

Del héroe épico al héroe trágico: la progresión de los planteamientos éticos en la *Ilíada**

From epic hero to tragic hero: the progression of the ethical considerations in the *Iliad*

CARMEN MORENILLA TALENS¹ (*Universidad de Valencia – España*)

Abstract: In the *Iliad*, the main heroic characters undergo a transition from a culture in which mankind is left in the hands of the gods, or of an unquestionable fate, to a position in which the human being assumes his responsibility in the setting of an interaction between the human and the divine levels, a position where Aeschylus' heroes, as well as those in Sophocles and Euripides, will behave in accordance with their respective dramatic premises.

Keywords: Agamemnon of the *Iliad*; tragedy; ethical progression; human level of action/divine level.

“La concezione di una divinità giusta è molto più chiara e precisa nell' Odissea che nell' Iliade, dove l'accento è posto soprattutto sull'elemento eroico e quindi sulla potenza di Zeus. Di conseguenza nell' Iliade l'idea della giustizia è relegata in secondo piano” afirmaba hace años KELSEN (1953) 295. Pero esta afirmación, con ser en términos generales cierta, no lo es tanto en algunos aspectos particulares referidos a asuntos y, sobre todo, a personajes concretos. Y así, en la *Ilíada* encontramos de forma clara el tránsito desde una cultura en la que el ser humano es un objeto en manos de los dioses o del destino hasta una posición en la que éste asume la responsabilidad en lo que hace al impulso inicial de la acción en el marco de una interacción entre el plano humano y el plano divino². La pugna en el héroe entre los

Texto recibido el 03.01.2016 y aceptado para publicación el 19.06.2016.

* El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación FFI2015-63836-P de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

¹ carmen.morenilla@uv.es.

² Frente a los reproches y acusaciones de que son objeto los héroes en la *Ilíada*, podemos ver cómo éstos, en ocasiones, alegan en su descargo el haber sido instrumentos involuntarios o víctimas de un poder sobrehumano, a cuya fuerza no es posible y menos aún aconsejable resistirse. Estos alegatos no están por completo faltos de fundamento, descansan en creencias antiguas profundamente arraigadas, que han pervivido en la

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 19 (2017) 11-37 — ISSN: 0874-5498

condicionantes y fuerzas externas a las que el devenir le ha abocado, esto es, el contexto material y humano en el que se halla, que suele designarse con la expresión *ἀναγκαία*³ *τύχη*, y ese componente interior que como ser vivo dotado de movimiento posee, su *θυμός*⁴, componente irracional y emocional que rige con fuerza sus propias inclinaciones y deseos, persistente en no pocas ocasiones, que supone un obstáculo interior que es necesario doblegar para poder dirigir la acción hacia el objetivo deseado por él mismo y, al mismo tiempo, el que de él esperan sus conciudadanos, genera una situación de tensión en el individuo entre las fuerzas y condicionantes exteriores y su propio interior.

Un testigo de excepción de una de las más sangrientas y despiadadas campañas bélicas de la historia, Vasili Grossman, en una discusión sobre el valor y la cobardía hizo la siguiente puntualización según las anotaciones personales de su propia hija⁵: “Del mismo modo que hay dos tipos de valor,

conciencia colectiva a través de los siglos, reforzadas por la experiencia cotidiana del poder de las pasiones sobre los humanos que, cuando se abaten sobre ellos, pueden llegar a transformarlos hasta el punto de hacerlos parecer unos posesos. La creencia relativa a una posesión demoníaca no es exclusiva del pensamiento griego, sino que es común a toda mentalidad primitiva, y pasa al cristianismo y a la conciencia medieval asociada con la creencia procedente del judaísmo referente a Satán y a los demonios. Con todo, en el ámbito griego, pronto comienza a tomar forma y a ganar terreno el concepto de responsabilidad humana; y en relación con él, aparecen en los poemas homéricos las acusaciones y los reproches dirigidos a los autores de los hechos en tanto que se les considera responsables de las desgracias que de ellos se derivan.

³ Aunque en principio *ἀνάγκη* no remite a un concepto por completo objetivo ni absoluto, sino relativo y con un componente de subjetividad considerable, pues es fruto en gran medida de la percepción personal de la realidad que acontece y de cómo se reacciona ante ella, sólo cuando ésta se percibe como ineludible adquiere el sentido de destino.

⁴ Cf. CHEYNS (1983) 84s.: “la notion de *θυμός* dénote une conception bien particulière des relations entre l’individu et le monde extérieur. (...) Le *θυμός*, c’est tout d’abord, ainsi que nous l’avons établi, la force vitale, considérée dans l’ensemble de ses manifestations, même les plus élémentaires. Cette notion a subi une première évolution quand elle a été limitée aux activités psychiques: elle s’est appliquée alors à la personne humaine, qui éprouve les effets produits par les phénomènes extérieurs et tente d’y apporter une réponse appropriée ou qui, cherchant à progresser, prend elle-même l’initiative de l’action”.

⁵ Recogidas en BEEVOR y VINIGRADOVA (2006) 427.

μή ποτέ τις εἴπησι κακώτερος ἄλλος ἐμεῖο·
Ἐκτῶρ ἤφι βίηφι πιθήσας ὤλεσε λαόν.

Y he aquí que apesadumbrado le dijo a su ánimo de gran corazón: '¡ay de mí! si me refugio en las puertas y en las murallas, Polidamante será el primero en cubrirme de oprobios, pues me ha ordenado guiar a los troyanos hacia la ciudad esta noche maldita en que el divino Aquiles ha dejado la calma. Pero yo no le he hecho caso, y ¡cuánto mejor habría sido! Y ahora que han perecido las huestes por culpa de mis ofuscaciones, pudor siento ante los Troyanos y las Troyanas que arrastran sus peplos, no sea que alguna vez otro inferior a mí diga: Héctor por fiar en su fuerza, hizo perecer las huestes.'

En este pasaje *αἰδέομαι*⁷ no es únicamente *el miedo a quedar mal frente a los demás*, al que alude Grossman, sino un sentimiento más complejo que remite al germen del que surge toda la estructura *política* de la comunidad griega, la *polis*, y que encontramos muy bien expresado en la exposición que nos transmite Platón de los orígenes de las comunidades políticas griegas que hiciera Protágoras⁸.

Veremos esa misma necesidad de doblegar el *θυμός* en los cantos 18 y 19 de *Iliada*, éste último conocido como el de la reconciliación. En él veremos cómo Agamenón y Aquiles son conscientes de que, al igual que Héctor, deben someter al inevitable azar sus respectivos *θυμοί* para poder dejar a un lado la disputa y de ese modo poder llevar a cabo un giro notable en su línea de acción.

Sabido es que lo que mueve la *Iliada* –al menos eso es lo que nos asegura el cantor– es la disputa entre Agamenón y Aquiles por una cuestión de *τιμή*, o si se prefiere, por una muchacha parte del botín. La disputa ocasiona, como

⁷ CHEYNS (1967) 3-33: la revisión de los usos de esta palabra en la poesía homérica permite definir tres campos léxicos a los que pertenece la palabra, esto es, los de la vergüenza, el respeto y la moderación.

⁸ Cf. Platón, *Protágoras* 322 b-c. La opinión general es que el planteamiento que nos transmite Platón sigue con fidelidad las ideas de Protágoras, entre otras razones porque éstas eran conocidas y su tergiversación a falseamiento hubiera teñido de falsedad todo el texto de Platón. Téngase en cuenta que Protágoras era uno de los teóricos de la democracia ateniense y que, aunque sofista, gozaba del respeto de Platón. El pasaje es una de las piezas clave del pensamiento democrático griego. En él la expresión *αἰδῶ τε καὶ δίκην* representa una unidad indisoluble, con un antecedente claro en Hesíodo, *Erga* 197-201 y 274-285.

preludia el cantor, innumerables muertos, hasta que finalmente uno de los caídos es Patroclo, el compañero de Aquiles, terrible realidad con la que el propio Aquiles no contaba.

La discordia⁹ y la cólera, aun cuando se pretendan persistentes, en algún momento cesan, pero antes las más de las veces llegan a causar efectos no deseados. Como si de una hoguera se tratase, la cólera se va apagando, al igual que la ofuscación, la *ate*, si se prefiere, se va disipando, sea por sí misma, por el tiempo, sea por sus consecuencias. Y esto último se ve en el rechazo a los efectos de la cólera persistente (16.23-29), y a ella misma, por parte de Patroclo (29-31): *σὺ δ' ἀμήχανος ἔπλευ, Ἀχιλλεῦ. ἴ μὴ ἐμέ γ' οὖν οὐτός γε λάβοι χόλος, ὃν σὺ φυλάσσεις, ἴ αἰναρέτη.* (Y tú te has vuelto implacable, Aquiles. Que nunca me invada a mí una cólera como esa que tú albergas, tan atroz), y por parte del mismo Aquiles en palabras a su madre, que lo ha hallado llorando por la muerte de Patroclo (18.107-111):

*ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος, ὃς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,
ὃς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσι ἀέξεται ἢ ὕτε καπνός·* 110
ὡς ἐμὲ νῦν ἐχόλωσεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων.

Así la discordia de los dioses y de los seres humanos desaparezca y la cólera, que incluso al muy juicioso impulsa a enfadarse y que más dulce que la miel destilada aumenta en el pecho de los hombres igual que el humo; así me ha encolerizado a mí esta vez Agamenón, soberano de hombres.

El rechazo a la cólera persistente precede a la declaración de su cese. Y esto es, a grandes rasgos, lo que les sucede a Agamenón y a Aquiles. En una situación en ciertos aspectos similar a la de Agamenón en el canto 9, en aquel Consejo con los más próximos, Aquiles en el canto 16, en su tienda, junto a Patroclo, que ha acudido a él derramando lágrimas ante la situación desesperada del ejército, declara depuesta su ira (16.60-63), admirándose él mismo de ello:

ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν· οὐδ' ἄρα πως ἦν 60
ἀσπερχές κεχολῶσθαι ἐνὶ φρεσίν· ἦτοι ἔφην γε

⁹ Cf. las duras palabras de Néstor de exclusión y rechazo total de aquel que ama la guerra intestina, en 9.63s.: *ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος ἴ ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀρυόεντος.*

contra Agamenón, por lo que Aquiles es consciente que debe someterlo a las exigencias de la nueva realidad, como él mismo señala en 112-119:

*ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ,
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη
νῦν δ' εἶμι, ὄφρα φίλης κεφαλῆς ὀλετῆρα κιχείω,
Ἔκτορα· κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὅππότε κεν δῆ
Ζεὺς ἐθέλη τελέσαι ἢ δ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.
οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,
ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι·
ἀλλὰ ἐμοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης.*

115

Pero dejemos en paz lo pasado aunque nos aflija, y el ánimo en el pecho dobleguemos por la necesidad; ahora voy en busca del matador de mi querido compañero, en busca de Héctor; mi destino de muerte yo lo aceptaré, cuando Zeus quiera llevarlo a término y los demás dioses inmortales. Pues ni la violencia de Heracles escapó del destino de muerte, el que fue el más amado del soberano Zeus Cronión, sino que a él la moira lo doblegó y la dura cólera de Hera.

Aquí, en este pasaje, *ἀνάγκη* y *μοῖρα* cumplen la misma función, la de doblegar al mortal cuyos impulsos le llevan a desviar su acción de la justicia anteponiendo sus pasiones al interés general, aunque en el caso de Aquiles el interés sea particular y personal: dar muerte al que ha dado muerte a Patroclo. Tras ese *ἀνάγκη* del v. 113 no se explicita factor divino alguno, aunque no por ello se excluya, pues sería ignorar la función de garante del orden justo de las cosas que a la divinidad se atribuye. Tras *μοῖρα*, en cambio, el componente divino está presente coadyuvado por una acción de naturaleza análoga, “la dura cólera de Hera” (*ἀργαλέος χόλος Ἥρης*).

En palabras de Aquiles, que ansía lanzarse al combate, es el *θυμός*, aquél que le arrastró contra Agamenón y que con violencia aún alienta en él, el que es necesario doblegar a las exigencias de la necesidad, a la nueva realidad y a sus exigencias, *ἀνάγκη*, si es que quiere dar muerte a quien ha dado muerte a Patroclo, como deja claro el v. 113: *θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη*. Que Aquiles es plenamente consciente de ello lo prueba el hecho de que en el canto 19, el de la reconciliación, en palabras que dirige a Agamenón reitera la misma idea y con las mismas palabras:

*ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ,
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκη*

65

*νῦν δ' ἦτοι μὲν ἐγὼ παύω χόλον, οὐδέ τί με χρῆ
ἀσκελέως αἰεὶ μενεαινέμεν·*

Pero dejemos en paz lo pasado aunque nos aflija, y el ánimo en nuestro pecho dobleguemos por la necesidad. Y ahora yo ya depongo mi cólera, no debo mantener por siempre un furor con obstinación.

Aquí Aquiles habla de aquel sentimiento violento con el que se abre la *Ilíada* (1.1): *μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος | οὐλομένην*. Con ello se cierra formalmente la primera parte y da comienzo la segunda que llevará al final con la muerte de Héctor. Es, pues, el *θυμός* el punto de donde suele surgir el impulso no racional capaz de interactuar con otros impulsos orientando en un sentido determinado la posición y la acción del individuo en respuesta a los condicionantes y fuerzas que se abaten sobre él. El resultado, como es natural, puede ser muy diverso, desde el que nos presenta Héctor en el pasaje citado del canto 22, donde el impulso que ha de refrenar es el que le llevaría a refugiarse tras los muros de Troya, hasta el que ha enfrentado a Agamenón y Aquiles, que ahora deben someter subordinándolo a la necesidad, *ἀνάγκη*¹¹, que en el caso de Aquiles no es otra que la necesaria muerte de aquel que ha dado muerte a Patroclo.

La nueva invocación a las Musas que encontramos en 11.218-220 marca el inicio de una nueva fase de las hostilidades que concluirá con la muerte de Patroclo y el retorno al combate de Aquiles tras reconciliarse con Agamenón en el canto 19, precedido de una escena muy emotiva, el anuncio a Aquiles de la muerte de su compañero, y de una escena muy singular, la descripción en el canto 18 del nuevo escudo que Hefesto ha forjado para él.

La situación de los expedicionarios, faltos del concurso de Aquiles por la disputa con Agamenón, y éste fuera de combate por las heridas recibidas (11.248-243) al igual que otros de los caudillos griegos (11.656-665), es

¹¹ Sobre la forma en la que se concibe las diferentes partes del cuerpo en torno a un yo central capaz de adoptar una postura activa ante los estímulos externos y, en consecuencia, capaz de tomar decisiones de forma autónoma, resultan concluyentes las observaciones realizadas al respecto por SCHMITT (1990), que después de realizar un estudio muy detallado, concluye que, si bien el griego atribuye a determinadas partes del cuerpo ciertas propiedades agentes, los personajes homéricos poseen un yo central capaz de tomar decisiones autónomas, tesis que modula las tradicionales defendidas entre otros por SNELL (1975) 17-23, VOIGT (1933) 103 y FRÄNKEL (1962) 83-94.

realmente desesperada. Y es entonces cuando en una Asamblea convocada a gritos por Aquiles (19.40-53) se produce el encuentro de ambos.

Aquiles ya en posesión de las nuevas armas forjadas para él por Hefesto, ansioso por lanzarse al combate, sigue los consejos de su madre y en la Asamblea convocada a tal fin en las que son sus primeras palabras ante Agamenón cuestiona abiertamente el motivo que les ha enfrentado preguntándose *si fue realmente lo mejor para ambos obstinarse en una disputa por una muchacha*, dándose una inmediata respuesta negativa al exclamar que *ojalá Ártemis le hubiera dado muerte antes de ser la causante de la disputa que tantos sufrimientos y muertes ha traído a los griegos* (vv. 56-60), palabras tras las que se podría ver una velada alusión a los sufrimientos de los expedicionarios en Áulide. Y una vez dicho esto, Aquiles declara ante todos depuesta su ira (vv. 67s). Pero Agamenón, que se encuentra herido y sin poder ponerse en pie, observa con una mezcla de temor y desconfianza a este Aquiles que con una ira contenida ansía lanzarse cuanto antes al combate, por lo que abre su parlamento con unas palabras de completo descargo, *Iliada* (19.85-90):

πολλάκι δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον ἔειπον,	85
καὶ τέ με νεικεῖσκον· ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,	
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς,	
οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,	
ἦματι τῶι ὄτ' Ἀχιλλῆος γέρας ἀντὸς ἀπηύρων.	
ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾶ.	90

Con frecuencia a mí los Aqueos de este asunto me han hablado y también me han increpado, pero yo no soy responsable, sino Zeus, la Moira y la Erinia errante por la bruma, los cuales, en la Asamblea, sobre mi entendimiento lanzaron salvaje ate el día en que le arrebaté a Aquiles la recompensa. Pero ¿qué podía hacer? La divinidad lleva todo a su cumplimiento.

Estas palabras de Agamenón están claramente motivadas y moduladas por las circunstancias en las que se encuentra. Además, ya hemos visto que el propio Aquiles es consciente de que su animadversión hacia Agamenón se mantiene, que su *θυμός* alienta aún con violencia contra el Atrida, sentimientos que oculta no sin dificultad, pero en la medida en que es un obstáculo para lograr el fin que se ha propuesto, dar muerte a Héctor, es consciente de que debe someterlo. Estos sentimientos violentos no deben ser desconocidos para Agamenón, pues, aunque él mismo haya depuesto su ira hacia

presentado antes. Pero inmediatamente pasa a explicar ese *ἀάσθη* como un proceso que consta de dos fases, una primera fase marcada por el empleo de la voz media *ἀασάμην*¹² (*me obcequé*), en la que Agamenón ya no es un objeto en manos de Zeus, la Moira o la Erinia, y una segunda fase en la que ante esa acción de Agamenón hay una reacción desde el plano divino, *καί μεν φρένας ἐξέλετο Ζεύς* (*y a mí de juicio me privó Zeus*). Se trata, pues, de una reacción desde el plano divino a una acción previa realizada por un mortal. Con ello Agamenón asume la responsabilidad plena de lo sucedido, pues de él surge el impulso motor de la acción, y Zeus aparece como garante del orden justo de las cosas.

Pero ya antes, en el canto 9, en aquel Consejo convocado de noche por él mismo, siguiendo los prudentes consejos del anciano Néstor en respuesta a su propuesta de retirada, ahora sincera, ya plenamente consciente del engaño del que Zeus le había hecho objeto¹³, habló con total tranquilidad y libertad, pues nos hallamos ante un Agamenón totalmente desalentado que se siente derrotado; nos estamos refiriendo a *Iliada* (9.115-120):

ᾧ γέρον, οὗ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας· 115
ἀασάμην, οὐδ' ἀντὸς ἀναίνομαι. ...

...
ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας,
ἄψ' ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα. 120

Anciano, sin mentir en absoluto, mis ates has enumerado; me obcequé, ni yo mismo lo niego. (...) Pero si me obcequé por obedecer a mis mentes luctuosas, deseo reparar la falta y obsequiarle con infinitas indemnizaciones.

Aquí la responsabilidad de Agamenón es completa, y aunque no menciona la intervención de la divinidad, en modo alguno esto significa que la excluya, pues Agamenón y los presentes conocen bien el mecanismo,

¹² SEILER (1954) 409-417 subraya la naturaleza humana del error que hay tras estos términos.

¹³ Cf. *Il.* 2.23-34, y también la forma que Agamenón le da, en una táctica dirigida a enardecer a los guerreros y conseguir lo contrario de lo que les proponía, con el resultado esperado por él —y desgraciadamente también por Zeus en su plan para honrar a Aquiles—, y que aquí lejos de ser una táctica es sincera (9.18-22 = 2.111-115). Zeus engaña a Agamenón y éste a su vez engaña a los expedicionarios: hay en todo ello una cierta emulación inconsciente por parte de Agamenón del papel de la divinidad, en este caso Zeus.

la función que el propio Zeus ejerce de garante del orden justo de las cosas. Además, poco antes, al referirse al engaño de Zeus lo presenta como una *ate* (18s): Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρείη, | σκέτλιος (*Zeus, a mí el gran Cronida, me ha atado fuertemente con pesada ofuscación, cruel*). Aquí, ante el Consejo, Agamenón nos habla de esa tendencia natural de los miembros de su saga a tomar el camino erróneo, rasgo del linaje que caracterizará con fuerza a los héroes esquileos. Que Agamenón fue incapaz de armonizar sus propios sentimientos e impulsos con el acontecer y los principios y fuerzas que lo rigen es evidente. A su alcance tenía las claves para su conocimiento, para saber qué debía hacer, pero les volvió la espalda, pues, como leemos al comienzo de la *Iliada*, en concreto en 1.22-25, cuando el sacerdote Crises se presentó ante los expedicionarios cargado de presentes para rescatar a su hija Criseida, *todos los demás Aqueos* aprobaron respetar al sacerdote y aceptar el rescate ofrecido, pero no así Agamenón, que lo despidió de mala manera con amenazas:

ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοὶ
 αἰδεῖσθαι θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα·
 ἀλλ' οὐκ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῶ,
 ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε·

25

Entonces todos los demás Aqueos aprobaron a voces ser respetuosos con el sacerdote y aceptar sus espléndidos rescates; pero al Atrida Agamenón no agradaba en su ánimo, sino que de malas maneras lo despedía y profería violentas palabras.

Este Agamenón de la *Iliada* dista mucho del que nos presentará Eurípides en su *Ifigenia en Áulide*, temeroso ante el *contingente entero del ejército aqueo*, como argumenta en el v. 514 de esa tragedia, ἅπας Ἀχαιῶν σύλλογος στρατεύματος, incapaz de enfrentarse a Menelao, aun cuando de su lado tendría a Aquiles, como lo tiene hasta el final Ifigenia (vv. 1421-1432). Este Agamenón de la *Iliada* tiene el valor de hacer frente él solo a *todos los demás Aqueos*, incluido Aquiles.

Se observa, pues, en este Agamenón de la *Iliada*, indicios claros de esa tendencia a tomar de forma consciente el camino erróneo que caracterizará a los héroes de Esquilo, tendencia de la que él mismo, ya consciente de ella, habla ante su círculo más estrecho en aquel Consejo reunido de noche por indicación de Néstor: ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας. Una

tendencia ésta que también se observa en el Egisto homérico, pues en su caso fue el propio Zeus quien se preocupó en informarle, como leemos en *Odisea* (1.32-43)¹⁴. En este pasaje Zeus, que se sirve a modo de ejemplo del conflicto de la casa de Atreo, se queja de los mortales, quienes, haciendo caso omiso de las advertencias que la divinidad ha tenido a bien hacerles llegar, pretenden pasar por encima del destino, quejándose después de que cuantos males sufren son producidos por los dioses, sin asumir la responsabilidad y las consecuencias de sus propios actos. El pasaje es conocido y habla por sí solo. En él se habla de unas señales de advertencia que desde el ámbito divino se hacen llegar a los seres humanos para que éstos no emprendan un camino erróneo. Se habla, en suma, de un conocimiento posible del orden justo de las cosas. A Egisto se le ha avisado incluso personalmente, pero en él anida también una tendencia propia del linaje a tomar el camino erróneo, tendencia que será perceptible en el planteamiento trágico de Esquilo. De esas advertencias y señales se habla también en *Iliada*. Y así, en 4.404-409, podemos ver una referencia a unas señales de ese género en las palabras de Esténelo en respuesta a Agamenón que le ha acusado de cobardía a él y también a Diomedes, hijos ambos de dos de los que secundaron a Polinices en su intento de tomar Tebas. Frente a Agamenón, que actúa *obedeciendo a sus mientes luctuosas*, como a él mismo le hemos oído afirmar, y a los Epígonos, que actuaron *confiando en indicaciones de los dioses y en la ayuda de Zeus* (Il. 9.408: *πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν καὶ Ζητὸς ἀρωγῇ*), sus padres, por el contrario, los seis que acaudillados por Polinices pusieron cerco a Tebas y finalmente intentaron tomarla por asalto, se encaminaron a esa empresa conociendo perfectamente que iban contra la voluntad de los dioses, pues, como leemos en *Iliada* (4.381), el mismo Zeus hizo cambiar de opinión a los que estaban dispuestos a ayudarles *mostrándoles funestas señales* (*ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε παραίσια σήματα φαίνων*), lo que constituye un caso similar al de Egisto que encabeza *Odisea*, y al de los expedicionarios, que desoyeron las palabras que Agamenón como verdaderas señales divinas les transmitió, pues así se las transmitió (2.111-115), y se lanzaron al asalto de Troya con las consecuencias esperadas, aunque para Agamenón fueran las menos esperadas, como

¹⁴ Cf. PASQUALI (1929) 343-362. Afirma además Pasquali que de *Odisea* 1.32ss. depende por completo Solón en su lucha contra la concepción fatalista de la divinidad.

después ya con total sinceridad las reiterará en 9.18-22. Pero el conocimiento del destino y la subsiguiente acción en esa línea no supone necesariamente un intento de transgredirlo, y de ello tenemos sendos ejemplos en *Ilíada*, el de Aquiles y el de Héctor.

Al igual que los héroes de Esquilo, Héctor conoce el destino, pero lejos de rehuirlo lo acepta y al mismo tiempo le hace frente sabiendo que lo tiene todo perdido. Eso le diferencia de los héroes de Esquilo, la aceptación de un destino que conoce, pero no con la intención de transgredirlo, sino la de hacer lo que debe y lo que los demás esperan de él. En las palabras de respuesta que dirige Héctor a su esposa Andrómaca, que le ha suplicado que no salga a campo abierto a combatir, encontramos sus motivaciones, aquellas que, aquí, bajo la forma *αἰδέομαι*¹⁵ remite a lo que define al griego como tal, y la referencia a un *θυμός* formado en ellas, y el conocimiento del destino que le aguarda a él y a su pueblo, así como a su esposa (6.442-449 y 456-461):

αἰδέομαι Τρώας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, 442

*αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἄλυσκάζω πολέμοιο·
οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός·
αἰεὶ καὶ πρώτοισι μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι 445
ἄρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἠδ' ἐμόν αὐτοῦ.
εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν·
ἔσσεται ἡμῶν ὄτ' ἂν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἰρή
καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐῦμμελίῳ Πριάμοιο.*

....

*καὶ κεν ἐν Ἄργει εὐῶσα πρὸς ἄλλης ἰστὸν ὑφαίνοις,
καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μοσηίδος ἢ Ὑπερείης
πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη·
καὶ ποτέ τις εἴπησιν ἰδὼν κατὰ δάκρυ χέουσαν·
Ἔκτορος ἦδε γυνῆ ὃς ἀριστεύεσκε μάχεσθαι 460
Τρώων ἵπποδάμων ὅτε Ἴλιον ἀμφεμάχοντο.*

Pudor siento ante los Troyanos y las Troyanas que arrastran sus peplos, si como un cobarde de espaldas reculo lejos del combate; y ni mi ánimo me impulsa, pues aprendí a ser valiente siempre y a combatir entre los primeros troyanos, buscando adquirir la gran gloria de mi padre y la mía. Pues bien, yo esto sé en mi mente y en mi ánimo: habrá un día en que posiblemente perezca la sacra Ilión y Príamo y el pueblo de Príamo el de buena lanza de fresno. (...) Y acaso estando en Argos para otra la tela tejas, y acaso agua lleves de la Meseide o de la Hiperea muy de mal grado, e impuesta

¹⁵ En relación al canto 6 cf. SCHMITZ (1963) 129-158, y GAGLIARDI (2011) 35-54.

tendrás forzosa necesidad; y alguna vez quizás alguien diga al verte derramar lágrimas: ésta es la mujer de Héctor, el que descollaba en la lucha sobre los troyanos, domadores de caballos, cuando se batían entorno a Troya.

Es posiblemente en este pasaje donde con mayor claridad *ἀνάγκη* remite a ‘destino’, lo que se ve subrayado por el tono epigramático sepulcral de los vv. 460s., un destino el de Andrómaca, que se cumplirá inexorablemente, aun cuando ella se niegue a aceptarlo, a lo que le instarán las mujeres del coro de *Andrómaca* (v. 126): *γνώθι τύχαν, λόγισαι τ’ ἄπορον κακὸν εἰς ὄπερ ἦκεις* (*Conoce tu suerte, reflexiona la desgracia sin salida a que has llegado*). Frente a la lectura que ofrecen los manuscritos, *τὸ παρὸν*, Wecklein propone *τ’ ἄπορον*, seguido entre otros por Méridier. La lectura de Wecklein nos parece más dramática, ya que sí tiene salida, pues, como señala Tetis, Andrómaca marchará finalmente desde Ftía con su hijo al país de los Molosos donde contraerá matrimonio con Heleno. Y de ese final, que tiene salida, *πόρον*, da finalmente testimonio el coro, retractándose de lo dicho en la párodos (vv. 1284-1288):

*πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων,
πολλὰ δ’ ἀέλπτως κραίνουσι θεοί·* 1285
*καὶ τὰ δοκηθέντ’ οὐκ ἐτελέσθη,
τῶν δ’ ἀδοκῆτων πόρον ἦρε θεός.
τοιόνδ’ ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.*

Numerosas formas hay de lo divino, y numerosas cosas inesperadamente deciden los dioses; y lo esperado no llega a su término, y a lo inesperado salida le encuentra un dios. Tal resultó el asunto.

Se muestra, pues, en *Andrómaca* la incapacidad del ser humano para alcanzar una comprensión plena del acontecer, en particular de los designios divinos, de la justicia de Zeus, incapacidad que late tras el comienzo del himno a Zeus del *Agamenón* de Esquilo (vv. 160-162). Pero en *Agamenón* el coro iba a la esencia, al conocimiento pleno del principio que rige el cosmos, aquí, en cambio, aflora el desaliento que en otro sentido inspiran las palabras del Eteocles de *Fenicias* (vv. 499-502).

En el sentido de destino, *ἀνάγκη* suele remitir a situaciones percibidas como *ἄπορος* y de ahí la noción de ‘destino’. *Ἀνάγκη*, pues, adquiere la entidad de ‘destino’ cuando el acontecer al que se refiere se percibe como ineludible; y la condición de incertidumbre e imprevisibilidad de ese

acontecer ineludible se designa con la expresión *ἀναγκαία τύχη*, que el coro de mujeres de Ftía desarrolla de un modo tal que lo que el acontecer le depara a Andrómaca, por analogía a la máxima *γνώθι σεαυτόν*, se transforma en ella misma, en su vida. Tecmesa, en *Ayante* de Sófocles, con sus palabras subraya el carácter difícilmente eludible de determinados giros de la fortuna, dirigiéndose primero a Ayante (vv. 485s.):

*ὦ δέσποτ' Αἴας, τῆς ἀναγκαίας τύχης
οὐκ ἔστιν οὐδὲν μείζον ἀνθρώποις κακόν.*

¡Oh, mi señor Ayante, no hay ningún mal mayor para los humanos que el inevitable azar!

Y más tarde a los hombres de Ayante (v. 803): *Οἱ γῶ, φίλοι, πρόστητ' ἀναγκαίας τύχης* (*¡Ay de mí, amigos, defendedme de mi inevitable azar!*). Las palabras de Tecmesa, especialmente ese *ἀναγκαίας τύχης*, van más allá del momento en el que las pronuncia, pues con ellas se está refiriendo a lo que le aguarda si Ayante muere. La situación que vive Tecmesa guarda semejanza con la de Andrómaca en *Ilíada* (6.394-432), por lo que sus palabras y argumentos se asemejan mucho.

El conocimiento del destino, si no en su totalidad, al menos en su mayor parte, es una capacidad que se le reconoce al ser humano. Hemos visto cómo en el pasaje de *Odisea* se habla también de unas señales de advertencia que desde el ámbito divino se hace llegar a los humanos para que éstos desistan de emprender un camino erróneo, señales análogas a las que se les hace llegar a los que junto a Polinices intentaron tomar Tebas. Se habla, en suma, de un conocimiento del orden justo de las cosas posible para el ser humano, conocimiento al que exhorta también Arquíloco, fr. 67a D, v. 7: *γίγνωσκε δ' οἶος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει*, palabras precedidas de una exhortación a la moderación y todo ello encabezado por una apelación a su *θυμός*¹⁶. Pero del Agamenón de *Ilíada* se puede afirmar, parafraseando la

¹⁶ También en *Ayante* de Sófocles, el mensajero que refiere las palabras de Calcante en las que aporta dos ejemplos de la desmesura de Ayante (764-775) para explicar las razones de la ira de Atenea, las enmarca con las siguientes consideraciones (vv. 760s. y 776s): *ὅστις ἀνθρωπον φύσιν | βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ' ἀνθρωπον φρονῆ. (...) τοιοῖσδέ τοι λόγοισιν ἀστεργῆ θεᾶς | ἐκτήσατ' ὀργήν, οὐ κατ' ἀνθρωπον φρονῶν* (*quien habiendo*

exhortación con la que se cierra el fragmento de Arquíloco, que conoce perfectamente *el ritmo que domina a los seres humanos*, pues, como leemos en 1.22-25, cuando el sacerdote Crises se presentó ante los expedicionarios cargado de presentes para liberar a su hija, todos los Aqueos aprobaron respetar al sacerdote y aceptar el rescate, pero no así Agamenón, que lo despidió de mala manera con amenazas. Se observa, pues, en Agamenón indicios claros de esa tendencia a tomar el camino erróneo que caracterizará a los héroes de Esquilo, ya que el Agamenón de la *Iliada* conoce el sentir de la totalidad de los expedicionarios en el conflicto con Crises, tendencia que se vislumbra con claridad tras aquel *por obedecer a mis mientes luctuosas* de 9.119. Y Agamenón y también los expedicionarios sufren las consecuencias del error cometido por quien se encuentra al frente de la expedición.

El fragmento de Arquíloco, a la par que exhorta a la medida, a no alegrarse ni lamentarse en demasía, concluye con una exhortación al conocimiento que rige el orden del mundo en lo que hace a los humanos, lo que supone, por un lado, considerarlos capaces de alcanzar ese conocimiento, y por otro, considerar la experiencia como fuente de ese conocimiento, en particular la inevitable experiencia dolorosa, lo que confiere a ésta al menos un sentido positivo. Principio éste de gran importancia en el pensamiento griego y que encontramos como uno de los ejes de la tragedia de Esquilo, muy en particular de su *Agamenón*: el conocimiento a través de la experiencia dolorosa, un conocimiento que, en el caso de la tragedia de Esquilo, no llega a sus héroes, sino a los espectadores, pues la consciencia de lo que hacen no está por completo ausente en ellos, como sí lo está en los de Sófocles¹⁷. Una de las cosas que diferencia a los héroes de Esquilo de los de Sófocles es que los de Esquilo son de algún modo conscientes de lo que hacen, en ellos hay un cierto grado de consciencia de que van contra el orden justo de las cosas y, en ocasiones, incluso contra el destino que tienen asignado, un destino que conocen, si bien en lo más profundo de ellos alienta la esperanza de poder salir bien librados de la empresa, cosa que, como ya hemos señalado, no se

nacido humano en lo que hace a su naturaleza, después no como humano piensa (...) Con tales razones se granjeó la enconada ira de la diosa, al no pensar según lo humano.)

¹⁷ Ausente en los héroes de sus tragedias, pero presente en el más singular de sus personajes, en su *Antígona*; a este respecto cf. BAÑULS & MORENILLA (2008) 73-87.

da en el Aquiles ni en el Héctor homéricos. Con ello se sirve Esquilo para el fin que persigue con su tragedia, de una tradición bien conocida, de la que encontramos ya notables testimonios en los poemas homéricos, como se puede constatar, por ejemplo, con relación a Egisto en el citado pasaje de *Odisea* (1.28-43), y con relación a los siete que intentaron tomar por asalto Tebas y a los hijos de éstos, a los Epígonos, en los ya citados pasajes de *Iliada* (4.404-409 y 4.376-381).

De los héroes de Sófocles, en cambio, no podemos decir lo mismo. En sus tragedias se ocupa Sófocles de los límites de las acciones del ser humano en el marco en el que éste las realiza, del exceso de confianza en sus propias posibilidades de intelección y acción, de la disfunción entre la intelección y la acción, esto es, de aquello que cree hacer y de lo que realmente hace, de quién cree ser y de quién es en realidad. Los héroes de Esquilo, por el contrario, son conscientes de lo que hacen, pero su grado de consciencia se encuentra alterado por una fuerza negativa que surge de su propia naturaleza¹⁸, como explica Esquilo por boca del coro en un pasaje bien conocido de su *Agamenón*, en concreto en los vv. 750-782, en un estásimo fundamental para la comprensión del pensamiento de Esquilo, inmediatamente antes de que haga su entrada en escena Agamenón, una fuerza negativa que define el linaje de estos héroes y que finalmente les arrastra a la destrucción. Se apoya para ello Esquilo en aquello en lo que se fundamenta el principio de la unidad sustancial del linaje, fundamento a su vez de la idea de la responsabilidad solidaria del linaje a través de las generaciones: la *φύσις*, que hace que en el héroe esquileo, en tanto que miembro de una estirpe negativa, haya una inclinación natural a tomar el camino erróneo, confiando en su interior en poder salir bien librado de la empresa, aun cuando en él no está por completo ausente la consciencia de ir contra el orden justo de las cosas, un orden cuyo principio rector no es otro que la Justicia y de cuyo mantenimiento es garante la propia divinidad¹⁹.

¹⁸ A este respecto cf. BAÑULS & CRESPO (2007) 17-61.

¹⁹ *Δίκη*, en opinión de LLOYD-JONES (1971) 26, representa el orden correcto del universo que los dioses, y Zeus muy en particular, mantienen, y la *σωφροσύνη*, que tan importante papel desempeña en la tragedia de Sófocles, ayuda al ser humano a no caer en desmesura e intentar transgredir el orden justo de las cosas, cuyo garante en última

La confianza en las propias posibilidades de intelección y acción, uno de los rasgos que caracteriza el mundo griego surgido del enfrentamiento con los persas, adopta en los héroes de Esquilo unas formas desmesuradas pero no carentes de consciencia, si bien ésta se encuentra alterada por una tendencia natural que surge de ellos mismos, de su propio linaje, que les lleva a tomar el camino erróneo con la esperanza de salir bien librados de una empresa que supone la transgresión del orden justo de las cosas o, lo que es lo mismo, de un destino que no desconocen, como ya hemos podido comprobar. En Sófocles esa confianza presenta una forma más próxima a la realidad ateniense, acorde con los posicionamientos de su generación; y así, en su tragedia, se desplaza a las posibilidades intelectuales, a la inteligencia, una inteligencia activa, que, aplicada a la acción, alimenta a su vez el conocimiento; su Edipo es el mejor ejemplo. Pero los héroes de Sófocles, paradójicamente, no saben realmente a qué se enfrentan, no saben qué están haciendo, y, cuando toman consciencia de ello, ya es demasiado tarde. Y en Eurípides esa confianza comienza a desvanecerse y en su lugar va surgiendo la incertidumbre y la consciencia de la incapacidad del ser humano para llevar a cabo una acción eficaz y efectiva haciéndose necesaria finalmente una intervención directa desde el plano divino que ponga orden en el desorden creado, como sucede en *Electra*, en *Orestes*, en *Ifigenia en Áulide*, por citar tragedias relacionadas con la figura de Agamenón. Y en Sófocles, aunque las más de las veces no sea tan patente, la intervención de la divinidad, al menos en su calidad de garante del orden justo de las cosas, está presente, como el mismo Edipo en *Edipo en Colono* 997s. reconoce: *τοιαῦτα μέντοι καὐτὸς εἰσέβην κακᾶ, | θεῶν ἀγόντων*. (Pues también yo mismo me encaminé hacia tales males, conduciéndome los dioses). En estas palabras de Edipo, consciente ya de quién es y de lo que ha hecho, resuenan las que pronunciara en *Persas* la sombra de Darío, que se ha aparecido a la reina Atosa, en las que la interacción entre el plano divino y humano se pone de manifiesto con claridad,

instancia no es otro que el propio Zeus. Antecedentes de esta concepción de la justicia y de la función de la divinidad, en particular Zeus, como garante del orden justo los encontramos ya en Hesíodo, en un planteamiento en el que además se conjuga la consciencia de lo que se hace, así como las consecuencias no sólo sobre el autor sino también sobre su linaje; y así lo podemos ver, por ejemplo, en *Erga* 279-285.

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 19 (2017)

la misma que hemos observado en el Agamenón de la *Iliada*. Se trata de un pasaje bien conocido de los *Persas* de Esquilo, en el que la reina responde a las preguntas que le va formulando la sombra de su esposo acerca de lo sucedido a los ejércitos persas; en este cruce de preguntas y respuestas, cuando la sombra de Darío se interesa por el modo como Jerjes llevó a cabo el paso del Bósforo, en la respuesta que le da la reina, ya queda claro que la divinidad estaba en ello y cómo ha intervenido:

Δα. καὶ τόδ' ἐξέπραξεν ὥστε Βόσπορον κλῆσαι μέγαν;
 Βα. ὦδ' ἔχει, γνώμης δέ πού τις δαιμόνων ξυνήψατο.
 Δα. φεῦ μέγας τις ἦλθε δαίμων ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς. 725

...

Δα. φεῦ ταχεῖά γ' ἦλθε χρησμῶν πρᾶξις, ἐς δὲ παιδ' ἐμὸν
 Ζεὺς ἀπέσκηψεν τελευτήν θεσφάτων· ἐγὼ δέ που 740
 διὰ μακροῦ χρόνου τάδ' ἠῦχον ἐκτελευτήσειν θεοῦς·
 ἀλλ', ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χῶ θεὸς συνάπτεται.

Darío.- ¿Y lo hizo hasta el punto de cerrar al gran Bósforo? Reina.- Así es, sin duda a su pensamiento alguna de las deidades le ayudó. Darío.- ¡Ay, una gran deidad le llegó de modo que no pudo discurrir bien! (...) ¡Ay, pronto, sí, vino la acción de los oráculos, y sobre mi propio hijo Zeus hizo caer el cumplimiento de las palabras divinas! Y yo hacía preces porque después de largo tiempo les dieran cumplimiento completo los dioses: pero cuando se apresura uno mismo, también la divinidad le ayuda.

Los vv. 724s. son clave para entender la interacción entre el plano divino y el humano: la divinidad se suma, *ξυνήψατο*, a los propósitos del mortal en un proceso de interacción. En el Agamenón de la *Iliada* hemos podido ver el proceso en sus fases. En el canto 19 Agamenón echaba mano de una creencia latente en lo más profundo del ser humano, por la que éste es un objeto en manos de los dioses o del destino, que convierte al autor de un acto en no responsable e incluso víctima de un poder superior al que no es posible ni aconsejable oponerse, pero al mismo tiempo ya ha calado la idea de la responsabilidad humana; y en lo que hace al destino, ya ha tomado forma la idea de un intento de transgresión del orden justo de las cosas, un orden cuyo principio rector no es otro que la justicia entendida como expresión de la voluntad de la divinidad, concepción ésta que alcanzará una de sus formas más acabadas en la tragedia de Esquilo. Y a través de esa idea se ha desplazado desde los dioses a los seres humanos la responsabilidad de

los actos llevados a cabo por éstos últimos, a la vez que toma cuerpo la idea de que todo intento de transgresión del destino es también un intento de transgresión de la justicia, un acto contra la justicia, ante el cual la divinidad reaccionará inevitablemente, como en un planteamiento general leemos en *Iliada* (16.384-392):

ὥς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθῶν
ἤματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ 385
Ζεῦς, ὅτε δὴ ῥ' ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·
τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,
πολλάς δὲ κλιτῦς τὸτ' ἀποτμήγουσι χαράδραι, 390
ἐς δ' ἄλα πορφυρέην μεγάλην στενάχουσι ῥέουσαι
ἐξ ὀρέων ἐπικάρ, μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων·

Como por el huracán toda la negra tierra se encuentra abrumada un día otoñal, cuando muy violenta lluvia hace caer Zeus, cuando irritado se enfurece contra los hombres, que con violencia en la asamblea dan sentencias torcidas y de la justicia se alejan, no temiendo el castigo de los dioses; y por ellos todos los ríos desbordándose corren y muchas colinas entonces cortan los torrentes, y hacia el mar purpúreo grandemente resuenan al correr desde lo alto de las montañas, y destruyen los trabajos de los hombres.

Es revelador comparar el v. 387 de este pasaje, οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας, con el v. 88 del canto 19, οἱ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην. En el 387 el antecedente del relativo son los hombres, que presenta una posición activa, y frente a esa acción hay una reacción desde el plano divino que se sirve para ello de las fuerzas de la naturaleza. En el v. 88, el del canto 19, el antecedente del relativo es Zeus o la Moira o la Erinia, y el ser humano aparece en él como un objeto en manos de ellos.

La posición del Agamenón de la *Iliada*, ya consciente del error, queda bastante clara con sus propias palabras de *Iliada* 9.119: *me obcequé por obedecer a mis mentes luctuosas*, donde aflora la tendencia natural del linaje a tomar el camino erróneo. Pero esto lo puede decir el Agamenón de *Iliada*, plenamente consciente de ello y rodeado de aquel círculo de amigos convocados por consejo de Néstor, pero no el de Esquilo, ya que los héroes de Esquilo mantienen su consciencia de algún modo alterada por esa tendencia al mal propia de su linaje. Pero si no podemos hablar de ausencia de consciencia en los

sino etiológica, habla del impulso que ha llevado a cabo la acción. Y aunque en principio pueda parecer que sus palabras no están por completo carentes de razón, la forma en la que se mantuvo al frente de la expedición, la forma en la que ha llevado a cabo la empresa, todo ello, en suma, le hace acreedor del destino que le aguarda en Argos. Similar pretensión es la que encontramos, por citar un ejemplo, en el Polinices de *Siete contra Tebas*, la pretensión de que es la justicia la que guía sus pasos, como de forma explícita refiere el observador a Eteocles en la descripción del escudo del séptimo atacante (vv. 642-648), una pretensión que no sólo es rebatida por Eteocles, sino que la hace suya, a pesar de ser conscientes ambos hermanos de a qué se están enfrentando y de lo que supone el que lo hagan con las armas; una pretensión la de Polinices que entre otras cosas hace exclamar a Eteocles (v. 670s.): ἦ δῆτ' ἄν εἶη πανδίκως ψευδώνυμος | Δίκη, ξυνοῦσα φωτὶ παντόλμῳ φρένας (*entonces sería con toda justicia falso el nombre Justicia, por estar junto a un hombre cuyo pensamiento lo osa todo*).

Como se puede ver, estos héroes, Agamenón, Eteocles, Polinices, *lo osan todo* (Agamenón 221, παντότολμον, *Siete contra Tebas* 671, παντόλμῳ) y los efectos de su osadía son temidos. En Argos los rumores que han ido llegando han contribuido a cargar el ambiente de desasosiego y temor. Y así, aunque Clitemnestra da por buena la noticia de la toma de Troya transmitida por las fogatas, acto seguido, cuando pasa a desarrollar la imagen que en su mente ha forjado de lo que puede haber sucedido, de cómo se ha desarrollado el salto y la toma, las cosas ya no están tan claras, afloran los temores provocados por los rumores que han ido llegando del desarrollo de la campaña, temores a las consecuencias que ello pueda acarrear a los expedicionarios y, por extensión, a todos los suyos. Temores que unos versos más abajo ya abiertamente plantea Clitemnestra:

εἰ εὐσεβοῦσι τοῦς πολισσούχους θεοῦς
τοῦς τῆς ἀλούσης γῆς θεῶν θ' ἰδρύματα,
οὐ τᾶν ἐλόντες αὐθις ἀνθαλοῖεν ἄν. 340
ἔρωσ δὲ μή τις πρότερον ἐμπίπτῃ στρατῶ
πορθεῖν τὰ μὴ χρή, κέρδεσιν νικωμένους·

Si respetan a los dioses tutelares de la ciudad, los de la tierra tomada, y los templos de sus dioses, los conquistadores no serán a su vez conquistados. ¡Que no sobrevenga

al principio al ejército un deseo de caer sobre lo que no deba, vencidos por las ganancias!

Palabras éstas de Clitemnestra que de forma implícita hace suyas el coro, pues, cuando concluye su parlamento, el corifeo exclama en el v. 351: *γύναι, κατ' ἄνδρα σώφρον' εὐφρόνως λέγεις (mujer, como corresponde a un hombre sensato con sensatez hablas)*²⁰.

Hay en todo lo que llevamos visto como un volver al principio²¹. El Agamenón de *Ilíada* es consciente de lo que hace, sobre los expedicionarios se ha abatido la ira de Apolo y la causa está clara para todos; además *todos los aqueos* le han dejado claro qué es lo que debe hacer, pero él de malos modos se niega a ello; también desoye los consejos que Nestor les da a él y a Aquiles, *Ilíada* (1.275-279). Pero Agamenón, ya en el canto noveno se nos muestra liberado de esa tendencia propia de su linaje, con la que Esquilo caracterizará a sus personajes, y cede, aun cuando quien tiene más fácil ceder es Aquiles. Y es él, precisamente, Aquiles, el que no cede, dando con ello lugar a una situación realmente trágica, pues además de causar innumerables muertos va a ser la causa de la muerte de su compañero Patroclo, lo que motivará el cambio en su decisión de abandonar la expedición, decidiendo quedarse para dar muerte a quien le ha dado muerte, sabiendo además que ello conlleva su propia muerte en los campos de Troya. Un destino el suyo realmente trágico. Agamenón también sabe lo que está haciendo, todos los Aqueos se lo han hecho saber, y conoce las consecuencias, pues las está sufriendo como los demás expedicionarios, pero cederá a tiempo. Lo primero le aproxima al Agamenón de Esquilo, pues él también sabe lo que hace, si bien, como héroe

²⁰ Rasgo de carácter que comparte con su hija Electra, como se deja entrever en las palabras que le dirige Orestes ante la exposición del plan para forzar a Menelao a permitirles salir indemnes, cogiendo como rehén a Hermíone (*Orestes* vv. 1177-1203): *Ὁρ. ὦ τὰς φρένας μὲν ἄρσενας κεκτημένη, ἢ τὸ σῶμα δ' ἐν γυναιξὶ θελείαις πρέπον* (*Orestes*.- ¡Oh, qué corazón más varonil posees en un cuerpo tan hermoso de mujer!). Tras esta aproximación en la apreciación del carácter entre Electra y Clitemnestra, que ya encontramos apuntada en la *Electra* de Sófocles, en boca de la propia Electra, late con fuerza la base sobre la que Sófocles y sobre todo Eurípides trazan a una Clitemnestra con rasgos cada vez menos duros y más humanos.

²¹ Un volver al principio que va aún más allá de lo señalado por CALDERÓN (2015) 41-66, y que nos remonta a los poemas homéricos.

de Esquilo que es, hay en él una tendencia natural al mal y su consciencia, siempre presente, está alterada todo el tiempo por esa tendencia, lo que le impide llegar al punto al que llega el Agamenón de la *Iliada*. Muy próximo está al Agamenón de *Iliada* el del *Ayante* de Sófocles, pues ambos ceden a tiempo y el error inicial no alcanza la condición de trágico. El Agamenón de Sófocles, después de haber reconsiderado su decisión sobre el cuerpo sin vida de Ayante, reflexiona en voz alta, y lo hace en un contexto que guarda no pocas analogías con el que encontramos en la *Iliada*; se trata del v. 1350 del *Ayante*, *Αγ. Τὸν τοι τύραννον εὐσεβεῖν οὐ ῥάδιον* (*Agamenón- que el que tiene un poder absoluto sea piadoso no es fácil*), verso que resume muy bien el sentido profundo de las palabras de Néstor a Agamenón en la *Iliada*, cuando intenta hacerle entrar en razón. El alcance y el calado de esta reflexión sobre el poder se ven acrecentados considerablemente en este verso por el hecho de que en *Ayante* de Sófocles Agamenón, sin dejar de ser *primus inter pares*, aparece en su configuración como personaje trágico revestido de un poder efectivo notablemente mayor que el que posee en la *Iliada*²². El Agamenón de *Ifigenia en Áulide* también sabe lo que hace, sabe que sacrifica a su propia hija, pero esa tendencia natural al mal propia de su linaje está en él en la forma de una falta de entereza y una debilidad de carácter notables, y también está fuera de él, en la forma de su hermano Menelao, al que es incapaz de hacer frente.

Referencias Bibliográficas

- BAÑULS, J. V. & CRESPO, P. (2007), "El conocimiento en la configuración del héroe de Esquilo: Layo y Edipo": J. V. BAÑULS, Fr. De MARTINO & C. MORENILLA (eds.), *El teatro greco-latino y su recepción en la tradición occidental 2*. Bari, Levante Editori.
- BAÑULS, J. V. & MORENILLA, C. (2008), "Rasgos esquileos en la caracterización de algunos personajes sofocleos": *CFC (G)* 18 (2008) 73-87.
- CALDERÓN DORDA, E. (2015), "El homo religiosus euripídeo": *Prometheus* 41 (2015) 41-66.
- CHEYNS, A. (1967), "Sens et valeur du mot αἰδώς dans les contextes homériques": *RecPhL* I (1967) 3-33.
- CHEYNS, A. (1983), "Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique": *RBPh* 61 1 (1983) 20-86.

²² A este respecto cf. VAN ERP TAALMAN KIP (1971) 284.

- FRÄNKEL, H. (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, Beck.
- GAGLIARDI, P. (2011), "Through the eyes of the other. Remarks about *Il. 6, 407-502*": *Gaia* 14 (2011) 35-54.
- GROSSMAN, V. (2006), *Un escritor en guerra. Vasili Grossman en el Ejército Rojo, 1941-1945*: A. BEEVOR & L. VINOGRADOVA (eds.). Barcelona, Crítica.
- KELSEN, H. (1953), *Società e natura. Ricerca sociologica* (trad. al italiano de L. FUÀ de *Society and Nature. A Sociological Inquiry*. Chicago, The University of Chicago Press, 1943). Torino, Einaudi.
- LLOYD-JONES, H. (1971), *The Justice of Zeus*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- PASQUALI, G. (1929) "La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima": *Civiltà Moderna* I (1929) 343-362.
- SCHOLTZE, J. (1939), *Der Charakter des Agamemnon von Homer bis Euripides*. Diss. Wien.
- SCHMITT, A. (1990), *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*. Mainz-Stuttgart, Franz Steiner.
- SCHMITZ, A. (1963), "La polarité des contraires dans la rencontre d'Hector et d'Andromaque (*Iliade*, VI, 369-502)": *LEC* 31/2 (1963) 129-158.
- SEILER, H. J. (1954), "Homerisch ἀόμοι und ἄτη": *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*. Bern, Francke.
- SNELL, B. (1969), *Tyrtaios und die Sprache des Epos*. Gotinga, Vandenhoeck-Rupprecht 1969.
- VAN ERP TAALMAN KIP, A. M. (1971), *Agamemnon in Epos en Tragedie. De persoonsuitbeelding als component van het epische en dramatische werk*. Assen, Van Gorcum.
- VOIGT, CH. (1933), *Überlegung und Entscheidung bei Homer*. Berlin, Pan-Verlagsgesellschaft.

* * * * *

Resumo: Na *Iliada*, em alguns dos seus heróis mais relevantes, podemos ver a transição de uma cultura em que o ser humano é um objeto nas mãos dos deuses ou do destino para uma posição em que o ser humano assume a responsabilidade no contexto de uma interação entre o plano humano e o plano divino, posição em que atuaram, nos seus respetivos pressupostos dramáticos, os heróis de Ésquilo e também os de Sófocles e os de Eurípidas.

Palavras-chave: Agamémnon da *Iliada*; tragédia; progressão ética; plano humano de ação/ plano divino.

Resumen: En *Iliada*, en algunos de sus héroes más relevantes podemos ver el tránsito desde una cultura en la que el ser humano es un objeto en manos de los dioses o del destino hasta una posición en la que el ser humano asume la responsabilidad en el marco de una interacción entre el plano humano y el plano divino, posición desde la que actuarán, desde sus respectivos presupuestos dramáticos, los héroes de Esquilo y también los de Sófocles y los de Eurípidas.

Palabras clave: Agamenón de *Iliada*; tragedia; progresión ética; plano humano de acción/ plano divino.

Résumé: Dans *Illiade*, certains héros sont le reflet même d'une transition culturelle où l'être humain cesse d'être un jouet entre les mains des dieux ou du destin pour devenir un être humain qui assume la responsabilité dans le cadre d'une interaction entre le plan humain et le plan divin, position que prirent, moyennant leurs principes dramatiques, les héros d'Eschyle, mais aussi ceux de Sophocle et d'Euripide.

Mots-clés : Agamemnon de *Illiade*; tragédie ; progression éthique ; plan humain de l'action/plan divin.

