

Ἵμῆρος ἐν τῷ ζῶντι ἐνταῦθα καὶ νυνί.
HOMERO EN VIVO ENTONCES Y AHORA¹

HÉCTOR EDUARDO GARCÍA CATALDO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile

Resumen: La obra homérica entraña una serie de cuestiones, vinculadas tanto a la tradición que ella inaugura como a la crítica que suscitó en el devenir de su propia cultura. Este artículo aborda uno de esos aspectos críticos a partir del análisis, que Platón realiza en su *República*, contra el contenido de los versos de la poesía homérica. La crítica platónica halla su fundamento en criterios éticos y políticos, acordes a principios racionales de acuerdo al modelo de hombre-ciudadano que el propio filósofo propone. Por consiguiente, la estética de la obra homérica no responde a ese modelo.

La *tachadura* de los versos a este respecto significa la obliteración de lo más enigmático que hay en la naturaleza del ser humano y que mantiene en vilo su vigencia hasta hoy, que Homero avizoró con toda diafanidad y expresó con una belleza francamente inigualable, desentrañando ese *humus* erótico de la *physis* humana, de la de *entonces* y aún de la de *ahora*.

Palabras clave: poesía homérica, crítica platónica, intertextualidad, amor-pasión.

HOMER LIVE, THEN AND NOW

Abstract: Homer's work entails a number of questions linked both to the tradition it inaugurates and to the critique it raised in the becoming of its own culture. This article studies one of those critical aspects starting from the analysis which Plato makes in his *Republic* against the content of the verses of Homeric poetry. Platonic criticism has its foundation in ethical and political criteria, following rational principles according to the model of citizen-man which the philosopher himself proposes. Therefore, the aesthetics of Homer's work does not respond to that model.

The erasure of the verses in this respect means the obliteration of what is most enigmatic in the nature of human beings and which keeps suspended in the air its force until today,

¹ El texto-base de este artículo corresponde a la conferencia leída en la Universidad Nacional de Cuyo el jueves 18 de agosto de 2011, en el marco del I CONGRESO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE LA ÉPICA. "CONFIGURACIONES DEL GÉNERO DESDE LOS CLÁSICOS A LA ACTUALIDAD", el que se desarrolló entre el 18 y 20 de agosto en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, en la ciudad de Mendoza, Argentina. Se presenta aquí con las debidas ampliaciones y textos que no fueron expuestos, por razones de tiempo, en la conferencia misma.

which Homer foresaw with full diaphaneity and expressed with a beauty frankly unequaled, unraveling the erotic *humus* of human *physis*, that from *then* and still that from *now*.

Key words: Homeric poetry, Platonic criticism, intertextuality, love-passion.

Recibido: 2.11.11 – Aceptado: 5.12.11

Correspondencia: HÉCTOR GARCÍA CATALDO. Licenciado en Filología Clásica con Opción Helénica y Latina. Magister en Historia con Mención en Historia Europea. Doctor en Filosofía. E-mail: hgarcia@ucv.cl - Tel. 032- 2274391; 02- 2392292. Profesor en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Universidad de Chile y Universidad de Playa Ancha.

Introducción

Homero, un nombre y un origen para la historia del devenir del mundo occidental. Es también la referencia ineludible para todo origen cultural; con este poeta la Hélade se abrirá a lo que en lenguaje moderno llamaríamos la contextualidad o mejor la intertextualidad y con ello una especie de intraculturalidad; con él se inaugura el origen y evolución de los llamados géneros literarios: la épica. Para toda aproximación a la obra homérica se debe enfrentar de una u otra manera una cuestión de método: desde dónde nos situamos para hablar de la poesía homérica. Dos mil ochocientos años marcan la diferencia; ya en la propia Hélade hallamos los primeros vestigios y las primeras referencias a considerar: la primera intertextualidad y con ello las primeras manifestaciones de lo que hoy llamaríamos hermenéutica, crítica y estética de la cultura.

Desde la misma época arcaica la poesía homérica ha tenido un rol preponderante en la vida y la sociedad helena y los jóvenes poetas así lo han interpretado, colgándose en un amplio sentido al decir de los versos homéricos: ejemplo de ello lo tenemos en los poetas líricos, que son sus más inmediatos seguidores; en los poetas del drama, quienes han llevado el análisis y la crítica de aquella poesía mitopoética a un ámbito superior y problemático, pasando naturalmente por la crítica teológica del propio mundo jónico desde la perspectiva de sus *physikoi* para luego decantar, en el siglo IV a. de C. en un análisis y crítica severa en la obra platónica y, a la vez, de máxima alabanza en la observación

al fenómeno poético en tanto que tal en el pensamiento de Aristóteles, ni que decir de la crítica en período helenístico, donde la propia obra homérica señaló los derroteros de la crítica literaria y abrió camino a la ciencia del lenguaje. Se entiende, entonces, a qué me refiero cuando señalo que estamos enfrentados a un problema de método y eso sin considerar los aportes de la modernidad: de los Humanistas del Renacimiento, de las penetrantes observaciones del idealismo y romanticismo alemán, de aquel gran movimiento de 1770 y su peculiar vuelta a lo helénico en aquella alquimia de cristianismo y helenismo; súmesele a este panorama las modernas teorías literarias de los siglos XIX y XX y se tendrá en toda su dimensión el problema de método al que hago referencia.

Platón y la *tachadura* de la poesía homérica

De acuerdo a este complejo periplo, nos limitaremos a centrar la exposición a problemas surgidos en la propia Antigüedad helena. Vamos a partir con un asunto de contextualidad y de intertextualidad, desde la ácida crítica platónica a la obra homérica, tal como es presentada en la *República*. No vamos a discutir aquí acerca de los presupuestos de Platón que subyacen en su teoría de la *República*, pero debemos llamar la atención, señalando que Platón rompe con una tradición literaria, que en la extensión de su devenir había levantado política y culturalmente al mundo heleno. Para la crítica platónica, Homero ya no será más el educador de toda la Hélade y, por lo mismo, la poesía en general no puede ser paradigma de educación en el sentido de la formación de una idea de hombre-ciudadano, acorde al modelo que el filósofo se propone, esto es, como se ha dicho, un hombre y una sociedad que se basa en principios éticos, políticos y jurídicos, fundados en la razón.

La estética de la poesía, la de la épica, no respondería a este paradigma racional, particularmente no estaría a la altura moral que Platón se propone: por la *mimesis*, la poesía, el arte, coquetean con la ficción, con la irrealidad, con el no-ser; la búsqueda de la verdad, por el contrario, se halla del lado del ser y una ética y una política en tanto que tales, en orden a la justicia y lo conveniente, sólo pueden fundarse en la verdad. Puede afirmarse, entonces, que la crítica platónica a la poesía se funda en una crítica ontológico-ética². No

² Al respecto véase la Introducción del ensayo de COFRÉ J. O., *El Destino de las Artes y la Educación Estética en la República de Platón*. Univ. Austral de Chile. Valdivia, 1980, págs. 3-5.

podemos discutir los detalles de esta crítica ni los problemas que entraña en términos de comprender la originalidad e independencia de la obra de arte, y de la poesía en particular, respecto de cualquier determinación política. Bastaría por el momento señalar que la Antigüedad no se propuso tratar el problema de la independencia total del arte con respecto a los regímenes políticos, así también —se podría añadir— con respecto a la educación en la filosofía política aristotélica.

Ateniéndonos a *República*, uno podría pensar que la crítica contra la poesía épica no es una crítica contra la poesía *qua* poesía épica, sino que esa crítica estaría orientada a su contenido: atentaría contra la formación de un determinado *ethos*³, y no podemos dejar de reconocer que en esa misma crítica se deja sentir, al mismo tiempo, un gran reconocimiento a la obra homérica. La tachadura a la que se refiere Platón es a la concepción que el poeta nos representa acerca de la muerte, el Hades, su idea del alma, así como de los *phrenes* una vez llegados a dicha mansión. La crítica platónica no tiene en cuenta la concepción homérica del mundo, porque simplemente el tiempo ya la ha modificado y él, personalmente, ha elaborado la suya. Pero sobre todo, porque Platón presupone que por el modo cómo la épica habla de la muerte, del alma y de eso que Zubiri entiende como la *inteligencia sentiente*, las *phrènes* homéricas, es contraproducente respecto del *ethos* que se debería desarrollar en los hombres de la polis.

Asimismo, la concepción homérica de los dioses, que actúan bajo paradigma humano, no puede tener cabida en la concepción platónica, porque el filósofo no ha visto que la mayor revolución del pensamiento épico fue el haber creado a los dioses a imagen y semejanza del hombre, una de las más grandes proezas intelectuales del hombre arcaico heleno; los dioses son producto de la imaginación humana⁴, y como los ha entendido

³ Cfr. Rep. 387 b: Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παρατησόμεθα Ὅμηρον τε καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφωμεν, οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς ἄλλοις ἀκούειν, ἀλλ' ὅσω ποιητικώτερα, τοσοῦτω ἤττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφροβημένους. “Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos [...], no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte”. Trad. de Conrado Eggers L. DIÁLOGOS IV, República. Ed. Gredos, Barcelona, 2007.

⁴ Cfr. al respecto FINLEY, M. I., *El Mundo de Odiseo*. Breviarios del F.C.E. México, 1961.

Castoriadis, los dioses homéricos “son lo que en el hombre es más que el hombre”⁵.

Tampoco Platón puede comprender que la épica arcaica haya humanizado a sus más grandes héroes, haciéndoles participar de las emociones propiamente humanas. No puede entender a un Aquiles invadido por las iras o por las angustias del hombre enfrentado a un destino superior, que le es ineludible, porque un héroe, un hombre que siente debilidad en su ser, no sería apto como miembro defensor de la polis; se opondría a su concepción de la *andreaia*, tal como la esboza a partir del libro II⁶.

La lectura platónica de Homero, sin ser malintencionada, desvirtúa lo propiamente poético de los hexámetros homéricos por el solo hecho de la tachadura de los mismos, y de modo arbitrario, aunque arguya que ello sea para dar pábulo a “la verdad muy estimada”. La poesía épica de Homero está muy por encima de este concepto de verdad que plantea Platón como manejo de la relación entre gobernantes y gobernados⁷, que suena no a la idea de un intercambio como se verá en el pensamiento de Aristóteles, sino más bien en la línea jerárquica de sumisión y obediencia a los que caminan en el poder, asunto que Platón destaca también de la obra homérica y que efectivamente aprueba para su propio sistema educativo.

Platón desapruueba el tratamiento que el poeta da al amor, especialmente al amor-pasión, de la piel y los sentidos. La expresión más alta de su crítica ética la formula al considerar como absolutamente inapropiados aquellos hexámetros en que Homero describe el episodio en que se invierten los papeles en los acontecimientos de la guerra de Troya, gracias al engaño de Hera a Zeus. En el diálogo, Sócrates pregunta a Adimanto:

δοκεῖ σοι ἐπιτέδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέφω ; [...] ἢ Δία, καθευδόντων τῶν ἄλλων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ὡς, μόνος ἐρηρηγορῶς ἂ ἐβουλεύσατο, τούτων πάντων ῥαδίως ἐπιλανθανόμεν διὰ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν, καὶ οὕτως ἐπλαγέντα ἰδόντα τὴν Ἥραν, ὥστε μηδ' εἰς τὸ δωματίον ἐδέλειν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτοῦ βουλόμενον χαμαὶ ξυγγίγνεσθαι, καὶ λέγοντα ὡς οὕτως

Cap. Ética y Valores, pág. 147

⁵ Cfr. CASTORIADIS, C., *Lo Que Hace a Grecia*. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983 La Creación Humana II. F.C.E. Buenos Aires, 2006. Págs. 158 ss.

⁶ Véase *Rep.* desde 388 a.

⁷ Véase *Rep.* 389 b ss.

ὑπὸ ἐπιθυμίας ἔχεται, ὡς οὐδ' ὅτε τὸ πρῶτον ἐφοίτων πρὸς ἀλλήλους φίλους λήθοντε
τοκῆας · οὐδὲ Ἄρειός τε καὶ Ἀφροδίτης ὑπὸ Ἥφαιστου δεσμὸν δι' ἕτερα τοιαῦτα.

¿crees que para un joven es apropiado escuchar tales cosas en cuanto a su templanza? [...] ¿O bien narrar que Zeus, el único despierto mientras los demás dioses dormían, tras olvidar fácilmente todas las maquinaciones que habían ideado, impulsado por la pasión sexual, al ver a Hera se excitó de modo tal, que ni siquiera quiso llegar a su alcoba, sino que prefirió acostarse con ella sobre el piso, alegando que era presa de un deseo tal como no lo había poseído ni siquiera la primera vez que se acostaron juntos, ‘a escondidas de sus queridos padres’, o bien contar que Ares y Afrodita fueron encadenados por Hefesto por cosas de esa índole?⁸

La respuesta de Adimanto es categórica: —No. Por ningún motivo esto es apropiado.

Este es el tópico que me gustaría tratar en detalle y en concordancia con el título de esta ponencia: *Homero en vivo*. Pero antes, unas últimas observaciones a esta intertextualidad en la lectura que ha hecho Platón. El contexto de la cita platónica corresponde a su tratamiento e idea de la *moderación*, esbozada en la *República* como una *conditio* de la ética que debe asumir el guardián. Esta moderación respecto de la multitud consistiría en la obediencia a la clase gobernante, pero respecto del hombre particular consistiría en el dominio que debe mostrar éste en cuanto a los placeres; principalmente tres: la bebida, la comida y el sexo. La crítica platónica al comportamiento de Zeus sólo se puede comprender dentro de la propia ideología que el filósofo se ha prefigurado acerca de los dioses, esto es, que son buenos y sólo fuente de bien y en cuyo ser no se admite el cambio o transformaciones, pues la divinidad goza de perfección⁹. Pero ésta no es la concepción homérica de los dioses, que participan de la dimensión humana, cuya praxis no está regida por una moralidad como la que dispone Platón¹⁰.

⁸ *Rep.* 390 b-c. Traducción de Conrado Eggers Lan. Platón, Diálogos IV *República*. Editorial Gredos, Barcelona, 2007.

⁹ Al respecto cfr. *Rep.* 379 a hasta el final del libro segundo. No olvidar que esta nueva imagen acerca de la divinidad o del dios ha sido anticipada ya por los *physikoi*, y el principal entre ellos es Jenófanes de Colofón, desde quien también se confirma que en el estadio arcaico en torno a los dioses éstos son parte del imaginario *antrópico*.

¹⁰ Entre otros textos acerca de la presentación de los dioses en la obra homérica véase BOWRA, C. M., *Introducción a la Literatura Griega*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1968, pág. 64 ss.

Zeus simplemente pierde el *sentido*. Pierde el *nous* y las *phrenes* ante la imagen de Hera, que es su mujer.

Diafanidad del hexámetro homérico

Un enfrentamiento con el texto original permite rescatar una parte o una imagen que genera el discurso poético homérico, cuyos hexámetros entrañan por su contenido y, estructuralmente, por sus pausas, una belleza expositiva extraordinaria:

Ἥρη δ' εἰσεῖδε χρυσόθρονος ὀφθαλμοῖσι
στᾶσ' ἐξ Οὐλύμπιοι ἀπὸ ῥίου· αὐτίκα δ' ἔγνω 155
τὸν μὲν ποιπνύοντα μάχην ἀνὰ κυδιάνειραν
αὐτοκασίγητον καὶ δαῖερα, χαῖε δὲ θυμῷ.
Ζῆνα δ' ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς πολυπίδακος Ἴδης
ἤμενον εἰσεῖδε, στυγερός δ' οἱ ἔπλετο θυμῷ.
μερμήριξε δ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
ὅπως ἐξαπάφοιτο Διὸς νόον αἰγιόχοιο· 160
ἦδε δὲ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή,
ἔλθεῖν εἰς Ἴδην εὐ ἐντύνασαν ἐ αὐτήν,
εἴ πως ἰμεύριται παραδραδέειν φιλότητι
ἧ χροῖῃ, τῷ δ' ὕονον ἀπήμονά τε λιαρὸν τε
χεύη ἐπὶ βλεφάροισιν ἰδὲ φρεσὶ πευκαλίμησι. 165
βῆ δ' ἴμεν εἰς θάλαμον, τὸν οἱ φίλος υἱὸς ἔτευξεν
Ἥφαιστος, πυκινὰς δὲ θύρας σταθμοῖσιν ἐπήρσε
κλιθῖδι κρυπτή, τήν δ' οὐ θεὸς ἄλλος ἀνῶγεν·
ἔνθ' ἢ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέδηκε φαιινάς.
ἀμβροσίη μὲν πρῶτον ἀπὸ χροῶς ἰμερόεντος 170
λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίω
ἀμβροσίω ἐδανῷ, τὸ ῥά οἱ τεθυμῶμενον ἦεν·
τοῦ καὶ κινυμένοιο Διὸς ποτὶ χαλκοβατῆς δῶ
ἔμπης ἐς γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἴκετ' αὐτμή.
τῷ ῥ' ἢ γε χροῶα καλὸν ἀλειψαμένη ἰδὲ χαίτας 175
πεξαμένη χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε φαιινούς
καλοὺς ἀμβροσίους ἐκ κραάτος ἀθανάτοιο.
ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβροσίον ἑανὸν ἔσασθ', ὃν οἱ Ἀθήνη
ἔξυσ' ἀσκήσασα, τίθει δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλά·
χρυσείης δ' ἐνετῆσι κατὰ στῆθος περονᾶτο. 180
ζώσατο δὲ ζώνην ἑκατὸν θυσάνοις ἀραρυῖαν,
ἐν δ' ἄρα ἔρματα ἦκεν εὐτρήτοισι λοβοῖσι

τρίγληνα μορόεντα· χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλέ.
 κρηθέμενῳ δ' ἐφύπερθε καλύψατο δία θεάων
 καλῶ νηγατέω· λευκὸν δ' ἦν ἥελιος ὤς·
 ποσσὶ δ' ὑπὸ λιπαροῖσιν ἐδήσατο καλά πέδιλα.
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ' εἶκατο κόσμον,
 βῆ ἧ' ἴμεν ἐκ θαλάμοιο, καλεσσαμένη δ' Ἀφροδίτην
 τῶν ἄλλων ἐπάνευθε θεῶν πρὸς μῦθον ἔειπε·

185

Pero Hera, la de áureo trono, divisó con sus ojos,
 alzándose ella fuera del Olimpo desde un promontorio, y altiro
 conoció
 al que jadea en la batalla que da gloria
 a su propio hermano y cuñado, y se alegraba en su *thymós*,
 a Zeus sobre la más alta cumbre del Ida, abundante en
 manantiales,
 divisó, sentado, y le fue aborrecible en su *thymós*.
 Y maquinó en seguida, la de ojos de buey, la augusta Hera,
 cómo engañaría (*exapárhoito*) el *nous* de Zeus, portador de la égida,
 y este plan se le manifestó en su *thymós* como el mejor:
 que iría al Ida bien excitante (*eu entymasan*) ella misma
 por si él ardiera (*himéirato*) en deseo de amor para acostarse junto a
 su cuerpo, y a él un sueño desconocedor de dolores y cálido
 pudiera ella esparcir sobre sus párpados y *phrenes* prudentes.
 Y se fue caminando al tálamo, que su hijo amado le fabricó,
 Hefesto, y puertas herméticamente cerradas en las habitaciones
 ajustó
 con cerrojo secreto, y que ningún otro dios abría,
 introduciéndose allí, ella cerró las puertas espléndidas.
 Con ambrosía, en primer lugar, desde su cuerpo excitante
 todas las impurezas purificó y se frotó con untura de aceite
 inmortal y agradable, que le había sido perfumado
 y agitándose este aceite en el palacio, de suelo bronceo, de Zeus
 completamente hasta la tierra y el cielo llegaba su fragancia.
 Con él, pues, ella el cuerpo hermoso untando y cabellos
 fijando con las manos entrelazó las trenzas brillantes
 hermosas-divinales, de su cabeza inmortal.
 Se envolvió con un divinal peplo, que Atenea
 le afinó, después de haberlo elaborado, le insertaba muchos
 ornamentos
 y con broches de oro en su pecho lo cerraba.

Se ciñó un cinturón provisto de cien borlones de flecos,
 Y pendientes insertó en sus lóbulos bien perforados,
 de tres pupilas trabajados artísticamente: mucho encanto (*charis*)
 relucía.
 Y con un velo por encima se cubrió la divina entre las diosas,
 hermoso y nuevo, y era blanco como el sol.
 Y en los pies espléndidos se amarró hermosas sandalias.
 Luego, cuando se puso todo tipo de adorno (*kosmon*) sobre su cuerpo
 salió caminando del tálamo y llamando a Afrodita
 lejos de los demás dioses le dirigió una palabra (*mython*):¹¹

Esta es la introducción a todo el relato acerca de la estructura del engaño de Hera a Zeus, de una diosa a un dios o de la mujer al hombre. Hera no duda ni por un instante cuál sería la manera de engañarlo: la seducción femenina, infalible (entonces, ahora y probablemente siempre). La deliberación que se le manifiesta a Hera en su *thymós*, en su espíritu y que aflora como acto de la voluntad consciente es mostrarse excitante (*eu entynasan*), que es el primer paso para trastocar el sentido de realidad en el hombre: el *nous*.

La psicología femenina –y de esto sabe bastante Homero– sabe que el deseo sexual (*himéirato philótēti*) entra primero por la vista, todo lo demás viene por añadidura. Homero, como conocedor de la psicología humana, sabía perfectamente de la asociación entre sexo y sueño, como reposo total de los sentidos; no por nada el poeta nos ha dicho que el sueño es hermano de la muerte¹². Sueño es lo que se propone Hera esparcir sobre los párpados y sobre las *phrenes* de Zeus. Para conseguir ese aspecto excitante llama a Afrodita en privado y le cuenta un *mythos*, una palabra que entraña el sentido de *cuento* y le solicita, primero que nada, que la revista en apariencia con el amor (*philotēs*) y el atractivo que despierta el deso (*hímeros*), ese deseo con el cual quedan rendidos tanto los dioses inmortales como los mortales homhres¹³. El relato, *mythos*, de Hera es que necesita de estas dotes porque va a visitar a sus padres adoptivos, Océano y Tetis, que, producto de una disputa, se encuentran privados del amor y del lecho y su propósito es que reanuden este amoroso consorcio. Ante tan noble propósito,

¹¹ *Il.*, XIV, 153 – 189. La traducción de los fragmentos que siguen me pertenece.

¹² *Il.* XIV, 231.

¹³ *Il.* XIV, 198-199. En la traducción de Gredos, de E. Crespo, el plural *anthrōpous* ha sido traducido por *gentes*, con lo cual se acentúan los rasgos antrópicos del amor y la pasión sexual, y de todo el relato.

Afrodita le concede su petición y traspasa a Hera esas dotes propiamente femeninas. El narrador omnipresente, que todo lo ha visto, comenta:

Dijo, y desde sus pechos se desató el bordado ceñidor estampado, allí todos los encantos se habían creado: allí está el amor, el deseo, el trato íntimo y el lenguaje seductor, que roba el *nous* hasta de los más sólidamente prudentes¹⁴.

Afrodita entrega a Hera el doble de lo que le ha pedido; además de *philôtes* y *himeros*, le da la facultad del trato íntimo (*oaristys*, *encuentro amoroso, relación amorosa*) y del lenguaje seductor (*párphasis*, *exhortación*), aunque estas dos últimas podrían reducirse a una sola facultad: la del lenguaje seductor de la relación amorosa, si se interpreta *párphasis* como aposición a *oaristys*. Afrodita es por excelencia la diosa de las *feminas*, a ellas siempre regala lo que le pidan y les asegura de suyo lo que mientan en sus *phrenes*. Así lo hace también Safo cuando la invoca en su alocado corazón; para Safo, ella es por excelencia la “urdidora de engaños”¹⁵, la que realiza lo que el *thymós* femenino anhela; Afrodita es la más perfecta de las aliadas.

Puso Afrodita este ceñidor estampado en las manos de Hera, diciéndole que lo ocultara en su regazo y le comentó que no regresaría sin antes haber coseguido lo que meditaba en sus *phrenes*¹⁶. La sonrisa picarona de Hera encierra el sentido del objetivo logrado. Pero la trama, la diosa no la ha concluido aún, le queda por convencer a *Hypnos*, al Sueño, para que se pose sobre los párpados de Zeus, después que ella se haya acostado con él. El Sueño no acepta esta propuesta, arguyendo razones de fondo y, por último, porque es una cosa muy peligrosa. Hera recurrirá a su *boulé*, deliberación que es artimaña y, ahora, para convencer al Sueño, es chantaje. Promete darle nada menos que una de las Gracias, a la que *Hypnos* siempre ha querido poseer. A *Hypnos* no sólo le cambió el semblante, de alegría, sino que cambió inmediatamente de parecer y por muy peligrosa que fuere la empresa, la hará, e hizo jurar previamente a Hera que cumpliría la promesa y luego se fueron envueltos en la bruma hasta el elevado Ida. El narrador una vez más articula magistralmente la escena con estas palabras:

¹⁴ Il. XIV, 214-217: Ἡ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα ποικίλιον, ἔνθα τέ οἱ θελκτῆρια πάντα τέτυκτο· ἔνθ' ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς πάρφασις, ἧ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

¹⁵ Cfr. SAFO, frag. 1 L-P., *dolóploke*.

¹⁶ Il. XIV, 221: ἄπρηκτόν γε νέεσθαι, ὅ τι φρεσὶ σῆσι μενοινοῖσι

Ἥρα δὲ κραιπνῶς προσεβήσεται Γάργαρον ἄκρον
 Ἴδης ὑψηλῆς· ἴδε δὲ νεφεληγετέρα Ζεὺς.
 ὡς δ' ἴδεν, ὡς μιν ἔρωις πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν,
 οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἐμισγέσθην φιλότῃτι,
 εἰς εὐνήν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας.
 στῆ δ' αὐτῆς προπάροιδεν ἔπος τ' ἔφαιτ' ἐκ τ' ὀνόμαζεν·
 “ Ἥρα, πῆ μεμαυία κατ' Οὐλύμπου τόδ' ἰκάνεις;
 ἵπποι δ' οὐ παρέασι καὶ ἄρματα, τῶν κ' ἐπιβαίης.”

Hera rápidamente subió al Gárgaro, cumbre del alto Ida, y la vio el que las nubes acumula, Zeus, y apenas la vio, el deseo [*erōs*] lo envolvió en sus prudentes *phrenes*, como cuando por primera vez se unieron en amor [*philótēti*], ambos teniendo relaciones en la cama, a escondidas de los queridos padres.

Se puso delante de ella y le habló desde el momento en que la nombraba:

“¡Hera! ¿Adónde tan impaciente vas, bajando así del Olimpo?, no veo ni caballos ni carros sobre los que podrías subir”¹⁷.

Hera, en quien pensamiento y dolo son una sola cosa, relata a Zeus el mismo *mythos* que contara a Afrodita, añadiendo que va ante él para que no se irrite si sale en silencio, y que los caballos que Zeus no ve presentes están al pie del Ida, aguardándola. La respuesta del padre de los dioses no se hizo esperar, fuerte y derecho fue al grano:

Ἥρα, κείσε μὲν ἔστι καὶ ὕστερον ὀρμηθῆναι,
 νῶϊ δ' ἄγ' ἐν φιλότῃτι τραπέιομεν εὐνηθέντε.
 οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὠδὲ θεῶς ἔρωις οὐδὲ γυναικὸς
 θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν.

¡Hera!, allá es posible también que después vayas, ea, nosotros dos en amor regocijémonos, acostándonos, porque jamás un deseo [*erōs*] tan grande ni por una diosa ni por una mujer, esparciéndose alrededor de mi *thymós* en mi pecho me subyugó¹⁸.

¹⁷ Λ. XIV, 292-296.

¹⁸ ΙΙ. XIV, 313-316.

Esta conducta desenfadada del dios es la que no tolera Platón, pues la ve como inapropiada o antinatural respecto de la divinidad. Pero no podremos decir lo mismo respecto del hombre. ¿Qué diferencia hay entre ese desear del varón homérico del período más arcaico de la historia de Occidente y nosotros, los hombres modernos, *mutatis mutandis*, por supuesto? Ante un espectáculo como al que estuvo sujeto el dios, quedamos igualmente subyugados, por decirlo eufemísticamente. Cuesta entender la queja platónica. La obnubilación de los sentidos a Zeus le hace evidente sólo el presente, el aquí y el ahora. El *allá* sólo es posible *después*, y es lo que propone a la diosa. Pero Hera, pese a sus pensamientos dolosos, tiene sus pies bien puestos en ese etéreo Olimpo y conoce perfectamente del pudor, pues no está dispuesta a exhibirse de esa forma ante los dioses, en la cima del Ida, donde todo está patente y a la vista. Si fuera sorprendida, despertaría la cólera de los dioses; pero como sabe del deseo de Zeus, lo invita a acostarse al tálamo fabricado por Hefaiostos. La repuesta de Zeus entraña no sólo la mayor genialidad, sino uno de los textos más poéticos, de gran belleza, con los que nos encontramos en *Iliada*:

Ἥρη, μήτε θεῶν τό γε δεῖδιδι μήτε τιν' ἀνδρῶν
ὄψεσθαι· τοῖόν τοι ἐγὼ νέφος ἀμφικαλύψω
χρύσειον· οὐδ' ἂν νῶϊ διαδράκοι Ἥελίος περ,
οὔτε καὶ ὀξύτατον πέλεται φάος εἰσοράασθαι.

¡Hera!, no temas que ninguno de los dioses ni de los varones esto va a ver: yo te envolveré con una nube de tal calidad, de oro, que ni Helios nos podría ver a través de ella, y cuya luz es la más penetrante para ver¹⁹.

Esta bella escena de la *Iliada* se cierra con el igualmente hermoso comentario del narrador:

Ἥ ῥα, καὶ ἀγκῶς ἔμαρπτεν Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν.
τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν δῖα φύεν νεοθηλέα ποιήν,
λωτόν δ' ἔρσηέντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον
πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψόσ' ἔεργε.
τῷ ἔνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο
καλὴν χρυσεῖην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι.

¹⁹ *Il.* XIV, 342-345.

Dijo, y en brazos tomaba, el hijo de Kronos, a su compañera de lecho.

Bajo ellos la divina tierra hacía brotar tierno pasto,
loto cubierto de rocío, azafrán y jacinto
espeso y suave, que desde el suelo los alejaba, levantándolos.
En este lugar se acostaron y con una nube hermosa, de oro,
se cubrieron, y brillantes caían las gotas de rocío²⁰.

La imagen de Hera como una diosa con personalidad fuerte, que se enfrenta a Zeus con injuriosas palabras²¹ y que lo riñe constantemente, que es tremendamente celosa, llegando incluso al espionaje, en la digresión del texto homérico, que hemos mostrado, se nos muestra en su faceta más ingeniosa y sutil para conseguir sus propósitos.

La poesía homérica, en su nuda representación, no ha hecho otra cosa que mostrar, esclarecer, hacer perceptible el mundo, las cosas y acontecimientos, así como también los recónditos estados anímicos. Ha hecho de todo lo que ve acontecer vivo para su auditorio y vigente en todo tiempo y en ello –como ha dicho E. Staiger– estaría la plasticidad de la mirada homérica, que se complace ante el espectáculo de las cosas, que nombra e identifica a través del lenguaje²²; identifica a través de la memoria cuando actualiza el pasado, trayendo a presencia los valores que lo animan, e identifica también su *entonces* cuando plasma en aquellos mismos hexámetros las características y condiciones de la relidad circundante, que comparecen en la estructura tanto de las comparaciones –como bien se ha dicho–, pero sobre todo en las que hemos denominado digresiones del tema que narra. En ese sentido, Homero ha descubierto la esplendente visibilidad de la *physis* en su conjunto y de la vida humana en particular.

A modo de conclusión

En la perspectiva del tópico del amor y de una concepción del hombre, la poesía homérica abrió un rico y permanente diálogo intertextual

²⁰ *Il.* XIV, 346-351.

²¹ *Il.*, I, 517 ss.

²² Cfr., STAIGER, E., *Conceptos Fundamentales de Poética*. Versión española de Jaime Ferreiro. Ediciones Rialp. Madrid, 1966. Págs. 110-114.

en toda la Antigüedad y la posteridad hasta nuestros días. El amor como sexualidad pasional, que está en la base del canto épico, lo encontraremos en las interpretaciones del mundo lírico en general, especialmente poetas como Mimnermo de Colofón y Semónides de Amorgo²³, quienes, afirmándose en los hexámetros de Homero, plantean, cada uno a su modo, el pensar acerca de la naturaleza humana en una intertextualidad primera, notable. Safo se referirá al “rpto” de Helena. Para Safo no hubo tal “rpto”, sino que por propia voluntad, cegada por la pasión del amor, dejó su propio hogar, abandonando a su propia hija y a sus padres queridos, pues se enamoró de la “belleza”, seducida por Afrodita, siguió al “mejor hombre”²⁴. Si nos remitimos al tema de Helena, bastaría con mencionar las obras que inspiró en el siglo V a. C. en autores trágicos como Eurípides²⁵ y en el mundo de los sofistas recordar el afamado *Encomio de Helena*, atribuido no sin polémica al sofista Gorgias²⁶. El mensaje último de esta digresión homérica, en el marco del canto a la *ménis* de Aquiles, queda ahí, abierto a la imaginación de quienes fueron sus oyentes inmediatos, y abierto a la posteridad en ese mismo juego entrañable de la sexualidad, que Platón trató de obliterar.

²³ He traducido los fragmentos de ambos poetas en mi *Poesía Lírica Griega Arcaica del Siglo VII a. C. Antología de Fragmentos: de Arquíloco a Anacreonte*. Universidad de Chile. LOM Ediciones. Santiago, 1998.

²⁴ Cfr., Edición de REINACH, *Sapho* I, 27, en mi traducción, op. cit., págs. 66-67.

²⁵ Véase de EURÍPIDES *Helena* y también *Las Troyanas*.

²⁶ Cfr., el volumen dedicado a los SOFISTAS, *Obras*. Traducción de Antonio Melero Bellido. Editorial Gredos. Madrid, 2007. Págs. 132 ss.

Referencias bibliográficas

A) Textos-Fuente. Ediciones. Traducciones.

- HOMÈRE, (1927): *Iliade*. Texte grec. Publié avec une introduction, des arguments analytiques des notes explicatives et des illustrations documentaires par VICTOR MAGNIEN. Chant XIV. Paris: Librairie Hachette.
- HOMERO, (1970): *La Iliada*. Versión directa y literal del griego por LUIS SEGALÁ E. Barcelona: Editorial Juventud.
- HOMERO, (2006): *Iliada*. Introducción, traducción y notas de E. CRESPO. Barcelona: Editorial Gredos.
- PLATON, (1970): OEUVRES COMPLÈTES. Tome VI *La République*. Texte établi et traduit par E. CHAMBRY. Paris: “Les Belles Lettres”.
- PLATÓN, (2007): DIÁLOGOS IV. *República*. Introducción, traducción y notas de CONRADO EGGERS LAN. Barcelona: Editorial Gredos.
- SOFISTAS, (2007): OBRAS. Traducción y notas de ANTONIO MELERO BELLIDO. Barcelona: Editorial Gredos.

B) Complementaria.

- BOWRA, C. M., (1968): Introducción a la Literatura Griega. Traducción de LUIS GIL. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- CASTORIADIS, CORNELIUS (2006): Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. LA CREACIÓN HUMANA II. Traducción de SANDRA GARZONIO. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- COFRÉ, J. O., (1980): El Destino de las Artes y la Educación Estética en la República de Platón. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- FINLEY, M. I., (1961), El Mundo de Odiseo. Traducción de MATEO HERNÁNDEZ BARROSO. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRÄNKEL, HERMANN (1993): Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto. Traducción de RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA. Madrid: La Balsa de la Medusa, Visor.
- GARCÍA, HÉCTOR, (1998): Poesía Lírica Griega Arcaica del Siglo VII a. C. Antología de Fragmentos: de Arquíloco a Anacreonte. Santiago: Universidad de Chile. LOM Ediciones.

- LESKY, ALBIN, (1976): Historia de la Literatura Griega. Versión española de JOSÉ M.º DÍAZ y BEATRIZ ROMERO. Madrid: Editorial Gredos.
- NESTLE, WILHELM, (1961): Historia del Espíritu Griego. Desde Homero hasta Luciano. Traducción de MANUEL SACRISTÁN. Barcelona: Ediciones Ariel.
- STAIGER, EMIL, (1966): Conceptos Fundamentales de Poética. Versión española de JAIME FERREIRO. Madrid: Ediciones Rialp.