

PUBLICACIONES D AU

DOCUMENTOS

PUBLICACION DE CIRCULACION
RESTRINGIDA CON FINES
DOCENTES

FACULTAD DE ARTE
Y TECNOLOGIA.
DEPARTAMENTO DE
ARQUITECTURA Y
URBANISMO.
UNIVERSIDAD DE CHILE
SEDE VALPARAISO.

Portada: Luis Cano F.

Nº 6

MARZO 1980

LOS GRIEGOS

H.D.F. Kitto

Traducción

Profesor Arqto. Pablo Mondragón

UNIVERSIDAD DE CHILE - SEDE VALPARAISO
FACULTAD DE ARTE Y TECNOLOGIA
DEPARTAMENTO DE ARQUITECTURA Y URBANISMO

PUBLICACIONES DAU
SERIE DOCUMENTOS
N°6 - MARZO 1980

LOS GRIEGOS
H.D.F. Kitto

Traducción de los capítulos IV y V
Prof. Arqto. Pablo Mondragón

DIRECTOR RESPONSABLE : JAIME FARIAS CORDOVA
DIRECTOR DEPARTAMENTO DE ARQUITECTURA Y
URBANISMO.
REPRESENTANTE LEGAL : HUGO MOLETTA SOLA
DECANO FACULTAD DE ARTE Y TECNOLOGIA
DIRECCION : PARQUE ALEJO BARRIOS S/N - CASILLA 1470
TELEFONOS : 7366 - 58820
IMPRESION : FACULTAD DE ARTE Y TECNOLOGIA

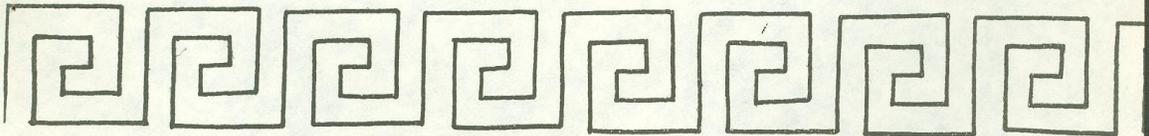
Publicación aprobada por Decreto Universitario N°003871 - 16.Jun.1978.

LOS GRIEGOS

H.D.F. Kitto

*Minyam =
Specter savent*

*Pablo
IV-80*



EL pequeño libro *The Greeks* del distinguido profesor inglés H. D. F. Kitto es posiblemente la más vívida y comprensiva iniciación a la Grecia Antigua. Es por ello que, no habiendo una versión española, me he permitido traducir para uso interno del curso de Historia de la Arquitectura, los dos capítulos que más enseñan del alma griega, como complemento del conocimiento de su cultura, fundamental si creemos que la arquitectura tenga algo que ver con ella.

Escrito para el público británico, el trabajo del Sr. Kitto hace diversas alusiones a la historia, geografía y costumbres inglesas. En general son bastante explícitas o así lo hace su contexto. En caso necesario he colocado la nota correspondiente, distinguiendo las de la traducción con una -T-, y con una -A- las del autor.

Como las citas del griego son traducciones directas del autor, he creído conveniente verter al español esas versiones, ya que de algún modo destacan los caracteres que interesa mostrar. De todos modos han sido compulsados con las traducciones ya clásicas de Luis Segala y Estalella, editada por Aguilar, y de Juan B. Bergua de Ediciones Ibéricas. La cita

bíblica ha sido comparada con la versión de Casiodoro de Reina, editada por las Sociedades Bíblicas Unidas y con la de la Biblioteca de Autores Cristianos. Para Sofocles, la de Genaro Godoy, Editorial Universitaria. Para los nombres propios uso la ortografía tradicional.

He tratado, hasta donde me ha sido posible, mantener el carácter, la división en párrafos y ritmo propios del autor, conservando incluso las mayúsculas en los gentilicios.

La premura de las labores docentes me ha impedido ese pulido final que es tan leve y significa tanto. Lo lamento, pero era la mejor alternativa.

P. Mondragón.

I V
H O M E R O

EL primero y mayor de los poetas Europeos merece un capítulo sin duda alguna, tanto por su propio valer -ya que en Homero podemos ver todas las cualidades características del arte Griego- como por la influencia que sus poemas ejercieron en muchas generaciones de Griegos.

Sobre la famosa Cuestión Homérica, quién haya sido y cuánto de la *Ilíada* y la *Odisea* haya escrito Homero, me propongo decir lo menos que pueda. Lo vaga que era la tradición Griega podemos verlo en el hecho de que un escritor Jónico, Helánico, lo ubicara en el siglo duodécimo, y Heródoto en el noveno -'cuatrocientos años antes de mi tiempo y no más'. No hay duda que Heródoto está realmente en lo cierto: Helánico, sin cuestionarlo, ha supuesto que un poeta que describía con tanta vivacidad la lucha de Troya la había visto en persona. Pero la cuestión importante no es quién, sino *qué* era Homero. La *Ilíada* y la *Odisea* han sido llamadas la Biblia de los Griegos. Durante siglos estos dos poemas constituyeron la base de la educación Griega, tanto de la educación escolar formal, como de la vida cultural del ciudadano común. Profesionales que iban de ciudad en ciudad ofrecían recitales de Homero, acompañándolos con su interpretación. Platón, en su *Ion*, dibuja el vívido y

algo malicioso retrato de uno de éstos: 'Debe ser maravilloso, Ión, ir de lugar en lugar, como haces tú, congrega una muchedumbre donde quiera que vayas, y tenerlos colgados de tus labios -y tú vistiendo tus mejores ropas'. Mientras esta Biblia no fue reemplazada por otra, una cita de Homero era la manera de decidir un problema de moral o comportamiento, pudiéndose citar a Homero en negociaciones diplomáticas para apoyar un reclamo territorial, como si fuera un Domesday-book.* Se desarrolló una especie de Fundamentalismo**: Homero atesoraba en sí toda sabiduría y todo conocimiento. Platón se ríe de esto cuando hace pretender a su Ión que, siendo experto en Homero, es experto en todas las cosas; una ciudad bien puede hacerlo su general, puesto que conoce, naturalmente gracias a Homero, el arte del mando militar. Más en serio, Homero sostuvo y nutrió el pensamiento y la imaginación de los Griegos generación tras generación -tanto de los artistas y pensadores como de los simples hombres comunes. Los pintores y poetas se dirigían a Homero en busca de inspiración y de temas concretos: Se decía de Esquilo que había descrito con modestia su propia obra, como 'tajadas del banquete de Homero' -y el drama Europeo no conoce mayor figura que Esquilo. Por último, junto al propio idioma Griego, era su común herencia de Homero lo que más daba a los Griegos esa convicción de que, a pesar de las diferencias y odios que les dividían, eran un pueblo. Por cierto, debemos conocer algo acerca de Homero, ese primer Europeo perspicuo que, según dijimos***, brilla de pronto como un gran incendio en medio de una era de obscuridad.

El comienzo de la *Ilíada* no es mala introducción a Homero. He aquí, entonces, una transcripción en prosa llana de la tremenda escena con que se

- * - T= Gran catastro de Inglaterra, hecho por orden de Guillermo I, en el que se registraban todas las tierras feudales del reino.
- ** - T= Movimiento religioso, opuesto a una visión científica, que predica la aceptación de todos los dogmas y la infalibilidad de la Biblia en su interpretación literal.
- *** - T= En el cap. II el autor había dicho:
Cien años atrás esta Epoca Oscura era absolutamente oscura, con la excepción de la repentina e inexplicable llamarada de Homero, y la Epoca Clásica que le siguió fue la milagrosa primera floración de la civilización y el arte en Europa.

inicia la *Ilíada*: un pasaje que el Griego medio debe casi, si en verdad no con perfección, haber sabido de memoria. Este es el tipo de cosas que los hombres de acción como Pericles y Alejandro; los poetas, escultores, pintores, filósofos y científicos; los políticos, los comerciantes; los hacendados y artesanos, habían erigido en sus mentes desde la niñez:

*Canta, divina Musa, la funesta ira de Aquiles, hijo de Peleo, que trajo diez mil pesares a los Griegos, envió al mundo de los muertos las almas de muchos valientes héroes, y dejó sus cuerpos para presa de los perros y las aves: y así se cumplió la voluntad de Zeus. Empieza cuando por vez primera disputaron Agamenón, Rey de Hombres, y el gran Aquiles.

¿Cuál fue el Dios que los hizo enemigos? Apolo, hijo de Zeus y Leto. Airado con el Rey, envió una mala peste al ejército, y los hombres comenzaron a morir, porque su sacerdote había sido tratado con escarnio por Agamenón, hijo de Atreo. Había venido a los raudos barcos de los Aqueos a redimir a su hija; traía incontable dinero para rescatarla. Con su áureo cayado, llevaba en sus manos la guirnalda de Apolo; e imploró a todos los Aqueos, y sobre todo a sus comandantes, los dos hijos de Atreo:

'Hijos de Atreo, y también vosotros, bien armados Aqueos, quieran los dioses que viven en el Olimpo, concederos destruir la ciudad de Príamo y volver a casa en triunfo: sólo liberad a mi propia hija. Tomad esto como recompensa, y mostrad vuestra veneración por el hijo de Zeus, Apolo el arquero que hiere de lejos.'

Entonces exclamaron todos los Aqueos, 'Sí; respeta al sacerdote y acepta sus espléndidos regalos.' -Pero no Agamenón: esto no le agradó, si no despidió a Crises con desprecio, y le dijo con aspereza: 'Señor, que no te encuentre vagando cerca de nuestros cóncavos barcos, ahora ni a ninguna hora, o no encontrarás protección alguna en tu sagrado cetro ni guirnalda. No liberaré a tu hija. Antes le sobrevendrá la vejez en mi casa de Argos, muy lejos de su patria; irá de acá para allá en los telares y vendrá a mi

cama. ¡Véte! y no me respondas, o no te irás sano y salvo.'

Así habló: y el anciano sintió temor y obedeció. Se marchó afligido por la orilla del proceloso mar.

De esta forma es como se inicia la primera obra de la literatura Europea. Dentro de poco, nos aventuraremos un poco más en ella. Mientras tanto, interrumpamos la traducción para establecer un punto fundamental.

Siempre ha sido un lugar común en la crítica de Homero que éste se sumerja directamente en su tema: *in media res*, como dijera Horacio. En general esto se considera como un signo del genio literario de Homero -y por cierto lo es, pero tal vez podamos llegar un poco más lejos. Implica mucho más que el hecho, ya importante, de que Homero no componga una larga, errática epopeya de la Guerra Troyana, con todos sus diez años, y que se contente con una sola fase: implica que su sentido de la forma ordena su arte de tal modo que puede terminar su poema, y su asunto, sin tocar ni siquiera de paso la captura de Troya. Este instintivo control de la forma es ciertamente notable, pero su origen lo es aún más. Porque no se trata de una feliz inspiración, o simple mérito 'artístico': su origen reposa en algo más profundo, en un hábito mental, que es Helénico y no sólo Homérico. Porque evidentemente Homero podía haber limitado así su tema, y aún haberlo tratado en un estilo semihistórico, componiendo un poema tan brillante, tan rauda, tan proporcionado como se quiera, pero en su esencia sería aún un relato, una representación. Homero no ha hecho eso: tampoco lo hizo* ninguno de los poetas Clásicos Griegos. La *Ilíada* no describe un episodio de la guerra, irisando de paso la descripción con reflexiones acerca de este o aquel aspecto de la vida; el poeta, más bien, ha tomado su 'tema', esta fase

* - A= Uso esta fórmula para ahorrar tiempo. No hay duda que hubo mucha poesía Griega mala. Aristófanes, al menos, siempre se reía de ella. Pero la que tenemos ahora es de la mejor, cuidadosamente seleccionada por críticos muy competentes de los tiempos Alejandrinos y posteriores.

de la guerra, como materia prima, para elaborarla en una estructura de su propia invención, del todo nueva. No va a escribir sobre la guerra, ni siquiera sobre parte de ella, sino sobre el tema que enuncia con toda claridad en los cinco primeros versos. Lo que conforma el poema no es algo externo, como la guerra, sino el pensamiento trágico de que una disputa entre dos hombres lleve sufrimiento, muerte y deshonra a tantos otros*. Así, se cumplió 'el designio de Zeus'. ¿Y qué significa esto? ¿Que todo fue tramado especialmente por Zeus por inescrutables razones personales? Más bien lo contrario, que forma parte de un Plan universal: no un hecho aislado -algo que, si así sucedió, así resultó en esta ocasión- sino algo que provino de la naturaleza misma de las cosas: no un particular, sino un universal. No está en nosotros decir si fue al meditar en ese episodio de la guerra que Homero llegó a esta concepción, o si fue su experiencia de la vida lo que le llevó a ella, y que entonces vio que podría expresarse por medio de la historia de Aquiles: lo importante es que su tema es éste, que tal causa tiene tal efecto: y que es de este tema concebido con claridad, y no sólo de los artificios literarios, que deriva la *Ilíada* la esencial unidad que la informa, a pesar de sus expansiones épicas y de los agregados** posteriores. Por lo tanto, si se nos permite ser pedantes por un momento, no es estrictamente cierto decir que Homero al pasar por alto los nueve primeros años de la guerra, se sumerja de inmediato en medio de su tema. Por el contrario, comienza al comienzo de su tema -y así lo dice, con absoluta claridad.

Tantos miles de hombres valientes muertos y sin honra a causa de una

* - A= Ver adelante, cap. X, sobre la similar composición del *Agamenón*.

** - A= La unidad de la *Odisea* es mucho más obvia y exactamente de la misma naturaleza: de ningún modo es que simplemente el material esté compuesto con inteligencia -aunque de hecho el diseño de la trama sea soberbio. El verdadero punto es que la trama fue discurrida de este modo a fin de reforzar una idea, que la injusticia es contraria a la voluntad de los dioses, y se castiga.

dísputa. El lector tendrá una idea muy incompleta de la concepción de Homero a menos que veamos que fue lo que causó la disputa. Dejamos a Crises el sacerdote caminando afligido a orillas del mar. Crises ahora suplica a Apolo que le vengue:

*Así suplicó y Febo Apolo le oyó. Bajó de las cimas del Olimpo, lleno de ira con el arco y el cerrado carcaj colgado de su hombro, y al moverse, las flechas resonaban en su hombro, tan furioso estaba. Vino como la noche. Entonces se sentó lejos de las naves y lanzó una flecha, y fue terrible el chasquido que dejó oír su arco de plata. Primero acometió a los animales de tiro y a los ágiles perros; después asestó sus dolorosos dardos contra los propios hombres, y siguió disparando. Muchas piras se encendieron para cremar a los muertos.

Nueve días cayeron sobre el ejército los dardos del dios. En el décimo, el gran Aquiles citó la gente a Consejo: la diosa Hera, la de los níveos brazos, le puso ésto en su corazón, porque estaba ansiosa por los Griegos viéndolos morir.

Cuando se reunieron y todos estaban juntos, Aquiles, de los pies ligeros, se levantó y les habló. 'Hijo de Atreo, ahora pienso que, si escapamos a la muerte, debemos decidir volver a casa, ya que nosotros los Aqueos estamos sitiados al mismo tiempo tanto por la guerra como por la peste. Ven, consultemos a algún vidente, o sacerdote, o tal vez un lector de sueños -porque es Zeus quien envía los sueños- que nos diga por qué está tan enojado Febo Apolo: si es que ve falta en nosotros por haberle negado algún voto o sacrificio. Tal vez como retorno del humo de las ovejas y chivos del sacrificio nos libre de la peste.'

Así habló Aquiles, y se sentó. De entre ellos se levantó Calcas, el más excelso de los videntes, que sabía lo que era, lo que sería y lo que había sido. Por el secreto conocimiento que le había dado Febo Apolo, había guiado hasta Ilión a las naves Aqueas. Entonces él, les habló con prudencia

* - T= Ilíada I, 43

y les dijo:

'Aquiles, amado de Zeus, me pides que exponga la ira del Soberano Apolo, que hiere de lejos; y te lo diré. Pero, antes debes hacer un pacto: debes prometer bajo juramento que estarás pronto en defenderme con palabras y obras; porque pienso que alguien se va a enojar, alguien que tiene gran poder sobre todos los Argivos, y a quién también le obedecen los Aqueos. Porque si un Rey está enojado con un hombre pobre, es demasiado duro para él. Aunque por ese día se trague su rabia, aún mantiene su rencor en el pecho, para satisfacerlo en otro momento. Dime si me protegerás.'

Aquiles promete que protegerá a Calcas, aunque el príncipe a que se refiere fuese el propio Agamenón. En consecuencia, Calcas declara que Apolo está enojado por el tratamiento dado a su sacerdote por Agamenón; y la peste no cesará mientras la muchacha no sea devuelta, no por rescate alguno, sino con un hato de ganado para sacrificio además.

Así hablo, y se sentó. *Y entonces se levantó entre ellos el heroico hijo de Atreo, Agamenón, cuyo poder era grande. Estaba airado; su negro corazón estaba lleno de una gran rabia y sus ojos eran como un deslumbrante fuego. Primero habló a Calcas, y le lanzó una maligna mirada: 'Vidente de lo malo: nunca me has dicho aún algo favorable. Siempre te deleitas en profetizar el mal; nunca has dicho ni hecho nada bueno. Así ahora, tú hablas a los Griegos de la voluntad del Dios -como si el que dispara de lejos trajese estos males sobre ellos por esto: porque yo no aceptaría una espléndida recompensa por la hija de Crises, porque yo preferiría tener en casa a la propia muchacha. Porque la encuentro mejor que a Clitemnestra, mi legítima esposa.

Clitemnestra no es tan buena como ella, ni de cara ni figura, ni en ingenio ni habilidad. Pero aún así, la devolveré si es lo mejor. Pero consígueme algún otro botín de valor, que no sea yo el único Argivo sin su botín; porque eso no es decoroso. Todos véis que mi botín ahora está

* - T= Ilíada I, 102

perdido.'

El gran Aquiles, el veloz en el correr, contestó así: 'Renombrado hijo de Atreo, el más mezquino de todos los hombres, ¿cómo en verdad, pueden darte un botín los magnánimos Aqueos? Sabemos que no hay a mano provisión de riqueza común; cuanto despojo tomamos a las ciudades ha sido repartido entre nosotros, y no es decoroso quitárselo de nuevo al ejército. Pero deberías entregar esta muchacha por amor del Dios, y nosotros los Aqueos te pagaremos tres y cuatro veces más, si alguna vez Zeus nos permite saquear la fuerte ciudad de Troya.'

En respuesta, el poderoso Agamenón dijo: 'Aquiles, similar a un Dios, aunque tú seas un gran guerrero, no trates de engañarme así. No lograrás de mí lo mejor, ni ganarás mi consentimiento. Para que puedas guardar tu botín, ¿me dejarás aquí sentado usurpado del mío? ¿Me pides que devuelva esta muchacha? Entonces haz que los Aqueos de fuerte corazón me den un botín grato a mi corazón, una valiosa recompensa por ello. Ya que si no me lo dan, entonces me lo tomaré yo mismo -el tuyo, o el botín que tiene Ajax, u Odiseo: Iré y lo tomaré. Y el hombre al que me dirija, puede enojarse si quiere. Pero esto lo podemos pensar en otra ocasión. Ahora botaremos un negro barco al mar: lo dotaremos de remeros, pondremos en él los bueyes, y llevaremos a bordo a la bella Criseida. Y que algún hombre de autoridad tome el mando- Ajax o Idomeneo, o el gran Odiseo, o tú, hijo de Peleo, el más formidable de los hombres, para que puedas realizar el sacrificio y aplacarnos al que hiere desde lejos.'

Aquiles, de los pies ligeros, se puso ceñudo, y le dijo: 'Insaciable y desvergonzado; ¡total y absolutamente! ¿Cómo pueden obedecer tus órdenes los Aqueos de recto corazón, e ir a una marcha y luchar en la batalla? No fue por causa de los Troyanos que vine a pelear aquí, No tenía problema alguno con ellos: nunca se habían llevado mis vacas, ni caballos; nunca habían asolado la cosecha de mis fértiles y ricos campos de Ptía, pues yacen entre nosotros varias sombrías montañas y un amplio y rugiente mar. No, te seguimos a tí, hombre inescrupuloso, para ganar de los Troyanos gloria para Menelao y para tí -perro de caza. A esto no le das ni una

segunda ojeada. ¡Y ahora me amenazas con venir y quitarme mi botín! Trabajé amargamente por él, y los hijos de los Aqueos me lo dieron en recompensa. Cuando los Aqueos saquean alguna ciudad fuertemente defendida, entonces el botín que logro no es igual al tuyo. No: en el alboroto de la guerra mi brazo derecho hace más que el tuyo, pero cuando llega el reparto, el tuyo es el botín mayor, y yo voy a mis barcos, cansado de la batalla, con poco para mí. Pero me iré a Ptía. ¡Cuánto mejor, ir al hogar en mis barcos de aguda proa! No tengo la intención de apilar botín y riqueza para tí, y que después se me rechace con desdén.'

Respondiéndole, dijo Agamenón, Rey de hombres: 'Huye, y en buena hora si tu corazón está en ello. No te rogaré que te quedes por mi causa; hay otros aquí que me rendirán honor: sobre todo Zeus que planifica todas las cosas. Te detesto sobre todos los Reyes a quienes Zeus mantiene. Tu corazón está siempre puesto en pleitos, y batallas y guerra. Aunque eres un hombre de fuerza, esa fuerza, supongo, es un don de dios. Vete a casa, con tus barcos y tus hombres. Rígelos con tus Mirmidones. No eres nada para mí: desprecio tu rabia. Pero te puedo decir esto: Febo Apolo me quita a Criseida. La mandaré en mi nave, con mis hombres. Pero yo mismo iré a tu tienda y tomaré tu botín, la amorosa Briseida. Así aprenderás cuánto más alto sobre tí estoy yo, y que nadie más se atreva a creerse al mismo nivel que yo.'

Así habló Agamenón, pero para Aquiles fue más de lo tolerable. El corazón, dentro de su velludo pecho, estaba dividido, si es que debería sacar del costado su afilada espada, echar a todos los demás y herir al hijo de Atreo, o poner fin a su rabia y calmar su corazón. Mientras así pensaba en su mente, comenzó a sacar de su vaina su gran espada. Pero Atena bajó del cielo: Hera, la diosa de blancos brazos le había enviado, ambas por el amor y cuidado que le tenían. Se colocó detrás, y cogió al hijo de Peleo por su pelo castaño, apareciéndosele sólo a él; ningún otro la vio. Aquiles se maravilló y sus ojos llameaban terriblemente. Se dirigió a ella con estas aladas palabras: '¿Por qué has venido, hija de Zeus que lleva la égida? ¿Para presenciar la perversa arrogancia de Agamenón, hijo de Atreo?

Pero con franqueza digo -y creo que así ocurrirá- que algún día su insolente orgullo le costará la vida.'

Atena le dice -para abreviar la traducción- que ha venido a pedirle que apacigüe su ira: algún día, a causa de este insulto, ofrecerán a Aquiles tres y cuatro veces más que lo que Agamenón le está quitando.

Aquiles desde luego obedece, porque, como brevemente observa, 'Es mejor así.' Atena vuelve al Olimpo, y Aquiles le explota a Agamenón -y su discurso comienza.*'¡Borracho! con la cara de un perro y el corazón de un ciervo.'...

He traducido tanto por varias razones. Una, que podamos tener un texto para futuras referencias, otra, que pueda tal vez dársele al lector alguna impresión de la vitalidad de todo él. Hemos hablado, y volveremos a hablar, de la cualidad intelectual del arte Griego; por eso, era bueno mostrar con mucha fuerza al lector que no implica en lo más mínimo ni abstracción ni aridez. Esta disputa se ve tan vívidamente que no es extraño que Helánicos pensase que Homero era contemporáneo de la guerra Troyana. Y no son sólo los hechos externos los que se ven con esta nitidez. La función artística de este pasaje, como nos dice el propio Homero, es describir ese suceso -la disputa- del cual provino tanto sufrimiento para los Griegos, conforme a lo que Homero llama 'el plan de Zeus', y nosotros llamaríamos la consecuencia inevitable de los hechos. La causa es la 'perversa arrogancia' de Agamenón, y la ruinosa ira de Aquiles. esto está absolutamente claro.

Pero lo que nos presenta Homero no son dos cualidades abstractas en conflicto. vemos a dos hombres disputando violentamente. Nada podría ser más real, menos abstracto. Como en la vida, hay algo que decir en pro de cada lado, pero es que ambos hombres van demasiado lejos. La disputa se inflama porque cada hombre resulta ser el tipo de hombre que es. Es sólo asunto de un momento -pero envió las almas de muchos valientes héroes al mundo de los muertos y dejó sus cuerpos para ser comidos por perros y aves.

* - T= Ilíada I, 224

Y el plan de Zeus se cumplió.'

Esto, desde luego, no es exclusiva, pero sí característicamente Griego; esta potencia de ver el suceso inmediato con tanta nitidez, y al mismo tiempo captar la ley universal que ejemplifica. Se nos muestra en un suceso algo del armazón del universo total, y sin embargo su tratamiento tiene toda la nitidez de la más brillante reseña periodística. Homero no necesita emborronar la nitidez de este cuadro con comentarios generalizadores; toda su generalización ha ya sido hecha, en el plano general del edificio total. Una cosa más. En este pasaje, como en todo el arte Griego Clásico, hay una notable ausencia de ambiente natural. No vemos ni las elevadas murallas de Troya ni el resplandor del Scamandro en la distancia; no sabemos dónde se realiza esta Asamblea de los Griegos, si en una tienda, o en una ladera, o en la playa junto a los cóncavos barcos. Como en la pintura de vasos Griega, toda nuestra atención se concentra en las figuras humanas. Así también en la tragedia Griega. La luz del sol y las tormentas de Shakespeare están del todo ausentes; si un personaje habla del escenario a su alrededor, es para enfatizar que está apartado de sus camaradas. Sería fácil y cómodo si pudiésemos decir que el Griego era insensible a la naturaleza, y dejarlo ahí. Pero no podemos. Para limitarnos a Homero: ningún hombre insensible a la naturaleza podría haber empleado tal riqueza de símiles naturales, todos tan exactos en el detalle -símiles tomados de los animales, pájaros, mar, cielo y tormentas, pequeños cuadros ilustrativos que recuerdan de lejos las iluminaciones de los manuscritos medievales. No hay duda alguna de si el Griego tenía conciencia de la belleza y variedad de la naturaleza. Además, no es sólo el ambiente natural el que, en general, está ausente. Como hemos visto, la *Ilíada* comienza sin la menor alusión hacia donde tenga lugar la acción: debemos estar en alguna parte del territorio Troyano, ¿pero dónde? Homero no tiene tanto interés como para decirnoslo. Ni nos entrega ese ámbito que difícilmente podría omitir un escritor moderno -los otros, los actores más pasivos de la escena: los otros caudillos Griegos, y el ejército. Nada se describe, salvo las figuras principales.

Pero el lector moderno no sólo pierde el fondo que espera, encuentra

también un fondo, que al comienzo no puede entender -a saber, el fondo de la acción divina. No vemos las murallas de Troya, pero sí vemos consejos que tienen lugar en el Olimpo, y a los dioses individuales interviniendo en la batalla o -como en nuestro pasaje- en el debate. No es sorprendente que esto dé la impresión de que los personajes humanos en la acción no son nada más que peones en un tablero manejado por un grupo de caprichosas e irresponsables deidades- aunque ello sea difícil de reconciliar con el cuadro de actores humanos autónomos y responsables que Homero se toma tanto trabajo en dibujarnos. Este Agamenón y este Aquiles son hombres reales, maduros, tratados en forma madura: en realidad, considerando el salvajismo primitivo que encontramos con tanta frecuencia en el cuadro de vida Homérico, esta sensata madurez, a veces es casi desconcertante. Sin embargo, todo ocurre con una *deus ex machina* que parece casi infantil, como cuando, en nuestro pasaje, Atena baja del Olimpo, tironea del pelo a Aquiles y le da un buen consejo. Así, en la tragedia posterior -aunque de modo mucho menos pintoresco- los dioses, por medio de oráculos, sueños y otros, parecen controlar y dirigir las actuaciones de los hombres, aunque éstos se muestren como actores completamente libres y responsables.

Este asunto del fondo es, por tanto, enigmático, y aunque éste no sea el lugar para una disquisición sobre religión Griega, se debe, entretanto, alguna explicación al lector. Homero no tiene, desde luego, ninguna teología sistemática: en realidad aún no ha llegado a existir la idea misma del pensamiento sistemático. Además, actúa de forma tradicional -porque debe haber habido muchos escritores de cantos épicos antes de Homero; de modo que lo tradicional y lo nuevo pueden encontrarse lado a lado. En un lugar, Zeus decide que los Griegos deben ser castigados; por lo que los Troyanos son capaces de rechazarlos a sus barcos. En otro, un dios o diosa desciende en medio de la refriega para salvar a un favorito que está en grave peligro -y esto, puede ser, se haga contra el deseo de Zeus. Entonces, en contraste encontramos un pasaje como el del comienzo de la *Odisea*^{*}, en que a Zeus se

* - T= *Odisea*, I, 30.

le hace decir, '¡Cuán fatuos son los hombres! ¡Cuán injustamente culpan a los dioses! Sufrir es su destino, pero por su propia locura se echan sobre sí sufrimientos más allá de lo que les está destinado. Y después culpan a los dioses.' En términos modernos: la vida es dura en todos los casos, pero nuestros propios pecados y errores lo hacen más duro de lo que debe ser. No es fácil reconciliar la gran sabiduría filosófica de esto con el capricho divino que encontramos en los otros pasajes: menos aún con la festiva irreverencia que encontramos en el relato sobre Ares y Afrodita.

Todo esto parece más bien enredoso. La mezcla desordenada de lo viejo y lo nuevo explica algo. En cuanto a lo demás, puede que ayude al lector pensar en los dioses como un intento temprano para explicar por qué ocurren las cosas, especialmente las cosas que parecen fuera de lo ordinario. Como vimos en el último capítulo, la habilidad del herrero era algo más que la habilidad del hombre ordinario. Como era fuera de lo ordinario, era de origen divino: debe haber, pues, un dios - del - fuego. En nuestro pasaje de la *Ilíada* aprendemos que Aquiles tiene fuerzas mayores de lo ordinario. Esto, dice Agamenón, es el don de algún dios, y la explicación conlleva una inferencia muy filosófica: no es algo de qué presumir; lo que un dios da, un dios puede quitar. De nuevo, dos fuerzas luchan en el ánimo de Aquiles, la ciega rabia y el sabio freno. Podríamos decir, 'Por un esfuerzo sobrehumano de auto-control...', los Griegos decían, 'Por la ayuda de algún dios...'; y el poeta o pintor de vasos Griegos retratarían a Atena en presencia corporal, aconsejando a Aquiles. La diferencia no es grande; y el hecho de que Aquiles logre su fuerza de un dios o tome una decisión sabia con la ayuda de Atena, no disminuye lo más mínimo la grandeza de Aquiles: los dioses no favorecen así a los hombres ordinarios. No debemos pensar que los dioses tomaban de repente a cualquier debilucho y le daban fuerza: no procedían así.

Tal es entonces el fondo contra el que vemos a los hombres y los hechos, no sólo en la epopeya Griega, sino también en la mayoría de las otras artes Griegas clásicas. Degeneró, desde luego, en lindezas mitológicas: esto fue un desarrollo post-clásico, pero cautivó a Roma, y deleitó al siglo décimooctavo, con el resultado de que el lector moderno, antes de poder

formarse una visión directa de Homero o los clásicos Griegos posteriores, antes debe despejar una cierta cantidad de perifollos y elegancias similares. Pero para los Griegos, este fondo no era decoración: era más bien una especie de perspectiva -no en el espacio sino en el significado. Nos hace ver la acción particular que estamos observando no como un suceso aislado, casual, único; lo vemos más bien en su relación con el marco moral y filosófico del universo. Este marco, debo repetirlo, no es que Homero lo exponga conscientemente: él no tenía sistema filosófico completo. No obstante, vé que hay una unidad en las cosas, que los sucesos tienen sus causas y sus consecuencias, que existe cierta ley moral. Este es el marco en que se ve calzar la acción particular. El fondo divino de la epopeya significa en última instancia que las acciones particulares son simultáneamente únicas y universales.

Los Griegos, entonces, que durante mil años se dirigieron a Homero para la educación de sus jóvenes y para deleite e instrucción de los adultos, no se dirigían a meras reliquias venerables, o patrióticas sagas históricas, o encantadores cuentos de hadas, sino a poemas que poseían ya todas aquellas cualidades que hicieron a la civilización Griega lo que fue. Hemos considerado un pasaje en algún detalle: hemos visto algo, tal vez, de esta instintiva potencia intelectual que organiza todo el poema con tal firmeza; algo, tal vez, de la esencial seriedad que lo penetra; algo de la agudeza con que Homero ve su objeto y algo de la vitalidad y economía de medios con que nos hace verlo también a nosotros. Pero Homero, y todos sus grandes sucesores, tiene otra cualidad de la que no hemos hablado aún, una cualidad que no debemos permitir que se oscurezca por todo este hablar de intelectualidad y seriedad moral. Esta es su humanidad. Dejemos al propio Homero ilustrar esto: es mejor escritor que yo.

La batalla es rabiosa en el campo de lucha bajo Troya, y el héroe Griego Diomedes está causando gran estrago entre los Troyanos: tanto, que Héctor deja el campo de batalla para pedir a las mujeres de la ciudad que rueguen a Atena les ayude contra este hombre formidable. Héctor, entrando por la puerta Escea, es rodeado de inmediato por las esposas e hijas, ansiosas de noticias de sus hombres en el campo:*pero él les pide a todas

* - T= Ilíada VI, 241 y siguientes.

ellas que rueguen a los dioses; y dio pesar a muchas.' Se encamina al palacio de su padre, el Rey Príamo. Hécube, la Reina, le ve y le pregunta, en verdadero estilo heroico, '¡Hijo mío, ¿por qué has dejado la feroz batalla y venido aquí? Los Aqueos de mal augurio nos presionan muy fuertemente. Tal vez has pensado en rogar a Zeus. Espera un poco: Te traigo dulce vino, para que puedas primero derramar una libación a Zeus, después beber algo tuyo: porque el vino da fuerza a un hombre cansado, y tú estás cansado de defender a los tuyos.'

Pero Héctor le rechaza: 'El vino puede hacerme olvidar mi deber, y no puedo derramar una libación sagrada con sangre en mis manos.' Pide a su madre que ofrezca a Atena la más bella túnica que posea en el Palacio -lo que ella hace: y Homero nos dice dónde la obtuvo: fue comprada a comerciantes Fenicios de Sidón. Héctor ve a Paris y le envía severamente de vuelta a la batalla. Paris ha sido herido y ha estado desde entonces pasando su tiempo agradablemente con Helena: 'quiera la tierra tragársele', dice Héctor. Ve a Helena: ella se reprocha amargamente, y dice, 'Ven, siéntate un momento conmigo; porque en tus hombros más que en ningunos está el peso de mi deshonor y la salvaje locura de Paris.' Pero Héctor no se quedará: sus compañeros le necesitan en la batalla y están ansiando su regreso. 'Y', dice, 'debo ir a mi propia casa, y ver a mis sirvientes y a mi querida esposa y a mi pequeño hijo: porque no sé si volveré de nuevo, o si ahora los dioses me dejarán sucumbir bajo las manos de los Aqueos.'

Pero Andrómaca no está allá. Ha oído que los Troyanos habían sido rechazados y, perturbada con la ansiedad, corrió como una loca a las murallas de la ciudad para observar; y la niñera la siguió con el niño. Allí la encontró Héctor. Andrómaca asió su mano, y dijo:

*'¡Oh, Héctor! tu fuerza será tu destrucción; y no tienes piedad por tu pequeño hijo ni por tu infeliz esposa que pronto será tu viuda. Porque pronto te acometerán todos los Aqueos y te matarán; y si yo te pierdo sería para mí mejor morir. No tendré otro consuelo, sino mi dolor. No tengo padre ni madre: porque mi padre Eteión fue muerto por Aquiles; pero sin embargo, (aquí un toque de orgullo) Aquiles se abstuvo de tomar sus armas: fueron

enterradas con su cuerpo. Y tenía siete hermanos en mi hogar, y a todos ellos mató Aquiles de los pies ligeros; y mi madre, que fue Reina de Placo, murió en casa de mi padre. Héctor, tú eres padre y madre y hermano para mí, y tú eres mi orgulloso esposo. ¡Ven, ten piedad de mí ahora! Quédate en estas murallas, y no dejes a tu hijo huérfano y a mí viuda. Y,' dice, porque es una mujer inteligente, y ha estado observando cosas a través de sus lágrimas, 'dispón algunos hombres al lado de esa higuera, donde los Griegos han estado atacando.' Héctor, del centellante casco, le dijo en respuesta, 'Señora, eso veré. Pero sentiría gran vergüenza delante de los Troyanos y de las mujeres Troyanas, de largas túnicas, si me quedara mucho tiempo en expectación de la batalla como un cobarde. Tampoco lo deseo en mi corazón, porque he sido enseñado a ser siempre valiente, y a pelear en la vanguardia entre los Troyanos, ganando gran gloria para mi padre y para mí mismo. Porque esto, yo sé bien, y estoy seguro de ello: que viene el día en que parecerá la sagrada ciudad de Troya, y Príamo y el pueblo del rico Príamo. Pero mi aflicción no es tanto por los Troyanos, ni por la propia Hécube, ni por Príamo el Rey, ni por mis muchos nobles hermanos, que serán muertos por el enemigo y yacerán en el polvo, como por tí, cuando uno de los Aqueos, de bronce vestidos, te lleve lejos en lágrimas, y se acaben tus días de libertad. Podrás entonces vivir en Argos, y trabajar en el telar en casa de otra mujer, o tal vez acarrear agua para una mujer de Mesenia o Hiperia, con pesar y contra tu voluntad: pero dura necesidad pesará sobre tí. Y entonces algún hombre dirá, al verte llorar, "Esta fue la esposa de Héctor, que fuera en la batalla el más noble de los Troyanos domadores de caballos, cuando peleaban alrededor de Ilión." Eso es lo que dirán: y para tí, será nueva aflicción, luchar contra la esclavitud, despojada de un esposo así. Pero pueda estar yo muerto, pueda la tierra estar amontonada sobre mi tumba antes de oír tus clamores, y ver la violencia hecha en tu contra.'

Así habló el resplandeciente Héctor, y extendió sus brazos a su hijo. Pero el niño gritó y se recostó en el seno de la nodriza de bella cintura, porque se asustó a la vista de su querido padre -del bronce y el penacho de crines que vio vibrando terriblemente en la cimera del casco. Su padre se

rió con fuerza y su señora madre también. Al momento el refulgente Héctor se quitó el casco de la cabeza y lo dejó en el suelo, y cuando hubo besado a su querido hijo, meciéndolo en sus brazos, rogó a Zeus y a los otros dioses: 'Zeus y vosotros los demás dioses, conceded que este mi hijo pueda ser, como yo lo soy, el más glorioso de los Troyanos y un hombre poderoso, y rija con grandeza en Ilión. Y puedan decir, cuando vuelva de la guerra, "Es mucho mejor que su padre." Y que pueda matar al enemigo y llevarse sus armas, y que su madre tenga deleite en él.'

Este pasaje nos da una ojeada al alma misma del héroe Homérico. Lo que le impulsa a las hazañas heroicas no es un sentido del deber, como nosotros lo entendemos -deber hacia otros: es más bien un deber consigo mismo. El se esfuerza tras lo que traducimos como 'virtud', que en Griego es *aretê*, 'excelencia'. Y Agamenón y Aquiles no disputan simplemente sobre una muchacha: es el 'botín', el reconocimiento público de su *aretê*. Tendremos mucho que decir sobre *aretê*: se extiende a través de toda la vida Griega.

Esta escena -a lo menos en Griego- es tal que el erudito que la sabe de memoria expone primero las variantes del manuscrito, los matices exactos en el significado de las palabras, las complejidades gramaticales -y no puede después confiar que su voz lo traduzca con firmeza; y no es de ningún modo el único de esa clase en la *Iliada*. Tampoco esta humanidad intemporal está reservada para las grandes escenas, como una o dos pinceladas casuales mostrarán. Considérese este breve pasaje*:

Diomedes les dejó yaciendo muertos: y fue en persecución de Abante y Polido, los hijos de Euridamante, el anciano que podía interpretar sueños. Y sucumbieron a manos del fuerte Diomedes. Y fue tras Jano y Toón, hijos de Fénopé; y Fénopé vivió una triste vejez, porque no le dejó más hijos a quienes legar sus posesiones; porque Diomedes mató a ambos, y tomó la dulce vida de ellos. No volvieron de la batalla vivos donde él, y extraños dividieron su herencia.

Considérese un verso referente a Diomedes un poco más tarde** El joven

* - A= *Iliada*, V, 149.

** - A= *Iliada*, VI, 127.

héroe Glauco ve el estrago que Diomedes está haciendo entre los Troyanos, y decide batallar con él. Diomedes -tal es el código caballeresco- le pregunta quién es él, 'porque yo no he puesto los ojos en tí antes en la batalla que ennoblece a los hombres... Y tú sobrepasas a todos ellos en valor, ya que puedes quedarte ahí, esperando mi larga lanza.' Ahora viene el detalle significativo. Diomedes muy naturalmente podría haber dicho, 'Mal afortunados son aquellos hombres que se oponen a mi fuerza'; pero dice en cambio, 'Mal afortunados son aquellos cuyos hijos se oponen a mi fuerza.' Se describen escenas de batalla con aparente fruición; el héroe del momento atropella camino adelante y deja tras sí una lista de muertos; se nos dice con exactitud por donde entró la mortal lanza en el cuerpo del guerrero vencido, y con mucha frecuencia por donde volvió a salir; el conquistador acumula para sí una gloria que vivirá tras él. Pero Homero tiene un pensamiento para la vida más completa de los hombres: no olvida -ni tampoco entremete aquellos a quienes la gloria de otros hombres trae pesar.

Sería un error describir la *Ilíada* como una tragedia, porque (como la mayoría de las cosas Griegas) es exactamente lo que pretende ser, un poema épico, con toda la impasibilidad y la inmensidad de un poema épico. Sin embargo, es intensamente trágico, siendo también absolutamente Griego: El sesgo trágico del pensamiento era habitual entre los Griegos. Antes de que tratemos de explicar esto, usando siempre como nuestra ilustración al omni-comprensivo Homero, sería bueno considerar uno o dos puntos negativos. En primer lugar, la razón de esta vena trágica no es que el Griego pensara que la vida sea una cosa pobre. Hemos mencionado recién la aparente fruición con que Homero describe las escenas de lucha: todo lo demás se describe exactamente con el mismo entusiasmo. El *víó* todas las cosas con intenso interés, así fuese a Odiseo construyendo su bote, o a los héroes preparando y comiendo sus muy suculentos banquetes en el campamento, probablemente siguiendo la comida con cantos. Que la vida fuese un valle de lágrimas, en la que nada podría importar mucho, era una idea que muy pocos Griegos conce
bían. Tenían el más profundo apetito por la actividad de todas clases -física, mental, emocional-, un placer interminable en hacer cosas, y en ver

como estaban hechas. Casi cualquier página de Homero dará testimonio de esto. La inmersa tendencia de lo trágico no se debe con seguridad a ningún sentimiento de que la vida no valga la pena, -era un sentimiento trágico, no melancólico.

No debemos tampoco imaginar que una tendencia a lo trágico signifique un desagrado por lo cómico. Por cierto que hay poca comedia en la *Ilíada*, así como hay muy poco alivio cómico en las tragedias de la escena Atica posterior: pero ya hemos conocido un notable cuento cómico en la *Odisea*; y no deberíamos olvidar que, así como la escena Atica tuvo tanto su Aristófanes como su Esquilo, -y el propio Esquilo tuvo una gran reputación en la antigüedad como escritor del burlesco drama satírico- así la epopeya tenía su contraparte en la epopeya burlesca, de la que sobrevive la *Batracomiomacha**. Este aire de tragedia que ronda el pensamiento Griego no tenía nada que ver con la melancolía: el Griego amaba la risa, así como amaba la vida. Era, pienso, el resultado de esas dos grandes cualidades que hemos estado contemplando en Homero; especulación y humanidad. La primera permitía al Griego, como he tratado de mostrar, ver con más claridad que otros el gran armazón en que ha de vivirse la vida humana, el armazón que Homero expresaba en parte como la voluntad y las actividades de los dioses, en parte como una sombría Necesidad a la que aún los dioses deben reverencia. Los actos deben tener sus consecuencias, los actos mal discurridos deben tener resultados inconvenientes. Los dioses, para el Griego, no son necesariamente benevolentes. Si se les ofende, golpean implacablemente: como dice Aquiles al abatido Príamo, dan dos pesares por cada bendición. Tampoco esta clara apreciación de la escena humana se alivia con brillantes esperanzas en un mejor mundo venidero, o con alguna creencia en el progreso. En cuanto a lo primero, el Griego de Homero podía ver delante una sombría vida en el Hades, y como dijo Aquiles. Preferiría ser un esclavo en la tierra que un Rey en el Hades. La única esperanza real de inmortalidad era que la fama propia pudiera subsistir en el canto. Respecto a lo último, era imposible; pues la naturaleza de los dioses no puede cambiar, y que la naturaleza de los hombres cambiase, era una idea que no se le ocurrió a nadie por mucho

* - T - O Lucha de las Ranas con los Ratones.

tiempo aún; y aunque lo hiciera, los dioses siempre darían los dos pesares por cada bendición. La vida permanecería siendo lo que es, en todo lo esencial.

Uno puede imaginar semejante perspectiva, tan marcadamente libre de ilusiones, desarrollándose en una religión árida que sostuviera un fatalismo resignado y sin esperanza; pero estaba combinado con esta casi vehemente alegría de vivir, el regocijo en la conquista y la personalidad humanos. Tan lejos estaba el Griego de pensar que el Hombre era una mera nada a la vista de los dioses, que tenía que estar siempre recordando que el Hombre no es Dios. y que es impío pensarlo. Nunca más, hasta que el espíritu Griego intoxicara a Italia en el Renacimiento, encontramos tal soberbia auto-confianza en la humanidad -una auto-confianza que, en la Italia del Renacimiento, no fue restringida por la modestia impuesta al Griego por su instintiva perspectiva religiosa.

La nota trágica que oímos en la *Ilíada* y en la mayoría de la literatura Griega estaba producida por la tensión entre estas dos fuerzas, apasionado deleite en la vida, y clara percepción de su inalterable estructura:

*Como es la vida de las hojas, así es la de los hombres. El viento esparce las hojas al suelo: la vigorosa selva hace surgir otras, y crecen en la primavera. Pronto una generación de hombres viene y otra muere.

Ni el pensamiento ni la imagen es peculiar a Homero: la amargura peculiar es, y viene, del contexto. No la encontramos en el magnífico paralelo Hebreo:

*En cuanto al hombre, sus días son como la hierba. Así como una flor del campo, así florece. Porque el viento pasa sobre ella, y se va, y el lugar no le conocerá más.

Aquí el tono es de humildad y resignación: el Hombre *no es* nada más que la hierba, en comparación con Dios. Pero la imagen Homérica toma un matiz muy diferente de su contexto de heroicos esfuerzos y hazañas. El

* - T= *Ilíada* VI, 146

* - T= Salmos, 103, 15

Hombre es único; pero a pesar de toda su alta cualidad y su brillante variedad debe obedecer las mismas leyes que las innumerables e indistinguibles hojas. No puede haber protesta romántica -porque, ¿cómo podemos protestar contra la ley primera de nuestro ser? -ni aceptación resignada -como encontramos, por ejemplo, entre los Chinos, para quienes el individuo es sólo un antepasado en potencia, una cosecha de hojas en un árbol de la selva. Hay, por el contrario, esta apasionada tensión que es el espíritu de la tragedia.

Se podrían citar muchos más ejemplos de Homero, particularmente de la *Ilíada*. Debe bastar con uno; lo ilustraré desde un punto de vista diferente. Típico de las limitaciones e incluso de las contradicciones de la vida, es el hecho de que aquello que es más valioso poseer, con frecuencia sólo puede lograrse con peligro de la vida misma. El héroe, puede ser que pruebe su valor y gane su gloria sólo en su muerte -para dolor de sus parientes. La belleza tiene al peligro y la muerte como vecinos. He aquí un interludio en la descripción Homérica del violento batallar en torno a las defensas de Troya, observado desde las murallas por Príamo y otros de los ancianos:

*Y así los príncipes Troyanos se sentaron en las torres. Y vieron venir a Helena a la torre, y se dijeron unos a otros suavemente, en aladas palabras: 'Poco es de culpar a los Troyanos y a los bien armados Aqueos porque sufran tanto tiempo, y tan amargamente, por alguien como *ella*, adorable como una diosa. Sin embargo, aún así, aunque sea tan bella, llevadla a casa en un barco y no dejad pesares para nosotros y para nuestros hijos. Así hablaron: pero Príamo llamó a Helena. 'Ven, querida niña, ven y siéntate a mi lado, y observa a aquel que fue tu marido, y a tus otros parientes y amigos. No puedo culparte: fueron los dioses que lo causaron y trajeron la guerra y las lágrimas sobre nosotros.'

'Fueron los dioses': no una sentenciosa evasión de responsabilidad, sino el redonocimiento de que cosas como estas forman parte del destino humano. La belleza, como la gloria, deben buscarse, aunque el precio sea

* - T= *Ilíada* - III, 150

lágrimas y destrucción. ¿No está este pensamiento en el mismo centro de toda la leyenda de la Guerra Troyana? Porque a su héroe, Aquiles, la perfección misma de la caballería Griega, le fue dada precisamente esta elección por los dioses. Le ofrecieron una vida larga y mediocre, o la gloria con una muerte temprana. Quien fuese que creó primero este mito, expresó en él la esencia, no sólo del pensamiento, sino también de la historia Griega.

He escrito mucho sobre la *Iliada*, en parte porque contiene tanto del espíritu Griego fundamental, en parte a fin de mostrar al lector el tipo de cosas con que los Griegos fueron educados durante siglos. La *Odisea* debe ser sacrificada, aunque sea por igual una parte de esta educación, y en diversas formas el complemento necesario de la *Iliada*: un poema, como dijo Longino, de carácter más que de pasión; un poema lleno del amor Griego por la aventura y los cuentos extraños; y como la *Iliada*, un poema que podría haber sido sólo un costal de viejas fábulas, pero que en cambio tiene una inteligente y artística unidad proveniente inevitablemente de una idea central -en este caso, una fe en la justicia última. ¿Escribió un poeta ambos poemas? En verdad, ¿compuso un poeta alguno de ellos? Y ¿cuándo vivió él, o ellos? Tal es la famosa Cuestión Homérica que han debatido los eruditos durante siglo y medio: el lector no esperará que se dilucide aquí. Los propios Griegos posteriores poseían un ciclo completo de epopeyas sobre la guerra Troyana. Dos de estos eran de superior excelencia, y fueron atribuidos a Homero. Esta atribución fue aceptada cordialmente hasta tiempos modernos, cuando la investigación más profunda mostró toda clase de discrepancias en los hechos, estilo y lenguaje, tanto entre las dos epopeyas como entre varias partes de cada una. El resultado inmediato fue la minuciosa e ingenua división de los dos poemas, pero especialmente de la *Iliada*, en cantos separados de diferentes períodos, llamados adecuadamente 'strata' por críticos que en ocasiones distinguían imperfectamente entre composición artística y geológica. El estudio de la poesía épica de otros pueblos, y de los métodos usados por poetas que han trabajado en este medio tradicional, ha hecho mucho para restaurar la confianza en la unidad fundamental de cada poema: es decir, que lo que tenemos en cada caso no es un poema breve de un

'Homero' original al que poetas posteriores hayan hecho agregados más o menos indiscriminadamente, sino un poema concebido como una unidad por un 'Homero' relativamente tardío que manejó e incorporó mucho material tradicional -aunque la presente *Ilíada* contenga ciertamente algunos pasajes que no eran parte del de 'Homero'. Si el mismo poeta es el que escribió ambos poemas es un punto sobre el que las opiniones difieren y probablemente lo harán siempre. La diferencia de tono y tratamiento es grande. Longino, el crítico más fino de la antigüedad, lo observó y remarcó, 'Homero en la *Odisea* es como el sol poniente; permanece la grandiosidad, pero no la intensidad.' Puede que sea el mismo sol. Pero tiene derecho a dar su opinión quien se ha sumergido en Homero hasta el grado de traducir uno de los poemas. De acuerdo con ello, es de interés observar que de los dos traductores Ingleses recientes, T. E. Lawrence está tan seguro que los dos poetas no son el mismo que ni siquiera considera esta posibilidad, mientras que Mr. E. V. Rieu dice, 'Sus lectores pueden sentirse tan seguros de que están en las manos de un solo hombre, como lo están cuando tornan a *As You Like It* después de leer *King John*.*

Lo dejaremos ahí, porque la cuestión Homérica, por fascinante que sea para los eruditos, no debe permitirse que nos oscurezca Homero a nosotros. Una interesante, aunque ociosa, especulación es cuál sería el efecto que produciría ente nosotros si todos nuestros reformadores, revolucionarios, planificadores y arregla-vidas en general se empapan en Homero desde su juventud, como los Griegos. Podrían comprender que el día feliz en que haya un refrigerador en cada hogar, y dos en ninguno, cuando todos tengamos la oportunidad de trabajar para el bien común (sea lo que sea eso), cuando el Hombre Común (quienquiera que sea) haya triunfado, aunque no mejorado -los hombres aún vendrán e irán, como las generaciones de hojas en el bosque; que aún será débil, y los dioses fuertes e incalculables; que la cualidad del hombre interesa más que sus hazañas; que la violencia y la indiferencia aún conducirán al desastre, y que éste caerá sobre el inocente tanto como sobre el culpable. Los Griegos fueron afortunados en poseer a Homero, y sabios en emplearlo como lo hicieron

* - T= Como *Gustéis* y el *Rey Juan*, ambos de Shakespeare

V

LA POLIS

'POLIS' es la palabra Griega que traducimos como 'ciudad-estado'. Es una mala traducción*, porque la polis normal no era mucho como una ciudad, y sí mucho más que un estado. Pero la traducción, como la política, es el arte de lo posible; puesto que no tenemos la cosa que los Griegos llamaban 'polis' no poseemos una palabra equivalente. De aquí en adelante, evitaremos el engañoso término 'ciudad-estado', y en cambio usaremos la palabra Griega. En este capítulo, examinaremos primero cómo surgió este sistema político, después trataremos de reconstituir la palabra 'polis' y recobrar su significado verdadero al observarla en acción. Puede ser una tarea larga, pero estaremos todo el tiempo mejorando nuestro conocimiento de los Griegos. Sin una concepción clara de lo que fue la polis, y lo que significaba para los Griegos, es absolutamente imposible entender adecuadamente la historia Griega, el pensamiento Griego, la obra Griega.

Primero entonces, ¿qué era la polis? En la *Ilíada* percibimos una estructura política que no nos parece extraña -estructura que se puede lla-

* - T= También en español, y por igual motivo

mar, según el gusto, una forma avanzada o degenerada de tribalismo. Hay reyes, como Aquiles, que dirigen a su gente, y está el gran rey, Agamenón, Rey de Hombres que es algo como un soberano feudal. Está bajo la obligación, sea de derecho o costumbre, de consultar a los otros reyes o caudillos en asuntos de interés común. Forman un consejo regular, y en sus debates el cetro, símbolo de la autoridad, es sostenido por el orador mientras lo sea. Esto es reconociblemente Europeo, no Oriental; Agamenón no es un déspota, que manda con la indiscutida autoridad de un dios. Hay también signos de una borrosa Asamblea del Pueblo para consultarla en ocasiones importantes, aunque Homero, poeta cortesano y de ningún modo historiador constitucional, dice poco de ella.

Tal es, en bosquejo, la tradición acerca de la Grecia anterior a la conquista*. Al levantarse la cortina tras la Era de la Obscuridad vemos un cuadro muy diferente. No hay más un Agamenón de extenso dominio sojuzgando a Micenas. En Creta, donde Idomeo reja como rey único, encontramos más de cincuenta poleis completamente independientes, cincuenta pequeños 'estados en vez de uno. No es de mucha trascendencia que hayan desaparecido los reyes; lo importante es que también se han ido los reinos. Lo que es verdad de Creta, es verdad de Grecia en general, o al menos de aquellas partes que juegan un papel importante en la historia Griega -Jonia, las islas, el Peloponeso excepto Arcadia, Grecia Central excepto sus partes Occidentales, e Italia del Sur y Sicilia cuando se hicieron Griegas. Todas ellas se dividieron en un enorme número de unidades políticas completamente autónomas e independientes.

Es importante darse cuenta de su tamaño. El lector moderno que toma una traducción de la *República* de Platón o de la *Política* de Aristóteles, encuentra a Platón disponiendo que su ciudad ideal tendrá 5.000 ciudadanos, y a Aristóteles que cada ciudadano debiera conocer de vista a todos los demás; y se sonríe, tal vez, ante tales fantasías filosóficas. Pero Platón y Aristóteles no son fantásticos. Platón se imagina una polis a la escala Helénica normal, ciertamente él subentiende que muchas poleis Griegas

* - T= Por los Dorios

existentes son muy pequeñas -porque muchas tenían menos de 5.000 ciudadanos. Aristóteles, en su gracioso modo -a veces Aristóteles suena demasiado como pedagogo- dice que una polis de diez ciudadanos sería imposible, porque no podría ser autosuficiente, y que una polis de cien mil sería absurda, porque no podría gobernarse adecuadamente. Y no debemos pensar en estos 'ciudadanos' como en una 'clase de los amos' poseyendo y dominando a miles de esclavos. El Griego común en estos tempranos siglos era campesino, y si poseía un esclavo, le estaba yendo bastante bien. Aristóteles habla de cien mil ciudadanos; si a cada uno le dejamos tener esposa y cuatro hijos, y agregamos además un número liberal de esclavos y forasteros residentes, llegaremos a algo cercano a un millón -la población de Birmingham*; y para Aristóteles un 'estado' independiente tan populoso como Birmingham es un chiste pedante. También podemos, de los filósofos, dirigirnos a un hombre práctico, Hipodamos, que trazó el Píreo en el estilo Americano más a la moda**; quien dijera que el número ideal de ciudadanos era diez mil, lo que implicaría una población total cercana a los 100.000.

En el hecho, sólo tres poleis tenían más de 20.000 ciudadanos -Siracusa y Agragas (Agrigento) en Sicilia, y Atenas. Al estallar la Guerra del Peloponeso, la población del Atica era probablemente de unos 350.000, la mitad Atenienses (hombres, mujeres y niños), cerca de un décimo extranjeros residentes, y el resto esclavos. Esparta, o Lacedemonia, tenía un cuerpo de ciudadanos mucho menor, aunque era mayor en área. Los Espartanos habían conquistado y anexado Mesenia, y poseían 3.200 millas cuadradas*** de territorio. Según patrones Griegos, esta era un área enorme: llevaría a un buen andarín dos días cruzarla. La importante ciudad comercial de Corinto tenía un territorio de 330 millas cuadradas**** -cerca del tamaño de Huntingdonshire*****. La isla de Keos, que es más o menos tan grande como Bute*****, estaba dividida en cuatro poleis. Tenía, por lo tanto, cuatro

* - T= o la del Gran Valparaíso

** - T= Se refiere al uso de la cuadrícula, característico de las ciudades norteamericanas, que no ha de confundirse con el damero de las Leyes de Indias

*** - T= Unos 8.300 km². **** - T= Unos 850 Km²

***** - T= Condado Inglés. Ligeramente más pequeño que el antiguo Departamento de Limache.

***** - T= Isla de Escocia. Similar extensión tiene la isla de Guafo, en 28 Chiloé.

ejércitos, cuatro gobiernos, posiblemente cuatro calendarios diferentes, y, podía ser, cuatro monedas y sistemas de medidas -aunque esto es menos probable. Micenas en tiempos históricos era una reducida reliquia de la capital de Agamenón, pero todavía independiente. Envió un ejército para ayudar a la causa Griega contra Persia en la batalla de Platea; el ejército consistió en ochenta hombres. Aún para los patrones Griegos éste era pequeño, pero no hemos oído que se hiciera ningún chiste de un ejército que cabía en un carruaje.

Pensar a esta escala es difícil para nosotros, que consideramos un estado de diez millones como pequeño, y estamos acostumbrados a estados que, como U. S. A. y U. R. S. S., son tan grandes que tienen que ser nombrados por sus iniciales; pero cuando el flexible lector se haya acostumbrado a la escala, no cometerá el error de confundir tamaño con importancia. A veces se oye algún escritor moderno hablar con espléndido desprecio de 'aquellos minúsculos estados Griegos, con sus interminables disputas.' Muy de acuerdo; Platea, Sicione, Egina y el resto son minúsculos, comparados con los estados modernos. La propia Tierra es minúscula, comparada con Júpiter -pero la atmósfera de Júpiter es principalmente de amoníaco, lo que establece alguna diferencia. No nos gusta respirar amoníaco- y a los Griegos no les habría gustado mucho respirar la atmósfera del vasto Estado moderno. Conocían uno así, el Imperio Persa -y lo encontraban muy adecuado... para bárbaros. La diferencia de escala, cuando es lo bastante grande, significa diferencia de cualidad.

Pero antes de que tratemos de la naturaleza de la polis, podría gustarle al lector saber cómo sucedió que el arquetipo relativamente espacioso de la Grecia pre-Dórica se convirtiera en semejante mosaico de pequeños fragmentos. Al erudito Clásico también le gustaría saberlo; no hay testimonios, de modo que todo lo que podemos hacer es sugerir explicaciones plausibles. Hay razones históricas, geográficas y económicas; y cuando éstas hayan sido debidamente expuestas, tal vez podamos concluir que la razón más importante de todas sea simplemente que esta es la manera en que preferían vivir los Griegos.

La llegada de los Dorios no fue el ataque de una nación organizada a otra. Los invadidos tenían ciertamente su organización, por v̄aga que fuese; algunos de los invasores -el grupo principal que conquistó Lacedemonia- deben haber formado una fuerza coherente; pero otros deben haber sido pequeños grupos de merodeadores, profitando del alboroto general, y apoderándose de buenas tierras donde pudieran hallarlas. Un signo es que encontramos miembros del mismo clan en diferentes estados. Píndaro, por ejemplo, era ciudadano de Tebas y miembro de la antigua familia de los Egidos. Pero también había Egidos en Egina y Esparta, poleis completamente independientes, y Píndaro se refiere a ellos como parientes. Este clan particular, por tanto, fue fragmentado durante las invasiones. En un país como Grecia esto sería muy natural.

En un período tan inestable, los habitantes de cualquier valle o isla podrían estar compelidos al primer aviso a luchar por sus campos. Por eso, era necesario un baluarte local, normalmente la cima de alguna colina defendible en alguna parte de la explanada. Esta, la 'acrópolis' ('ciudad-alta'), estaría fortificada, y en ella se hallaría la residencia del rey. También sería el lugar natural para las asambleas, y el centro religioso.

Este es el comienzo de la ciudad. Lo que tenemos que hacer es dar razón de por qué la ciudad creció, y por qué un puñado tan pequeño de gente se mantuvo como unidad política independiente. La primera tarea es sencilla. Para comenzar, el natural crecimiento económico hizo necesario un mercado central. Vimos* que el sistema económico implícito en Hesíodo y Homero era una 'economía doméstica cerrada'; el estado, grande o pequeño, producía casi todo lo que necesitaba, y se las arreglaba sin lo que no podía producir. Al estabilizarse más las cosas, fue posible una economía más especializada: se producían más bienes para la venta. De aquí el crecimiento del mercado.

En este lugar podemos invocar las muy sociables costumbres de los Griegos, antiguos y modernos. Al campesino Inglés le gusta construir la casa en su tierra, y venir a la ciudad cuando tiene que hacerlo. El poco

* - T= En el Cap. III

ocio que posee le gusta emplearlo en la muy satisfactoria ocupación de mirar sobre una cerca. El Griego prefiere vivir en la ciudad o aldea, caminar a su trabajo, y emplear su más bien abundante ocio conversando en la plaza de la ciudad o aldea. Por tanto, el mercado se convierte en ciudad-mercado, naturalmente bajo la Acrópolis. Así se convirtió en el centro de la vida comunal del pueblo -y luego veremos cuán importante fue eso.

Pero, ¿por qué esas ciudades no formaron unidades mayores? Esa es la cuestión importante.

Hay una razón económica. Las barreras físicas que Grecia tiene con tanta abundancia, dificultaban el transporte de bienes, excepto por mar, y aún no se usaba el mar con suficiente confianza. Además, la diversificación de que hablamos antes permitía que un área muy pequeña fuese razonablemente auto-suficiente para un pueblo que, como el Griego hacía a la vida tan pequeñas demandas materiales. Ambos hechos propenden a lo mismo; no había en Grecia gran interdependencia económica, ni competencia recíproca entre las diversas partes del país, lo suficientemente fuerte como para impedir, el deseo Griego de vivir en pequeñas comunidades.

Hay una razón geográfica. Algunas veces se afirma que este sistema de poleis independientes fue impuesto en Grecia por el carácter físico del país. La teoría es atractiva, especialmente para quienes les agrada tener una explicación ampulosa de cualquier fenómeno, pero no parece ser verdadera. Es desde luego obvio que la subdivisión del país ayudó; el sistema, por ejemplo, no podría haber existido en Egipto, país que depende enteramente del adecuado manejo de la inundación del Nilo, y, por tanto, ha de tener un gobierno central. Pero hay países tan completamente divididos como Grecia -Escocia, por ejemplo- que nunca han desarrollado el sistema de polis; y, recíprocamente, había en Grecia varias poleis vecinas, como Corinto y Siçione, que permanecían independientes, una de otra, aunque entre ellas no había barrera física alguna que hubiese incomodado seriamente a un ciclista moderno. Además, precisamente fueron las partes más montañosas de Grecia, las que no desarrollaron nunca poleis, o no lo hicieron hasta días tardíos -por ejemplo, Arcadia y Etolia, que tuvieron algo parecido a un sistema de

cantones. La polis floreció en aquellas partes en que las comunicaciones eran relativamente fáciles. De modo que aún estamos en espera de nuestra explicación.

La economía y la geografía lo favorecían, pero la explicación verdadera es el carácter de los Griegos - que podrán explicarlo aquellos deterministas que tengan suficiente fe en su omnisciencia. Como tratar esto tomará algún tiempo, podemos primero aclarar y dejar de lado un importante problema histórico. ¿Cómo aconteció que un sistema tan descabellado fuese capaz de durar más de veinte minutos?

Las ironías de la historia son muchas y amargas, pero ésta, a lo menos, debe cargarse en cuenta a los dioses, ya que arreglaron que los Griegos tuvieron el Mediterráneo Oriental casi sólo para ellos el tiempo suficiente para efectuar lo que fue casi un experimento de laboratorio para probar hasta dónde, y en qué condiciones, es capaz la naturaleza humana de crear y mantener una civilización. En Asía, se había hundido el Imperio Hitita, el reino Lidio no era agresivo, y el poder Persa, que eventualmente derrotó a Lidia, era aún embrionario en los retiros montañosos del continente; Egipto estaba en decadencia; Macedonia, destinada a hacer pueril el sistema de la polis, era y permaneció largo tiempo en un estado de ineficiente semi-barbarie; de Roma no se había oído hablar aún, ni de ninguna otra potencia en Italia. Estaban, por cierto, los Fenicios, y su colonia occidental, Cartago, pero eran comerciantes de cabo a rabo. Por ello, este brioso e inteligente pueblo Griego, durante siglos pudo vivir bajo el sistema aparentemente absurdo al que se adecuaba y en que se desarrollaba su genio, en lugar de ser absorbido en la torpe masa de un gran imperio, que hubiera sofocado su crecimiento espiritual, y que le hizo lo que llegó a ser después, una raza de individuos brillantes y oportunistas. Obviamente, alguien crearía algún día un fuerte poder centralizado en el Mediterráneo Oriental -un sucesor de la antigua potencia marina del Rey Minos. ¿Sería Griego, Oriental, o algo distinto? Esta cuestión ha de ser el tema de un capítulo posterior, pero ninguna historia de Grecia puede ser inteligible, mientras no se haya entendido qué significaba la polis para el Griego; y

cuando hayamos entendido eso, también entenderemos por qué los Griegos la desarrollaron y trataron tan obstinadamente de mantenerla. Examinaremos entonces la palabra en actividad.

Significa en primer lugar, eso que más tarde fue llamado Acrópolis, baluarte de la comunidad toda y centro de su vida pública. La ciudad que creció casi siempre a su alrededor fue designada por otra palabra, 'asty'. Pero 'polis' significó muy pronto tanto la ciudadela como toda la gente que, por así decirlo 'usaba' esta ciudadela. Así leemos en Tucídides, 'Epidamnos es una polis que está a la derecha mientras navegas internándote en el golfo Jónico.' Esto no es como decir 'Bristol es una ciudad a la derecha mientras navegas remontando el Canal de Bristol', porque Bristol no es un estado independiente que pueda estar en guerra con Gloucester, sino sólo un área urbana con administración puramente local. Las palabras de Tucídides implican que hay una ciudad -aunque posiblemente muy pequeña- llamada Epidamnos, que es el centro político de los Epidamnios, que viven en el territorio del que la ciudad es el centro -no la 'capital'-, y son Epidamnios tanto si viven en la ciudad como en alguna de las aldeas de este territorio.

A veces el territorio y la ciudad tienen nombres diferentes. Así, Atica es el territorio ocupado por el pueblo Ateniense; comprendía a Atenas, -la 'polis' en su sentido más estrecho-, el Píreo y varias aldeas; pero las gentes eran colectivamente Atenienses, no Aticos, y un ciudadano era Ateniense, cualquiera fuera la parte del Atica en que pudiera vivir.

En este sentido, 'polis' es nuestro 'estado'. En la *Antígona* de Sófocles, Creonte se adelanta para hacer su primera proclamación como rey. Comienza, 'Caballeros, en cuanto a la polis, los dioses la han traído incólume a través de la tormenta, con suave quilla.' Es la imagen familiar del Barco del Estado, y creemos saber donde nos hallamos. Pero más adelante en el drama dice lo que con naturalidad traduciríamos, 'Se ha hecho pública proclamación...'. En realidad dice, 'Ha sido proclamado a la polis...' -no al 'estado', sino al 'pueblo'. Más adelante en el drama disputa violentamente con su hijo; '¿Qué?', exclama, '¿hay alguien fuera de mí para regir

esta tierra?' Hemón contesta, 'No hay polis que sea regida por un hombre solo.' La respuesta saca a luz otra parte importante de la concepción total de una polis, a saber, que es una comunidad, y que sus asuntos son los asuntos de todos. El negocio de gobernar puede estar confiado a un monarca, que actúa en nombre de todos conforme a los usos tradicionales, o a los jefes de ciertas familias nobles, o a un consejo de ciudadanos poseedores de determinada propiedad, o a todos ciudadanos. Todas estas, y varias modificaciones, eran formas naturales de estructura política; todas eran rigurosamente distinguidas por el Griego de la monarquía Oriental, en la que el monarca es irresponsable, no teniendo confiados sus poderes por la gracia de dios, sino siendo él mismo un dios. Si había gobierno irresponsable, no había polis. Hemón esta acusando a su padre de hablar como un 'tyrannos'* y, por tanto, destruyendo la 'polis' -pero no 'al Estado'.

Para continuar nuestra exposición de la palabra. El coro en los *Acarñianos* de Aristófanes, admirando la conducta del héroe, se dirige a la audiencia con una apelación que traduzco literalmente, '¿Has visto tú, Oh, toda la polis?' Las últimas palabras son a veces traducidas 'tú, populosa ciudad', que suena mejor, pero oscurece un punto esencial, a saber, que el tamaño de la polis hacía posible que un miembro apelara a todos sus conciudadanos en persona, y esto hacía naturalmente si creía que otro miembro de la polis le había injuriado. Era supuesto común de los Griegos que la polis tomaba su origen en el deseo de la Justicia. Los individuos son desordenados, pero la polis se preocupará de que los males sean reparados. Pero no por medio de una elaborada maquinaria de justicia estatal, ya que tal máquina sólo podría ser operada por individuos, que pueden ser tan injustos como el malhechor. La parte injuriada sólo estará segura de obtener justicia si puede declarar sus males a la polis total. La palabra, luego, ahora significa 'pueblo', como distinción de hecho de 'estado'.

Yocasta, la trágica Reina en el *Edipo*, nos enseñará un poco más de la extensión de la palabra. Se hace cuestión de si Edipo, su esposo, no sea

* - A= Prefiero usar la forma Griega de esta palabra Oriental (aparentemente). Es el equivalente Griego de 'dictador', pero no tiene necesariamente el matiz de nuestra palabra 'tirano'.

después de todo el execrable hombre que había matado al rey anterior, Layo. 'No, no', grita Yocasta, 'no puede ser! El esclavo dijo que eran "bandidos" los que le atacaron, no "un bandido". No puede desdecirse ahora. La polis le oyó, no yo sola'. Aquí la palabra se usa sin ninguna asociación 'política' en absoluto; es, por así decirlo, usada libremente, y significa 'el pueblo entero'. Es este un matiz de significado que no es siempre prominente, pero nunca totalmente ausente.

Y Demóstenes, el orador, habla de un hombre que, literalmente, 'evita la ciudad' -una traducción que podría llevar al incauto a suponer que vivía en algo correspondiente al Lake District, o Purley*. Pero la frase 'evita la polis' no nos dice nada respecto a su domicilio; significa que no tomaba parte en la vida pública- y era por tanto una rareza. Los asuntos de la comunidad no le interesaban.

Hemos aprendido ya lo bastante acerca de la palabra polis para darnos cuenta de que no hay una traducción Inglesa posible de una frase tan común como 'Es deber de cada uno ayudar a la polis'. No podemos decir ayudar al Estado, ya que eso no entusiasma; 'el estado' es el que se lleva la mitad de nuestras entradas. Ni, a 'la comunidad', porque para nosotros 'la comunidad' es demasiado grande y demasiado variable para poder captarla, salvo en teoría. La aldea de uno, su propio gremio, la clase propia, son entidades que significan algo para nosotros de inmediato, pero 'trabajar para la comunidad', aunque un sentimiento admirable, es para la mayoría de nosotros vago y sin fuerza. En los años anteriores a la guerra, ¿qué sabía la mayor parte de Gran Bretaña, de las zonas empobrecidas? ¿Cuánto se entienden unos a los otros los banqueros, mineros y campesinos? Pero la 'polis' la conocía todo Griego; allí estaba, completa, ante sus ojos. Podía ver los campos que le daban su sustento -o no, si fallaban las cosechas; podía ver cómo la agricultura, comercio e industria se enlazaban entre sí; conocía las fronteras, donde eran fuertes y donde débiles; y si algunos amotinadores planeaban algún golpe, les era difícil esconderlo. La vida

* - T= Como se desprende del contexto, ambos lugares campestres, de veraneo en Gran Bretaña.

entera de la polis, y la relación entre sus partes, eran mucho más fáciles de captar a causa de la pequeña escala de cosas. Por eso, decir 'Es deber de cada uno ayudar a la polis' no era expresar un sentimiento simpático, sino hablar con el más claro y más apremiante sentido común*. Los asuntos públicos tenían una inmediatez y una concreción que no es posible que tengan para nosotros.

Un ejemplo específico ayudará. La democracia Ateniese gravaba con impuestos al rico con el mismo desinteresado entusiasmo que la Británica, pero podía hacerse de un modo mucho más gentil, simplemente porque el Estado era tan pequeño y cordial. Entre nosotros el super-contribuyente paga (presuntamente) más o menos como el contribuyente común del impuesto a la renta: escribe su cheque, '¡Vaya! Eso se fue por la alcantarilla!' En Atenas, el hombre cuya riqueza excedía cierta suma tenía que efectuar, de acuerdo a una nómina anual, ciertas 'liturgias' -literalmente, 'trabajos del pueblo'. Tenía que mantener en comisión por un año un barco de guerra, (con el privilegio de comandarlo, si así lo quería), o financiar la producción de dramas en el Festival, o pertrechar una procesión religiosa. Era una carga pesada y sin duda no bien venida, pero a lo menos podía conseguirse alguna satisfacción y obtener algún orgullo. Había satisfacción y honra que ganar al producir una trilogía valiosa delante de los propios conciudadanos. Así, de incontables otras maneras, el tamaño de la polis hacía vividas e inmediatas, cosas que para nosotros son sólo abstracciones o cansadores deberes. Naturalmente, esta es arma de dos filos. Por ejemplo, un incompetente o desafortunado comandante era objeto no de una indignación popular difusa e índemne, sino de una acusación directa; podía ser juzgado hasta con pena capital ante una Asamblea, muchos de cuyos ex-miembros él había llevado a la muerte.

El Discurso Funeral de Pericles, registrado o recreado por Tucídides ilustrará esta inmediatez y hará avanzar también un poco más nuestra concepción de la polis. Todos los años, nos dice Tucídides, si habían muerto ciudadanos en la guerra -y, más usualmente que no lo habían- era

* - A= No se desprende, desde luego, que el Griego obedeciera al sentido común con ninguna mayor frecuencia que lo hacemos nosotros

recitada una oración fúnebre por 'un hombre elegido por la polis'. Hoy sería alguien nombrado por el Primer Ministro, o la Academia Británica, o la B.B.C. En Atenas significaba alguien elegido por la Asamblea entre lo que con frecuencia hubieran hablado a esa Asamblea; y en esta ocasión Pericles habló desde una plataforma especialmente alta, de modo que su voz alcanzara a tantos como fuera posible. Consideremos dos frases que empleó Pericles en ese discurso.

Está comparando la polis Ateniense con la Espartana y trata el punto de que los Espartanos admiten sólo de mala gana a los visitantes extranjeros, y de vez en cuando expulsan a todos los forasteros, 'mientras que nosotros hacemos nuestra polis común a todos'.

'Polis' no es aquí la unidad política; no se trata de naturalizar a los extranjeros -cosa que los Griegos hacían rara vez, simplemente porque la polis era una unión tan íntima. Pericles, aquí quiere decir: 'Extendemos abiertamente a todos nuestra vida cultural común', como lo muestran las siguientes palabras, por difíciles que sean de traducir: 'ni les negamos ninguna instrucción o espectáculo' -palabras que casi carecen de sentido mientras no nos damos cuenta que el drama, trágico y cómico, la ejecución de himnos corales, recitales públicos de Homero, juegos atléticos, todos eran partes necesarias y normales de la vida 'política'. Esta es la clase de cosas que Pericles tiene en mente cuando habla de 'instrucción y espectáculo', y de 'hacer la polis abierta a todos'.

Pero debemos ir más lejos. La lectura del discurso mostrará que al elogiar la polis Ateniense, Pericles está elogiando algo más que un estado, una nación, o un pueblo: está elogiando una forma de vida; no significa menos cuando, poco después, llama a Atenas, la 'escuela de Hellas' -¿Y qué con eso? ¿No alabamos 'la forma Inglesa de vida'? La diferencia es esta: esperamos que nuestro Estado sea totalmente indiferente a la 'forma inglesa de vida' -por cierto, la sola idea de que el Estado deba tratar de promoverla activamente nos llenaría de alarma a la mayoría de nosotros. Los Griegos pensaban en la polis como algo activo, formativo, que adiestra las mentes y caracteres de los ciudadanos; nosotros la pensamos como una máquina para producir seguridad y oportunidad. El adiestramiento en la virtud, que el estado medieval dejó a la Iglesia, y la polis lo hizo su propia incumbencia, el estado moderno lo deja a Dios sepa qué.

'Polis', entonces, originalmente 'ciudadela', puede significar tanto como 'la total vida comunal del pueblo, política, cultural, moral' -incluso 'económica', ya que ¿de qué otra forma hemos de entender otra frase de este mismo discurso, 'la producción del mundo entero viene a nosotros, a causa de la magnitud de nuestra polis?'. Esto debe querer decir 'nuestra riqueza nacional.'

La religión también estaba ligada a la polis -aunque no cualquier

forma de religión*. Los dioses Olímpicos ciertamente eran adorados por los Griegos en todas partes, pero cada polis tenía, si no sus dioses propios, sí al menos sus propios cultos particulares de estos dioses. Así, Atena de la Broncínea Casa era adorada en Esparta, pero Atena no fue nunca para los Espartanos lo que era para los Atenienses, 'Atena Polias', Atena guardián de la Ciudad. Así Hera, en Atenas era una diosa particularmente adorada por las mujeres, como la diosa del hogar y la casa, pero en Argos la 'Argiva Hera', era la suprema deidad del pueblo. En estas diosas tenemos deidades tribales que, como Jehová, existen al mismo tiempo algo así como en dos niveles, como dioses de la polis individual, y como dioses de toda la raza Griega. Pero además de estos Olímpicos, cada polis tenía sus deidades locales menores, 'héroes' y ninfas, adorado cada uno con su rito inmemorial, y apenas imaginado su existir fuera de la localidad particular en que se realizara el rito. De modo que a pesar del gran helénico sistema Olímpico y a pesar del espíritu filosófico que hacía imposible para los Griegos los dioses meramente tribales, hay un sentido en que es verdadero decir que la polis es una unidad religiosa independiente, tanto como política. Los poetas trágicos podían, al menos, hacer uso de la vieja creencia de que los dioses abandonaban una ciudad a punto de ser capturada. Los dioses son los socios invisibles en el bienestar de la ciudad.

Lo íntimamente ligados que estaban en pensamiento religioso y el 'político' como mejor podemos verlo es en la *Orestíada* de Esquilo. Esta trilogía está construída sobre la idea de la Justicia. Se mueve del caos al orden, del conflicto a la reconciliación; y se mueve al mismo tiempo en dos planos, el humano y el divino. En el *Agamenón* vemos una de las Leyes morales del universo, que el castigo debe seguir al crimen, realizada de la forma más cruda posible; un crimen evoca otro crimen para vengarlo, en sucesión aparentemente infinita -aunque siempre con la sanción de Zeus. En las *Coéforas* esta serie de crímenes alcanza su clímax cuando Orestes venga a su padre al matar a su madre. Lo hace con repugnancia, pero está intimado a hacerlo por Apolo, el hijo y vocero de Zeus -¿Por qué? Porque al matar a

* - A= No las religiones-misterios (ver pág. 19 f.)

Agamenón el Rey, su marido, Clitemnestra ha cometido un crimen que, impune, destrozaría la estructura misma de la sociedad. Es de la incumbencia de los dioses Olímpicos defender el Orden; son particularmente los dioses de la Polis. Pero el matricidio de Orestes ultraja los más profundos instintos humanos, por lo que es perseguido implacablemente por otras deidades, las Furias. A las Furias no les interesa el orden social, pero no pueden permitir esta ofensa a lo sagrado del lazo de sangre, cuyo oficio es proteger. En las *Euménides* hay un conflicto terrible entre las viejas Furias y los más jóvenes Olímpicos sobre el infeliz Orestes. La solución es que Atena traiga una nueva ley divina de Zeus. Un jurado de ciudadanos Atenienses es citado para procesar a Orestes en el Acrópolis, donde ha huído como protección -siendo esta la primera reunión del Consejo del Aerópago. Los votos son iguales en ambos lados; por lo que, como acto de misericordia, Orestes es absuelto. Las Furias, arrebatadas de su legítimo presa, amenazan al Atica con destrucción, pero Atena las persuade de hacer su hogar en Atenas, sin revocar su oficio (como creen al principio) sino realizándolo, ya que de aquí en adelante castigarán la violencia dentro de la polis, no sólo dentro de la familia.

Así, para Esquilo, la polis madura se convierte en el medio por el que la Ley se satisface sin producir caos, ya que la justicia pública sobresee la venganza privada; y las demandas de autoridad se reconcilian con los instintos de humanidad. La trilogía concluye con un impresionante acto de fastuosidad. Las odiosas Furias cambian sus negras túnicas por rojas, no más Furias sino 'Benignas' (*Euménides*); no más enemigas de Zeus, sino sus voluntarias y honrosas agentes, defensoras de su orden social ahora perfeccionado, contra la violencia intestina. Ante los ojos de los ciudadanos Atenienses reunidos en el teatro directamente bajo la Acrópolis -y guiados, por cierto, por ciudadanos- maestros de ceremonia -salían del teatro hacia su nuevo hogar en el otro lado de la Acrópolis. Algunos de los problemas morales y sociales más agudos del hombre han sido resueltos, y el medio de la reconciliación es la Polis.

Algunos pocos minutos después, ese temprano día de la primavera del

458 a.c., los ciudadanos también dejarían el teatro, y por las mismas salidas que las Euménides. ¿En qué ánimo? Con seguridad que ningún público ha tenido tal experiencia desde entonces. En aquel momento, la polis Ateniense cabalgaba confiadamente en la cresta de la ola. En esta trilogía hay exaltación, porque habían visto a su polis emerger como el modelo de la Justicia, del Orden, de lo que los Griegos llamaban el Cosmos; vieron que la polis era -o podía ser- la verdadera flor y nata de las cosas. Habían visto a su diosa en persona actuando como Presidente del primer tribunal judicial -un pensamiento reconfortante y tranquilizador. Pero había algo más. La democracia ascendente recién había restringido los poderes de la antigua Corte del Aerópago, y los estadistas reformistas habían sido asesinados por sus enemigos políticos. ¿Qué era de las Euménides, las odiosas habitantes del país; las Furias transformadas, cuya misión era vengar el derramamiento de sangre de un pariente? Había tanto advertencia como exaltación en el pensamiento de que la polis tenía sus miembros divinos tanto como humanos. Allí estaba Atena, una de aquellos Olímpicos que había presidido la formación de la ordenada sociedad, y allí estaban las deidades más primitivas que habían sido persuadidas por Atena para aceptar este modelo de vida civilizada, y que estaban prontas a castigar a quienquiera que, con violencia interna, amenazara su estabilidad.

Hasta tal extremo estaba entretejido el pensamiento religioso de Esquilo con la idea de la polis; y no sólo de Esquilo, sino también de varios otros pensadores Griegos -notablemente de Sócrates, Platón y Aristóteles. Aristóteles hizo una observación que muy inadecuadamente traducimos 'El Hombre es un animal político.' Lo que realmente dijo Aristóteles es 'El Hombre es una criatura que vive en una polis'; y lo que va a demostrar, en su *Política*, es que la polis es la única estructura en que el hombre puede realizar plenamente sus capacidades espirituales, morales e intelectuales.

Tales son algunas de las implicaciones de esta palabra: encontraremos más más adelante, porque deliberadamente ha dicho poco acerca de su lado puramente 'político' -para enfatizar el hecho de que es mucho más que una

forma de organización política. La polis era una comunidad viviente, basada en un parentesco, real o supuesto -una especie de familia extensa, que convertía todo lo posible de la vida en vida de familia, y que tenía, desde luego, sus pendencias familiares, que eran lo más amargas porque eran pendencias familiares.

Lo que explica no sólo la polis sino también mucho de lo que el Griego hizo y pensó es esto: que él era esencialmente social. En la lucha por la vida era esencialmente individualista: en el contenido de su vida era esencialmente 'comunista'. Religión, arte, juegos, discusiones -éstas eran todas necesidades vitales que sólo podían ser satisfechas plenamente a través de la polis- no, como entre nosotros, por medio de asociaciones voluntarias de gente con similares inclinaciones, o a través de *entrepreneurs*, que atraen al público en forma individual. (Lo que explica en parte la diferencia entre el drama Griego y el cine moderno). Además, él quería jugar su propio papel en el manejo de los negocios de la comunidad. Cuando nos percatamos de cuántas de las necesarias, interesantes y excitantes actividades de la vida disfrutaba el Griego a través de la polis., todas ellas al aire libre, a la vista de la misma acrópolis, con el mismo anillo de montañas o de mar cerrando visiblemente la vida de cada miembro del estado -entonces llega a ser posible entender la historia Griega, entender que a pesar de las sugerencias del sentido común, el Griego no podía persuadirse a sacrificar la polis, con su vívida y comprensiva vida, por una unidad más amplia, pero menos interesante. Tal vez podamos registrar una Conversación Imaginaria entre un Griego Antiguo y un socio del Atheneum. El socio se lamenta de la falta de sentido político mostrado por los Griegos. El Griego replica, '¿Cuántos clubes hay en Londres?'. El socio, adivinando, dice que cerca de quinientos. Dice entonces el Griego, 'Bueno, si todos ellos se integraran, ¡qué espléndido edificio podrían construir! Podrían tener una sede social tan grande como Hyde Park.' 'Pero,' dice el socio, 'eso ya no sería un club.' 'Exactamente', dice el Griego, 'y una polis tan grande como la tuya ya no es una polis.'

Después de todo, Europa moderna, a pesar de su cultura común, intereses

comunes y facilidad de comunicaciones, encuentra difícil aceptar la idea de restringir la soberanía de las naciones, aunque eso aumentara la seguridad de la vida sin notable aumento de su tedio; el Griego posiblemente tuviera aún más que ganar al diluir la polis -pero ¡cuánto más que perder! No fue el sentido común lo que hizo grande a Aquiles, sino ciertos otros valores.