

## RELIGIÓN Y ÉTICA EN LOS POEMAS HOMÉRICOS

## I

Creación humana al fin y al cabo, toda ciencia está sujeta un poco a los vaivenes de la moda. Este fenómeno, por otra parte, no es propio de las ciencias *humanísticas*, si bien es en ellas donde se deja sentir, acaso con fuerza mayor que en las ciencias estrictamente «naturales», en las ciencias de la cultura o del espíritu, donde el sujeto juega un papel más fuerte, más decidido, como ciencia propia de *valores*. En este sentido la filología está dominada, en cada época, por la impronta especial que le dan los hombres que se enfrentan con una problemática dada, de modo distinto según las generaciones y los problemas candentes en cada momento. Ello es verdad, por ejemplo, en el campo de la Homerología. No ya en la llamada cuestión homérica, sino incluso en problemas más específicos, más concretos. Y así es de notar cómo una gran cantidad de trabajos recientes que se ocupan de la poesía homérica en aspectos particulares sobresalen los estudios consagrados a la cuestión de la religión homérica. Y, especialmente, el candente problema de las relaciones existentes entre religión y ética en Homero. El hecho de que interesen problemas de este tipo en la actualidad está en relación íntima con la preocupación humanística de nuestro tiempo, y explican, entre otras cosas, el que los filólogos se preocupen — por ejemplo en el caso de Sófocles — menos de los problemas técnicos que plantea este autor que del eterno problema del hombre en nuestros clásicos grecolatinos. Es todo un síntoma que la mayor parte de los libros recientes dedicados a Sófocles se centren sobre esta cuestión (así los libros de Weinstock, Reinhardt, Opstelten, Van Pesch, Schadewalt, Egermann, Diller, etc.). Incluso en un poeta eminentemente teológico como Esquilo empiezan a preocupar las cuestiones relativas a lo humano, al problema eterno de lo humano, como ocurre con el reciente libro de Romilly (1). Es el fruto de la época, que, tras las profundas conmociones de las dos guerras últimas, se ha planteado nuevamente y con fuerza inusitada — sólo comparable a veces a lo que ocurre con el caso aislado de un Nietzsche — la cuestión de la *tragedia del humanismo* (2). En el campo mismo de la Tragedia, se

(1) *La Crainte et l'angoisse dans Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres, 1958. Se trata de un libro altamente interesante, donde se estudian los fenómenos de angustia en el trágico ateniense, aunque ROMILLY se fija más en la cuestión teológica que en el aspecto místico de esta angustia, como ha hecho NEBEL en su conocido trabajo «*Weltangst und Götterzorn*».

(2) Cfr. WEINSTOCK, *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1953, cap. I, donde el autor ensaya una interpretación de Esquilo y de la tragedia en general.



nota, entre los investigadores, una constante preocupación por los problemas que acucian profundamente al ser íntimo del hombre, en busca de un sentido último de su esencia. Es curioso que a partir de 1918 empiezan a aparecer libros y trabajos que se plantean con una fuerza antes desconocida en el campo filológico, el sentido de la culpa trágica, y que, frente a las respuestas demasiado racionalistas de los trabajos decimonónicos, bucean el alcance de las fuerzas oscuras e irracionales que mueven al hombre. Trabajos como el de K. Latte (3) y el reciente de K. von Fritz (4), por no citar los trabajos arriba aludidos, son apenas concebibles en otra época de la historia de la filología clásica.

## II

En lo que a Homero se refiere — y ello es el tema que nos interesa — resulta manifiesto que es relativamente reciente la problemática planteada en torno a cuestiones morales. Es altamente curioso constatar que el problema de los lazos existentes entre religión y ética no es ni siquiera tocado en el libro de Buchholz (5). Bien pronto, empero, iba a iniciarse una época que haría de este tema el centro constante de estudios.

Un libro reciente acaba de ser consagrado al estudio en conjunto del problema. Un libro que merece nuestros plácemes por ser el primero que se ocupa exclusivamente de esta cuestión, aunque, por desgracia, no podemos estar demasiado conformes con las soluciones que aporta. Se trata de la tesis doctoral de un padre capuchino holandés (6). El propósito del autor es realmente ambicioso. Nada menos que «ofrecer una contribución a la búsqueda de la verdadera fe en el epos homérico» (p. 54). No son pocos los problemas que se nos presentan aquí. Y el primero, y acaso el más arduo, es demostrar que en verdad la poesía homérica tiene un auténtico fondo religioso, principio en el que no se hallan de acuerdo, ni mucho menos, los homeristas. Muchos son los críticos que han negado que se pueda hablar de religión en Homero: Kern, Nilsson, Bowra, Mazon, entre otros (7). Últimamente Guthrie (8) y Dodds (9) se han decidido en sentido afirmativo.

(3) Schuld und Sünde in der gr. Religion, AfRW, 20, 1920/21.

(4) *Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der gr. Tragödie*, en Studium generale, 1955, 194 ss. El trabajo es un serio intento por captar la esencia de la culpabilidad dentro de la tragedia, y las «Missdeutungen» o falsas interpretaciones que de este concepto se han emitido.

(5) *Homerische Realien*, Leipzig, 1871-1885.

(6) *De Verhouding van Godsdiens in Thiek in Homerus*, Nimega-Utrecht, 1955.

(7) Cfr. el capítulo titulado «Stand van de Kwestie», p. 8 y ss.

(8) *The Greeks and their Gods*, Londres, 1954<sup>2</sup>, 117 ss.

(9) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1956<sup>2</sup>, 5.

El P. Aurelianus sigue la línea de estos últimos críticos, llevándola a sus extremas consecuencias. No sólo hay verdadera religión en los poemas homéricos, sino que, incluso, puede hablarse de íntima relación entre la religión de los poemas y la ética. Para ello, naturalmente, empieza por ensayar una definición de religión. Basándose en Bellon (10), establece que religión es «un conjunto de concepciones, actos y ritos (*gebruiken*) con los que el hombre da expresión a su fe en una fuerza personal, trascendente, de la que se espera recibir protección y salvación (*heil*) en la lucha por la vida» (p. 2).

El autor, apoyándose en unas palabras programáticas de Wilamowitz (11)—cuya importancia hemos señalado nosotros en otra parte (12)—pone en guardia contra una posible limitación del concepto religioso a lo que podría llamarse *metafísica teológica*, insistiendo en que, si se acepta el concepto amplio de religión defendido por el helenista alemán, «nadie negará que pueda hablarse de religión en Homero» (p. 2).

Hace ya algunos años Bolkestein (13) señaló dos elementos indispensables y esenciales que aparecen en toda religión históricamente atestiguada: el deseo del hombre de vivir en buena relación con la divinidad y los medios con que cuenta para conseguirlo. En suma, la plegaria y el sacrificio (14). Como ambos elementos se hallan en Homero, la conclusión del autor es que sin duda hay religión en Homero.

Realmente, el razonamiento parece intachable. Pero, reflexionando un poco, puede descubrirse la falsedad del silogismo. Lo que hay en Homero son actos religiosos. Pero ¿puede por ello hablarse de una *religión homérica*? Nosotros creemos realmente en tal existencia, pero creemos también que la demostración que nos ofrece el P. Aurelianus no es todo lo perfecta que sería de desear. Es la coherencia lo que da unidad, no los simples hechos aislados.

El autor parte de una tesis estrictamente unitaria en lo relativo a la cuestión homérica. No establece diferencia alguna ni entre la *Iliada* y la *Odisea* (15), ni dentro de la *Iliada*. En principio, el método es lícito. Es más: su principio, implícito en toda la obra, de explicar a Homero por Homero, está en la línea que domina hoy

(10) *Inleiding tot de natuurlijke godsdienstwetenschap*, Amberes, 1948<sup>2</sup>, 19.

(11) *Des Glaube der Hellenen*, I, 12.

(12) *Emerita*, XXV, 2, 1957, 282.

(13) *Vier hoofdstukken over de godsdienst in het leven der Grieken gedurende hun bloeitijd*, Haarlem, 1957, 24.

(14) Señalamos que el P. Aurelianus no utiliza el trabajo de SCHWENN, *Gebet und Opfer*, ni el más general de HEILER, *Das Gebet*.

(15) Sobre estas diferencias, cfr. recientemente L. A. STELLA, *Il poema di Ulisse*, Florencia, 1956 y mi «Pequeña introducción a Homero», en *Estudios clásicos*, 1959, 61 ss.

en el campo de la homerología (16). Pero entonces, ¿cómo explicar las contradicciones, o, si se quiere, las diferencias de espíritu que hallamos en el Epos?

El autor cree solucionar muchas de estas contradicciones partiendo de una diferenciación absoluta entre religión y mitología (pág. 59 s.), aclarando, con razón, que «ello no quiere decir que no existe ninguna relación entre ambas». Lo que importa es no confundir las narraciones míticas con la concepción religiosa del poeta o de los héroes (p. 61). De acuerdo. Pero, por desgracia, la idea no se ha utilizado. Por lo menos, como desearíamos que se hubiera utilizado. Porque, en última instancia, lo que ha hecho el P. Aurelianus ha sido reducir la mitología a un simple *deus ex machina*, acudiendo a ella cuando se presenta una dificultad. Unos ejemplos aclararán la cuestión. La escena del envío del sueño a Agamenón (B. 6 s.) «es un medio que utiliza el poeta para hacer empeazar la lucha» (p. 63). La escena del «engaño de Zeus» (Σ, 313 y siguientes) es *mitología*; la excusa de Agamenón (T, 86), aludiendo a las Erinias y la Moira y Zeus, que lo han cegado, «es un simple subterfugio» (17). El engaño de Héctor por Atenea (X, 225) es comentado con estas palabras: «No es jamás signo típico de una verdadera fe considerar a los dioses como mentirosos o engañosos» (p. 67 s.). No lo será en la pureza de concepción cristiana o, incluso, en la mente de los pensadores de la época clásica. Pero aquí Aurelianus ha dejado de ver que la noción griega de dios está fundamentalmente viciada por el hecho de que, por debajo de la concepción helénica de la divinidad, corre un principio doble: el de *theós* y el de *daimon*. Deichgräber ha podido, recientemente, insistir en el carácter «demoníaco» de la divinidad helénica que arrastra al hombre, con sus *trampas*, a la perdición (18).

Pero hay más. La mitología puede, en principio, considerarse como diferente de la religión. Pero las narraciones míticas deben de haber sido inspiradas por una idea religiosa coherente con la noción divina. Es absurdo pretender distinguir entre la noción abstracta de Dios y las narraciones sobre la *historia* de los dioses. Precisamente toda la labor religiosa de los grandes pensadores de la antigüedad estriba en purificar el concepto de dios.

Aurelianus, por otra parte, no se plantea el problema de los *theomacho*, del que tenemos un caso concreto en Diomedes. Y es éste un problema realmente difícil de solucionar adoptando el punto de vista del P. Aurelianus.

(16) Cfr. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955<sup>2</sup>, cap. I.

(17) Cfr. empero, DODDS, *The Greeks and the Irrational*, cap. I.

(18) *Der listensinnende Trug des Gottes*, Göttinga, 1952, 108 ss.

En un interesante capítulo (19) aborda el autor el problema de los puntos de contacto entre religión y ética. Es el suyo un método puramente empírico, consistente en ir anotando los diversos pasajes donde hallamos manifestaciones relativas a este extremo. Algunas veces, realmente, el texto añalizado es de importancia, y verdaderamente pertinente para la cuestión: así, a propósito de  $\pi$  384, ya Wilamowitz (20) había señalado que este pasaje representa un paso hacia la idea de Zeus como protector de la justicia (21). Pero, en general, los ejemplos aducidos no prueban nada. Por otra parte, es sintomático que siempre predominan, con mucho, los pasajes odiseicos, señal inequívoca de que nos hallamos ante un caso de evolución. Como ha señalado Chantraine recientemente (2)), el concepto de *hybris* se coloreará en la Odisea de contenido moral.

¿Cómo compaginar, en fin, la tesis del libro, a saber, que hay una íntima relación entre ética y religión, con las frecuentes transgresiones que los mismos dioses comenten? No, a juicio nuestro, mediante la distinción del autor entre la religión y mitología, según hemos indicado antes. Sí, en cambio, puede dar luz sobre el problema la sugerencia de Rose (23), según la cual los dioses, como los señores homéricos, pueden, en determinados casos, no adaptarse a la norma ética (los  $\delta\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$  entre los héroes, la *moira* entre los dioses). Los dioses serían (24), pues, un reflejo de los señores feudales micénicos, no la norma ética en sí.

Las afirmaciones del P. Aurelianus van, desde luego, mucho más allá de lo que hemos indicado. Por ejemplo, sostiene que debe hablarse, en Homero, de *pecado* (p. 78 ss.) y de *conciencia moral* (p. 75). Naturalmente esta tesis no es sino el corolario de todas sus hipótesis y de sus principios: si hay sanción divina, debe de haber *culpa* y conciencia de culpa, e incluso *arrepentimiento*. Si hay castigo debe haber, en el epos homérico, la noción de deber (cfr. p. 76 s.). Pero nos hallamos aquí con pasajes contradictorios. Por un lado, el pasaje de Iliada III (p. 390 s.), donde la divinidad actúa con fuerza tal sobre Helena que anula enteramente su libertad. Lo mismo cabe decir de IV (93 y s.), en la escena de Píndaro. En cambio, en el trascendental pasaje de A (128 y s.) (24) está implícita la libertad humana. Atenea sugiere tan sólo: el hombre es libre, empero, para obedecer.

Añadamos que el concepto de pecado en sí no aparece, a juicio nuestro, en Homero. Se dan, simplemente, *transgresiones de*

(19) p. 25 ss. «Raakpunten Godsdienst-Ethiek».

(20) G.d.H., I, 357.

(21) Contra, empero, NILSSON, *Geschichte der gr. Religion*, I, 390.

(22) *Le Divin et les dieux chez Homère*. (Entret. Fond. Hardt, I, 1954), 45 ss.

(23) *La Notion du divin*, en la conferencia introductoria, 13 ss.

(24) Cfr. SNELL, op. cit., 52 ss.

*normas establecidas*, de falta de respeto por los principios éticos existentes y en vigor, pero jamás éstos caen en el campo de la religión. La solución propuesta por el autor (p. 79 s.) de que estas transgresiones van contra la divinidad porque ésta, aunque no haya creado el orden moral, es su guardián, no puede resolver el problema. Pecado implica *mancha moral*, concepto ausente enteramente en Homero (25).

El P. Aurelianus dedica, finalmente, unas interesantes páginas al problema del dolor (p. 90 y s.), que no resuelve enteramente. El mal es, a su juicio, unas veces resultado y consecuencia de las culpas del hombre. Pero tiene que reconocer que en muchos casos es el arbitrio divino o el destino la causa de su existencia.

José ALSINA

---

(25) Cfr. MOULINIER, *Le Pur et l'impur*, Paris, 1952, 25.