

RUMBO A UNA METAFÍSICA HOMÉRICA: ALGUNAS APROXIMACIONES FILOSÓFICAS A LA LECTURA DE LA *ILÍADA*

Gastón Alejandro Prada*

* Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Recibido em: 06/02/2023

Aceito em: 27/02/2023

prada.filo@gmail.com



RESUMEN: En este artículo se exploran algunas nociones generales de lo que podría denominarse una “metafísica homérica”, tal como subyace en los poemas, planteando y suscitando algunos problemas filosóficos. En primer lugar, se analiza la *arché* homérica como el principio explicativo de los dioses y la totalidad del cosmos por medio de las alusiones teogónicas y cosmogónicas en la *Iliada*. Luego, se presentan los principios estructurales del orden divino y su proyección en el cosmos humano y natural, estrechamente vinculados a los límites del poder de Zeus como regente del universo, junto con sus implicancias directas en el plano político. En tercer y último lugar, se analiza brevemente la noción de *tiempo* en los poemas, como concepto metafísico que opera en la realidad humana y sobre el que se proyecta una dimensión ético-existencial del héroe, como se ve será en el caso de Aquiles.

PALABRAS CLAVE: Homero; *Iliada*; metafísica; filosofía.

TOWARDS A HOMERIC METAPHYSICS: SOME PHILOSOPHICAL
APPROACHES TO THE READING OF THE ILIAD

ABSTRACT: This article explores some general notions of what could be called a “Homeric metaphysics”, as it underlies the poems, setting some philosophical problems. In the first place, the Homeric *arché* is analyzed as the explanatory principle of the gods and the totality of the cosmos through theogonic and cosmogonic allusions in the *Iliad*. Then, the structural principles of the divine order and its projection in the human and natural cosmos are presented, closely linked to the limits of Zeus’s power as ruler of the universe, along with its direct implications on the political level. Thirdly and lastly, the notion of *time* in the poems is briefly analyzed, as a metaphysical concept that operates in human



reality and on which an ethical-existential dimension of the hero is projected, as will be seen in the case of Achilles.

KEYWORDS: Homer; *Iliad*; metaphysics; philosophy.

INTRODUCCIÓN

Hablar de la dimensión metafísica de algunas doctrinas filosóficas de los pensadores de la Antigüedad, al menos desde Parménides en adelante –y, por supuesto, con la *filosofía primera* de Aristóteles– resulta algo natural. El sentido técnico de la noción como categoría teórica es corrientemente presentado en cada uno de los sistemas filosóficos como una parte constitutiva de ellos en la que se sistematiza la ontología de cada autor para la explicación de la realidad. No obstante, cuando se aborda teóricamente el pensamiento de la épica homérica no es común la referencia a una “metafísica” de Homero. Esto se debe probablemente a la dificultad de hablar de una “doctrina” homérica o de un “sistema filosófico” subyacente o explícito en los poemas. Tal obstáculo (o decisión) metodológico se encuentra ligado al supuesto de que los poemas homéricos en general se hallan por fuera de lo que podrían considerarse obras filosóficas *stricto sensu*. Sin embargo, sustituyendo esta premisa por una que parta desde una perspectiva preponderantemente filosófica de la épica homérica, podría abrirse el camino para una búsqueda de las nociones metafísicas presentes en los poemas.¹

Probablemente lo más aproximado a esta búsqueda de principios explicativos en la narrativa homérica haya sido la llamada “interpretación alegórica”, cuyos comienzos pueden rastrearse en el periodo arcaico con Teágenes de Regio o Ferécides de Siros,² entre otros, que ha tenido su desarrollo en la Antigüedad, incluso hasta la época imperial. Con todo, no hay en este modo de abordar los textos homéricos un intento de sistematizar o de recuperar una perspectiva metafísica propiamente dicha como supuesto teórico subyacente de una filosofía.³

Este trabajo pretende explorar algunas nociones generales de lo que podría denominarse una “*metafísica homérica*”, tal como subyace en los poemas y que, a su vez, opera como principio rector de las acciones humanas y divinas que allí se presentan, planteando y

¹ Esto no implica bajo ningún punto de vista que no se considere válida aquí una lectura de los poemas homéricos sin pretensiones filosóficas. No obstante, resulta pertinente la tarea de explorar los poemas partiendo de un supuesto en el que la perspectiva filosófica se presenta de modo predominante como una directriz hermenéutica y metodológica, esperando que dicho enfoque ofrezca nuevas miradas sobre el texto homérico y la historia de la filosofía.

² El mismo Aristóteles le atribuye al modo de pensamiento de Ferécides una mezcla de filosofía y mito (*Metaph.* 1091b8). Las explicaciones filosófico-alegóricas constituyen un uso puro y esencialmente filosófico del mito. En efecto, el filósofo, corrientemente considerado el maestro de Pitágoras, trazaría un puente claro entre la filosofía y el mito, aun si pudiese hacerse esa distinción. Para un estudio detallado sobre el pensamiento de Ferécides, Schibli (1990).

³ Para un análisis de la interpretación alegórica como modo de exégesis filosófica, cf. Prada (2022).

suscitando algunos problemas filosóficos. No obstante, realizar una sistematización general de una metafísica de los poemas homéricos, así como analizar las muy variadas implicancias en las distintas esferas filosóficas excede los fines de este trabajo. En lo que sigue me limitaré a esbozar en términos generales algunos tópicos filosóficos significativos que puedan exhibir la presencia de una conceptualización metafísica orientada hacia la comprensión y justificación de la realidad iliádica. En primer lugar, se analizará la *arché* homérica como el principio explicativo de los dioses y la totalidad del cosmos por medio de las alusiones teogónicas y cosmogónicas en la *Iliada*. Luego, como resultado del desarrollo del fundamento primordial (*arché*), se presentan los principios estructurales del orden divino y su proyección en el cosmos humano y natural, estrechamente vinculados a los límites del poder de Zeus como regente del universo divino, natural y humano, lo que tiene implicancias directas en el plano político. En tercer y último lugar, se analizará brevemente la noción de *tiempo* en los poemas, como concepto metafísico que opera en la realidad humana, y sobre el que se proyecta una dimensión ético-existencial del héroe, como se verá en el caso de Aquiles.

Para ello, se comenzará entonces atendiendo a varios pasajes de la *Iliada* que resultan considerablemente significativos en cuanto a la visión homérica del origen y estructura del cosmos como fundamento metafísico de los sucesos del poema. Atendiendo al primer objetivo, se examinarán las palabras de Hipnos dirigidas a Hera a modo de advertencia para que no intente desafiar el poder de Zeus (*Il.* 14.243-8) y luego la alusión a la unión primordial entre Océano y *Tethys* como origen del orden natural (*Il.* 14.346-51). Para observar el modo en que opera la perspectiva metafísica sobre el plano político se pondrá foco en la repartición y división del cosmos en tres partes (*Il.* 15.190-3) y en la referencia a la supremacía política de Zeus yuxtapuesta a Océano como fundamento metafísico de la totalidad (*Il.* 21.194-7). Por último, con el fin de mostrar cómo se expone la dimensión ético-existencial a través de la noción de tiempo en la *Iliada*, se abordará un segmento del discurso de Aquiles en la embajada (*Il.* 9.410-16).

Antes que nada, resulta conveniente apartarse de algunos esquemas antinómicos viciados de anacronismo como, por ejemplo, la oposición física-metafísica, enfoque probablemente originado en el periodo helenístico.⁴ Superar esta oposición excluyente permite habilitar lo metafísico como el fundamento subyacente del ser de las cosas —esto es, de su existencia—, pudiendo ser algo tanto de índole material como inmaterial. De este modo, para el periodo arcaico y la Antigüedad clásica en general, lo físico y lo metafísico no necesariamente se vinculan en términos de oposición, sino más bien de complemento

⁴ La tradición ha sostenido que el término “metafísica” habría sido acuñado originalmente en el periodo helenístico como “aquello que viene después de la física” (*tá metá tà physiká*) por Andrónico de Rodas (s. I a. C.) por motivos editoriales en torno a las obras de Aristóteles: el testimonio más antiguo conservado se encuentra en Nicolás de Damasco, en uno de los escolios de Teofrasto a un códice de la *Metafísica*. La connotación técnica puede haberse adquirido con interpretaciones posteriores, como la “neoplatónica” de Simplicio (Morau, 1951, p. 315). Sobre la discusión en torno a las razones editoriales o de contenido, junto con el problema sobre la génesis del término y nuevas perspectivas que lo sitúan incluso a fines del siglo III a. C., cf. Reale (1999, p. 10-19), Morau (1951, p. 311-21).

o instanciación (en el sentido de que el fundamento metafísico puede operar por medio de un principio material).

LA ARCHÉ HOMÉRICA

Largamente comentadas, las primeras páginas de la *Metafísica* de Aristóteles (983b30-31) muestran un intento de legitimación de los supuestos de su concepción científica basada en la búsqueda de las primeras causas, en donde el Estagirita sostiene la filiación conceptual de los llamados “presocráticos” y su propio pensamiento. Allí menciona –con sus reservas y matices– la afirmación de Homero de que “Océano es la progeñe de todas las cosas”, como una forma primigenia de *arché*, tal como la que luego propondrán los milesios para explicar o abordar la *phýsis*, enfoque científico del que él es deudor. No obstante, dado que la exploración de este tópico en particular no es la preocupación principal del filósofo, no hay en el texto aristotélico una profundización mayor sobre la cita homérica, así como tampoco un seguimiento sobre su posible conexión con la narrativa iliádica. Sin embargo, aquí puede desarrollarse brevemente esta posibilidad. En *Il.* 14.243-8 Hipnos dice:

Ἥρη πρέσβα θεὰ θυγάτερ μεγάλοιο Κρόνοιο
 ἄλλον μὲν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετῶν
 ῥεῖα κατευνήσαμει, καὶ ἂν ποταμοῖο ῥέεθρα
 Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται·

Hera, venerable diosa hija del gran Cronos,
 a otro, al menos yo, entre los dioses sempiternos
 fácilmente adormecería, incluso a las corrientes del río
 Océano, ese mismo que resulta ser la génesis de todas las cosas.⁵

Mucho se ha discutido sobre el sentido de estos versos y sus implicancias.⁶ Como señala Mársico (2011, p. 38), la unión parental entre Océano y *Tethýs*, quienes habían estado enemistados hace tiempo, opera como la causa de que la conformación cósmica se haya detenido y estabilizado. Además, estas divinidades se presentan como personificaciones

⁵ Cfr. Panchenko (1994, n. 44). Budelmann y Haubold (2008, p. 21) sostienen que la presentación de Hera de Océano y *Tethýs* como padres de los dioses responde a una “suave exageración” o una “distorsión retórica” de su descripción usual como padres de los ríos divinos y no necesariamente un episodio compuesto a partir de un trasfondo mediorientado, como corrientemente se sostiene. Por su parte, Jaeger (1947, p. 16) ha visto en este pasaje –donde no se alude a la génesis de los dioses sino de todas las cosas– la posibilidad de que se trate de una parte de la *Iliada* compuesta por el poeta en su fase más tardía, acercándose o preluando el pensamiento de la especulación filosófica de los fisiólogos del siglo VI a. C.

⁶ Cfr. Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 20), para quienes estos pasajes homéricos “insólitos” no deben interpretarse en un sentido cosmológico o cosmogónico. A pesar de la interpretación platónico-aristotélica al respecto que, con sus reservas, sigue esa lectura sobre los versos homéricos, los autores sostienen que los filósofos abordan el asunto con “poca seriedad”.

del agua (dulce y salada), que puede ser entendida como la *arché* –semejante a la que puede observarse en los pensadores milesios junto con sus continuadores–, en tanto elemento explicativo de todo lo circundante, de todas las cosas, o de todo el cosmos (πάντεσσι). Por supuesto, puede interpretarse que el antecedente sintáctico de πάντεσσι sean las corrientes (ῥέεθρα),⁷ pero si se sigue en la lógica de Océano como símbolo del agua y elemento explicativo primordial, todos los ῥέεθρα pueden simbolizar, a su vez, *todas las cosas*. Esto último adquiere más fuerza si nos detenemos en los dos pasajes casi idénticos (*Il.* 14.200-2, 301-3) en donde Hera se dirige a los “límites de la tierra” (πείρατα γαίης) para buscar a Océano, quien es la “génesis de los dioses” (θεῶν γένεσιν). Ello sugiere que la *arché* de la cual emanan los dioses y todas las cosas representadas en Océano se ubica en los confines del universo conocido, puesto que no hay, en efecto, algo que lo trascienda metafísicamente, es decir, no hay un principio ontológicamente anterior, dado que todo surge desde él.

Es importante reconocer –sin llegar a la afirmación un tanto extrema de que en los pensadores del periodo no existía la distinción entre lo material y lo no material–,⁸ al menos, que la separación (teórica o práctica) no era tan clara y concreta.⁹ Abordar tales conceptos como elementos puramente materiales o no materiales supone una proyección anacrónica de tales categorías (incluso por parte del mismo Aristóteles). Es por ello que hablar de la propuesta de Tales del agua como un principio explicativo *material* puede conducir a una incompreensión del esquema filosófico milesio, en tanto constituye un principio/elemento explicativo *metafísico*. En todo caso, si se pretende poner en juego las categorías de lo material

⁷ Lardinois (2018) señala a Hera introduciendo una “falsa” cosmología en la que Océano es la génesis de los dioses junto con la “madre” *Tethys*, por oposición a una cosmología “canónica” esbozada por el poeta en otros pasajes, en donde Océano es simplemente la génesis de todos los ríos. Siguiendo a Panchenko (1994), quien discute la interpretación tradicional de Océano como origen de *todas las cosas* a partir “πάντεσσι” como referente de “ῥέεθρα”, “ríos”, y no en su sentido indefinido de totalidad. El autor asocia esta cosmología a la presentada al comienzo del *Enuma Elis* (1.3-9) en la que Apsu (agua dulce) y Tiamat (agua salada) son la génesis de todos los dioses, y a partir de la cual se construye la versión homérica –o griega–, pero con una fuerte consciencia disruptiva tanto para el poeta como para su audiencia (la postulación original de estas tesis corresponde, a Gladstone, 1890, p. 129-32). Sin embargo, aclara Lardinois, esto no prueba que el pasaje homérico esté basado en (o influido por) una literatura foránea, sino que lo hace *probable*. A su vez, manteniéndose escéptico sobre las derivaciones etimológicas que se han ensayado sobre *Tethys* a partir de Tiamat, Lardinois (2018, p. 908) señala a Océano (padre de los ríos) como alusión al agua dulce y a *Tethys* (divinidad marina) como alusión al agua salada.

⁸ Thomson (1972, p. 184).

⁹ En este sentido también es problemática la afirmación de Sandywell (1996, p. 93): “Thales speaks of ‘water’ as a material-like source and not of ‘being’ (*tò òn*) or essence (*ousiá*). The source of the kosmos is no longer a personalized God or mythical agent, but a generic context of experience”. Este enfoque supone que para los griegos del periodo arcaico los dioses estaban necesariamente por fuera de la experiencia sensorial común, lo cual no da cuenta de la relación cotidiana entre hombres y dioses (en muchos casos, disfrazados de seres humanos: extranjeros, mendigos) a través de los múltiples tipos de epifanía o incluso en la mera creencia compartida de que ello podría darse en cualquier momento.

y lo no material dentro de la *arché* presocrática, debe comprenderse que tanto lo uno como lo otro son partes constitutivas de ella, en una relación de complementariedad y no de exclusión.

Por su parte, Platón interpretó que en este pasaje Homero estaba diciendo que “todas las cosas son nacidas del flujo y el movimiento” (πάντα [...] ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως) (*Tht.* 152e8). En este sentido, no es sorprendente que Anaximandro en su búsqueda de la *arché* haya propuesto lo *ápeiron* (“sin límites”) como el principio explicativo del universo, probablemente teniendo conocimiento de estos pasajes homéricos –y como respuesta a ellos– que ofrecen el agua personificada como el principio ontológico y que, en la misma sintonía, pudo haber retomado y continuado de su predecesor Tales. A su vez, como señala Burkert (2002, p. 26), la separación entre Océano y *Tethys* que Hera pretende reparar en su supuesta visita tiene como resultado los *neíkea* (disputas) (*Il.* 14.205) entre las divinidades que evocan o, incluso, anticipan el *neíkos* de Empédocles del cual (junto con la *philotes* / *philia*) surgen los elementos explicativos del cosmos.¹⁰ La postulación cosmogónica de la *Iliada*, en efecto, presenta un principio único, destinado a disolverse, del que surge toda diferenciación. Este pasaje homérico de la unión originaria entre Océano y *Tethys* como fuente emanadora del universo tiene como corolario su réplica en la tierra a partir de otro plano divino, unos versos más adelante, en donde Zeus se une a Hera (*Il.* 14.346-351):

Ἦ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν·
 τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν διὰ φύεν νεοθηλέα ποίην,
 λωτόν θ' ἔρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον
 πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψὸς ἔεργε.
 τῷ ἔνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο
 καλὴν χρυσεῖην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι.

Y, claro, sobre sus hombros tomó el hijo de Cronos a la que era su
 [compañera de lecho.
 Y debajo de ellos la tierra divina hizo surgir la hierba de, brotes nuevos
 y húmedo loto y azafrán y jacinto
 firme y suave, que desde la tierra a lo alto ascendía.
 Sobre este [follaje] se unieron y se cubrieron alrededor de una nube
 bella, dorada. Y de allí caían relucientes gotas.

La proyección de la fertilidad cósmica, representada por la unión primordial de Océano y *Tethys* de donde surge la naturaleza, se hace evidente en este pasaje con Hera y Zeus: si antes esto se daba desde un plano preolímpico (ctónico-divino) hacia los dioses y el universo en general –con Océano y *Tethys*– ahora se presenta orientado desde un plano olímpico-divino hacia la naturaleza en la tierra. Nuevamente el camino ontológico descendente desde el cielo a partir del agua provoca, en efecto, un ascenso de la vida natural en una relación causal que ofrece, al mismo tiempo, un lecho de flores de connotación erótica sobre el cual se unen sexualmente los dioses (Krieter-Spiro, 2018, p. 164).

¹⁰ E.g. 31 B 6 (A 33), 17, 31, 58.

Por último, resulta significativa la ubicación casi equidistante del verso de Océano como *génesis de todas las cosas* (*Il.* 14.246) frente a los versos en los que se presenta a Océano como *padre de los dioses* (*Il.* 14.201, 302). Esto puede sugerir que hay un intento del poeta por resaltar el pasaje distintivo que presenta una explicación, no solo del surgimiento de los dioses, sino de todas las cosas en general, por medio de un claro contraste entre una afirmación cosmogónica en medio de dos alusiones teogónicas. Si tomamos la interpretación del enfoque orientalista, en la que la mención de Océano como *padre de los dioses y génesis de todas las cosas* se presentaría como una cosmogonía foránea en la que la audiencia homérica habría reconocido el componente extranjero con claridad,¹¹ hay entonces una intención deliberada de presentar esta visión cosmogónica, que incluso puede tomarse como algo en lo que el poeta se aparta de la tradición y, por tanto, como una impronta y búsqueda de su propio pensamiento.¹²

LA DIVISIÓN DEL ORDEN CÓSMICO

El segundo pasaje en el que quisiera detenerme para seguir trazando los principios estructurales del cosmos homérico corresponde a las palabras de Poseidón a Iris en disconformidad con las órdenes de Zeus de retirarse y no intervenir en la batalla entre aqueos y troyanos (*Il.* 15.190-3):¹³

ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἄλα ναίεμεν αἰεὶ
παλλομένων, Αἴθης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὸν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

Por cierto, yo obtuve como porción el grisáceo mar para habitarlo siempre, echándose a la suerte, y Hades obtuvo como porción la oscura tiniebla, y Zeus obtuvo como porción el cielo amplio en el éter y las nubes. y la tierra aún es común entre todos nosotros, y el gran Olimpo.

¹¹ Como, por ejemplo, *Il.* 15.189-193, en donde se presenta la división y repartición de la totalidad (*pánta*) en tres partes y dominios, se ha asociado al *Atrahasis* (*OBV* 1.11-16) (Lardinois, 2018, p. 913).

¹² Cfr. Heródoto (2.23), quien considera la referencia al río Océano como un invento de Homero: οὐ γάρ τινα ἔγωγε οἶδα ποταμὸν Ὠκεανὸν ἔόντα, Ὅμηρον δὲ ἢ τινα τῶν πρότερον γενομένων ποιητέων δοκέω τοῦνομα εὐρόντα ἐς ποίησιν ἐσενεῖκασθαι (“Pues yo, al menos, no conozco ningún río Océano existente, y me parece que o bien Homero o bien alguno de los poetas conocidos primero, inventando su nombre, lo introdujo en la poesía”). Por su parte, Plutarco refiere al origen oriental de esta formulación cuando afirma que hay quienes “sostienen que también Homero, del mismo modo que Tales, aprendió de los egipcios a establecer que el agua es el principio y génesis de todas las cosas” (οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὡσπερ Θαλήν μαθόντα παρ’ Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἀπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι) (*De Iside et Osiride* 364c11-364d2).

¹³ Pasaje sobre el cual también se ha visto una reformulación de una cosmogonía mediorienta (Burkert, 1992, p. 90-1; Lardinois, 2018, p. 909-16).

En este pasaje –que es aludido por Platón (*Criti.* 109b) en referencia a la organización primigenia de la *pólis*, lo que exhibe su resonancia política– se encuentra una clara división de los dominios del cosmos: el mar, el inframundo, el cielo y, por otro lado, la tierra.¹⁴ Cada jurisdicción queda a cargo de cada una de las tres deidades más poderosas del panteón griego; Poseidón, Hades y Zeus, quienes poseen la tierra como ámbito común entre ellas.¹⁵ La agencia de dicha distribución, aparentemente, es impersonal¹⁶ y se ha realizado “echándose a la suerte” (*παλλομένων*).

Esta tríada divina divisoria del cosmos (*cielo-mar-ultratumba* / Zeus-Poseidón-Hades), aparentemente, puede contrastarse con la tríada *tierra-cielo-mar* que se presenta en la *ékphrasis* del escudo de Aquiles en *Iliada* 18.483-9. Allí la tierra, el cielo y el mar, junto con las estrellas y otros cuerpos celestes, se describen en las primeras láminas del escudo circunscribiendo el microcosmos que conforma el ámbito humano de las acciones allí representadas. Los tres dominios –cielo, tierra y mar– se establecen en el centro del escudo, presentando una cosmogonía en la que se da el espacio como el lugar para la existencia del ser y el movimiento de los astros que figuran el tiempo y con ello el devenir del mundo humano (Thibau, 1986, p. 301). Como señala Míguez Barciela (2016, p. 165), el río Océano ubicado en el borde exterior de un escudo circular no es puro capricho poético:

El Océano es límite extremo en el cosmos finito de los griegos, y el canto lo hace aparecer como tal. Poner “la gran fuerza de la corriente del Océano” en el último de los cinco círculos concéntricos es, pues, una cuestión de ontología, una operación fenomenológica.

¹⁴ Es llamativo el hecho de que este pasaje constituye algo bastante singular en el mito griego pues, en general en la épica griega antigua, encontramos las tríadas divinas *cielo-tierra-ultratumba* o *cielo-mar-tierra*. Con sus variantes, estas tríadas constituyen cosmologías propias de las culturas indoeuropeas como también lo exhiben, *e.g.*, los textos védicos en donde se encuentra la tríada tierra-cielo-región intermedia (Olivelle, 1998, p. 1920). Suspendiendo el juicio acerca de si este hecho responde a la injerencia de la cultura oriental sobre la épica homérica, como sugieren Burkert (2002, *passim*) y Kirk-Raven-Schofield (1983, p. 17), lo que resulta relevante aquí es la división del cosmos, junto con su asignación de lotes, que tiene a la tierra, el ámbito humano, como escenario sobre el cual las potencias divinas más importantes del panteón griego ejercen su influencia y potestad en un terreno común.

¹⁵ Como señala Abritta (2022, com. *Il.* 15.193), que la tierra sea común a todos los dioses es una idea que no parece registrarse en las culturas mediorientales (Burkert, 1992, p. 90, de hecho lo destaca como un rasgo especial de la cultura griega). El escoliasta, por su parte, menciona que el Olimpo, al ser un monte, está en conexión con la tierra, lo que explica que sea común a todos los dioses. No obstante, puede seguirse la lectura de Abritta con respecto al Olimpo ya que, en tanto residencia de todos los dioses, ninguno reina allí.

¹⁶ Diferente a la versión hesiódica en donde Zeus accede al dominio del cielo por medio del destronamiento violento de su predecesor y padre Cronos (*Tb.* 493-ss.), aunque podría pensarse que se trata de una contradicción aparente, en tanto se trataría de dos momentos diferentes del mismo ciclo (la victoria sobre Crono y la posterior distribución del mundo).

Esto es coherente con la convocatoria a la asamblea de los dioses por Zeus, que es ejecutada por Themis en *Il.* 20.4-15, a la que asisten todas las divinidades, a excepción de Océano –como subraya el poeta–. A partir de esta afirmación, a diferencia de la interpretación de Edwards (1991, p. 288), de que su ausencia se debe a que Océano no pertenece a la familia de los Olímpicos –argumento que no logra explicar la efectiva presencia de otras divinidades y elementos primordiales en el Olimpo–, esta se justifica, en tanto constituye el límite del orden cósmico y, en efecto, sostiene la finitud del universo. Esta delimitación a partir de Océano (con su carga ontológica primordial) permite que el cosmos se comprenda como un todo contenido en una unidad aprehensible y dominable por los dioses olímpicos.

Por otro lado, no resulta azaroso que los dos pasajes (*Il.* 14.243-8, 15.190-3) surjan en el contexto de un desafío a la autoridad de Zeus y una puesta en valor de su poder. En ellos se realiza una advertencia sobre los peligros que acarrea la *Diòs apáte* de Hera, junto con las consecuencias que pueden seguirse a la transgresión de su autoridad con el incumplimiento de su voluntad (Poseidón). En este sentido, el poder causal del principio explicativo de la unión primordial de Océano y *Tethys* en un plano preolímpico, y el loteo del cosmos en un plano divino que opera como fundamento metafísico del cosmos humano y natural –en tanto límites de carácter ontológico, por un lado, y jurisdiccional, por otro– se encuentran en un vínculo muy estrecho con el planteo poético en torno a los alcances del poder de Zeus como regente del universo divino, natural y humano.¹⁷

En sintonía se ubica Aristóteles en la *Metafísica* (12.1076a), con el desarrollo de su postulación de la causalidad por medio de un único principio rector trascendente. El filósofo refiere a un verso homérico en torno al poder que alude a la configuración de la soberanía divina por parte de Zeus: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς [...] (“no es bueno el mando de muchos, sea uno el líder, uno el gobernante”) (*Il.* 2.204). A su vez, se observa en el canto 21 de la *Ilíada* la siguiente afirmación de Aquiles (*Il.* 21.194-7):

[...] ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι,
τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελώϊος ἰσοφαρίζει,
οὐδὲ βαθυρρεῖταιο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο,
ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κῆραι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν.

¹⁷ Esta tensión tendrá su punto más álgido en el canto 16 con la imposibilidad de salvar o, como ha precisado Pucci (2018, p. 35-6), la decisión forzada de Zeus de no salvar a su hijo Sarpedón, dado que esa acción amenazaría la estabilidad del orden cósmico. Allí también se presenta el problema en torno no solo a la posibilidad de que los demás dioses puedan oponerse a Zeus, sino también a los límites establecidos por la Moira (tema sobre el que la crítica homérica ha discutido profusamente: cf., por ejemplo, Flores González, 2015). Al mismo tiempo, esto puede proyectarse en el plano político, ya que si Zeus salvara a su hijo lo haría contrariamente a lo estipulado por el consenso alcanzado en la asamblea de los dioses, tratándose, en efecto, de una decisión arbitraria y autocrática desestabilizante.

[...] pero no es posible contra Zeus Cronida luchar,
 a este ni el poderoso Aqueloo se iguala,
 ni la gran fuerza de Océano, de profunda corriente,
 de quien, precisamente, todos los ríos y todo el mar
 y todas las fuentes y los aljibes profundos surgen.

En este pasaje se advierte una supremacía de Zeus incluso sobre Océano quien, en principio, opera como fundamento metafísico de los dioses. Pero en este caso el espacio metafísico es reconfigurado por la “nueva” instancia en la que Zeus mantiene el orden del universo. No se sigue, por lo tanto, la visión de Cordero (2009, p. 26), que sostiene que en los poemas homéricos los dioses no son responsables del orden cósmico y que este se encuentra establecido meramente por poderes impersonales que remiten a un esquema de creencias de periodos anteriores como residuos supervivientes. Si bien es verdad que los dioses homéricos no son eternos, sino más bien generados, y que deben someterse en cierta medida a un esquema cósmico establecido previamente a su existencia, sostener que los dioses se someten pasivamente a estos poderes impersonales implica un reduccionismo o simplificación. La generación de los dioses preolímpicos –sobre la que no hay en Homero un desarrollo extendido como sí puede verse en Hesíodo, sino más bien alusión onomástica y alguna referencia breve¹⁸ y la segmentación cósmica posterior producen una reconfiguración del cosmos en un nuevo orden regido por Zeus. Esta soberanía, sin embargo, no se da de modo absoluto, puesto que, en efecto, los dioses olímpicos conviven con otros poderes, muchos de ellos fuertemente personales –como el de la Moira o Aisa o, incluso, Helios– a los que Zeus debe someter su voluntad o sobre los que se presenta como garante de su cumplimiento (*Od.* 12.377-88).

Así, se ve en la épica homérica una propuesta metafísica por medio de Océano (y *Tethys*) como personificación del agua que puede comprenderse bajo la noción de *arché*, con su proyección en la fertilidad cósmica a partir de la unión entre Zeus y Hera. A su vez, desde la instauración del orden olímpico presidido por Zeus, se plantean problemas en torno al poder entre los mismos dioses, las divinidades preolímpicas e incluso la voluntad de los mortales, que pueden proyectarse en el plano político humano.

EL TIEMPO

En cuanto al concepto de tiempo en Homero –como fundamento metafísico o parte estructural del cosmos–, no se evidencia en los poemas un tiempo cósmico en el modo de una realidad objetiva, autónoma o fundante. No obstante, al constituir, ante todo, una narración, el texto homérico presenta el tiempo como un problema intrínseco a su propia naturaleza. En la construcción de la narrativa se visualiza por parte del poeta un manejo consciente e intencionado de la temporalidad que se advierte a lo largo de los poemas en

¹⁸ E.g., Zeus “Cronida” (hijo de Cronos, *Il.* 1.405 etc.), referencias a los Titanes (*Il.* 14.279) y al estado preolímpico (*Il.* 1.394-406) etc.

las constantes *prolepsis* y *analepsis* narrativas y cronológicas, internas y externas; el ritmo; la secuenciación, entre otros tantos conceptos –sobre los que se ha realizado un importante tratamiento en de Jong (2004). Asimismo, algunos de los problemas de la construcción de la temporalidad en la narración homérica han sido discutidos a partir de la ley o, como precisa Scodel (2008), “regla” de Zielinski, que establece que el narrador homérico no representa acciones simultáneas, sino que describe como secuenciales acciones que realísticamente deberían entenderse como simultáneas. En efecto, esto se ha visto como una forma del abordaje y utilización del tiempo que no se rige por las convenciones de la tradición, sino por la impronta un poeta individual que manipula las distintas facetas de la temporalidad para sus propósitos narrativos.

Por otro lado, el tiempo en sí mismo, *chrónos*, se presenta mediante los sucesos, como un accidente de ellos. Los acontecimientos no se sitúan en una horma o atmósfera temporal, sino que es el tiempo el que se muestra a través de los fenómenos. Esto puede advertirse en las palabras del poeta sobre el adivino Calcas, “el que conocía las cosas que son y las cosas que serán y las cosas que antes eran” (ὄς ἤδη τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα) (*Il.* 1.70). En efecto, la dimensión temporal de presente, pasado y futuro se presenta como un atributo de los sucesos¹⁹ y no parece remitir a un concepto subyacente de tiempo. En este sentido, a juicio de Fränkel (1960, p. 12), el concepto de temporalidad en Homero debe buscarse no tanto en el término *chrónos*, sino más concretamente en *hēma* (“día”), puesto que el día constituye el recipiente vacío que se llena con el acontecer.²⁰ Y no es solo el cielo lo que cambia y representa el “movimiento” temporal; también el viento, la lluvia, lo claro y lo oscuro, los ríos, las plantas y todo lo vinculado a la vida expresan el devenir temporal (Onians, 1951, p. 411). En el mismo sentido, García (2013) ha señalado que la durabilidad de los objetos se representa como de corta existencia. Esto quiere decir que su existencia puede conservarse durante un tiempo breve (los barcos pueden repararse, los cuerpos pueden conservarse con néctar y ambrosía, y un orador apasionado puede animar a las tropas que se encuentran al punto de la desintegración moral), pero tales recuperaciones son en sí mismas momentáneas y solo sirven para enfatizar la naturaleza temporal de los cuerpos mismos.

Asimismo, no se encuentra en los poemas homéricos un tratamiento específico de un tiempo cósmico u objetivo como fundamento metafísico, más allá de alguna interpretación paronomástica sobre “*chrónos*” y “*Krónos*” (que se da, de hecho, en periodos posteriores) en la que Zeus, ordenador de todo el cosmos humano y divino, tendría una dependencia originario-ontológica del tiempo. Hay incluso un contraste entre, por un lado, el carácter cíclico de la dimensión natural del tiempo (regularidad que incluso podría verse amenazada por alguna voluntad divina, como lo exhibe la amenaza de Helios a Zeus de hundirse en el Hades y no alumbrar más a los mortales e inmortales; *Od.* 12.377-88) (Bakker, 2011) y, por otro, el carácter lineal del tiempo de la vida humana (Eggers Lan, 1984, p. 14).

¹⁹ Que se traducen aquí como “las cosas” en el sentido amplio, dado por el género neutro de los términos.

²⁰ Sobre algunos problemas y su discusión en torno al tiempo histórico y al tiempo narrativo en los poemas homéricos, Bakker (2011).

Es en todo caso en el plano del acontecer humano –y en su contraste con la existencia imperecedera de los dioses– donde es más propicio buscar un abordaje filosófico de la dimensión temporal en los poemas homéricos, vinculada, en todo caso, al fluir de la vida misma. La duración de la vida como un resultado de la elección del héroe tiene el paradigma en el dilema de Aquiles entre, por un lado, una vida de larga duración pero sin gloria y, por otro, una corta duración pero con una gloria imperecedera (*Il.* 9.410-416):

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
 διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.
 εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχομαι,
 ὄλτετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
 εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἴκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
 ὄλτετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δὴρὸν δέ μοι αἰὼν
 ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχεῖη.

Pues mi madre, la diosa Thétys de pies de plata, me dice que dos keres distintas de la muerte me llevan hacia el fin. Por un lado, si permaneciendo lucho en la ciudad de los troyanos, mi regreso se destruye, pero mi gloria será imperecedera; por otro, si regreso a mi hogar, a la amada tierra patria, se destruye mi noble gloria, pero de larga duración mi tiempo será, y no me alcanzará rápidamente el fin de la muerte.

El dilema de Aquiles propone una interrogación filosófica a nivel existencial, ético (en tanto se presenta en el marco del código heroico) y afectivo. La posibilidad entre dos keres diferentes se proyecta sobre dos apropiaciones temporales del héroe distintas. Por un lado, el tiempo –y en él la existencia mundana– puede extenderse y lo afectivo conservarse, so pena de una limitación ineluctable, el fin del tiempo subjetivo. De otra parte, se puede obtener una presencia sin fin entre hombres y dioses, trascender las fronteras temporales y espaciales, conservando una existencia por la “eternidad restante”, a costa de renunciar al tiempo de una vida amena.²¹ La decisión tomada por el héroe consistirá en trascender el tiempo subjetivo y alcanzar con ello una temporalidad propia de los dioses, una *apothéosis* temporal de una duración sin fin.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo se ha explorado la posibilidad de abrir el camino hacia lo que puede entenderse como una *metafísica homérica*, inserta en la narrativa iliádica, como fundamento para el abordaje y explicación de la realidad, en una clave interpretativa próxima a

²¹ Como lo expone el mismo Aquiles desde el Hades: βουλοίμην κ' ἐπάρουρος εὖν θητευέμεν ἄλλω, / ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν. “Preferiría, siendo un siervo, servir junto a otro varón sin tierra, para quien el sustento no fuera mucho, que entre todos los muertos caídos gobernar” (*Od.* 489-91).

las doctrinas filosóficas del periodo arcaico y clásico. Como primer elemento de la metafísica homérica se analizó lo que la tradición, comenzando por Aristóteles, denominó la *arché* típica de los llamados “presocráticos” que en Homero puede encontrarse en el agua bajo la forma de Océano, cuyo desarrollo y articulación con los dioses olímpicos daban fundamento al orden natural y humano. En segundo lugar, se abordó la estructura del cosmos por medio de la repartición de los dominios específicos entre Zeus, Poseidón y Hades que operan como uno de los fundamentos del orden olímpico, y que pueden proyectarse en la esfera política humana. Por último, se ha realizado una somera aproximación al concepto de tiempo en la *Iliada*, en la que se ha visualizado un modo filosófico de abordar la existencia humana y del héroe en particular, exhibiendo la perspectiva ética que ofrece un acercamiento a la épica homérica a través de la dimensión temporal de los sucesos, al mismo tiempo que delimita la distancia natural entre dioses y mortales, pero que en un marco apoteótico permite alcanzar un plano intermedio trascendente. De este modo, puede sostenerse que hay en el pensamiento homérico una metafísica subyacente sobre la que se construye y con la que se articulan distintos sentidos filosóficos de la óptica homérica que, en efecto, puede establecerse como un precedente insoslayable en el modo de hacer filosofía griega en la Antigüedad.

REFERENCIAS

- ABRITTA, Alejandro. *Iliada: Canto 15. Texto bilingüe comentado*. Buenos Aires: iliada.com.ar, 2022. Disponible en <https://www.iliada.com.ar/>. Subido el: 20 de sept. 2022.
- ALLEN, Thomas (ed.). *Homeri Ilias 2-3*. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- BAKKER, Egbert. “Time”. In: FINKELBERG, Margalit (ed.). *The Homer Encyclopedia III*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 877-9.
- BUDELMANN, Felix; HAUBOLD, Johannes. Reception and Tradition. In: HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (ed.). *A Companion to Ancient Receptions*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 13-25.
- BURKERT, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- BURKERT, Walter. *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona: Acontilado, [1999], 2002.
- CORDERO, Néstor. *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- EDWARDS, Mark. *The Iliad: A Commentary. Vol. V (books 17-20)*. In: KIRK, Geoffrey Stephen (ed.). *The Iliad: A Commentary*. Cambridge: University Press, 1991.
- EGGERS LAN, Conrado. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. México D.F.: UNAM, 1984.
- FRÄNKEL, Hermann. *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*. Munich: Beck, 1960.

- FLORES GONZÁLEZ, Joaquín Venancio. Μοῖρα en Homero. *Nova Tellus*, v. 33, p. 47-79, 2015.
- GARCIA, Lorenzo. *Homeric Durability: Telling Time in the Iliad*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013.
- GLADSTONE, William Ewart. *Landmarks of Homeric Study, together with an essay on the points of contact between the Assyrian tablets and the Homeric text*. London: Macmillan and Co, 1890.
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos*. Madrid: FCE, 1947.
- DE JONG, Irene. *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the Iliad*. Amsterdam: Bristol Classical Press, 2004.
- KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John; SCHOFIELD, Michael. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos, [1957], 1983.
- KRIETER-SPIRO, Martha. *Homer's Iliad The Basel Commentary* (book XIV). In: BIERL, Anton; LATACZ, Joachim (ed.). *Homer's Iliad The Basel Commentary*. Berlín: De Gruyter, 2018.
- LARDINOIS, André. Eastern Myths for Western Lies. Allusions to Near Eastern Mythology in Homer's *Iliad*. *Mnemosyne*, v. 71, p. 895-919, 2018.
- MÁRSICO, Claudia. *Polytbryleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*. Buenos Aires: Rthesis, 2011.
- MÍGUEZ BARCIELA, Aída. *Mortal y Fúnebre*. Madrid: Dioptrías, 2016.
- MORAUX, Paul. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Lovaina: Éditions Universitaires de Louvain, 1951.
- OLIVELLE, Patrick. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford & NY, Oxford: University Press, 1998.
- ONIAN, Richard. *The Origins of European Thought. About the body, the mind, the soul, the world time, and fate*. Cambridge: University Press, 1951.
- PANCHENKO, Dmitri. Γένεσις πάντεσσι. The *Iliad* 14.201 and 14.246 Reconsidered. *Hyperboreus*, v. 1, p. 183-6, 1994.
- PRADA, Gastón. La Interpretación alegórica de los poemas homéricos en el periodo arcaico como exégesis filosófica. *Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, v. 41, n. 1, p. 1-17, 2022.
- PUCCI, Pietro. *The Iliad – The Poem of Zeus*. Berlín: De Gruyter, 2018.
- REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1999.
- SANDYWELL, Barry. *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*. London & NY: Routledge, 1996.
- SCHIBLI, Hermann. *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

SCODEL, Ruth. Zielinski's Law Reconsidered. *TAPA*, v. 138, p. 107-125, 2008.

THIBAU, Roger. Le bouclier d'Achille. In: DECREUS, Freddy (ed.). *Hommages à Jozef Veremans. Collection Latomus 193*. Bruxelles: Latomus, 1986, p. 299-307.

THOMSON, George. *Los Primeros Filósofos*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1972.

VAN THIEL, Helmut. (ed.). *Homeri Odyssea*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1991.