

Μοῖρα en Homero¹

Moîra in Homer

Joaquín Venancio FLORES GONZÁLEZ

Universidad de la Repùblica, Uruguay

renajuaco@hotmail.com

RESUMEN: En este escrito intento ofrecer una comprensión general de la noción de μοῖρα tal como la hallamos en Homero, contemplando y reuniendo sus varios significados específicos. El centro de interés está en la inscripción de μοῖρα en la moral homérica: μοῖρα gravita en torno a la noción más general de límite de los seres, ο τιμή, al igual que ὕβρις, νέμεσις, αἰδώς, τίσις, δίκη, θέμας y muchos otros.

ABSTRACT: In this paper I intend to provide a thorough understanding of the notion of μοῖρα as we find in Homer, one that contemplates and gathers its several specific meanings. The focus is on the registration of μοῖρα in Homeric moral: μοῖρα gravitates around the more general notion of limit beings, or τιμή, like ὕβρις, νέμεσις, αἰδώς, τίσις, δίκη, θέμας and many others.

PALABRAS CLAVE: μοῖρα; Homero; moral; significación.

KEYWORDS: μοῖρα; Homer; Morality; Significance.

RECIBIDO: 18 de febrero de 2015 • ACEPTADO: 17 de septiembre de 2015.

DOI: 10.19130/iifl.nt.2015.33.2.734

Algunos problemas

Al consultarse un diccionario acerca de una palabra griega, se encuentran una serie de significados diferentes. Muchas veces se concibe al punto la relación entre ellos. El examen de la relación permite, por un lado, una explicación histórica de los distintos significados. Por otro, sugiere la reconstrucción mental de una idea viva —una unidad detrás de la pluralidad, que existe no sólo en forma de significados sino también en forma de valor: produce en los hablantes, en última instancia, un deseo o un temor, un sí o un no.

Para μοῖρα hay a primera vista estos significados principales: *destino*, *Destino*, *parte*, *muerte*. Lo mismo para αἴστα, sinónimo fiel de μοῖρα. Pero así se supone que lo que se entiende por “parte”, por ejemplo, alcanza a captar lo que implicaba y justificaba cierto tipo de empleo del

¹ Expongo brevemente lo que considero más importante de un largo estudio titulado “Destino y μοῖρα en Homero”. Aquél contiene numerosas argumentaciones, explicaciones y referencias que aquí suprimo.

término en Homero. El hecho es que si se examina cada uso de *μοῖρα* en dicho autor, teniendo en mente su posible relación de significado con los otros significados del vocablo y su familia, se percibe una continuidad entre los diferentes significados y *μοῖρα* se reduce, en último lugar, a una noción unitaria. Es aquella unidad viva a la cual me refería. No digo que podamos sentirla en su plenitud, sino que podemos vislumbrar que existe.

Destino

Ya sea que se consideren los poemas de Homero como la composición de un poeta único (uno para *Ilíada*, otro para *Odisea*) o como el resultado de un largo proceso de fijación, acumulativo, de incontables composiciones-performance (es decir, ya sea que se parta de afinidades neoanalistas, ya de oralistas, respectivamente), hay en ellos elementos previos a su composición y elementos específicos de la composición. Por ejemplo, no sólo existe un repertorio de fórmulas, sino también uno de temas y motivos (e. g. cólera, abstención del combate, juegos fúnebres, etcétera). Incluso los elementos fundamentales de la fábula de los poemas pueden considerarse tradicionales, anteriores a los poemas mismos, como la historia de Aquiles. Así puede leerse la predeterminación muchas veces constatada de los hechos de los héroes, y leída en *μοῖρα*. La tradición deviene, en lenguaje épico, destino. La tradición ofrece, por ejemplo, un nombre, una situación y una serie de sucesos relacionados con él. Lo relativo a Aquiles y lo relativo a Odiseo, ¿cuántos aedos lo han cantado?² Quizás siempre lo han hecho de forma diferente, pero respetando determinadas esencias, esto es, respetando lo inviolable para que Aquiles sea Aquiles y Odiseo, Odiseo. Los poemas dicen: es *μοῖρα* para Aquiles morir en Troya. Nosotros entendemos: es el destino de Aquiles. Pero los poemas dicen, más bien: Aquiles muere en Troya, que en parte *eso es ser Aquiles*.

La consideración del destino como un elemento poético fue sugerida por H. Fränkel (1975, pp. 57-58), y más recientemente por G. Nagy (1999, caps. 2 y 15), W. Kullmann (1984, pp. 13-14), E. Bakker (Bakker

² Sobre la complejidad del procedimiento homérico en la manipulación de la tradición, cf. Finkelberg 2003.

& Kahane 1997, pp. 32-33). Según esos autores, la propia noción de héroe épico está estrechamente ligada a lo que llamamos destino. El destino de un héroe se reduce a su propia individualidad o su existencia; el *amor fati* del héroe es su propia heroicidad; la libertad del héroe está por fuera de su heroicidad. Ahora bien, esa reciente tendencia a reducir el destino homérico a un fenómeno *poético* debe ser contrarrestada por una comprensión más abarcadora del significado de *μοῖρα*. La noción de *μοῖρα* es más amplia que la épica. Si es posible comprender el destino homérico como un fenómeno poético,³ es de todos modos preciso tener en cuenta el sistema de creencias que lo posibilitan. La idea de la pre-determinación de los seres surge de una creencia profundamente arraigada en la moral arcaica.

Parte

La palabra *μοῖρα* se construye de una raíz (**smer-*, cf. μείζομαι; lat. *me-reo*; μόρος; μέρος; ἀμέροδω; ἄμμορος) que expresa la idea de ‘repartición’.⁴ Muchas veces podemos traducir *μοῖρα* como ‘parte’. Por ejemplo, los aqueos en la orilla “tienen una poca *μοῖρα* de terreno” (*Il.* 16.68).⁵ O la noche está avanzada, “pasó en más de dos *μοῖρα*, todavía resta una tercera *μοῖρα*” (*Il.* 10.252-253). En la primera *véxvía* Odiseo dice a Aquiles que Neoptolemo, destruida Troya, “teniendo (su) *μοῖρα* y una noble recompensa, se embarcó en la nave”. *Μοῖρα* puede traducirse, ahí, como ‘parte (de botín)’. Lo mismo ocurre con *αῖσα* en *Il.* 18.327, *Od.* 5.40 y 13.138 (ληίδος αῖσα, ‘de botín’). En *Od.* 4.97-99, Menelao se lamenta ante Telémaco: “Ojalá habitara yo en los palacios teniendo sólo una tercera *μοῖρα* (de las riquezas que obtuve), y estuvieran a salvo los varones, los que entonces perecieron en la vasta Troya”. En una decena de pasajes de la *Odisea* el término *μοῖρα* parece referir una porción de carnes en el banquete: 3.65-66, 20.279-280, 20.293-294, 15.140, 19.423, 8.470,

³ J. García Blanco y L. M. Macía Aparicio escriben, en la “Introducción” a su excelente edición de *Iliada*: “la idea de destino es una elaboración literaria” (1991, t. I, p. CLXXXIII).

⁴ Algo similar es válido para *αῖσα*. Su raíz, **ai-* (cf. toc. B *aitisi* ‘dar’; osc. *aeteis* ‘parte (gen.)’; *aiνvμαι*; *aiτέο*; *aiτιος*; *εξαιτος*), relaciona las nociones de ‘parte’, ‘dar’ y ‘tomar’.

⁵ Las traducciones son mías.

14.448, 17.258, 17.334-335, 20.260. En la mayoría de éstos, μοῖρα es objeto de los verbos λαγχάνω, ἔχω, διατέομαι y νέμω. Es decir, μοῖρα se obtiene, se tiene, se distribuye, se reparte. Es importante esto: la porción de carne que el comensal percibe es considerada no sólo materialmente sino también moralmente; la parte que obtiene de las carnes constituye la dignidad del comensal. Μοῖρα tiene, pues, un sentido más concreto (y más moral) que el muy abstracto (y neutro) que primero suponemos: es, en todo caso, ‘parte que se percibe como resultado de una repartición y que corresponde al valor de quien la percibe’. En todo Homero, sólo en los dos primeros empleos del término, que cité en este párrafo, parece imposible entender μοῖρα con este sentido, y debe entenderse uno más tardío (no digo que esos versos sean posteriores).⁶

Muerte

Es previo a casi toda interpretación histórica el hecho de que μοῖρα en Homero significa también algo así como ‘muerte’.⁷ En la fórmula Θάνατος καὶ μοῖρα ‘muerte y μοῖρα’, por ejemplo, y sus variaciones y ampliaciones, la conjunción no acumula sino más bien identifica los dos términos. Θάνατος y μοῖρα pueden alcanzar a un héroe o arrebatarle los dos ojos. ¿Muerte y μοῖρα juntas lo hacen? Sospecho que la dualidad del acto debe ser considerada a partir del concepto de *causa formal* más que del de *causa eficiente*. Hay una suerte de comunicación, en el sentido

⁶ Cf. también αἰδούς μοῖρα en *Od.* 20.169-171 y ἐλπίδος αῖσα en *Od.* 16.101. Por último, ἐν καρδὶς αἴσῃ en *Il.* 19.378.

⁷ Digo “también” evitando la urgencia de la solución del problema de saber si: a) μοῖρα significa a veces ‘destino’, a veces ‘parte’, a veces ‘muerte’, o b) μοῖρα significa siempre las tres cosas, aunque unas ocasiones bajo un aspecto y otras bajo otro, nunca dejan de estar presente en algún grado todos. Digo “algo así como ‘muerte’” para intentar salvar el problema que supone considerar a la muerte como una noción universal, siempre igual a sí misma en todo tiempo y espacio, correlato de una realidad independiente del hombre. La muerte en Homero es otra muerte que la nuestra, es evidente pero no debe olvidarse. Como bien observa Benveniste, en “Problèmes de la reconstruction sémantique”: “Dans l’appréciation des différences de sens qui interviennent entre les membres d’un ensemble formellement lié, le linguiste est toujours enclin à se guider inconsciemment sur les catégories de sa propre langue. De là des problèmes sémantiques qui se ramènent, tout bien considéré, à des problèmes de traduction” (1966, p. 291).

platónico, entre θάνατος y μοῖρα. Cf. *Il.* 3.101-102, *Il.* 17.478 = 672 = *Il.* 22.436, *Od.* 21.24 (φόνος καὶ μοῖρα), *Il.* 5.82-83 = 16.333-334 = *Il.* 20.476-477, *Il.* 21.110, *Il.* 16.844 ss., *Il.* 24.130-132. Cf. el genitivo en μοῖρα θανάτου ‘μοῖρα de muerte’ y variantes, en *Od.* 17.326-327 (cf. *Il.* 2.834), *Od.* 2.98-100, *Od.* 19.144-145, *Od.* 24.134-135; αἰσα θανάτου en *Il.* 24.428 y 24.750. También el vocablo μόρος se identifica con θάνατος, en *Od.* 9.61 y 11.409; cf. *Il.* 3.101-102, *Il.* 21.133, *Od.* 1.166, *Il.* 18.465; ώκύμορος en *Il.* 1.352-354, *Il.* 18.95-96, *Il.* 1.414-418, *Od.* 1.267, *Od.* 4.346, *Od.* 17.137. Algunos otros términos asocian a las nociones de ‘destino’ (?) y ‘muerte’. Cf. κήρι en *Od.* 22.14, *Od.* 15.275-276, *Od.* 22.382, *Od.* 24.127, *Od.* 3.242, *Il.* 8.68-74 (κήρι θανάτου), *Il.* 23.789 (cf. ss., μοῖρα), *Il.* 9.411-412 (cf. μοῖρα κακή en *Il.* 13.602), *Il.* 18.115-121; cf. *Il.* 18.535-560; φόνοις καὶ κήριas en *Il.* 2.352 y *Od.* 8.513; κήρεις θανάτου en *Il.* 2.302, *Od.* 11.171, *Il.* 2.834 = *Il.* 11.332, *Il.* 16.687, etcétera. Se ve, en esos versos, que los atributos y complementos de κήρι, θάνατος y μοῖρα son en cierta medida intercambiables (μέλαινα, κακή, θανάτου, etcétera); hay una suerte de sistema de atributos o epítetos que se aplica parejamente a un conjunto de términos, identificándolos. Pertenece al mismo πότμος (aunque, al igual de κήρι, tiene en Homero más de ‘muerte’ que de ‘destino’): *Il.* 2.359, *Il.* 8.52, *Il.* 18.96, *Il.* 20.335, *Od.* 4.190, *Od.* 4.561, *Od.* 4.714, *Od.* 5.308, *Od.* 11.197, *Od.* 11.389, *Od.* 14.274, *Od.* 22.416, *Od.* 24.22, *Od.* 24.31, *Od.* 24.461, etcétera, aunque véase *Od.* 10.245 (no ‘muerte’, más bien ‘destino’ (?)). Cf. también el vocablo οίτος, a veces ‘muerte’ (*Il.* 3.417, *Il.* 8.34 = *Il.* 8.354 = *Il.* 8.465, *Od.* 13.384) y a veces ‘conjunto de cosas que ocurren a uno en la vida’ (como en *Od.* 8.489-491, 577-578, *Od.* 1.350 e *Il.* 9.563).

En conclusión: no sólo sucede que μοῖρα expresa, además de algo así como ‘destino’, la idea de ‘muerte’, sino que los términos en que se lee con mayor o menor claridad la noción de ‘destino’ expresan también la de ‘muerte’. Μοῖρα, αἰσα, μόρος, κήρι, πότμος y οίτος son voces que habitan en ambos territorios. Es decir, hay una estrecha relación lingüística entre el destino y la muerte, y las dos nociones son solidarias. Pues bien, ¿el sentido de ‘muerte’ en estos términos se deriva del de ‘destino’? ¿Y estaremos satisfechos con sólo decir que el valor de ‘muerte’ en μοῖρα es derivado del de ‘destino’? En general los diccionarios (e. g. Liddell-Scott-Jones) así lo afirman, pero es consabido que la separación en ítems numerados y discretos, que son los diferentes significados de una entrada, es esquemática y está orientada hacia la rápida comprensión; pero

que una unidad subyace a la pluralidad, una que escapa a los diccionarios como el espíritu a la letra. Hay una relación entre ‘muerte’ y ‘parte’ más allá de la derivación de ‘destino’ hacia ‘muerte’.⁸

La razón de la hipotética asociación de ‘muerte’ y ‘destino’ es evidente. El destino es inevitable y la muerte es inevitable, es esencial al mortal. Constituye positivamente la definición del hombre y negativamente la del dios. En principio, sólo en principio, en Homero no hay hombres inmortales. Véanse, por ejemplo, los razonamientos *a fortiori* de Aquiles en *Il.* 21.106-110 y 18.115-121. Pero éste es un punto en realidad problemático para los poemas homéricos, que deben lidiar incómodamente con él.⁹ Ganimedes es raptado por Zeus (*Il.* 20.232-235), al igual que Clito por Aurora (*Od.* 15.250). Ino Leucotea participa (ἔμμορε) de la τύμνη de los dioses (*Od.* 5.333). Calipso ofrece la inmortalidad a Odiseo (*Il.* 5.135-136, *Od.* 7.256-257). Proteo anuncia a Menelao su futuro en el campo Elíseo (*Od.* 4.561-569). En este último pasaje, ilustrativo, la oposición no es entre a) *morir* y b) *ser enviado al campo Elíseo*, sino entre a) *morir en Argos* y b) *ser enviado al campo Elíseo*. La primera oposición sería disruptiva, pondría en evidencia la inmortalidad de un mortal. El circunstancial ‘en Argos’ introduce funcionalmente la ambigüedad: por él, se oponen a) *pasar el resto de la vida en Argos*, y b) *pasar el resto de la vida en el campo Elíseo*. El pasaje evita establecer claramente la adquisición de inmortalidad de Menelao. En el campo Elíseo, “la vida resulta facilísima para los hombres”. Se trata de una vida parecida a la vida en Argos o en cualquier lado, pero eximida de las cuitas cotidianas

⁸ El hecho de que vocablos como πότμος, κήρ, οῖτος, que no se asocian etimológicamente con una idea de ‘repartición’, signifiquen, al igual que μοῖρα y αἰσκά, tanto ‘destino’ como ‘muerte’ no es automáticamente una refutación de que hay una relación primordial entre ‘muerte’ y ‘parte’. La evolución de las lenguas y los poemas es mucho más compleja que eso. Siquiera la *analogía* nos permite proponer que la evolución semántica de μοῖρα se trasladó a la de otros términos, etcétera.

⁹ Excluyo de mi consideración esa otra especie de inmortalidad ya no biológica sino ‘moral’ (cf. Bakker 2002): la inmortalidad del nombre, la inmortalidad de la Idea (Untersteiner 1972, p. 106), por medio de, por ejemplo, el canto (cf. Píndaro, *passim*). La idea está presente en numerosos pasajes homéricos, e. g. *Od.* 24.93-94. Como propone Nagy en el cap. 10 de *The best of the Achaeans*, la oposición entre la mortalidad del hombre y la inmortalidad conferida por el canto puede verse como paralela a la oposición entre la *naturaleza* y la *cultura*. Por lo demás, la inmortalidad ‘cultural’ de Aquiles depende necesariamente de su muerte en Troya. Para él, en cierto sentido, vivir es morir y morir es vivir. Cf. las reflexiones de Nikolaev 2007, sobre todo p. 171.

del hombre, como el frío y la lluvia (que pueden ser entendidos como símbolo del tiempo). En Homero la inmortalidad de algunos mortales nada más es afirmada como tal en casos de *irrealidad* (como el de Odisseo). En la realidad, no es posible para el discurso homérico afirmar la inmortalidad de un hombre con palabras claras como éstas sino que debe oscuramente decirse que el hombre habita entre los inmortales, o participa (*μείρομαι*) de la *τιμή* de los inmortales, o es enviado al campo Elíseo donde la vida es facilísima para los hombres. La inmortalidad sólo es sugerida, permanece silenciada. La negación de la muerte parece ser un problema indoeuropeo; Homero intenta resolverlo, lo oculta cuanto puede.¹⁰ Algunos casos que pueden ser vistos como sobrepassamientos de la muerte significan de hecho la necesidad de la muerte para el mortal. Son excepciones que confirman la regla: Admeto y Alcestis mencionados en *Il.* 2.714-715, 23.289, 391 y 542, o Cástor y Pólux en *Od.* 11.303-304. Nótese que se trata de una tendencia casi puramente odiseica, y sin embargo relativa a creencias más arcaicas; también la coloración de la muerte es un impulso más que nada odiseico.

Olvidan esto las opiniones que, en la búsqueda de la solución al discutido problema de si *μοῖρα* (como sinónimo de ‘destino’) es idéntica o diferente a Zeus, identifican *μοῖρα* con Zeus. Para empezar, *μοῖρα* designa también algo como ‘muerte’. Zeus no. *Μοῖρα* designa porciones de carne en un banquete, y Zeus no. Precisamente, *μοῖρα* tiene alguna asociación con el destino a causa de la noción de parte, ajena a la esencia de Zeus.¹¹

Comúnmente se entiende que el sentido último de *μοῖρα* es ‘porción’ o ‘parte’, y que los otros, como ‘destino’ o ‘muerte’, también significan *en último término* ‘porción’, es decir que se reducen o se explican dia crónicamente por aquél. Es común entonces ver que, en lugar de decir “el destino de Troya”, por ejemplo, los filólogos dicen “la porción de Troya”, jugando con las palabras de las lenguas modernas y usándolas en la manera antigua, e. g. Nilsson llama a la muerte “*the last and inevitable portion*” (1949, p. 169). Es correcto que los distintos significados que nosotros encontramos reunidos en la misma palabra, *μοῖρα*, no deben ser separados por cortes tan tajantes como los que la multiplicidad

¹⁰ Cf. Burkert 2007, p. 26.

¹¹ Es interesante, sobre esto, Otto 2003, pp. 138 ss., cf. Untersteiner 1972, pp. 111-112.

de voces castellanas o modernas sugieren; los límites son difusos, hay continuidad entre uno y otro. Pero reducir todos los significados a uno de ellos, como ‘parte’, es innecesario. La reducción puede ser otra.

En cuanto a la relación entre ‘destino’ y ‘muerte’, los dos significados no pueden ser completamente separados, siempre que primitivamente el uno significa el otro. Los dos significados se especializan conforme evoluciona la palabra; previamente a esta especialización, la distinción entre los dos es, en el caso de moira, ficticia.

Moīqa

En los intersticios de los significados se deja ver la noción general. Ésta se indica por la idea de ‘porción’. —¿Porción, se dirá, solamente? Varias hipótesis han sido propuestas sobre cuál es el objeto primario de esa porción. No las discutiré en este resumen. Cornford (1957) propone, como J. Harrison en *Themis*, que μοῖقا designa primordialmente una distribución espacial. El estudio de Cornford es valioso, pero su solución es innecesaria y su totemismo grosero. ‘Parte’ es, según esa hipótesis, ‘parte (de territorio)’. Nilsson, por su lado, entiende que el significado primario de μοῖقا es ‘porción (de vida que a cada uno le cae)’. El concepto concreto de vida implicado por esa formulación es insostenible. Otros han supuesto que el significado primario es ‘porción (de carnes de la víctima de un sacrificio)’. Es una hipótesis interesante. Se documenta, de misma raíz, el hitita *mark-* que designa la repartición de las carnes de una víctima sacrificial.¹² Recientemente J. Bremmer propuso que los dioses del destino, Moīqa, Aīσa, Kήq, δαίμων, incluso νόμος, todos significaban, o habían significado, también, ‘repartición’, pero una repartición concreta: relaciona Kήq, por ejemplo, con el verbo κείω ‘cortar’: “The Greeks apparently derived their ideas about fate from sacrifice, the occasion in life where portions were cut and distributed”.¹³ Parece hacer sentido que μοῖقا se derivara, por metonimia, de la *repartición sacrificial* a la *repartición general* que parece al fin significar, *como si el hombre fuera un comensal en el litúrgico banquete que es la vida*. Pero carecemos de pruebas sólidas para esto.

¹² Cf. διαμοιρᾶν en *Od.* 14.434.

¹³ Bremmer 2007, p. 138. De todas formas las etimologías aquí mencionadas no deben ser tomadas como tan certeras.

Además, μοῖσα como ‘parte (de carnes repartidas)’ aparece *solamente* en la *Odisea*.

Propongo que μοῖσα se refiere ante todo a la repartición de τιμή. Cuando μοῖσα significa ‘parte’ no lo hace bajo un aspecto *estático* sino bajo un aspecto *dinámico*. La ‘parte’ o ‘porción’ es concebida en esencial relación con el acto por el cual llega a ser. La parte es, fundamentalmente, una parte que se obtiene; resulta de una repartición.

Nótese, a propósito, que μοῖσα y αἴσα pueden ser objeto del verbo λαγχάνω en varios sentidos: cuando significan algo así como ‘parte (de botín)’, cuando algo así como ‘destino’, cuando ‘muerte’, o cuando se refieren a τιμή, como en II. 15 (vide infra). Por lo tanto, el verbo λαγχάνω se asocia con μοῖσα y αἴσα en un sentido más profundo y unitario que el de sus diversas especificaciones. La unidad misma de los significados de μοῖσα es señalada por la asociación de todos ellos con λαγχάνω. El mismo carácter esencialmente dinámico de μοῖσα se observa de αἴσα, en cuya etimología aparecen unidas las dos nociones: la de ‘porción’ y la de ‘tomar’. Lo mismo sucede con δαίμων (cf. δαίομαι, véase Chantraine 1968, s. v.).

La ‘porción’ que μοῖσα implica es, pues, ‘porción *recibida*’, ‘porción *dada*’, ‘porción *tomada*'.¹⁴ Tal porción es ya bastante concreta: es *parte de valor*. Moīsa está cargada de un fuerte componente moral —es decir, sagrado.¹⁵ La parte de las cosas es la parte que *corresponde* a ellas; es la parte que les es debida y que las define en tanto cosas, ya que el valor arcaico es definitorio de la cosa (lo que a las cosas es debido es idéntico a lo que las cosas son). La muerte es parte del hombre en cuanto define su esencia, y corresponde *moralmente* a él. Por la muerte, el hombre es especie inferior entre los seres, en comparación a los dioses; la muerte hace al hombre un ser lamentable, además de que incluso la vida lo hace

¹⁴ Benveniste 1966, p. 317: “‘Prendre’ et ‘donner’ se dénoncent ici, dans une phase très ancienne de l’indo-européen, comme des notions organiquement liées par leur polarité et susceptibles d’une même expression”. Cf. Mallory & Adams 1997, p. 224: “it is frequently the case in IE that words meaning ‘give’ or ‘take’ often develop the opposite meaning”. Ocurre por ejemplo con νέμω ‘distribuir’, de raíz *nem- ‘tomar’. A partir de esta identidad tal vez se explique la identidad de μοῖσα y αἴσα, dos de las palabras más sinónimicas en Homero: etimológicamente, μοῖσα apunta a la repartición como el acto de dar; αἴσα se refiere quizás a la repartición como el acto de recibir, de tomar.

¹⁵ Cornford es quien mejor comprendió la *esencia moral* de μοῖσα, su estudio es por eso valioso.

lamentable, como lamenta el tópico. Por cierto que tal valor no debe ser pensado de acuerdo con la noción de valor moral de nuestros siglos; se identifica profundamente, en cambio, con lo sagrado.

En *Il. 15.185-195*, Poseidón se queja:

¡Oh!, por más que [Zeus] sea ἀγαθός habló con soberbia, si (dijo que) a mí, que soy igual a él en cuanto a τιμή (όμοτιμον), me sujetaría por la fuerza en contra de mi voluntad. Pues tres hermanos somos los hijos de Cronos, a quienes engendró Rea: Zeus y yo, y el tercero Hades, que gobierna a los que están bajo tierra. Todas las cosas fueron repartidas (δέδασται) entre tres, y cada uno obtuvo una parte (ἔμμορε) de τιμή. En efecto, a mí me tocó habitar siempre el canoso mar, cuando se agitaron las suertes; Hades obtuvo las oscuras tinieblas, y Zeus obtuvo el vasto cielo en el aire y las nubes. Pero la tierra, luego, es común a todos, y el grande Olimpo. Por tanto, de ningún modo viviré según las φόρέες de Zeus; que permanezca tranquilo, aunque sea fuerte, en su tercera μοίρα (τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ).

La μοίρα τιμῆς de que Poseidón habla *no* es en esencia un distrito o una provincia de la naturaleza, como piensan Harrison, Cornford y quienes los siguen; no es espacial, no es un sector físico del mundo. Sí es aquí todas esas cosas, pero accidentalmente, no por definición (así como tampoco μοίρα es por definición divisible en tres). Más profundamente lo repartido es el valor. Los estudios totemísticos exponen ante nuestros ojos con claridad la idea de un valor que se distribuye, y en ello son un aporte muy valioso para el nuestro; pueden constituir sin embargo un riesgo si pretendemos establecer un paralelismo más preciso o concreto entre Australia y Grecia. Harrison y Cornford se exceden en eso. No es necesario pensar en una repartición de la naturaleza, trasunto de una estructura de tribus, fratrías y clanes, como explicación siempre válida de toda repartición. La hipótesis de que el significado primitivo de μοίρα es ‘parte de valor’ ofrece una explicación, por reducción, a la multiplicidad de las hipótesis: tanto una parte de tierra cuanto una parte de víctima sacrificial son instancias de una parte de valor.

No hay entre μοίρα σπλάγχνων ‘μοίρα de entrañas’ y μοίρα τιμῆς ‘μοίρα de τιμή’ una diferencia esencial. Véase Pi. N. VII.40-43; Pae. VI.117-120 (cf. Nagy 1999, cap. 7); escolio a *Edipo en Colono* 1375 (Fr. 3, West); Hes. *Op.* 134-139; *Himno a Deméter* 310-312; Hes. Th. 536 ss. Véase también, acerca del carácter moral de la distribución propia del banquete (asociado léxicamente con la repartición: δαίς, δαίομαι),

el capítulo 11 de *The best of the Achaeans* (“A dais, then, is a ‘division’ not only of meat portions (a feast) but also of the *timaî* that go with them (a sacrifice)”; *Il.* 9.70-73; *Il.* 1.458-471, cf. *Il.* 1.602, *Il.* 2.430-431, *Il.* 7.319-320, *Il.* 23.56; sobre todo, *Il.* 7.320-322, *Il.* 19.179-180. Entonces, cuando leemos acerca de la *μοῖρα* de un héroe en un banquete, es su valor el que está sobre la mesa.

Por lo demás, si en un estadio determinado de la lengua encontramos para un término una pluralidad de significados, éstos no deben ser explicados unos a partir de otros. Si en un tiempo *t* *μοῖρα* significa ‘destino’, ‘muerte’, ‘parte’ (lo cual no afirmo en sentido estricto), no es legítimo pensar que ‘destino’ y ‘muerte’ se derivan de ‘parte’, por ejemplo, y que ese sentido originario de ‘parte’ es idéntico al que coexiste con ellos, como forma no marcada, en *t*. Más bien el problema se plantea de reconstruir un significado *anterior a todos esos*, especializados, y anterior al tiempo *t*; un significado que no tiene por qué equivaler a ninguno —y que en rigor *no puede* equivaler a ninguno, dado que no existe en él la oposición que es constitutiva de los especializados—, pero del cual todos los especializados se derivan. Así ‘parte’, tal como lo encontramos coexistiendo con ‘destino’ y ‘muerte’ en *t*, no es origen de sus contemporáneos, sino que se remonta, al igual que ellos, a otro. La ‘parte de terreno’ que tienen los aqueos en la orilla, o la ‘parte de noche’ que resta, que mejor representan el sentido de ‘parte’ en moira, no contienen el sentido originario de la palabra. Éste queda manifiesto especialmente cuando se estudia el valor afectivo de *μοῖρα*, cuyo estudio implica el del valor afectivo de las nociones de *τιμή*, ξενίη, ὕβρις, εὐνομίη, θέμις, δίκη y algunas otras.

*Moralidad de μοῖρα*¹⁶

Como observó Cornford, la queja de Poseidón al inicio de la *Ilíada* 15 (vide supra) indica una profunda relación entre *τιμή* y *μοῖρα* (cf. *Th.* 73-74 y 112). Recientemente Margalit Finkelberg (1998, pp. 15-16) remarcó que la presencia de *τιμή* en el lenguaje formulario de Homero es mínima. *Sólo hay una fórmula en que τιμή aparece, y esa es, precisamente,*

¹⁶ Obviamente no entiendo ‘moral’ en su significado restringido (y muy generalizado) de ‘acorde a los valores de nuestra época’ sino en su sentido amplio, que contempla toda valoración, sea ésta para nosotros justa o injusta, buena ella misma o mala.

ἐμμορε τιμῆς. A su vez —nota Finkelberg— *el único contexto en que ἐμμορε ocurre en Homero es el de τιμή*. Es decir, desde el punto de vista sintáctico y desde el punto de vista formulario μείρομαι (misma raíz que μοῖρα) y τιμή están especialmente relacionados. Eso es fundamental.

En *Il.* 1.278-279, Néstor le aconseja a Aquiles que no intente rivalizar con Agamenón, “porque nunca ha obtenido igual parte de τιμή (ἐμμορε τιμῆς) un rey que sostiene cetro, a quien Zeus dio gloria”. Poseidón, en su queja, decía, “Todas las cosas fueron repartidas entre tres, y cada uno ha obtenido parte de τιμή” (ἐκαστος δ' ἐμμορε τιμῆς, *Il.* 15.189). Pocos versos después ocurre, en referencia a esa τιμή, el sustantivo μοῖρα. En *Od.* 11.338 Areté dice a los feacios: “Odiseo es huésped mío, pero cada uno ha obtenido en parte τιμή” (ἐκαστος δ' ἐμμορε τιμῆς). En *Od.* 5.335 leemos que Ino Leucotea “ha obtenido como parte τιμή de los dioses, θεῶν ἔξι ἐμμορε τιμῆς”. La fórmula se emplea también en el *Himno V a Afrodita*, v. 37: ésta perturba la mente de todos los dioses (excepto la de Atenea, Ártemis y Hestía), incluso de Zeus, “que es el más grande, y ha obtenido en parte la mayor τιμή” (ἐμμορε τιμῆς).

Ocurre además en *Teogonía* 414: se trata de la descendencia de Asteria, vv. 411-415: “Ella, quedando encinta, engendró a Hécate, a quien por sobre todas Zeus Cronida honró (τίμησε). Le procuró como brillantes dones tener μοῖρα de tierra y de estéril mar. Ella, además, ha obtenido en parte τιμή (ἐμμορε τιμῆς) de estrellado cielo, y por los inmortales dioses es principalmente honrada (τετιμήνε)”. Son, estos, versos muy claros para nuestra búsqueda: hay dos formas de decir lo mismo: μοῖρα ἔχει + genitivo y ἐμμορε τιμῆς + genitivo. En la primera expresión la fuerza predicativa está en el sustantivo, en la segunda se encuentra en el verbo. La primera es aquí empleada con referencia a la tierra y el mar, la segunda con referencia al cielo. Esto hace pensar en los versos de Poseidón relativos a la repartición de los dominios del mundo.

El pasaje de *Teogonía* sigue, vv. 418 ss.: “Mucha τιμή acompaña muy fácilmente a aquel cuyas súplicas la diosa acepta benévolamente, a quien otorga también felicidad, pues tiene el poder de hacerlo”. Vv. 421-422: “Pues (de?) cuantos de Gea y de Urano nacieron y obtuvieron (ἔλαχον) τιμή, de (la τιμή de) todos ellos tiene αἴσα”. Paralelo a μοῖρα τιμῆς, αἴσα τιμῆς. Zeus no ejerció violencia con Hécate —prosigue Hesíodo—, ni le quitó nada de cuanto obtuvo (ἔλαχεν, v. 424), sino que ella conserva (ἔχει) cuanto obtuvo desde el principio en la distribución (δασμός, v. 425). vv. 426-428: “Y aunque fuera hija única no ha obtenido en parte

menor τιμή (ἔμμορε τιμῆς) y veneración en la tierra, en el cielo y en el mar, sino incluso mucho mayor, puesto que Zeus la honra (τίεται)¹⁷. En *Trabajos y días* 347 dice Hesíodo: “Ha obtenido en parte τιμή (ἔμμορέ τοι τιμῆς) quien ha obtenido en parte un buen vecino”. No se trata exactamente de la misma fórmula, sino de una muy semejante, de comienzo del verso (aquella va siempre al final). En *Teogonía* 203-206 se enumeran los elementos constitutivos de la τιμή y de la μοῖρα que Afrodita obtuvo desde el principio: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el afecto, la mansedumbre; vv. 203-204: “desde el principio tiene esta τιμή y ha obtenido (λέλογχε) esta μοῖρα entre los hombres y los dioses inmortales”. Τιμή y μοῖρα se identifican al designar aquello que caracteriza a Afrodita en tanto divinidad; su lugar en la sociedad (tanto humana como divina), su forma, su especificidad, su razón de ser, su individuación. Ese empleo de μοῖρα tiene cierta semejanza con este otro: más tarde, cuando se habla de la descendencia de Tetis y Océano, se menciona la sagrada estirpe de doncellas, tuteladas por Apolo, que educan a los niños pues tal es la μοῖρα que obtuvieron de Zeus, v. 348: ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι. Educar a los niños es la μοῖρα de estas hijas de Tetis y Océano.

La fórmula ἔμμορε τιμῆς resuena en *Il.* 9.617, donde Aquiles dice a Fénix: “Igual que yo reina y obtén en parte la mitad de (mi) τιμή (μείρεο τιμῆς)”. Se trata simplemente de una diferencia de flexión verbal. En *Od.* 8, cuando Odiseo pide el canto a Demódoco, le manda unas carnes por un heraldo y dice, vv. 479-481: “Pues los aedos son partícipes de τιμή (τιμῆς ἔμμοροι) y de αἰδώς para todos los hombres terrestres, porque la Musa les enseñó los cantos, y amó a la tribu de los aedos”. El adjetivo está en lugar del verbo y permite un complemento en dativo.

Es importante remarcar un hecho que ha sido poco notado hasta ahora. Menos del 10% de las veces que algún término del campo léxico de τιμή se emplea es pronunciado por el poeta narrador. Esos casos son: *Il.* 1.11, *Il.* 2.4, *Il.* 5.552, *Il.* 15.612, *Il.* 16.460, *Od.* 1.117, *Od.* 5.335, *Od.* 18.161, *Od.* 21.99, *Od.* 23.339. No tengo en cuenta aquí el verbo τίειν. Τιμή y su familia se ubican la gran mayoría de las veces (más de 90%) en los discursos homéricos (“Homeric speeches”), y rara vez en la narrativa homérica (“Homeric narrative”). Por la definición de los términos de la distinción: Griffin 1986, p. 36. Ahora bien, si los discursos homéricos

¹⁷ Cf. G. Pironti 2009, p. 17.

constituyen aproximadamente un 55% de los poemas (Griffin 1986, p. 37), la repartición de τιμή y su familia resulta harto irregular, demasiado como para que la desproporción sea una mera coincidencia. Para consideraciones generales sobre la diferencia entre los discursos homéricos y la narrativa homérica, cf. principalmente el iluminador artículo de Griffin y Finkelberg 2012. Para explicar el hecho podemos plantear, en principio, dos hipótesis, una más bien diacrónica y la otra más bien sincrónica: 1) Los versos que contienen algún término de la familia de τιμή son de composición tardía. Esta hipótesis surge de la constatación de que en los discursos homéricos tienen lugar las fases o capas más tardías de la composición de los poemas. Es cierto que el lenguaje formulario tiene en ellos una presencia sensiblemente inferior, y contienen numerosos elementos lingüísticos tardíos. El hecho de que el empleo formulario de τιμή sea escaso concuerda con esta hipótesis. 2) El valor semántico o afectivo de τιμή es tal que, por su naturaleza, pertenece más propiamente a un discurso, por parte de un héroe, que a una narración, por parte del poeta. Es decir, la *discursividad* de τιμή se explica gracias a una cuestión de *estilo*. En este sentido, junto a τιμή podemos colocar muchos términos con que ocurre lo mismo, e. g. los de la familia de ὕβρις, de δίκη, θέμας, κακός, ἀγαθός, ἀτάσθαλος, etcétera. Si los términos en los que se manifiesta el hecho reúnen ciertas características, haciéndose agrupables bajo una determinada categoría, entonces podremos hallar que la categoría, y ya no cada término, es más propia del discurso directo transmitido por el poeta narrador que de su propio discurso. Tendremos entonces una explicación. Pienso, como Griffin, que esta categoría es la de palabras que aplican un juicio de valor; términos moralmente activos y concretos. Por ejemplo, los términos con el prefijo εὐ- son característicos. Ocurre que palabras como εὐδικίαι, εὐεργεσίη, εὐηγεσίη, εὐκλείη, εύνομίη, εύπλοιη se emplean *solamente* en discursos (Griffin 1986, p. 37). Griffin 1986, p. 38: “The distinction to be made between the speeches and the poet’s own words is then not only a stylistic one, at least in the narrow sense of avoiding in certain types of passage a certain grammatical type of word. What is avoided is the expression in the narrative of certain sorts of judgment: on the rightness and wrongness of action, on the sense or folly of decisions and moods. Such expression of judgment is both pervasive and important for Homer, but it is only rarely expressed in a direct way”. Asimismo las expresiones Διὸς αἶσα y μοῖρα θεῶν se ubican casi solamente en *discursos*. El poeta narrador no las dice, canta de otra

manera. Varios (Otto 2003, Nilsson 1949, Adkins 1960) sugieren que existe en Homero una diferencia estilística entre el poeta narrador y los héroes por la cual el primero está en mayor posesión de la verdad que los segundos. Esa vía permitiría una posible explicación de lo que ocurre con Διὸς αἶσα y μοῖρα θεῶν. Otra vía observaría que μοῖρα θεῶν no es, que sepamos, una fórmula homérica, y que Διὸς αἶσα es una fórmula bastante débil. No puedo yo ofrecer una solución acabada al problema, pero puedo sugerir la hipótesis siguiente: lo que ocurre con Διὸς αἶσα y μοῖρα θεῶν sucede también con la familia de τιμή, porque Διὸς αἶσα, μοῖρα θεῶν y τιμή representan nociones interdependientes, y la moralidad de lo indicado por τιμή se traspasa a μοῖρα.

El *centro de gravedad* moral de μοῖρα y de αἶσα es el mismo que el de τιμή. En el canto 9 de la *Ilíada* Fénix le aconseja a Aquiles deponer la cólera antes mejor que después, para no ser Meleagro. Si el Pelida vuelve al punto al combate, será honrado como un dios, v. 603: “*Igual que a un dios te honrarán* (τίσουσιν) los aqueos”. Si vuelve después, no tendrá los dones de los aqueos, no será igualmente honrado, τιμῆς (contracto de τιμήεις), v. 605. Aquiles responde, vv. 607-609: “Fénix, anciano ayo, criado por Zeus, no preciso para nada de esa τιμή; pienso que estoy honrado por el αἶσα de Zeus (τετιμῆσθαι Διὸς αἴση), la cual me tendrá junto a las curvadas naves”... Algunos han interpretado que con estas palabras el Pelida quiere decir que de nada le servirían los dones que los aqueos pudieran darle ya que conoce que su destino es morir en Troya. Pero los dones no deben considerarse solamente desde un punto de vista ‘económico’: no hay por qué pensar que ellos le servirán a Aquiles sólo en su casa. Son constitutivos de su valor en la comunidad a partir del momento de su distribución. Por la privación de su Briseida todo comenzó. Y no se trata del *destino* de Aquiles, morir en Troya. Además, que se quedará cerca de las naves no quiere decir que se quedará en Troya sino que se mantendrá alejado del combate; si entra en combate, se aleja de las naves. Aquiles afirma, pues, algo falso: que nunca volverá al combate. El αἶσα de Zeus se remonta a la promesa a Tetis y el daño a los aqueos: es decir, un acto que significa *la medida del valor de Aquiles*, y, lo que es igual, su *aquileidad*.

Τιμή tiene esencial relación con el principio de lo sagrado. Deriva del verbo τίειν, cuya raíz *k^weh_j(i)- ‘temer, reverenciar’, de estatus probablemente indoeuropeo (Mallory & Adams 1997, p. 198), parece expresar el sentimiento ante el aspecto negativo de lo sagrado. La acción de dar

τιμή es recíproca entre hombres y dioses, pero el valor de la τιμή surge de lo divino. En el primer canto de la *Ilíada*, cuando Aquiles manifiesta que no está dispuesto a quedarse en Troya deshonrado, Agamenón le responde que huya si quiere, vv. 174-175: “Junto a mí hay otros que me honrarían, y sobre todo el astuto Zeus”. Este verso presenta semejanzas con el anterior de Aquiles, son de cierto modo simétricos. Los dos marcan primero la prescindibilidad de lo que proviene del rival humano, y la fundamentan luego con la τιμή que proviene de Zeus.

Algunas condiciones sociales en especial están revestidas de una τιμή que emana de lo sagrado. Sucede, por ejemplo, con los reyes (*Il.* 1.277-279): “Y tú, Pelida, no quieras rivalizar con un rey, enfrentándolo, porque nunca ha obtenido igual parte de τιμή (ἔμμορε τιμῆς) un rey que sostiene cetro, a quien Zeus dio κύδος”, *Il.* 2.196-197: “Grande es el ánimo de un rey, criatura de Zeus; su τιμή proviene de Zeus, y lo ama el astuto Zeus”, *Il.* 17.248-251, etcétera. A menudo la τιμή de un rey tiene cierta materialidad. En sentido estricto, no es que haya una materialidad de τιμή sino que la materialidad no existe como tal, razón por la cual se necesita de una cierta materialidad, digamos, para τιμή: en la medida en que la materialidad no existe, no puede haber algo plenamente inmaterial.¹⁸

L. Gernet comprendió lúcidamente que la noción de τιμή se inscribe en el mundo de los γένη (1917, p. 290). Véase *Il.* 14.125-127. A un γένος bajo no corresponde τιμή; a uno ilustre, la τιμή es debida. Un hombre sin γένος, e. g. un inmigrante exiliado (un elemento de ningún sistema, un paria) no es digno de τιμή: *Il.* 16.56-59, *Il.* 9.466-468. Véase también la τιμή de los hijos legítimos en *Od.* 15.365 y *Od.* 14.203, así como la de quienes nacieron antes en *Il.* 23.787-788 y *Od.* 13.140-142.¹⁹

¹⁸ Cf., por ejemplo, *Il.* 6.193, *Il.* 9.616, *Il.* 20.179-183. Cf. también Gernet 1917, p. 284, y Adkins 1972, pp. 3-4, en términos que no puedo aceptar.

¹⁹ Gernet escribe: “Nous conclurons que la notion grecque de l’ ‘honneur’ a ses origines dans la primitive société familiale; que c’est d’abord une notion religieuse, celle d’un *mana* particulier que, dans le γένος et par lui, les individus possèdent, qu’ils possèdent même les uns à l’égard des autres; et qu’en définitive cette représentation ne fait que traduire, dans le seul langage que connaisse d’abord la pensée sociale, le sentiment que la valeur de l’individu émane de celle du groupe, parce que la personnalité même de cet individu tient par toutes les fibres à l’existence même de ce groupe. On conçoit, au demeurant, que cette pensée revête un aspect subjectif: comme le *mana* personnel n’existe que par la force et la vertu du γένος, de même celles-ci, reflétées dans la conscience de l’individu, lui confèrent une sécurité morale et lui communiquent

Los extranjeros amparados bajo la institución de la hospitalidad son también, por su condición, dignos de τιμή: *Od.* 11.338-341, *Il.* 6.215-225, *Od.* 9.266-271, *Od.* 1.311-312, *Od.* 4.613-614, *Od.* 15.114, etcétera. La hospitalidad 1) tiene un fuerte tenor sagrado, 2) define una relación recíproca, es decir que ambos partidos obtienen y dan τιμή, 3) relaciona γένη más que individuos.²⁰

Τιμή es un término cabalmente moral. M. Finkelberg, en el brillante artículo citado, se detenía en la fórmula ἔμμορε τιμῆς:

The formula and its modifications appear in the Homeric corpus, in Hesiod, and in elegy; its dispersion and productivity show that the idea of the *allotment of time* rather than gaining it in fair competition was deeply rooted in the epic tradition. This seems to indicate that *time* should be regarded not as a competitive but rather as what can be called a “*distributive value*” (1998, p. 16).

La fórmula indica, pues, que la τιμή no se obtiene esencialmente como resultado de una competición sino como resultado de una repartición o una distribución. El hecho se constata en muchos lugares de la *Teogonía*, e. g. 885. Finkelberg remarca que la distribución no resulta directamente de los ‘logros’ de sus beneficiarios. En los juegos por la muerte de Patroclo esto se ve con claridad, por ejemplo en la carrera de carros y en el lanzamiento de la lanza. En la primera, el que llega último, Eumelo, recibe por decisión de Aquiles el segundo premio, porque es el

le sentiment de sa dignité: l'homme de haute naissance bénéficie du haut honneur de sa famille, et il le sait bien; à l'opposé, celui qui est ‘sans parents’ est un misérable, un δειλός. La τιμή n'existe que pour qui a bons φίλοι, preux parents” (1917, p. 291).

²⁰ Esta institución se confunde pronto con otra, y en general los filólogos las confunden desde antes. Una cosa es la ξενίη propiamente dicha, que obedece a la mentalidad de los γένη y su inserción en la πόλις; otra, desprendida de los γένη y más propia de las πόλεις (cf. *Od.* 17.17 ss.), el valor que prescribe la ayuda que se debe a los pobres y los mendigos (e. g. *Od.* 20.371-383). Esto segundo es una especie del respeto por los suplicantes. Las leyes de la hospitalidad ordenan el obsequio recíproco, entre huéspedes, de dones brillantes y honorables, τιμήεις; el valor del don redonda en τιμή para el que acoge así como para el acogido; la ayuda que se debe al mendigo, al contrario, consiste en sustento, acaso un manto; la relación, por supuesto, no es ya recíproca; no hay τιμή en el manto; ¿a quién le mostrará luego el mendigo que fue huésped de varón ilustre, y qué le mostrará?; ¿cúyo será el honor que se añadirá al de la casa que lo acoge?; Glauco y Diomedes se jactaban de ser huéspedes al intercambiar las armas, 6.230-231: “para que todos conozcan que nos preciamos de ser huéspedes paternos”.

mejor. Adkins comentó que es necesario que el resultado de la carrera tuviera alguna relevancia, o nadie habría competido y los premios se habrían distribuido antes de la competición. Finkelberg (1998, p. 17) responde que Adkins no se fija en la competición de la lanza, por ejemplo, donde Agamenón recibe el primer premio sin siquiera participar en la competición. Aquiles le dice en *Il.* 23.890-894: “Atrida: puesto que sabemos cuánto superas a todos, y cuánto con la fuerza y con la lanza eres ἀριστος, entonces, tomando este premio, regresa a las cóncaves naves, y entreguemos la lanza al héroe Meríones, si túquieres. Pues, por mi parte, eso propongo”. Finkelberg se pregunta si es acertado tomar como elemento esencial de la moral homérica la máxima del αἰὲν ἀριστεύειν que Glauco recuerda de su padre en la rapsodia 6 de la *Ilíada* (v. 208) y Peleo recomienda a Aquiles en la rapsodia 9 (v. 784), a la cual W. Jaeger dio tanta importancia en los primeros capítulos de *Paideia* (1992, sobre todo p. 23). Observa que ἀρετή en el sentido de ‘virtud’ es muy raro en Homero. Considerándose las dos principales fórmulas que contienen ἀρετή, se deduce que el significado que reúne y explica todas las ocurrencias es el de *adecuación a la función específica de la persona, el animal o el objeto en cuestión*.²¹ Desde el auge de la πόλις griega en el siglo VIII a. C., la función específica del hombre libre es su *ciudadanía*. Pero en Homero, como prueban los contextos en que el término ἀρετή se presenta con un sentido general, ésta funciona como una característica *innata* de una persona, como sus propiedades físicas, e. g. su fuerza o su belleza. Al contrario de lo que ocurre en una mentalidad más tardía, en Homero la ἀρετή de un héroe está determinada directamente por su nacimiento y su posición social.

Thus, contrary to the system of values established with the rise of the polis, according to which the distribution of honour must follow one's personal achievement as expressed by the word *aretē*, the *distribution of honour in Homer followed a person's social status, which was determined by superiority in birth and wealth*. It follows from this that placing the competitive values in the centre of Homer's ethics is an anachronism due to projecting the values of the city-state on the Homeric poems. *The values central to Homer's ethics are the distributive value of time and such cooperative values as flow from it* (Finkelberg 1998, p. 20).

²¹ *Il.* 15.642, *Od.* 18.204, *Od.* 5.265, 813, *Il.* 22.268, *Od.* 13.45; *Od.* 18.251, 19.124, *Od.* 12.211, *Il.* 9.498, *Il.* 23.578.

El valor *distributivo* de τιμή es el valor central de la moral homérica.²²

En 1976 Jean Claude Riedinger hizo algunas observaciones muy acertadas:

L'honneur est en effet distribué inégalement, et ce point est tellement essentiel qu'il n'y a que très peu d'exemples du verbe τίω qui ne soient accompagnés d'une détermination quantitative, à l'exclusion de toute autre. Ce qui ne veut pas dire que la société homérique soit une société de pure compétition, dont chacun des membres serait en état de rivalité permanente avec les autres: il est parfaitement clair au contraire que τιμή définit un ordre, qu'elle n'est nullement livrée au caprice des revendications individuelles, que chacun ici est situé à son rang (p. 254).

Esto lleva al autor a decir (Riedinger 1976, p. 255): “*Moira et mesures objectives de τιμή* signifient la même chose, l'existence d'une structure sociale, où se trouve délimitée la place de chacun”. Este estudio conduce a la misma conclusión.

Si el de τιμή es un valor que podemos llamar *distributivo*, queda manifiesta su profunda relación con la noción de μοῖρα y αἴστα. La expresión κατὰ μοῖραν, así como κατ’ αἴσταν y ciertos usos de αἴσιμος, ἐναίσιμος, etcétera, refieren la justicia en la distribución de τιμή. La τιμή que se da κατὰ μοῖραν es la que corresponde (ἔοικε) al beneficiario.²³ En cada contexto en que esas expresiones se consignan la hipótesis de que μοῖρα se refiere a algo como τιμή queda en pie. En Il. 6 Paris se disculpa ante Héctor por tardar, y éste responde, vv. 521-522: “Divino, ningún hombre que fuera ἐναίσιμος deshonraría (ἀτιμᾶν) tu trabajo en la batalla”. Es ἐναίσιμος quien se mantiene dentro de los límites del αἴστα, quien respeta el αἴστα —en concreto, el αἴστα de τιμή. Ésta es la distribución de τιμή, distribución esencialmente pública. En este contexto ἀτιμᾶν significa ‘distribuir una τιμή menor que la correspondiente al varón’. Ser ἐναίσιμος implica ‘distribuir la τιμή asignando al beneficiario la que le corresponde’.

²² Finkelberg (2003, pp. 87 ss.) reconoce, a su vez, la presencia en el propio Homero de una crítica a aquella capa moral anterior, y una reinterpretación de ella.

²³ Para un estudio exhaustivo de ᔓοικε, cf. Trajber 2009.

Moīqa, límite y naturaleza

La *Ilíada* y la *Odisea* tienen por tema esencial la transgresión del límite de lo que al protagonista es debido. La reparación del daño da lugar al final de cada una de las obras. Aquiles es cuestionado por Agamenón, Odiseo por los pretendientes. De cierto modo, Agamenón se pregunta: ¿cuánto es, qué es Aquiles?, y los pretendientes: ¿qué es Odiseo?, los protagonistas subestimados corrigen los lindes de su valor y su ser. La noción de *μοῖقا* implica el límite del valor.

La transgresión de dicho límite es indicada por la idea de *ὕβρις*, sea el límite propio o el de otro —se trata de uno mismo. No sin motivos muchas veces se ha propuesto para *ὕβρις* una etimología emparentada con *ὑπέρ*: fonéticamente inaceptable, es semánticamente atractiva. En Homero existe una relación clara entre *ὕβρις* y *ὑπέρ*, que da lugar a una figura etimológica, e indica que la *ὕβρις* es entendida como la superación siempre censurada de un límite, o como la pasión que conduce a esa superación. Véase *Il.* 1.203-205, *Od.* 1.227-228, *Od.* 1.368 = *Od.* 4.321, *Od.* 16.410, *Od.* 3.205-207, *Od.* 17.482, *Od.* 15.329 = *Od.* 17.565: *ὕβρις* se asocia con *ὑπερόπλιος*, *ὑπερφίαλος*, *ὑπέροβιος*, *ὑπερβασίη*, *ὑπερηνορέων*. Esta idea está en estrecha relación con la expresada por el verbo *τίνω*, que suele traducirse por ‘castigar’ o ‘pagar’ (el sujeto puede ser el agente del exceso o quien hace a ése regresar al límite). Si *ὕβρις* expresa la transgresión, *τίνω* y su familia expresan el acto de regresar al límite por medio de un movimiento opuesto al del exceso. Véase, por ejemplo, *Od.* 3.205-207, *Od.* 24.351-352 y *Od.* 20.169-171. La *τίσις* es una consecuencia natural de la *ὕβρις*. La *τίσις* hace que lo que ocurre *ὑπέρ* *μοῖραν* vuelva a ser *κατὰ μοῖραν*, como se ve en *Od.* 1.32 ss. ‘*Υπέρ* *μοῖραν*, *ὑπέρομορον*, *κατ'* *αἴσαν*, *κατὰ μοῖραν*, *αἴσιμος*, etcétera, tienen dos valores, que en último término pueden reducirse a uno solo: a) transgresión de la tradición épica, b) transgresión de un límite moral. La idea de *τίσις* se relaciona, a su vez, con la de *τιμή*. Véase *Il.* 3.284-291, *Il.* 3.358-359, *Od.* 14.163-164. Luego de una mala distribución del valor, la *τίσις* de *τιμή* ajusta la valoración al valor que corresponde al objeto valorado. *τιμή* designa incluso la compensación misma en *Il.* 1.159, *Il.* 1.454, *Il.* 1.505, *Od.* 22.57.

Por el contrario, la *εὐνομίη* de *Od.* 17.485-487 parece ser la observancia de dicho límite, es decir, la justa (de ‘justicia’) distribución del valor. De *νέμω* se crea también *νέμεσις*: a la constatación de *ὕβρις* sigue la *νέ-*

μεσις, una reprobación del exceso, un juicio, un pensamiento afectivo. Véase sobre todo *Od.* 1.228-229 e *Il.* 6.335-336.

En *Od.* 17.360 ss. ἐναίσιμος parece oponerse a ἀθέμιστος. Las θέμιστες son primordialmente propias de los reyes, entendidos éstos como jefes de los γένη. Θέμις es un código (difuso) de θέμιστες que el hombre halla en su conciencia. La mayoría de las veces que ocurre Θέμις (en singular) lo hace dentro de alguna de las variantes de la fórmula ή Θέμις ἔστιν. Es Θέμις, primero, aquello que es conforme a la institución de la hospitalidad, y no lo es aquello que no lo es. La inhospitalidad es también calificada como νο-κατὰ μοῖραν; la de Polifemo es vista como un exceso y, en palabras de Odiseo, provoca la compensación divina, la cegación, que es τίσις. El respeto (= distribución adecuada) de la τιμή del huésped es Θέμις. Θέμις prohíbe también la superación del límite de lo humano: no es Θέμις luchar contra la espada de Poseidón, ni acoger ni ayudar a partir a un varón a quien los dioses odian. Es Θέμις el respeto del ágora. Es Θέμις también la regulación de los rituales para que éstos sean eficaces: e. g. un juramento, la libación y la súplica, no bañarse Aquiles antes de que Patroclo reciba su pira. Es Θέμις la unión entre hombres y mujeres, etcétera. Varios (Chantraine 1968, por ejemplo) han dicho que Θέμις no es un término moral, que expresa conformidad con el uso o la costumbre. Por un lado, entiendo como moral su utilización en muchos pasajes que por lo general son leídos otra mente; por otro, es evidente que hay valor en el respeto de la costumbre, tanto más a partir del momento en que en el marco de lo sagrado la repetición es condición necesaria para la eficacia de las acciones.

La noción de Θέμις se personifica en la divinidad Θέμις. Apolodoro (1.13.1-5) transmite que de la unión de Zeus y Θέμις, hija de Urano, nacen las Ὡραι (Εἰρήνη, Εὐνομία y Δίκη) y las Μοῖραι (Κλωθώ, Λάχεσις y Ἀτροπος). Esta genealogía tiene un *significado*, dice qué ideas son hijas o hermanas de cuáles. Se documenta primero en Hesíodo, *Th.* 901 ss. ¿Qué significa que las Μοῖραι sean *hijas* de Θέμις?

Dentro de la variedad del término Θέμις cierta continuidad se revela. Si se lo estudia en detalle, se constata que designa un cuerpo heredado de reglas para la conducta, relacionadas con la salud del γένος y luego su favorable desempeño en la πόλις. Su principal manipulación pertenece a los reyes pues ellos son, primitivamente, reyes de los γένη, padres de una familia real que reviste con su realeza a un conjunto más o menos grande de individuos y que responde por la salud de éste. Los

reyes θεμιστοπόλοι son quienes conocen y publican más que nadie las θέμιστες. De esas reglas, a partir del estudio de todas las ocurrencias de θέμις y su familia, detecto algunas: la protección de la paz interna del γένος; su reproducción a través de la unión sexual; el ascenso del hijo como un nuevo *pater familias*; el justo reconocimiento del valor de γένη de otras tierras a través de la institución de la hospitalidad, y al revés; la perfecta obediencia a una gestualidad de carácter ritual que asegura la eficacia de las acciones, que involucra por ejemplo juramentos o libaciones; el cuidado de no perder la benevolencia de los dioses, y el de no comportarse los hombres como más que hombres; la protección del ágora como instancia fundamental del gobierno de la πόλις y el orden de los γένη. La noción de θέμις es una de las nociones más primitivas de la educación en Grecia. La historia de la educación griega debe comenzar por θέμις. No me refiero a la enseñanza que reciben los niños —pero también me refiero a ella—, sino a un acto comunicativo del γένος dirigido a una figura posterior de sí mismo, en vistas a su supervivencia o, mejor, a su fortalecimiento. Ésta es la primera *cultura* homérica. Aunque no se manifieste explícitamente por medio del término θέμις, dentro de esa educación tiene un lugar fundamental la justicia en la distribución de los valores, al propio γένος y a los otros γένη, y al propio individuo y a los otros individuos. A esta educación debe haber pertenecido un *savoir faire* del *juicio*, que la distribución es un juicio y el juicio es una distribución (de valor). Como un padre enseña a un hijo los lindes del terreno propio de cada quién (relego la hipótesis espacial de Cornford a una pobre metáfora), indicando con ello *lo que las cosas son* y *lo que las cosas valen*, así la θέμις enseña las μοῖραι. Como la θέμις enseña las μοῖραι, Θέμις engendra para Zeus a las Moíræ. Enseña al mismo tiempo cierta paz (*Eἰρήνη*), cierta justicia (*Δίκη*) y cierta administración (*Εὐνομίη*), las hermanas de aquéllas.²⁴

En *Od.* 14.83-84 Eumeo dice: “Los bienaventurados dioses no aman las obras crueles (*σχέτλια*) sino que honran (*τίουσι*) la justicia (*δίκη*) y las obras *αισιμά* de los hombres”. La δίκη, aquí un reconocimiento adecuado del valor de los hombres y las cosas, es ella misma un valor: el valor de la justa distribución del valor. El término δίκη tiene en Homero tres sentidos: uno jurídico, uno valorativo y un tercero un tanto enigmático que suele considerarse descriptivo (‘manera de ser (de algo)'). No pue-

²⁴ Cf. Pironti 2009, p. 26.

do discutir aquí la historia de la palabra ni dar cuenta de la abundante bibliografía al respecto, que discuto en otro sitio; me limito a observar algunos pasajes homéricos que los estudios de δίκη suelen pasar por alto. En *Il.* 19.179-183, Odiseo le dice a Aquiles:

Y que luego [Agamenón] te recompense (ἀρεσάσθω) en su tienda con un suntuoso banquete, para que no tengas en falta nada de δίκη. Y tú, Atrida, sé en el futuro δικαιότερος con otros también, pues no hay nada reprobable (νεμεσοτός) en que un rey dé una compensación (ἀπαρέσσασθαι) a un varón a quien maltrató primero.

En estos versos es claro que δίκη no tiene un significado meramente judicial, y que no refiere una característica, manera de ser o costumbre. Puede designar la compensación, pero tiene al mismo tiempo un significado valorativo: implica un valor que consiste en dar u obtener lo que corresponde. Se relaciona, en este pasaje, con τιμή, y también con αἰσιμος: designa lo que Agamenón le quitó a Aquiles por ὕβρις, aquello que ahora debe compensar (ἀρέσκω). De igual forma el comparativo δικαιότερος (comparativo con respecto a un pasado: *más δίκαιos que antes*) tiene un sentido valorativo de naturaleza *distributiva*: se debe dar una compensación a aquel a quien se privó de la parte que le era debida, la parte que era δίκη. Por otro lado, el carácter valorativo de δίκη y su vínculo con la esfera moral en cuestión se manifiestan en que el adjetivo δίκαιος es vehículo de determinados valores que ya vimos implicados por los otros términos morales referidos. Aunque hay que reconocer que esto pasa sobre todo en la *Odisea*. El principal de ellos es el de la hospitalidad. En *Od.* 20.293-295 Ctesipo quiere molestar al forastero, y se dirige a los pretendientes: “Hace tiempo que el extranjero tiene, como corresponde, igual μοῖρα. Pues no es καλός ni δίκαιος privar de su parte (ἀτέμβειν) a los huéspedes de Telémaco que lleguen a estos palacios”. Es irónico, pues inmediatamente arrojará una pata de vaca a Odiseo, esa es su μοῖρα. No es δίκαιος ni καλός privar de su parte al huésped. Esta es, además de una δίκη hospitalaria, una δίκη distributiva (la hospitalidad se reduce a una distribución). Casi idénticos son los versos de *Od.* 21.312-3, donde Penélope dice: “Antínoo, no es καλός ni δίκαιος privar de su parte a los huéspedes de Telémaco que lleguen a estos palacios”. Por lo demás, la contigüidad con καλός no deja dudas sobre el tenor valorativo de δίκαιος. Véase también *Od.* 18.414-415 = *Od.* 20.322-323, *Od.* 13.209-211, y los

versos de *Od.* 6.120-121 = *Od.* 9.175-176 = *Od.* 13.201-202, con variante en *Od.* 8.575-576.

Esquilo hace a Hefesto decir a Prometeo, vv. 29-30: “No inclinándote, aunque eres dios, a la cólera de los dioses, diste a los mortales τιμαί más allá de cuanto es δίκη (πέρα δίκης)”. La δίκη establece aquí un límite (πέρα) de τιμή. Se trata de las τιμαί de los mortales. En otras palabras, se trata de la μοῖρα de los mortales, prefijada por los dioses. Este sentido de τιμή es semejante al que vimos ya en *Th.* 203-206: Afrodita obtuvo desde el principio como τιμή y como μοῖρα las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el afecto, la mansedumbre. Más tarde en el poema (v. 348) oímos que las doncellas de Apolo tienen por μοῖρα (fijada por Zeus) educar a los niños. Las nociones de τιμή y de μοῖρα designan, ambas, el lugar que un elemento de la comunidad tiene en ella. La τιμή de alguien, así como la μοῖρα de alguien, es el lugar que tiene en la sociedad. Es aquello que la delimita: constituye su esencia así como su valor, que son lo mismo. Dicho límite es visto como un límite práctico o normativo: un límite de *lo que debe ser*. Un límite teórico o positivo (*lo que es*) no podría, por definición, ser transgredido. Pero la distinción entre lo normativo y lo positivo, o entre lo teórico y lo práctico, es en realidad inaplicable al período arcaico y debe dejarse de lado. Es ajena a esa distinción la definición odiseica de la δίκη de ciertos conjuntos (el tercer significado antes mencionado): la δίκη de los dioses es hacer que todo resplandezca pero sin mostrarse ellos mismos en su figura, lo cual el hombre no debe procurar a pesar de ellos; la δίκη de los mortales cuando mueren es que la ψυχή sea inasible; la δίκη de quienes pretenden a una mujer es agasajarla con obsequios; la δίκη de quien erra largo tiempo alejado de su patria es sufrir; la δίκη de los ancianos es dormir suavemente después de comer y lavarse; la δίκη de los esclavos es hacer donaciones pobres temiendo a los amos jóvenes; la δίκη de los reyes es ser volubles y poderosos. A la pregunta de si en estos casos δίκη tiene un significado normativo o un significado positivo debemos responder: ambas cosas. En estos casos δίκη designa el mismo límite constitutivo de las cosas. Lo hace tal vez orientado hacia un aspecto más neutro que otros términos como τιμή, μοῖρα, αἴσα, ὑβρις, αἰδώς, νέμεσις, τίσις, etcétera.

Τιμή implica el límite en su aspecto de honor, τιμή es el ideal; ὑβρις indica el límite en tanto práctico, representa la superación de la realidad por parte de la idea. Τίσις es el proceso por el cual la idea vuelve a

corresponderse con la realidad.²⁵ Νέμεσις es el deshonor que acarrea la incorrespondencia, es la exigencia del ideal externa; αἰδώς es el valor negativo que hay en la incorrespondencia, y por tanto la eficacia negativa del ideal, interna. En cuanto a μοῖρα y αἴσα, son dos palabras para una misma cosa. Prueba de ello es la inmediata decadencia del término αἴσα luego de Homero. Quizá μοῖρα es el límite que se recibe, αἴσα el que se toma. Moīra y αἴσα son la relación misma entre el límite y los otros límites: la adquisición del ideal.

En este sentido hay que leer *Il.* 24.46-54, donde Apolo quiere salvar el cuerpo de Héctor; se dirige a los dioses; dice que no son ἐναίσιμοι las φρένες de Aquiles, cuyo νόημα es inflexible (no es γναμπτός), que sabe (οἶδε) cosas salvajes como un león, y no tiene ἔλεως ni αἰδώς:

Sin dudas alguno debe de haber perdido a otro más querido, ya a un hermano del mismo vientre, ya a un hijo. Pero ciertamente luego de llorar y lamentarse éste cesó. *Pues las Moīrai establecieron (θέσαν) para los hombres un θυμός capaz de soportar el sufrimiento.* Pero este, tras quitarle el corazón, arrastra al divino Héctor, atado a los caballos, alrededor de la tumba de su compañero. Es claro que esto no es bello ni lo mejor. Cuide que nos indigremos (νεμεσοσθέωμεν) contra él, aunque sea ἀγαθός, pues enfureciéndose comete indignidad (ἀεικίζει) contra insensible tierra.

Las Moīrai (por única vez en plural) establecieron para los hombres un θυμός capaz de soportar el sufrimiento. Ésta es una forma personificada de decir que la μοῖρα de los hombres es tener un θυμός capaz de soportar el sufrimiento. El adjetivo verbal τλητός es algo engañoso: no significa una mera capacidad sino también un deber. Dicho de otro modo, no es meramente positivo sino también normativo: el hombre *puede* soportar el sufrimiento; por consiguiente, *debe* soportar el sufrimiento. La actualización de la capacidad es imperativa. La μοῖρα de los hombres es, pues, tanto una determinación teórica cuanto una determinación práctica, tanto una esencia cuanto un valor. Aquiles no es ἐναίσιμος: no respeta la μοῖρα de los hombres, actúa con una furia excesiva, lo

²⁵ Por ejemplo: Aquiles tiene una idea de su propia μοῖρα de τιμή que puede corresponderse o no con su μοῖρα objetiva de τιμή. El Pelida debe procurar asemejarse a su ideal, sin desadecuarse por defecto o por exceso. Agamenón evalúa subjetivamente la medida de τιμή de Aquiles y la subvalora. A esto me refiero al hablar de la idea y de la realidad, como si dijera el ideal subjetivo y el ideal objetivo.

cual puede provocar la *νέμεσις* de los dioses. Apolo acusa al Pelida de exceso, transgresión del límite: “hay un límite para los hombres”, parece decir Apolo.

Hera responde irritada, *Il.* 24.56-61:

Ese discurso tuyo, [Apolo] de arco de plata, sería [correcto] si [vosotros los dioses] establecierais (*θήσετε*) igual *τιμή* para Aquiles y para Héctor. Pero Héctor es mortal y se amamantó del pecho de una mujer, mientras que Aquiles es hijo de una diosa, a la que yo misma crié y cuidé y procuré como esposa al varón Peleo, el cual se hizo querido al corazón de los inmortales.

Cuando Apolo igualaba a los hombres, Hera responde que hay humanos más humanos que otros, y no se ha establecido (o no debe establecerse) igual *τιμή* para todos. Hay en Aquiles una parte divina, por su origen; Héctor es todo mortal, así como Peleo, quien no puede aspirar a más que hacerse (*γένετο*) querido para los inmortales, dentro de los límites de su completa humanidad. Es claro, pues, que la *τιμή* de un hombre depende directamente de su ascendencia, y la calidad de ésta depende primordialmente de su relación con lo divino. Hera niega que la *τιμή* de Héctor sea igual a la de Aquiles; Zeus quiere oponerse al discurso de Hera y le dice que no se irrite tanto contra los dioses, vv. 66-67: “Pues no será una la *τιμή* [que establezcamos para cada uno], pero también [es cierto que] Héctor era para los dioses el más querido de los mortales que están en Ilión [...], porque —continúa— nunca olvidaba los presentes gratos a los dioses y siempre tenía el altar de Zeus su equitativa porción”, etcétera. Es decir, no era nada divino pero, dentro de su completa humanidad, era sumamente respetuoso de lo divino. El Cronida quiere oponerse a Hera pero no puede negar que la *τιμή* de ambos héroes es diferente; la oposición debe tomar otra vía, la diferencia de *τιμή* es incuestionable, la diferencia es de piedad y no de *τιμή*. ‘El límite de Aquiles no puede tener cualquier precio’, parecería decir Zeus. ‘Héctor es un precio demasiado caro’. Éste es justamente el final del poema: la solución última al cuestionamiento acerca del límite de Aquiles. Primero el poema define el límite del Pelida por omisión: su límite es (debe ser) mayor que el que los hombres le reconocen. Ahora, el límite de Aquiles se define por comisión: el acrecentamiento del Pelida no puede sobrepasar tal medida. Resta sólo el más noble de los finales: la aceptación del límite por parte del héroe.

Se desprende de lo anterior que hay dos niveles (superpuestos) en la consideración del lugar de los hombres (*su τιμή, su μοῖρα*) en la sociedad. Por un lado hay un límite que diferencia a hombres de dioses: los hombres tienen su lugar en la sociedad, los dioses el suyo. Por otro, puesto que la humanidad no tiene un origen claramente separado de lo divino, hay dentro de la clase de los hombres límites que diferencian a unos hombres de otros en razón de su procedencia. La *τιμή* de la procedencia se traslada a la descendencia. Para el hombre menos divino, resta ser piadoso, *devenir querido para los inmortales*. Por tanto podemos hablar, por un lado, de la naturaleza del hombre considerado en tanto especie y, por otro, de la naturaleza del hombre considerado en tanto individuo. La noción de *μοῖρα* es más general que tal distinción y afecta a las dos clases. Por una parte, está la *μοῖρα* del hombre en tanto especie: el lugar del ser humano en la sociedad (que incluye a los dioses y en último término a todas las cosas); lo que hace que el hombre sea hombre y que su valor sea el que es—. La *μοῖρα* del hombre en tanto especie, digo, es fundamentalmente la muerte.²⁶ La *μοῖρα* del hombre en tanto individuo es su naturaleza individual, el valor que corresponde a él por su origen y que define su posición entre los otros hombres. Este segundo nivel se reduce al primero desde el momento en que el criterio del juicio de los hombres es su relación con la divinidad, es decir, su inhumanidad. Se explica así que las *Μοῖραι* o *Μοῖρα*, personajes divinos, tengan tal relación con el nacimiento y con el matrimonio, y se comprende cierto aspecto de la idea de destino. Ambas instancias, nacimiento y bodas, son definatorias de la naturaleza. Como enseñó Fustel, el nacimiento no es concebido en época arcaica como un hecho biológico tanto cuanto como un hecho moral. El que nace es un nuevo miembro del *γένος*; es presentado al *γένος* en circunstancias determinadas, según rituales determinados, en ceremonias específicas.²⁷ En el nacimiento se define el valor de un hombre. El matrimonio, a su vez, es una institución orientada hacia el nacimiento:²⁸ perpetúa el origen, reproduce los *γένη*.

Una aclaración sobre la noción de naturaleza. Es frecuente la opinión de que *μοῖρα* expresa la necesidad de la Naturaleza o las leyes naturales.

²⁶ No solamente. También es *μοῖρα* para los hombres soportar el dolor; dormir parte del día; que las carnes se separen de los huesos y la *ψυχή* se vuela cuando muere; etc.

²⁷ Cf. Vernant 1963, pp. 40 ss.

²⁸ Cf. ibid., pp. 24 ss.

Sólo algunos siglos después de Homero tal concepción puede establecerse, expresada por los filósofos. Gomperz (1908, p. 30), por ejemplo, en formulación circunspecta, al señalar que los dioses de Homero no obedecen a la idea de derecho o justicia sino que nada más se someten a la voluntad de Zeus y a menudo se resisten, dice:

Une seule limite, mais infranchissable, vient s'opposer aux prétentions et aux volontés contradictoires des Immortels: c'est celle de la sombre nécessité, de la Moira, à laquelle les dieux ne peuvent pas plus se dérober que les hommes, et dans l'acceptation de laquelle se manifeste un obscur pressentiment des lois de la nature.

En las páginas de Cornford, se percibe a veces esta concepción: “She [Moira] is a representation which states a truth about the disposition of Nature, and to the statement of that truth adds nothing except that the disposition is both necessary and just” (1957, p. 20). Lúcidamente aprehende Cornford la unión de lo justo y lo necesario en el pensamiento arcaico, pero la remite a una noción de Naturaleza muy anacrónica. Explica que la Naturaleza es concebida como social. Eso es, por cierto, nada además de la enseñanza de la sociología francesa. Pero no es así, sino que la naturaleza no existe como tal y todo lo que hay es sociedad. Se detiene, por ejemplo, en *Trabajos y días* 224 ss. (la ciudad justa y la ciudad injusta, la prosperidad de la primera y la desgracia de la segunda), e interpreta: “the course of Nature is anything but careless of right and wrong. He tells us that when men do justice, and do not go aside from the straight path of right, their city flourishes and they are free from war and famine” (Cornford 1957, p. 20). Reconoce así una “sympathetic relation between human conduct and the behavior of Nature”, y concluye “Nature is moral, so that her order is disturbed by the sins of men” (idem). Entiende por ‘Naturaleza’ la tierra que da frutos, las ovejas que dan lana, los vientres de las mujeres que dan hijos. Eso no es correcto. No es la Naturaleza, son los dioses quienes dan estos beneficios a los hombres (Zeus es mencionado explícitamente varias veces en esos versos, él es causa explícita de la peste y del hambre); lo que para Cornford es ‘Naturaleza’ para Hesíodo no se distingue, en su enumeración, de la paz civil de los hombres, por ejemplo.²⁹ En el pensamiento

²⁹ Por lo demás, basta con leer *Th.* 116-133.

arcaico el hombre no se halla separado del resto del presunto reino de la Naturaleza. Μοῖρα no tiene nada que ver con ‘lo verde’ ni con verdaderas leyes naturales.³⁰ La asociación de μοῖρα y φύσις es muy interesante, pero por φύσις en Homero no podemos, claro, entender sencillamente ‘Naturaleza’. Φύσις es un *hápix* en Homero, es muy difícil tener alguna certeza sobre su significado. La ‘Naturaleza’ como el reino de las montañas, los terremotos, las cuevas, los ríos, los rayos, las fuentes naturales, los vientres de las mujeres, etcétera, es una construcción muy posterior. De hecho, se trata de una delimitación no poco humana de la realidad: la Naturaleza no tiene realidad más que como concepto. Ese concepto no es necesario al hombre. En Homero encontramos los rayos y las cuevas, pero no el concepto. Así como no existe la ‘Naturaleza’ homérica, tampoco la ‘ley natural’. Tampoco, por tanto, lo ‘sobrenatural’. El orden moral es para el pensamiento arcaico mucho más abarcativo que para nosotros. Lo que hoy podemos llamar orden natural es visto por los antiguos como un orden moral. Este rasgo se percibe en el pensamiento de los primeros filósofos. Algo de un siglo después del de Hesíodo, el poema de Anaximandro es la primera cosmogonía ‘filosófica’ de la cual podemos tener alguna certeza (exceptuando por este motivo a Tales). En Anaximandro se documenta una concepción de una moralidad muy abarcativa. El nacimiento y la destrucción de los elementos, que surgen del ἄπειρον y vuelven al ἄπειρον, son descritos como un proceso judicial: los elementos pagan la multa ($\deltaιδόνται δίκη$) y dan compensación ($\tauίσις$) unos a otros por sus $\alpha\deltaικίαι$. El devenir de las cosas es imaginado en el escenario de una corte judicial, como si fuera un juicio sobre las propiedades de dos partidos en disputa. Está implicada la transgresión de los límites de los individuos (o elementos). El juez es el tiempo ($\tauάξις$ es también un término jurídico), idea que se atestigua también en Solón, por ejemplo.³¹ El primer filósofo ‘naturalista’ describe el orden del mundo sirviéndose de representaciones tradicionales en las cuales la existencia no se concibe como algo claramente distinto del valor, por lo tanto es posible pensar que existir es transgredir.

La idea del *juicio del tiempo* es tradicional, y en realidad muy complementaria de la identidad general que remarco. Si el valor de la cosa se identifica con el ser de la cosa, y si hay disputas acerca de los valores, y

³⁰ William Chase Greene 1935, p. 3, seguido por Cornford 1957.

³¹ Fr. 24, v. 3; cf. fr. 3, v. 16; 1, v. 16; 1, vv. 28 y 31; cf. Jaeger 1948, pp. 35 s.

constantes transgresiones, se necesita de la idea del tiempo para que el propio ser de la cosa no sea a su vez disputado. La transgresión debe ser temporal. La idea de que a la ὕβρις sigue la τίσις se explica idénticamente. El tiempo es funcional al *ideal*: éste precisa ser abstracto para poder distinguirse de lo real, y el tiempo, incluida su paradoja del cambio y la permanencia, permite, por un lado, conservar el ideal aunque se tenga ante la vista el pálido ser y, por otro, exigir a los otros el cumplimiento del ideal cuando éste fue menoscrito. Las Erinias son en cierto modo una representación de este tiempo. A la pregunta ‘¿cómo es posible la transgresión de la μοῖρα?’ el pensamiento arcaico responde: ‘por el tiempo’. Solón (fr. 3, v. 15) declara que la justicia hace pagar a los culpables *con el tiempo*, τῷ χρόνῳ. Píndaro, en la Pítica octava, enseña, con el ejemplo de Porfirión, v. 15: “La orgullosa violencia sucumbe con el tiempo”. Ésta es, de hecho, la gran enseñanza de Esquilo. En época *arcaica*, el papel de las Erinias no se reduce a la persecución y venganza por los crímenes de sangre; consiste en la reparación de la transgresión de ciertos límites: su función esencial es la compensación o el castigo de las violaciones de τιμή, es decir, la τίσις. Tal es la función general que debemos suponerles en Homero, en donde *no* figuran como vengadoras del asesinato, ni tampoco como reguladoras de las leyes de la naturaleza. Gravitan, pues, en torno al mismo centro moral que μοῖρα.³²

Conclusión

En las últimas décadas algunos han percibido que la noción homérica de destino está muy vinculada a la propia épica. Es μοῖρα para un héroe que le suceda lo que la tradición indica; es μοῖρα para Aquiles morir en Troya, etcétera. Los lectores modernos podemos decir: ‘el destino de Aquiles es morir en Troya’. Ha sido entonces posible que se afirme: ‘la noción de destino es puramente una construcción literaria’. Pero considerando los hechos que expuse podemos captar *una profunda continuidad entre la noción ‘poética’ de destino, vinculada a la propia épica, y los principales fundamentos de la moral homérica*. No sólo por el hecho de que la tradición épica se presenta al poeta épico como una suerte de predeter-

³² Cf., en este sentido, *Il.* 9.454, *Il.* 9.571, *Il.* 21.412 ss., *Il.* 15.204, *Od.* 2.135, *Od.* 11.280, *Od.* 17.454, *Il.* 19.86-89, *Od.* 15.234, *Il.* 19.259, *Il.* 19.418.

minación μοῖσα cobra un significado asociado a la idea de destino, sino también porque en la moral arcaica la noción de *naturaleza* ha preparado ya el terreno al establecer que los límites del valor de un sujeto moral (sea el hombre como individuo, sea el hombre como especie, sea un dios determinado, etcétera) son idénticos a los límites de su propia individualidad. Es μοῖσα para el hombre morir; es parte de su *naturaleza*. No quiere decir esto que la muerte sea considerada una necesidad dictada por las leyes de la Naturaleza. La muerte es más que eso: conlleva una carga afectiva, hay en ella valor: la muerte hace al hombre como especie un ser *lamentable*, peor que otros seres. Los dioses (οἱ μάχαρες) no mueren y en eso consiste gran parte de su felicidad. Es la muerte también un límite moral. Por lo tanto cuando se dice que la muerte es destino para todos los hombres no se refiere un evento futuro predeterminado que sea *neutro*: en ello va el valor del hombre: en la distribución de las τιμai el hombre ha recibido la muerte, o, mejor dicho, no ha recibido su negación, la inmortalidad. En cuanto al hombre considerado como individuo, si Aquiles, héroe épico, es sus gestas y su valor, definidos antes de que el poeta los cante, de igual modo para el noble cantado por Homero el valor se define incluso antes de sus actos —éstos lo confirman, lo actualizan— y sus actos son para él *obligatorios*, están determinados por las exigencias del ideal.

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- ADKINS, A. W. H., “Homeric Values and Homeric Society”, *JHS*, 91, 1971, pp. 1-14.
- ADKINS, A. W. H., “Homeric Gods and the Values of Homeric Society”, *JHS*, 92, 1972, pp. 1-19.
- BAKKER, E. J., “*Khrónos, Kléos*, and Ideology from Herodotus to Homer”, en *Epea Pteroenta. Beiträge zur Homerforschung. Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag*, M. Reichel & A. Rengakos (eds.), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, pp. 11-28.
- BAKKER, E. J. & A. KAHANE (eds.), *Written Voices, Spoken Signs. Tradition, Performance and the Epic Text*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1997.
- BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966.
- BREMMER, Jan N., “Chapter 8. Greek Normative Animal Sacrifice”, en D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 132-144.

- BURKERT, W., *Religión griega arcaica y clásica*, trad. H. Bernabé, Madrid, Abada Editores, 2007.
- CHANTRAIN, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.
- CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1957.
- DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
- FINKELBERG, M., "Timē and Aretē in Homer", en *cQ*, New Series, 48/1, 1998, pp. 14-28.
- FINKELBERG, M., "Homer as a foundation text", en M. Finkelberg & G. G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible and beyond*, Leiden, Brill, 2003, pp. 75-96.
- FINKELBERG, M., "Late features in the speeches of the *Iliad*", en Ø. Andersen & D. T. T. Haug (eds.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 81-95.
- FRÄNKEL, H., *Early Greek Poetry and Philosophy*, trad. M. Hadas & J. Willis, Oxford, Blackwell, 1975. Título original: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La cité antique*, Paris, Librairie Hachette et Cie., 1905.
- GARCÍA BLANCO, J. y L. M. MACÍA APARICIO (eds.), "Introducción", en Homero, *Ilíada*, Madrid, CSIC, 1991, t. I (Cantos I-III).
- GERNET, L., *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Ernest Leroux, 1917.
- GOMPERZ, T. R. A., *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1908.
- GREENE, W. C., "Fate, Good, and Evil, in Early Greek Poetry", en *HSCP*, 46, 1935, pp. 1-36.
- GRIFFIN, J., "Homeric Words and Speakers", *JHS*, 106, 1986, pp. 36-57.
- JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1948.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- KULLMANN, W., "Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research", *Critical exchange*, 16, 1984, pp. 9-22.
- LIDDELL, H. G., R. SCOTT & H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (eds.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London / Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.
- NAGY, G., *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.
- NIKOLAEV, A., "The Name of Achilles", *Cambridge Classical Journal*, Supplementary, 32, *Greek and Latin from an Indo-European Perspective*, 2007, pp. 162-173.

- NILSSON, M. P., *A History of Greek Religion*, trad. del sueco al inglés F. J. Fielden, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- OGDEN, D. (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
- OTTO, W., *Los dioses de Grecia*, trad. Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain, Madrid, Ediciones Siruela, 2003.
- PIRONTI, G., “Dans l’entourage de Thémis: les Moires et les ‘normes’ panthéoniques”, *Kernos*, Supl. 21, *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 2009, pp. 13-27.
- RIEDINGER, J.-C., “La τιμή chez Homère”, *Rev. Ét. Gr.*, 89, fasc. 426-427, julio-diciembre, 1976, pp. 244-264.
- TRAJBER, F., *Le vocabulaire de l’apparence et de la ressemblance chez Homère. Études sur le verbe ἔοικα et les formes apparentées: Homère, Hésiode, Hymnes homériques*, tesis doctoral, Aix-Marseille Université, 2009.
- UNTERSTEINER, M., *La fisiología del mito. Seconda edizione accresciuta e aggiornata*, Florencia, “La Nuova Italia” Editrice, 1972.
- VERNANT, J.-P., “Hestia-Hermès. Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les Grecs”, *L’homme*, 1963, tomo 3, no. 3, pp. 12-50.
- WEST, M. L., *Greek Epic Fragments*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 2003 (Loeb Classical Library).