filosofía griegas no cesarán de explorar: el símil de la fase infantil o germinal no deja de ser, pues, más que una interesada petición de principio que se desvanece ante la espléndida densidad de sus poemas, de tan sabia y elaborada composición, de tan profunda tragedia.

A todo lo dicho se tendría que añadir el necesario debate en torno al pretendido «salvajismo» de lo arcaico, teñido a veces de la medicalizada e impropia atribución de enfermizos delirios, una curiosa construcción de la alteridad cultural extrema que, a decir verdad, quizá no sea sino un pseudoproblema —o un sofisma— que en esta perspectiva progresivista se ha aplicado incluso a los poemas homéricos y a sus personajes para insistir en su primitivismo y en su gran lejanía, en sus enigmáticas diferencias, quasiincomprensibles para un moderno cartesiano o kantiano. Pero ya es hora de subrayar lo mucho que seguimos compartiendo con ellos en lo que respecta a los motivos básicos de nuestras acciones: bastaría recordar un oscuro y discutible diagnóstico nietzscheano, la «voluntad de poder», que el filósofo germano veía tanto en la realidad griega como en la mirada de sus más lúcidos observadores —como Tucídides—, para que nos reconociéramos en una misma problemática común que, como Williams apostilla con lucidez, directamente nos lleva a debatir no sólo cuestiones ontológicas, sino también problemas antropológicos candentes como la política en la que vivimos y la política que necesitamos. Por lo demás, el hecho de tratar aquí con figuras de unas obras literarias no las invalida para la filosofía ni las sitúa en el especializado reducto de la estética, sino que las convierte en un campo apropiado para reflexionar sin simplificaciones acerca de nuestros comportamientos éticos, como ya hizo magistralmente Aristóteles. A pesar de la innegable distancia, de las indiscutibles diferencias de creencias y de la imprescindible traducción desde las que los leemos, si esos poemas todavía nos hablan, ello nos indica que al comprometernos a fondo con sus cantos estamos descubriendo facetas de nosotros mismos que, en el contraste, se

manifiestan como diferentes y más inconsistentes de lo que suponíamos, es decir, aprendemos a conocernos mejor, a entendernos de otro modo del que nos es habitual porque, gracias a su mediación, se nos problematizan los condicionantes de nuestra particular autocomprensión. Lo que estamos diciendo es lo que cualquier lector serio ha experimentado, esto es, que vale la pena preguntarle a Homero por la unidad del carácter o por la frágil autonomía de los humanos, ya que sus versos nos siguen enseñando a descifrar nuestra conducta sin paliativos bienpensantes que maquillen facetas trágicamente inesquivables, como el poder, el deseo sexual, la guerra o la muerte.

Para Williams, grandes partes de los materiales más básicos de nuestras propias concepciones éticas ya están presentes en Homero; aquello que los partidarios de la lectura evolucionista echan en falta en sus poemas no es tanto el fruto de nuestra supuesta madurez moral como el producto de una filosofía equivocada que los malinterpreta e impide percibir lo que contienen. Así pues, aunque desde Voigt y Snell se ha dicho y repetido que los humanos en Homero no tienen –por ejemplo– el concepto de la «autodecisión», es decir, que no son conscientes de su actuar espontáneo ni se ven a sí mismos como fuentes de sus propias obras, los lectores encontramos en sus poemas a personas que a menudo toman decisiones y se comportan en lo sucesivo de acuerdo con aquello que han optado por hacer, aquello que, preocupados por su delicada situación, han escogido llevar a cabo para salir airosos de ella y encauzar su vida. Valga el siguiente botón de muestra: Idomeneo reta a Deífobo al combate y éste «vacilaba entre dos decisiones:/ procurarse como compañero a uno de los magnánimos troyanos,/ retirándose atrás, o bien probar suerte él solo./ En el curso de sus pensamientos le pareció lo mejor/ ir en busca de Eneas». Y eso es lo que a continuación hizo<sup>55</sup>.

¿Por qué se ha negado entonces una autonomía libre y consciente en tales personajes? ¿Acaso el mejor «plan» de Zeus<sup>56</sup> impide que tengan lugar estas deliberaciones, sopesando los humanos la relativa conveniencia de diferentes estrategias posibles y decidiéndose al final por aquella que juzgan más adecuada a sus objetivos?<sup>57</sup>. Muchos ejemplos rubrican lo que ya hemos visto en

<sup>55</sup> *Il.* XIII, 455-459. Citamos la *Ilíada* siguiendo la cuidada traducción de Emilio Crespo: Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 1991.

<sup>56</sup> Cf. *Il.* II, 5.

<sup>57</sup> K. W. Gransden ya escribió en los años setenta que «la *Ilíada* se propone contar que “así se cumplió el designio o la voluntad [*boulé*] de Zeus”. Pero este grandioso designio, en concordancia, pero no similitud, con el destino, no dispensa a los héroes de responsabilizarse de sus actos ni permite que dichos actos tengan lugar en un vacío existencial. Esto queda especialmente claro en el último libro de la *Ilíada*... cuando Aquiles devuelve el cadáver de Héctor a cambio de un rescate. Se trata de una solución moralmente aceptable, pero en modo alguno se impone al relato, ni a Aquiles, que deja bien claro que obra con entera libertad». Cf. Moses I. Finley (Ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Trad. de A.-P. Moya. Barcelona, Crítica, 1983, 99-100.

la cita anterior<sup>58</sup>, no obstante, la escuela de Snell siempre podría replicar que aquellas decisiones que nosotros tomamos de un modo subjetivo —«für uns»— acontecen en los poemas homéricos de forma objetiva —«an sich»—, pues a la hora de asumirlas los héroes sólo tienen en cuenta la situación exterior, no su conciencia interna: los personajes no son autoconscientes, no se dirigen a sí mismos en cuanto «sujetos» que se saben con libertad de acción. En el fondo, como explica muy bien A. Schmitt, esta línea hermenéutica diferencia, siguiendo a Kant, entre el «yo transcendental» y el «yo empírico», y solamente atribuye éste último a los personajes de la épica. Más aún, parece que no concede ningún genuino acto de decisión consciente si no se cumplen determinados requisitos de autenticidad y de subjetividad, requisitos que la filosofía existencial de Kierkegaard, Jaspers y Heidegger —filosofía asumida por Snell— ha explicitado desde la experiencia de la libertad interior del hombre moderno en su fe religiosa: hay que presuponer, por lo tanto, una voluntad incondicionada con absoluta capacidad de decidir, un acto metafísico interno de autopoición del yo en su autoconciencia, matriz de toda objetividad y de toda genuina libertad. Antes de tomar decisiones prácticas concretas, el yo ha de haberse decidido por la senda del bien, como decía Kierkegaard. No se precisan nuevos argumentos, por lo tanto, para concluir lo que ya ha de resultar obvio, a saber, que no sólo los héroes homéricos están a mil leguas de tal autoconcepción, sino el propio Aristóteles, por ejemplo, que tampoco concibe el bien como fruto de una decisión subjetiva, ni piensa la libertad en forma incondicionada, ni concibe la realidad mecánicamente, etc. Por otra parte —en seguida lo veremos con más detalle—, es suficiente con aludir a la innegable presencia de los dioses en el proceso de la toma de decisiones de múltiples acciones —a menudo, las más importantes, las que producen acontecimientos memorables—, para que se afiance la tesis de la heteronomía en el actuar de los personajes de Homero: cada acción es una unidad resultante de lo divino y lo humano, de lo exterior y lo interior; luego los humanos todavía no tenían capacidad autónoma de decisión, por mucho que se haya estudiado el contexto de las intervenciones divinas, como han hecho con rigor filológico varios autores —por ejemplo, W. F. Otto, H. Gundert o W. Kullmann.

La cuestión, por consiguiente, no requiere más pormenores ni citas, sino un debate hermenéutico que ayude a tomar conciencia de los *supuestos* que se utilizan a la hora de negar decisiones autónomas en los personajes homéricos, unos supuestos que se mantienen opacos a la forma griega antigua de concebir la acción —o, si se prefiere, de entender la libertad y el bien—, y que siguen sordos a todas las posibles objeciones de detalle porque, en el fondo, se apoyan

<sup>58</sup> Como, por ejemplo, estos tres pasajes de la *Odisea*, VI, 142 ss.; IX, 316 ss.; y XVIII, 90 ss.

en una incuestionada concepción de la evolución histórica, tanto en lo filosófico –hay que subrayar, *por principio*, las diferencias entre lo griego y lo cristiano, y entre lo arcaico, lo antiguo, lo medieval y lo moderno–, como en lo literario –Homero no puede, *por principio*, presentar héroes como lo hacen la lírica y la tragedia, ni mucho menos como los conciben las novelas burguesas–. Por eso dijimos antes que la sombra del idealismo alemán era muy alargada –Kant y Hegel, evidentemente, y, en el terreno de las obras de arte, Schiller y Schelling–, pues, además de la historia universal y la historia de la filosofía, también se han de revisar las perspectivas mediante las cuales solemos encuadrar todavía la filosofía de la religión y la estética, es decir, la filosofía que guía la forma de concebir la historia del arte. De lo contrario, y por simple coherencia mental, ha de afirmarse *a posteriori* aquello que ya ha sido considerado como demostrado *a priori*, a saber, que Homero es pre-cartesiano, como también pre-platónico y pre-cristiano, obviamente, así como anterior a la lírica y al drama y a las novelas burguesas. Basta con saber lo que uno supone debajo de tales rótulos para deducir la imagen que luego encontrará en los poemas homéricos: no se tendrá sino que postular lo opuesto, que reunir un conjunto de negativas –Homero será siempre lo «otro» de nosotros, nuestra alteridad, la otra cara de nuestra autoconciencia–; en fin de cuentas, uno podrá ahorrarse la experiencia de llevar a cabo una verdadera y aleccionadora lectura de sus poemas, ya que tan sólo estará leyendo para pegar etiquetas previamente confeccionadas, y quizá hasta sin darse cuenta de lo que está haciendo.

Por lo tanto, si no se quiere caer en anacronismos improcedentes que parecen buscar a Descartes o a Kierkegaard en Homero, teniendo claro que –por descontado– jamás lo encontrarán, mejor será que tratemos de ver si Homero ha presentado unos seres humanos que, a pesar de depender de muchos factores determinantes, todavía tienen un espacio relativamente libre en el que tomar sus decisiones desde las intenciones que a cada uno de ellos les guían, esto es, si sus poemas diferencian entre factores autónomos y factores independientes en los humanos. En seguida retomaremos la cuestión, pero antes vamos a dar un rodeo para ampliar el debate.

La tesis de la carencia de decisiones propias en los personajes homéricos forma parte, así pues, de una afirmación de mayor calado que también vimos en el artículo de Snell, a saber, que en tales humanos faltaba la personalidad propia, ese centro de autoconocimiento y de autoconciencia que se llama el «sí mismo» (*Selbst*) y cuya ausencia permite añadir que, desde el moderno concepto de «persona», aquellos seres no eran personas propiamente hablando, personas plenas y completas, genuinos «sujetos». Esta tesis central venía argumentada de diversos modos; uno de los más explícitos negaba en Homero la distinción dualista entre cuerpo y alma, lo cual es a todas luces correcto, si bien

sobre este tópico aún queda mucho que perfilar. Pero, al margen de las interesantísimas precisiones terminológicas que se nos brindaban, lo inaceptable para todo lector de los poemas es concluir que, por usar el poeta tales concreciones lingüísticas, carezca de claridad con respecto a lo que denominamos la «unidad corporal», como si los personajes homéricos sólo se vieran como reunión de miembros aislados, como paquete de órganos escindidos, incapaces de percibir por lo tanto el cuerpo entero de una persona o de tener la experiencia de reconocerlo incluso cuando sólo resta un cadáver que, por lo demás, sigue siendo perfectamente identificable<sup>59</sup>.

Snell niega que los héroes homéricos tengan cuerpo en la forma en que lo tenemos los modernos, con conciencia explícita y refleja de tenerlo. Ahora bien, él parte de una pretendida evidencia indubitable, pues está convencido de que la teoría psicosomática que dice que los humanos somos seres compuestos de cuerpo y alma es una teoría que describe acertadamente aquello que somos: por lo tanto, supone que su lector también la conoce y la aprueba, y por ello mismo no hace falta demostrarla, como si los modernos fuésemos todos –por ejemplo– cartesianos convencidos y el arcaico Homero fuese, por definición, no sólo un precartesiano sino incluso un preplatónico, lo cual es innegable y perogrullesco. Con otras palabras, Snell no encuentra en Homero lo que halla en los modernos y, a continuación, interpreta que, al carecer de tal concepción psicosomática, en su obra ha de faltar la noción de la unidad corporal así como la de la unidad de la persona, indicando que, en su lugar, sólo existen órganos diversos, órganos corporales y anímicos de sutil y cambiante terminología que sólo forman una especie de agregado. Ahora bien, los diferentes órganos «psíquicos» denominados *thymós*, *nóos*, *phren*, etc., describen funciones que llevan a cabo unas personas que desempeñan un papel irremplazable, coordinativo, integrador y unitario, sin el cual aquellos órganos, como los «corporales», no las cumplirían ni se sabría a quién atribuirlos. Hay, pues, *unidad de la persona*, aunque tal vez se carezca todavía de una teoría al respecto, o si se tiene quizá no esté bien articulada, o se encuentre poco explícita y desarrollada, o sea muy diferente de teorías posteriores, como la psicosomática predominante en la modernidad. No parece adecuado, por lo tanto, negar la unidad de la persona porque no se encuentre la supuesta y pretendidamente verdadera «unidad del alma», una unidad interna diferenciable de la «unidad del cuerpo», como reclama el cartesianismo, o porque no se tenga «conciencia» de ella, ya que, en efecto, ni las culturas orales ni el mundo griego clásico comparten el vocabulario y los planteamientos gnoseológicos de la «filosofía de la conciencia», pues parten de otras opciones a la luz de las cuales también se admite que hay un com-

<sup>59</sup> Al respecto es muy iluminadora una escena del canto XXIV –versos 408-423–, en la que Hermes le describe a Príamo el estado del cadáver de Héctor.

portamiento organizado, una unidad personal y un conjunto de facultades ordenadas por una instancia que se encarga de dirigir las.

Conviene precisar que en Homero los denominados «órganos anímicos» —o, con más propiedad, las «fuerzas» o «funciones anímicas»— no actúan cada uno por su cuenta con total independencia, sino en unitaria coordinación. La bien conocida plasticidad con la que están pintados los caracteres y los personajes homéricos en sus dramáticas acciones no impide que se haya podido reconstruir la forma en que se encadenan en los poemas la percepción, el conocimiento, el sentimiento y la acción, suficientemente diferenciados y articulados en los comportamientos que se nos narran. Más aún, recientes investigaciones<sup>60</sup> han demostrado que *nóos*, *thymós*, *phrénes*, etc., pueden asumir cada uno de ellos el papel de centros anímicos o constituir el interior del ser humano, pues su cambiante denominación obedece a menudo a necesidades métricas. Sus exteriorizaciones son múltiples, pero ello no implica que hubiese diversos «órganos anímicos» o diferentes «interiores» en un humano. Cada una de esas instancias anímicas es fuente de actos tanto de percepción, como de volición, de sentimiento y de intelección, de modo muy diferente del que estamos habituados a encontrar en nuestros manuales de psicología. Ahora bien, la función anímica integradora, el principio dinámico de la acción conjunta de las fuerzas anímicas es el *nóos*, que está inseparablemente relacionado con el *thymós*. La actividad verdaderamente personal y libre en los humanos procede, en fin de cuentas, del buen funcionamiento del primero de ellos, del *nóos*. Como centro activo de la persona consigue que las diferentes «partes» corporales y anímicas constituyan una unidad funcional de respuesta al medio, al —digámoslo así— conjunto global del contexto vital. Tal vez convendría aportar pasajes que lo ejemplificaran, pero no podemos extendernos en precisiones y comparaciones entre esta sugerente y compleja «psicología homérica», cuidadosamente expuesta por A. Schmitt, y los modelos psicológicos tradicionales de nuestra modernidad, incluyendo al mismo Freud<sup>61</sup>.

Al margen de estas instancias anímicas desde las que un humano toma una decisión determinada, el problema de fondo para los seguidores de Snell es suponer que, puesto que no se ha encontrado esa pretendida «unidad del alma», tampoco hay «voluntad» en los poemas homéricos, o sea, que se carece asimismo de deliberación y de acción en el sentido pleno de la palabra. La principal demostración de tal ausencia, que se concretaría en la falta de decisiones

<sup>60</sup> Nos referimos a la extraordinaria tesis de Thomas Jahn, *Zum Wortfeld «Seele-Geist» in der Sprache Homers*. Munich, Beck, 1987.

<sup>61</sup> En estas comparaciones el largo estudio de A. Schmitt es verdaderamente aleccionador, pero sus detallados comentarios van más allá de lo que ahora debemos exponer.

propias, viene proporcionada por *la incesante y decisiva presencia interviniente de los dioses* cada vez que los humanos han de escoger entre alternativas. Ahora bien, este argumento tan machaconamente repetido es a todas luces incorrecto, y por varias razones: *en primer lugar*, porque no siempre sucede así; en ocasiones son los humanos quienes encuentran *por sí mismos* una solución, un camino a seguir que les parece preferible, como ya vimos que hacía Deífo-bo al buscar a Eneas<sup>62</sup>, o Ulises en varios pasajes de la *Odisea*, o el cantor Femio, quien, temeroso de la posible venganza de su señor, «dudaba en su mente si habría/ de escapar de la sala y venir a sentarse en el patio/ junto al ara de Zeus.../ o lanzarse implorante a abrazar las rodillas del rey./ Meditando entre sí, comprendió que mejor le sería/ ir derecho a abrazarse a los pies del Laertíada: tendido/ dejó, pues, en el suelo su combo instrumento, .../ y, avanzando de un salto hacia Ulises, se echó a sus rodillas,/ abrazólas y, en súplica, habló con aladas palabras»<sup>63</sup>.

*En segundo lugar*, porque incluso cuando hay explícita intervención divina con gestos y admoniciones, es siempre la persona humana la que, en fin de cuentas, ha de escoger luego la decisión que crea más conveniente, como le sucede a Aquiles al inicio de la *Ilíada*, inmediatamente después de que Agamenón haya provocado su cólera: «su corazón/ dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones: o desenvainar la aguda espada... / o apaciguar su cólera y contener su furor./ Mientras resolvía estas dudas en la mente y en el ánimo/ y sacaba de la vaina la gran espada, llegó Atenea del cielo;/ ...“Para apaciguar tu furia, si obedeces, he venido del cielo,/ ...Ea, cesa la disputa y no desenvaines la espada con tu brazo./ Mas sí, injúrialo de palabra e indícale lo que sucederá./ Pues lo siguiente te voy a decir, y eso quedará cumplido:/ un día te ofrecerá el triple de tantos espléndidos regalos/ a causa de este ultraje: tú domínate y haznos caso [a Hera y a mí].”/ En respuesta le dijo Aquiles: .../“Preciso es, oh diosa, observar la palabra de vosotras dos,/ aunque estoy muy irritado en mi ánimo, pues así es mejor.”»<sup>64</sup>. Así pues, una intervención divina puede conseguir que un humano vea con mayor claridad los pros que inclinan la balanza en favor de una de las dos alternativas que él ya había previsto, como en este caso, o puede proponer una tercera solución que había pasado desapercibida hasta que tuvo lugar esa «inspiración» divina, como acontece en *Il. X*, 503-513, cuando Atenea advierte a Diomedes que es mejor regresar a las naves que pararse a realizar cualquiera de las dos proezas entre las que dudaba y tardaba en decidirse. En cualquier caso, los humanos actúan siguiendo razones,

<sup>62</sup> Cf. *Il. XIII*, 455-459.

<sup>63</sup> *Od. XXII*, 333-343. Nos servimos de la hermosa versión de José Manuel Pabón: Homero, *Odisea*, Madrid, Gredos, 1993.

<sup>64</sup> *Il. I*, 188-219.

propias o sugeridas por los dioses, pero que ellos hacen *suyas* porque les convencen y les parecen preferibles, más prudentes y sensatas.

Las decisiones obedecen a criterios que se aplican para cumplir determinado plan, que a menudo no es idéntico en los dioses –más amplio y a mayor término– y en los hombres –más ceñido a una situación determinada–. La divinidad aconseja, descubre posibles vías de solución, aporta nuevas razones, predice fragmentos de lo que sucederá en el futuro, pero son los seres humanos quienes sopesan y dudan, atienden a las diversas razones que hay en juego, eligen entre las diferentes alternativas y toman las decisiones concretas de sus actos: sus acciones no son –en contra de lo que tantas veces se ha dicho– el producto de un *fatalismo* predeterminado y opresivo que tornaría irrelevantes y absurdas tanto las intervenciones divinas exponiendo razones y dando consejos y advertencias, como las deliberaciones, dudas y cavilaciones de los humanos antes de tomar una decisión y de ejecutar aquello que finalmente han decidido hacer siguiendo su propio criterio. Si hay argumentos y vacilaciones es porque el actuar humano no está dictado por la divinidad de una manera directa e incontrovertible.

La constante referencia a los dioses y a sus intervenciones parece que, además de mostrar componentes fundamentales de determinado sistema religioso de creencias y rituales, cumple funciones explicativas, clarifica los pensamientos de los humanos e introduce una causalidad ante ocurrencias y preferencias que un espectador superficial no sabe justificar: los dioses homéricos suelen intervenir para hacer explícitas razones ocultas que pesan en los humanos, razones que los agentes no sabrían por sí mismos cómo han tenido, o porqué han conseguido inclinar a su favor la toma de decisiones, en perjuicio de otras, como en el citado caso de la aparición de Atenea frente a Aquiles al comienzo del poema. A veces se atribuye a los dioses cualquier alteración irregular en la cadena causal del obrar; por ejemplo, si sucede algo imprevisto, o acontece lo contrario de lo pretendido, o se altera notablemente la percepción de las consecuencias de una acción, o bien se supone que se ha actuado en estados infrecuentes que no se reconocen como habituales –así puede interpretarse la conocida autodefensa exculpatoria de Agamenón en *Il.* XIX, 86 ss.–. Los personajes homéricos también constatan que no siempre saben cuál es la razón última o decisiva que hace que otra persona o divinidad acabe tomando tal o cual decisión final, como reconoce Medonte ante la pregunta de Penélope sobre la inesperada partida de Telémaco: «No lo sé, quizá un dios le moviera o acaso el impulso/ de su alma; salió para Pilo buscando noticias/ de su padre, si habrá de volver o cuál fue su destino»<sup>65</sup>. He aquí un caso similar, pero referido a una inmortal: ante la incapacidad

<sup>65</sup> *Od.* IV, 710-714.

de Calipso de persuadir a Ulises durante siete años para que se quedara con ella, ésta le manda partir y le dispone la ruta. Cuando aquél lo rememora, se pregunta: «¿Fue mensaje de Zeus o acaso cambió de designio?»<sup>66</sup>. La intervención de una divinidad —la visita de Hermes, por ejemplo— puede llenar esta laguna en la opaca estructura de la acción que se realizó, pero no necesariamente: hay espacio para el desconocimiento, para el reconocimiento de la ignorancia. Por lo demás, las pasiones y pulsiones que nosotros solemos interpretar como procedentes de nuestro interior, en Homero aparecen de forma externa e independiente de la voluntad humana, y por eso nos subraya la atracción objetiva de la fama, de la belleza, del poder, o de la riqueza, etc., que a cada cual le afectan a su modo y manera, según la capacidad educada que tenga de dirigir activamente la atención y orientarse en cada una de las situaciones.

En los poemas homéricos las divinidades, más que personificar algo externo, emotivo, incomprensible e irracional —como parece sugerir Dodds y con cierta razón—, o simbolizar la toma de decisiones con carácter espontáneo y aparentemente contrario a lo que sería de esperar de un personaje, se caracterizan por respetar la personalidad de cada humano, su carácter y su talante, su propia forma de ser y sus decisiones más genuinas, si bien cada una de las divinidades tiene sus propios atributos y su característica manera de relacionarse. A. Schmitt insiste en los presupuestos humanos de tales intervenciones y para demostrarlo considera un caso paradigmático, que tiene lugar en *Il.* IV, 86 ss.: Atenea se presenta a Pándaro bajo la figura del lancero Laódoco; no reviste, así pues, atributos sobrehumanos, y entabla con aquél un diálogo como el que mantienen dos compañeros, en el que le incita a cometer la violación del juramento que acaban de sellar ambos ejércitos, susurrándole argumentos que refuerzan las tendencias más íntimas de la personalidad ambiciosa y codiciosa del insensato Pándaro. La acción criminal que se desencadena no es, por lo tanto, el resultado de una irresistible intervención externa, sino la consecuencia de haber seguido un guerrero troyano una deplorable inclinación de su débil carácter. Esto mismo cabe decir del imprudente comportamiento de Agamenón, pues por mucho que desee luego esquivar los reproches, lo bien cierto es que atendió al Ensueño que Zeus le envió<sup>67</sup>, de nuevo bajo la figura de un humano que además es un amigo; con otras palabras, Agamenón siguió de hecho lo que le dictaba su personalidad, fue víctima de su forma de sobrevalorarse y de su propia manera de entender el ejercicio del poder real.

Una nueva prueba a favor de esta lectura es que no todos los personajes homéricos reaccionan de igual modo ante los sueños, ya que algunos de ellos,

<sup>66</sup> *Od.* VII, 263.

<sup>67</sup> *Cf. Il.* II, 23 ss.

experimentados y prudentes, saben que pueden ser engañosos<sup>68</sup>, e incluso hay quienes hacen caso omiso de las advertencias divinas, como Egisto en el ya comentado pasaje de *Od.* I, 32-43. Lo bien cierto es que el mismo Agamenón acaba reconociendo su error —«me ofusqué por hacer caso de mis nocivos instintos»— y sus responsabilidades —«estoy dispuesto a repararlo y a darle inmensos rescates»<sup>69</sup>. La famosa exculpación arriba aludida —*Il.* XIX, 86-138— debe interpretarse, por tanto, como un público requerimiento de comprensión de lo que hizo de forma tan obcecada, pues «un error lo puede cometer cualquiera, hasta la divinidad». La autonomía humana está tan subrayada en estos poemas que se recomienda la prudencia incluso frente a los consejos de los dioses: quizá el mejor exponente de esta clara mostración de la libertad humana en la toma de las decisiones sea el reconocimiento por parte de Atenea de la ponderada y precavida personalidad del prudente Ulises<sup>70</sup>. Los dioses, así pues, no compelen, ni obligan, ni extorsionan, sino que simplemente aconsejan, piden colaboración, suscitan o sugieren, e incluso seducen pero sólo a quien se deja seducir.

Todavía hay una *tercera razón* en favor de la presencia de decisiones autónomas en los versos homéricos: las figuras divinas que ellos nos presentan, sin necesidad de depender de terceros o de requerir que otros dioses les aconsejen, resuelven sus dudas decidiendo por sí mismas el camino más adecuado a seguir para llevar a buen puerto sus propósitos. Así actúa Atenea y lo reconoce con orgullo en el pasaje que acabamos de citar; o Hera en *Il.* XIV, 159-165; y de idéntico modo se comporta hasta el mismísimo Zeus, como indican los versos siguientes: «Los demás dioses y hombres.../ durmieron toda la noche, mas el grato sueño no dominaba a Zeus,/ que dudaba en su mente cómo honrar a Aquiles/ y aniquilar a muchos sobre las naves de los aqueos./ Y he aquí el plan que se le reveló el mejor en su ánimo:/ enviar sobre el Atrida Agamenón al pernicioso Ensueño./ Y, dirigiéndose a él, le dijo estas aladas palabras»<sup>71</sup>. En estos casos está fuera de dudas que no sería posible aplicar al tratamiento de la divinidad un conjunto articulado de factores —un plan de acción mediante la toma de decisiones autónomas, que son el fruto de dudas y cavilaciones para llevar a cabo de forma óptima el cumplimiento de un propósito definido— si el poeta y sus oyentes no compartieran esas mismas estrategias y no estuvieran familiarizados con ellas. El socorrido subterfugio de la intervención de la divinidad ya no tiene lugar en estos pasajes; más bien sucede lo inverso, ahora es la antropomórfica concepción de los dioses la que nos permite sostener que así es como se concibe la estructura básica del actuar humano en Homero, con deli-

<sup>68</sup> Como así lo dicen en *Il.* II, 80; XXIV, 201 ss.; o en *Od.* XIX, 560 ss.

<sup>69</sup> *Il.* IX, 115-120.

<sup>70</sup> *Od.* XIII, 291-336.

<sup>71</sup> *Il.* II, 1-7.<sup>72</sup> Cf. *Il.* XXII, 357 y XXIV, 518.

beraciones, dudas, planes y decisiones, elementos suficientes para articular una teoría de la acción, aunque en los poemas se citan miembros «psíquicos» diversos que no componen una especie de «unidad anímica interna» en la que aquellos procesos tuvieran lugar, supuesto discutible que, tal vez por fortuna, no aparece en ningún momento en ellos porque, ciertamente, no son modernos.

Snell y el conjunto de sus seguidores afirmaban que en el poeta griego no había ningún término para la «intención», la «deliberación» y lo que llamamos «decisión» porque tampoco había verdaderos «actos de la voluntad» ni existía «responsabilidad». El actuar humano dependía de las intervenciones divinas y de la normativa social, careciendo los agentes de «actividad mental interna», procedente de un *psyché* unitaria. Este último presupuesto bien puede estar ausente en Homero, porque no es imprescindible para articular una competente teoría de la acción, más bien es el resultado de partir de una mala filosofía, de incluir una especie de fantasma en el interior del ser humano. Lo bien cierto es que los lectores comprendemos sus perfiladas presentaciones de las acciones y las podemos comparar con nuestra manera de actuar. Los personajes homéricos meditan, dudan, calibran los pros y los contras, saben lo que es llegar a una conclusión y tomar una decisión final, así como también saben actuar en consecuencia y dirigir sus vidas. Si no hallamos términos más técnicos y filosóficos que se pondrán en circulación siglos después, sí encontramos verbos con significados amplios y comprensivos, que engloban tales aspectos posteriormente delimitados, por ejemplo, *mermerizein*, *hormainein*, etc. Los humanos que Homero nos dibuja saben qué es esforzarse, dialogar consigo mismos –con el *thymós* de cada cual–, valorar los diversos componentes de una situación, cambiar de planes si es preciso y autocontrolarse con tenacidad, así como mantener sus propósitos y persistir en sus decisiones con voluntad –con corazón– «de hierro»<sup>72</sup>. Como buenos ejemplos de lo dicho pueden leerse estos pasajes, *Il.* XI, 402-413 y XVII, 90-108, y sobre todo *Od.* XX, 5-30. La conclusión que Williams extrae es obvia: en el mundo homérico hay elementos suficientes para una concepción básica de la acción en la vida humana.

¿Dónde radica entonces la notoria diferencia entre su antropología y la que parece que tenemos los modernos? Seguramente en la no distinción homérica entre motivaciones morales y no-morales a la hora de actuar, y sobre todo en la ausencia de referencias generales al concepto moderno –kantiano– del «deber», como suele criticar Adkins asumiendo estos presupuestos, según los cuales lo que no se hace desde la pureza del «deber» no merece ser tenido como verdaderamente moral. Ahora bien, ni es imprescindible tener que ser kantiano para

<sup>72</sup> Cf. *Il.* XXII, 357 y XXIV, 518.

comportarse éticamente, ni por partir de otras razones a la hora de actuar se carece de una teoría de la voluntad y de la acción. Los poemas homéricos –insiste Williams– son una prueba de la posibilidad de mostrar una tal teoría bastante compleja y articulada sin usar términos morales, o conflictos entre diferentes tipos de motivaciones sin que obedezcan a una jerarquía con implicaciones morales, como ya sucede, por ejemplo, en la bien conocida tripartición político-anímica que elaboró Platón. Homero permite, así pues, distinguir las operaciones básicas que requiere la acción humana sin tener que comprometerse para ello con una terminología moral. Por lo demás, que ésta se halle ausente no es síntoma inequívoco de una lamentable carencia, sino tal vez el testimonio de una alternativa que nos podría ser muy conveniente, pues no obliga a prescindir de valiosas precisiones psicológicas posteriores.

La reiterada falta de «responsabilidad», de «voluntad» y de «intención» o de «conducta intencional» en los poemas homéricos, que Snell y sus seguidores han diagnosticado por haber detectado con agudeza determinados huecos terminológicos notables, interpretados en seguida como vacíos nocionales o conceptuales graves, permite subsanarse si se contempla el conjunto de descripciones de las acciones de aquellos heroicos e inolvidables personajes. En este sentido, merece atención cierto pasaje que Williams comenta<sup>73</sup>: hacia el final de la *Odisea*, en el decisivo combate que Ulises y su hijo entablan contra los pretendientes, Telémaco reconoce haber cometido una trágica imprudencia: «Eso, padre, fui yo quien lo erré y en verdad ningún otro/ dio motivo a tal cosa: dejé sin cerrar la gran puerta/ del tesoro, entornada no más, y sin duda un espía/ lo observó más despierto que yo»<sup>74</sup>. Así pues, si los pretendientes tienen las armas es porque Telémaco, al olvidarse de cerrar la puerta donde las había guardado, lo ha posibilitado.

En esta cuidadosa descripción homérica están presentes los elementos fundamentales de toda concepción de la «responsabilidad», por ejemplo, las nociones de causa, intención, situación o contexto integral, acción, consecuencias de la acción, etc. Telémaco, como causa de una determinada acción, asume la responsabilidad de sus consecuencias y confiesa su error, a pesar de no haber tenido intención de que las cosas sucedieran así: no obstante, posibilitó que alguien más despierto y avisado se beneficiara de su olvido y arruinara el previsor plan diseñado por Ulises. De este modo Homero nos enseña que se nos piden responsabilidades por aquello que hemos de reconocer que hemos hecho, al margen de los propósitos y las intenciones que pudimos tener al ejecutarlo. Y si nuestro sentido actual de lo legal y de la justicia nos parece más refinado, acaso

<sup>73</sup> Cf. el capítulo tercero de su libro, titulado precisamente «*Recognising Responsibility*», 50-74.

<sup>74</sup> *Od.* XXII, 157-157.

sólo sea porque nos obnubile el espejismo de interpretar lo moral con cánones kantianos y porque de hecho tenemos una forma diferente de vivir la administración de la justicia en el Estado moderno, con la figura del fiscal, la aplicación de unos códigos, la igualdad ante la ley, la presunción de inocencia, etc.

Homero es el primer griego que nos enseña que las acciones no sólo tienen intenciones subjetivas, como solemos pensar los modernos, sino también consecuencias objetivas, de enorme peso social en algunos casos, y que es una ineludible obligación nuestra tenerlas en cuenta. Esta lección también merece otro comentario: el diagnóstico antropológico que sitúa su mundo como un exponente de la «cultura de la vergüenza» es, por un lado, muy acertado<sup>75</sup>, porque las acciones no se juzgan exclusivamente desde la culpabilidad centrada en las intenciones subjetivas e internas de los agentes, sino que siempre se destacan sus repercusiones objetivas, públicas y sociales. Ahora bien, esto no es un mera reducción de la responsabilidad de cada cual al qué dirán los demás, a la pasiva conformidad con los prejuicios y convenciones del grupo o del contexto social, o a la mirada exterior y ajena que provoca la vergüenza de ser vistos —por ejemplo— desnudos, o *in flagrante delicto*, o en la miseria, o llorando, o en actitudes serviles, cobardes y pusilánimes cuando, por el contrario, se exige el coraje y la valentía, como tan a menudo sucede en los combates, sino algo muy diferente y más integral: la vergüenza también implica la previa apropiación comprometida de un punto de mira sobre la propia conducta que es el de la excelencia y la justicia. No se trata, pues, de actuar por puro temor al vecino o a la opinión pública, sino desde la fidelidad a la convicción personal, a ese modelo de comportamiento que suscribo cuando lo veo realizado en los otros y que deseo también que los demás vean plenamente cumplido en mi propias obras. Tal perspectiva de la alteridad internalizada de la excelencia responde a una imagen profundamente ética, desde la cual es posible comprender después el sentido de la culpa: la indignación que se siente ante la acción desacertada, la cual obliga a una reparación para, de esa manera, poder obtener el correspondiente perdón. La vergüenza enseña, así pues, a tener en cuenta tanto las intenciones, como las situaciones y las consecuencias de las acciones, es decir, a no perder de vista ninguna de las variables del comportamiento y de su contexto: no estamos, por lo tanto, ante una ética infradesarrollada, propia de supuestos «primitivos», sino ante una cultura de cuya madurez podemos seguir aprendiendo.

---

<sup>75</sup> Cf. el bello capítulo cuarto del libro de Williams, «*Shame and Autonomy*», 75-102.

# LAS IDENTIDADES DEL SUJETO

*Editor*

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

Juan B. Sainabel

23 d'oct. del 97



*La reproducción total o parcial de este libro, incluida la cubierta,  
no autorizada por los editores, viola derechos reservados.  
Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.*

*Editor e introductor*  
Vicente Sanfélix Vidarte

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: septiembre 1997

© de la introducción: Vicente Sanfélix Vidarte, 1997.

© Joan Bautista Llinares, Tomás Calvo Martínez, Tomás Llorens, Julián Marrades Millet, Nicolás Sánchez Durá, Agustín García Calvo, Jacobo Muñoz, 1997.

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)  
Luis Santángel, 10  
46005 Valencia

Editado en colaboración con el Departament de Metafísica i Teoria  
del Coneixement de la Universitat de València

IMPRESO EN ESPAÑA  
PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-158-5  
DEPÓSITO LEGAL: V. 3588-1997

T.G. RIPOLL, S.A. - TEL. (96) 132 40 85 - PATERNA (VALENCIA)

UNA INTRODUCCIÓN A LAS IDENTIDADES  
DEL SUJETO (\*)

*Vicente Sanfélix Vidarte*

---

(\*) Agradezco a Beatriz Capitán Romero y a Nicolás Sánchez Durá sus comentarios y sugerencias a una primera versión de esta introducción.

|  |     |
|--|-----|
| UNA INTRODUCCIÓN A LAS IDENTIDADES DEL SUJETO<br><i>por Vicente Sanfélix Vidarte</i> .....   | 5   |
| ¿SON VERDADEROS «SUJETOS» LOS SERES HUMANOS DE LA GRECIA ARCAICA?<br>NOTAS EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA HOMÉRICA<br><i>por Joan B. Llinares</i> ..... | 23  |
| EL SUJETO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO<br><i>por Tomás Calvo Martínez</i> .....  | 59  |
| «SI COME PER LEVAR, DONA, SI PONE...»<br>MIGUEL ÁNGEL Y LA INMORTALIDAD<br><i>por Tomás Llorens</i> .....  | 73  |
| ESCEPTICISMO METÓDICO Y SUBJETIVIDAD EN DESCARTES Y HEGEL<br><i>por Julián Marrades Millet</i> .....   | 91  |
| GAUGIN, CONRAD Y LEIRIS, UN EPISODIO EN LA INVENCIÓN<br>DE LA IDENTIDAD DEL PRIMITIVO<br><i>por Nicolás Sánchez Durá</i> .....   | 115 |
| SOBRE EL SUJETO<br><i>por Agustín García Calvo</i> .....   | 141 |
| EL SUJETO DE LA VIDA DAÑADA<br><i>por Jacobo Muñoz</i> .....   | 149 |