

LAS RAÍCES ILIÁDICAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Enrique Prado Cueva



BURRIN BOOKS

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción | 5 |
| El circuito pneumatológico: la <i>Ilíada</i> , el Nuevo Testamento y el Cómic..... | 7 |
| El estrato iliádico: los momentos paródicos | 14 |
| ¿Qué es un cuerpo pneumatológico? Los marcadores iliádicos del Mesías..... | 23 |
| Lo fascinsum y lo tremendum: los carismas del estilo..... | 45 |
| La representación iconográfica del <i>pneuma hagion</i> | 50 |
| La metamorfosis del pneuma: transfiguración y encarnación..... | 64 |
| Metamorfosis de tipo 1a..... | 72 |
| Metamorfosis de tipo 1b..... | 74 |
| Metamorfosis de tipo 2..... | 79 |
| Las múltiples significaciones del pneuma | 88 |
| El circuito pneumatológico: la persicóresis divina | 102 |
| Pneuma fisiológico | 112 |
| Pneuma intencional asociado al <i>thymós</i> y al <i>ménos</i> | 128 |
| El pneuma como acontecimiento pretecnológico: multilocación y teletransporte. | 138 |
| Órganos noemáticos: el corazón y los ojos | 145 |
| El problema del vocablo "phrónimos" (prudente) en el Nuevo Testamento | 145 |
| El corazón | 149 |
| El ojo..... | 157 |
| Estirpe divina..... | 167 |
| La muerte sacrificial de Jesús | 173 |
| La resurrección | 185 |
| Nuestro padre que está en los cielos. El politeuma mesiánico..... | 191 |
| El trono en el cielo..... | 202 |
| La providencia divina..... | 214 |
| La economía divina..... | 232 |
| <i>Phrónimos</i> | 232 |
| <i>Métis</i> | 234 |
| <i>Misthon</i> | 237 |
| <i>Kléos</i> | 238 |
| <i>Timé</i> | 240 |
| <i>Thymós</i> | 242 |
| <i>Do ut des</i> | 245 |

| | |
|---|-----|
| El precio y la honra (<i>timé</i>): dos caras de una misma moneda | 247 |
| La <i>kharis</i> | 251 |
| La teología de los superhéroes | 253 |

Imagen de portada: Trinidad Trifaz (Jerónimo Vallejo Cosida, s. XVII, Monasterio de Tulebras, Navarra), soportada por Atlas (montaje)

Imagen de portada. *Trinidad Trifaz* de Jerónimo Vallejo Cosida (s. XVII, Monasterio de Tulebras, Navarra) soportada por Atlas (montaje).

Para acceder a los capítulos del libro, puede pulsar también en el interior de los corchetes.

ÍNDICE

Las raíces iliádicas del Nuevo Testamento. [[LAS RAÍCES ILIÁDICAS DEL NUEVO TESTAMENTO](#)]

El circuito pneumatológico: la *Iliada*, el Nuevo Testamento y el cómic. [[El circuito pneumatológico: la Iliada, el Nuevo Testamento y el Cómic](#)]

El estrato iliádico: los momentos paródicos. [[El estrato iliádico: los momentos paródicos](#)]

¿Qué es un cuerpo pneumatológico? [[¿Qué es un cuerpo pneumatológico?](#)]

Lo *fascinosum* y lo *tremendum*: los carismas del estilo. [[Lo fascinosum y lo tremendum: los carismas del estilo.](#)]

La representación iconográfica del pneuma hagon [[La representación iconográfica del pneuma hagon](#)]

La metamorfosis del pneuma: transfiguración y encarnación [[La metamorfosis del pneuma: transfiguración y encarnación](#)]

Las múltiples significaciones del pneuma. [[Las múltiples significaciones del pneuma](#)]

El circuito pneumatológico: la pericoresis divina. [[El circuito pneumatológico: la pericoresis divina](#)]

Pneuma fisiológico. [[Pneuma fisiológico](#)]

Pneuma intencional asociado al *thymós* y al *ménos*. [[Pneuma intencional asociado al thymós y al ménos.](#)]

El pneuma como acontecimiento pretecnológico: multilocalización y teletransporte. [[El pneuma como acontecimiento pretecnológico: multilocalización y teletransporte.](#)]

Órganos noemáticos: el corazón y los ojos. [[Órganos noemáticos: el corazón y los ojos](#)]

Estirpe divina. [[Estirpe divina](#)]

La muerte sacrificial de Jesús. [[La muerte sacrificial de Jesús](#)]

La resurrección. [[La resurrección](#)]

Nuestro padre que está en los cielos. [[Nuestro padre que está en los cielos. El politeuma mesiánico](#)]

El trono en el cielo. [[El trono en el cielo](#)]

La providencia divina. [[La providencia divina](#)]

La economía divina. [[La economía divina](#)]

La teología de los superhéroes [[La teología de los superhéroes](#)]

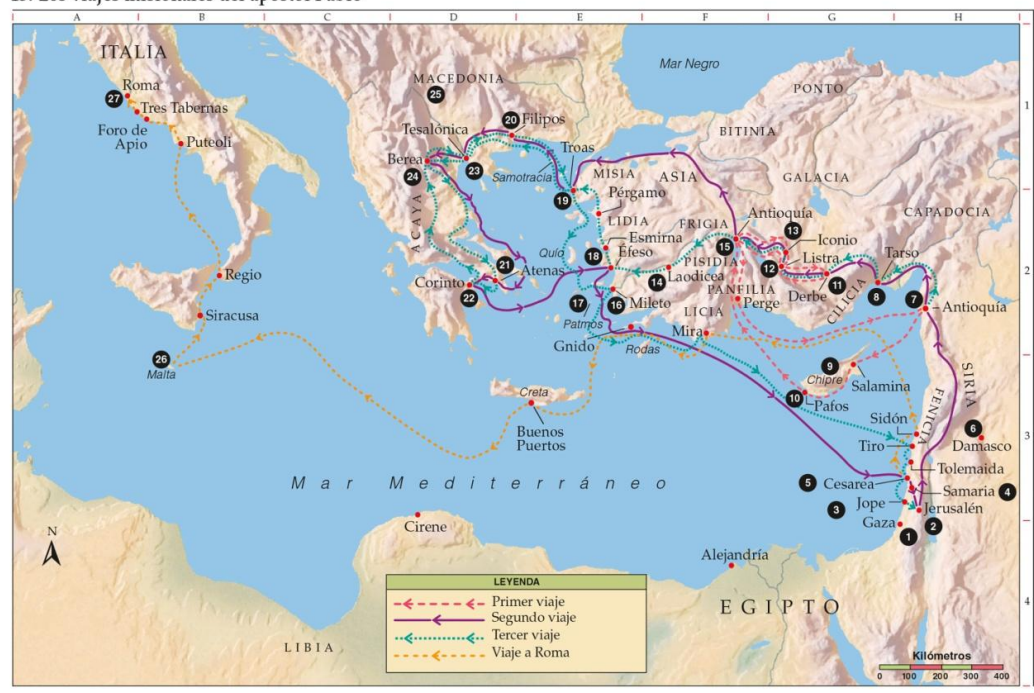
Introducción

Las raíces iliádicas del Nuevo Testamento es un estudio que trata de mostrar cómo "escuchaba" o podía llegar a entender un griego helenístico lo dicho sobre Jesús en el contexto de la cultura griega, pero tomando como estrato hermenéutico y como referencia a la *Iliada*. Se prescinde del imaginario hebraico, simplemente porque se busca destacar la aportación griega que, habitualmente, suele limitarse a encontrar o buscar textos que pudieran haber sido leídos y, por tanto, citados en el NT. Este encorsetamiento dejaría un casi nulo margen de maniobra en el intento de comprender cómo podía "sonar" el NT a un gentil. Hay extensiones más fructíferas que la de buscar exclusivamente citas literarias griegas en el seno de una tradición judía. Charles Guignebert, en su libro *el Cristianimos antiguo*, nos advierte del contexto cultural griego en el que se desarrolló la vida de Pablo en Tarso, su patria. En ella sabemos de la veneración particular por dos dioses: uno se llamaba **Baal Tarz**, es decir, Señor de Tarso, que los griegos lo comparaban con Zeus, y el otro se llamaba **Sandan**, al que comparaban con Heracles:

"El primero es, con toda probabilidad, una antigua divinidad rural, señora de la fecundidad de la tierra. Al hacerse urbana y confundirse poco a poco con Zeus, ascendió de grado y tomó el aspecto y el carácter de un dios celestial, señor de los dioses y de los hombres, situado tan por encima de sus fieles que les parecía casi inaccesible.

Sandan, por el contrario, era para ellos una divinidad muy próxima y casi tangible. De los raros documentos que poseemos y de las discusiones e hipótesis por ellos provocadas, surgen algunas certidumbres provechosas. Sandan es también, originariamente, dios de la fertilidad y, más ampliamente, de la vegetación; todos los años se celebra en su honor una fiesta en la que debe morir sobre una hoguera y subir al cielo. Representa pues, en Tarso, lo que representaban en la misma época Atis

13. Los viajes misionales del apóstol Pablo



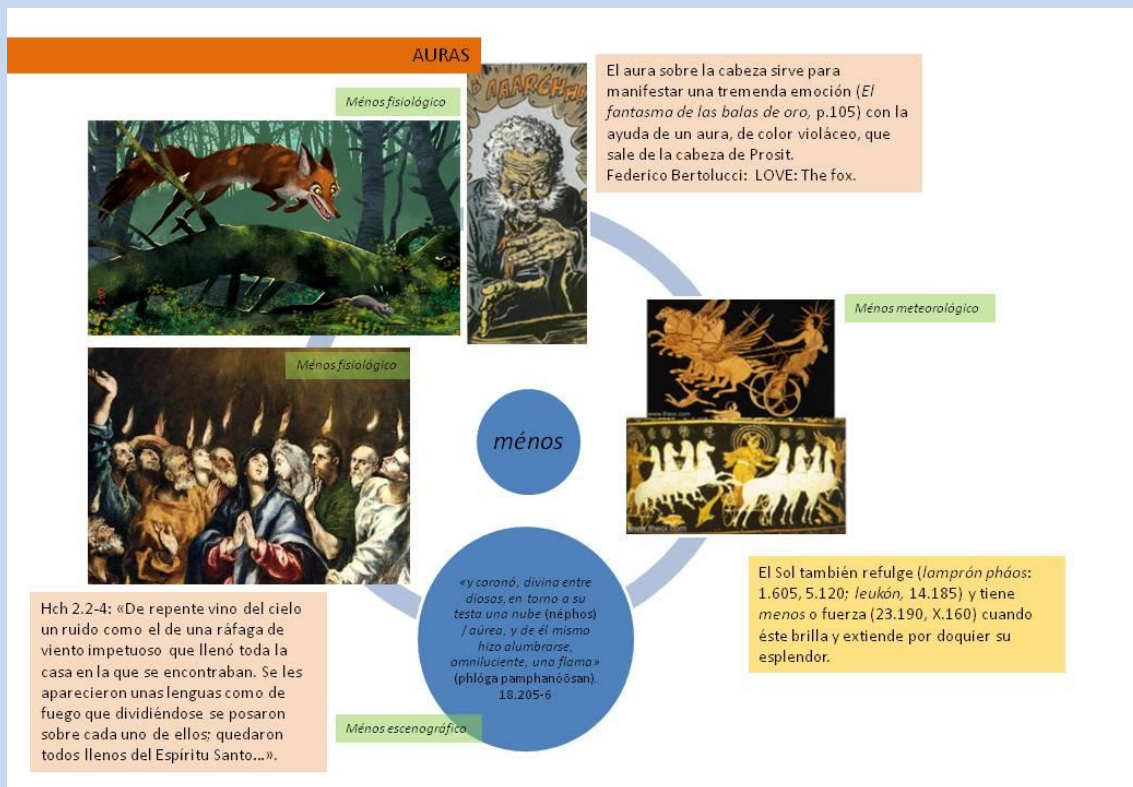
en Siria, Osiris en Egipto, Tamuz en Babilonia y otros dioses análogos en distintas partes. Hasta es verosímil que haya imitado en algo a uno o dos de éstos."

La fe se mueve en un ámbito íntimo, aunque institucionalizado mediante un rito común del que participan todos los cristianos. La fe no hace buenas migas con la razón, salvo que esta se considere a sí misma su sierva. Cuando la razón se ejerce, las creencias o bien pueden desajustarse y vibrar para situarse en un plano distinto, acomodándose a los nuevos vislumbres, o bien mantenerse inmune e inmutable. Ambas situaciones pueden ser o no actos conscientes de elección personal. El caso es que la razón no se agota en su propia racionalidad, por cuya causa muchas veces queda exhausta, y que la fe, con ser prodigiosa, no logra una perfecta comunicación con un mundo diverso que ha llegado a relativizar las creencias de un modo que puede afectar a la propia fe¹.

Quisiera, por último, dejar constancia de mi gratitud y reconocimiento para un estimado colega. Este libro surgió tras prolongadas conversaciones con Juan Curráis, catedrático de filosofía, que me abrió las puertas a un campo nuevo, el del Nuevo Testamento, un gran desconocido para mí. Hay encuentros felices en la vida y este es uno de ellos. De no haberlo conocido, este libro nunca hubiera sido escrito.

¹ Véase al respecto el artículo de Juan Curráis sobre el libro de Rod Dreher *La opción benedictina: opcu*https://www.religiondigital.org/humanismo_sin_credos/.

El circuito pneumatológico: la *Ilíada*, el Nuevo Testamento y el Cómic



Las auras energéticas en torno a la cabeza proceden de la *Ilíada*. Surgen por cocimiento interior del pneuma fisiológico. La fuerza energética es la del *mēnos*. Hay *mēnos* escenográfico, lo hay meteorológico (como es el caso del sol) y lo hay fisiológico. Todos ellos los podemos encontrar en la *Ilíada*, y mucho más tarde, en el Nuevo Testamento y en el cómic.

Lo que viene a continuación es un intento de mostrar el estrato iliádico del Nuevo Testamento que sabemos está ahí presente junto al judaico.

La *Ilíada* es sonido puro, aunque le falte la imagen y tengamos que ir a buscarla a las pinturas de las vasijas. Esas imágenes, sin embargo, están presentes, de un modo que se nos ha escapado, una y mil veces, al leer los poemas homéricos. La trabazón entre imagen y la cadena fonemática de los hexámetros es tan estrecha que de este tejido sonoro se nutren los sensogramas y las líneas cinéticas del cómic. Esto ocurre más allá de toda analogía, entiéndase o no como forzada. Algo ocurre en el poema que da entrada a la imagen, esboza su sitio, el camino que ha de recorrer para que aparezca así, de esta manera, o asá, de esta otra, sobre una vasija o en una hoja de papel o sobre un lienzo o madera, no importa el soporte.

La similitud entre los marcadores cinéticos y emocionales del cómic y los de la *Ilíada* no pueden ser una mera coincidencia. Tampoco son fruto de una analogía audaz o especiosa. Aparecen, de nuevo, en la tragedia griega, y mantienen sus pasos durante la edad media, el renacimiento y el barroco, tras la Reforma luterana. Se enmarcan en un

campo común que es el de los recursos expresivos utilizados por la cultura de masas. La única capaz de hacerse entender por miles de personas que la consumen, sin que se halle de por medio ninguna actividad intelectual especializada que requiera un esfuerzo añadido para descifrar sus códigos narrativos.

A lo largo de esta investigación he comprobado que hay un terreno inexplorado, hermenéuticamente no hollado, sobre lo que de común puedan tener los recursos gráficos del cómic y los marcadores cinéticos y emocionales de las obras de Homero. Si la *Ilíada* y la *Odisea* han llegado hasta nosotros, no ha sido por azar sino por los ragos que comparte con cualquier cultura de masas que es consumida con placer y avidez. Quiere esto decir que cuando estas obras eran leídas, en cualquier tiempo y lugar, eran entendidas y disfrutadas. Sus códigos resultaban, en su mayoría, comprensibles para los lectores u oyentes, aun, a pesar de las modas literarias, que como afirma Steiner (*La torre de Babel*), hacen que un texto, tras no más de una década, pueda llegar a ser incomprensible. Son muy puntuales los momentos en los que la tragedia alcanza ese vigor que le da el marchamo de obra clásica: la Atenas de Pericles, Inglaterra durante el lapso que va de 1580 a 1640, en la España del siglo XVII y en Francia entre 1630 y 1690. Más tarde, genialidad y marco histórico se encuentran de nuevo en Alemania, durante el período que se extiende de 1790 a 1840. En cualquier caso, no es posible separar el estado del teatro o de la epopeya del estado del auditorio, de la situación política y social en que vive. El entusiasmo por Grecia y, en concreto, por la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero se somete a las vicisitudes ideológicas e históricas a las que apunta Steiner en su libro *La muerte de la tragedia*. Y, aunque es posible rastrear las traducciones de ambas obras a los diferentes idiomas europeos, incluido el español, (Highet, 1996, tomo I, 184-185), así como también es factible estudiar la adaptación de los temas de la tragedia y de la epopeya a los tiempos que corrían, no es suficiente, en lo que a este estudio atañe, para dar cumplida explicación de la aparición en el cómic de unos *emantas* o sensogramas cinéticos que aparecen plenamente desarrollados en la *Ilíada* y en la *Odisea*, para luego encontrarnos con ellos en el Nuevo Testamento.

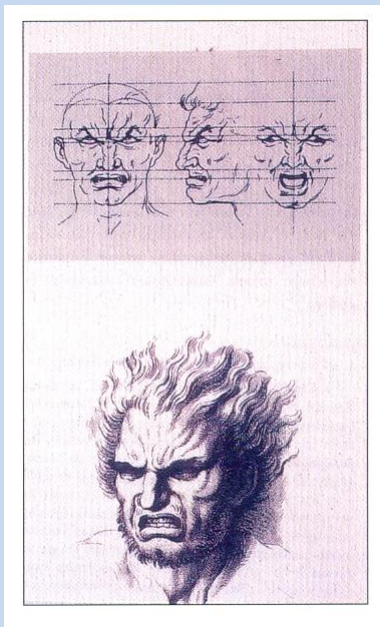
En esas páginas comprobaremos no sólo de qué manera el cómic y la *Ilíada* se “iluminan” mutuamente, lo que se explica porque el propio cómic comparte con la obra homérica muchos de sus sensogramas e ideogramas, sino también de la manera en cómo los componentes antropológicos del héroe iliádico serán asumidos por el Mesías. La razón de esto puede ser cultural, códigos compartidos por Occidente, gracias, por ejemplo, a la fisiognomía de la que ya, en el corpus aristotelico, podemos encontrar un tratado. Hay razones etológicas: ciertas expresiones emocionales responden a un patrón fisiognómico común en todas las culturas, caso del miedo o de la furia o del asentimiento. Las razones pueden ser etnológicas: la pena y el duelo mantienen códigos ceremoniales compartidos o la forma de acercarse un suplicante (Mc.1.40 y *Ilíada* 1.500). Pero, también, hay razones poiéticas: la estructura de las obras homéricas responden y respondían, con preclara sencillez, al gusto de los

oyentes. Sus códigos narrativos mantenían la atención de quienes escuchaban los poemas. Esto hacía de Homero un sabio artífice, capaz de hacer vibrar la mente de quien lo oía, con la ayuda de estrategias narrativas que no eran, ni mucho menos, las propias de la vida cotidiana.

Si la *Ilíada* y el cómic comparten códigos comunes, parece improbable que esta relación carezca de una historia bautada. Sería paradójico pensar que esta coincidencia empiece a materializarse exclusivamente en los inicios del cómic, allá por el siglo XIX, en los periódicos de Joseph Pulitzer (*New York World*) y William Randolph Hearts (*New York Journal*) o en el año 1820, cuando el suizo Rodolphe Töpffer realizó sus *histories en estampes* (Santiago García, 2010:28).

Felix de Azúa, en su librito *La pasión domesticada*, afirma que fue el tratado de Descartes *Las pasiones del alma* el que permitió el paso de un modelo mágico a un modelo racional, en la comprensión de los signos del cuerpo (Azúa, 2007:36). El cartesianismo de *Las pasiones* fue retomado por Le Brun que transformó las descripciones fisiognómicas en dibujos. De manera que, como dice Azúa (2007:76), se pasa del *eídon* al *eídos*. Este paso permite racionalizar, geometrizar y catalogar gráficamente las emociones, al margen de su puesta en escena. De esta manera, en los dibujos de Le Brun, la pasión se reconstruye geoméricamente. Ideal éste genuinamente platónico. Ya al final de su libro, *Prefacio a Platón*, Havelock explica cómo Platón pretende reunir todos los *eídon* en una estructura única que conduciría

a la formación de su idea correspondiente (*eídos*).
 Pone el ejemplo de todas las escenas de embarque, ataque y navegación de la *Ilíada* (Hevelock, 1963:205) que, reunidas en una sola figura *per se* (la cosa en sí), podrían dar la idea capaz de estructurarlas a todas ellas, con independencia de los factores escenográficos, propios, de la situación descrita. Platón no intenta hacer esto con la expresión de las emociones, aunque sí controlarlas en su transmisión poética y reasignarlas, de nuevo, con mayor propiedad, a los héroes de la *Ilíada*.



La lectura del tratado cartesiano nos muestra que es heredero, en buena parte, de la medicina hipocrática y galénica. Las emociones ya se habían puesto en juego en la *Ilíada* y en la *Odisea*, en sus contextos fisiológicos y escenográficos correspondientes.

Descartes prescinde de las situaciones concretas en las que se producen, como también lo hace Spinoza en su *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Sin embargo, esto no ocurre en la *Ilíada*. No sólo aparecen las emociones descritas, conforme a la

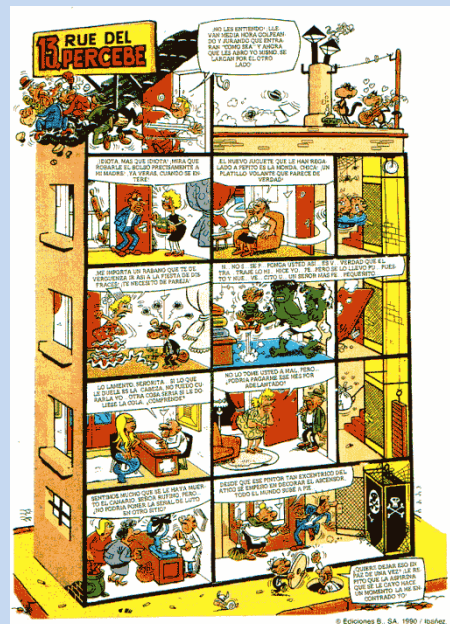
situación que las origina, sino que se muestran los marcadores cinéticos que, con el tiempo, permitirán que se las dibuje.

Por este motivo, creo que la herencia dejada por la *Iliada* hubo de producir ramificaciones e hijuelas aun inexploradas, sin perjuicio de que, en el Barroco, el dibujo alcance —por medio de la emblemática— un grado de libertad e independencia que permitirá el desarrollo secuencial de las viñetas del cómic, rompiendo así con la fisiognomía clásica. En Le Brun, hay un detallado estudio anatómico de la emoción, como lo había en Miguel Ángel y en Leonardo, pero sin incorporar sensogramas ni marcadores cinéticos para expresar pensamientos y emociones. La modernidad de Descartes es, pues, relativa. Podemos ver alguno de estos dibujos en la ilustración en la que aparece la representación de la desesperación extrema (1668).

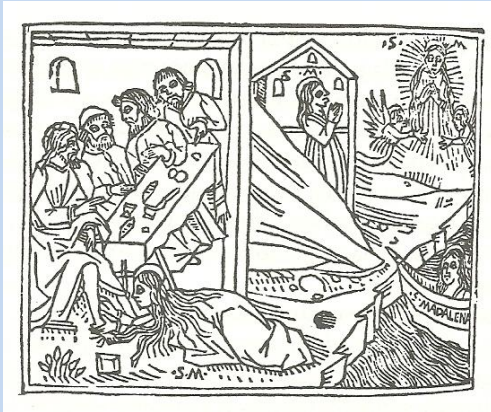


A finales del siglo XV, El Bosco, o quizás su taller, bajo dirección suya, pinta el conocido como *Tablero de los Siete pecados Capitales y las Cuatro Postrimerías*. La obra tiene una estructura similar a la de la casa de la Rué del Percebe, en la que la peculiar vida de sus habitantes queda separada por los finos tabiques de sus casas. Dios ve todos nuestros pecados, algo que ni siquiera puede hacer el que contempla la obra, que ha de dar la vuelta e ir paso por paso. El

ojo de Dios es mucho más ubicuo, pues es capaz de retener en su mente toda demostración, sin necesidad de tener presente cada paso. Las filacterias hacen las veces de bocadillos. Llama la atención el colorido del tablero y la claridad con que las figuras representan cada uno de los siete pecados capitales. Un antecedente de esta peculiar configuración iconográfica podemos encontrarla en el canto 18 (481-608) de la *Iliada*, donde se describe el escudo de Aquiles mediante escenas circulares compuestas desde el borde al centro, en una écfrasis que va describiendo la inserción de la *pólis* en el seno del cosmos.



En el siglo XV, *La leyenda dorada* de Santiago de la VoráGINE iba acompañada de unas xilografías que, a modo de viñetas, solían condensar



dos o tres historias sobresalientes del santo de que se tratara. Un ejemplo lo tenemos en la xilografía de Santa María Magdalena que destaca tres historias de la vida de la santa: su postración a los pies de Jesús, la salvación de la barca a la deriva y su estancia, durante treinta años, en el desierto. Se trata de dibujos que resumen, de forma muy gráfica, escenas de la vida del santo o la santa por condensación de escenas en una misma viñeta. No hay un uso narrativo de la viñeta, como ocurre con el cómic. No se descompone cada escena, a su vez, en partes significativas, siguiendo algunos de los códigos descritos por Scott McCloud en su libro *Hacer cómics* (2008.15). Sin embargo, la forma en que se presentan las historias es muy similar a la estructura narrativa de la Rúa del Percebe de Ibáñez.

Tanto los sensogramas (líneas gráficas y cinéticas) asociados a las emociones de los héroes como los *ēthē* que justifican sus acciones han terminado por ser el fundamento de posteriores explicaciones sobre el origen de la experiencia religiosa o sobre los motivos que conducen al hombre hacia la actividad política cuando ésta es atravesada por códigos aristocráticos.

Todo lo dicho es aplicable también a una lectura del Nuevo Testamento, alejada de los modelos canónicos y hermenéuticos habituales. El NT fue escrito en griego, con independencia de que Jesús y sus discípulos hablaran en arameo. La aculturación griega en Palestina desde época helenística está bien atestiguada. A esto se ha de añadir la traducción de la Torá al griego, la llamada Septuaginta, LXX, que se produjo entre los años 285-247 a.C., con la traducción del Pentateuco, en Alejandría, bajo el reinado de Philadelpho.

Lo divino está siempre presente en la conciencia del hombre homérico y no desaparece nunca del todo por más que la teoría del conocimiento crea representar un momento lógico o racional frente al mito. En la *Ética a Nicómaco*, en relación con la definición o esencia del placer, puede leerse (1153b32): πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον “para todo en la naturaleza hay algo divino”. Sorprende que Aristóteles ante la dificultad de obtener una definición unívoca apele a lo divino. Pero en este pasaje está planteando el problema de los términos homonímicos, como es el caso del pneuma. Si el placer tiene una única referencia, ésta viene determinada por lo “divino” que actuaría como un aglutinador sinonímico de términos que conducen a una misma significación o esencia. En este punto, sólo nos cabe interpretar la enigmática frase de Aristóteles como que lo divino no es propiamente Dios sino el logos, el de Heráclito, que permite comprender las conexiones que existen en la physis. En definitiva, los

dioses del Olimpo, aún no han muerto del todo, como afirmaba Carlo Diano en su libro *Forma y evento*. En el *Filoctetes* de Sófocles (626-627), dice el mercader a Neoptólemo y a Filoctetes “Que dios os de a todos vosotros lo que más os convenga”. Aquí tenemos a Dios, a *theos*, pero no propiamente a Zeus, aunque este “dar” solo se corresponde con la función del padre Zeus. También disponemos del epíteto divino aplicado a una diosa, Deo (*Himno homérico a Deméter*, 492).

Aristóteles en *Sobre el alma*² construye con tremenda simplicidad la metáfora inaugural de toda teoría del conocimiento posterior: lo que tenemos en el alma no es la piedra sino su forma, es decir, el alma es un “almario”. Las ideas de “contenido”, “dentro y fuera”, “pertenencia”, “corriente de pensamiento”, “captar” una idea o un significado... son meras metáforas procedentes de las operaciones manuales sobre los cuerpos o bien metáforas perceptivas ya sean ópticas o táctiles. Con esto quiero decir que la razón es un espacio mítico que nos capacita para hablar de cualquier cosa ausente como si la tuviéramos ante nuestros ojos y que organiza sus contenidos con la ayuda de metáforas tomadas de los ciclos naturales —metáforas fisiológicas, lumínicas y respiratorias—, permitiendo un orden y una organización en su arquitectura interna. Este espacio puede quedar seriamente perturbado por los llamados espíritus animales galénicos o *thymóticos* —si nos retrotraemos a la *Ilíada*— que intervienen, sin duda, en la toma de decisiones, a veces al margen de juicios prudentiales. El origen de los *animal spirits* se encuentra ya en la *Ilíada*; los “espíritus animales” del cuerpo fisiológico galénico serán herederos de la concepción pneumatológica del cuerpo homérico, previo paso por la medicina hipocrática hasta llegar al *pneuma hagion* del NT.

El punto de partida filosófico o hermenéutico que anima este libro puede resumirse en los siguientes tres puntos:

1. Se parte de un núcleo antropológico: el cuerpo pneumatológico y articulado de la *ilíada*. Un núcleo numinoso que se encuentra de inicio en una *Urliteratur* constituida, en esencia, aunque no solo, por la *Ilíada* y la *Odisea*. Se trata del estrato ilíaco. Otro estrato, de esencial importancia para entender la influencia del estrato ilíaco en el NT, es el que se corresponde con la Septuaginta o Biblia de los LXX³.
2. Hay cursos o caminos: la elaboración histórica de los recursos expresivos, mediante los carismas del estilo (lo *fascinosum* y lo *tremendum*) que transmiten de modo icónico emociones como modos de espiritualidad que surgen a partir de la configuración del cuerpo pneumatológico en el estrato ilíaco. Estos modos de espiritualidad se constituyen también por mimesis con los ciclos naturales, caso del ciclo del agua.

² *Sobre el alma*, 431b29-30.

³ En tanto no se diga otra cosa las referencias bíblicas lo serán a la Septuaginta.

3. La *Ilíada* es el poema de Aquiles, de su cólera, pero también de la intervención de su madre Tetis, una diosa casada con un mortal, Peleo (18.85, 24.534-537). El dolor de la diosa, es el dolor de una madre que sabe de los padecimientos de su hijo por la inminencia de su muerte. Tetis, que es una diosa, no es feliz, sino profundamente infeliz. Estamos, pues, ante una *mater dolorosa* cuyo recorrido es paródico del de la madre de Jesús (18.52-64, 24.90-94). Tetis es inmortal, por ella no discurre la sangre; Peleo es mortal. La Virgen queda sometida a la pneumatosis del *pneuma hagion*, Tetis a la del ícor. Por Peleo como por José el carpintero nunca corrió ni el ícor ni el *pneuma hagion*. El fruto de la Virgen tiene los días contados, como breve también será la vida Aquiles (*Ilíada*, 24.538-542), hijo de la nereida Tetis.

Dado que la ficción va unida a la presencia de cuerpos inexistentes, puede que sea posible obtener “cuerpos” pneumatológicos, de carácter mítico, sin perjuicio de que por esta vía puedan reducirse a una impresión psicológica, con fuerte contenido emocional, elaborada por el creyente o el seguidor de un grupo salvífico. Estamos, pues, sin duda, ante la presencia del mito.

Una de las operaciones más características que se derivarán de estos supuestos es la consideración de los momentos escenográficos del NT como momentos paródicos del estrato ilíaco cuando aquellos puedan retrotraerse a este último. Estos momentos paródicos se pueden apreciar, en muchos casos, desde una perspectiva *emic*, como impíos porque al mostrarse en su filogénesis, en su despliegue histórico, puede ocurrir que los carismas del estilo, los mismos, aparezcan cualificando un contexto erótico ilíaco (14.180 y ss.) como estrato previo a la presentación gloriosa del Hijo del Hombre (Ap 1.14).

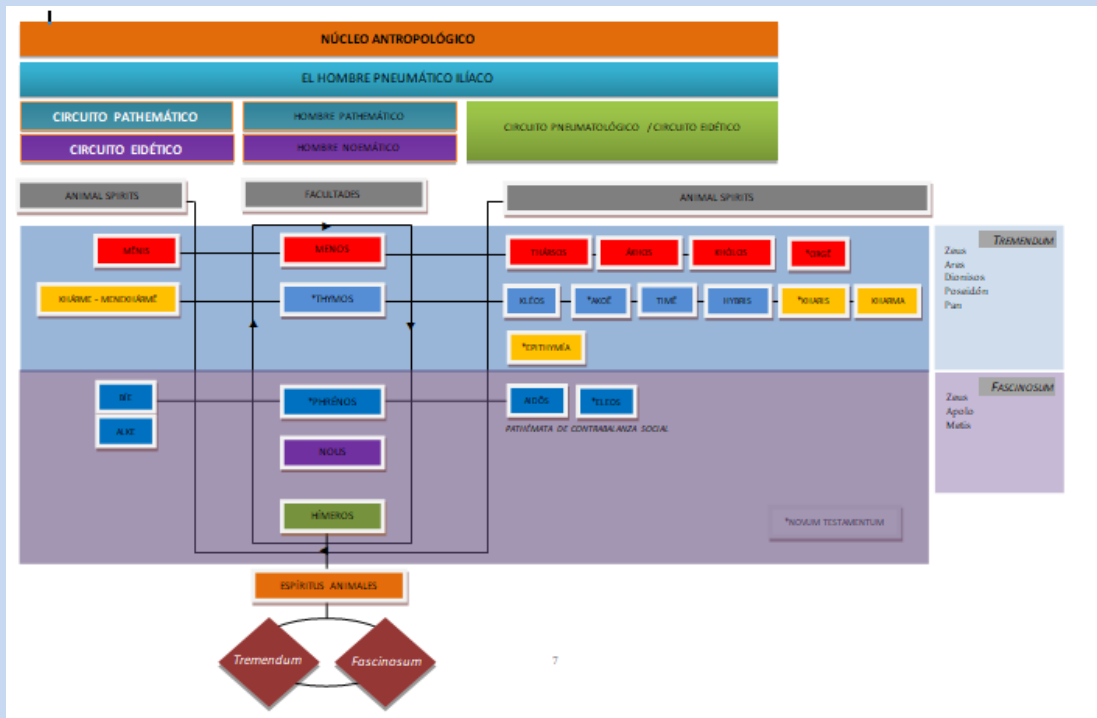
El estrato iliádico: los momentos paródicos



La transfiguración de Jesús, de Carl Bloch]

Es posible una lectura del Nuevo Testamento, alejada de los modelos canónicos y hermenéuticos habituales. El NT fue escrito en griego. La Septuaginta es la biblia que se cita en el NT. Fue traducida del hebreo al griego *koiné* con lo que se heleniza por completo la biblia hebrea, incorporándola, sin solución de continuidad, al imaginario griego, por más que sea el hebreo y la idea del dios judío el punto de partida. La helenización del cristianismo comienza, como bien dice Antonio Piñero, con su nacimiento mismo y no en el siglo II con los Padres Apologetas.

El estrato ilíaco que buscamos en el NT tiene como núcleo esencial el circuito pneumatológico o fisiológico de los héroes homéricos. En la *Ilíada* y la *Odisea*, hay un cuerpo en el que el *thymós*, un fluido ligado al aire que respiramos, puede hacer las funciones de algo parecido al alma; en 4.152, Menelao reacciona con alivio al ver que la flecha enviada por Pándaro no le ha herido, su *thymós* vuelve a fluir sin miedo ni cortapisas: ἄψορρόν οἱ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀγέρθη “y de nuevo se le reunió el alma (*thymós*) en el pecho”. En 3.294, el *ménos* de un cordero, su fuerza vital, abandona su cuerpo tras rebanarle la garganta impidiendo así que funcione su *thymós*, es decir, todas sus facultades. El circuito pneumatológico constituye la parte anímica, la que padece y piensa, que pervive, luego, como una imagen o *eidolon* difuso en el Hades. En el judaísmo había inicialmente la concepción de un cuerpo formado por carne y sangre, como el cuerpo ilíaco, y un hálito vital o espíritu que Dios concedía para vivificar ese cuerpo. Eran ambos las dos caras de una misma moneda. Luego, por la influencia del helenismo, se convirtieron en dos sustancias distintas separables, cuerpo y alma.



CIRCUITO PNEUMATOLÓGICO. En este cuadro aparecen todos los componentes del alma meteorológica de los héroes iliádicos. Por su concurso, el héroe homérico siente, padece y piensa, se emociona e impele a la lucha y a la acción. Algunos de estos componentes antropológicos son compartidos por el hombre del Nuevo Testamento, caso del *nous*, la *timé*, el *thymós*. La vibración y la luz son medios materiales para expresar emociones y pensamientos tamizados y enhebrados siempre con lo *tremendum* y lo *fascinatum* sacrales.

En Mc 12.28-30, Jesús desgrana algunos de los componentes esenciales del núcleo antropológico que constituyen para él el ser humano; esa parte que puede y debe dirigirse a Dios y que está conformada por la *psykhé*, la *diánoia*, la *iskhýs* y la *kardía*:

Καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν, Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρώτη ἐστίν, Ἐκούε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.

Y llegando unos de los escribas, que les había oído discutir, viendo que les había contestado muy bien, le preguntó: ¿Cuál es el mandamiento primero de todos? Respondió Jesús: El primero es: “Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es un solo Señor, y amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con toda tu fuerza”.

Cada uno de ellos dispone de su estrato iliaco: el *ménos* (→*iskhýs*), el *thymós* (→*psykhé*, *pneuma*), el *phrénos* (→*diánoia*) y el *nous* (→*kardía*). En 1 Tes 5.23, dice Pablo:

Y el Dios de la paz él mismo os santifique íntegros, y que todo entero vuestro espíritu, y vuestra alma, y vuestro cuerpo se conserven irrepreensiblemente para el advenimiento de nuestro Señor Jesucristo.

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιασάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη.

Aquí nos encontramos con una concepción antropológica matizada para un mundo ya santificado: todo se resume en tres componentes (pneuma, psukhē y soma) que serán los que se conserven cuando la parousía de Jesús y, por tanto, se sobrentiende, cuando el cuerpo de cada hombre, muerto o vivo, se transforme en cuerpo espiritual. En la *Iliada* (23.99-101), el alma de Patroclo se le presenta sobre la cabeza para darle sus últimas voluntades. Cuando Aquiles trata de asirlo, el alma del amigo se escurre bajo el suelo, silbando, como si fuera humo (*ēúte kapnós*). Cebes, interlocutor de Sócrates en el *Fedón* (70a4-6), retoma esta concepción homérica del alma. Cuando Aquiles mata a Héctor, su alma se escapa de sus miembros volando hacia el Hades (*psykhē ek rethēōn ptamēnē Áidos bebēkei*, 16.856). Cuando a Aquiles se le aparece el *eídōlon* de Patroclo, dice el poeta que su imagen carecía por completo de *phrénes* (23.104). Patroclo ya no combate y, por consiguiente, ya no hay situación alguna que pueda someterle a una tensión emocional que requiera de él una respuesta que controle sus emociones. El estrato ilíaco correspondiente al hombre homérico vivo pervive y se mantiene en el hombre transformado o transmutado paulino.

En 1 Cor 14.13-20, Pablo diferencia entre el nous y el pneuma como si fueran dos caras de una misma moneda. El nous sería el uso de la razón entre los gentiles y el pneuma su uso entre los creyentes, miembros del cuerpo de Cristo:

Por tanto, el que habla en lengua pida el don de interpretar. Porque si orare en lengua, mi espíritu ora, pero mi mente se queda sin fruto. En suma, ¿qué? Oraré con el espíritu, mas oraré también con la mente: cantaré con el espíritu, mas cantaré también con la mente. Pues de otro modo, si bendices a Dios con el espíritu, el que está en situación de simple particular, ¿cómo dirá el amén a tu hacimiento de gracias? Pues no entiende qué dices. Porque tú, sin duda, honradamente haces gracias a Dios, mas el otro no se edifica. Gracias doy a Dios, que hablo en lenguas más que todos vosotros; pero en la Iglesia más quiero hablar cinco palabras con mi seso, en razón de instruir también a otros, que no diez mil palabras en lengua. Hermanos, no os hagáis niños en las mientes; antes en la malicia sed niños, pero en las mientes hombres maduros.

διὸ ὁ λαλῶν γλώσση προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ. ἐὰν [γὰρ] προσεύχωμαι γλώσση, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῖ· ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῖ. ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῆς ἐν πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ιδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ Ἀμήν ἐπὶ τῇ σῆ εὐχαριστίᾳ, ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν; σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται. εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ· ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοῖ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηγήσω, ἢ μυρίου

λόγους ἐν γλώσση. Ἄδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε **ταῖς φρεσίν**, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, **ταῖς δὲ φρεσίν τέλειοι** γίνεσθε.

Pide Pablo que sean los creyentes “hombres cumplidos en sus mientes”, en sus *phrénes*. Según el estadio en el que se encuentre el hombre respecto a la parousía, la concepción antropológica del hombre paulino adquiere matices diferentes. Pero es el caso que el hombre paulino, ya sea antes o después de la venida de Cristo, es un hombre que mantiene y preserva la fisiología noemática del estrato ilíaco.

Cuando Agamenón se dirige al pueblo en armas, le dice como disponer el ejército para ganar la batalla y concluye (4.308-309):

también los antiguos así voltearon ciudades y muros,
este pensamiento y alma en sus pechos teniendo.

ᾧδε καὶ οἱ πρότεροι πόλεας καὶ τεῖχε' ἐπόρθεον
τόνδε **νόον** καὶ **θυμὸν** ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες.

El *thymós* hace aquí las veces del pneuma paulino que aparece junto al nous.

El núcleo esencial del cristianismo es la resurrección de los muertos, es decir, que la vida del hombre no se acaba tras la muerte: 1 Cor 15.17 “Y si Cristo no ha resucitado, baldía es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados”. La muerte es la destrucción de la vida. Por este motivo, es para Pablo la muerte y no el cuerpo quien debe ser vencida por la resurrección. Pues la muerte, como dice Simónides (S. VI-V a. C.) toca en igual porción tanto al bueno como al malvado (frag, 15 P, κείνου γὰρ ἴσον λάχον μέρος οἷ τ' ἀγαθοὶ ὅστις τε κακός).

Por ello, es el núcleo antropológico el núcleo esencial de partida para elaborar y comprender la creencia en la resurrección: el hombre pneumático, cuyo estrato griego se encuentra ya en la *Ilíada*. Este núcleo antropológico es el que permite que Pablo pueda hablar del pneuma, con unas propiedades hasta entonces desconocidas, usando, para ser entendido, los recursos iconográficos a su alcance que no eran otros que los que la aculturación helenística habría proporcionado al pueblo judío.

No cabe duda que el cristianismo se configura como tal con Pablo. No hay que olvidar que los evangelios son posteriores a sus cartas. De ellas, auténticas de Pablo, según la investigación actual, son las siguientes: 1 Tes, Gál, Flp, Flm, 1 y 2 Cor y Rom. Luego vendrán cronológicamente los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas (los tres sinópticos) y, por último, el de Juan. El lenguaje, como la doctrina de Pablo, son esenciales para comprender la formación del cristianismo. Su lenguaje es, en muchas ocasiones, aristotélico, atravesado por símiles y metáforas pneumáticas —procedentes del núcleo pneumático o antropológico— que elabora con profusión como ocurre en Efesios 1.17-23.

No minusvaloro, en absoluto, la importancia de los misterios para poder comprender la dimensión cultural del cristianismo. Tampoco considero que sea poco importante la coherencia lógica o simbólica que los conceptos que aquí se analizan puedan tener en

el orden interno del NT, presuponiendo o no presuponiendo la fe como elemento de conexión entre ellos. Rudolf Bultmann, en su *Teología del Nuevo Testamento*, realiza esta fructífera labor al analizar el *thymós*, la *epithymía*, *kardía*, *pneuma*... permitiendo vislumbrar relaciones internas de concordancia entre, por ejemplo, el *pneuma*, la *dýnamis* y la *dóksa*. Pero no los extiende a otras obras del acervo clásico porque entiende que Jesús, su mensaje, cierra hermenéuticamente un campo propio, el de la fe, en cuyo seno los conceptos utilizados adquieren una dimensión nueva, sin importar los estratos previos en que estos puedan aparecer. Se trata de una visión coherente, pero que, sin duda, no agota el campo en cuestión. En este libro no se tiene en cuenta el mensaje de Jesús sino el modo en como dice las cosas, él o sus discípulos, y las maneras de representarnos eso que quieren decir. Solo así es posible presentar el NT como un libro que no se substrahe al hilo de la historia, cuyo hilo no es otro que el de la lengua griega, aquel con el que están tejidos tanto la *Ilíada* como el NT. Por este motivo, se puede afirmar que el NT mostraba portentos y manejaba conceptos que eran asimilables por el imaginario griego porque estaban presentes ya en la propia *Ilíada*.

No se trata de saber si los Apóstoles o Jesús o el pueblo al que dirigían su mensaje habían o no leído o escuchado recitar la *Ilíada*. Como tampoco es pertinente preguntarse si Jesús o sus discípulos y el resto de la población fueron educados en la cosmovisión acadio-babilónica sobre la estructura del mundo que, por cierto, pervive en nuestros días. Ésta, junto con la concepción griega del universo (posiblemente también de origen oriental), está presente en sus vidas sin necesidad de una aculturación explícita. Con la concepción antropológica de la *Ilíada* ocurre lo mismo: formaba parte del imaginario común, en un mundo helenizado del que participaba activamente toda la aristocracia acomodada de Jerusalén. En el año 175 a.C. Jasón, el sumo sacerdote, había contribuido a la fundación de un gimnasio en la ciudad, lo que nos hace pensar en la existencia de una escuela elemental griega ya desde el siglo III a. C. No es difícil imaginar que en ella se manejaran las obras más sobresalientes de la literatura griega clásica, entre las que, sin duda, se encontrarían la *Ilíada* y la *Odisea*. Pero aunque ni Jesús ni sus seguidores habían sido educados en un ambiente helenizante, su mensaje mesiánico y escatológico caló entre aquellos que fueron educados en la cultura griega. Esto explica que el NT utilice recursos expresivos —lo que llamaré los carismas del estilo (lo *fascinosum* y lo *tremendum*)— que permitirá la difusión del mensaje cristiano entre los gentiles.

Por otro lado, hay vestigios iliácos en algunos pasajes bíblicos de la Septuaginta que parecen salidos de la propia *Ilíada*. Ocurre con el pasaje de Ben Sira 14.18 que se asemeja al iliáco en 6.146-149. Comparémoslos:

Ben Sira 14.18:

Como hoja en la rama de un árbol frondoso
 unas que caen, otras que crecen,
 así también las generaciones de la carne y la sangre,
 unas que mueren, otras que nacen.

Ilíada 6.146-149:

Como el linaje de las hojas, también así el de los hombres;
unas hojas al viento esparcen el suelo; pero la selva
germinante, otras cría, y en la estación vernal éstas crecen;
así el linaje de hombres: se crían estos y cesan aquellos.

Sin duda, este libro de la Septuaginta parece beber de la fuente ilíaca. Tampoco hay que olvidar que el autor del libro de la *Sabiduría*, como nos recuerda Julio Trebolle Barreda⁴, estaba imbuido de una educación o paideia helenística que puede verse reflejada en su vocabulario que recoge vocablos de Homero y de los poetas trágicos.

Este presupuesto hermenéutico de partida propicia momentos paródicos, como se verá, que consisten en que un pasaje neotestamentario aparece reproducido en un pasaje anterior ilíaco aunque con unas connotaciones culturales e ideológicas que pueden ser muy diferentes. A veces, ocurre que el estrato es aristotélico (como sucede con el misterio eucarístico de la transubstanciación y con la generación de Jesús por concurso del pneuma sagrado). Con Platón y Aristóteles no llega el logos para que este nos desembarace del mito. El dualismo platónico, por ejemplo, fue, sin duda, decisivo para que el judaísmo contemplara la posibilidad de la inmortalidad del alma; un plantonismo que recoge un estrato órfico previo. En el Eclesiastés 3.21 (Septuaginta) se dice:

¿Quién sabe si el aliento (pneuma) de los hijos del hombre
sube hacia arriba,
y si el aliento de una bestia
desciende hacia abajo, hacia la tierra

Se duda que el alma o pneuma del hombre tenga un destino más allá de la muerte; destino que, en todo caso, compartiría, con las bestias. La no creencia en la resurrección de los muertos y en el más allá era plenamente compartida por los saduceos en tiempos de Jesús. Pero en 23.100, en la *Ilíada*, se dice que alma de Patroclo se iba bajo tierra, como si fuera humo (ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἢ ὕτε καπνός), hacia el Hades, una suerte de *sheol*. En la *Odisea* (XI.204), se representa o define escenográficamente el cómo es ese alma y se admite su supervivencia por muy precaria que pueda ser esta cuando leemos la *nekya* o evocación de los muertos del canto XI de la *Odisea*.

El mito está presente en la teoría del conocimiento occidental ya desde sus inicios más luminosos con los presocráticos, Platón y Aristóteles. El estrato ilíaco no desaparece en estos autores y, en algunos casos significativos, como veremos a continuación, el esfuerzo intelectual de los mismos consiste en domeñar, en lo posible, el estrato homérico que permea las formas en cómo explicamos nuestra manera de conocer.

Los dioses griegos parece que se han quedado mortecinos por efecto del frío intenso de las cumbres del Olimpo, donde habitaron siempre. Pero no han muerto del todo.

⁴ *Biblia y helenismo*, Antonio Piñero (ed.), 2006, capítulo VI "Judaísmo y helenismo en el siglo I de nuestra era" de Julio Trebolle Barreda, pp. 189-208.

Las formas olímpicas fueron poco a poco bajando de las nevadas cumbres para tomar cuerpo mundano. La naturaleza del hombre nunca ha podido renunciar al mito. Incluso el intelecto del ser humano es heredero de las formas luminosas que destellaban en la cumbre de la sagrada montaña.

Dado que la ficción va unida a la presencia de cuerpos inexistentes, puede que sea posible obtener “cuerpos” pneumatológicos, de carácter mítico, sin perjuicio de que por esta vía puedan reducirse a una impresión psicológica, con fuerte contenido emocional, elaborada por el creyente o el seguidor de un grupo salvífico. Estamos, pues, sin duda, ante la presencia del mito.

Una de las operaciones más características que se derivarán de estos supuestos es la consideración de los momentos escenográficos del NT como momentos paródicos del estrato iliaco cuando aquellos puedan retrotraerse a este último. Estos momentos paródicos se pueden apreciar, en muchos casos, desde una perspectiva *emic*, como impíos porque al mostrarse en su filogénesis, en su despliegue histórico, puede ocurrir que los carismas del estilo, los mismos, aparezcan cualificando un contexto erótico iliaco (14.180 y ss.) como estrato previo a la presentación gloriosa del Hijo del Hombre (Ap 1.14).

Ilíada (14.178-188):

Envolvióse después en el manto divino, adornado
con distintos bordados que había labrado Atenea
y después con un broche de oro ajustólo a su pecho.
Se ajustó un ceñidor adornado con cien grandes borlas,
y de las perforadas orejas colgó unos pendientes
de tres piedras preciosas como ojos de encanto infinito.
Y la diosa divina cubrióse después con un velo bello
y nuevo y lo mismo que el sol relucía en blancura,
y los nítidos pies se calzó con hermosas sandalias.
Y cuando hubo ataviado su cuerpo con estos adornos,
de la estancia salió y a Afrodita llamó luego aparte

Apocalipsis, 1. 12:

Me volví a ver qué voz era la que me hablaba y al volverme, vi siete candeleros como a un Hijo de hombre, vestido de una túnica talar, ceñido el pecho con un ceñidor de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca, como la nieve; sus ojos como llama de fuego; sus pies parecían de metal precioso acrisolado en el horno; su voz como ruido de grandes aguas.

La presencia de lo paródico, como ocurre en los dos anteriores textos, no tiene un sentido negativo. Las formas actúan como siendo materia propia, lo que propicia, como en el caso de la música vocal de Bach, un trasvase de iguales contenidos a formas distintas. La cantata pastoril que compuso para celebrar el cumpleaños del duque Christian de Sajonia-Weissenfels, el 23 de febrero de 1725, titulada *Entfliehet, verschwindet* (BWV 249a), Bach la parodió en el *Oratorio de Pascua* (BWV 249) que

presentó cinco semanas después, el 1 de abril del mismo año. El 25 de agosto volvió a escucharse esta misma composición pero, esta vez, en el cumpleaños del duque de Flemming, pero ya con otro texto titulado *Die Feier der Genius* (BWV 249b). Casi todas las arias del *Oratorio de Navidad* (BWV 248) son parodias de antiguas composiciones. La parodia sacra de las cantatas del *Oratorio de Navidad* a partir de música profana sólo se explica porque la propia forma se desvincula con tremenda y sospechosa facilidad de la materia, ya sea ésta sacra o profana. Lo que siempre permanece es la forma musical sometida a tensiones ideológicas o a premuras económicas.

La parodia es una operación dialéctica que nos faculta para encontrar una escenografía común en perícopas (escenografías) diversas y viñetas visuales de la *Ilíada*. Así como la materia de la música es su propia forma, sin perjuicio de que las notas e intervalos, las tonalidades y modos, puedan considerarse *materia musical*, así también la materia de una perícopa son las formas u operaciones dialécticas ejercidas sobre una materia lingüística (un cuento corto como el caso de la paloma cazada por Meriones, *Ilíada*, 23.850-897) que conducen, en última instancia, a la formación de una escenografía con elementos propios pero que parecen mantener un origen común. Ahora bien, las operaciones dialécticas no son principios primeros de ninguna ciencia o episteme en particular (*Tópicos*, 101a25-b4) por lo que se ejercen en un campo abierto, en un cierre flotante, en el que las analogías y las metáforas intervienen de modo decisivo como operaciones retóricas que producen conocimiento (analogías, metáforas, símiles...). Ocurre, por ejemplo, otro momento paródico en el canto 18.483, en la confección del escudo de Aquiles, por parte de Hefestos, que es un remedo de la creación del mundo en el Génesis.

Compárese el cuadro de Carl Bloch con la aparición de Ares ante el Tidida (5.864-870) que lo hace rodeado de nubes:

Y como desde las nubes oscura aparece la niebla,
si, surgiendo del fuerte calor, sopla el viento impetuoso,
tal el Tidida Diomedes Ares bronceíneo
se apareció, al irse hacia el ancho cielo entre nubes.
Y pronto llegó al alto Olimpo, de los dioses la sede,
y cabe Zeus Cronida, se sentó entristecido en el alma,
y, corriendo de la llaga, mostró la sangre ambrosiaca.

Las nubes sirven también para hacer que un ser humano desaparezca como cuenta Flavio Josefo en *Antigüedades Judías* (IV.326):

Cuando llegaron al monte llamado Abarim, (que es una montaña muy alta, situada frente a Jericó, ofreciendo al que estaba sobre ella una vista de la mayor parte de la excelente tierra de Canaán), despidió al senado; y cuando iba a abrazar a Eleazar y Josué, y mientras seguía conversando con ellos, de pronto se cernió sobre él una nube y Moisés desapareció en un valle; aunque él escribió en los libros sagrados que murió, lo que hizo por temor de que se aventuraran a decir que por su extraordinaria virtud se había ido con Dios.

Arropados por nubes aparecen Moisés y Elías junto con Jesús en su transfiguración (Mc 9.2-8):

καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

Y se formó una nube que los cubría, y vino una voz de la nube: Este es mi Hijo querido; escuchadle.

Y entre nubes aparecerá el Hijo del hombre (Mc 13.26):

καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

Y entonces verán al Hijo del hombre viniendo en las nubes con gran poderío y gloria

Esto mismo es lo que ocurre en la *Iliada* cuando los héroes desaparecen arropados por nubes. Puede verse un análisis detallado de estas desapariciones en el capítulo "La metamorfosis del pneuma: transfiguración y encarnación".

¿Qué es un cuerpo pneumatológico? Los marcadores iliádicos del Mesías

Dado que la ficción va unida a la presencia de cuerpos inexistentes, es posible obtener “cuerpos” pneumatológicos (<http://www.academiaeditorial.com/web/pneumatologia-del-comic/>.) que muestren rasgos cinéticos y emocionales que de ningún modo aparecerán en un cuerpo real. La distinción entre lo que es y no es un cuerpo pneumatológico podemos observarla en estas dos viñetas de Medici (de Peru, Lorusso-Jacquemoire-Torrents. Leoni-Negri, 2018).



En ambas imágenes se muestra el *ménos* o ímpetu colérico de los personajes pero con una diferencia notable. En la primera imagen el enfado se representa mediante recursos puramente fisiognómicos, mientras que en la segunda viñeta el *ménos* queda caracterizado por un aura en torno a la cabeza del fraile. En este segundo caso estaríamos ante la presencia del cuerpo pneumatológico ([El ser humano pneumatológico](#)).

En el Nuevo Testamento, las teofanías, la transfiguración y la parousía de Jesús el Cristo no aparecen representadas mediante rasgos figionómicos sino mediante los atributos del cuerpo pneumatológico cuyos antecedentes podemos encontrarlos en el estrato iliádico, sin perjuicio de que, caso de la transfiguración, se encuentren claros antecedentes en el Antiguo Testamento (teofanía acompañada de una voz divina que sale de una nube: Ex 24.15-16; Mc 9.7; cambio de aspecto: Ex 34.29-35, Mc 93).

Todo ello suele ir acompañado, también, de una escenografía de brillos (lo *fascinosum*) y trémores (lo *tremendum*). Se trata de una construcción artificiosa, por estética, que hunde sus raíces en los poemas homéricos ([Representación de las emociones y el movimiento en la Ilíada y el cómic](#)).

Llegados a este punto es importante recordar la distinción, sencilla, pero hermenéuticamente potente, que hace Antonio Piñero en su libro *Aproximación al Jesús histórico* (2018:26). Ya en los inicios del libro advierte de la confusión muy habitual entre la figura histórica de Jesús de Nazaret y la de Jesucristo:

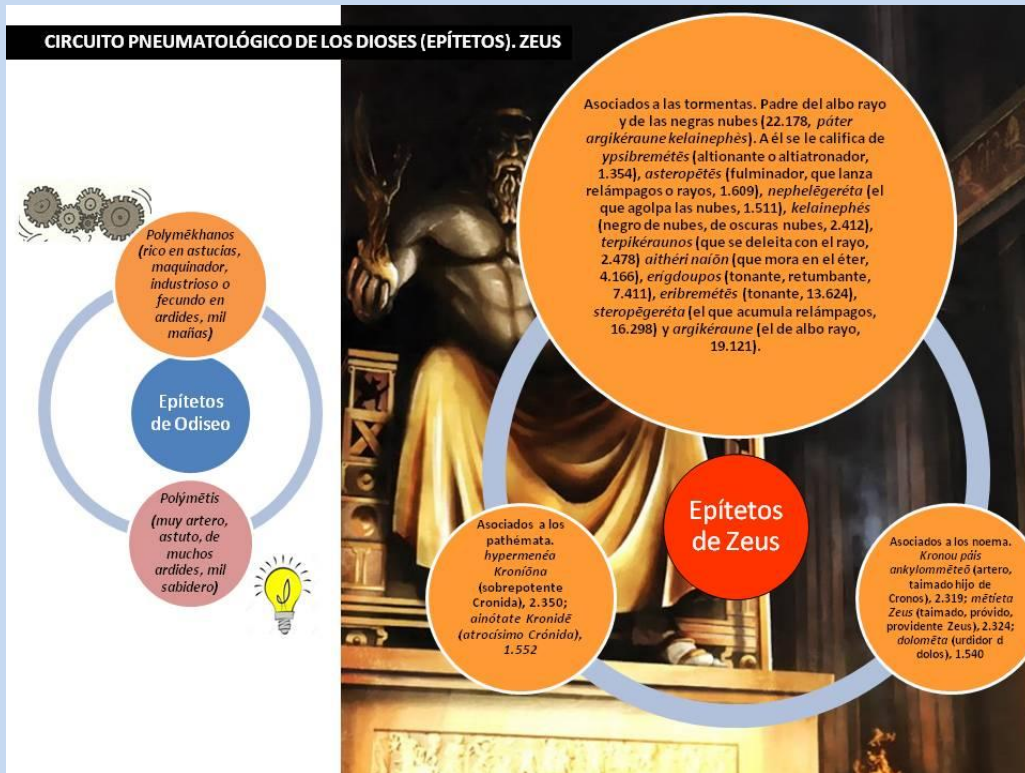
La lectura calmosa, reiterada y atenta de los evangelios permite al lector descubrir que en ellos existe *a) Un referente existencialmente real y razonablemente datable en el siglo I en Israel, es decir, un personaje como Jesús de Nazaret, quien al menos al final de su vida asumió la pretensión de ser el mesías de las promesas. b) Otro referente sobrenatural, es decir, un ente mental conocido como el Cristo eclesiástico, una especie de avatar de un dios cósmico que se encarna y baja a la tierra para expiar mediante su pasión, muerte y resurrección los pecados de la humanidad pasada y presente.*

Ambos referentes se unen en la expresión Hijo del hombre con la que Jesús se designa a sí mismo (Mc 8.31, 8.38). Cuando aparece por primera vez en Marcos es para caracterizar al propio Jesús como ser humano sufriente y como ser divino que resucitará a los tres días de su muerte.

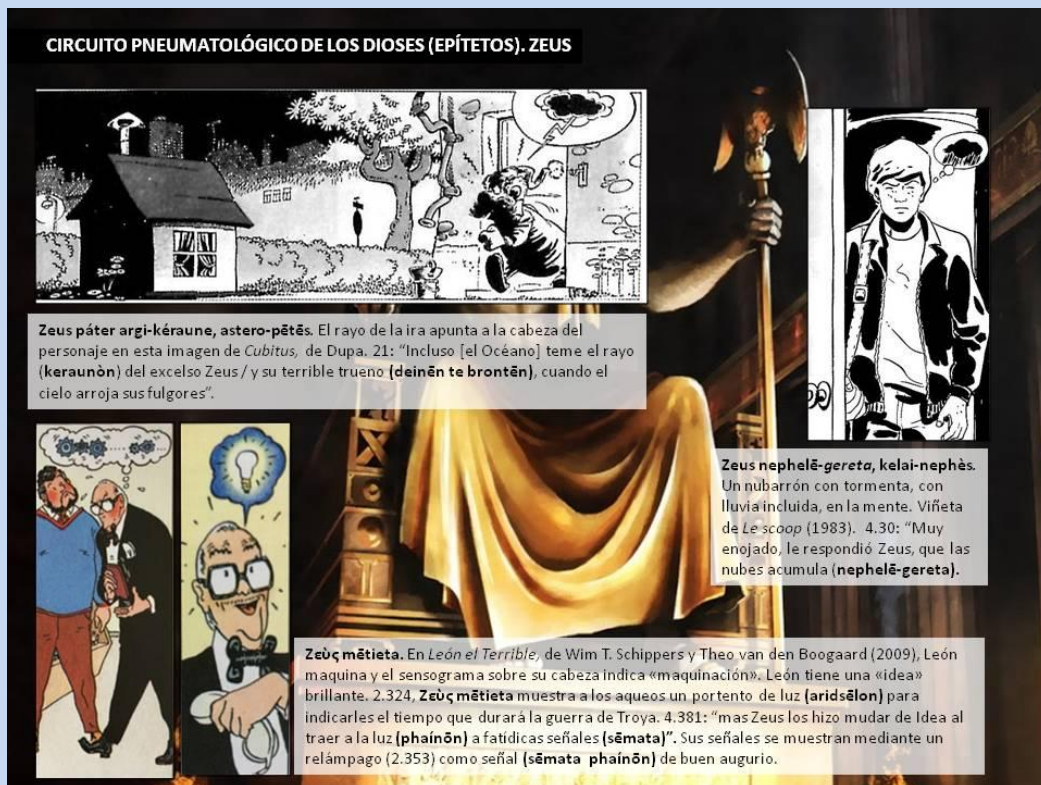
El Mesías recogerá parte de los epítetos que corresponden a los dioses olímpicos así como la escenografía con la que estos se presentan; epítetos que son marcadores cinéticos de lo *fascinosum* y lo *tremendum* y que sirven para caracterizar su filiación como hijo de Dios (Jn 12.34; Heb 2.6, Ap 1.13 (=14.169-186), 14.14). Pero también toma, como los hijos engendrados de Zeus, las cualidades divinas que el propio Zeus transmite a su descendencia mortal. La filiación ontológica de los hijos de Zeus era para los griegos una filiación “natural”.

En la siguiente ligazón se encontrarán los epítetos de Zeus y su vinculación con la filiación ontológica de Jesús en el Nuevo Testamento y en la Septuaginta: [Epítetos de](#)

Zeus. Podemos encontrar también un estrato previo, acadio, en el poema de Gilgamesh, escrito sobre arcilla en grafía cuneiforme hacia los años 2500-2000 a.C.: [Estrato acadio.](#)



Epítetos de Zeus para representar estados emocionales (1)



Epítetos de Zeus para representar estados emocionales (2)

Estos epítetos no solo sirven para calificar al Mesías sino también para mostrar estados emocionales, como ocurre en el comic [\[Representación de las emociones y el movimiento en la Ilíada y el cómic\]](#). En Mc 3.17, tenemos el epíteto "boanergés" (hijos del trueno) aplicado por Jesús a Jacobo y Juan. La interpretación posible de este epíteto es, como dice Bermejo (*La invención de Jesús de Nazaret*, 2019: 218) que ambos eran de naturaleza pendenciera como reflejará más adelante Marcos (Mc 9.38) y luego Lucas (Lc 9.51-56) que describe como Santiago y Juan, al no ser bien recibidos por los samaritanos, propone: "Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo y los consuma?" (κύριε, θέλεις εἶπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλώσαι αὐτούς;).

El reino de Dios, que Jesús considera muy cercano, (Mc 1.14-15) ya estaba presente en el imaginario griego, en concreto en la *Ilíada*, aunque no con las connotaciones que pretende Jesús. Zeus estaba actuando, junto con el resto de los dioses, lo que suponía un *religare* de hecho que no se ponía en duda y que tenía como finalidad última la destrucción de Troya. Los griegos habían tenido tres momentos históricos difíciles en los que su supervivencia peligraba: la invasión persa, frenada en las Termópilas; la guerra intestina entre Atenas y Esparta y, por último, la amenaza macedónica que sí acabó con la autonomía de las ciudades estado griegas. En tiempo de Jesús, había ya un amplio recorrido histórico en el que el pueblo elegido se veía sometido a fuerzas externas que impedían su constitución como Estado. La premura de Jesús por la venida del reino de Dios se situaba en un contexto mesiánico, de tipo político, que explica, en buena medida, esta zozobra permanente en la que la salvación estaba siempre por llegar.

La manifestación de Jesús como Mesías, como Hijo de hombre, toma de los atributos de Zeus la escenografía que permite al NT mostrarnos la gloria del hijo de Dios. Los atributos esenciales de Zeus, que aparecen en sus epítetos, son de tipo meteorológico. Los recibe de los Cíclopes que le dieron al dios padre el trueno, el relámpago y el rayo: Arges o Rayo, Estéropes o Relámpago y Brontes o Trueno. Los Cíclopes habían sido atados y arrojados por Urano al Tártaro, lugar más profundo que el Hades. En la guerra de Zeus contra su padre Cronos y los Titanes, sus valedores, los Cíclopes ayudaron a Zeus, de modo que los atributos del padre de dioses y hombres proceden inicialmente del submundo, del reino de los muertos (Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, 1.7)⁵.

La *parousía* del Mesías viene acompañada de nubes (1 Tes 4.14-17):

Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así Dios también a los que durmieron por Jesús los llevará consigo. Porque esto os afirmamos conforme a la palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los supervivientes hasta el advenimiento del Señor, no nos adelantaremos a los que durmieron. Porque el mismo Señor, con voz de mando, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; luego nosotros, los vivos, los supervivientes, juntamente con ellos seremos arrebatados sobre nubes al aire hacia el encuentro del Señor; y así siempre estaremos con el Señor.

⁵ Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, 1.7.

εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς **ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα**· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

Igual acontece con la aparición de Ares ante el Tidida (5.864-870) que lo hace rodeado de nubes:

Y como desde las nubes oscura aparece la niebla,
si, surgiendo del fuerte calor, sopla el viento impetuoso,
tal el Tidida Diomedes Ares broncíneo
se apareció, al irse hacia el ancho cielo entre nubes.
Y pronto llegó al alto Olimpo, de los dioses la sede,
y cabe Zeus Cronida, se sentó entristecido en el alma,
y, corriendo de la llaga, mostró la sangre ambrosiaca

Οἷη δ' ἐκ νεφέων ἐρεβεννὴ φαίνεται ἀήρ
καύματος ἐξ ἀνέμοιο δυσσαέος ὀρνυμένοιο,
τοῖος Τυδεΐδη Διομήδεϊ χάλκεος Ἄρης
φαίνεθ' ὁμοῦ νεφέεσσιν ἰὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.
καρπαλίμως δ' ἴκανε θεῶν ἕδος αἰπὺν Ὀλυμπον,
πὰρ δὲ Διὶ Κρονίωνι καθέζετο θυμὸν ἀχεύων,
δεῖξεν δ' ἄμβροτον αἷμα καταρρέον ἐξ ὤτειλῆς,

Uno de los epítetos que se refieren a la filiación ontológica de Jesús con Dios es el de “unigénito”. El hijo único (*moûnon*) o unigénito no lo es siempre por filiación biológica. Así le ocurrió a Fenix que al llegar a Ftía fue “adoptado” por Peleo, el señor, que le recibió complaciente y le amó, cuenta Fenix, como un padre amaría a su único hijo, nacido en su vejez (9.479-483):

y llegué a Ftía de glebas fecundas, madre de ovejas
a Peleo, el señor; y él me recibió complaciente,
y me amó, como un padre amaría a su niño
único, nacido en su vejez, sobre múltiples bienes;
y me hizo muy rico, y me procuró mucho pueblo.

ἐς Πηλῆα ἄναχθ'· ὃ δέ με πρόφρων ὑπέδεκτο,
καὶ μ' ἐφίλησ' ὡς εἴτε πατήρ ὄν **παῖδα** φιλῆσῃ
μοῦνον τηλύγετον πολλοῖσιν ἐπὶ κτεάτεσσι,
καὶ μ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὥπασε λαόν·

El señor del lugar le da riquezas, le reconoce como hijo único y le proporciona un pueblo, laós, al que gobernar.

Recuerda mucho al pasaje de Mt 3.17 en el que se dice:

Y he aquí una voz venida de los cielos que decía: Este es mi hijo amado, en quien me agradé.

καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

“El ὃ δέ με πρόφρων ὑπέδεκτο “me recibió complaciente” de la *ilíada* cambia en Mateo por ἐν ᾧ εὐδόκησα “en él me complazco”; y en lugar del μ' ἐφίλησ' “me amó” se usa ὁ ἀγαπητός “muy querido”. Zeus honra solo a Héctor (15.611-614). Queda honrado y glorificado por Zeus porque su destino, su muerte a manos de Aquiles, se precipita; se acerca su muerte con pasos presurosos:

pues le era auxiliar, desde el éter, el mismo
Zeus, quien, estando entre muchos más hombres, el mismo
honraba y gloriaba, pues debía de breve existencia
ser, pues ya, para él, el destinado día apresuraba
Palas Atenea, bajo el poder del Pelida.

αὐτὸς γάρ οἱ ἀπ' αἰθέρος ἦεν ἀμύντωρ
Ζεὺς, ὅς μιν πλεόνεσσι μετ' ἀνδράσι μοῦνον ἐόντα
τίμα καὶ κύδαινε. μινυνθάδιος γὰρ ἔμελλεν
ἔσσεσθ'.

La voz procedente del cielo aparece ya en el estrato acadio (poema de Gilgames, tablilla VII.130):

Šamaš oyó lo que decía su boca.
Enseguida, un aviso resuena desde el cielo:

Estamos ante una anticipación paródica de lo que será la pasión y muerte de Jesús.

Por filiación biológica es hijo único Ilioneo, protegido de Hermes (14.492) o Telémaco (XVI.119). Igual ocurre en Lucas (Lc 7.12) al hablar de una madre, viuda, con un solo hijo (μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ); igual en Lc 8.42, 9.38. En el evangelio de Juan las cosas cambian considerablemente porque este vocablo (μονογενῆς) se refiere en exclusiva a al Logos, a Cristo, unigénito del padre, pero también como Héctor lleno de gloria que, en Juan, es gracia y *doksa* (Jn 1.14), en tanto que para Héctor, Zeus padre le dio *timé* y *kydos* (honra y gloria). En Jn 3.16 Dios entrega a su único hijo para redimirnos de la muerte. De igual modo, Zeus fija su atención solo en Héctor, al que distingue de entre todos, para luego, simplemente sacrificarle a manos de Aquiles.

Algunos de los líderes de las tropas troyanas son calificados como **διοτρεφέος** (*dioitrephéos*, 2.847, 4.388, 5.464, 12.355, 13.427) que indican que esa persona está vinculada a Zeus por su función de mando.

Los marcadores cinéticos de lo *fascinosum* y lo *tremendum* aparecen en la escena de la transfiguración, señalando, en todo su esplendor, al Hijo del hombre. El aiglé o aura luminosa que aparece entorno a Jesús es un recurso habitual en la *Ilíada* que es utilizado, como ya vimos, para hacer desaparecer a los dioses o, también, para mostrarlos en todo su esplendor pneumático, esplendor que comparten con los hombres. Atenea, por ejemplo, se presenta ante Helena, convertida en una antigua y querida ama, con ojos resplandecientes (3.397: ὄμματα μαρμαίροντα, *ómmata marmáíronta*). El efecto de la belleza de Helena en Paris, tras el fallido combate, es de que sus mentes se envuelven con eros, el deseo: 3.442, ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν. La metáfora está sacada de la transparencia de los velos y de los fluidos pneumáticos, el viento, los olores, que lo impregnan y/o mueven. El manto de Helena es de un blanco brillante y luciente: 3.419, βῆ δὲ κατασχομένη ἐανῶ ἀργῆτι φαεινῶ “y se fue, envolviéndose en su blanco, lúcido manto”.

Cuando un dios se presenta entre los humanos lo hace bajo el ropaje de lo *fascinosum* como ocurre con Atenea (4.74-80):

ella se fue, desde las cumbres del Olimpo lanzándose,
y como el astro que envía el niño de Cronos artero,
prodigio para los nautas o el ancho real de los pueblos,
y desde él muchas chispas se envían, también esplendente
hasta el suelo Palas Atenea se lanzó, como éste,
y saltó hacia en medio, y el pasmo tomó a quienes veían:
troyanos domacaballos y biengrebados aqueos.

βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων ἀΐξασα.
οἶον δ' ἀστέρα ἦκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
ἢ ναύτησι τέρας ἢ ἐ στρατῶ εὐρέϊ λαῶν
λαμπρόν: τοῦ δέ τε πολλοὶ ἀπὸ σπινθῆρες ἴενται:
τῶ ἐϊκυῖ' ἦϊξεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη,
κάδ δ' ἔθορ' ἐς μέσσον: θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας
Τρῳάσ θ' ἵπποδάμους καὶ ἐϋκνήμιδας Ἀχαιούς:

Se la asocia, mediante un símil, a un astro o estrella brillante que traza su veloz recorrido sobre el cielo, del que salen chispas, virutas de luz.

Cuando la muerte es la que se presenta, entramos de lleno en el ámbito de lo *tremendum*. En *Muerte a crédito* de Céline, la muerte de la portera, la Sra. Bérengé, está acompañada por tiemblos y oscuridades atmosféricas. Los marcadores cinéticos y lumínicos de la muerte de Jesús se asocian al trueno, a la oscuridad y al temblor de la tierra. En el himno homérico a Deméter se describe al Hades como lugar tenebroso y oscuro (337, ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος) frente a la luz del exterior. Este croma del submundo está presente en la escenografía de la muerte de Jesús. Aparece también en la *Ilíada* caracterizando al Tártaro (8.13) que fue la parte que le tocó en suerte a Hades (15.191, 23.51) o a las luces de poniente (12.240), cuando el sol declina y ya llega la noche.

Hay, en la *Íliada*, una escena paródica de Mt 27.52, cuando en este pasaje del evangelio se dice que muchos de los cuerpos de los santos resucitaron. Es el único evangelista que lo dice, dando a la muerte de Jesús un tono más dramático y apocalíptico. En 21.56, cuando, pleno de furia, Aquiles, en su particular venganza por la muerte de su querido Patroclo, se encuentra con Licaón, dice con ironía:

“Ay, pues; en verdad, con mis ojos veo este prodigio tan grande
En verdad, los arrogantes troyanos a que he dado muerte,
resucitarán de nuevo desde la nublada tiniebla;
como vino éste también, tras huir del día impiedoso,
vendido en Lemnos muy divina; y no lo retiene
el hondo del cano mar, que a su pesar tiene a muchos.
Pero, ea, también del asta nuestra la punta
probará, porque yo vea en mis mientes ya prenda
si igualmente también vendrá de allí, o lo tendrá
la tierra criadora de vida, que tiene aun al fuerte”.

ἢ μάλα δὴ Τρωῶες μεγαλήτορες οὖς περ ἔπεφνον
αὐτίς **ἀναστήσονται ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος,**
οἶον δὴ καὶ ὄδ' ἦλθε φυγῶν ὑπο νηλεῆς ἦμαρ
Λῆμνον ἐς ἠγαθέην πεπερημένος· οὐδέ μιν ἔσχε
πόντος ἄλός πολιῆς, ὃ πολέας ἀέκοντας ἐρύκει.
ἀλλ' ἄγε δὴ καὶ δουρὸς ἀκωκῆς ἡμετέροιο
γεύσεται, ὄφρα ἴδωμαι ἐνὶ φρεσὶν ἠδὲ δαείω
ἢ ἄρ' ὁμῶς καὶ κεῖθεν ἐλεύσεται, ἢ μιν ἐρύξει
γῆ φυσίζοος, ἢ τε κατὰ κρατερόν περ ἐρύκει.

Aquiles recuerda como pidió un rescate, tiempo ha, por Licaón, al que ve de nuevo, pero en la batalla y a punto de sucumbir. De ahí la ironía de la resurrección, pues vuelve, de nuevo, a él, pero, ahora, en circunstancias mucho más aciagas. Una ironía que alcanza al Hades: “¿viene, acaso, Licaón, de entre los muertos, desde la nublada y cenicienta tiniebla del Hades?”. Pues, para comprobar si es o no una visión, bastará con matarlo y, si muere, no era tal la visión sino Licaón en persona. En todo caso, no está en el ánimo de Aquiles perdonarle la vida de nuevo, ya no quiere ningún rescate por él, solo desea vengarse; y, además, terminará recordándonos que, una vez arrojado al río, éste le llevará hacia la mar donde será pasto de los peces, describiendo de modo muy gráfico la mortalidad de la carne: 21.127, “algún pez, que habrá de Licaón la blanca grasa comido”.

Zeus padre puede marcar, en especial, a un héroe, dándole todos los atributos de lo *fascinosum*, y también de lo *tremendum*, recordándonos Homero, al tiempo, que estamos ante un ser cuya muerte está ya predestinada o prevista. Zeus le proporcionará a Héctor una gloria efímera o *kýdos* (15.596-614):

Pues a Héctor, su alma le proyectaba la gloria acordarle,
al Priámida, porque a las corvas naves el fuego divino,
incansable, arrojara, y de Tetis la impensable plegaria
toda, adjudicara; pues eso esperaba el pródigo Zeus:

ver con sus ojos el resplandor de una nave incendiada.
Pues, de eso, debía, cabe las naves, huyente el regreso
de los troyanos situar, y a los dánaos la gloria acordarles.
Pensando esto, despertó contra las cóncavas naves
A Héctor Priamida, aun estando él mismo también muy ansioso.
Se enfurió él, como cuando el lancero Ares o el fuego arruinante
se enfuria en los montes, en lo denso de la selva profunda,
y espuma en torno a su boca nacía, y a él ambos ojos
le esplendían bajo las crueles cejas, y el casco en redor
de sus sienas se agitaba horrible, en tanto luchaba
Héctor; pues le era auxiliar, desde el éter, el mismo
Zeus, quien, estando entre muchos más hombres, a él solo
honraba, pues debía de breve existencia
ser, pues ya, para él, el destinado día apresuraba
Palas Atenea, bajo el poder del Pelida.

Ἔκτορι γάρ οἱ θυμὸς ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι
Πριαμίδη, ἵνα νηυσὶ κορωνίσιοι θεσπιδαῆς πῦρ
ἐμβάλοισι ἀκάματον, Θέτιδος δ' ἐξάισιον ἀρῆν
πᾶσαν ἐπικρήνει· τὸ γὰρ μένε μητίετα Ζεὺς
νηὸς καιομένης σέλας ὀφθαλμοῖσιν ιδέθαι.
ἐκ γὰρ δὴ τοῦ μέλλε παλίωξιν παρὰ νηῶν
θησέμεναι Τρώων, Δαναοῖσι δὲ κῦδος ὀρέξειν.
τὰ φρονέων νήεσσιν ἔπι γλαφυρῆσιν ἔγειρεν
Ἔκτορα Πριαμίδην μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν.
μαίνεται δ' ὡς ὄτ' Ἄρης ἐγχέσπαλος ἢ ὀλοὸν πῦρ
οὔρεσι μαίνεται βαθέης ἐν τάρφεσιν ὕλης·
ἀφλοισμὸς δὲ περὶ στόμα γίνετο, τῷ δὲ οἱ **ὄσσε**
λαμπέσθην βλοσυρῆσιν ὑπ' ὀφρύσιν, ἀμφὶ δὲ πῆληξ
σμερδαλέον κροτάφοισι τινάσσετο μαρναμένοιο
Ἔκτορος· αὐτὸς γάρ οἱ ἀπ' αἰθέρος ἦεν ἀμύντωρ
Ζεὺς, ὃς μιν πλεόνεσσι μετ' ἀνδράσι μοῦνον ἔοντα
τίμα καὶ κύδαινε. μινυνθάδιος γὰρ ἔμελλεν
ἔσσεσθ'· ἤδη γάρ οἱ ἐπόρνυε μόρσιμον ἦμαρ
Παλλὰς Ἀθηναίη ὑπὸ Πηλεΐδαο βίηφιν.

Un cuerpo pneumatológico, como el de Jesús, está acompañado por:

a) Un cuerpo pneumático al que pueden ocurrirle cosas como lo acontecido en el huerto de Getsemaní en donde Jesús, del terrible miedo que le atenazaba, llegó a sudar como trombos de sangre que caían hacia el suelo (Lc 22.42-44).

b) Una tramoya de brillos y temblores que actúan como marcadores lumínicos y cinéticos de su divinidad. Pedro, en Hch 1.15-20, interpreta la traición de Judas como un diakonado, un servicio al Espíritu santo. Tiene una forma muy plástica de decirlo:

Y se hizo notorio a todos los habitantes de Jerusalén, de suerte que aquel campo fue llamado en su propia lengua *Hakeldamakh*, esto es, Campo de Sangre.

Hakeldamakh es el campo que fue comprado con las treinta monedas con las que Judas traicionó a Jesús. En la siguiente imagen podemos ver la presencia del fundido en rojo, asociado a la sangre derramada, en algunos de los pasajes de la *Iliada* que el cómic utilizará como recurso expresivo.

En la *Iliada*, Zeus padre para escenificar un acontecimiento luctuoso envía lluvia de sangre sobre el campo de batalla. Es lo que ocurre con la muerte anunciada de Sarpedón a manos de Patroclo (16.458-461; en la imagen "El color de la muerte: el fundido en rojo" se tematiza esta escenografía en relación con los recursos expresivos del cómic y la *Iliada*):

ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε:
 αἱματοέσσας δὲ ψιάδας κατέχευεν ἔραζε
 παῖδα φίλον τιμῶν, τόν οἱ Πάτροκλος ἔμελλε
 φθίσειν ἐν Τροίῃ ἐριβώλακι τηλόθι πάτρης.

Así habló, y no desobedeció el padre de hombres y dioses, que derramó sobre la tierra sanguinolentas gotas en honor de su hijo, al que Patroclo iba a matar en Troya, de fértiles glebas, lejos de su patria.

LA EMOCIÓN MONOCROMÁTICA

LO FASCINOSUM

V El color de la muerte: El fundido en rojo

Estamos ante «la lluvia de sangre» para indicar la matanza que se avecina. Compárese esta viñeta de «El canto de sables. Momento 3» de Ozamam & Tentacle Eye, con el siguiente pasaje de la *Iliada* (11.50-55):

Un griterío inextinguible se alzó ante la aurora. Mucho se destacaron de los cocheros al formar junto a la fosa; Éstos se situaron acorta distancia; y en medio, un tumulto maligno elevó el Crónida y de lo alto lanzó gotas de rocío chorreantes de sangre desde el éter, porque iba a precipitar al Hades muchas valientes cabezas.

Sudor de sangre en Getssemani: Lc 22:44

ῥῶνόντ' ἄσβεστος δὲ βοή γένετ' ἠῶθι πρῶ.
 φθάν δὲ μέγ' ὑπήων ἐπὶ τάφρω κοσμηθέντες,
 ἰππῆες δ' ὀλίγον μετεκίαθον· ἐν δὲ κυδομὸν
 ὤρσε κακὸν Κρονίδης, κατὰ δ' ὑψόθεν ἦκεν **ἑέρσας**
αἶματι μυδολέας ἐξ αἰθέρος, οὐνεκ' ἔμελλε
 πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προΐαψεν.

En 16.458-461, la voluntad de Zeus de que Sarpedón sucumba a manos de Patroclo se refuerza con la «lluvia de sangre»:

Así habló, y no desobedeció el padre de hombres y dioses, que derramó sobre la tierra sanguinolentas gotas en honor de su hijo, al que Patroclo iba a matar en Troya, de fértiles glebas, lejos de su patria.

“ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
 αἱματοέσσας δὲ ψιάδας κατέχευεν ἔραζε
 παῖδα φίλον τιμῶν, τόν οἱ Πάτροκλος ἔμελλε
 φθίσειν ἐν Τροίῃ ἐριβώλακι τηλόθι πάτρης.

MIRALOS. A PARTE DE ALGUNOS MERCENARIOS, NO SON MÁS QUE ALGUNOS CAMPESINOS INEXPERTOS A LOS QUE ESE PODRE XAO PAT LLEVARÁ AL MATADERO, SU DERROTA NO SERÁ NINGUN HONOR PARA NOSOTROS.

DESCONFIAMOS A PESAR DE TODO, PADRE, TIENEN LA VENTAJA DEL NÚMERO. ADemás, SU CÓLERA PUEDE MUY BIEN ALIMENTAR SU FUERZA EN EL COMBATE, ES ALGO QUE YA VIMOS.

Véanse los cuadros adjuntos para a) y b) en lo que respeta a la transfiguración y la muerte de Jesús. En ambos casos, el epíteto Hijo de hombre actúa como un vocablo o concepto homónimo que muestra las dos caras con las que ha llegado Jesús a nosotros: como ser humano hijo de María y como divinidad, como hijo de Dios.

| LA TRANSFIGURACIÓN DEL HIJO DEL HOMBRE (<i>FASCINOSUM</i>) | | |
|---|--|--|
| <p>Mt 17.1-3</p> <p>Καὶ μεθ' ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς.</p> <p>Y seis días después toma Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y sube con ellos a un monte elevado a solas. Y se transfiguró en presencia de ellos, y comenzó a relumbrar su faz como el sol, y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz.</p> | <p>Mc 9.2-4</p> <p>Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν ὥστε γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι.</p> <p>Y seis días después toma consigo Jesús a Pedro, Santiago y Juan, y sube con ellos solos aparte a un monte elevado. Y se transformó delante de ellos; y sus vestiduras se tornaron centelleantes, blancas en extremo, cuales ningún batanero sobre la tierra es capaz de blanquear así.</p> | <p>Lc 9.28-29</p> <p>Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτῶ [καὶ] παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἑξαστράπτων.</p> <p>Y aconteció después de estos razonamientos, como unos ocho días, que, habiendo tomado consigo a Pedro y Juan y Santiago, subió al monte para orar. Y mientras estaba orando, el aspecto de su faz parecía otro, y su vestidura se volvió blanca, relampagueante.</p> |

| MUERTE DE JESÚS (<i>TREMENDUM</i>) | | |
|--|---|--|
| <p>Mt 27.51-54</p> <p>Ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων, Ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθανι; τοῦτ' ἔστιν, Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες; τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ ἐστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι Ἥλιαν φωνεῖ οὗτος. καὶ εὐθέως δραμῶν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν. οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον, Ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἥλιος σώσων αὐτόν. ὁ</p> | <p>Mc 15.33-39</p> <p>Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, Ἐλωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ὃ ἔστιν μεθερμηνευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;</p> | <p>Lc 23.44-45</p> <p>Καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον. καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ</p> |

| | | |
|---|---|---|
| <p>δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῆ μεγάλης ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.</p> <p>Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς. Ὁ δὲ ἐκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὰ γενόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες, Ἄληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.</p> <p>Desde la hora sexta hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora nona. Y hacia la hora nona clamó Jesús con gran voz, diciendo: “<i>Eli, Elí, lemá sabakthani</i>”, esto es, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me desamparaste?” Algunos de los que allí estaban al oírlo decían: “A Elías llama éste”. Y al punto, corriendo uno de ellos y tomando una esponja y emparándola en vinagre e introduciendo en ella una caña, le daba de beber. Mas los demás decían: Deja, veamos si viene Elías a salvarle. Mas Jesús, habiendo clamado con gran voz, exhaló el espíritu.</p> <p>Y he aquí que el velo del santuario se rasgó en dos de arriba abajo, y la tierra tembló, y las peñas se hendieron, y los monumentos se abrieron, y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron, y saliendo de los monumentos después de la resurrección de Jesús entraron en la santa ciudad y se aparecieron a muchos.</p> <p>El centurión y los que con él estaban guardando a Jesús, viendo el temblor y las cosas que pasaban, se amedrentaron terriblemente, y decían: Verdaderamente Hijo de Dios era este.</p> | <p>καὶ τινες τῶν παρεστώτων ἀκούσαντες ἔλεγον, Ἴδε Ἡλίαν φωνεῖ. δραμῶν δέ τις καὶ γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, λέγων, Ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας καθελεῖν αὐτόν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν.</p> <p>Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω. Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν, Ἄληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.</p> <p>Y llegada la hora sexta, se produjeron tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora nona. Y a la hora nona clamó Jesús con gran voz: <i>Eloí. Eloí, lamá sabakthani</i>, que, traducido, es: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me desamparaste?” Y algunos de los presentes, al oírlo, decían: Mira, a Elías llama. Corriendo uno y emparando en vinagre una esponja, sujetándola a una caña, le daba de beber, diciendo: Dejad, veamos si viene Elías a descolgarle. Mas Jesús, lanzando una gran voz, expiró.</p> <p>Y el velo del santuario se rasgó en dos de arriba abajo.</p> | <p>Ἰησοῦς εἶπεν, Πάτερ, εἰς χειρὰς σου παρατίθεται τὸ πνεῦμά μου· τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.</p> |
|---|---|---|

En Daniel 7.13-14, se nos transmite una visión del profeta que ve al Hijo de hombre venir sobre las nubes del cielo:

Yo seguía mirando, y en la visión nocturna
vi venir sobre las nubes del cielo
alguien como “hijo de hombre”
que se digirió hacia el anciano
y fue presentado ante él.
Le dieron poder,
honor y reino
Y todos los pueblos,
naciones y lenguas le servían.
Su poder es eterno
Y nunca pasará,
Y su reino no será destruido.

(Theodotiones versio) ἔθεώρουν ἐν ὄράματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοῦ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ προσηνέχθη. καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύουσιν ἢ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται.

(Translatio graeca) ἔθεώρουν ἐν ὄράματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοῦ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν, καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ. καὶ ἐδόθη αὐτῷ **ἐξουσία**, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα **δόξα** αὐτῷ λατρεύουσα· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μὴ ἀρθῆ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ φθαρῆ.

Compárese con este otro pasaje de la *Ilíada* (5.864-870):

Y como desde las nubes oscura aparece la niebla,
Si, surgiendo del fuerte calor, sopla el viento impetuoso,
tal al Tidida Diomedes Ares broncíneo
se apareció, al irse hacia el ancho cielo entre nubes.
Y pronto llegó el alto Olimpo, de los dioses la sede,
y cabe Zeus Cronida, se sentó entristecido en el alma,
y, corriendo de la llaga, mostró la sangre ambrosiaca,

Οἷη δ' ἐκ νεφέων ἐρεβεννὴ φαίνεται ἀήρ
καύματος ἐξ ἀνέμοιο δυσαέος ὀρνυμένοιο,
τοῖος Τυδεΐδη Διομήδεϊ χάλκεος Ἄρης
φαίνεθ' ὁμοῦ νεφέεσσιν ἰὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.
καρπαλίμως δ' ἵκανε θεῶν ἕδος αἰπὺν Ὀλυμπον,
πὰρ δὲ Διὶ Κρονίῳ καθέζετο θυμὸν ἀχεύων,
δείξεν δ' ἄμβροτον αἶμα καταρρέον ἐξ ὠτειλῆς,

No es asunto secundario el que el Hijo de hombre de este pasaje (Daniel 7.13-14) fuera asociado a Jesús, considerado ya como Mesías. Al respecto nos dice Charles Guignebert en su libro *El cristianismo antiguo* (1956:35-36):

este pasaje, digo, no lo relacionaban todavía los rabinos con la aparición del Mesías; fue mucho más tarde cuando llegó a la sinagoga, por la influencia del uso que de él hacían los cristianos. Durante algún tiempo, los fieles, que conocían mal la lengua aramea, en la que *un hijo de hombre* (*bar nascha*) quiere decir sencillamente *un hombre*, imaginaron que esa expresión, que podían leer en las *Logia* o *Sentencias* del Señor, encerraba un sentido misterioso, y, comparándola con el empleo que de ella hace Daniel, y que no comprendían tampoco, la consideraron como un equivalente especialmente cristiano de *Mesías*. El examen de los textos no permite dudar de que esto es un error y, en casi todos los pasajes de nuestros Sinópticos en los que aparece la expresión, pertenece al redactor. En cuatro o cinco lugares solamente, es probable que se base en una sentencia auténtica de Jesús, inexactamente traducida, y allí es menester entenderla como si dijera: *un hombre*. Por

ejemplo: las zorras tienen cuevas... el hombre no tiene donde recline la cabeza; o bien: Y cualquiera que hablare contra el hombre, le será perdonado: mas cualquiera que hablare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado, ni en este siglo, ni en el venidero.

Pero, es el caso que la escenografía de ambos pasajes comparten elementos comunes muy significativos.

La gloria procede del cielo (10.213) [= Mt 24.30 y Mc 8,38]:

μέγα κέν οἱ ὑπουράνιον κλέος εἶη
πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, καί οἱ δόσις ἔσσειται ἐσθλή·

grande gloria habría para él bajo el cielo
entre todas las gentes, y para él habría noble regalo.

La gloria queda representada escenográficamente en el NT por el esplendor (1 Cor 15.40-41) y el rayo, el mismo del que es portador Zeus padre (11.184):

1 Cor 15.40-41:

Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero diferente es el esplendor de los celestes y diferente el de los terrestres. Uno es el esplendor del sol, y otro el esplendor de la luna, y otro el esplendor de las estrellas. Porque entre estrella y estrella hay diferencia de esplendor. Así será también la resurrección de los muertos.

40καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλ' ἑτέρα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων **δόξα**, ἑτέρα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. 41ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. 42Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· τότε δὴ ῥα πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε Ἰδης ἐν κορυφῆσι καθέζετο πιδηέσεως οὐρανόθεν καταβάς· ἔχε δ' ἀστεροπὴν μετὰ χερσίν.

11.184

fue a sentarse [el padre de los dioses] en las cimas del Ida, surcado de manantiales,
tras descender del cielo. Llevaba el relámpago en las manos.

δης ἐν κορυφῆσι καθέζετο πιδηέσεως
οὐρανόθεν καταβάς: ἔχε δὲ στεροπὴν μετὰ χερσίν.

Puede verse como Zeus agarra con su mano uno de sus atributos, el rayo (ánfora ática de figuras rojas que representa el nacimiento de Atenea).



Ánfora de figuras negras, atribuida al pintor del Grupo E, ca. 545-535 a. C.

En Lucas 17.24 se dice que el Hijo del hombre se manifestará como el relámpago que recorre con su brillo todo el cielo de un extremo al otro:

ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπὸ οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ].

Porque como el relámpago, al relampaguear, recorre con su brillo todo el cielo de un extremo a otro, así será el Hijo del hombre en su día.

De igual modo en Mateo 24.27. El relámpago es, además, el marcador lumínico (*fascinosum*) de la gloria de Cristo en el momento de su resurrección (Mateo 28.3):

ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών.

Era su aspecto como relámpago, y su vestidura blanca como la nieve.

En la transfiguración ocurre lo mismo (Lucas 9.29):

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων.

Y mientras estaba orando, el aspecto de su faz parecía otro, y su vestidura se volvió blanca, relampagueante.

Un cuerpo que, en su transfiguración, Marcos describe así (Marcos 9.2-7):

Y seis días después toma consigo Jesús a Pedro, Santiago y Juan, y sube con ellos solos aparte a un monte elevado. Y se transformó (*metemorphōthē*) delante de ellos; y sus vestiduras se tornaron centelleantes, blancas en extremo, (*stílbonta leukà lían*) cuales ningún batanero sobre tierra es capaz de blanquear así. Y aparecieron a su vista Elías y Moisés, y estaban conversando con Jesús. Y tomando Pedro la palabra, dice a Jesús: Rabí, bueno es estarnos aquí; y vamos a hacer tres tiendas: una para ti, una para Moisés y una para Elías. Porque no sabía qué decir, pues quedaron fuera de sí por el espanto. Y se formó una nube que los cubría (*nephélē episkíadsousa*), y vino una voz de la nube: Este es mi hijo querido; escuchadle.

2καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. καὶ **μετεμορφώθη** ἔμπροσθεν αὐτῶν, 3καὶ **τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν**, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. 4καὶ ὥφθη αὐτοῖς Ἥλιος σὺν Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. 5καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν. 6οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. 7καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

La experiencia del milagro de la ropa inmaculada se irá repitiendo en nuestros televisores. La pantalla se quedará, por unos instantes, en blanco, con un brillo intenso, procedente de la completa *enérgeia* de los píxeles rojo-verde-violetas, que remeda el resplandor de la transfiguración del *sōma pneumatikón*. Se nos quita la mácula, en apariencia, por efecto activo de los blanqueadores, pero el pecado, la mancha, sigue ahí, aunque oculta. El Señor Jesucristo, dice Pablo en su carta a los Filipenses (3.21), *transfiguraré (metaskhēmatísei) nuestro cuerpo de bajeza, hecho según el talle de su cuerpo de gloria (tō(i) sōmati tēs dóksēs), según su poderosa acción (katà tēn enérgeian), capaz aun de subyugar a sí todas las cosas*. Se pasará del *aiglé* o resplandor olímpico al cuerpo de gloria (*tō(i) sōmati tēs dóksēs*) que es tanto como decir que habrá un paso histórico del *pneûma* griego al *pneûma* paulino.



El brillo o *stílbōn* asociado a la albura o blancura de un detergente, a su capacidad blanqueadora.

El participio *stílbōn* aparece en la *Ilíada*, en sólo dos ocasiones, para caracterizar a Paris por metonimia con sus ropas brillantes (3.392, *eímasin*) y para describir los vestidos de

quienes danzaban en una de las escenas del escudo de Aquiles (18.596, *khitōnas stilbontas elainō*). Toda transformación o metamorfosis va seguida de un brillo intenso, una suerte de fundido en blanco cinematográfico. Este fenómeno es descrito en el canto 2 de la *Iliada* (2.318) en el portento de *drakon* que, tras devorar a los nueve polluelos, Zeus la hace conspicua (*arídsēlon*), es decir, la hace brillar para luego aparecer convertida en piedra. A esto ha de añadirse que el blanco de referencia, en la *Iliada*, es siempre el Olimpo muy nevado (*Olympon agánniphon*, 1.420) que por ello se muestra siempre reluciente o esplendoroso (*aiglēentos Olympou*, 1.532). Este monte sagrado será el marcador cromático para el blanco de referencia en los lavaderos de Nausícaa en el país de los feacios, en la *Odisea* (VI.42-45). Puede verse una imagen de este monte de Tesalia, sacada del *Atlas Mitológico de Grecia*, del fotógrafo y filólogo poleso Pedro Olalla.



Monte Olimpo



El blanco de referencia es el vestido de la novia. EL monte Olimpo nevado es el marcador lumínico del lavadero de Nausícaa.

La transfiguración de Jesús afecta a sus ropas que se vuelven de un blanco brillante, centelleante, de un *leukē aiglē* como el que sale del Olimpo en la escena del lavadero de Nausícaa (*Odisea*, VI.45). El esplendor que da lustre a un traje se muestra, en el cómic, mediante brillos que irradian del mismo, algo que puede verse en el dibujo de Scott McCloud (2008:136). En este canto de la *Odisea* (VI.229-235), Atenea prepara a Ulises para su encuentro con Nausícaa. Le hace parecer más fuerte, más alto y derrama en su cabeza *kháris* en forma de halo (*tis khryson perikheútai argyrō(i) anēr*):

Mas entonces Atenea, por Zeus engendrada, le hizo parecer más robusto y más alto: los densos cabellos le brillaron pendientes de nuevo cual flor de jacinto. Bien así como entorno a la plata de un cerco de oro un varón sabedor que de Hefesto y de Palas Atena aprendió todo el arte y realiza preciosos trabajos, tal la diosa de hechizos orló su cabeza y sus hombros. caminando señero después, se sentó en la rompiente de hermosura radiante y de gracia.

Queda así Ulises, ante la vista de la hija de Alcínoo, “radiante en hermosura y gracia” (*kállei kai khárisi stílbōn*). La *kháris*, nos dice este pasaje de la *Odisea*, hace que el hombre se asemeje a los dioses de igual modo a como un hábil artesano es capaz de fabricar la imagen bien torneada de un hombre. La gracia griega es un don de los dioses capaz de transfigurar la *physis* de un ser humano pero sin comprometer su trascendencia. A su muerte será un *eidolon*, nunca un cuerpo transfigurado.

Pero también la gracia es vivificadora. La gracia derramada por Afrodita sobre la cabeza de Pandora le da los dones del amor (*Trabajos y días*, 59-68) —y parte de su identidad como mujer— que se completarán con los procedentes de Hermes. Previamente Hefestos la construyó y le dio el *pneûma* vivificador. Ya veremos más adelante como el dios de la fragua construye con inteligencia pneumatológica todos sus artefactos. Pandora es un *thauma* (*Teogonía*, 588) nimbado de gracia (Vernant, 2002:183-191). Dispone de *noos*, *sthenos* y *aude* (juicio, fuerza y voz) al igual que las dos sirvientas de oro (robots) sobre las que se apoya Hefesto (18.417). Pero a diferencia de ellas, tiene *kháris*, ha sido consagrada al desgaste de la vejez y de la muerte, frente al brillo del oro que tiene vocación de eternidad, como la de los propios dioses. Pandora no es un artefacto que se asemeja a un ser vivo, ella es un ser vivo, es la mujer que, hasta ese momento, no hubo sobre la tierra. El brillo de la *kháris* le insuflará fuerza, movimiento y voz. En este punto la figura de la mujer no presenta menoscabo alguno frente a lo que será su progresiva marginación en el ministerio eclesial del catolicismo romano.

La gloria se manifiesta en torno a la cabeza de Aquiles (18.202-214):

Habiendo dicho así, se fue Iris rauda de pies.
Y Aquileo se alzó, caro a Zeus, y Atenea, en redor
de los valientes hombros, la égida le echó, floqueada,
y esparció, divina entre diosas, en torno a su testa una nube
áurea, y de él mismo hizo alumbrarse, omniluciente, una flama.

Y como cuando el humo, yendo desde la urbe, va al éter,
de una isla a lo lejos, en cuyo redor los hostes combaten,
y ellos, todo el día, disputan en el Ares odioso,
saliendo de su urbe, y, a una con el sol que se hunde,
antorchas copiosas flamean, y su fulgor a lo alto
subiendo se muestra, para que los vecinos lo vean,
por si, protectores de la ruina, con sus naves llegaran,
así, de la cabeza de Aquileo, el brillo al éter llegaba.

“Ἡ μὲν ἄρ' ὡς εἰποῦσ' ἀπέβη πόδας ὠκέα Ἴρις,
αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς ὤρτο Διὶ φίλος· ἀμφὶ δ' Ἀθήνη
ῶμοις ἰφθίμοισι βάλ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
ἀμφὶ δέ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων
χρύσειον, ἐκ δ' αὐτοῦ δαΐε φλόγα παμφανώωσαν.
ὡς δ' ὅτε καπνὸς ἰὼν ἐξ ἄστεος αἰθέρ' ἵκηται
τηλόθεν ἐκ νήσου, τὴν δῆϊοι ἀμφιμάχωνται,
οἳ τε πανημέριοι στυγερωῶ κρίνονται Ἄρηϊ
ἄστεος ἐκ σφετέρου· ἅμα δ' ἠελίῳ καταδύντι
πυρσοὶ τε φλεγέθουσιν ἐπήτριμοι, ὑψόσε δ' αὐγὴ
γίγνεται ἀΐσσουσα περικτιόνεσσιν ἰδέσθαι,
αἳ κέν πως σὺν νηυσὶν ἄρεω ἀλκτῆρες ἵκωνται·
ὡς ἀπ' Ἀχιλλῆος κεφαλῆς σέλας αἰθέρ' ἵκανε·

En el *Himno homérico a Deméter* (275-280), la diosa se transfigura (εἶδος ἄμειψε), cambia su forma, según el modelo descrito de lo *fascinosum*:

Después de hablar así la diosa, tamaño y figura cambió
quitándose la vejez; en torno y alrededor belleza irradió;
un aroma agradable desde sus perfumados peplos
se esparció, y lejos una luz desde el cuerpo inmortal
de la diosa brillaba, sus rubios cabellos flotaban sobre los hombros,
y de claridad se llenó la sólida casa como un relámpago.

“Ὡς εἰποῦσα θεὰ μέγεθος καὶ εἶδος ἄμειψε
γῆρας ἀπωσαμένη, περί τ' ἀμφί τε κάλλος ἤητο·
ὁδμὴ δ' ἱμερόεσσα θυγέντων ἀπὸ πέπλων
σκίδνατο, τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοιο
λάμπε θεᾶς, ξανθαὶ δὲ κόμαι κατενήνοθεν ὦμους,
αὐγῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος ἀστεροπῆς ὤς.

También en la *Iliada*, como en el Apocalipsis (Ap 8.10) por mediación de las trompetas de los ángeles, el cielo atrona como una trompeta, para indicar un estruendo tremendo producido por la lucha entre dioses (21.388).

En el Apocalipsis (4.5), se explica que del trono de Dios (Zeus) salen relámpagos, voces y truenos que son los marcadores o epítetos de Zeus en el ámbito de lo *fascinosum* y de lo *tremendum*: καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ ("Y del trono salen relámpagos, y voces, y truenos". También en Ap 8.5:1: καὶ εἴληφεν

ὁ ἄγγελος τὸν λιβανωτὸν, καὶ ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός (Y tomó el ángel el incensario, y lo llenó de fuego del altar, y lo arrojó a la tierra; y se produjeron truenos, y voces, y relámpagos, y temblor de tierra"; También en Ap 11.19 y 16.18).

Algunos de los epítetos de Zeus equivalen, en el medio aéreo, a la fuerza vibratoria desplegada por Poseidón sobre la Tierra toda. Poseidón es el que produce los temblores o seísmos. El epíteto *eúryonta*, el de ancha voz, aparece cuando Zeus se encuentra en las alturas del Olimpo o alguna otra montaña (1.498, 8.206, 15.152) o como cuando su mirada se extiende desde una perspectiva aérea, en picado, sobre la ciudad de Ilión (9.686).

Los recursos expresivos de la *Iliada* han llegado siempre al corazón del hombre de cualquier época. La plasticidad de sus escenas permitió esta supervivencia en todo tiempo y lugar. Las metáforas que sirven para construir la personalidad de los héroes homéricos no solo son actuales sino que constituyeron el núcleo esencial de partida para que el hombre occidental pudiera llegar a hablar de sí mismo y a comunicar los modos que tiene de sentir y pensar. Lo *tremendum* y lo *fascinosum* mueven recursos cinéticos de una capacidad expresiva inigualable para convertir la trama heroica en un documento universal. Muchas de estas pautas cinéticas y lumínicas quedan reflejadas en los epítetos que acompañan al nombre de los propios dioses, cuya función puede ser asimilable al logo de una marca. Dionisos y Apolo se concitan para mover el mundo con temblores y brillos, para nimbar al sujeto, a los objetos y mercancías de su devoción con los trazos cinéticos que la tierra y los ciclos naturales (rayos, nimbos, arco iris...) proporcionan para mostrar el movimiento del hombre en lo físico y en lo espiritual. Esta circunstancia no ha sido compensada por la edad de la razón que no es capaz de agotar el mito en las redes de su "preclara urdimbre", metáfora ésta de origen claramente apolíneo.

El dios que reúne todos los epítetos imaginables asociado a las tormentas es Zeus, padre del rayo y de las negras nubes (22.178, *páter argikéraune kelainephès*). A él se le califica de *ypsibremētēs* (altionante o altiatronador, 1.354), *asteropētēs* (fulminador, que lanza relámpagos o rayos, 1.609), *nephelēgeréta* (el que agolpa las nubes, 1.511), *kelainephés* (negro de nubes, de oscuras nubes, 2.412), *terpikéraunos* (que se deleita con el rayo, 2.478) *aithéri naíōn* (que mora en el éter, 4.166), *erigdoupos* (tonante, retumbante, 7.411), *eribremētēs* (tonante, 13.624), *steropēgeréta* (el que acumula relámpagos, 16.298) y *argikéraune* (el de albo rayo, 19.121).

Pero hay una gloria, un *kléos*, que es propiciado por los milagros que lleva a cabo Jesús. La tarea de Jesús es pareja a la de un héroe, en lo que se refiere al *kléos* (fama o gloria), por las hazañas o los hechos en que se ve envuelto. En Mt. 9.26, 8.4, la fama o *phēmē* le llega por los milagros que lleva a cabo: resucitar a una niña, curar enfermos, sanar a un paralítico. Pero Jesús no quiere que se esparza la fama de lo que hace ni que ella le dé un lustre público. Se trata de una petición imposible dado que no es posible que su función —y mucho menos un milagro— pueda quedar sepultada en el silencio. En esto no se diferencia de los héroes homéricos que buscan, por encima de

todo, la gloria. La poesía gnómica reconduce el ansia aristocrática de reconocimiento social hacia una reflexión temperada sobre los avatares de la vida. Hay un poema de Arquíloco (s. VII a.C.) en el que este poeta lírico nos dice que no conviene la vanagloria ni el lamento excesivo. Según esto, entonces, el *thymós* no debe moverse entre extremos para quedarse en uno de ellos. Es la alternancia la que regiría el *thymós* y la vida del hombre⁶:

Corazón, corazón, si te turban pesares
invencibles, ¡arriba!, resístele al contrario
ofreciéndole el pecho de frente, y al ardid
del enemigo oponte con firmeza. Y si sales
vencedor, disimula, corazón, no te ufanes,
ni, de salir vencido, te envilezcas llorando
en casa. No les dejes que importen demasiado
a tu dicha en los éxitos, tu pena en los fracasos.
Comprende que en la vida impera la alternancia.

θυμέ, θύμ', ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
τ'ἀναδευ δυσμενῶν† δ' ἀλέξεο προσβαλὼν ἐναντίον
στέρνον τ'ένδοκοισιν ἐχθρῶν πλησίον κατασταθεὶς
ἀσφαλῶς· καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀγάλλεο,
μηδὲ νικηθεὶς ἐν οἴκῳ καταπεσὼν ὀδύρεο,
ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαῖρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
μὴ λίην, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.

Pero, en el caso de los milagros, esa alternancia no es posible, pues el milagro es un suceso contra natura y, por tanto, excepcional. Lo que pretende Jesús, acallar la voz agradecida de los que ha curado, y que la vida siga su ritmo habitual, es del todo imposible y, además, es una petición inútil y sin sentido puesto que sin propagación no hay posibilidad alguna de hacer partícipe a los demás del mensaje mesiánico. Arquíloco, además, tira directamente contra la línea de flotación de la estructura heroica que basa su trama en el contraste gloria o perdición. Aquiles, una vez pierde, el primer envite retórico con Agamenón, se sume una profunda amargura que le aleja de la batalla y le recluye en su tienda. Aunque Jesús quiera evitar el ideal heroico, simplemente no lo consigue.

En el NT la fama (*phēmē*), acompaña a Jesús en su predicación (Lc 4.14-15):

Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν. καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ.

14 Y Jesús volvió en el poder del Espíritu a Galilea, y se difundió su fama por toda la región de alrededor, 15 y enseñaba en las sinagogas de ellos y era glorificado por todos.

⁶ Traducción de Juan Ferraté, en *Líricos griegos arcaicos*, Arquíloco, fragmento 67a D.

En la *Ilíada*, la fama o rumor, tiene atributos propios de los *fascinosum*, manifestándose con brillos (2.93-94): ἰλαδὸν εἰς ἀγορήν· μετὰ δέ σφισιν ὅσσα δεδήει / ὀτρύνουσ' ἰέναι Διὸς ἄγγελος· οἱ δ' ἀγέροντο. “y entre ellos ardía la fama / excitándolos a ir, mensajera de Zeus”. De este modo explica el poeta como iba consiguiendo reunir Agamenón a todos los griegos para que se preparasen para la batalla.

En el caso del NT es el pneuma quien propicia la fama de Jesús, por la que, además, es glorificado. El pneuma le proporciona fama o reconocimiento social gracias a las curaciones que Jesús realiza (Mt 9.26, 31).

La fama o rumor tiene un claro contenido pathemático asociado a marcadores lumínicos como las auras. El propio pneuma puede manifestarse como una lengua de fuego (Hch 2.3):

“y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, que se asentaron sobre cada uno de ellos y se llenaron todos del espíritu santo” (καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου).

Las obras de quienes le siguen (Mt. 5.16) proporcionan gloria (*dóksa*) a Dios padre que está en los cielos.

Lo fascinosum y lo tremendum: los carismas del estilo.



Cristo crucificado, Diego Velázquez.

La potencia de lo *tremendum* (espantoso) y la fuerza de lo *fascinosum* (fascinante) están vinculados a los ciclos naturales (el ciclo del agua, el de la luz oscuridad) y a la *pneumatosis* que es el ciclo *physiológico* que une al hombre con la naturaleza mediante la alimentación y la respiración. El *mysterium, tremendum et fascinans* define la experiencia de lo sagrado y su presentación iconográfica.

La fascinación de la luz como substancia capaz de modelar al mundo y construir imágenes, se halla ya presente, antes que en Platón y en Aristóteles, en la *Iliada*. El *pneuma*, transmisor de la gracia espiritual, es, en sus inicios —en su estrato iliaco—, el aliento vital, el aire, el brillo que nos circunda y envuelve, pero también nos atraviesa gracias al ciclo vital de la *pneumatosis* (respiración-alimentación). Lo que en el mundo griego contribuía materialmente a formar colores es a partir de Pablo, un vehículo para hacer inteligible, más visible, la realidad de un Jesús resucitado de entre los muertos.

Lo que en Homero son procesos materiales para construir colores y brillos, quedará velado, tras San Pablo, por un *pneuma hagion* espiritual que pretende desvincularse de procesos fisiológicos, meteorológicos y pneumatológicos.

El *transitus* que vincula al mundo con el poema es, en primera instancia, la imagen que uno se forma por la fuerza operatoria de los símiles e imágenes que aparecen en los poemas homéricos por doquier, todos ellos ligados a procesos fisiológicos, neumáticos y meteorológicos. Esta fuerza estilística aparecerá en el Nuevo Testamento vinculada a los carismas del estilo que no pueden entenderse al margen

de la concepción pneumatológica del ser humano. Esta es la concepción que encontramos no solo en la *Iliada* sino también en el Nuevo Testamento.

El vocablo *eikōn* sirve tanto para caracterizar las escenas procedentes de la poesía como de la pintura (*República*, 401b2 y ss.). Es acertada la intuición de Havelock cuando afirma que tanto sonidos como colores forman parte del ámbito de la experiencia poética (*Prefacio a Platón*, 1994:227). La *Iliada*, como mostraré, transmite complejos y trabados códigos cromáticos, no sólo en relación con el paisaje, sino también para mostrar emociones y procesos noemáticos. Pero esto mismo lo hace el Nuevo Testamento que se hace eco de un platonismo vinculado a los carismas del estilo (2 Corintios 4.3-6):

εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. (...) ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν, Ἐκ σκοτῶν φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

Que si todavía queda velado nuestro evangelio, para los que perecen está velado, para los incrédulos, cuyas inteligencias cegó el dios de este siglo, para que no columbrasen la esplendorosa irradiación del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios. (...) Porque Dios, que dijo: "Del seno de las tinieblas fulgurará la luz", es quien la hizo fulgurar en nuestros corazones, para que irradiásemos el conocimiento de a gloria de Dios, que reverbera en la fe de Cristo Jesús.

La tradición poética es acústico-visual. Por este motivo, cuando Platón en la *República* (509e-510a) define las imágenes (*eikones*), dice que son las sombras (*skías*) y los reflejos (*phantásmata*) que aparecen en el agua y en las superficies pulidas. El eco es, a su vez, la sombra o el reflejo del sonido (*República*, 515b8). Las palabras del poeta son sombras de las imágenes verdaderas o ideas. En la *Iliada*, cuando Tetis acaba su reunión con Zeus para interceder por su hijo Aquiles, la descripción que se hace utiliza lo *tremendum* y lo *fascinosum* para construir una escena con ambos marcadores cinéticos (1.528-536):

Ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρῦσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.
Τὼ γ' ὡς βουλευέσσαντε διέτμαγεν· ἦ μὲν ἔπειτα
εἰς ἄλλα ἄλτο βαθεῖαν ἀπ' αἰγλήεντος Ὀλύμπου,
Ζεὺς δὲ ἐὼν πρὸς δῶμα· θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἀνέστησαν
ἐξ ἐδέων σφοῦ πατρὸς ἐναντίον· οὐδέ τις ἔτλη
μεῖναι ἐπερχόμενον, ἀλλ' ἀντίοι ἔσαν ἅπαντες.
ὡς ὁ μὲν ἔνθα καθέζετ' ἐπὶ θρόνου· οὐδέ μιν Ἦρη

Y con las oscuras cejas hizo el signo el Cronida,
y entonces los divinos cabellos del señor se agitaron

en su testa inmortal, e hizo temblar, grande, al Olimpo.
Tras aconsejarse así, se apartaron los dos; ella, entonces,
saltó hasta el mar profundo desde el luciente Olimpo,
y Zeus fue a su casa; y los dioses juntos todos se alzaron
de sus sedes en presencia de su padre, y no osó ninguno
esperar al viniente, pero ante él llegaron todos.
Así, entonces, se sentó él en el trono;

Por un lado, tenemos la sacudida circular, el tremor, con el que se acompaña la decisión, el asentimiento de Zeus; por otro lado, el Olimpo queda marcado por su singular albura. Lo *tremendum* acompaña los actos taumatúrgicos de Jesús, como cuando calma al mar sacudido por una gran agitación (M. 8.24, *seismós*). En cierto modo, Jesús se arroga los epítetos de los dioses vinculados a lo *fascinosum* y lo *tremendum*.

Esto mismo que ocurre en el Olimpo, sucede también bajo las aguas, en donde los *fascinosum* y lo *tremendum* están también presentes (13.17-31):

Αὐτίκα δ' ἔξ ὄρεος κατεβήσετο παιπαλόεντος
κραιπνὰ ποσὶ προβιβάς· τρέμε δ' οὖρεα μακρὰ καὶ ὕλη
ποσσὶν ὑπ' ἀθανάτοισι Ποσειδάωνος ἰόντος.
τρὶς μὲν ὀρέξατ' ἰών, τὸ δὲ τέτρατον ἴκετο τέκμων
Αἰγὰς, ἔνθα δὲ οἱ κλυτὰ δῶματα βένθεσι λίμνης
χρῦσα μαρμαίροντα τετεύχεται ἄφθιτα αἰεὶ.
ἔνθ' ἔλθων ὑπ' ὄχεσφι τιτύσκετο χαλκόποδ' ἵππῳ
ὠκυπέτα χρυσέησιν ἐθείρησιν κομώντε,
χρυσὸν δ' αὐτὸς ἔδυνε περὶ χροῖ, γέντο δ' ἰμάσθλην
χρυσείην εὐτυκτον, ἐοῦ δ' ἐπεβήσετο δίφρου,
βῆ δ' ἐλάαν ἐπὶ κύματ'· ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ
πάντοθεν ἐκ κευθμῶν, οὐδ' ἠγνοίησεν ἄνακτα·
γηθοσύνη δὲ θάλασσα δίστατο· τοὶ δὲ πέτοντο
ρίμφα μάλ', οὐδ' ὑπένερθε διαίνετο χάλκεος ἄξων·

Y de inmediato descendió del bosque escarpado,
con sus pies yendo aprisa, y tremaban magnos montes y selva
bajo los inmortales pies de Poseidón que avanzaba.
Tres veces se tendió, yendo, y llegó, a la cuarta, a su objeto,
A Egas; aquí, ínclitas moradas en las honduras del agua,
Áureas, rutilantes, se le edificaron, siempre sin muerte.
Viniendo allí, al carro enganchó, de bronceíneos pies, dos
caballos raudos de vuelo, cabelludos de crines de oro.
Oro él mismo vistió en torno a su carne, y tomó una correa
áurea, bien acabada, y ascendió a su sitio en el carro
y fue avanzando en las olas. Bajo él, seres marinos jugaban
doquier, desde sus grutas, y no a su señor ignoraban,
y el mar se abría de júbilo; aquéllos volaban
muy de prisa, y ni aun debajo se mojaba el eje bronceíneo;

En el estrato acadio, la relación entre el cielo y la tierra se manifiesta mediante marcadores cinéticos de lo *tremendum* (Tablilla VII.165, Gilgames). Ocurre en el sueño de Enkidu, en el que se le augura su muerte:

Bramaron los cielos,
la tierra respondió,
y en medio de ambos
me tenía yo de pie.
Había allí alguien
de rostro sombrío:
semejante al de Anzû
era su rostro.

En Hch 4.31, una vez acabada al oración de los Apóstoles, el suelo retembló bajo sus pies, al tiempo que quedaban llenos del Espíritu Santo:

καὶ δεηθέντων αὐτῶν **έσαλεύθη** ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ **έπλήσθησαν** ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ **παρρησίας**.

Y como hubieron acabado su oración, retembló el lugar en que se hallaban reunidos, y quedaron todos llenos del Espíritu Santo, y hablaban la palabra de Dios con osada libertad.

El marcador cinético de la aparición del pneuma es el temblor de la tierra que es marcador de lo *tremendum*. Cuando ocurre el temblor, quedan todos llenos (έπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος) de pneuma. En Hch 16.26, un gran temblor (*mégas seismòs*) hace que se abran las puertas de la prisión en la que están Pablo y Silas, al tiempo que se sueltan las cadenas de todos los reos; aquí se anuncia un portento ligado a alguien que dispone del pneuma hagion. Veamos esto mismo, pero en el estrato ilíaco (13.59-65):

ἜΗ καὶ σκηπανίῳ γαιήροχος ἐννοσίγαιος
ἀμφοτέρῳ κεκόπων **πλήσεν μένεος** κρατεροῖο,
γυῖα δ' ἔθηκεν ἐλαφρὰ πόδας καὶ χεῖρας ὕπερθεν.
αὐτὸς δ' ὥς τ' ἴρηξ ὠκύπτερος ὦρτο πέτεσθαι,
ὄς ῥά τ' ἀπ' αἰγίλιπος πέτρης περιμήκεος ἀρθεῖς
ὀρμήσῃ πεδίῳ διώκειν ὄρνεον ἄλλο,
ὥς ἀπὸ τῶν ἦϊξε Ποσειδάων ἐνοσίχθων.

Dijo, y con su cetro, El que Ciñe la Tierra y agitador del suelo,
a ambos habiendo tocado, los colmó de ánimo fuerte,
y puso ligeros sus miembros, sus pies y, en lo alto, sus manos.
Y él, como se alzó para volar el halcón raudo de alas,
el cual, desde la ardua, altísima piedra elevándose,
al llano se precipitó por perseguir a otra ave,
así se fue lejos de ellos Poseidón que el suelo sacude.

Tanto en el pasaje de Hechos 4.31 como en de la *Ilíada* se usa el mismo verbo πίμπλημι; en el primero en la forma de aoristo pasivo y en el segundo de aoristo activo. En los Hechos de los Apóstoles, éstos se llenan de pneuma; en la *Ilíada*, Poseidón llena de μένος a los dos Ayantes. Los dos epítetos de Poseidón (γαιήοχος έννοσίγαιος) indican una de sus funciones: agitar la tierra, haciéndola temblar. En los Hechos, estos epítetos quedan ejercidos de modo efectivo. El efecto fisiológico en ambos pasajes es similar. En los Hechos, los Apóstoles comienzan a tener facilidad de palabra, son menos tardos en encontrar el vocablo exacto, es decir, están más prontos en encontrar las palabras adecuadas. A esto, en el mundo griego, se le llama *parresia*. Por su parte los dos Ayantes sienten sus miembros más ligeros, que responden con más facilidad y prontitud a sus requerimientos. El símil que utiliza Homero todavía marca más, si aun cabe, la ligereza con la imagen del ave que alza su vuelo.

Solo de un alma meteorológica puede surgir el *pneuma hagion*. El alma de Aquiles es meteorológica, y las imágenes vinculadas a ella eran perfectamente entendidas por el lector del Nuevo Testamento; desprende, respira μένος y muestra sus emociones mediante representaciones cinéticas en las que intervienen los brillos. El propio símil platónico de la línea se construye mediante una gradación del brillo, graduado de la oscuridad a la claridad (*República*, 509d10-11). Estamos ante un recurso visual propio de la poesía homérica. En el mito de la caverna se escenifica de modo plástico esa gradación y contraste del brillo, lo que entronca directamente con los códigos cromáticos de la *Ilíada* que explican la aparición y la invisibilidad de los dioses (<http://www.nodulo.org/ec/2008/n075p13.htm>).

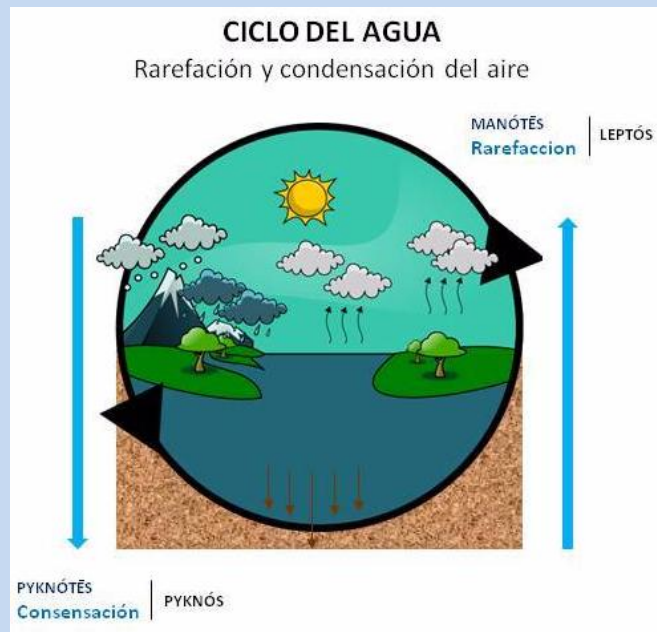
Ahora bien, en el Nuevo Testamento no hay propiamente una teoría del conocimiento, como la que sí hay en Platón, sino un ejercicio de estilo sobre colores y formas que el sujeto profético elabora con el concurso de los carismas del estilo: lo *fascinosum* y lo *tremendum*. Así por ejemplo encontramos en el "apocalipsis de Marcos" (Mc 13.24-25) los atributos de lo *fascinosum* y de lo *tremendum* para indicar las señales del fin del mundo:

Ἄλλ' έν εκείναις ταῖς ήμέραις μετά την θλίψιν εκείνην ό ήλιος σκοτισθήσεται, (F)* και ή σελήνη ού δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς (F),*25 και οι άστέρες έσονται* έκ τοῦ ούρανοῦ πίπτοντες (T)*, και αι δυνάμεις αι έν τοῖς ούρανοῖς σαλευθήσονται (T).

Mas en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se entenebrece, y la luna no dará su esplendor, y las estrellas irán cayendo del cielo, y las fuerzas que están en los cielos se tambalearán.

Estamos ante una apocalíptica de corte político que busca anunciar al nuevo Israel como indica Bermejo (*La invención de Jesús de Nazaret*, 2019:179-181). Ya en la biblia hebrea encontramos pasajes similares en los que Dios se manifestaría en toda su gloria, acompañado de lo *tremendum* y lo *fascinosum*, para derrotar a quienes oprimen al pueblo de Israel (Jr 25.30-38; Ez 32.5-8; Miq 1.2-7; Jue 5.4-5).

La representación iconográfica del *pneuma hagion*



El ciclo del agua es un ciclo pneumatológico que según Aristóteles explicaba —mediante el concurso de las exhalaciones seca y húmeda— la formación de los meteoros ópticos, como el arco iris, de las tierras coloreadas y de los metales, en el interior de la tierra. Por su concurso explicaba la transformación del vino en agua, una suerte de transubstanciación que tiene como punto de partida el subciclo del vino, agua y vinagre que se deriva del ciclo del agua que es, a su vez, un malentendido experimental del propio Aristóteles que le hace identificar estas tres sustancias:

(*Metafísica*, 1016a17-24) Además y en otro sentido se dice que son uno aquellas cosas cuyo sujeto material no es específicamente diferente. Y no difiere cuando su forma específica no puede ser distinguida por la percepción sensible, ya se trate del sujeto que es primero, ya del que es último respecto del fin: en efecto, del vino se dice que es uno y también del agua, en tanto que no pueden distinguirse según la forma específica, y también se dice de todos los líquidos (como el aceite, el vino) y de todos los cuerpos que se derriten que son uno porque el sustrato último de todos ellos es el mismo; en efecto, todas estas cosas son agua o aire.

(*Metafísica*, 1044b30-1045a5) Por otra parte, se nos plantea el problema de en qué disposición se halla la materia de cada cosa respecto de los contrarios. Por ejemplo, si el cuerpo es en potencia sano, y lo contrario de la salud es la enfermedad, ¿es, acaso, en potencia lo uno y lo otro? Y el agua, ¿es en potencia vino y vinagre? O, más bien, ¿es materia de uno (de los contrarios) en cuanto que éste es un estado y una forma, y es materia del otro en cuanto que éste es privación y corrupción contraria a la naturaleza? Es también un problema por qué el vino no es materia del vinagre, ni es vinagre en potencia (a pesar de que de él procede el vinagre), ni tampoco el viviente es cadáver en potencia. No es así, sino que las corrupciones son accidentales: la materia misma del viviente, al

corromperse éste, es materia y potencia del cadáver, y el agua lo es del vinagre. Éstos provienen, en efecto, de aquéllos como la noche del día. Y todas las cosas que cambian de este modo, las unas en las otras, han de convertirse en la materia: así, si un viviente proviene de un cadáver, éste (ha de convertirse) primeramente en la materia y, de este modo, se generará a continuación el viviente. Y el vinagre (ha de convertirse) en agua y, de este modo, se generará a continuación el vino.

Sin embargo, este malentendido observacional es el que se encuentra en la base del milagro de la transubstanciación que, a pesar de ser un milagro, es explicado, en la escolástica medieval, mediante una vulneración de la teoría aristotélica de la substancia y accidentes como conformadores de la entidad primera.

La representación iconográfica del *pneuma hagion* se inserta en los ciclos de la luz oscuridad y en el ciclo del agua. En la medicina hipocrática, el ciclo del agua es un ciclo incorporado a la fisiología del cuerpo humano, como puede comprobarse en la ficha adjunta.

EL CUERPO PNEUMATOLÓGICO. MEDICINA HIPOCRÁTICA

En el tratado hipocrático *De morbo sacro*, el aire (*aēr* o *pneuma*) penetra en el cuerpo del hombre mediante la respiración y cuando llega al cerebro origina el pensamiento y los procesos intencionales que conducen al movimiento corporal. Ese aire está también en los miembros y es conducido por los lugares por los que transita la sangre. Estamos, sin duda, ante una *psykhé* meteorológica, heredera del estrato iliaco: el hombre aristotélico como el hipocrático son, ambos, pneumáticos y realizan su respiración a través de las venas por las que discurre el aire hacia el encéfalo. El aire nos proporciona la *phrónesis*, la capacidad de pensar (*De morbo sacro*, 16.1-4).

«La mayor parte de nuestra respiración la realizamos a través de estas venas. En efecto, ellas constituyen los órganos respiratorios de nuestro cuerpo por media de la atracción que ejercen sobre el aire, al que canalizan hacia el resto del cuerpo por el conducto de las venas pequeñas, y después de refrigerarlo lo expulsan de nuevo. En efecto, la respiración no puede permanecer inmóvil, sino que se propaga en sentido ascendente y descendente. Pues si se detuviera en alguna parte y se quedara paralizada, el lugar concreto en que se hubiese detenido quedaría incapacitada para el movimiento. Sirve de prueba el hecho de que, cuando una persona tumbada o sentada oprime las venas pequeñas, de manera que la respiración no pueda pasar a través de las venas, al punto se entumece. Tal es la naturaleza de las venas.»

LO TREMENDUM Y LO FACINOSUM

CICLO DEL AGUA
Rarefacción y condensación del aire

MANÓTÉS | LEPTÓS
Rarefacción

PYKNÓTÉS | PYKNÓS
Consensación

En Aristóteles, este mismo *pneuma* hipocrático —fisiológico, e, incluso, espermático— está conectado con el quinto elemento, el éter, que es una substancia eterna e incorruptible ([Pneuma fisiológico](#)). En el cuadro adjunto se explica esta peculiar circunstancia.

EL CUERPO PNEUMATOLÓGICO. ARISTÓTELES

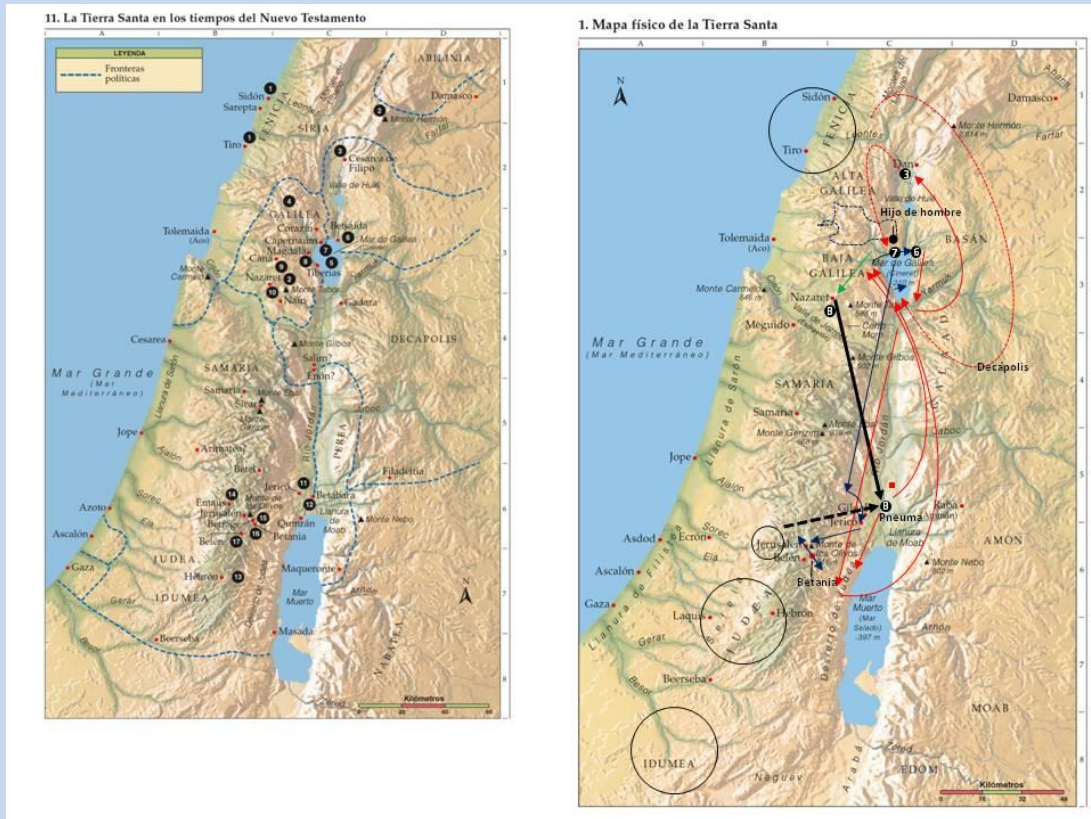
```

graph TD
    Agua[AGUA] --> Esperma[ESPERMA  
(736a1, DGA)]
    Esperma --> Pneuma[PNEUMA  
OAIRE INNATO  
(fisiológico)]
    Pneuma <--> Eter[ÉTER]
  
```

LO TREMENDUM Y LO FACINOSUM

El pneuma sería un elemento similar al *prōton sōma* (*Acerca del cielo*, 270b21) o cuerpo primero que se corresponde con el quinto elemento que es eterno, divino y con movimiento circular y, por consiguiente, incorruptible. Ahora bien, la facultades del alma debería de constituirse “embriónariamente” y aquí Aristóteles tiene serias dudas que han inaugurado una de las polémicas filosóficas más decisivas de la cultura occidental: la inmortalidad del alma. En un párrafo anterior al texto citado dice Aristóteles que los seres, cuando se conforman, deberían disponer del alma sensitiva e intelectual en potencia, dado que el ser vivo aun no está desarrollado en toda su plenitud. A excepción de la intelectual, el resto de las facultades se constituyen biológicamente. Pero solo queda que el intelecto, dice Aristóteles, “se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues su actividad no participa para nada de la actividad corporal” (*De generatione animalium*, 736b26-29: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ή> σωματικῆ ἐνέργεια.). Es decir, el intelecto (*nous*) viene de “puertas afuera” y es divino (*to theion*), como lo es también el pneuma que faculta la procreación. (*Acerca del alma*, 408b19, 413b25, *Ética a Nicómaco*, 1177a15 y ss. 1177 b30 y ss.)

El evangelio de Marcos comienza con la predicación de Juan el Bautista y el bautismo de Jesús. Solo en este evangelio se vincula, con la ayuda del bautismo, al *pneuma hagion* con el pneuma fisiológico que puede ser, al tiempo, un pneuma nosológico. Para Marcos dejar clara esta vinculación es extremadamente importante ([Pneuma fisiológico](#)). La importancia viene dada porque Jesús se termina presentando como el Hijo del hombre que anuncia el reino de Dios que supondrá la existencia de un politeuma mesiánico en el que cada habitante o ciudadano de esta nueva república tendrá un cuerpo espiritual o pneumatológico que el bautismo ya anuncia.



El recorrido de Jesús según el evangelio de Marcos. "B" indica el lugar geográfico en el que se encuentra el Bautista.

La significación de Hijo de hombre incorpora la doble naturaleza del pneuma: fisiológico y sagrado a un tiempo. Un pneuma que es la esencia antropológica del ser humano y de obligada transformación para habitar en el politeuma mesiánico. En Marcos 9.2-8, se describe la transfiguración de Jesús con el fin de advertir de esa transformación por venir del cuerpo vivo, lo que le lleva a introducir un novedoso concepto, el de la resurrección de los muertos (Mc 9.9-10) que sus discípulos no comprenden en absoluto. Ningún evangelista explicará la substancia antropológica del hombre resucitado, quien lo hace es San Pablo con su idea del almi-cuerpo ([Nuestro padre que está en los cielos. El politeuma mesiánico](#)).

En Marcos, los viajes de Jesús tienen por objeto presentar y consolidar el concepto de Hijo del hombre, en su doble naturaleza. Siendo la substancia de ese hombre nuevo el pneuma ([¿Qué es un cuerpo pneumatológico? Los marcadores iliádicos del Mesías](#)).

Con todo lo anterior quiero indicar que estamos ante una transformación material de la substancia antropológica y que, por su materialidad, es posible una representación iconográfica, plástica. El sustrato material de partida es el ciclo del agua, cuyo valor icónico y simbólico veremos representados en los ejemplos que daré a continuación.

Si observamos la pintura de Cima de Conegliano, *El Bautismo de Cristo*, comprobamos como se encuentran presentes todos los elementos pneumáticos (aire, agua transparente, nubes) con una clara representación de la paloma.



Bautismo de Cristo de Cima de Conegliano (1493-1494).

En el mosaico bizantino del Baptisterio de Santa Lidia, podemos ver a Jesús sumergido en la corriente del Jordán cuyas aguas forman un manto azul que representa su fluir. Aquí el pneuma es presentado como un aura de oro, en torno a la cabeza de Jesús sobre la que queda suspendida una paloma radiante.



Baptisterio de Santa Lidia, cerca de Kvala (Macedonia).

El ciclo del agua está presente en todos ellos pero sin indicar claramente su dinámica sacral al modo en como sí quiere presentárnosla Marcos. Un ejemplo dinámico de la plasticidad del pneuma lo encontraremos en la pintura el *Bautismo de Cristo*, de El Greco, en la que el *pneuma hagian* es, sin duda alguna, una paloma pero que, al tiempo, parece confundirse con el manto de Dios que se extiende como niebla que arropa a la paloma y que acaba por conectarse con el agua del río Jordán que vierte la concha, reforzando, así, su naturaleza pneumática (acuosa y neblinosa). Una niebla muy similar a la que también ciñe a la ciudad de Toledo en su cuadro *Vista de Toledo*.



Bautismo de Cristo. El Greco (1597)



Una vista de Toledo. El Greco (1608).

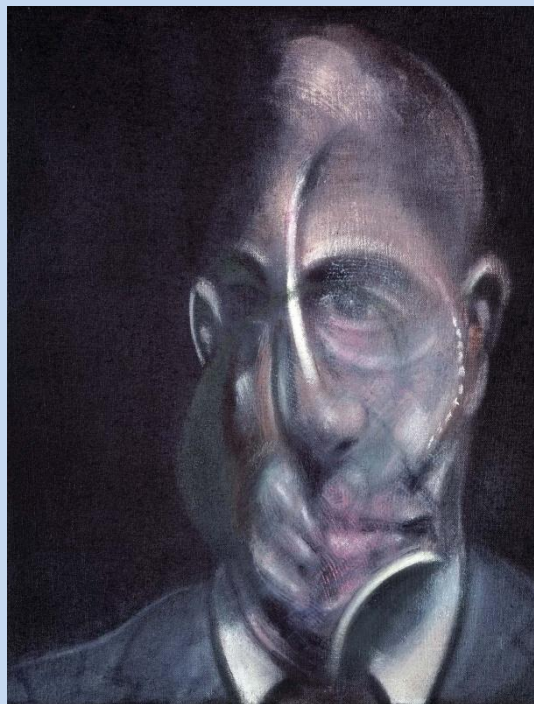
Si, además, nos fijamos en el Lecito del siglo VI a. C., veremos como la representación del fluido pneumático (aire, aurora) es muy similar a la del manto del Greco que es un manto puramente atmosférico.



Lecito de figuras negras (circa 500 a. C., New York, Metropolitan Museum). Atribuido al Pintor de Safo. En sendos carros: Helio, en el centro; Eos, a la derecha (mirando en la misma dirección que Helio), y Nigte, a la izquierda (con sus nombres inscritos).

En El Greco toda la iconografía del bautismo queda sutilmente anidada en una atmósfera pneumática que recoge todos los componentes iconográficos anteriores: la paloma, auras, corriente de agua, halos divinos y atmosféricos...

En el siglo XX, podemos encontrar niebla pneumática en las pinturas de Francis Bacon, como es el caso, por ejemplo, del *Retrato de Michel Leiris*. El rostro evanescente y pneumático es un reverbero, una distorsión óptica de la imagen que se aleja de su representación original. En este caso, la deformación es representación idiosincrásica y emocional o bien del personaje o bien del artista que interpreta al modelo. En la Crucifixión, el cuerpo de Cristo queda absolutamente conceptualizado en una niebla fantasmagórica. En el Retrato del Papa Inocencio X el grito se consume y conceptualiza en su componente vibratoria, en lo *tremendum*. En los cuadros de Bacon el cuerpo fisiológico se ha convertido en cuerpo pneumático.



Retrato de Michel Leiris (1976). Francis Bacon.



Crucifixión de Francis Bacon (1933) junto con la obra homónima de Alonso Cano (1638).



Retrato del Papa Inocencio X, Francis Bacon (1953) junto con la obra homónima de Diego Velázquez (1650).

La expresión emocional, mediante el concurso de vapores o exhalaciones, podemos encontrarla también en la literatura. De este modo describe Gustave Flaubert, en *Madame Bovary*, la tristeza de Emma: "Toda la amargura de la existencia le parecía que le servían en el plato, y le subían del fondo del alma, con el humo de la sopa, otras tantas vaharadas de desaliento" (toute l'amertume de l'existence, lui semblait servie sur son assiette, et, à la fumée du bouilli, il montait du fond de son âme comme d'autres bouffées d'affadissement). La exhalación vaporosa del alimento se asocia a la exhalación emocional de los espíritus animales que tienen su cocimiento original en el corazón para luego pasar al cerebro.

La pneumatología iliaca está constituida por el *nous*, la *phrēn*, el *thymós* y el *ménos*. Básicamente puede decirse que el *nous* representa la capacidad de raciocinio y reconocimiento intuitivo de situaciones complejas (22.136); que la *phrēn* se asocia al

juicio que establece el modo de conducirse; que el *thymós* está asociado a los procesos intencionales (7.68), pero también se asocia a la fuerza vital (3.294) y a la propia vida cuando le es arrebatado a un ser vivo (5.155, 5.517); y que el *ménos* es una fuerza energética en ebullición que impele a la lucha. Esta es, en resumen, la antropología iliádica que está en el sustrato neotestamentario ([El ser humano pneumatológico](#)).

Todos ellos son componentes antropológicos del héroe iliádico. Y todos ellos tienen una manifestación energética, plástica, de su acontecer y de su función. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento cuando analizamos la iconografía de la resurrección, de la transfiguración o del bautismo ([¿Qué es un cuerpo pneumatológico? Los marcadores iliádicos del Mesías](#)).

Acabamos de ver cómo, también, en el arte actual hay una muy rica representación del pneuma sacral neotestamentario cuyo estrato son las funciones antropológicas del héroe iliádico.

CIRCUITO PNEUMATOLÓGICO - LAS MUCHACHAS ROBOT

EL CUERPO PNEUMATOLÓGICO

2.488-489: La idea de un ser humano mecánico viene dada por la idea de poseer un **corazón bronceo** en el interior para indicar la fortaleza de un cuerpo mecánico frente al fisiológico.

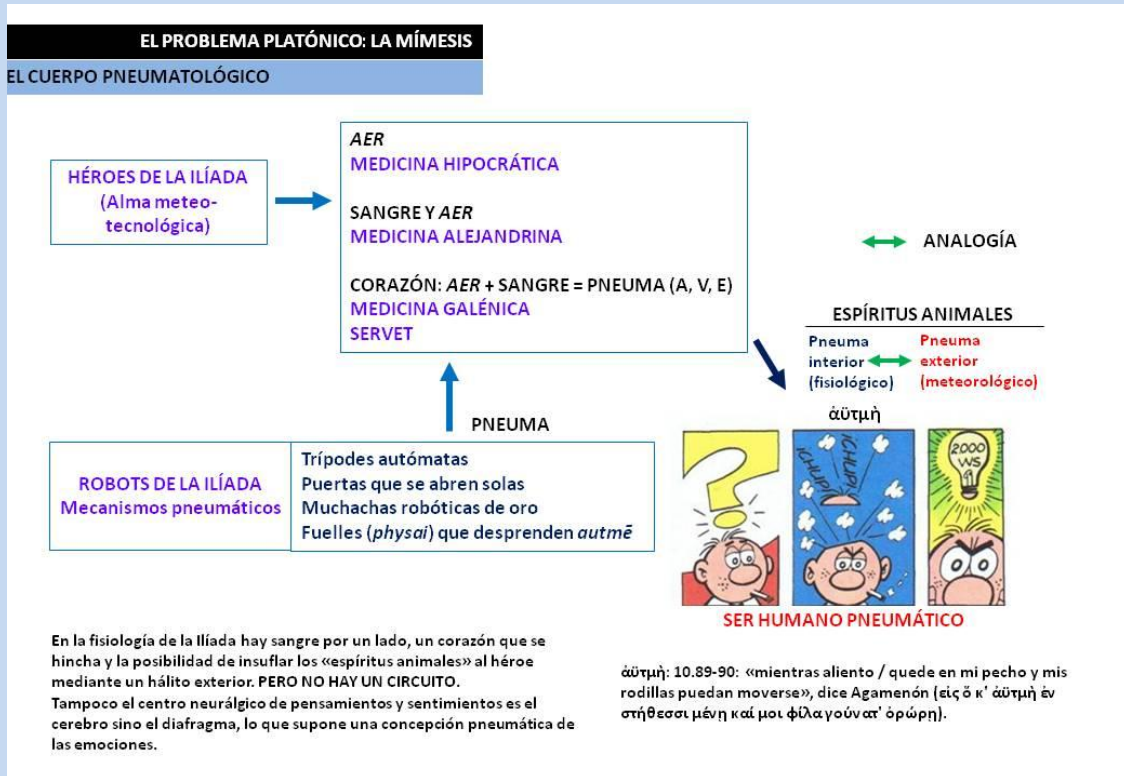
18.417-420: Hefesto construyó dos muchachas, vivas, de oro sobre las que se apoyaba para caminar en cuyas mentes había juicio, voz y capacidad de movimiento (*tēs mēn nōos estī metā phresin, en dé kai aúdē*):

Marchaban ayudando al soberano unas sirvientas de oro, semejantes a vivientes doncellas. En sus mentes hay juicio, voz y capacidad de movimiento, y habilidades que conocen gracias a los inmortales dioses. A los dos lados del soberano **jadeaban**, y éste con penoso paso llegó cerca de Tētis y se sentó sobre un reluciente trono.

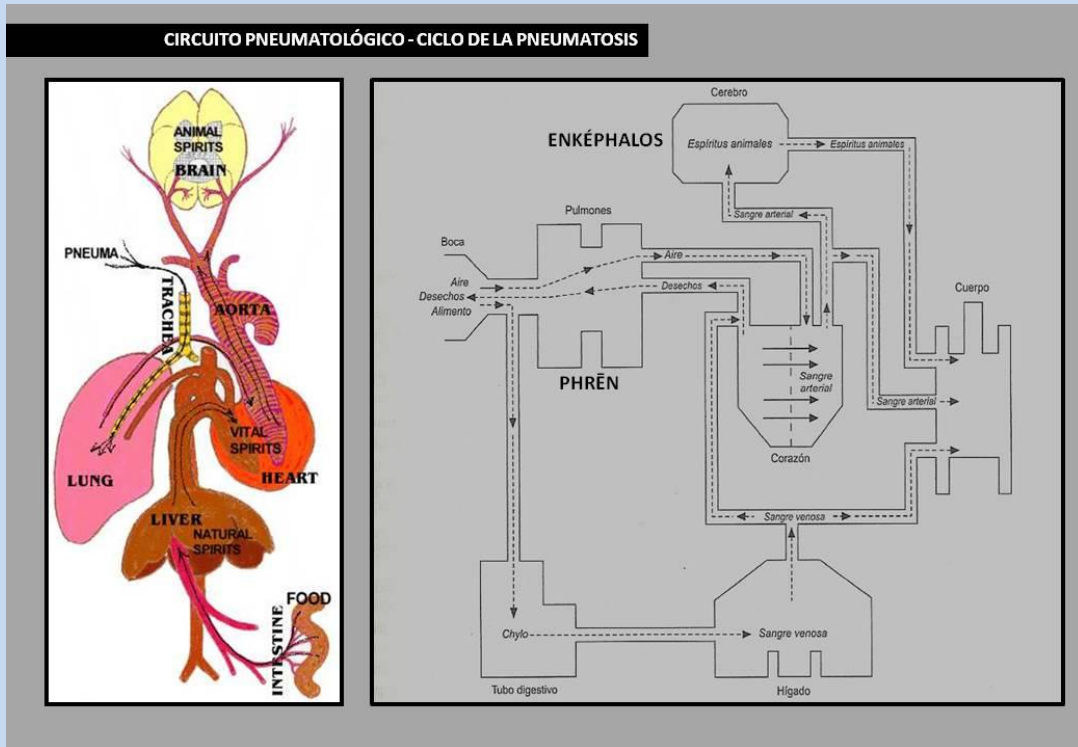
ὕπὸ δ' ἀμφίπολοι ῥύοντο ἄνακτι
 χρύσειαι ζωῆσι νεήνισιν εἰοικυῖαι.
 τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδὴ
 καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπο ἔργα ἴσασιν.
 αἱ μὲν ὑπαιθα ἄνακτος ἐποίησσον· αὐτὰρ ὃ ἔρρων
 πλησίον, ἐνθα Θέτις περ, ἐπὶ θρόνου ἴζε φαινοῦ,
ΠΟΥΠΝΥΨ

Las muchachas robóticas de la Ilíada jadean por el esfuerzo. Se mueven por la fuerza pneumática con la que las construyó Hefestos.

El cuerpo pneumatológico está constituido por aire. Un aire fisiológico que corre por su interior, semejante al aire que circula por su exterior. Es el mismo aire o pneuma que mueve a los autómatas de la Ilíada y el mismo que estará presente en los espíritus animal y vital galénicos. Sus indudables cualidades energéticas permitirán su manifestación iconográfica mediante nubes de vapor y luces brillantes para indicar estados emocionales y de pensamiento. Este aire vital forma parte del circuito de la pneumatosis o circuito de la alimentación-respiración.



Los componentes esenciales de la medicina hipocrática se encuentran ya en la *Iliada*. En ésta el cuerpo es pneumático, como lo es también en la medicina hipocrática y luego en la galénica. El pneuma interior o *autmé* es el aliento vital que lo mueve. El cocimiento energético de este principio pneumático se transformará en manifestaciones emocionales y noemáticas que el cómic recoge a la perfección mediante sus emanatas. Estos recursos expresivos que encontramos en el cómic para expresar emociones y pensamientos, se encuentran de modo similar en la *Iliada*. El cómic ha desacralizado la representación del pneuma y sus manifestaciones pero no lo ha desteologizado ([La teología de los superhéroes](#)).



Circuito de la pneumatosis galénica, de base hipocrática. Aparecen los espíritus animal, vital y natural, asociados a diferentes partes del cuerpo.

EL PROBLEMA PLATÓNICO: LA MÍMESIS

EL CUERPO PNEUMATOLÓGICO: EL PROBLEMA DE LAS PHRÉNES, "FRENESÍ" Y "FUROR".

En «Happy Girls», de Zep, Roberto se desespera esperando a Mónica que llega tarde. Las nubes de vapor indican la transpiración y la exudación del pneuma corporal. El encuentro termina mal cuando aparece un antiguo novio de Mónica que muestra su enfado o ira mediante una nube oscura.

En 1.101-104, Agamenón se levanta tras escuchar el discurso de Aquiles y es descrito así por Homero:

2

Tras hablar así, Agamenón, señor de anchos dominios, afligido: de furia sus negras entrañas a ambos lados muy llenas estaban, y sus dos ojos parecían refulgente fuego.

“Ἦτοι ὃ γ' ὡς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔξετο· τοῖσι δ' ἀνέστη ἥρωας Ἀτρεΐδης εὐρύ κρείων Ἀγαμέμνων ἀχνύμενος· μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμελῶναι καὶ πύμπλαντ', ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπρότωνι εἴκηθη·

1

En 24.39-41, se dice el lugar en el que se encuentra el pensamiento:

Pero es al maldito Aquiles, dioses, a quien preferis proteger, a uno que no tiene mientes sensatas ni juicio flexible en el pecho.

1

ἀλλ' ὅλωψ Ἀχλῆϊ θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγαι, ὦ οὐτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐνάιστοι οὐτε νόημα γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι.

Las *phrēn* puede ser golpeada haciendo que se pierda la coordinación del cuerpo (13.394, *plēgē phrēnas*) o puede ser atravesada por un proyectil (16.480-481, 16.504).

1 2

Cuando Hécuba recobra el aliento, su ánimo, su *thymós* se espabila en las *phrenes* (22.475): ἢ δ' ἐπεὶ οὖν ἐμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη.

2

Horno griego cerámico

El coraje y el brío (*alkēs kai sthēnos*) se asocian al cocimiento interior, en las *phrēnas* (17.499): «sintió llenas de coraje y de brío las negras mientes» (ἀλκή καὶ σθένος πλῆτο φρένας ἀμφιμελῶναι). Las negras mientes se llenan de audacia (17.573: τοῖου μιν θάρσευσι πλήσε φρένας ἀμφιμελῶναι)

Hipócrates, Sorano de Efezo (100 d. C.). El término «frenitis», que procede de *phrēn*, nombra todos los trastornos mentales que se presentan en las enfermedades febriles, y corresponde a la «fiebre nerviosa» de los clínicos del siglo pasado. El pensamiento está decayido. La parte más afectada es la cabeza.

PHRENÓPATA
PHRENÓPATIA
PHRENOPÁTICO

HISTERIA O PHRONTIS
FRENITIS
FRENESÍ
FRENÉTICO
FRÉNICO

¿QUIÉN ES ESTE TIPO?

¡MIGUEL, NO!

CON EL SOL...

¡JUPS! LLEGO UN POCO TARDÉ...

Las *phrenes* se corresponden fisiológicamente con el diafragma, pero también sirven para indicar el pensamiento reflexivo. A ellas se les asocia energía calorífica con manifestaciones icónicas de gran plasticidad. El interior del cuerpo humano se comporta como si se tratara de un horno cerámico que es un modo plausible de explicar el funcionamiento del corazón y los pulmones.

Las auras emocionales (como la que acontece en la transfiguración) se manifiestan iconográficamente por desplazamiento metafórico de la cocción en un horno cerámico. Se involucra en ello a las partes del cuerpo que son, a su vez, funciones o componentes antropológicos del héroe iliádico.

El pneuma interior es elaborado fisiológicamente y produce manifestaciones lumínicas y calóricas de indudable valor visual como podemos comprobar en la ficha adjunta. Son, además, de igual naturaleza que las luces y auras atmosféricas (pneuma exterior). La manifestación energética y lumínica del aura de Asterix —que tiene un componente heroico ligado al *kydos*, lustre o gloria personal— es similar al aura lumínica que rodea a la montaña. Si nos fijamos en *La Transfiguración* de Rafael, la manifestación del cuerpo neumático es similar a la de Asterix o al aura que rodea a los picos de la montaña o al aura que desprende el alba.

AURA EMOCIONAL Y DE PRESTIGIO

Estamos ante un aura lumínica como la que aparece en torno a Alejandro (3.391-392): "Allí está él, en el tálamo y en los torneados lechos, / en belleza rutilando y en ropas" (κεῖνος δ' ἔν θηλάμῳ καὶ δινωροῖσι λέγεσσι / κάλλεϊ τε σι δ' ἄρων καὶ εἴμασιν).

Emanata

«El canto de sables. Momento 3» de Ozamam & Tentacle Eye. La sorpresa del samurai queda reforzada por el aura o *aigle* que le rodea, como ocurre a la *oinochoe* ática. Oinochoe ática de figuras rojas. Pintor de Eretria, Ática; ca. 430-420 a. C. El fondo negro no cubre toda la línea que delimita la figura, dejando un aura en torno al cuerpo. En "Ken Parker. Justicia divina", de Berardi y Milazzo, el aura en torno al personaje tiene como función esencial discriminar el cuerpo de la oscuridad circundante.

Pneuma interior (fisiológico)

kydos

La Transfiguración del Señor, de Carl Bloch. Forma fisiológica de los ciudadanos en el politeuma mesiánico.

EL ALBA

kléos

Pneuma exterior (meteorológico)

El *aigle* o aura brillante que rodea a Asterix representa su *kydos*. El *aigle* es el brillo de un objeto brillante (las armaduras de bronce) que se propaga por el cielo (2.458) o el brillo que desprende el Olimpo (13.243) o el que desprende Héctor (15.623): "emitiendo fuego por doquier, corrió hacia la multitud" (αὐτὰρ ὁ λαμπόμενος πυρὶ πάντοθεν ἔνθορ' ὄμιλῳ). El *kydos* se asocia al brillo (ἀγλαΐη) en la *Odisea* XV.78: "honra, lustre (ἀγλαΐη) y provecho nos trae que los huéspedes salgan / bien comidos de casa" dice Menelao a Telémaco".

Poseidón se queja ante Zeus del muro que los aqueos han construido delante de sus naves con un foso que lo rodea y augura para él una gloria o *kléos* tan efímera como la del alba (7.451): «La gloria de este muro irá tan lejos como se esparce el alba» (τοῦ δ' ἤτοι κλέος ἔσται ὅσον τ' ἐπικίδναται ἠώς). "El *kléos* luce (*lámpei kléos*)" dice Píndaro en la Primera Olímpica (v. 23).

Aquí podemos ver el ciclo completo fisiológico e iconográfico desde la *Ilíada*, pasando por la cerámica griega hasta conducirnos al Nuevo Testamento (la Transfiguración), para llegar, por último, al cómic actual.

EL PROBLEMA PLÁTONICO: LA MÍMESIS
AURA EN GRADO CERO

**Pneuma exterior (meteorológico).
Aura o *aigle* sobre un monte en
«Eran diez. 5- Omertá», de Eric
Stalner.**

2.455-458: ἤϊτε πῦρ αἰδηλον ἐπιφλέγει ἄσπετον ὕλην
οὐρεος ἐν κορυφῆς, ἕκαθεν δέ τε φαίνεται αὐγή,
ὡς τῶν ἐρχομένων ἀπὸ χαλκοῦ θεσπεσίαιο
αἰγλή παμφανόωσα δι' αἰθέρος οὐρανὸν ἴκεν.

Igual que el voraz fuego abrasa un indescrptible bosque
en las cimas de un monte, y desde lejos brilla la claridad,
Así desde el portentoso bronce de los que iban en marcha
El luminoso fulgor ascendió por el éter y llegó al cielo.

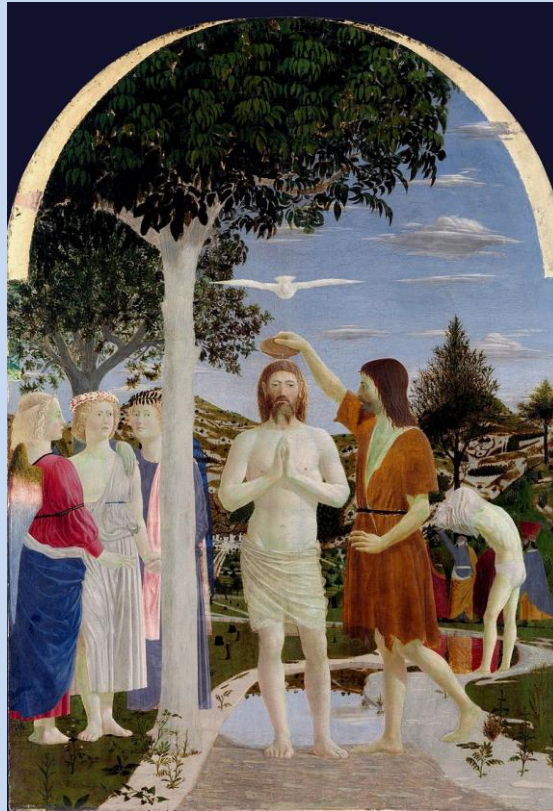


La Transfiguración. Rafael (1517-1520).

La metamorfosis del pneuma: transfiguración y encarnación

Mt 3.16: βαπτισθεις δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδοὺ ἀνεώχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν

Así que fue bautizado, Jesús subió luego del agua. Y he aquí que se le abrieron los cielos, y vio el Espíritu de Dios descender a manera de paloma y venir sobre él.



Piero de la Francesca, Bautismo de Cristo (1450).

Mt 1.20: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκπνεύματος ἁγίου. Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν· ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντο ζιζιδὸν ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων, Ἰωσήφ υἱὸς Δαυεὶδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου, τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκπνεύματος ἁγίου·

El nacimiento de Jesucristo fue de esta manera: Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de cohabitar, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. Su esposo José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto. Así se reconcomía, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: "José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu esposa, porque lo concebido en ella viene del Espíritu Santo".



La Anunciación, de Fra Angelico (1425-1428).

En este capítulo se trata de responder a la siguiente pregunta: ¿qué veía un griego helenístico, contemporáneo de Jesús, cuando miraba a una paloma? Sin duda, un animal para el sacrificio en el culto del Templo (Lc 2.24); en Mt 21.12 (Mc 11.15), Jesús arrasó, literalmente, los puestos de los cambistas y de quienes vendían palomas. En el evangelio apócrifo del *Pseudo Mateo* se identifica a la Virgen con una paloma (12.1) a la que los ángeles alimentan (*quam angelí Dei sicut columbam in templo nutrierunt*). También es muestra del acuerdo al que llega Dios y el hombre (Gn 15.9); sirve de ofrenda (Lv 1.14, 5.7, 5.11, 14.22; Nm 6.10) a Yahvé o al sacerdote para purificar a la mujer menstruante (Lv 12.6). En Salmos (PS 54.7) sirve como imagen liberadora del miedo y la muerte; en Ps 67.14 la paloma es la imagen de la gloria de Dios en la batalla. En Canticum, la paloma es metáfora de la amada; En Osías (Os 7.11), representa al espíritu simple; en Sophonías (Soph 3.1), la paloma se asocia a una ciudad, polis, que se muestra menesterosa, que requiere redención pero que no escucha la voz de Dios. En Isaías (Is 38.14) el rey de Judá, Ezequías se siente mortal, muy cerca de la muerte, y lo deja ver asimilando su queja al zureo de una paloma; también en Isaías, Is 59.11, el zureo de la paloma es el del hombre vano que no encuentra la salvación. En Is 60.8, hay una comparación o asimilación entre las palomas y las naves que se acercan a puerto. En este símil, el autor de Isaías utiliza las nubes como espacio metafórico, capaz de refigurar imágenes de todo tipo que, en este caso, se circunscriben a las formas de las naves y al color blanco de sus velas:

¿Quiénes son estos que como nubes vuelan y como palomas con sus polluelos?

τίνες οἶδε ὡς νεφέλαι πέτανται καὶ ὡς περιστεραὶ σὺν νεοσσοῖς;

En la *Ilíada*, 23.850-897, la paloma es un ser acosado que revolotea trémula en una escenografía paródica del pneuma paulino ([El estrato iliádico: los momentos paródicos](#)):

En seguida sacó a los arqueros el hierro azulado
plantó al punto en el circo diez medias hachas.
Clavó un mástil de nave de proa cerúlea en la arena,
lejos, y con flexible cordel luego ato una paloma
tímida, por la pata a la punta, de modo que fuese
blanco para las flechas. «Aquel que le dé a la paloma
tímida, a su mansión estas hachas le dejo llevarse,
y al que no dé en el ave, mas logre acertar en la cuerda,
como más inferior, corresponde que tome las medas.»
Dijo, y se levantó al punto Teucro, el caudillo robusto,
y Meriones, que de Idomeneo era fiel escudero.
En un casco de bronce las suertes echaron y luego
las movieron, y a Teucro toco disparar el primero.
Y lanzo con violencia la flecha; no había ofrecido
de corderos primeros hacer hecatombe perfecta
y si bien no dio al ave porque no lo quiso así Apolo,
la funesta saeta alcanzo el cordelillo muy cerca
de la pata, con el cual se ató la paloma, rompiéndolo.
Voló al punto a los cielos aquella; quedo el cordelillo
sobre el suelo colgando y el tiro aplaudieron los dánaos.
Le quito de la mano Meriones el arco, y la flecha
que en la mano dispuesta tenia, y la puso en la cuerda.
Pero a Apolo, el que hiere de lejos, ya había ofrecido
de corderos primeros hacer hecatombe perfecta.
Al ver que cerca ya de las nubes, en lo alto del aire,
la paloma volaba, la hirió bajo el ala y por esta 875
paso entonces la flecha que vino a clavarse, caída,
a los pies de Meriones, en tanto bajaba ya el ave;
fue a pararse en el mástil de un buque de proa azulada,
inclino luego el cuello, abatió al fin las alas tupidas,
de sus miembros la vida se fue y cayo lejos del mástil.
Y la turba sintió admiración contemplando estas cosas.
Por lo tanto, las diez hachas grandes quedose Meriones
y a sus cóncavas naos llevo Teucro las hachas pequeñas.
Saco entonces una larga lanza el Pelión y un caldero
nuevo, adornado con flores, y que un buey valía,
y los puso en el circo. Salieron dos diestros lanceros:
uno fue Agamenón el Atrida, señor de los hombres,
y Meriones, que de Idomeneo era fiel escudero.
Y el de los pies ligeros, Aquiles, hablo de este modo:
—Pues sabemos, ¡oh Atrida!, en que forma aventajas a todos
por la fuerza y acierto con que tu manejas la lanza,
toma el premio y regresa con el a las cóncavas naves

y entreguemos entonces la pica al ilustre Meriones,
si en verdad lo que yo te propongo conviene a tu gusto.
Dijo, y obedeció Agamenón, el señor de los hombres.
Y dio Aquiles la pica de bronce a Meriones, y el héroe
al heraldo Taltibio entrego su magnífico premio.

No menos dramática es la escena de la Odisea (22.468) en la que las sirvientas, que se pusieron al lado de los pretendientes, se asimilan a agitadas palomas en el momento en que Telémaco las hace colgar de una viga en castigo por su falta total de lealtad para con la casa de Ulises.

La paloma abatida por Meriones exhala su alma, su fuerza vital que sale volando de sus miembros (ἐκ μελέων θυμός πτάτο, “de sus miembros el alma voló”). La paloma tiene, a su vez, *thymós*. El *thymós* que se le escapa queda asociado a sus cualidades como animal volátil. Y así es como aparecerá en Mt 3.16.

Todo el relato del certamen en el que se abate la paloma está bajo la advocación del dios Apolo que recibe el epíteto de Hierolejos o “el que hiere de lejos” (ἐκάεργος Ἀπόλλων) por el arco y las flechas que portaba que, ya al inicio de la *Ilíada*, utilizó para extender la peste por el campamento griego; pero también se califica de “el matador de palomas” (15.238).

Las palomas aparecen, en otro pasaje, como una viñeta visual que marca cinéticamente la aparición de dos diosas, Hera y Atenea, a las que Homero describe como dos palomas tremantes (5.778):

Αἱ δὲ βάτην τρήρωσι πελειάσιν ἴθμαθ' ὁμοῖαι
ἀνδράσιν Ἀργείοισιν ἀλεξέμεναι μεμαυῖαι·

Ellas se fueron, en sus pasos, como tremantes palomas,
anhelando dar asistencia a los hombres argivos;

En 11.634, aparecen dos palomas picoteando, adornando cada una de las cuatro asas de una copa que pone Hecamede en la mesa de Aquiles. Esta ave es usada en cláusulas comparativas para generar una viñeta visual (21.493) en la que Artemisa es humillada por Hera:

Lagrimosa, huyó la diosa abajada, como una paloma
que, bajo un halcón, hacia una hueca piedra ha volado,
una grieta, y ser asida no le era el destino;

δακρύτεσσα δ' ὕπαιθα θεὰ φύγεν ὥς τε πέλεια,
ἢ ῥά θ' ὑπ' ἱρηκος κοίλην εἰσέπτατο πέτρην
χηραμόν· οὐδ' ἄρα τῆ γε ἀλώμεναι αἴσιμον ἦεν·

Una de las cualidades con las que califica a las palomas Homero es la de ser “tremantes”. Este epíteto forma parte de lo *tremendum*, de la manifestación vibratoria

de lo sagrado, pero también de lo *fascinosum*, su manifestación lumínica sería el reverbero (22.136):

Ἕκτορα δ', ὡς ἐνόησεν, ἔλε τρόμος· οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη
αὔθι μένειν, ὀπίσω δὲ πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθείς·
Πηλεΐδης δ' ἐπόρουσε ποσὶ κραιπνοῖσι πεποιθώς.
ἢ ὕτε κίρκος ὄρεσφιν ἐλαφρότατος πετεηνῶν
ῥῆϊδίως οἴμησε μετὰ τρήρωνα πέλειαν,
ἢ δέ θ' ὕπαιθα φοβεῖται, ὃ δ' ἐγγύθεν ὄξυ λεληκώς
ταρφέ' ἐπαῖσσει, ἐλέειν τέ ἐ θυμὸς ἀνώγει·
ὡς ἄρ' ὃ γ' ἐμμεμαώς ἰθὺς πέτετο, τρέσε δ' Ἕκτωρ
τεῖχος ὕπο Τρώων, λαιψηρὰ δὲ γούνατ' ἐνώμα.

Y un tremor asió a Héctor, cuando lo advirtió, y no osó ya, por cierto, quedarse allí, y dejó atrás las puertas, y aterrado se fue. Y el Pelida se lanzó, en sus pies veloces confiando. Como en los montes el halcón, la más leve de las volantes, fácilmente se arrojó sobre la tremante paloma, y esta huye al sesgo, y él, gritando agudamente, de cerca la ataca constante, y a asirla el alma lo instiga, así él, ansioso, recto volaba; y Héctor tembló so el muro de los troyanos, y movió las raudas rodillas.

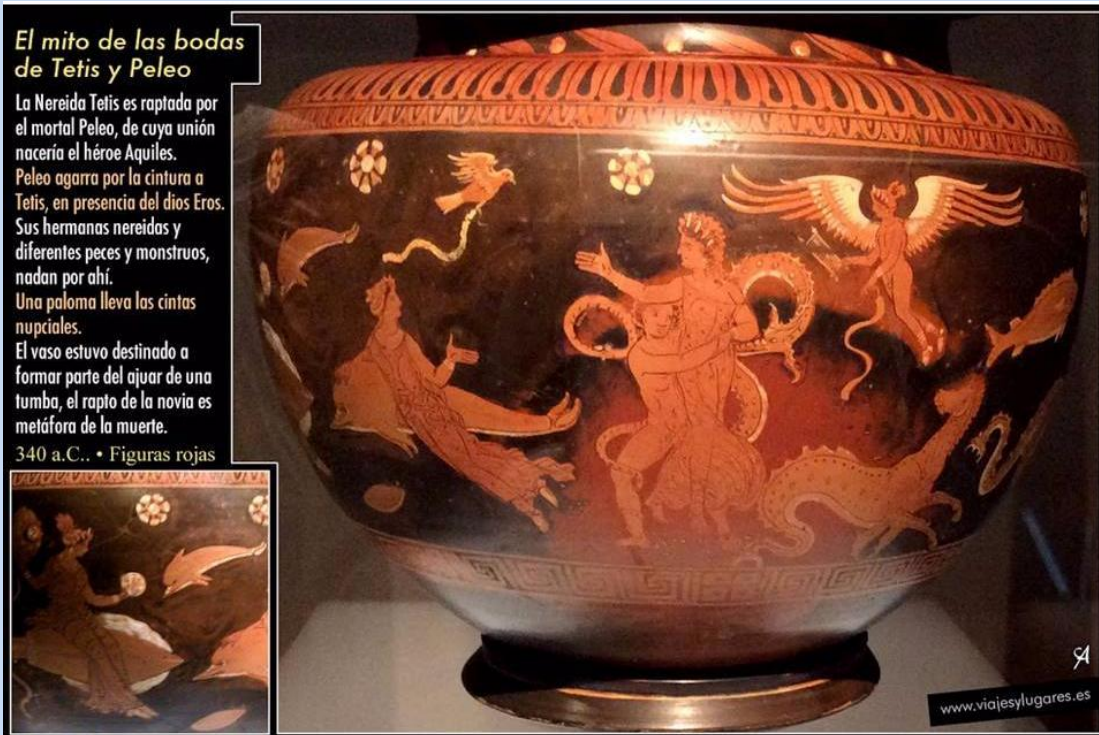
Héctor huye de Aquiles delante de todos sobrecogido por el terror que este transmite cuyos efectos Homero asocia al tremor de Héctor asociado al de las palomas.

Este ímpetu se asocia también a Apolo, al que el poeta califica de φασσοφόνω (matador de palomas), 15.237-238:

βῆ δὲ κατ' Ἰδαίων ὀρέων ἴρηκι ἐοικώς
ὠκέϊ φασσοφόνω, ὅς τ' ὠκιστος πετεηνῶν.

Y se fue de los montes Ideos, semejante a un halcón raudo, el matador de palomas, el, de los volantes, más raudo,

La paloma también es un marcador de los *fascinosum*. En la boda de Tetis y Peleo la paloma lleva las cintas nupciales.



En la emboscada que tiende Aquiles a Troilo y a Polixena, junto a una fuente, aparece una paloma que sugiere el regalo amoroso mencionado por Mauro Servio Horato en su *In tria Virgillii Opera Expositio*, 474.



Troilo y Políxena huyen de la emboscada de Aquiles. Kílix ática de figuras negras, c. 570-565 a. C., Museo del Louvre. Una paloma se dirige hacia Aquiles.



Las palomas tienen también otra virtud que es la de representar a una ciudad como nos cuenta Homero en el catálogo de las naves (2.502), donde dice que iban contra Troya los ciudadanos de Tisba a la que califica como "de numerosas palomas" (πολυτρήρωνά τε Θίσβην).

paloma es, pues, una paloma. La pregunta es si una paloma podía transformarse en otra cosa muy distinta o, para decirlo con otras palabras, si, en el estrato ilíaco, existía la posibilidad de tal transformación o mutación en el espacio escenográfico, al modo en cómo nos transmiten los evangelios que el pneuma apareció o se hizo paloma.

La respuesta a esta pregunta es que sí, dado que la transfiguración (μεταμορφούμεθα de 2 Cor 3.16-18), la metamorfosis, puede descomponerse en la *Ilíada* en dos momentos diferentes que podemos, incluso, considerar cinematográficos, es decir, puramente estéticos:

Metamorfosis de tipo 1a, en la que se produce un fundido en blanco, de modo que un ser u objeto genera un brillo deslumbrante antes de producirse la metamorfosis; en la **Metamorfosis de tipo 1b**, o en grado cero, las figuras se difuminan hasta desaparecer, gracias a la gradación de los brillos atmosféricos (fundido en negro o en grises), tal y como ocurre en la desaparición de la ciudad de Larisa y con la invisibilidad o desaparición de los dioses homéricos.

Un ejemplo de fundido en blanco es descrito en los Hechos de los Apóstoles. Cuando Pablo se hallaba cerca de Damasco, se vio, repentinamente, rodeado por una luz que vino del cielo, lo que le hizo caer al suelo (Hch 9.3): "De repente, en torno a él relampagueó una luz que venía del cielo" (ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Esa luz era Jesús (Hch 9.5).



San Juan el Bautista, de John Linnel. 1867. Fundido en blanco para indicar la aparición del Espíritu Santo.



La Conversión de Pablo, de Luca Giordano (1690).

Metamorfosis de tipo 2, en la que la forma se transfigura o se metamorfosea en otra distinta como ocurre en las transformaciones de un dios o diosa en un hombre; aquí se incluyen también todas las metamorfosis de Zeus en diferentes animales o elementos con el fin de poder copular con mujeres mortales.



Ánfora de figuras negras, ca. 510 a.C. Peleo agarra a Tetis que se transforma sucesivamente en fuego y una fiera. Tetis se encuentra entre el centauro Quirón y una nereida.

Tras su muerte, Jesús toma una forma diferente y se aparece con ella a los que eran sus discípulos, al modo en como aparecen también los dioses de la *Iliada* ([El pneuma como acontecimiento pretecnológico: multilocación y teletransporte.](#)):

Mc 16.12 (Lc 24.13-14): Tras esto, a dos de ellos que iban de camino se pareció en diferente figura, mientras iban al campo.

Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν·

Metamorfosis de tipo 1a.

El fundido en blanco de la Metamorfosis de tipo 1a aparece en el canto II, al final de la descripción del portentoso visto por los aqueos en Áulide, lugar de embarque de las tropas griegas camino de Troya (2.303-319):

Parece que fue ayer o anteayer cuando las naves de los aqueos se unieron en Áulide para traer la ruina de Príamo y los troyanos, y nosotros estábamos alrededor del manantial en sacros altares sacrificando en honor de los inmortales cumplidas hecatombes bajo un bello plátano de don fluía cristalina agua. Entonces apareció un gran portentoso: una serpiente de lomo rojo intenso,

pavorosa, que seguro que el Olímpico en persona sacó a la luz,
 y que emergió de debajo del altar y se lanzó al plátano.
 Allí había unos polluelos de gorrión recién nacidos, tiernas criaturas
 sobre la cimera rama, acurrucados de terror bajo las hojas:
 eran ocho, y la novena era la madre que había tenido a los hijos.
 Entonces aquélla los fue devorando entre sus gorjeos lastimeros,
 y a la madre, que revoloteaba alrededor de sus hijos llena de pena,
 con su anillos la prendió del ala mientras piaba alrededor.
 Tras devorar a los hijos del gorrión y a la propia madre,
 la hizo muy conspicua el dios que la había hecho aparecer;
 pues la convirtió en piedra el taimado hijo de Crono.
 Y nosotros, quietos de pie, admirábamos el suceso.
 Tan graves prodigios interrumpieron las hecatombes de los dioses.

χθιζά τε καὶ πρωΐζ' ὄτ' ἐς Αὐλίδα νῆες Ἀχαιῶν
 ἠγερέθοντο κακὰ Πριάμῳ καὶ Τρωσὶ φέρουσαι,
 ἡμεῖς δ' ἀμφὶ περὶ κρήνην ἱεροὺς κατὰ βωμοὺς
 ἔρδομεν ἀθανάτοισι τεληέσσας ἑκατόμβας
 καλῆ ὑπὸ πλατανίστῳ ὄθεν ῥέεν ἀγλαὸν ὕδωρ·
 ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα· δράκων ἐπὶ νῶτα **δαφεινός**
σμερδαλέος, τὸν ῥ' αὐτὸς Ὀλύμπιος ἦκε φόως δέ,
 βωμοῦ ὑπαΐξας πρὸς ῥά πλατάνιστον ὄρουσεν.
 ἔνθα δ' ἔσαν στρουθοῖο νεοσσοί, νήπια τέκνα,
 ὄζω ἐπ' ἀκροτάτῳ πετάλοις ὑποπεπτηῶτες
 ὀκτώ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν ἡ τέκε τέκνα·
 ἔνθ' ὃ γε τοὺς ἐλεεινὰ κατήσθιε τετριγῶτας·
 μήτηρ δ' ἀμφεποτᾶτο ὀδυρομένη φίλα τέκνα·
 τὴν δ' **ἐλελιξάμενος** πτέρυγος λάβεν ἀμφιαχυῖαν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ τέκνα φάγε στρουθοῖο καὶ αὐτήν,
 τὸν μὲν **ἀρίζηλον θῆκεν θεὸς ὃς περ ἔφηνε·**
λᾶαν γὰρ μιν ἔθηκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω·
 corr. ἡμεῖς δ' ἑσταότες θαυμάζομεν οἷον ἐτύχθη.
 ὡς οὔν δεινὰ πέλωρα θεῶν εἰσῆλθ' ἑκατόμβας,

Aquí asistimos a la aparición de *drako* o serpiente cuyo color se encuentra en el campo cromático de los brillos rojo purpúreos, que se enrolla en espirales para devorar a unos polluelos. Una vez que esto ocurre, Zeus produce un destello, un fundido en blanco previo a la conversión de la madre en piedra. El vocablo ἀρίζηλον (*aridsēlon*) forma parte del campo semántico de los brillos. Aparece en 13.244 como cualidad del rayo de Zeus. Dice Homero de Idomeneo que (13.242-245):

Se fue yendo muy similar del rayo, el cual el Cronida,
 Asiéndolo en su mano, agitó desde el espléndido Olimpo,
 Mostrando un signo a los humanos, y son muy claras sus luces;
 así, cuando él corría, relampagueaba el bronce en su pecho.

βῆ δ' ἴμεν ἀστεροπῆ ἑναλίγκιος, ἦν τε Κρονίων
 χειρὶ λαβῶν ἐτίναξεν ἀπ' αἰγλήεντος Ὀλύμπου
 δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν· ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί·
 ὦς τοῦ χαλκὸς ἔλαμπε περὶ στήθεσσι θεόντος.

En el pasaje de la serpiente, la luz y el brillo aparecen antes de la transformación en una piedra, al modo en como el pneuma escenográfico —que puede asociarse también a la luz— realiza un rostro o trae a presencia del hombre una paloma.

Metamorfosis de tipo 1b.

La metamorfosis de tipo 1b la encontramos en la desaparición de la ciudad pneumática de Larisa ([Las ciudades pneumáticas](#)). Una ciudad pneumática es aquella que puede volverse invisible, desaparecer ante los ojos; una ciudad que ha de estar habitada por ciudadanos homónimos, es decir, pneumáticos, cuya alma es, en su esencia, meteorológica. Pneuma es aire atmosférico, aliento vital ejerciendo presión en el interior de los vasos sanguíneos⁷; es éter, transparencia, vapor sutilísimo cuyo poder energético mueve a hombres y animales, al cielo estrellado y que hace del alma humana vapor de agua, niebla del pantano cuya levedad puede ser herida por el rayo de la cólera. El alma *pneumática* o meteorológica no es otra, entonces, que la de la *Iliada*, la misma que Aristóteles heredará para explicar cómo se desencadena la secuencia noemática que conduce del pensamiento a la praxis (*Movimiento de los animales*, § 10).

Sin duda, las ciudades son máquinas energéticas. Recordemos las murallas primorosamente coloreadas de Ecbatana (Heródoto, 1, 98) y su contrarréplica en las retortas cromáticas y musicales de la *República*, (616 b – 617 d). En el canto segundo (2.739), en el catálogo de las naves, en donde Homero hace relación de las ciudades griegas —con sus marcas de identidad— que contribuyeron a la guerra de Troya, califica a Oloosón como “resplandeciente” ([πόλιν τ' Ὀλοοσσόνα λευκήν](#)), es decir, su señal de identidad es caracterizarse por su brillo.

Pero, ¿pueden realmente desaparecer ante nuestros ojos? Jenofonte dice que sí e incluso explica cómo. Sin embargo, nuestros prejuicios hermenéuticos parecen impedirnos una comprensión literal de lo que nos describe. El traductor de la *Anábasis* en Cátedra⁸ traduce fielmente lo que dice el general griego, pero en una nota a pie de página da una explicación que nada tiene que ver con lo que se narra en el texto. El texto dice “Una nube ocultó el sol y la hizo invisible hasta que sus habitantes la abandonaron del todo”. El traductor comenta en su nota “Los eclipses de sol, visibles con frecuencia en Asia, eran para los orientales una señal inequívoca de la caída de un imperio, como acaece en los profetas bíblicos (Ezequiel, 32, 7 s.; Joel, 2, 10; etc.) o en Heródoto, VIII 37. En el evangelio de San Lucas (Lucas, XXIII 44 s.), se cuenta que a la muerte de Cristo las tinieblas cubrieron la tierra desde la hora sexta hasta la novena.

⁷ Aristóteles, *De respiratione*, 473a16 – 474a6.

⁸ Jenofonte, *Anábasis*, traducción de Carlos Varias, Madrid, 2004.

*Durante el reinado de Ciro el Grande, el 19 de mayo de 556 a.C. se produjo un eclipse de sol". ¿Por qué si el texto habla de un nublado, interpreta el traductor que, en realidad, se habla de un eclipse cuando incluso su impecable traducción no deja lugar a dudas de que estamos ante una ocultación casi total del cielo por las nubes? La peculiar forma de entender la hermenéutica como proceso de interpretación ajeno a los sistemas materiales —ajeno a la *physis*— conlleva que la explicación alegórica prime sobre la material.*

El mismo componente de brillo que proporcionan las murallas ayudará a camuflar a Larisa. Jenofonte nos cuenta como esta ciudad desapareció de la vista (*Anábasis*, 3, 4, 6-8):

καὶ οἱ μὲν πολέμιοι οὕτω πράξαντες ἀπῆλθον, οἱ δὲ Ἕλληνες ἀσφαλῶς πορευόμενοι τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας ἀφίκοντο ἐπὶ τὸν Τίγρητα ποταμὸν.
 ἔνταῦθα πόλις ἦν ἐρήμη μεγάλη, ὄνομα δ' αὐτῆ ἦν Λάρισα: ὤκουσαν δ' αὐτὴν τὸ παλαιὸν Μῆδοι. τοῦ δὲ τείχους αὐτῆς ἦν τὸ εὖρος πέντε καὶ εἴκοσι πόδες, ὕψος δ' ἑκατόν: τοῦ δὲ κύκλου ἡ περίοδος δύο παρασάγγαι: ὠκοδόμητο δὲ πλίνθοις κεραμεαῖς: κρηπίς δ' ὑπῆν λιθίνη τὸ ὕψος εἴκοσι ποδῶν.
 ταύτην βασιλεὺς Περσῶν ὅτε παρὰ Μήδων τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανον Πέρσαι πολιορκῶν οὐδενὶ τρόπῳ ἐδύνατο ἐλεῖν: **ἥλιον δὲ νεφέλη προκαλύψασα ἠφάνισε** μὲν ἔχριξέλιπον οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὕτως ἐάλω.

Y éstos, tras haber tenido esta experiencia, se marcharon, mientras que los griegos, avanzando seguros el resto del día, llegaron hasta el río Tigris. Allí había una ciudad desierta, grande, que se llamaba Larisa, habitada antiguamente por los medos. La anchura de su muralla era de veinticinco pies y su altura de cien; su perímetro era de dos pasarangas. Estaba construida con ladrillos y los cimientos eran de piedra y tenían una altura de veinte pies. Esta ciudad la estuvo asediando el rey de los persas, cuando éstos trataron de apoderarse del imperio de los medos, pero por ningún medio podía tomarla. Una nube ocultó el sol y la hizo invisible hasta que sus habitantes la abandonaron del todo y así fue conquistada.

El verbo griego que utiliza para describir el ocultamiento (*pro-kalýptein*) de la ciudad es el mismo que el usado por Platón en el *Timeo* (34a8-b9) para describir cómo el alma, cual si fuera vapor o bruma, se expande, extiende (*peri-kalýptein*), por doquier del universo, del cuerpo, del todo:

ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὄλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεοῦ διαπαντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ **περικάλυψεν**, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλονστρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷδυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἐτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλονικανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

El dios eterno razonó de esta manera acerca del dios que iba a ser cuando hizo su cuerpo no sólo suave y liso sino también en todas partes equidistante del

centro, completo, entero de cuerpos enteros. Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo, circular que gira en círculo, único, solo, aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.

El demiurgo extiende el alma como lo haría un talabartero con un trozo de cuero o como hace la niebla cuando se derrama por la falda de un monte (3.10). El verbo que usa para explicar esta acción es *perikalýptein*. El mismo verbo (*kalyptein*) fue utilizado por Homero para explicar la invisibilidad de los dioses en la *Ilíada*. Esto demuestra que la teoría griega del alma tiene conexiones no sólo con la polis sino también con la *physis*. *Physis* y polis iban al alimón, se pasaba de una a otra sin solución de continuidad. El alma era material, materia sutil de naturaleza similar a los brillos atmosféricos.

La *kálymma* o velo aparece representado en las vasijas griegas, en los vestidos vaporosos de las muchachas, cuya transparencia deja ver sus cuerpos desnudos. Las operaciones relativas al verbo *kalyptein* tienen mucho que ver con lo que hace un director de fotografía cuando consigue una atmósfera peculiar a lo largo de toda la película como ocurre, por ejemplo, en *Sleepy Hollow* de Tim Burton. Actúa como una suerte de filtro.

El camuflaje de las murallas de Larisa es un claro ejemplo de suma de colores y de brillos por contraste simultáneo. Asistimos a la desaparición de unas murallas. Los ingredientes de esta interesante escenografía son varios:

1. Por un lado, una distancia considerable desde el observador a las murallas.
2. Una iluminación directa por el sol, al que tapa una nube grisácea que hace de pantalla y atenúa la intensidad de los rayos solares. Esta regulación de la luz, por medios naturales, contribuirá a producir el camuflaje de la muralla.

Para entender qué sucede con Larisa, veamos antes cómo ocurren las desapariciones de algunos combatientes en la *Ilíada*, propiciadas por los dioses, que se producen siempre bajo la acción de una nube o de un velo brillante. Este fue el caso de:

- Paris (3, 380-381): *Pero Afrodita lo arrancó / muy fácilmente como diosa, lo desvaneció entonces con mucha bruma* (τὸν δ' ἐξήρπαξ' Ἀφροδίτη / ῥεῖα μάλ' ὤς τε θεός, ἑκάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ).
- Eneas es camuflado por Apolo (5, 344-345): *Y Febo Apolo lo retiró con la ayuda de las manos / con una nube azuloscuro*. (καὶ τὸν μὲν μετὰ χερσὶν ἐρύσατο Φοῖβος Ἀπόλλων / κυανέῃ νεφέλῃ).
- Ideo, hijo de Dares, salvado por Hefesto (5, 22-23): *Nadie, pues, nadie escaparía a la negra muerte / pero Hefesto tiró de él, y salvó cubriéndolo con noche*. (οὐδὲ γὰρ οὐδέ κεν αὐτὸς ὑπέκφυγε κῆρα μέλαιναν, / ἄλλ' Ἥφαιστος ἔρυτο, σάωσε δὲ νυκτὶ καλύψας).

- Héctor es ocultado por Apolo ante la arremetida de Aquiles (20, 443-444): *Pero Apolo lo arrancó / muy fácilmente como dios, lo desvaneció entonces con mucha bruma* (τὸν δ' ἐξήρπαξεν Ἀπόλλων / ῥεῖα μάλ' ὥς τεθεός, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἠέριπολλῆ).
- Agenor es salvado por Apolo (21, 596-597): *ni aún permitió Apolo que levantara fama / sino que a él arrancó, desvaneció con mucha bruma* (οὐδέ τ' ἔασεν Ἀπόλλων κῦδος ἀρέσθαι, / ἀλλά μιν ἐξήρπαξε, κάλυψε δ' ἄρ' ἠέριπολλῆ)
- Eneas es salvado por Poseidón (20, 321-322): *Al punto para él de inmediato sobre los ojos derramó una niebla / para el Peleida Aquiles* (αὐτίκα τῷ μὲν ἔπειτα κατ' ὀφθαλμῶν χέεν ἀχλὺν / Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ).
- Los dos Moliones, hijos de Actor, son ocultados por Poseidón para evitar su muerte (11, 750-752): *Y ahora a los dos Moliones arrasaría de Actor hijos / si a ellos su padre que poderoso estremece la tierra a lo ancho / no les hubiera salvado de la lucha desvaneciéndolos con mucha bruma* (καὶ νῦ κεν Ἀκτορίωνε Μολίονε παῖδ' ἀλάπαξα, / εἰ μή σφωε πατήρ εὐρὺ κρείων ἐνοσίχθων/ ἐκ πολέμου ἐσάωσε καλύψας ἠέριπολλῆ)
- Helena (3, 418-420): *De este modo dijo, pero Helena, que de Zeus había nacido, tuvo miedo / caminó de manera apresurada con su vestido reluciente relampagueante / en silencio, pasó desapercibida a todas las troyanas. El daimon le ha ido delante* (ὥς ἔφατ', ἔδδεισεν δ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα, / βῆ δὲ κατασομένη ἐανῶ ἀργῆτι φαεινῶ / σιγῆ, πάσας δὲ Τρωὰς λάθην: ἦρχε δὲ δαίμων).

Las estructuras formulars citadas son al tiempo operaciones cromáticas. Podemos colocar los brillos que intervienen en el camuflaje según su gradación:

| Blanco (brillante) [B] relampagueante | Ceniciento [C] | Negro (oscuridad, sombra, azul oscuro) [N, A] |
|--|----------------|---|
| | | |

Se trata de camuflajes puramente atmosféricos. En el caso de Helena, un brillo intenso la hace imperceptible. Esto indica que Helena se confunde con el brillo atmosférico que aparecerá, por ejemplo, como un fondo reluciente sobre el que se recorta la elevada torre en la que se encuentra (3. 383-384). El brillo se asocia a una disminución de la luminosidad debida a la interposición de una nube. Se correspondería con lo que llamaríamos un día gris o ceniciento⁹. La ascensión de Jesús es descrita en Hch 1.9 de un modo similar a como desaparecen los dioses en la *Ilíada*:

Y como esto hubo dicho, viéndolo ellos, fue llevado hacia lo alto, y una nube, tomándolo sobre sí, lo ocultó a sus ojos.

καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

⁹ Valle Inclán en Sonata de otoño (p. 33 de la edición de Espasa Calpe) utiliza el vocablo "ceniciento" para caracterizar un día de suave llovizna: "Vi en lontananza unas lomas yermas y tristes, veladas por la niebla. Traspuestas a aquellas, vi otras, y después otras. El sudario ceniciento de la llovizna las envolvía. No acababan nunca. Todo el camino era así".

Las murallas de Larisa desaparecen de igual modo a como desaparecen los dioses de la *Iliada*. Por un lado, tenemos los brillos ambientales: el cielo pasaría del azul a los tonos grisáceos. Por otro lado, tenemos que el color de las murallas de Larisa se encuentra dentro del los brillos del rojo¹⁰ (πλίνθοις κεραμεῶς¹¹) dado que las murallas estaban formadas por ladrillos cocidos. Para que nos hagamos una idea, veamos cómo Heródoto¹² nos cuenta cómo se construyeron las murallas de Babilonia. El material para los ladrillos se sacaba del propio terreno sobre el que se levantaba la muralla y su procedencia era la tierra que sacaban del foso (Heródoto, 1. 179, 1-9):

Es necesario que yo hable aun respecto a estas cosas, porque a partir del foso la tierra fue empleada y la muralla se hubo de construir. Al mismo tiempo, mientras excavan el foso se hacían los ladrillos cuando se sacaba la tierra desde el foso, cuando hubieran dispuesto suficientes ladrillos, los cocían en los hornos. Una vez hecho esto, usando mortero con un betún caliente, iban rellenando con la ayuda de treinta cedazos de cáñamo de obras de ladrillo. Edificaron en primer lugar los bordes del foso, luego la muralla propiamente dicha de igual modo.

Las murallas poseen una base de piedra que podría ser mármol lumaquela o conchilio. Un poco más adelante, cuando Jenofonte describe las murallas de Mespila dice de ellas que:

El cimiento era de piedra conchífera pulimentada, el ancho de cincuenta pies y a lo alto de cincuenta pies, se alza la muralla de ladrillo, de una anchura de cincuenta pies y una altura de cien.

El mármol lumaquela o mármol conchífero se caracteriza por el brillo que posee¹³:

Los mármoles conchíferos o lumaquelas (del it. lumaca, caracol) contiene fósiles, a veces en gran número; estos fósiles son a menudo caracoles o bien moluscos bivalvos, pero también pueden ser climenias o goniatites, ortoceratites (como en las calizas rojas silúricas del N. de Europa) o ammonites (como en algunas calizas triásicas y liásicas de Alemania). Los mármoles conchíferos opalescentes (helmintelitas) de Bleiberg (Carintia) de Hall (Tirol) son célebres por el hermoso brillo nacarado de las conchas de caracoles en ellos incluidas (...).

Algunas murallas, como las de babilonia, se encontraban rodeadas por un foso de agua (Heródoto, 1. 178, 12-13): "El foso en primer lugar profundo y ancho se le rodea completamente de agua". Este agua puede actuar como contrastante. Un contrastante lo que hace es modificar, de alguna manera, los brillos ambientales en cuyo seno se contempla la ciudad.

¹⁰ En el mundo griego los colores se clasifican por una escala cromática cuyo fundamento es el brillo tal y como se explica e investigó en mi tesis sobre el color en Aristóteles. En la citada tesis puede verse la escala cromática completa y una pormenorizada explicación de su génesis.

¹¹ Sobre el uso de ladrillos de arcilla en las fortificaciones griegas consultar: "Revista de Arqueología", *Arqueología de las fortificaciones griegas (I)*, de Luis Brocal Rangel, Año XV, nº 164, pp. 21-35.

¹² Heródoto (4, 163-164) nos ofrece un testimonio muy interesante sobre los materiales de las murallas. Nos transmite un oráculo de la Pitia en el que aparecen los componentes escenográficos básicos que configuran una muralla en el imaginario griego.

¹³ Enciclopedia Espasa, tomo XXXIII, p. 259, voz "mármol".

El camuflaje es el producto de la interacción de brillos y colores en la distancia. Al modificarse la luminosidad de la escena se produce un cambio en la percepción de los tonos del terreno y de la muralla que terminan viéndose como iguales. ¿Cómo, entonces, operan los brillos para camuflar la ciudad? Con lo que ya sabemos, voy a realizar un sencillo experimento que explicará qué le sucedió a Larisa. Para ello utilizaré un modelo de parches cuyo brillo interacciona bajo las leyes del contraste simultáneo acromático. El modelo puede extenderse al contraste simultáneo cromático.



En primer lugar hemos de conocer el color del terreno. Éste ha de estar necesariamente incluido entre los brillos del rojo (incluyen los marrones y algunos ocres). Si no fuera así, camuflar la muralla sería harto imposible.

Al nublarse el cielo, todos los matices se oscurecen. La base de piedra, que podía contener mármol lumaquela, actuaría como un regulador de brillo al verse oscurecida por la interposición de la nube sobre el sol; atenuación que afectaría también a la superficie del río Tigris. Podemos apreciar lo que ocurrió con Larisa si mantenemos intactos los parches correspondientes a la muralla y al suelo, con el mismo tanto por ciento de gris, al tiempo que oscurecemos, en la figura de la derecha, los parches correspondientes al cielo nublado y a la base de piedra; de este modo comprobaremos que la muralla y el terreno tienden a confundirse, haciendo invisible a la primera, que empieza a quedar camuflada en el paisaje circundante. Las fortificaciones de la época estaban construidas con ladrillos cocidos que salían del propio terreno. Tendrían, pues, los muros un color marrón tostado frente a los ocres del terreno, menos quemados y más matizados. Muros y terreno se encontrarían en el mismo espacio cromático, correspondiente a los ocres por lo que una disminución de los brillos ambientes propiciaría con mucha facilidad una igualación de los colores del terreno y de las murallas.

Larisa desaparece, se hace invisible o se camufla ayudada por las leyes cromáticas que rigen en la *physis*. Son, curiosamente, las mismas leyes a las que se someten, como hemos visto, los dioses de la *Ilíada*.

Metamorfosis de tipo 2.

El origen primigenio de la transfiguración o metamorfosis de tipo 2, se encuentra, por ejemplo, en Tetis. Capaz de transmutarse en cualquier animal, de tomar o

transformarse en cualquier *eidos* o forma o *morphé*; hace así remedo de la propia potencia imaginativa capaz de ser todo sin ser ella nada de aquello que imagina. Para conquistar a Tetis, Peleo tuvo que retenerla con un fuerte abrazo mientras esta se transformaba en diferentes seres para zafarse de él, como puede comprobarse en la *peliké* ática de figuras rojas (ca. 460 a. C.). En otra vasija, vista en el epígrafe anterior, vimos cómo de los hombros de Tetis se desprenden unos efluvios pneumatológicos que representan el *ménos* o la fuerza de su poder transformador. De nuevo comprobamos que lo numinoso tiene representación icónica y que responde a la concepción antropológica del hombre homérico.



Otras divinidades marinas proféticas, capaces de transmutarse en toda clase de animales, seres o elementos fueron Proteo y Nereo, llamados también los ancianos del mar. En el canto IV de la Odisea, Menelao está desesperado por la ausencia de viento. Se acerca en su ayuda Idótea, hija de Proteo, quien le indica el modo en cómo podrá conocer lo que el futuro le deparará. Para conseguir que el anciano les vaticine el futuro tienen que agarrarlo fuertemente mientras se convierte en todo tipo de animales y elementos (IV.413-424):

Una vez que le viereis dormido, llegada es la hora:
 en alerta poned vuestra fuerza y vigor, sujetadle
 aunque más se resista y procure escaparse tomando
 mil figuras diversas. Veréislo cambiado de pronto
 en reptil que se arrastra en el suelo, después convertido
 ya en hoguera violenta, ya en agua; vosotros seguidle
 sin cesar estrechando, apretad cada vez con más brío;
 mas, después que él os hable con propias palabras y vuelva
 a tomar la figura en que está al dormirse, absteneos
 de mayores violencias, soltad al anciano y al punto,
 noble prócer, preguntale tú qué deidad te persigue
 y en qué modo podrás regresar sobre el mar rico en peces.

τὸν μὲν ἐπὶ δὴ πρῶτα κατευνηθέντα ἴδησθε,
 καὶ τότε ἔπειθ' ὑμῖν μελέτω κάρτος τε βίη τε,
 αὖθι δ' ἔχειν μεμαῶτα, καὶ ἐσσύμενον περ ἀλύξαι.
πάντα δὲ γινόμενος πειρήσεται, ὅσ' ἐπὶ γαῖαν
 ἔρπετὰ γίνονται καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαῆς πῦρ·
 ὑμεῖς δ' ἀστεμφέως ἐχέμεν μᾶλλον τε πιέζειν.
 ἀλλ' ὅτε κεν δὴ σ' αὐτὸς ἀνείρηται ἐπέεσσι,
 τοῖος ἔων, οἷόν κε κατευνηθέντα ἴδηαι,
 καὶ τότε δὴ σχέσθαι τε βίης λῦσαί τε γέροντα,

ἥρως, εἴρεσθαι δέ, θεῶν ὅς τις σε χαλέπτει,
νόστον θ', ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσει ἰχθυόεντα.

Así lo hacen, y saltan Menelao y sus compañeros sobre Proteo (4.454-458):

Dando gritos saltamos entonces los cuatro y las manos
le lanzamos encima. No puso el anciano en olvido
sus ardides: cambióse primero en león melenudo,
en serpiente después, en leopardo y en cerdo gigante,
luego de ello en corriente de agua y en árbol frondoso.

ἡμεῖς δὲ ἰάχοντες ἐπεσσύμεθ', ἀμφὶ δὲ χεῖρας
βάλλομεν· οὐδ' ὁ γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης,
ἀλλ' ἦ τοι πρώτιστα λέων **γένετ'** ἠϋγένειος,
αὐτὰρ ἔπειτα δράκων καὶ πάρδαλις ἠδὲ μέγας σῦς·
[γίνετο δ' ὑγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον.]

En Mc 16.12, Jesús se aparece, tras su muerte, en diferentes figuras, no como ocurre en los pasajes citados de la Iliada, pero sí ejerciendo un poder taumatúrgico semejante:

Tras esto, a dos de ellos que iban de camino se apareció en diferente figura, mientras iban al campo.

Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν **ἐτέρᾳ μορφῇ**
πορευομένοις εἰς ἀγρόν·

En Lc 24.31, tras aparecerse a sus discípulos camino de Emaús, no le reconocieron, hasta que ya muy al final sus ojos se abrieron y, tras reconocerle, Jesús se hizo invisible¹⁴:

A ellos se les abrieron los ojos y le reconocieron; más él se hizo invisible.

αὐτῶν δὲ διηνοιχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.

En el estrato ilíaco, se dice, al respecto, en el *Himno homérico a Demeter* (111), que Demeter, sentada cerca del camino que lleva a Eleusis, junto al pozo Partenio, no fue conocida por cuatro zagalas que iba allí a llenar sus cántaros de bronce: “Y no la

¹⁴ También es posible una aparición de Jesús sin elemento escenográfico alguno que permita visualizarlo: una suerte de ensueño, como ocurre en Hch 9.10-12, con un alto contenido cinematográfico:

Había en Damasco cierto discípulo por nombre Ananías, y díjole en visión el Señor: Ananías. El dijo: Heme aquí, señor. Y el Señor a él: Levántate y dirígete a la calle Recta, y busca en casa de Judas a uno que se llama Saulo de Tarso, pues he aquí que está orando (y vio en visión un hombre por nombre Ananías que entraba y ponía sobre él las manos para que recobrase la vista).

Recuerda a las instrucciones de Sueño, enviado por Zeus para engañar, en este caso, a Agamenón y convencerle de que reanude la batalla (2.23). Sabemos por 2 Cor., 3, 17, que ese "Señor" es el Espíritu.

reconocieron: difícil es que los dioses por los mortales sean vistos (οὐδ' ἔγνων· χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὄρασθαι)”.

Charles Guignebert afirma, en su libro *Cristianismo antiguo* (1956:44), refiriéndose a las visiones de Jesús resucitado, que “La leyenda está fundada en el convencimiento de los Apóstoles, y fue en tierra griega donde se constituyó en su mayor parte”. Cierto es que, aquí, el autor tiene muy presente la relación de Pablo con las religiones místicas, como afirmará más adelante (1956:92). Es, sin duda, el humus griego el que permite, también, la representación escenográfica tanto de las apariciones como de las desapariciones, mediante un lenguaje y una puesta en escena que cualquier griego helenístico podía reconocer.

Dice Heródoto (II, 53) que fueron Hesíodo y Homero quienes dieron las denominaciones de los dioses, describieron sus funciones y señalaron y mostraron sus imágenes o formas. Homero, previamente a la teogonía y cosmogonía hesiódica, proporcionó una meticulosa descripción de las operaciones cromáticas que subyacen a toda escenografía épica y había mostrado y descrito las operaciones y fuerzas cinéticas con las que los dioses intervienen en los asuntos del hombre y en la naturaleza. Vinculó a dioses y a seres humanos mediante un alma meteorológica que les permitía comunicarse y hermanarse con la *physis* que les cubría por fuera y por dentro. Puede verse al respecto el pasaje en el que el *thymós* de cada uno de los miembros de la asamblea se conmueve de forma similar a las olas que se levantan en el mar Icario por causa de los vientos. Esta asociación del movimiento del *thymós* al mar encrespado o a un campo de trigo agitado por el viento nos da una idea de la vinculación del circuito pneumatológico con la naturaleza (2.142-152). El propio sueño es tratado como un fluido, como un aroma o un perfume que se vierte (2.19). El alma meteorológica facilitó la descripción gráfica y escenográfica de las emociones, mediante colores y líneas cinéticas emocionales que aparecerán de nuevo en los recursos expresivos del cómic.

La transfiguración (o el ser visto como) es un momento distinto en la transformación del *eidōs* o la forma. En la *Ilíada* ocurre con cierta frecuencia:

- El sueño se transfigura en Néstor (o es visto como Néstor) para aparecerse a Agamenón y enviarle un mensaje engañoso por parte de Zeus (2.22): τῷ μιν ἐεισάμενος προσεφώνεε θεῖος ὄνειρος· “en él transfigurado, el divino sueño le dijo”.
- Iris se transfigura en Pelites, hijo de Priamo para mandarle un mensaje a Héctor, invitándole a que retome la lucha (2.795): τῷ μιν ἐισαμένη προσέφη πόδας ὠκέα Ἴρις· “en él transfigurado le dijo Iris la de pies veloces”.
- Afrodita se transfigura en una anciana para hablar con Helena (3.389): τῇ μιν ἐισαμένη προσεφώνεε δῖ' Ἀφροδίτη· “en ella transfiguradas le habló la divina Afrodita”.
- Hera se transfigura en Esténtor para abroncar a los argivos (5.785): Στέντορι εἰσαμένη μεγαλήτορι χαλκεφώνω, “en Esténtor trasfigurada, el arrogante de la voz de bronce”.

- Poseidón arenga a los argivos tomando la forma de Calcas en su forma y voz (13.45): εἰσάμενος Κάλχαντι δέμας καὶ ἀτειρέα φωνήν· “en Calcas transfigurado, su traza y voz infrangible”.
- Poseidón transfigura su voz asemejándola a la del hijo de Andremón, a Toante para arengar a Idomeneo (13.216): εἰσάμενος φθογγήν Ἐνδραίμονος υἱὸν Θόαντι “transfigurándose en la voz del hijo de Andremón, Toante.
- Apolo se transfigura en un hombre joven y fuerte, en Asio, tío materno de Héctor (16.715-716): ταῦτ' ἄρα οἱ φρονέοντι παρίστατο Φοῖβος Ἐπόλλων / ἀνέρι εἰσάμενος αἰζηῶ τε κρατερῶ τε / Ἀσίῳ, “Mientras él esto pensaba, se le presentó febo Apolo, / asemejándose a un hombre joven y fuerte, / Asio”.
- Apolo se transfigura en Mentos para que Héctor se envalentone y vaya contra Agamenón (17.73): ἀνέρι εἰσάμενος Κικόνων ἠγήτορι Μέντη· “transfigurándose en un hombre, en Mentos, de cicones caudillo”.
- Apolo para excitar los ánimos de los contendientes a los que quiere favorecer se transfigura en Perifante (17.323): Αἰνεΐαν ὄτρυνε δέμας Περίφαντι ἑοικῶς “a Eneas excitó, asemejándose a Perifante, su traza”.

La transfiguración puede ser en un animal, como es el caso de la paloma neotestamentaria. Bóreas se transfigura en un caballo de crines cerúleas para cubrir unas yeguas (20.224): ἵππῳ δ' εἰσάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη· “transfigurándose en un caballo de crines cerúleas”. En Mt 3.16, el pneuma se transforma en un ave, en una paloma, ave con una vinculación cultural conocida tanto en el ámbito de influencia griego (2.502, 2.583) como en el semítico.

La forma ὡσεὶ tiene la misma función que la forma ἑοικῶς usada en la *Ilíada* para indicar la transfiguración. La forma ἑοικῶς, participio perfecto activo de εἴκω (ser como, parecerse), hace las veces del participio aoristo medio de εἶδομαι (ser visto, aparecer):

- Apolo se acerca al campamento Aqueo como si fuera la noche (1.47): ὃ δ' ἦϊε νυκτὶ ἑοικῶς “él iba similar a la noche”, es decir, se hacía uno con la noche, era la noche.
- Sueño se posa sobre la cabeza de Agamenón, enviado por Zeus, transfigurado en la figura del hijo de Neleo (2.20): στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς Νηληϊῶ υἱὸν ἑοικῶς “se colocó sobre su cabeza, asemejándose al hijo de Neleo”.

Sirve, ἑοικῶς, para indicar la encarnación de un dios en un hombre (5.604): καὶ νῦν οἱ πάρα κείνος Ἄρης βροτῶ ἀνδρὶ ἑοικῶς “aun ahora, junto a él, aquel Ares, transfigurado en un ser humano”. Igual ocurre con Poseidón que se oculta ante Zeus, encarnándose en un hombre, para evitar su ira mientras va por el campo de batalla alentado a los troyanos (13.357): λάθρη δ' αἰὲν ἔγειρε κατὰ στρατὸν ἀνδρὶ ἑοικῶς “y a escondidas siempre los excitaba por todo el real transfigurado en hombre”. En 14.136, Poseidón se hace semejante a un hombre para acercarse a Agamenón: ἀλλὰ μετ' αὐτοῦς ἦλθε παλαιῶ φῶτι ἑοικῶς “pero vino entre ellos, transfigurado en un antiguo varón”. Apolo excita a Eneas tomando la forma de Perifante (17.323): Αἰνεΐαν ὄτρυνε δέμας Περίφαντι ἑοικῶς “a Eneas excitó, transfigurándose en Perifante, su traza”; Apolo toma la forma de Agenor (21.600): αὐτῷ γὰρ ἐκάεργος Ἀγήνορι πάντα ἑοικῶς

“pues a él mismo el Hierolejos transfiguróse en Agenor por completo”. Hermes toma la forma de un joven príncipe (24.347): βῆ δ' ἰέναι κούρω αἰσυμνητῆρι ἑοικῶς “fue yéndose transfigurado en un joven príncipe”. Cuando un dios toma la forma de un héroe lo hace en aspecto, tamaño y porte (2.58): μάλιστα δὲ Νέστορι δίω / εἶδός τε μέγεθός τε φυὴν τ' ἄγχιστα ἐώκει “sobre manera al divino Néstor / su forma, su altura y corpulencia, en mucho se le parecía”; aquí se matiza que el parecido no era total, aunque sí muy conseguido.

Con la forma ἦϊκτο (pluscuamperfecto indicativo medio de ἕοικα) se introduce en la Odisea la transfiguración de Atenea en una mujer (XX.31, *tamen* XIII.288 y 16.157):

Y a él vino Atenea
desde el cielo bajando, el aspecto tomó de una mujer

δέ οἱ ἦλθεν Ἀθήνη
οὐρανόθεν καταβάσσα, δέμας δ' ἦϊκτο γυναικί·

El participio ἑοικῶς puede también introducir un símil, no una transfiguración física:

- Menelao va entre la multitud, pareciéndose a una fiera, buscando a Alejandro al que Afrodita le hurtó el matarle en combate singular (3.449): Ἀτρεΐδης δ' ἀν' ὄμιλον ἐφοίτα θηρὶ ἑοικῶς “de un lugar a otro iba el Atrida por la multitud como si fuera una fiera”.
- El Tidida, en su furia, se asemeja a un río crecido (5.87): θῦνε γὰρ ἄμ πεδίον ποταμῷ πλήθοντι ἑοικῶς “pues se enfuriaba por el llano como un río crecido”.

Esto mismo ocurre en Mt. 9.36, donde se dice que las turbas iban sin guía como un rebaño de ovejas al que no conduce un pastor: ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα “como ovejas que no tenían pastor”. Otras veces usa ὡς (Mt. 10.16) para introducir un símil:

Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

Mirad, yo os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas.

Los evangelios, para indicar que el pneuma era una paloma, utilizan la preposición comparativa ὡς, pero con matices entre ellos como veremos a continuación.

En Mc 1.10 tenemos:

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν·

Y al punto subiendo del agua, vio rasgarse los cielos y descender hacia él el Espíritu como paloma.

Lucas lo dice así (Lc 3.21-22):

Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι, Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Y aconteció, al tiempo que todo el pueblo era bautizado, que, habiendo sido también Jesús bautizado y estando en oración, se abrió el cielo, y descendió el Espíritu Santo en figura corporal como Paloma sobre él, y una voz vino del cielo: Tú eres mi Hijo amado; en ti me agradé.

Juan lo atestigua del modo siguiente (Jn 1.32-34):

Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν· κἀγὼ οὐκ ᾔδην αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν, Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. κἀγὼ ἐώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Y testificó Juan diciendo: He visto el Espíritu que descendía del cielo como paloma, y se posó sobre él. Y yo no le conocía, mas el que me había enviado a bautizar en agua, él me dijo: “Aquel sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre él, éste es el que bautiza en el Espíritu Santo”. Y yo lo he visto, y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios.

Como se puede apreciar es Lucas quien afirma que el pneuma sagrado tenía la forma corporal de una paloma. En Lucas no cabe ambigüedad: el pneuma se presentó como paloma. Al igual que en la *Ilíada*, los portentos se posan sobre el pecho o la cabeza del hombre. Sueño, enviado por Zeus para engañar a Agamenón, se posa sobre su cabeza (1.20, στή δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς Νηληϊῶ υἱὶ ἑοικώς “se colocó sobre su cabeza, asemejándose al hijo de Neleo”). Por otro lado, en la mitología griega la transformación del alma en un ave, en una “perdix” o perdiz, la encontramos en la historia de la muerte del joven Talo que, al ser asesinado por su envidioso tío Dédalo (Higinio, *Fábulas* 39), dejó este mundo convertida su alma en una perdiz.

En este peculiar recorrido que hemos hecho, la paloma de la *Ilíada* acaba, de nuevo, como paloma en el NT; pero una paloma que hace suyo, o a la que se asocia, el fluido vital que sale de ella cuando Meriones la alcanza con la flecha. El *thymós* (lo que equivale a su pneuma vital) de la paloma herida de muerte se escapa revoloteando (23.880); lo mismo le ocurre al *thymós* de un caballo 16.468-469 que le abandona, tras ser herido mortalmente, al tiempo que su “alma” o *thymós* se aleja volando. Ese fluido, el *thymós*, se identifica en la *Ilíada* con la *psykhé* (11.334). No se ha de olvidar que para Homero los cerdos tienen alma (XIV.426) porque también ellos pierden su *thymós* en la matanza. También en la *Odisea*, se describe al alma, la *psykhé*, como un sueño que revolotea (XI.222), toda vez que el *thymós* se escapó de los huesos tras la muerte y la cremación del cuerpo. No es el *thymós* de los hombres, no obstante, el que va al Hades, a pesar de la invocación de Néstor en la que éste pedía que allí se llevaran su

alma (7.131: θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον "Aἶδος εἶσω "el *thymós* de los miembros se hundiera en la casa de Hades"). En el Hades están las almas, que son las sombras de los que sufrieron (23.72: ψυχὰι εἶδωλα καμόντων). En Jn 10.15, 17, *psykhé* equivale al *thymós* iliáco (καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων "y doy mi vida por las ovejas").

En el estrato acadio (Tablilla VII.182), encontramos como Enkidu cuenta que, en el sueño que augura su muerte, se convierte en una paloma que es atada o sujeta. Ya en este estrato, la paloma es como el *thymós* iliádico que se desprende de los miembros del cuerpo camino del Submundo, del Hades o de Ir-kalla:

Me tocó
y me había convertido en paloma;
me ató como a un pájaro los brazos.
Llevándome preso, me mete
en la Mansión de Tinieblas,
en la residencia de la Ir-kalla,
en la mansión
de la que quien entra ya no sale,
en un viaje
cuya ida no tiene vuelta,
en la mansión
cuyos habitantes carecen de luz,
donde el polvo es su alimento
y su comida, el barro.
Van vestidos, como pájaros,
con ropaje de plumas,
y no ven luz alguna,
viviendo en las tinieblas.

Más adelante aparecerá (Tablilla XI.145-150) la paloma de nuevo como una de las aves que Gilgames hace volar desde su embarcación tras el diluvio (Gn. 8.6-12).

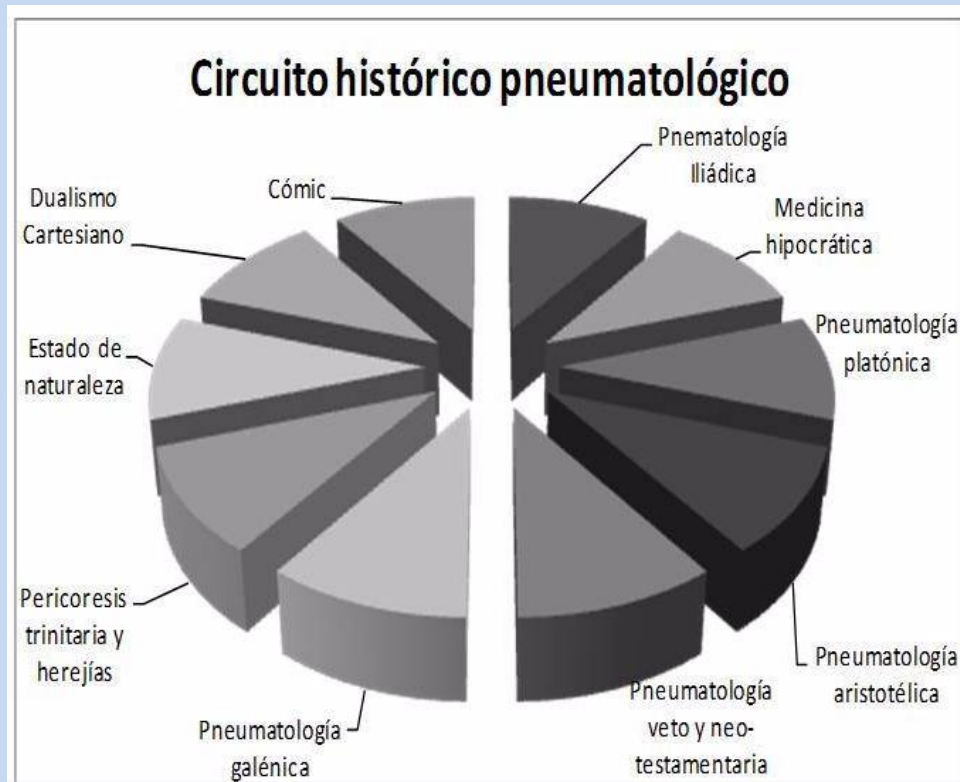
La paloma, entonces, asume un componente pneumático que acaba por asociar su vuelo al hálito vital que escapa de un cuerpo vivo. Estamos ante un fluido de ida y vuelta, tal y como veremos en el siguiente capítulo.

Lo que dicen los evangelistas que vieron fue una paloma con todos los atributos que le confería el estrato iliáco. Si tomamos como referencia a Mt 10.16 (καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.), la paloma se caracteriza por ser *akéraios* (inocente, sin mancha, pura, inmaculada), es decir, su campo iconográfico es el de lo *fascinosum*, el de los brillos y el de la luz con su cándida luminosidad y reverberos. Por este motivo, en el apócrifo *Libro sobre la Natividad de María* (7.4), se dice que se posó el espíritu de Dios en forma de una paloma sobre el báculo de José que indicaba que él sería el futuro esposo de María:

Y dijo que el dueño de la vara, que, una vez depositada, hiciera germinar una flor y en cuyo ápice se posara el Espíritu del Señor en forma de paloma, sería el designado para ser custodio y esposo de la Virgen.

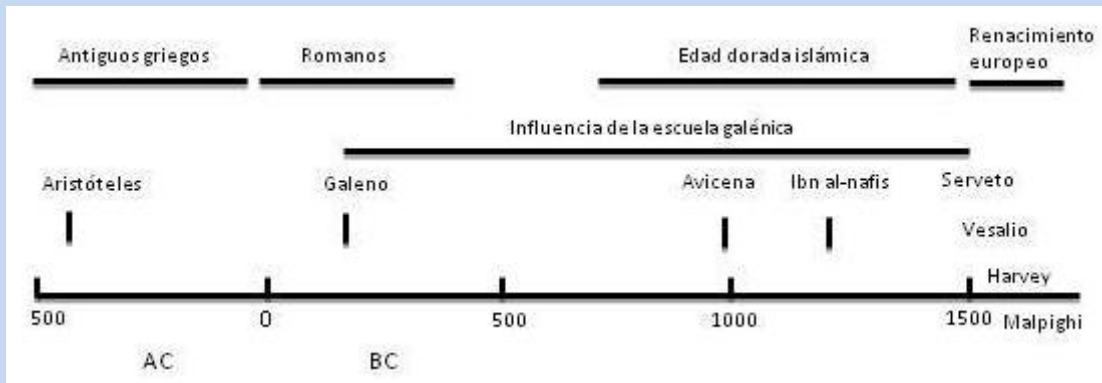
et cuiuscumque post allationem virgula florem germinasset et in cuius cacumine spiritus Domini in specie columbae consedisset, ipsum esse cui Virgo commendari et desponsari deberet.

Las múltiples significaciones del pneuma



Circuito pneumatológico

- Pneumatología iliádica: *kharis, menos, thymos, kholos...*
- Medicina hipocrática: *aither, pneuma*.
- Pneumatología platónica: *kharis* (*República, Fedro y Timeo*).
- Pneumatosis aristotélica: procesos intencionales.
- Pneumatología galénica: pneuma natural (hígado, origen de todas las venas), vital (corazón, origen de todas las arterias) y animal (cerebro, origen de los nervios).
- Pericoresis trinitaria: circulación de las tres personas divinas, circulación menor de Sernet; herejías.
- Estado de naturaleza: pneumatología primigenia como fundamento político al margen del reino de la Gracia.
- Dualismo cartesiano: hombre mecánico.
- Cómico: emanatas y sensogramas, líneas cinéticas y caligrafía pneumatológica.
- Cuerpo pneumatológico moderno: búsqueda de la eterna juventud y de la inmortalidad. Productos milagro.



El pneuma es un vocablo equívoco o, si se quiere, homonímico. Puede aparecer contextualizado de varios modos. Rudolf Bultmann, en su *Teología del Nuevo Testamento*, reconoce su variedad de significados, aunque no la diversidad de sus funciones diferenciadas. Sin embargo, el concepto de lo “admirable” como pretende Bultmann, no explica la pretendida univocidad del término.

El estrato iliaco del pneuma es el proceso de respiración vinculado al circuito pneumatológico de la pneumatosis. El bautismo, que es un volver a renacer en la gracia de Dios, empieza como una inmersión en el agua que corta, durante unos segundos, la respiración, es decir, cortocircuita el ciclo del aire, del pneuma, en el interior del cuerpo que al salir del agua se revivifica de nuevo. Los Hechos de los Apóstoles comienzan (Hch. 1.5) vinculando el agua del bautizo de Jesús con el bautizo de los apóstoles por el *pneuma hagion* e igual vinculación ocurre en el comienzo del evangelio de Marcos (Mc. 1.8). Aire y agua son los dos componentes esenciales del ciclo del agua.

El pneuma, en el estrato griego, es el aire atmosférico y su transformación en espíritu vital que en el interior del cuerpo bombea del corazón hacia el cerebro, convirtiéndose allí en espíritu animal. En el tratado hipocrático *De morbo sacro* (7, 16-39), se dice con claridad que el aire, que llega al pulmón y a las venas, penetra en el abdomen y en el cerebro lo que permite el pensamiento (*phrónesis*) y el movimiento de los miembros. Este pneuma aparece en Marcos (Mc 8.12) cuando explica que Jesús "gimiendo en su espíritu" (ἀναστενάξας τῷ πνεύματι) responde a los fariseos que buscaban tentarle.

En la *Ilíada*, no aparece el vocablo pneuma. Pero sí los verbos πνέω (respirar), su participio medio-pasivo πεπνυμένος, el verbo ἀποπνέω (exhalar), el verbo εμπνέω (soplar en, respirar, insuflar) y el verbo ἀναπνέω (tomar aliento, reanimar); pulmón se dice πνεύμων (4.528).

En el siguiente pasaje aparece el circuito pneumatológico, vinculado a la respiración (5.696):

τὸν δ' ἔλιπε **ψυχή**, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλὺς· αὖτις δ' **ἐμπνύνθη**, περὶ δὲ **πνοιή** Βορέαο ζῶγρει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα **θυμόν**.

y el alma lo abandonó, y se derramó en sus ojos la sombra; mas de nuevo alentó, cuando en torno la brisa de Bóreas revivió, soplando en torno, el alma del que mal resollaba.

El alma abandona por momentos al bravo Pelagonte (ἔλιπε ψυχή), pero logra reanimarse (ἐμπνύνη) gracias al aire que pudo empezar a respirar de nuevo, vivificando así su *thymós*. Aquí *thymós* y *phykhé* son equivalentes.

πνέω

- El *ménos* es un flujo vital asociado al aire respirado (2.536, 3.8, 11.508).
- Un dios insufla *ménos* (19.159).
- Los aqueos respiran *ménos* (24.364).
- Aquiles inspira en caballos y mulas *ménos* (24.442).

En Hch 17.25 —con clara influencia estoica—, una de las cualidades de Dios, del Señor del cielo y de la tierra, es la insuflar aire vital o pneuma a sus criaturas:

El Dios que hizo el mundo y todo cuanto hay en él, éste, que es el Señor del cielo y tierra, no tiene su habitación en templos fabricados, ni es servido de manos humanas, como si de algo necesitara él, que a todos da vida, respiración y todas las cosas;

ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, **αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν** καὶ τὰ πάντα.

En Gn 2.7 se nos dice que Dios insufló en el rostro del hombre un soplo de vida que hizo que el hombre se convirtiera en un ser vivo:

Y formó Dios al hombre, polvo de la tierra, e insufló en su rostro un soplo de vida, y el hombre se convirtió en un ser vivo.

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ **ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς**, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

La vinculación entre el verbo πνέω y pneuma queda muy clara en el Génesis, en donde πνεῦμα ζωῆς (Gn 6.17) equivale a πνοὴν ζωῆς (Gn 8.22).

El mensajero de los dioses, Hermes, cuando se aparece a Príamo, lo califica de sensato (perfecto medio de πέπνυμαι "tomar aliento, respirar") 24.377, αἴσιον, οἶος δὴ σὺ δέμας. καὶ εἶδος ἀγητός, / **πέπνυσαι** τε νόω, **μακάρων** δ' ἔξεσσι τοκήων [favorable, como tu, admirable en la traza y la forma / y sensato en el pensar, y que eres de padres felices].

ἀποπνέω

- Exhalar el *thymós* (4.524, 13.654).
- La quimera exhala un *ménos* ardiente (6.182).

εμπνέω / ἀναπνέω

- "Revivir", por recuperar el resuello, la respiración (5.697). Hecabe, madre de Héctor, tras conocer la muerte de su hijo Héctor se desmaya, pero al respirar, vuelve el *thymós* a sus mientes, recobra el principio vital (22.475: ἢ δ' ἐπεὶ οὖν ἔμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη "y cuando por fin recobró el aliento y su ánimo volvió en sí") que vuelve, como si de un fluido se tratara a las mientes; el uso del verbo ἀγείρω indica que se recobra, se junta de nuevo en las mientes un algo, un fluido (el *thymós*), que momentáneamente no llegaba.
- Atenea insufla *ménos* en Diomedes (10.482, 15.60, 15.262). Zeus insufla *ménos* a los caballos (17.456).
- Agamenón inspira *ménos* (20.110).

El pneuma forma parte del ciclo del agua en el que el aire se transforma en agua por condensación y el agua se evapora por rarefacción. Juan (Jn 3.5-8) se hace eco de la ambigüedad u homonimia a la que está sometido el pneuma, cuyo estrato primigenio es ser aire atmosférico en el seno de este ciclo natural:

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι, Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo, quien no naciere de agua y Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que nace de la carne, carne es; y lo que nace del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de que te haya dicho: Es necesario que nazcáis de nuevo. El aire sopla donde quiere, y oyes su voz, y no sabes de dónde viene ni a dónde va; así es todo el que ha nacido del Espíritu.

El vocablo pneuma aparece en la Septuaginta con una variedad de significados, aunque el modo en como circula es como el de un fluido propio de los fenómenos atmosféricos. [Para comprobar la variedad de significado en la Septuaginta consultar]:

[El pneuma en la Septuaginta 1](#)

[El pneuma en la Septuaginta 2](#)

El pneuma es el espíritu generador y nutricio que Plutarco asocia a Dioniso y que queda incorporado en el cereal por concurso de Deméter (*Sobre Isis y Osiris*, 367 C):

Pero esto es semejante a lo dicho por los estoicos sobre los dioses; pues ellos dicen que el espíritu generador y nutricio es Dioniso. El que golpea y divide es Heracles, el que recibe es Amón, lo que penetra en la tierra y en los frutos es Deméter y Core, y lo que Penetra en el mar es Poseidón.

Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν Στωικῶν (StVFr. II 1093) θεολογουμένοις ἐστί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι **τὸ μὲν γόνιμον πνεῦμα καὶ τρόφιμον Διόνυσον εἶναι** λέγουσι, τὸ πληκτικὸν δὲ καὶ διαιρετικὸν Ἑρακλέα, τὸ δὲ δεκτικὸν Ἄμμωνα, Δήμητρα δὲ καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον, Ποσειδῶνα δὲ τὸ διὰ τῆς θαλάττης.

El pneuma, por tanto, es una fuerza vital que se encuentra en el cereal como un elemento divino. En la *Iliada*, el aire, el pneuma o Bóreas cubre unas yeguas y las deja preñadas (20.221-225) aportando, así, su poder generador y fisiológico.

Pero el pneuma tiene también valor profético, asociado a una exhalación vaporosa que penetra en el cuerpo (Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos*, 432D) o que el propio cuerpo produce como ocurre con algunas enfermedades o como sucede con el vino que, al subirse a la cabeza, permite descubrir movimientos y palabras que se mantenían ocultos (*Sobre la desaparición de los oráculos*, 432E). El propio Plutarco asocia los efectos del pneuma a los del delirio báquico y al trance que poseen un gran poder adivinatorio como afirma Eurípides en las *Bacantes* (298). Platón en el *Fedro* (244a-d) considera la adivinación como una manía positiva, producto de una locura divina más hermosa que la *sophrosyne* o prudencia.

Pablo no desdeña, en absoluto, el valor profético del pneuma (1 Tes 5.19-21):

El espíritu no lo apaguéis. Las profecías no las menospreciéis. Probadlo todo, quedaos con lo bueno.

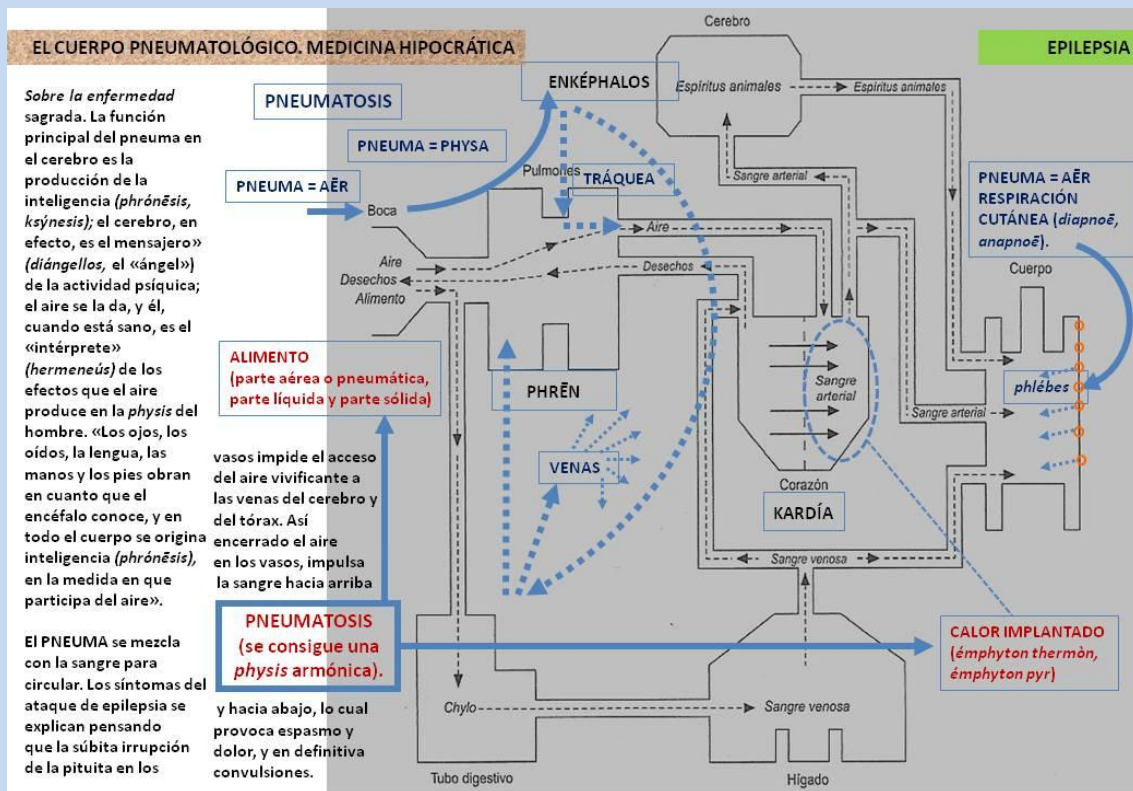
τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε· πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

Aristóteles, en su *De Respiratione* (473a16 – 474a6), pone como ejemplo del funcionamiento del aire en las venas el comportamiento del agua y del aire en el interior de una clepsidra. Toma la experiencia de Empédocles. En el texto se describe un tubo que servía para trasvasar líquidos. Si se tapa con un dedo la parte superior y se sumerge el tubo en el agua, ésta no llega a entrar por los agujeros abiertos en su parte inferior. Si se destapa la parte superior, se introducirá tanta como aire sea desalojado por aquella, hasta que vuelva a ser obturado el agujero con el dedo o bien el agua que entre alcance el nivel de la vasija. Todo el líquido que se encuentra dentro del tubo, cuando el dedo lo cierra por arriba, se mantiene dentro.

De igual modo a como funciona la clepsidra, así también, dice Aristóteles, actúan la sangre y el aire (*aēr* o, también, pneuma) en el interior de las venas. Los orificios de la clepsidra serían, por analogía, los poros de la piel. Cuando se inspira, entra el aire que ejerce presión sobre la sangre y empuja a ésta hacia los poros. Dejar de inspirar hasta la siguiente expiración es como cerrar con la mano la boca superior del tubo. Entre

tanto la sangre se mantendría en las venas sin escapar por los poros. Sucede al revés cuando se expira o expulsa el aire.

En el tratado hipocrático *De morbo sacro*, el aire (*aēr* o *pneuma*) penetra en el cuerpo del hombre mediante la respiración y cuando llega al cerebro origina el pensamiento y los procesos intencionales que conducen al movimiento corporal. Lo que circula en el interior del héroe homérico es el aire, pero también el *ménos* y el *thymós*. Ese aire —como también *ménos* y el *thymós*— está también en los miembros y es conducido por los lugares por los que transita la sangre. Estamos, sin duda, ante una *psykhé* meteorológica, heredera del estrato iliaco: el hombre aristotélico como el hipocrático son, ambos, pneumáticos y realizan su respiración a través de las venas por las que discurre el aire hacia el encéfalo. El aire nos proporciona la *phrónesis*, la capacidad de pensar (*De morbo sacro*, 16.1-4).



En Aristóteles (*Sobre el movimiento de los animales*, 700b-701b) los procesos intencionales, son herederos de los iliádicos, y comienzan con un deseo (ya sea *boulēsis* —voluntad—, *thymós* —impulso— o *epithymía* —apetito—) o con un pensamiento (*diánoia*).

En el *De anima* de Aristóteles, encontramos el vocablo πνεῦμα para indicar simplemente aire (421b15, 421b27). En el tratado del corpus aristotélico *De Spiritu*, el autor del opúsculo se plantea para qué el alma si el aire parece suficiente para mover al ser vivo (483a23 ss.):

ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ τὰ περὶ τὴν αἴσθησιν. εἰ γὰρ ἡ ἀρτηρία μόνον αἰσθάνεται, πότερα τῷ πνεύματι τῷ δι' αὐτῆς, ἢ τῷ ὄγκῳ, ἢ τῷ σώματι; ἢ εἴπερ ὁ ἀήρ πρῶτον ὑπὸ τὴν ψυχὴν, τῷ κυριωτέρῳ τε καὶ προτέρῳ; τί οὖν ἡ ψυχὴ; δύνάμιν φασὶ τὴν αἰτίαν τῆς κινήσεως τῆς τοιαύτης. ἢ δῆλον ὡς οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμήσεις τοῖς τὸ λογιστικὸν καὶ θυμικόν· καὶ γὰρ οὗτοι ὡς δυνάμεις λέγουσιν. ἀλλ' εἰ δὴ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ ἀέρι τούτῳ, οὗτός γε κοινός. ἢ πάσχω γέ τι καὶ ἀλλοιούμενος εὐλόγως, ἂν ἔμψυχον ἢ ψυχὴν, πρὸς τὸ συγγενὲς φέρεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον αὔξεται. ἢ οὐ; τὸ γὰρ ὅλον οὐκ ἀήρ, ἀλλὰ συμβαλλόμενον τι πρὸς ταύτην τὴν δύνάμιν ὁ ἀήρ. ἢ οὐ, <ἀλλά> τὸ ταύτην ποιοῦν, καὶ τὸ ποιῆσαν τοῦτ' ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις;

Hay una aporía en relación a la percepción, pues si la arteria es la única que percibe, o bien porque el pneuma lo hace por medio de ella, o por el conjunto de las venas, o por el cuerpo; o si realmente el aire es lo primero que se encuentra bajo el dominio del alma, que es lo más noble y primero, para qué, entonces, el alma. Lo que es potencia se dice causa del movimiento de ella, Es claro que no es correcto reproche en lo que se refiere a la razón y al arrojo. Pues también ellos se consideran como potencias. Pero si el alma se encuentra en el propio aire, ambos tendrán común origen. O el padecer algo y el alterarse razonablemente, tanto lo serían lo animado como el alma, conducen a lo de igual género y lo igual a lo igual se acrecienta. O no. Pues el todo no es aire sino que el aire es un algo que concurre por causa de tal potencia. O no, pues lo que hace a tal potencia, ¿también lo harían como principio y fundamento?

De Spiritu plantea la tremenda divergencia que se producirá entre la fisiología y la psicología racional. El intento de dar una explicación fisiológica del funcionamiento de nuestras facultades (sensibilidad y entendimiento) se topará con un problema insoluble: si intentamos explicar cómo conocemos, sin atender a la fisiología, entraremos de lleno en el campo de las metáforas y las analogías; pero si prescindimos de metáforas y analogías, el conocimiento que disponemos de los procesos fisiológicos no será suficiente para dar cuenta de la complejidad de nuestro pensamiento.

Esta ambigüedad —que es, en realidad, una paradoja— quedará muy bien reflejada en un pequeño tratado árabe atribuido a Qusta ben Luka (m. c. 912), titulado *De differentia spiritus et animae* que Juan de Sevilla (Juan Hispalense o Hispano) tradujo al latín en el siglo XII.

Para Erasístrato (304-250 a.C.), el fundador junto con Herófilo de la escuela médica de Alejandría, el sistema sanguíneo estaba formado por arterias, por las que discurría el aire, y venas, por las que transcurría la sangre. Galeno (129-216 d.C.) se percata, mediante un doble torniquete en una arteria, que entre medias, si se abre la arteria solo brotaba sangre. Así que concluyó que el aire que entra en los pulmones sirve solo para enfriar la sangre, sin aportar substancia alguna al cuerpo. La circulación era, según Galeno, el incesante movimiento de la sangre del corazón a las arterias, de las arterias a las venas y de estas, de nuevo, al corazón.

Para la escuela neumática de Alejandría la sístole del ventrículo derecho lleva la sangre a las venas que la distribuyen por el cuerpo, en tanto que el izquierdo lleva el

pneuma a las arterias. Una parte de éste se transformaría en energía muscular, otra parte iría al cerebro donde acabaría por transformarse en pneuma psíquico o espíritu animal. En Galeno hay una sangre arterial que procede el corazón y que, junto con el pneuma de las venas pulmonares, da calor vital al cuerpo. Otra es la sangre venosa, producida en el hígado, las venas del estómago y los intestinos (procedente del alimento) y que nutre todo el organismo. Los dos tipos de sangre vuelven al corazón y se renuevan de continuo.

Para él había dos tipos de sangre: la sangre de las arterias y del ventrículo izquierdo y la sangre venosa, la sangre propiamente dicha (sangre de las venas y del ventrículo derecho). La sangre arterial sería de color rojo y la venosa de color rojo oscuro por no haber sido purificada por la respiración. La sangre arterial tenía su origen en órganos ligeros y delicados en su textura como, por ejemplo, los pulmones; en tanto que la sangre venosa se originaba en el hígado. El “espíritu” (pneuma), la parte más espirituosa de la sangre, se constituía en el ventrículo izquierdo que se comunicaba con el derecho mediante el *septum*, lo que constituía una apreciación anatómica errónea porque tal comunicación no existe, salvo en el corazón del feto.

EL PNEUMA GALÉNICO



Galeno nació en Pérgamo el 129 a.C. (murió ca. 210 d.C.). Vivió también en Alejandría y Roma. Fue un médico de gladiadores durante el tiempo en que estuvo en Pérgamo lo que le permitió toda clase de análisis anatómicos y fisiológicos.

Fue médico de varios emperadores desde las postrimerías de la segunda centuria hasta comienzos del siglo III. Esa fue la época de apogeo de las luchas de gladiadores.

No estaba permitido diseccionar cuerpos humanos, por lo que solo era posible la disección de cerdos y monos, así como la observación de las heridas producidas durante la lucha en la arena del circo. Leyó a Herófilo y a Erasistrato (siglo III a.C.), que sí diseccionaban cuerpos humanos.

De los médicos hipocráticos griegos (siglo V a.C.), Galeno adoptó el sistema humoral, la idea del pneuma encardinado en el proceso de la pneumatosis (alimentación respiración) que también aparece en Aristóteles.

EL PNEUMA GALÉNICO

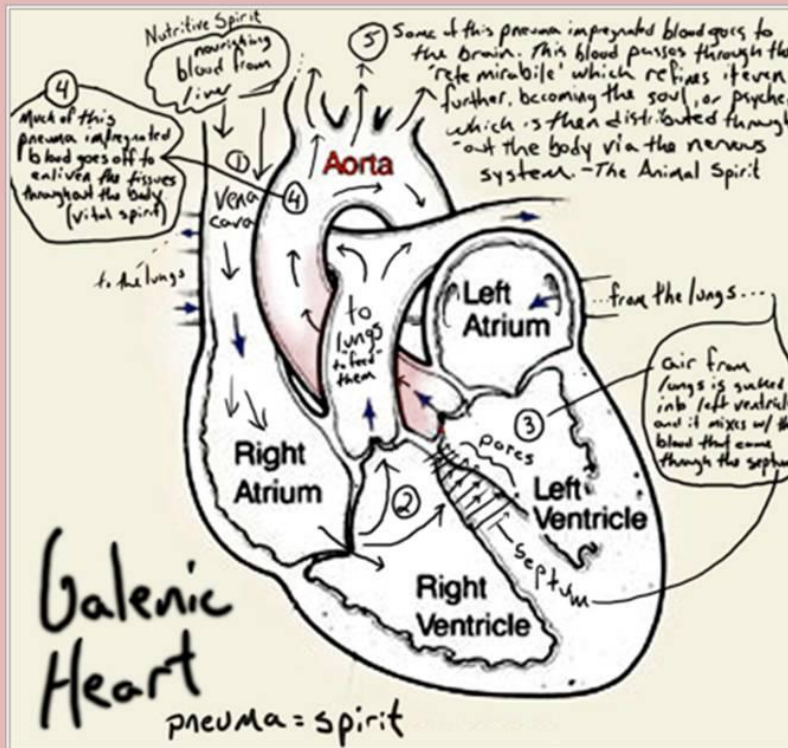


Esta es la manera en cómo Galeno imaginaba el funcionamiento del corazón (pneuma = espíritu).

Leyenda:

1. El espíritu nutritivo alimentando la sangre procedente del hígado.
2. Hacia los pulmones para "nutrirles".
{A los pulmones. Desde los pulmones}
3. {"poros" en el "septum"}.
[La comunicación interventricular embrionaria debe cerrarse al final de la 6ª o a principios de la 7ª semana. Con este evento concluye la morfogénesis esencial del corazón.]
El aire procedente de los pulmones es aspirado en el ventrículo izquierdo y se mezcla con la sangre procedente del septum.
4. Una buena parte de este pneuma, impregnado de sangre, continúa para dar vida a los tejidos por todo el cuerpo (espíritu vital).
5. Parte de este pneuma, impregnado de sangre, va al cerebro. Esta sangre pasa a través de la "rete mirabile" que lo refina aun más. De este modo se convierte en el alma o psique que es, a continuación, distribuida por todo el cuerpo, vía sistema nerviosos (espíritu animal).

EL PNEUMA GALÉNICO



El centro vital era el corazón, una máquina alquímica enrojada, donde el espíritu vital es creado por medio de una combinación de calor cardíaco con el aire (*aer*). Todo ello es transportado a través del cuerpo por el sistema arterial. *Arteria* en griego significa "conducto de aire para la respiración" o "tráquea."

Apolo se encoleriza tras la petición de Crises contra la negativa de Agamenón de devolver a Criseida. El corazón, máquina energética, se «enroja», se calienta por causa del *menos* (*Iliada*, 21.551): ἔστι, πολλά δέ οἱ καρδίη πόρφυρε μένοντι. «mucho se enrojaba el corazón por el *ménos*».

EL PNEUMA GALÉNICO

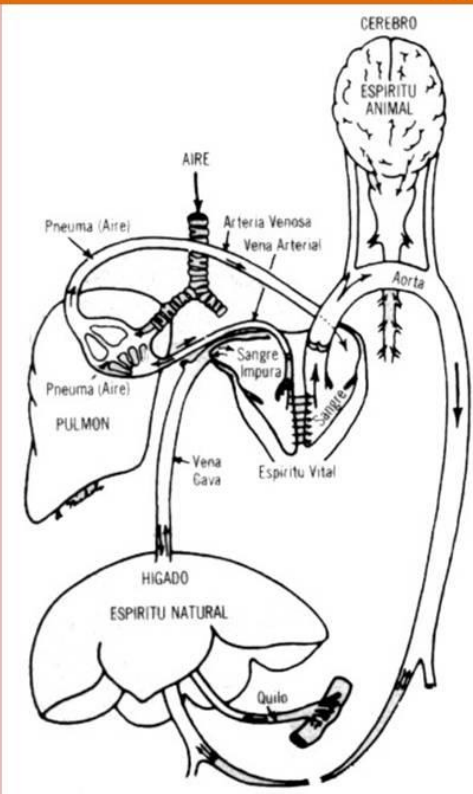
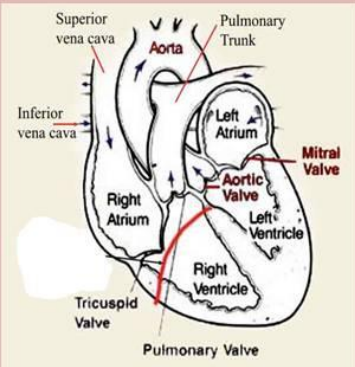


Diagrama del sistema cardio-pulmonar galénico

PNEUMATOSIS
 La comida, mediante una suerte de cocción, es digerida en el estómago para luego volver al quilo. De ahí se envía, por el sistema venoso al hígado donde se convierte en sangre y espíritu nutritivo natural. Este espíritu nutritivo es parte de la sangre, aunque, a veces, Galeno lo describe como separado de la sangre y siendo transportado por ella. Tanto el *spiritus* como el *pneuma* sugieren una naturaleza gaseosa propia de una exhalación. La sangre del espíritu nutritivo alimenta todo el cuerpo mediante el sistema venoso y una buena parte de él va al corazón.



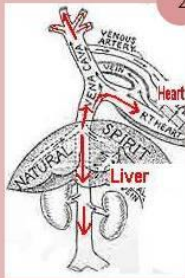
EL PNEUMA GALÉNICO

Los nutrientes o espíritus naturales que el cuerpo ha consumido pasan desde el intestino por mediación de la vena porta hacia el hígado. Galeno creía que estos nutrientes eran transformados en el hígado en sangre venosa, oscura, que alimentaba todo el cuerpo. 1



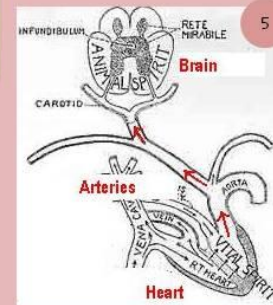
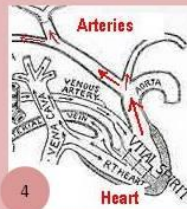
La sangre sale a través de una de las dos divisiones principales de la vena cava: una de las cuales se encuentra en el medio de la columna vertebral y alimenta la mitad inferior del cuerpo, mientras que la otra alimenta la parte superior del cuerpo a través del pecho, la garganta y el corazón, en este último pasa al ventrículo derecho. Consideraba que el hígado era el centro del alma nutritiva. Debido a que la sangre venosa sería consumida por las partes del cuerpo para extraer su alimento, la sangre no regresaba al corazón. 2

Algo de sangre venosa se filtra en el sistema arterial en el lado izquierdo del corazón a través de unos poros (inexistentes, en realidad). Aquí el pneuma viaja por la arteria pulmonar hasta los pulmones para combinarse con la sangre venosa y crear lo que Galeno considera el espíritu vital. Esta sangre es mucho más brillante, más roja, más fina y más cálida que la que se encuentra en el sistema venoso. 3



Luego, el corazón bombea esta sangre enriquecida en pneuma a todo el cuerpo a través del sistema arterial. Por este motivo, el corazón era conocido como el origen del alma emocional, ya que distribuía el pneuma, la amplitud de la vida, por todo el cuerpo. 4

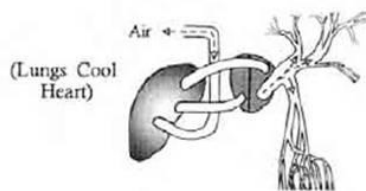
Parte de esta sangre arterial se bombea al cerebro, donde solo se filtra la forma más fina y pura que es el pneuma. Este pneuma psíquico o espiritual es enviado a todo el cuerpo a través del sistema nervioso. Este espíritu animal, como era conocido, era responsable de la capacidad del cuerpo para sentir y moverse. Debido a esto, se pensaba que el cerebro era la semilla del alma racional. 5



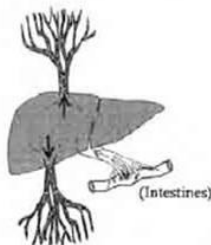
EL PNEUMA GALÉNICO



Brain/Nerves distribute "Animal Spirits"



Heart/Arteries distribute "Vital Spirits"



Liver/Veins distribute "Nurifying Spirits"

Los espíritus galénicos.

Espíritu animal (pneuma psíquico):
Se identifica con el alma o con la actividad mental: en ella se produce la visión mediante nervios huecos que van del ojo al cerebro. Se localiza principalmente en el cerebro.

Espíritu vital (pneuma):
Se sitúa en el corazón y en los pulmones. Purifica la sangre en el corazón y se transporta por el sistema arterial.

Espíritu natural-nutritivo:
Nutricio, procura el crecimiento. Se origina en el hígado y se distribuye por el sistema venoso.

Para Galeno había tres clases de espíritu: natural, vital y animal, asociados, respectivamente, al hígado, al corazón y al cerebro. En el cerebro tendrían su origen todos los nervios, en el corazón, las arterias y en el hígado, las venas.

Miguel Servet seguirá la tradición galénica a la que incorporará un nuevo descubrimiento: la circulación menor de la sangre que es el recorrido que esta hace desde el corazón a los pulmones. Este descubrimiento aparece en su libro *Cristianismi Restitutio* (1553). Pero, además, considera que este circuito, el sistema circulatorio, es un remedo de la *circumincessio* o pericoresis divina, dado que el alma del hombre está en la sangre, es la sangre circulando:

"Por eso se dice que el alma está en la sangre, y que el alma misma es la sangre o espíritu sanguíneo. No se dice que el alma esté principalmente en las paredes de corazón, ni en la masa del cerebro o del hígado, sino en la sangre como enseña Dios mismo en el Génesis. 7, Levítico. 17 y Deuteronomio. 12." (*Christianismi Restitutio*, p. 170).

Entre Dios y el hombre hay una vinculación pneumatológica por medio de la sangre.

Servet advierte que no hay un *septum* que comunique a ambos ventrículos. La circulación se produce a través de los pulmones¹⁵:

"El espíritu vital se genera en los pulmones de una mezcla de aire inspirado y de sangre sutil elaborada que el ventrículo derecho del corazón transmite al izquierdo. Sin embargo, esta comunicación no se hace a través de la pared media del corazón, como se cree corrientemente, sino que por medio de un magno artificio la sangre sutil es impulsada hacia delante desde el ventrículo derecho por un largo circuito a través de los pulmones. Por ellos es elaborada, se convierte en roja y clara y es conducida desde la arteria pulmonar hasta la vena pulmonar. Después, en la vena pulmonar, se mezcla con aire inspirado y a través de la expiración se purifica de los vapores fuliginosos... Del mismo modo se envía desde los pulmones al corazón no sólo aire, sino aire mezclado con sangre a través de la vena pulmonar. Por tanto, la mezcla tiene lugar en los pulmones. El color rojo le es dado a la sangre en los pulmones y no en el corazón. En el ventrículo izquierdo del corazón no existe espacio suficiente para tan grande y copiosa mezcla ni para que la elaboración imprima el color rojo. Finalmente, el tabique interventricular, puesto que carece de orificios, no es apto para dicha comunicación y elaboración, aunque algo pueda resudar." (*Christianismi Restitutio*", pp. 169-170).

El *pneuma hagion* tiene una indudable dimensión fisiológica, pero dispone, también, de virtud política cuando interviene en los procesos intencionales porque su "actuación" permite la construcción de un politeuma salvífico que aglutina a los creyentes en torno a una Iglesia. En todo caso, ese *pneuma* es concebido como

¹⁵ [Christianismi Restitutio/La Restitución del Cristianismo, Traducción al español de Ángel Alcalá y Luis Betes, pp. 333-334, Fundación Universitaria Española, Madrid (1980)].

negación de los procesos que ocurren en la pneumatosis (respiración-alimentación del ser vivo) como nos cuenta Pablo en Rom 14.13-17:

En adelante, pues, no nos juzguemos los unos a los otros; antes juzgad esto más bien, que no debéis poner a vuestro hermano tropiezo o escándalo. Sé, y estoy persuadido en el Señor Jesús, que nada de suyo hay impuro; sino que para quien estima ser impura una cosa, para él es impura. Y cierto, si por un manjar se contrista tu hermano, no andas ya conforme a la caridad. No hagas que por tu comida se pierda aquel por quien Cristo murió. No hagáis, pues, que sea objeto de críticas lo que es vuestro bien. Que no es el reino de Dios comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ·);

Descartes es heredero de la concepción galénica de los espíritus animales que se producen en el cerebro y que son causa del movimiento, tal y como lo explica en su *Tratado del hombre*.

Ya en época contemporánea, la imperfección de la información a la hora de tomar decisiones conlleva la aparición de la voluntad no guiada por motivos racionales a los que Keynes denominó *espíritus animales* (2003⁴:159 y ss.). Este término es tomado, como ya sabemos, del *pneuma* de Galeno (circa 130-200 d.C) que, a su juicio, circulaba por venas y arterias, y que al llegar a los ventrículos del cerebro se transformaría en *pneuma* psíquico (*spiritus animi*)¹⁶.

Las razones subjetivas por las que optamos por un bien o por tomar una decisión tienen que ver con lo que Keynes llamó “espíritus animales” que son el resultado de un impulso espontáneo hacia la acción (Keynes, 2006:169)¹⁷:

Aun haciendo a un lado la inestabilidad debida a la especulación, hay otra inestabilidad que resulta de las características de la naturaleza humana: que gran parte de nuestras actividades positivas dependen más del optimismo espontáneo que de una expectativa matemática, ya sea moral, hedonista o económica. Quizás la mayor parte de nuestras decisiones de hacer algo positivo, cuyas consecuencias completas se irán presentando en muchos días por venir, solo pueden considerarse como resultado de la fogosidad (*animal spirits*) —de un resorte espontáneo que impulsa a la acción de preferencia a la

¹⁶ *Del uso de las partes*, Libro VIII, 663.

¹⁷ <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/general-theory/index.htm>:

Even apart from the instability due to speculation, there is the instability due to the characteristic of human nature that a large proportion of our positive activities depend on spontaneous optimism rather than on a mathematical expectation, whether moral or hedonistic or economic. Most, probably, of our decisions to do something positive, the full consequences of which will be drawn out over many days to come, can only be taken as a result of animal spirits — of a spontaneous urge to action rather than inaction, and not as the outcome of a weighted average of quantitative benefits multiplied by quantitative probabilities. Enterprise only pretends to itself to be mainly actuated by the statements in its own prospectus, however candid and sincere. Only a little more than an expedition to the South Pole, is it based on an exact calculation of benefits to come. Thus if the animal spirits are dimmed and the spontaneous optimism falters, leaving us to depend on nothing but a mathematical expectation, enterprise will fade and die; — though fears of loss may have a basis no more reasonable than hopes of profit had before.

quietud, y no como consecuencia de un promedio ponderado de los beneficios cuantitativos multiplicados por las probabilidades cuantitativas—.

Esto nos conduce a una parte de la economía en la que los componentes del *thymós* iliádico son esenciales para entender la toma de decisiones de un sujeto¹⁸. La legitimidad, el carisma, la confianza, la seguridad, la solvencia se oponen al riesgo, al miedo, a la desconfianza o al pánico. El paso de una a otra de estas pasiones puede ser cosa de un momento o de días, pero, en todo caso, ejercen una influencia poderosa y decisiva sobre la marcha de la economía. ¿Qué fuerza económica las pone en movimiento? En el sistema capitalista actual un hecho muy simple, la creencia en una promesa que no puede cumplirse: el que los depósitos a corto plazo, con un mínimo o nulo riesgo, pueden financiar las inversiones riesgosas a largo plazo. Una forma diferente de decirlo, pero complementaria: el creer que los depósitos líquidos pueden respaldar o financiar los activos ilíquidos, al tiempo que se promete liquidez inmediata a los depositantes si a estos se les ocurriera al mismo tiempo recobrar su dinero depositado en los bancos. Esta suerte de alquimia, como afirma Mervyn King, en la realidad no funciona y, sin embargo, es el fundamento de nuestro sistema bancario.

¹⁸ Sobre la influencia del *thymós* y del *ménos* en la economía puede consultarse: [https://www.academia.edu/40225985/EL COLAPSO DE LA TEORÍA ECONÓMICA NEOCLÁSICA. El triunfo de los animal spirits](https://www.academia.edu/40225985/EL_COLAPSO_DE_LA_TEORÍA_ECONÓMICA_NEOCLÁSICA._El_triunfo_de_los_animal_spirits)

El circuito pneumatológico: la persicóresis divina



El vino y la comida entran dentro del circuito de la pneumatosis. La comprensión del circuito alimentación-respiración será lo que permitirá desvelar cómo funciona la circulación de la sangre. El circuito de la *Iliada* no es sanguíneo, a pesar de que Homero puede distinguir entre sangre venosa y arterial, sino pneumatológico. Se trata de un circuito neumático en el que interviene el vino, el pan, el agua, el trigo y la sangre de las víctimas sacrificiales sobre las que se vierte vino (11.775). Para llegar a conocer aspectos de la circulación neumática, previamente encontramos procesos escenográficos de tipo cultual que nos ponen en los antecedentes de la transustanciación y de los mecanismos que intervienen en la circulación sanguínea. En este último caso, merece la pena recordar el dramático pasaje en el que Idomeo clava su lanza en el corazón de Alcátoos, hecho que Homero describe así (13.442): *Retumbó al caer, al tiempo que la lanza se clavó en el corazón / que al palpitar hizo vibrar el extremo de la lanza.*

La pneumatosis de los dioses y de los hombres difiere notablemente (5.339-342). Por la circuitería del dios no corre la sangre sino el *ikhōr* (que es la sangre de los dioses); tampoco comen ni beben. Y precisamente porque no comen pan ni beben vino, dice Homero, carecen de sangre. El *ikhōr* es, por analogía con el sistema circulatorio humano, la linfa o suero de la sangre (*Timeo*, 83c). En este punto es conveniente recordar como el estrato ilíaco de la pneumatosis está presente en el *Evangelio de Bartolomé* (II.15, *tamen Evangelio de Pseudo Mateo*, VI.3), en donde se dice que la Virgen tomaba alimento de un ángel, que le daba pan y vino de un caliz.



Estamos ante un circuito pneumatológico donde los fluidos (*thymós* y *ménos*) circulan por el cuerpo como lo hacen, también, el agua, el vino y el pan o alimento.

Tetis destilará por las narices de un Patroclo muerto, ambrosía y rojo néctar que tienen la propiedad de mantener un cuerpo muerto fresco e incorruptible (19.38-39): Πατρόκλω δ' αὖτ' ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν / στάξε κατὰ ῥινῶν, ἵνα οἱ χρῶς ἔμπεδοσεῖη (y destiló en el cuerpo de Patroclo ambrosía y rojo néctar / por la nariz, para que la piel permaneciera incorrupta). Ambos productos hacen las veces de la sangre en un cuerpo muerto pero que se quiere mantener fresco e incólume.



Crátera de Eufronios (510-500 a.C.). Llamada así por el alfarero y pintor que la creó y que firmó la obra.

La crátera muestra un episodio de la Guerra de Troya: Hipnos (la personificación del sueño) y su hermano gemelo Tánatos (la personificación de la muerte sin violencia) retirando a Sarpedón (hijo de Zeus y Europa) del campo de batalla, en presencia del dios olímpico Hermes, para enterrarlo. Se puede ver la sangre chorreando de color rojo (*erythron*).

Zeus reflexionará sobre la mortalidad del hombre al ver llorar a los caballos que llevaban a Patroclo, muerto a manos de Héctor, y que pertenecían a Peleo, el padre mortal de Aquiles (17.441-447). Aquiles es el cruce de un mortal, Peleo, con una diosa, ninfa e inmortal. Aquiles nace mortal, pero su madre lo quiere inmortal. Para ello lo someterá al fuego, al tiempo que lo untaba con ambrosía. Un dios puede mezclarse, procrear con una mortal, y viceversa. Un hombre y un dios pueden compartir partes de un mismo circuito pneumatológico. La nereida Tetis se desposa con Peleo, un mortal; de cuya unión nacerá Aquiles. Tetis sometía al recién nacido al fuego para, con el calor, eliminar lo que de mortal hubiera heredado del padre; por el día lo untaba con ambrosía, un producto inmortal (14.170) que logra mantener fresca la piel e incorrupto el cuerpo de un muerto (19.38). La ambrosía, junto con el néctar son productos que Zeus aconseja a Atenea que destile en el pecho de Aquiles para que no le entre el hambre (19.347, 19.353). Este producto circula por el cuerpo o se puede frotar con él para producir la inmortalidad como hizo Deméter con Demofonte (*Himno a Deméter*, 237).

Dice Pablo en Rom 7.24: τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; “¿Quién me liberará de este cuerpo de muerte?”. El mismo Pablo contesta en 8.11:

εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας [τὸν] Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

Y si el Espíritu que irguió a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificara también vuestros cuerpos mortales por obra de su espíritu, que habita en vosotros.

Como hacen el néctar y la ambrosía, así también el pneuma vivifica al hombre mortal para que alcance la vida eterna.

El circuito pneumático del hombre y del dios es similar, pero con notables diferencias que hacen, como es lógico, que un dios sea inmortal y el hombre mortal. Véamoslo. Los hombres pueden ser heridos y necesitarán la ayuda de un médico. Este fue el caso de Menelao para quien su hermano Agamenón pidió la ayuda del médico asclepiada Macaón (4.189-219). Los dioses también pueden ser heridos (5.402 y ss, 5.900 y ss.) por lo que requerirán la cura de Peón mediante fármacos sedantes, como les ocurrió a Hades y a Ares cuando fueron heridos en la batalla. Peón sana a Ares y Homero explica el proceso de cicatrización con un símil en el que el jugo de la higuera se cuaja como la leche. Una vez curado, Ares se sentara junto al padre Zeus, gozando de su gloria y ataviado con vestidos llenos de “gracia” (5.902-906):

Como cuando, batido, el jugo de la higuera cuaja alba leche que está líquida, y es muy pronto, por quien la mezcla, espesada, así entonces a Ares violento él sanó de inmediato, y Hebe lo lavó y agraciados atavíos le puso, y él junto al Cronida Zeus se sentó, gozante en su gloria.

ὥς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν
ὕγρὸν ἔόν, μάλα δ' ὤκα περιτρέφεται κυκώωντι,
ὥς ἄρα καρπαλίμως ἰήσατο θοῦρον Ἄρηα.
τὸν δ' Ἥβη λοῦσεν, χαρίεντα δὲ εἶματα ἔσσε:
παρ δὲ Διὶ Κρονίῳ καθέζετο κύδει γαίων.

Compárese lo anterior con Ef 1.17-20:

Para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él, iluminados los ojos de vuestro corazón, para que conozcáis cuál sea la esperanza de su vocación, cuales las riquezas de la gloria de su herencia en los santos y cuál la sobrepujante grandeza de su poder para con nosotros los creyentes, según la energía de la potencia de su fuerza, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándoles a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, y potestad, y virtud, y dominación, y de todo título de honor reconocido no sólo en este siglo, sino también en el venidero. Y todas las cosas

rindió debajo de sus pies, y a él le constituyó por encima de todo cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud del que recibe ella su compelemento total y universal.

ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῶῃ ὑμῖν **πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως** ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους **τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὑμῶν]** εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ **καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις**

También Jesús se sentará a la diestra de su padre, en toda su gloria.

Un hombre y un dios pueden compartir el *thymós* (22.261-267, ὁμόφρονα θυμὸν), gracias a que el dios es el garante de los pactos entre los hombres. Pero, incluso, también el *pneuma* o aliento, ya que un dios o diosa puede insuflar el *thymós* al hombre como ocurre en Gn 2.7. Se trata de un modo diferente de ver el pasaje del Génesis en el que se afirma que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Ocurre en 3.139-141, cuando Iris insufla en el *thymos* de Helena *ímeros*, lo que propicia el movimiento del cuerpo de Helena y su deseo por su “primer hombre”. Los dioses tienen *thymós* como bien queda claro en 4.288-889; de él disponen Zeus padre, Atenea y Apolo. Se encolerizan como los humanos (5.421, 5.757, 5.762, 5.872, 7.454), compartiendo con ellos su circuito pneumatológico.

Es posible compartir el propio *pneuma*, insuflarlo o traspasarlo a un ser humano como ocurre en la *Ilíada* con el *ménos*. En el Antiguo Testamento (Nm 11.16-17) Yahvé ayuda a Moisés en el gobierno de su pueblo haciendo que cada uno de los setenta miembros del senado de ancianos compartan el espíritu de Moisés que el propio Yahvé se encargará de repartir. Ocurrió también con el manto de Elías que al ser colocado sobre Eliseo, su discípulo, le pasó todo el espíritu y el poder taumatúrgico de Elías (2 Re 2.19). Este manto tiene propiedades muy particulares que se asemejan a la égida que Atenea colocó sobre los hombros de Aquiles (18.203-206). Con ella sobre sus hombros el dolor de Aquiles por la muerte de Patroclo se multiplica al infinito haciendo que el *ménos* desprendido de su cuerpo se transforme en una llama ardiente y que de sus cabeza surja un nimbo áureo:

ἀμφὶ δ' Ἀθήνη
 ὤμοις ἰφθίμοισι βάλ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
 ἀμφὶ δέ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων
 χρύσειον, ἐκ δ' αὐτοῦ δαῖτε φλόγα παμφανώσαν.

Atenea

le echó sobre sus valientes hombros la floqueada égida,
 la diosa de las casta de Zeus coronó su cabeza de un nimbo
 áureo e hizo brotar de su cuerpo una inflamada llama ardiente.

No dejan de ser estos los mismo efectos que el espíritu santo produjo sobre los apóstoles cuando sobre ellos descendiendo el pneuma hagion en forma de llama (Hch 2.2-4):

«De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas **como de fuego** que **dividiéndose se posaron sobre cada uno de ellos**; quedaron todos llenos del Espíritu Santo...».

Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό. 2καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὓς ἦσαν καθήμενοι 3καὶ ὠφθισαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι **ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ’ ἓνα ἕκαστον αὐτῶν**, 4καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

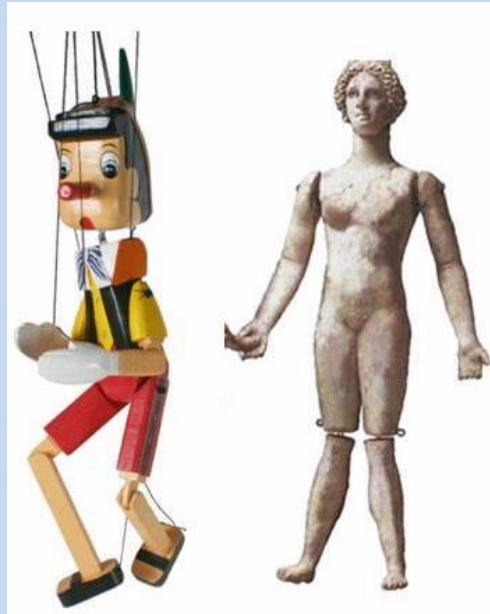
En Hch 8.14-19, los samaritanos reciben el pneuma hagion por imposición de manos de los apóstoles.

Lo que sirve para alimentarse (8.188-189) se utiliza también para honrar a los dioses. El pan y el vino propician el *ménos* y el coraje, los alimenta (19.160-172), pero si se toma con moderación, en su justa medida (6.258-265). Pero la misma pneumatosis tiene también un componente cultural. El vino se liba en honor de Zeus (16.225-232), de Atenea (10.579) o se derrama en el suelo en honor del alma de Patroclo (23.220) o se vierte antes de partir para que el viaje —y lo que con el se pretende— sea propicio (24.285), como hace Priamo para que su embajada logre ablandar el corazón de Aquiles. Priamo lava sus manos y luego derrama vino para que Zeus le atienda y se compadezca de él. El duelo del anciano soberano consistió en no probar bocado ni beber, nada de pan y nada de vino (24.641-642). Vemos como los elementos básicos de la transubstanciación y de la eucaristía se encuentran ya presentes en el circuito de la pneumatosis cultural.

Sin duda, ya nadie cree en los dioses. Los dioses y los héroes poseen un componente antropológico indudable que trasciende al propio mundo clásico en cuyo tiempo habitaron. Su pervivencia no va ligada a la existencia de un culto efectivo. El núcleo antropológico, a cuyo calor aún se mantienen sus cualidades, ligadas a sus funciones, se encuentra en la *Ilíada*. En este poema se coloca al héroe al límite de sus fuerzas y al borde de pasiones exacerbadas que lo definen y dan ímpetu a la trama de la epopeya. Homero tiene que hablar de pasiones y padecimientos y, además, transmitirnoslos de forma plástica, al igual que si estuviéramos ante las pinturas de una cerámica en las que pudiéramos contemplar las diferentes escenas del poema.

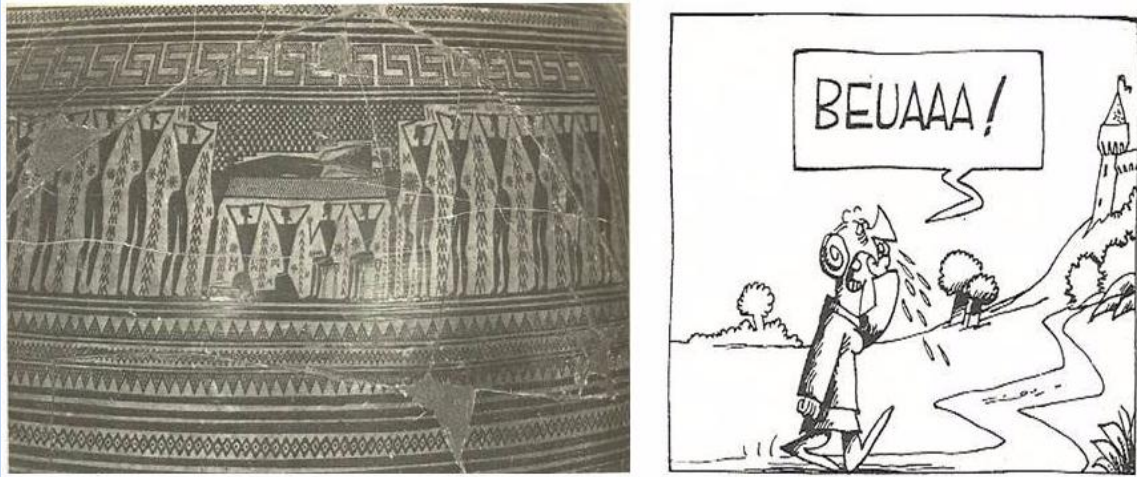
Lo *fascinosum* y lo *tremendum* constituyen dos de los elementos esenciales del comportamiento antropológico tanto del héroe homérico como de los dioses. Lo *tremendum* aparece bajo los efectos terroríficos del marcial Ares, dios de la guerra y lo *fascinosum* bajo la advocación de Apolo.

Es el cuerpo aristocrático el que vibrará y mostrará, mediante su cocimiento interior, las emociones ligadas a lo *fascinatum* y a lo *tremendum*. Un cuerpo que se presenta bajo una cobertura que puede ser *demás* (armazón), *eidos* (forma, aspecto, estructura), *phyē* (disposición natural) o tez (*chrōs*). Este cuerpo tiene miembros dinámicos (*melea*) y articulaciones (*gyia*). Así, por ejemplo, en 7.215 y 20.44, se dice “Y a los troyanos, temor terrible entró a cada uno en los miembros”. Las correas fisiológicas (Rodríguez Delgado, 2010:82-88) de la unidad articulada son *tenon* (tendón), *is* (ligamento, fibra y, por extensión, fuerza y vigor) o *neuron* (fibra o ligamento, también la cuerda de un arco, 16.773). Sobre el cuerpo articular y el cuerpo envoltura actúa lo *tremendum* que lo hace vibrar. La estructura articular básica del cuerpo humano puede verse en la muñeca de terracota (articulada solo en hombros y rodillas), desnuda aun para poder ser vestida (siglo IV a.C.).



Iliada, 8.164: *glēnē* (muñeca); Héctor usa el vocablo como insulto. Hombre como títere de los dioses en *Las leyes* de Platón, 644d-645c. En la *Iliada*, cuando un héroe es alcanzado de muerte se dice que sus «miembros se desatan» (7.12, 16, λύντο δὲ γυῖα).

En la ánfora de Dipylon (Museo Nacional, Atenas) se puede comprobar cómo el artista ha estilizado, casi silueteado, la figura humana en la que destacan miembros y articulaciones. Es interesante detenerse en la representación icónica del llanto que fluye como una cascada desde los hombros. Compárese con el llanto desesperado en *Callulite* de Claire Bretecher (Editions Dargaud).



La explicación aristotélica de por qué el sujeto se mueve inaugurará la psicología racional, perdiendo el humus nutritivo del campo emocional de la *Ilíada*. Con Aristóteles, pues, se gana un seguro camino hacia la psicología racional y los procesos intencionales, no guiados por dios alguno, al contrario de lo que ocurre en el poema de Homero. El *thymós* homérico queda descontextualizado. El hombre se mueve —dice Aristóteles en *Movimiento de los animales* (700b 17-25)— porque hay un deseo (*oreksis*) que busca aquello que apetece o desea (*to orektón*) o porque hay un pensamiento intencional (*dianoía*) sobre actos sobre los que recaen una finalidad determinada (*to dianoēton*). Hay un proceso de elección (*proairesis*) que considera común al deseo y al pensamiento o inteligencia. En todo esto, sin embargo, el ser humano no se distingue de las muchachas robóticas construidas por Hefesto (18.419-420) que disponían de mientes o juicio, voz y vigor.

Pero el primer motor (*kineî prôton*), la fuerza motriz del pensamiento y las pasiones, no se debe a ninguna cocción interior de fluidos (en el caso aristotélico, no en el homérico), sino a una atracción, no explicada, que ejercen los objetos sobre nosotros. En la *Ilíada*, el deseo no puede entenderse al margen de lo que el objeto representa en la trama: el que Agamenón arrebate a Criseida a Aquiles desencadena su cólera, pero la hija de Crises, el sacerdote de Apolo, es un botín de guerra que contribuye al *kleos*, gloria o lustre, del hijo de Tetis. Este vocablo forma parte del campo semántico del brillo. La duda en el pensar (*mermēriksen*), ante una acción, se expresa mediante una metáfora luminosa, ligada a los cabrilleos de la luz. Telémaco (I.427)¹⁹, estando en el lecho, da vueltas en su mente a las cosas (*pollà phresî mermēridsōn*). A continuación, Homero utiliza un marcador lumínico, unas antorchas, con reverberos lumínicos, con las que Euriclea ilumina el camino hacia el aposento del hijo de Ulises (*aithoménas daídas*). Así le ocurre también a Aquiles cuando, tras el discurso lleno de soberbia de Agamenón, está a un tris de desenvainar la espada y matarle (1.189: *diándikha mermēriksen: y el corazón / en su pecho velludo cabrilleó en dos rumbos*). Con Aristóteles se desvincula el proceso intencional (*deseo de* y *pensamiento de*) de las fuerzas pneumáticas que sirven, metafóricamente, para construir un sujeto. De esta manera, desaparece, del discurso racional, la escenografía, la puesta en escena como componente necesario e imprescindible para acompañar al armazón metafórico. Solo Platón se mantiene vinculado escenográficamente, con todos los matices y en toda su

¹⁹ Los números romanos indican un libro de la *Odisea*; los números arábigos indican un capítulo de la *Ilíada*.

riqueza, a la metáfora original homérica, como puede comprobarse en el *Fedro* (250c-252a). Aristóteles, con su ciclo de la *pneumatosis* y la respiración (*De respiratione*, 480a2-7, 480a23-b6), pondrá los fundamentos de la medicina galénica, pero no de la representación icónica de pensamientos y emociones.

El temblor de las articulaciones sirve para marcar el miedo (3.33-35); temblor que va asociado al color pálido (*ōkhron*):

Como cuando uno retrocede y se aparta al ver una serpiente
en las gargantas de un monte; el temblor (*trómos*) invade sus miembros,
hacia atrás se retira y la palidez apresa sus mejillas,

Estamos ante un motivo escenográfico habitual, en la *Ilíada*, que acontece cuando a un personaje le entra un miedo pavoroso (5.862, 7.215, 8.452, 14.506, 20.44, 24.170).

En la *Ilíada*, el temblor se asocia al miedo ante un enemigo poderoso que será causa segura de su perdición. Safo (frag. 31) toma de Homero estas situaciones del drama guerrero para aplicarlas a las relaciones eróticas:

Si un momento te miro
no me viene la voz,
se me quiebra la lengua y enseguida
corre bajo mi piel un sutil fuego.
No veo con mis ojos nada y los oídos
no dejan de zumbarme. El sudor se desliza por mi cuerpo y el temblor (*trómos*)
se apodera de mi.

El cuerpo articulado se conjuga con el cuerpo fisiológico. A partir de ambos se construye como un espacio metafórico el espacio pneumatológico o neumático del ser aristocrático. El circuito pneumatológico tiene su origen en el ethos guerrero y aristocrático de la *Ilíada*. Este circuito se asocia a la respiración, pues el aire respirado pone en funcionamiento al *phrēn* y a *thymós*: 22.475, ἢ δ' ἐπεὶ οὖν ἔμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη, “Y cuando ella respiró, y regresó el alma a su mente”.

En la *Ilíada*, tanto los dioses como los héroes están constituidos por un circuito neumático que determina no solo su función social sino la manifestación emocional derivada de esa función o de los enfrentamientos que se producen entre ellos. Comparten un circuito pneumatológico común como puede comprobarse en el circuito de la *pneumatosis*. Tras una comida cultual (1.468) en Crisa, para aplacar la ira de Apolo, todos los presentes comieron en proporción equitativa. Igual ocurrió en el banquete de los dioses (1.602) en el que todos recibieron igual parte. Lo mismo sucede tras el banquete cultual en honor de Zeus (2.431). En estos tres casos se utiliza la misma estructura formular que une a hombres y a dioses en una *pneumatosis* que comparten: οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἔϊσης “ningún *thymós* quedo falto de igual parte en la comida”. La comida con valor cultual supone que la culpa se reparte equitativamente entre todos los comensales, así, por ejemplo, tenemos el Dionisos *isodaitēs* (Plutarco, *Sobre la E de Delfos*, 389a) en la ceremonia de las Coés, en las que todo el mundo se distribuye en mesas individuales, separadas, con porciones idénticas

en un ambiente de mancilla y culpabilidad. La fiesta de la Coés o “día de las jarras” era el día principal de las Antesterias, fiesta que se celebraba en la primavera en Atenas en honor de Dionisos.

Por el circuito interno de los dioses corre el *ikhōr* (Atena, 5.340; Ares, 5.870) que es la sangre de los dioses (*aîma theoîo*). De las heridas de los hombres brota la sangre venosa y arterial. El color de la sangre venosa es rojo oscuro (7.262,10.469) y el de la arterial escarlata o bermejo (10.484 *-erythaínomai-*, 11.394 *-ereúthō-*, 16.159 *-phoinós-*, 17.360-361 *-porphyreós-*, 18.538 *-daiphoneòn-*, 23-717 *-phoinikóeis-*). El color de la sangre arterial aparece en el sacrificio de Políxena, el que hizo Neoptólemo sobre la tumba de su padre Aquiles (ánfora ática, 570-550 a.C, Londres British Museum). El mismo color brota del cuello de Penteseilea, tras clavarle su lanza Aquiles (450-530 a.C., Londres, British Museum). El color de la sangre y el del fuego es el mismo, el rojo o *erithrón* que también es el color del vino (5.165). La representación iconográfica del fuego la encontramos en 9.206: ἐν πυρὸς αὐγῆ (“en el fulgor del fuego”). El *augē* es el brillo, el resplandor sociado al fuego en este caso; la llama es *phlóks* (9.212).



Políxena es sacrificada por Neoptólemo. Ánfora tirrénica de figuras negras, decorada por el Pintor de Timiades hacia 570-550 a. C.



Aquiles matando a la amazona Penteseilea. Ánfora de figuras negras, 540-530 a. C., atribuida al pintor de Exequias.

El circuito de la sangre está vinculado al ciclo del agua por dos vías: la cultual (21.21) y la meteorológica (11.54). Una hermosa metáfora (21.21) anuncia los designios de Zeus. En ella se asocia el rocío que viene del cielo (por condensación del aire) a las gotas de sangre. Se trata de una lluvia sanguinolenta de naturaleza muy similar al baño de sangre al que Aquiles somete al río Janto (río Amarillo), colérico, enfurecido por la muerte de Patroclo. Que estamos ante un hecho cultual nos lo aclara el símil que viene a continuación (21.22-32) que nos anuncia que Aquiles se reserva a doce muchachos para el sacrificio ritual en honor de Patroclo que llevará a cabo, más tarde, en sus funerales (23.173-176; *tamen* 21.27-28).

Los procesos intencionales, asociados al pneuma paulino, parten del estrato griego previo, neumático, que encontramos en primer lugar en la *Ilíada*. En la *Ilíada*, muchos de los procesos intencionales que mueven a los héroes proceden de los propios dioses que intervienen modulando el *thymós* heroico. Más tarde la medicina hipocrática colocará el motor intencional en el aire o pneuma que respiramos y que se reparte fisiológicamente por el cerebro, corazón y pulmones.

Pneuma fisiológico



Anunciación, de Murillo.

La madre de Jesús lo tiene en su vientre (έν γαστρί) por obra del espíritu santo (Mt 1.18):

Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη έν γαστρί ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.

La generación de Cristo fue así: Desposada su madre María con con José, antes de que cohabitasen se halló que había concebido, [lo cual fue] por obra del Espíritu Santo.

Licaón, a merced de Aquiles, deseoso de vengar la muerte de su querido Patroclo, le dice al peleida que le perdone la vida y que, aunque él es hijo de Príamo, no es hermano de Héctor, por parte de madre (21.95) ya que no es ὁμογάστριος:

μή με κτεῖν', ἐπεὶ οὐχ ὁμογάστριος Ἔκτορός εἰμι,
ὅς τοι ἑταῖρον ἔπεφνεν ἐνηέα τε κρατερόν τε.

o me mates, pues no soy del mismo vientre que Héctor,
quien te mató al compañero suavísimo y fuerte."

Jesús distingue entre *gástēr* (matriz, Mt 1.18, 1.23, 24.19; Mc 13.17; Lc 1.31, 21.23; 1 Tes 5.3; Tt 1.12; Ap 12.2) y *koilía* (vientre, Rom 16.18; 1 Cor 6.13; Gál 1.15; Flp 3.19; Ap 10.9-10). Cuando significa vientre suele oponerse a corazón, lugar del que salen pensamientos e intenciones. Pero, a veces, usa *koilía* con el significado de matriz (Mt 19.2; Lc 1.15, 1.41, 2.21, 11.27, 7.23; Jn 3.4, Hch 3.2, 14.8). *Koilía* puede significar “concauidad” de la tierra (Jn 7.38). Homero utiliza *kóilos* para indicar un objeto cóncavo, ya sean las naves de los griegos (13.107) ya los nidos de avispas o abejas (12.169), pero nunca utiliza *koilía* para vientre, en su lugar usa *gástēr*, unas veces para indicar una herida mortal en el vientre (13.372) o los movimientos peristálticos del mismo en un animal (16.163) y otras para referirse al vientre de la madre (6.58).

En el vientre de María (ἐν γαστρὶ) es donde actúa el pneuma. En 1 Tes 4.4, la mujer es considerada como un recipiente, *skeuos*. La función del pneuma en la procreación biológica aparece ya en la *Reproducción de los animales* (736b33-737a1) de Aristóteles con la diferencia de que el estagirita habla de *hystérē* (matriz, útero) en lugar de *gástēr*:

En el esperma de todos los seres está presente lo que hace fecundos a los espermias, lo que se llama calor. Pero éste no es fuego ni una substancia similar, sino el aire innato encerrado en el esperma y en lo espumoso, y la naturaleza inherente a ese aire, que es análoga a la naturaleza de los astros.

διαφέρει φύσις. πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει **πνεῦμα** καὶ ἢ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, **ἀνάλογον οὔσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ**.

En la Septuaginta (Od 5.18), hay un pasaje que une el pneuma con el nacimiento:

Por temor tuyo, Señor, en el vientre cogemos
y tenemos dolores de parto y damos a luz.
El pneuma de salvación tuyo hacemos sobre la tierra,
No caeremos, sino que caerán los que viven sobre la tierra.

διὰ τὸν φόβον σου, κύριε, ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν
καὶ ὠδινήσαμεν καὶ ἐτέκομεν·
πνεῦμα σωτηρίας σου ἐποιήσαμεν ἐπὶ τῆς γῆς·
οὐ πεσοῦμεθα, ἀλλὰ πεσοῦνται οἱ ἐνοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.

De la existencia de un parto sin necesidad de esposo, es decir, virginal, da cuenta Apolodoro, en su *Biblioteca mitológica*, 1.19.1: “Ἥρα δὲ χωρὶς εὐνῆς ἐγέννησεν Ἥφαιστον· (Hera, sin arrimo, dio luz a Hefesto). El χωρὶς εὐνῆς “sin arrimo, sin cohabitar, sin cama” equivale al πρὶν ἢ συνελθεῖν “antes de que cohabitasen” de Mateo.

El pneuma que hace procrear a la Virgen va acompañado siempre de lo *fascinosum* como puede comprobarse en el *Evangelio del Pseudo Mateo* (13.2):

Mas, en el momento mismo en que entró María, el recinto se inundó de resplandores y quedó todo refulgente como si el sol estuviera allí dentro. Aquella luz divina dejó la cueva como si fuera el mediodía. Y, mientras estuvo allí María, el resplandor no faltó ni de día ni de noche.

Ád ingressum vero Mariae coepit tota spelunca splendorem habere, et quasi sol ibi esset, ita tota fulgorem lucis ostendere; et quasi esset ibi hora sexta diei, ita speluncam lux divina illustravit; nec in die nec in nocte lux ibi divina defuit quamdiu ibi María fuit.

La cueva en la que parirá María es oscura hasta que ella entra, entonces se ilumina por completo sin que hubiera dentro luminaria alguna.

En el apócrifo *Libro sobre la natividad de María*, 9.4, en donde el ángel le anuncia su embarazo, éste le indica que el pneuma se le aparecerá como una sombra:

El Espíritu Santo vendrá, en efecto, sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra contra todos los ardores de la concupiscencia. Por tanto, solamente tu vástago será santo, porque, siendo el único concebido y nacido sin pecado, se llamará Hijo de Dios».

Spiritus enim Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi **obumbrabit** tibi contra omnes ardores libidinis: ideoque quod nascetur ex te solum erit sanctum quia solum sine peccato conceptum et natum vocabitur Filius Dei».

En el *Proto evangelio de Santiago* (11.3): la fuerza del Señor te cubrirá con su sombra (*episkiásei*).

En el estrato ilíaco, se asemeja a la escenografía homérica que describe el modo en como Apolo baja del Olimpo, tras la petición de su sacerdote Crises, para extender, con sus flechas, la peste por el campamento aqueo (1.43-47):

Así hablo suplicando, y escuchó de él Febo Apolo,
e indignado el corazón, de las cimas bajó del Olimpo,
los arcos en sus hombros teniendo y bien cubierta la aljaba;
y a hombros del indignado allí estridor hicieron las flechas
al moverse él mismo, y él iba similar a la noche.

“Ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων,
βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ,
τόξ' ὤμοισιν ἔχων ἀμφηρεφέα τε φαρέτρην·
ἔκλαγξαν δ' ἄρ' ὅιστοὶ ἐπ' ὤμων χωομένοιο,
αὐτοῦ κινήεντος· ὃ δ' ἦϊε **νυκτὶ ἑοικώς**.

Iba Apolo semejante a la noche que va cubriendo con su manto la tierra.

El modo en como el pneuma penetra en María se explica en el *Evangelio armenio de la Infancia* (5.):

No bien la Virgen hubo pronunciado aquella frase de humillación, **el Verbo divino penetró en ella por su oreja**. Y la naturaleza íntima de su cuerpo animado fue santificada, con todos sus sentidos y con los doce miembros u órganos de sus sentidos, y **quedó purificada como el oro en el fuego**. Y se convirtió en un templo santo e inmaculado, y en la mansión del Verbo divino. Y, en el mismo momento, comenzó el embarazo. Porque, cuando el ángel llevó la buena nueva a María, era el 15 de *nisan*, lo que hace el 6 de abril, un miércoles, a la hora tercera del día.

Esta escenografía del pneuma espermático recuerda a la transformación de Zeus en lluvia de oro para fecundar a Dánae (Apolodoro, *Biblioteca*, II.4.1):

según aseguran otros, Zeus se transformó en lluvia de oro y, deslizándose hasta el seno de Dánae a través del techo, se unió a ella.

ὥς δὲ ἔνιοί φασι, Ζεὺς μεταμορφωθείς εἰς χρυσὸν καὶ διὰ τῆς ὀροφῆς εἰς τοῦς Δανάης εἰσρυεῖς κόλπους συνῆλθεν.

La posibilidad de que el pneuma divino actúe para engendrar un ser humano aparece tematizado en la *Vida de Numa* de Plutarco (*Numa*, 4). Aquí cuenta cómo el legendario rey romano tuvo matrimonio con la ninfa Egeria y explica que es posible la generación de un dios con una mortal (y no viceversa) dado que no es imposible que un dios se mezcle o tenga relaciones con una mortal:

Ahora, que haya también comunicación y amor de un dios con un cuerpo y una belleza humanos, esto es obra mayor el persuadirlo. Los Egipcios distinguen con algún viso de verosimilitud, diciendo que en cuanto a las mujeres no debe tenerse por imposible que se les llegue el espíritu de un dios (*pneuma theou*) y les infunda el principio de una concepción; mas que en cuanto al hombre no hay cómo un dios se le llegue y comunique con su cuerpo; pero no tienen presente que en lo mezclado hay recíprocamente comunicación igual de una cosa con otra.



Crátera de cáliz de figuras rojas, Beocia. Dánae y la lluvia de oro. Dánae está tumbada desnuda en su sillón mientras recibe la lluvia de oro. Hacia 420 a. C.

En el *Protoevangelio de Santiago*, 18.2, lo *fascinosum* se muestra como fascinante y estático por mor del asombro que produce el acontecimiento de la natividad de Jesús:

Y yo, José, me eché a andar, pero no podía avanzar; y al elevar mis ojos al espacio, me pareció ver como si el aire estuviera estremecido de asombro; y cuando fijé mi vista en el firmamento, lo encontré estático y los pájaros del cielo inmóviles; y al dirigir mi mirada hacia la tierra, vi un recipiente en el suelo y unos trabajadores echados en actitud de comer, con sus manos en la vasija. Pero los que simulaban masticar, en realidad no masticaban; y los que parecían estar en actitud de tomar la comida, tampoco la sacaban del plato; y, finalmente, los que parecían introducir los manjares en la boca, no lo hacían, sino que todos tenían sus rostros mirando hacia arriba.

También había unas ovejas que iban siendo arreadas, pero no daban un paso [sino que estaban paradas], y el pastor levantó su diestra para bastonearlas [con el cayado], pero quedó su mano tendida en el aire. Y, al dirigir mi vista hacia la corriente del río, vi cómo unos cabritillos ponían en ella sus hocicos, pero no bebían. En una palabra, todas las cosas eran en un momento apartadas de su curso normal.

Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ περιεπάτουν καὶ οὐ περιεπάτουν. Καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶδον αὐτὸν ἐστῶτα, καὶ εἰς τὸν ἀέρα καὶ εἶδον αὐτὸν **ἔκθαμβον** καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἡρεμοῦντα. Καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶδον σκάφην κειμένην καὶ ἐργάτας ἀνακειμένους, καὶ ἦσαν αἱ χεῖρες αὐτῶν ἐν τῇ σκάφῃ. Καὶ οἱ μασώμενοι οὐκ ἐμασῶντο καὶ οἱ αἶρον τες οὐκ ἀνέφερον καὶ οἱ προσφέροντες τῷ στόματι αὐτῶν οὐ προσέφερον, ἀλλὰ πάντων ἦν τὰ πρόσωπα ἄνω βλέποντα. Καὶ εἶδον ἐλαυνόμενα πρόβατα, καὶ τὰ πρόβατα ἐστήκει· καὶ ἐπῆρεν ὁ ποιμὴν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τοῦ πατάξαι αὐτά, καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἔστη ἄνω. Καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ ποταμοῦ καὶ εἶδον ἐρίφους καὶ τὰ στόματα αὐτῶν ἐπικείμενα τῷ ὕδατι καὶ μὴ πίνοντα. Καὶ πάντα θήξει ὑπὸ τοῦ δρόμου αὐτῶν ἀπηλαύνετο.

En la *Ilíada*, la *ékfrasis*, la descripción del escudo de Aquiles en el canto 18, se corresponde con una congelación puramente descriptiva de las imágenes que reproducen el cosmos con su cielo y sus ciudades. En la *Odisea* (XXIII.241-246), Atenea hizo que el día quedara literalmente congelado, prolongando así el reencuentro entre Ulises y Penélope:

Y llorando los viera la Aurora de dedos de rosa
si no viene otra cosa a pensar la ojizarca Atenea:
largo rato a la noche paró ya en su fin y retuvo
bajo el mar a la Aurora de trono de oro, impidiendo
que enganchase a Faetonte y a Lampo, los rápidos potros
que subiéndola al cielo les llevaban la luz a los hombres.

καὶ νύ κ' ὄδυρομένοισι φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως,
εἰ μὴ ἄρ' ἄλλ' ἐνόησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη.
νύκτα μὲν ἐν περάτῃ δολιχὴν σχέθεν, Ἥῳ δ' αὖτε

ῥύσατ' ἐπ' Ὀκεανῷ χρυσόθρονον οὐδ' ἕα ἵππους
ζεύγυσθ' ὠκύποδας φάος ἀνθρώποισι φέροντας,
Λάμπον καὶ Φαέθονθ', οἳ τ' Ἡῶ πῶλοι ἄγουσι.

Dice Juan (Jn 7.39) que no hay pneuma sagrado antes de que Jesús sea glorificado. Esta afirmación contraviene, sin duda, las operaciones fisiológicas del pneuma en el vientre de María para propiciar el nacimiento de Jesús. Pablo (2 Cor 3.16-18), que compone sus cartas antes que Juan, dirá que, en efecto, Cristo es el pneuma:

ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα **μεταμορφούμεθα** ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

“Mas cuando se vuelva al Señor, es quitado el velo”. Y el Señor es el Espíritu. Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad. Mas nosotros todos, con el rostro descubierto reverberando como espejo la gloria del Señor, nos vamos transfigurando en la misma imagen de gloria en gloria, conforme a como obra el Espíritu del Señor.

Los elementos de lo *fascinosum*, asociados al campo iconográfico de la luz, son claros en este pasaje: brillos, reverberos, reflejos, espejos, transfiguración, velos, desvelamientos. Igual ocurre en el Evangelio apócrifo del Pseudo Mateo (6.1) en donde se dice que la faz de la Virgen resplandecía como la nieve, de modo que era difícil poner sobre ella la mirada: “Et resplendebat facies eius sicut nix ut vix possent in eius vultum intendere”. Esta presentación luminosa queda remarcada por su habilidad en los trabajos propios de las mujeres pues “Se entregaba también con asiduidad a las labores de lana; y es de notar que lo que mujeres mayores no fueron nunca capaces de ejecutar, ésta lo realizaba en su edad más tierna” (ita ut vix possent in eius vultum intendere. Insistebat autem operi lanificii, et omnia quae mulieres antiquae non potuerunt faceré, ista in teñera aetate posita explicabat”). Entronca así la figura de la virgen, su lustre, con el estrato iliaco de la mujer concebida por Agamenón (1.112-115) como un bien que se valora por su belleza esplendente y por la habilidad de sus trabajos en la tejeduría, un bien que se asocia al propio lustre, valor o *timē* del soberano:

Porque yo, por la joven Criseida, esplendentes rescates
no quise aceptar, pues prefiero, con mucho, a ella misma
tenerla en mi casa, ya que a Clitemnestra, en fin, la prefiero, mi legítima
esposa; pues inferior no es a ella
ni en cuerpo ni en forma ni en mentes, ni en nada, en trabajos.

οὐνεκ' ἐγὼ κούρης Χρυσηΐδος **ἀγλά' ἄποινα**
οὐκ ἔθελον δέξασθαι, ἐπεὶ πολὺ βούλομαι αὐτὴν
οἴκοι ἔχειν· καὶ γάρ ῥα Κλυταμνήστρης προβέβουλα
κουριδίης ἀλόχου, ἐπεὶ οὗ ἔθέν ἐστι χερείων,
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἄρ φρένας οὔτέ τι ἔργα.

En el *Evangelio armenido de la infancia* (5.2), María se asemeja, en el estrato iliaco, a Penélope:

Y, levantándose, se puso en oración, y dijo: Señor Dios de Israel, Dios de nuestros padres, mírame con misericordia, y condesciende a mi demanda, y a la plegaria de mi corazón. Escucha a tu miserable sierva, que te implora con esperanza y con confianza. No me entregues a las tentaciones del seductor y a las emboscadas del enemigo, y líbrame de los peligros y de la astucia del cazador, porque espero y confío en que guardarás mi virginidad intacta Señor y Dios mío. Y, luego que hubo hablado así, rindió gracias al Señor, llorando. Y, después de haber permanecido en este estado durante tres horas, tomando la escarlata, se puso a hilar.

Esta imagen de la mujer, como criatura fácilmente corruptible, será reforzada, en el siglo VI a.C, por Hesíodo en los trabajos y los días al describir a la mujer, Pandora, como regalo envenado de Zeus a los hombres por el robo que hizo Prometeo del fuego (*Trabajos y días*, 64).

En la *Ilíada*, vimos que es posible manejar los brillos y colores atmosféricos para velar o ocultar a un héroe o a un dios o para mostrarlos en todo su esplendor. Se trata de operaciones con brillos semejantes a lo que ocurre en la transfiguración o en la representación carismática de la Virgen. Nada que ver con la invisibilidad propiciada por el casco de Hades que Atenea se pone para pasar desapercibida ante Ares (5.844-845) y que actuaría como un *deus ex machina*.

El pneuma sería un elemento similar al *prōton sōma* (*Acerca del cielo*, 270b21) o cuerpo primero que se corresponde con el quinto elemento que es eterno, divino y con movimiento circular y, por consiguiente, incorruptible. Ahora bien, la facultades del alma deberían de constituirse “embrionariamente” y aquí Aristóteles tiene serias dudas que han inaugurado una de las polémicas filosóficas más decisivas de la cultura occidental: la inmortalidad del alma. En un párrafo anterior al texto citado dice Aristóteles que los seres, cuando se conforman, deberían disponer del alma sensitiva e intelectual en potencia, dado que el ser vivo aun no está desarrollado en toda su plenitud. A excepción de la intelectual, el resto de las facultades se constituyen biológicamente. Pero solo queda que el intelecto, dice Aristóteles, “se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues su actividad no participa para nada de la actividad corporal” (736b26-29: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ή> σωματικῆ ἐνεργείᾳ.). Es decir, el intelecto (*nous*) viene de “puertas afuera” y es divino (*to theîon*)²⁰, como lo es también el pneuma que faculta la procreación.

Según Aristóteles, las mieles del Olimpo no son regalo para unos pocos sino para todos, pues la fisiología nos une en un cuerpo común sin privilegios anatómicos ni fisiológicos. En este caso, y vistas así las cosas, ocurriría que la divinidad del pneuma fue tanto privilegio para Jesús como para sus hermanos, es decir, para ninguno de ellos en particular. En Mt 13.55, se nos dice que eran cuatro los hijos de María: Santiago,

²⁰ *Acerca del alma*, 408b19, 413b25, *Ética a Nicómaco*, 1177a15 y ss. 1177 b30 y ss.

José, Simón y Judas. Aquí se presenta el concepto iliáco de homonimia o igualdad en el *thymós* (17.720): ἴσον θυμὸν ἔχοντες ὁμώνυμοι “igual alma teniendo, homónimos”.

En Psalmos 138.13-16, el origen del hombre, de todo hombre, tiene su raíz en Dios; por ello la homologación de todos los hombres ante Dios es completa. Dicho en otras palabras, no hay vientre materno privilegiado a los ojos de Dios:

Que tu confeccionaste mis riñones, Señor,
tomástemelo del vientre de mi madre.
A ti te doy gracias, porque soy un prodigio patente;
trabajo tuyo admirable, y mi alma lo sabe muy bien.
No se esconde mi osamenta de ti, el que la ha hecho en secreto.
y mi basamento en las honduras de la tierra.

ὄτι σὺ ἐκτίσω τοὺς νεφρούς μου, κύριε,
ἀντελάβου μου ἐκ γαστρὸς μητρός μου.
ἐξομολογήσομαί σοι, ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθην·
θαυμάσια τὰ ἔργα σου, καὶ ἡ ψυχὴ μου γινώσκει σφόδρα.
οὐκ ἐκρύβη τὸ ὅσοῦν μου ἀπὸ σοῦ, ὃ ἐποίησας ἐν κρυφῇ.
καὶ ἡ **ὑπόστασις** μου ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς·

Es en el *Timeo* (69d-71) en donde se puede comprobar la relación existente entre la estructura pneumatológica y el sistema circulatorio. Pero, además, es posible comprobar cómo la propia estructura anatómica surge por analogía con la coraza de un guerrero. El tórax (*thōraks*) es tronco o coraza y el lugar destinado a la parte *thymótica* del alma, asociada a la valentía o *andreía*. La *phrēn* está vinculada a la respiración y al diafragma. El corazón es nudo de las venas y a partir del cual circula la sangre impetuosamente por todos los miembros (τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἄμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος). El corazón se sitúa en “la habitación de la guardia” (*tēn doryphorikēn oikēsin*) y es la sede del *thymós* que queda, aquí en el *Timeo*, definido como en la *República* (440a-d). Platón utiliza, incluso, la misma metáfora pneumatológica en ambos diálogos “hervir de cólera”, “bulliría la cólera del *thymós*”, algo que, en el *Timeo*, tiene su origen en el corazón que se convierte, así, en máquina neumática. Una máquina capaz de encolerizarse y a la que el pulmón enfría. El pulmón es caracterizado como *epikourían*, auxiliar del corazón, que es término procedente de la milicia para indicar tropas auxiliares, aliados (5.477). Él tiene la función de enfriar el calor corporal excesivo, producido por el corazón, cuando aflora el *thymós*. Esta estructura anatómico-pneumatológica está tomada de la escenografía de la *Ilíada*, en donde se dice, por ejemplo, que el *thymós* de Héctor le palpité en el pecho (7.216).

La sangre circula por las venas y llega a todas las extremidades. Platón vincula la respiración con la alimentación. Para explicar la vinculación entre ambas (78a-79e) utiliza como imagen una nasa (*kýrtos*) que constituye una cavidad (κοιλία) reticular formada por aire y fuego; la misma imagen la utiliza Aristóteles en *De generatione animalium* (734a20). Las partes interiores están construidas con fuego, los juncos trenzados hacen las veces de tubos sobre los que actúan los rayos de fuego (*toû pyrὸς aktînas*); estos tubos llevan aire y la cavidad interior está formada por aire. Este

sistema forma un entramado reticular (πλέγμα ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς οἷον οἱ κύρτοι συυφηνάμενος) de aire y fuego (πνεῦμα δὲ καὶ πῦρ) que se comunica con las venas (φλέβας). Esta cavidad es similar, en su estructura, a un maniquí construido de mimbre, con forma de nasa, que al adaptar su forma a la cavidad torácica le permitirá explicar la transformación que el fuego hace del alimento en la cavidad, en cuyo interior lo disuelve, vertiendo el producto resultante por canales que conducen a las venas y que por ellas, en forma de sangre, se difunde a través de todo el cuerpo.

Los peltastas tracios combatían con un ligero escudo de mimbre trenzado que les protegía el torax; podía estar forrado de piel de cabra o de oveja según Aristóteles (TLG: *Fragmenta*, Phot., Lex. Seg. s. πελτασταί, Eustath. in Il. μ, 295).



Pero la sangre forma parte también, en Platón, de un sistema circulatorio sensorial: sonido como choque transmitido a través del aire cuya perturbación llega al cerebro de ahí a la sangre y de la sangre al alma y al hígado. Gracias a este circuito se produciría la audición. Los circuitos del *Timeo*, tanto los sensoriales como los noemáticos, son circuitos por los que concurrirá el deseo en el mercado interior del alma humana. De aquí, entre otras cosas, la importancia de la cualidades organolépticas de algunas mercancías.

El pneuma fisiológico llena el cuerpo humano al igual a como se rellena un recipiente (Lc 1.15, 1.41, 1.67; Hch 2.4, 4.8, 4.31, 9.17, 13.9,); en la *Ilíada* se llena, de igual modo, una copa de vino (9.224: πλησάμενος δ' οἴνοιο δέπας).

En Lc 4.28, se llenan de cólera los que se encuentran en la sinagoga: καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα, (Y se llenaron de cólera todos en la sinagoga al oír estas cosas); en Lc 5.26 se llenan de miedo los que contemplan la curación del paralítico de Cafarnaúm (καὶ ἐπλήσθησαν φόβου) al igual que en la *Ilíada*, 16.374-375, aunque en este caso en dativo en lugar de genitivo (οἱ δὲ ἰαχῆ τε φόβῳ τε πάσας πλῆσαν ὁδοῦς “y con clamor y fuga, éstos, /dispersos, todo el camino colmaron”); en Hch 3.10, el pueblo se llena de pismo y asombro al ver al cojo perder su cojera (καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως); en Hch 5.18, llenarse de envidia (ἐπλήσθησαν ζήλου). El verbo utilizado es πίμπλημι, el mismo que el usado en los pasajes citados de Lucas y el mismo que utiliza Homero en la *Ilíada* para indicar cuando

alguien se llena de *ménos* (13.60) o de fuerza o ímpetu (17.210: πλησθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντός / ἀλκῆς καὶ σθένεος· μετὰ δὲ κλειτούς ἐπικούρους “y sus miembros se colmaron por dentro / de valor y poder”).

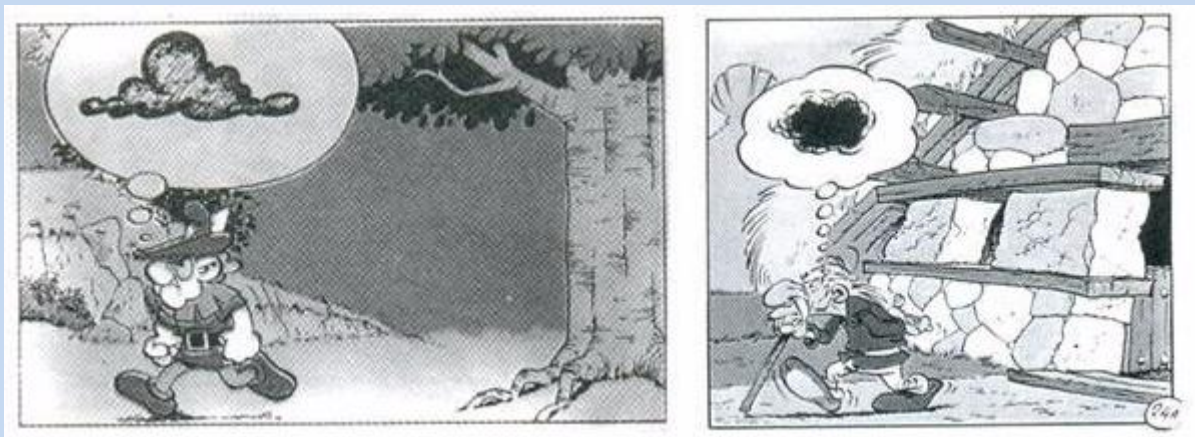
En 17.573, mediante un símil se hace equivaler el llenarse de audacia, por parte de Menelao, con el llenarse de sangre de una mosca:

ἐν δὲ βίην ὤμοισι καὶ ἐν γούνεσσιν ἔθηκε,
καὶ οἱ μυίης θάρσος ἐνὶ στήθεσσιν ἐνήκεν,
ἧ τε καὶ ἐργομένη μάλα περ χροὸς ἀνδρομέοιο
ἰσχανάα δακέειν, λαρόν τέ οἱ αἷμ' ἀνθρώπου·
τοίου μιν θάρσευς πλήσε φρένας ἀμφὶ μελαίνας,

Y fuerza en los hombros y en las rodillas le puso
y en el pecho la audacia le infundió de la mosca,
la cual, aunque muy repelida de la carne del hombre,
persevera en morder, y la sangre de la gente le es grata;
de tal audacia le colmó las mentes negras en torno.

Es Atenea quien le infunde fuerza y valor. Estamos en el campo metafórico del recipiente que se llena con un fluido, con audacia, *ménos*... que se hacen semejantes a la naturaleza fluida de un líquido. Conlleva, además, una manifestación cromática, la del negro que se ciñe a las mentes de Menelao como manifestación energética de este proceso. En el cómic actual, es usual asociar el negro a las mentes para mostrar que el personaje está enfadado; el pasaje 1.103 sería paradigmático de esta situación. Igual ocurre en 22.312 con *thymós*, que hace de recipiente, y *méneos* que hace de líquido o fluido: ὀρμήθη δ' Ἀχιλεὺς, μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν / ἀγρίου “Y se lanzó Aquileo, y colmó su alma de ánimo / salvaje”. En 22.504, es el corazón el que hace de recipiente y se llena de “delicias”.

Esta manifestación cromática la encontramos en otros pasajes de la *Iliada*, y así aparece —en consonancia con lo anterior— la manifestación de la cólera en el cómic, por semejanza con el cocimiento de la bilis (*khólos*) de los personajes homéricos.



En la imagen de la izquierda, un nubarrón negro muestra la ira en Robin Dubois, de Turk y De Goort. A la derecha, un nubarrón de mal humor en Axterix, de Goscinny y Uderzo.

La cólera de Zeus se manifiesta icónicamente mediante la imagen de unas nubes negras rodeando su cabeza (11.78).

El *kholos* es como humo en el interior del pecho del hombre (18.108-110):

¡Así desaparezcan de los dioses y de las gentes la disputa (éris)
y la ira (khólos), que aun al juicioso impulsan a enfadarse
y que más dulce que la miel destilada
aumentan en el pecho de los hombres igual que el humo.

El pneuma del NT es sujeto de la acción del hombre, puede aparecer como un agente externo, como ocurre en Hech 13.2-4, 16.6s. Pero, en ocasiones, el pneuma, puede actuar internamente (Mt 10.20), como también le ocurre al *thymós*:

οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.

que no seréis vosotros los que hablaréis sino el Espíritu de vuestro Padre quien hablará en vosotros.

En Hch 9.17 y 13.9, se nos dice que Pablo se llenó del Espíritu Santo (*plēstheis Pneúmatos Agíou*). En ese caso, Pablo es su receptáculo. En estos dos pasajes, la ausencia del pneuma produce ceguera (*typhlós*) o su presencia hace recobrar la vista a quien hasta entonces estaba ciego a los designios del Jesús. De este modo, se establece una analogía con el pneuma fisiológico y las dolencias (pneua nosológico) que se producen cuando el flujo de este queda cortado y no alcanza el encéfalo.

Jesús da a sus discípulos el poder para arrojar fuera a los espíritus impuros (*πνευμάτων ἀκαθάρτων*) y para curar toda enfermedad y todo padecimiento (Mt. 4.24, 8.16, 8.28, 9.32, 10.1; Mc 1.23-27). Esta operación la hace gracias al pneuma de Dios que logra curar mediante una purificación instantánea (Mc 1.42, 44) que va unida al perdón de los pecados (Mt 9.2, Mc 2.5), entendiendo el pecado como causa de los desequilibrios humorales y de las enfermedades. Esto explica que los escribas concluyan que solo un dios puede perdonar los pecados, es decir, curar (Mc 2.7). En la *Odisea* (V.394-397), es un dios el que cura y un demon el que hace enfermar:

Bien así cual preciosa se muestra a los hijos la vida
de aquel padre que yace entre recios dolores, de tiempo
consumido por hado (*daimon*) cruel, y al que luego los dioses (*theoí*),
liberado del mal, al amor de los suyos devuelven

ὥς δ' ὅτ' ἂν ἀσπάσιος βίωτος παίδεσσι φανήη
πατρός, ὃς ἐν νούσῳ κείται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων,
δηρὸν τηκόμενος, στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων,
ἀσπάσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν,

Este pasaje es un símil en el que se compara el gozo de Ulises náufrago al divisar tierra con el de los hijos que ven como su padre enfermo se recupera. No estamos ante una

posesión demoniaca sino ante una enfermedad que cae sobre un cuerpo por contacto o contagio (Homero usa el verbo χράω cuya etimología se encuentra en el campo semántico de la piel, *chrōs*) como la enviada por Apolo, en forma de peste, contra el campamento aqueo; enfermedad que solo él, en calidad de dios, puede curar y mitigar. El proceso de cura, en el caso del canto primero de la *Ilíada*, forma parte de la medicina catártica. No basta con cantar un peán al dios es necesario una restitución y una reparación de la ofensa hecha a Crises, acompañada de los sacrificios debidos a Apolo. El proceso es siempre el mismo: se consulta a un adivino que aclara la causa y que da las pautas para restablecer la relación terapéutica con el dios.

Pecado y enfermedad van unidos también en la *Ilíada* cuando Ulises y sus compañeros, una vez llegados a Crisa, llevan a cabo el baño lustral en el canto primero. Por un lado tiene la función de limpiar la miasma, el pecado cometido contra Apolo, y, por otro, su valor es también terapéutico porque el baño supone quitar del cuerpo las adherencias de la peste (1.449).

La concepción del ser humano hipocrático es la de un hombre pneumático por cuyas venas corre el aire ambiente; éste se genera en el ciclo del agua por la evaporación de la misma²¹. El aire es el que da al hombre la capacidad de pensar (*De morbo sacro*, 16, 1-4), la posibilidad de ejercer la *phrónesis*. El cerebro es el encargado de interpretar (es un *ermēneùs*) los fenómenos procedentes del aire. Los cambios y modificaciones en este producen, en un cerebro enfermo, padecimientos “atmosféricos” que perturban al ser humano que padece la enfermedad sagrada o epilepsia. El modo en que Jesús cura a los poseídos es parecido a como se introduce, arroja, en el *thymós* de los hombres ciertas emociones pneumáticas como la ira o la huida (el temor a la muerte inminente). El verbo utilizado en el NT es ἐκβάλλω (Mt. 12.27):

Y si no lanzo los demonios en virtud de Beelzebul, ¿en virtud de quién los lanzan vuestros hijos? Por eso ellos serán vuestros jueces. Y si en virtud del Espíritu de Dios yo lanzo los demonios, señal es que ha llegado a vosotros el reino de Dios.

καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

En la *Ilíada*, se utiliza ἐμβάλλω para indicar una emoción que se introduce, se arroja, en el *thymós*, como cuando Dolón desarmado ante Diomedes piensa en liberarse, en huir de la muerte inminente, algo que no conseguirá (10.47): μὴ δὴ μοι φύξιν γε Δόλων ἐμβάλλεο θυμῶ. Agamenón (14.50) habla de la irá que arrojan en su *thymós* los aqueos. La emoción que se arroja al *thymós* aparece como un acusativo de relación o, a veces, en infinitivo (14.19):

ὦ πόποι ἦ ῥα καὶ ἄλλοι ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοὶ
ἐν θυμῶ βάλλονται ἐμοὶ χόλον ὡς περ Ἀχιλλεύς
οὐδ' ἐθέλουσι μάχεσθαι ἐπὶ πρυμνήσι νέεσσι.

²¹ Acerca de la generación y la corrupción, 338 b 6-7.

Ay, pues, en verdad, también los otros biengrebados aqueos
en el alma arrojan la ira contra mi, al igual que Aquileo,
y combatir en las popas de las naves no quieren.

La idea que a uno se le mete en la cabeza es, en la *Ilíada*, la idea que a uno se le mete en el *thymós* (20.196): ἀλλ' οὐ νῦν ἐρύεσθαι ὄϊομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ βάλλεαι (Pero ahora no creo que te protejan, a pesar de lo que se meta en tu ánimo).

También puede “arrojarse” o “meter” en mientes cosas (pensamientos) (16.444, 16.851): ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν. Se puede meter en el *thymós* un consejo o argucia como hace Néstor con Antílo para indicarle cómo tiene que afrontar la carrera para tener éxito (23.313):

ἀλλ' ἄγε δὴ σὺ φίλος μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῷ
παντοίην, ἵνα μὴ σε παρεκπροφύγησιν ἄεθλα.

Pero, ea, tú, amigo, mete en tu alma un consejo
omnímodo, para que no vayan a huirte los premios.

El *pneuma* tiene un valor fisiológico primordial. En Mc 8.12, se dice que Jesús "gimió en su espíritu" (καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ), algo que acontece también con el *thymós* iliádico. Estamos ante una fisiología emocional. Pero también el *pneuma* se abre al campo de las enfermedades fisiológicas.

Los padres de la Iglesia interpretaban la epilepsia como la acción interior de un espíritu impuro (Hch 5.16, *hypó pneumátōn akathartōn*). Los epiléticos eran confundidos con los *daimonizomenoi* (endemoniados), los *selēniazomenoi*, *lunatici o energoumenoi* (M. 4.24). Cita Luis Gil, al respecto, en su libro *Therapeia*, el comentario de Orígenes a Mt. 13.6, en el que desecha la explicación hipocrática²²:

Los médicos pueden muy bien aducir causas naturales, en su creencia de que no es un espíritu impuro (ἀκάθαρτον πνεῦμα) en el lugar sino un síntoma somático (σωματικόν <τι> σύμπτωμα): y en sus explicaciones naturales pueden decir que se mueven las partes húmedas de la cabeza por simpatía con respecto a la luz lunar que tiene una naturaleza húmeda. Nosotros, en cambio, los que tenemos fe en el Evangelio, creemos que esta enfermedad procede de un espíritu impuro (ἀπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου), mudo y sordo, cuya acción interior es visible en los pacientes.

De quien es mudo se dice en Mc 9.17 que tiene un espíritu mudo (*pneuma álalon*) asociado a la sintomatología de una epilepsia. El *pneuma* sacude a este muchacho (*to*

²² *Commentarium in Evangelium Matthaei* (13.6.12): ἰατροὶ μὲν οὖν φυσιολογεῖτῳσαν, ἅτε μηδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶναι νομίζοντες κατὰ τὸν τόπον ἀλλὰ σωματικόν <τι> σύμπτωμα, καὶ φυσιολογοῦντες τὰ ὑγρά λεγέτῳσαν κινεῖσθαι τὰ ἐν τῇ κεφαλῇ κατὰ τινὰ συμπάθειαν τὴν πρὸς τὸ σεληνιακὸν φῶς, ὑγράν ἔχον φύσιν. ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ τῷ εὐαγγελίῳ πιστεύοντες ὅτι τὸ νόσημα τοῦτο ἀπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου, ἀλάλου καὶ κωφοῦ ἐν τοῖς πάσχοῦσιν αὐτὸ θεωρεῖται ἐνεργούμενον,

pneuma sunespáraksen) y esto debe entenderse como una sacudida fisiológica propiciada por el *pneuma* fisiológico no por un demon o espíritu. Sin embargo, Marcos nos transmite que Jesús se dirige al espíritu o *pneuma* como si fuera un sujeto para que abandone su cuerpo y es el caso que el evangelista dice que el *pneuma* salió de su cuerpo.

Jesús ejerce una terapéutica punitiva que considera que la enfermedad está causada por un pecado o por una falta cometida (Jn 5.14). Sin embargo, hace una distinción entre enfermedad y pecado (Mt 9.6, Mc 2.9, Lc 5.23, 31) que parece dar a entender que para visualizar su capacidad de perdonar los pecados es menester curar una enfermedad y mostrar así el poder del Hijo del hombre, dando a entender que una cosa no tiene por que ir con la otra, salvo por una intención puramente propagandística o pedagógica; sin embargo, no es claro que esté diciendo que la enfermedad sea ajena a las faltas o pecados cometidos. Por ejemplo, en 1 Tes 2.18, es posible, como afirma Piñero (2015:91), que Pablo se esté refiriendo con un “pero nos lo impidió Satanás” a una enfermedad que le impidió el viaje. En el judaísmo del siglo I era habitual asociar el pecado y Satanás con la enfermedad.

Pero, sin duda, hay también en el NT una cierta valoración taumatúrgica del poder curador de Jesús como cuando en Mc 5.30 se dice que se da cuenta, que percibe, la *dýnamis* que sale de él cuando alguien (la mujer hemorroísa) le tocó para curarse. De algún modo, Jesús nota que su flujo energético o neumático ha sido modificado o que ha perdido parte de él en la curación.

Es en el evangelio de Marcos en donde, con más claridad, se asocia el *pneuma* sagrado a la curación de una enfermedad. Así por ejemplo, el perdón de los pecados (Mc. 1.4: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) queda unido a la desaparición de la fiebre (Mc 1.31: καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός). En un caso se usa el sustantivo verbal de ἀφίημι, que es ἄφεσις (acción de desligarse o deshacerse de algo que oprime), y más adelante el propio verbo. Para Marcos el τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον (el *pneuma* impuro) se vincula tanto al pecado como a la enfermedad, sin solución de continuidad. Ambos son —aunque parezca extraño el afirmarlo— procesos puramente fisiológicos. El νόσος es también ἄφεσις en Marcos. Esto puede interpretarse como una apreciación extemporánea debida a la ignorancia que asociaba la epilepsia, y otro tipo de enfermedades neurológicas o nerviosas, a la intervención de démones. Pero también es posible interpretarlo como una fisiologización del propio *pneuma hagion*. Las imperfecciones que conlleva tener un cuerpo, sus taras, males, hemos de asumirlos pero, al tiempo, queremos, deseamos y buscamos liberarnos de ellas y de ellos. Algo que, en muchos casos, simplemente no es posible. El pecado es para Marcos un asunto fisiológico. Liberarse es desatar lo anudado al cuerpo que lo hace imperfecto y enfermo.

Pneuma, por tanto, fisiológico e intencional. Fisiológico por ser esencia de la enfermedad y porque aparece ligado al ciclo del agua (Mc 1.10-11). Al salir del agua del Jordán, el cielo se escinde y aparece una paloma como *pneuma*. Se manifiestan aquí los dos espacios del ciclo del agua: el río y el cielo. Esto permite la representación iconográfica del *pneuma* como niebla, aliento o como reverbero que es una

modificación de la imagen por efecto de las diferencias de densidad del aire, debido a diferencias de temperatura ([La representación iconográfica del pneuma hagion](#)).

El pneuma enfermo, que atenaza a quien lo sufre, también tiene carácter intencional. Es Jesús quien puede controlarlo como si de un sujeto se tratara, dándole la orden de salir del cuerpo (Mc 1.23-26: tiene un cometido y puede recibir órdenes. El propio *pneuma hagion* es el que impulsa (Mc 1.12) a Jesús para que vaya al desierto donde será tentado por Satán. Estamos ante el *thymós* iliádico de carácter también intencional. Puede compararse con 1.173 cuando Agamenón le responde a Aquiles de mala manera: φεῦγε μάλ' εἴ τοι θυμὸς ἐπέσσυται "huye, pues, si tu *thymós* te empuja a ello".

En Marcos, el "desatarse" o "desligarse" de los pecados conlleva un cambio de actitud, de pensamiento o *metanoia* (μετάνοια, sustantivo verbal de μετανοέω) (Mc 1.4). Es decir, el *nous* comienza a percibir (*noeîn*) las situaciones de un modo diferente como preparación para habitar en el politeuma mesiánico, en el reino de Dios (Mc 1.15). En el estrato iliádico tenemos el uso de *noeîn* en el consejo que Néstor proporciona a Agamenón. Aquel le dice cómo él ve las cosas y qué hay que hacer para solucionarlas del mejor modo posible (hace referencia a la necesidad de aplacar la cólera de Aquiles tras el desplante del soberano Agamenón). A esto es a lo que llamamos tener ideas adecuadas para salvar una dificultad concreta (9.100-105):

Debes, pues, exponer tu opinión y escuchar la de todos,
y aun seguir la de aquel que obedezca **el impulso de su ánimo**
y algo bueno proponga, que a ti ejecutarlo te cumple.
Y te voy a decir lo que más conveniente creo;
una idea mejor que la mía jamás tendrá nadie
y hasta hoy **la he concebido** desde hace muchísimo tiempo,

τώ σε χρή περιὸν μὲν φάσθαι ἔπος ἡδ' ἐπακοῦσαι,
κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὅτ' ἂν τινα **θυμὸς ἀνώγη**
εἶπεῖν εἰς ἀγαθόν: σέο δ' ἔξεταί ὅττι κεν ἄρχῃ.
αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.
οὐ γάρ **τις νόον** ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε **νοήσει**
οἶον **ἐγὼ νοέω** ἡμὲν πάλαι ἡδ' ἔτι καὶ νῦν

Por esta vía, se busca entrar en un nuevo rumbo, cambiando la forma de concebir el agravio, por parte de Agamenón, es decir, propiciándole una *metanoia*, Para ello es menester modificar el impulso inicial e intencional del soberano (**θυμὸς ἀνώγη**), que, guiado por su *thymós*, le impele a enfrentarse, de manera insensata, con Aquiles.

Esta modificación del proceso intencional inicial es la mismo que le ocurrió a Pablo de Tarso. "¿Por qué me persigues?" (τί με διώκεις;) le dice el Señor a Pablo (Hch 9.3). Esta es la intención de Pablo, su trabajo, perseguir a los cristianos. Pero tras la luz que le rodeó y le hizo caer del caballo, se produce en Pablo un cambio, una reconversión, es decir, una *metanoia*. Esta ocurre cuando Ananías le impone sus manos y, por esta acción, se llena del Espíritu Santo (Hch 9.17, πλησθῆς πνεύματος ἁγίου). El *pneuma hagion* es el sujeto que puede desviar las intenciones y crear otras nuevas. Por eso, se

encuentra en su sustrato el *thymós* iliádico [[Pneuma intencional asociado al thymós y al ménos](#)].

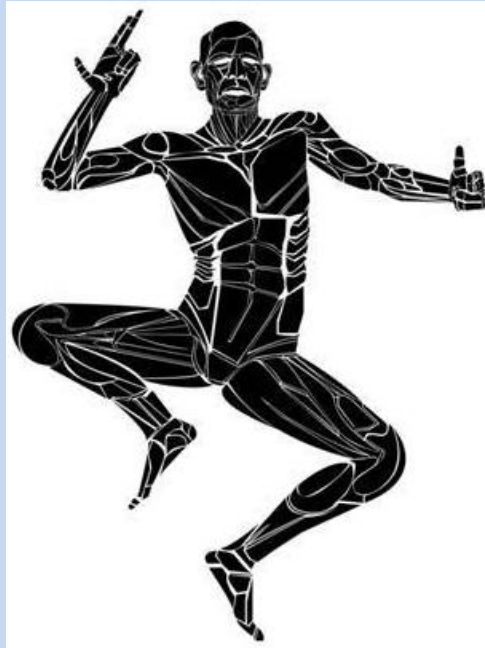
En Marcos (1.18), Jesús se acerca a Simón y a su hermano Andrés, que eran pescadores, y les conmina a que le sigan y eso hacen los dos hermanos que, sin más, dejan atrás su vida: καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ (Al punto, dejando las redes, le siguieron). Y lo mismo hacen Santiago y Juan, hermanos también y pescadores (Mc 1.20):

καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς· καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶνμισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (y al punto los llamó. Y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron tras él).

De nuevo, aparece el verbo ἀφήμι en su su forma de participio aoristo (ἀφέντες) para indicarnos que, como ocurre con el pecado y la enfermedad, se deja atrás la vida que uno tenía —se desliga de su vida anterior— para entrar en una nueva vida (o en una nueva forma de vida) que necesariamente es producto de una *metanoía*. De este modo, Marcos va tejiendo y destejiendo al pneuma fisiológico tanto en su vertiente intencional como nosológica para reconstruir un *pneuma hagion* cuya representación plástica procede de los recursos que proporciona el estrato iliádico.

Aunque el *pneuma hagion* venga de afuera, se inserta en la materialidad que soporta al cuerpo humano y, por ello, queda contaminado por la estopa de la que estamos hechos o fabricados, lo que permite su representación iconográfica. Ahora bien, esta representación icónica no es meramente simbólica, sino que es plenamente material y corpórea ([La representación iconográfica del pneuma hagion](#)).

Pneuma intencional asociado al *thymós* y al *ménos*



Thymós en el NT significa únicamente “ira”, “cólera”, no obstante, el pneuma neotestamentario se arroga, en ocasiones, buena parte de las funciones del *thymós* y del *ménos* iliacos. Podemos comprobarlo en Hch 17.16:

Ya en Atenas, mientras los aguardaba, se irritaba el espíritu de Pablo en su interior, viendo cómo estaba llena de ídolos la ciudad.

Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου, **παρωξύνετο τὸ πνεῦμα** αὐτοῦ ἐν αὐτῷ θεωροῦντος κατείδωλον οὔσαν τὴν πόλιν.

Ocurre con el *thymós* cuando se asocia a procesos intencionales como ocurre en Mt 4.1:

Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη¹ εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος (=θυμός), πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

Entonces Jesús fue movido por el Espíritu a subir al desierto para que fuese tentado por el diablo.

En la Odisea, XIX.524, es el *thymós* el que duda y piensa, el que mueve a la acción sopesando dos alternativas, actuando de sujeto que desencadenará una acción: “se levanta y divide mi ánimo a un lado y a otro” (δίχα θυμός ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα). Lo mismo ocurre en XVI.73: “entretanto, el *thymós* en las mentes da vueltas, vacila y medita” (δίχα θυμός ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει). Pero, a diferencia del *thymós*, el pneuma nunca duda. Puede comprobarse en Mc 14.38 y Mt 26.41, cuando Jesús se dirige a sus discípulos, en Getsemaní, tras orar:

Ciertamente el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil

τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

Es el pneuma el que se encuentra henchido de *thymós* (τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον).

En este pasaje, claramente, πνεῦμα equivale al θυμὸς o a la *psykhé* ilíaca. En la *Ilíada*, el *thymós* como sujeto, haciendo las funciones de la *psykhé* aparece en 7.131: “que el alma sus miembros dejara, y fuera a la casa del Hades” (θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἶσω); por similitud con el alma en 16.856: “y el alma, de sus miembros habiendo volado, fue al Hades” (ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει). En Marcos (Mc 2.8, *tamen* Lc 5.22), el pneuma de Jesús equivale claramente al *thymós* ilíaco:

Y al punto, conociendo Jesús en su espíritu que así pensaban en su interior, díceles: ¿Por qué pensáis eso en vuestros corazones?

καὶ εὐθύς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς, τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

En Hechos de los Apóstoles (10.20), el proceso thymótico tiene un claro componente noemático, entendido como un proceso y flujo, al mismo tiempo, transido por el pneuma que es el que dirige lo que el *thymós* piensa:

τοῦ δὲ Πέτρου **διενθυμουμένου** περὶ τοῦ ὄραματος εἶπεν [αὐτῷ] τὸ πνεῦμα, ἴδου ἄνδρες [δύο] ζητοῦσίν σε· ἀλλὰ ἀναστὰς κατάβηθι καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος, ὅτι ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς.

Y estando Pedro embebido (ensimismado) en el pensamiento de la visión, díjole el Espíritu: Ahí están tres hombres que te buscan; pero... levántate, baja y marcha con ellos, dejando toda vacilación, pues yo los he enviado.

En Mc 2.8, es el propio pneuma de Jesús el que piensa, función que corresponde también al corazón:

καὶ εὐθύς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ **πνεύματι αὐτοῦ** ὅτι οὕτως **διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς** λέγει αὐτοῖς· τί ταῦτα **διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;**

Y al punto, conociendo Jesús en su Espíritu que así pensaban en su interior, díceles: ¿Por qué pensáis eso en vuestros corazones?

EL *thymós* por sí mismo no suele decidir el curso de la acción (con la salvedad del pasaje de la *Odisea*, IX.302). Con él comienza el proceso intencional, pero, en la *Ilíada*, este es dirigido o solucionado por una deidad, en tanto que en el NT es el pneuma el que realiza esta función. Cuando Aquiles se irrita contra Agamenón, a punto está de matarle. Duda el corazón (*ētor*) de Aquiles si reprimirse o desenvainar la espada. Esta función noética del corazón la encontramos también en Marcos (Mc 2.6). El corazón

hace aquí las veces de *thymós*. Las mientes (*phréna*) y el *thymós* de Aquiles bullen, hasta que interviene Atenea y temple su *ménos* (1.188-220).

Igual le ocurre al *thymós* de los escribas presentes en el milagro del paralítico (Mt. 9.4) que empieza a pensar, a maquinarse hasta que Jesús interviene y corta toda especulación:

καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν, Ἵνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

Y viendo Jesús los pensamientos de ellos, dijo: ¿A qué revolvéis malos pensamientos en vuestros corazones?

Cierto que no aparece aquí el vocablo *thymós* pero sí el verbo ἐνθυμεῖσθαι (pensar) y el acusativo interno τὰς ἐνθυμήσεις, asociado todo ello al corazón. También en Mt 1.20 vemos como José empieza a pensar ensimismadamente (ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος “en tanto estas cosas pensaba él...”) hasta que interviene el ángel del Señor y disipa todas sus dudas. Un compuesto de *thymeō*, con el sentido de “desear” lo encontramos en Mt 13.17.

En todos estos casos el *thymós* hace las veces del pneuma que aparece en primera instancia en Hch 20.22:

Y ahora he aquí que, atado yo de pies y manos por el pneuma, me dirijo a Jerusalén, sin saber lo que en ella va a sobrevenirme, si no es que el pneuma hagion en cada ciudad me testifica diciendo que me aguardan prisiones y tribulaciones.

καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ, τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντά μοι μὴ εἰδὼς, πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.

El pneuma de Pablo, no el pneuma hagion (el Espíritu Santo), indica el proceso intencional de Pablo no el del Espíritu Santo y, por ello, actúa como el *thymós* en el estrato ilíaco. Esto se refuerza en Hch 19.21 por la determinación de Pablo de ir a Jerusalén y no a Roma como le indicaba el Espíritu Santo:

Una vez realizadas estas cosas, determinó Pablo en su espíritu ir a Jerusalén pasando por Macedonia y Acaya, diciendo: Después de estar allí tengo que ver también Roma.

Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἰπὼν ὅτι Μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν.

Nadie fue capaz de convencerle de que no fuera a Jerusalén, donde se convertiría en un prisionero político bajo custodia de los romanos, primero en una caserna militar de Jerusalén (Hch 21.34-37, 22.24, 23.20-16) y luego en el pretorio de Herodes en Cesarea

(Hch 23.25) donde permanecerá más de dos años (Hch 24.27). Esta fortaleza de espíritu está ligada al *thymós* y al *ménos* ilíaco al igual a como le sucede a Esteban (Hch 6.10) cuyos adversarios no son capaces de rebatir sus argumentos por la fuerza que muestra su espíritu:

Y no podían resistir a la sabiduría y al espíritu con que hablaba.

καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει.

El *thymós* es el que impele o urge a Patroclo para que se avalance sobre Héctor (16.382): ἐπὶ δ' Ἔκτορι κέκλετο θυμός·.

En la *Ilíada*, las fuerzas que impulsan a Príamo a tomar la decisión, arriesgada y penosa, de ir a recoger el cadáver de su hijo Héctor, en poder de Aquiles, son el *thymós* y el *ménos* que le impelen a la acción como el pneuma hizo con Pablo que en lugar de ir a Roma le mantuvo en el empeño de ir a Jerusalén, a pesar de las advertencias que se le hacían al respecto (24.197-199):

Pero, ea, esto díme: ¿qué piensa que es esto, en tus mientes?
Pues fuertemente a mí mismo ánimo y alma me ordenan
ir allá, a las naves, dentro del ancho real de los aqueos.

ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπέ τί τοι φρεσὶν εἶδεται εἶναι;
αἰνῶς γάρ μ' αὐτόν γε μένος καὶ θυμὸς ἄνωγε
κεῖσ' ἰέναι ἐπὶ νῆας ἔσω στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν.

Mérope, a pesar de su habilidad en el arte adivinatorio, no convenció a sus dos hijos de que no fueran a engrosar las tropas troyanas, sabiendo que morirían en esa guerra (2.830-834). Ambos hicieron uso de su libre albedrío (como también hizo Pablo), no haciendo caso a su padre e impelidos por las negras Parcas.

Con independencia de que pueda discriminarse en el NT lo que hace o dice el pneuma agion (Hch 23.11, 28.25-27) de lo que dice o hace el pneuma de Pablo o de Esteban, no cabe duda que el estrato ilíaco se encuentra presente en ambos. En el siguiente pasaje de la *Ilíada*, una vez que Poseidón insufla *ménos* a los dos Ayantes, estos empiezan a sentir sus efectos en el *thymós*, del que parte el proceso intencional, y en sus miembros que son los encargados de ejecutar la acción (13.68-80):

“Ayante: pues que uno de los dioses que el Olimpo poseen,
vuelto en el adivino, combatir cabe las naves nos manda
(y ese no es Calcas, el agur de los dioses intérprete,
pues, por detrás, las huellas de sus pies y sus piernas,
fácil, conocí, al ire él, y fáciles de conocer son los dioses),
también aun a mí mismo el alma en mi pecho
me es más al guerrear y al combatir instigada,
y anhelan, abajo, mis pies, y, en lo alto, mis manos.”
Y respondiendo, el Telamonio Ayante le dijo:
“Así ahora también en torno al asta inasibles mis manos

anhelan, y se me alzó el ánimo, y, abajo, por ambos
pies soy impelido, y deseo, incluso yo solo,
combatir al insaciablemente ansioso Héctor priámida”.

Αἶαν ἐπεὶ τις νῶϊ θεῶν οἷ’ Ὀλυμπον ἔχουσι
μάντεϊ εἰδόμενος κέλεται παρὰ νηυσὶ μάχεσθαι,
οὐδ’ ὃ γε Κάλχας ἐστὶ θεοπρόπος οἰωνιστής·
ἴχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημάτων
ῥεῖ’ ἔγνω ἀπιόντος· ἀρίγνωτοι δὲ θεοὶ περ·
καὶ δ’ ἐμοὶ αὐτῷ **θυμός** ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι
μᾶλλον ἐφορμᾶται πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι,
μαιμώωσι δ’ ἔνερθε πόδες καὶ χεῖρες ὕπερθε.
Τὸν δ’ ἀπαμειβόμενος προσέφη Τελαμώνιος Αἴας·
οὕτω νῦν καὶ ἐμοὶ περὶ δούρατι χεῖρες ἄαπτοι
μαιμῶσιν, καὶ μοι **μένος ὄρορε**, νέρθε δὲ ποσσὶν
ἔσσυμαι ἀμφοτέροισι· μενοινῶ δὲ καὶ οἷος
Ἔκτορι Πριαμίδῃ ἄμοτον μεμαῶτι μάχεσθαι.

No hay ocurrencia alguna, ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*, de verbo alguno con la raíz *thym-*, de modo que cuando Homero quiere indicarnos que hay un proceso de pensamiento interno usa el verbo *phróneō* con una preposición de acusativo acompañando a *thymón* (8.430, 10.491): ὅς κε τύχη· κείνος δὲ τὰ ἄ φρονέων ἐνὶ θυμῷ “meditando esto en su alma”. En la *Odisea* (XVIII.228) *thymós* es dativo de lugar o instrumental, según se mire, acompañado del verbo *noeō*: αὐτὰρ ἐγὼ θυμῷ νοέω “Pero pienso yo en mi alma (pienso para mi)”. La raíz *thym-* puede aparecer en un verbo compuesto como *θυμηγερέω* (*Odisea*, VII.283) que significa “hacer acopio de valor”. Solo aparece como adjetivo ἐνθύμιος (“tomarse a pecho”, “estar preocupado”) en la *Odisea* (XIII.421). En el NT (Hch 17.29) aparece la forma *enthymésis* para indicar el pensamiento de un hombre.

El *thymós* iliádico puede aparecer como sujeto, al igual que le ocurre al pneuma neotestamentario: *Ilíada*, 2.387, 2.431 (“banquetearon, y ni un *thymós* careció de justo banquete”). *Odisea*, 9.302: ἕτερος δὲ με θυμὸς ἔρυκεν “otro *thymós* me retuvo”. Como sujeto interno es un interlocutor al que se le puede hablar (17.442): Zeus habla a su *thymós* haciendo una reflexión sobre los caballos que donó a Peleo (μυθήσατο θυμόν) o reflexionando sobre el exceso de audacia de Héctor (17.200). Este hablar para el *thymós* tiene su paralelo en el ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ (Mt. 9.21) de la mujer con pérdidas de sangre. El ὀχθήσας δ’ ἄρα εἶπε πρὸς ὄν μεγάλητορα θυμόν (21.53) de la *Ilíada*, “indignándose, pues, le dijo a su alma arrogante” tiene su paralelo en Mateo 24.47: ἐὰν δὲ εἶπη ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, “mas si dijera el mal siervo aquel en su corazón”. Este dirigirse al corazón equivale a dirigirse al *thymós*, colocando a este órgano en disposición noemática, es decir, cómo órgano de pensamiento. Aparece también como desencadenante intencional de acciones humanas, sin intervención divina (2.588-590):

y él mismo iba entre ellos, confiando en su propio valor
y a la guerra incitándolos pues mucho quería en su alma
haber vengado los pesares y lamentos de Helena.

έν δ' αὐτὸς κίεν ἦσι προθυμίησι πεποιθῶς
ὀτρύνων πόλεμον δέ· μάλιστα δέ ἴετο θυμῷ
τίσασθαι Ἑλένης ὀρμήματά τε στοναχάς τε.

El *thymós*, como hemos visto, también se encuentra en los miembros, lo que explicaría el pasaje neotestamentario de Mt. 5.28-30 en el que nos encontramos con una disposición moral de los miembros del cuerpo:

28 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

Mas yo os digo que todo el que mira a una mujer para codiciarla, ya en su corazón cometi6 adulterio.

29 εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει⁵⁶ σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει⁵⁸ γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν.

Que si tu ojo derecho te escanzaliza, arráncalo y échalo lejos de ti, porque más te conviene que perezca uno solo de tus miembros, y que no sea echado todo tu cuerpo a la gehena.

30 καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει⁵⁶ σε, ἔκκοψον⁵⁹ αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει⁵⁸ γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν⁴⁰ ἀπέλθῃ

Y si tu mano derecha te escandaliza, córtala y échala lejos de ti, porque más te conviene que perezca uno solo de tus miembros, y que no se vaya todo tu cuerpo a la gehena.

Mas yo os digo que todo el que mira a una mujer para codiciarla, ya en su corazón cometi6 adulterio con ella. Que si tu ojo derecho te es ocasión de tropiezo, arráncalo y échalo lejos de ti, porque más te conviene que perezca uno solo de tus miembros, y que no sea echado todo tu cuerpo en la gehena. Y si tu mano derecha te sirve de tropiezo, córtala y échala lejos de ti, porque más te conviene que perezca uno solo de tus miembros, y que no se vaya todo tu cuerpo a la gehena.

En Mateo, el ojo y la mano pueden escandalizar, algo que solo puede ocurrir si hay un estrato previo en el que los miembros del cuerpo estén animados por una fuerza anímica. Esto es lo que ocurren en la *Ilíada*. El *ménos* y el *thymós* puede confundirse con el alma y actúan sobre los miembros, las partes del cuerpo. Se trata de un estrato arcaico que aparecería en Mateo 5.29. Aquí al miembro (ojo, mano) se le da a mayores una cierta capacidad intencional que puede asociarse al ímpetu del *thymós* pero sin

llegar a la reflexión del *nous*. Aunque en Mateo pueda entenderse como una mera traslación metafórica no hay que olvidar que las metáforas se construyen también sobre estratos que, en el caso que nos ocupa, proceden de la concepción arcaica del cuerpo homérico. En 5.59.60, Homero nos cuenta que Meriones, el hijo de Tecton (El Carpintero) era alguien que “con las manos sabía todo artificio” (ὄς χειρῶν ἐπίστατο δαίδαλα πάντα), es decir, sus manos tenían capacidad noemática, eran capaces de concebir una obra y guiar al resto del cuerpo para llevarla a cabo. Ellas “saben” y son capaces de ejecutar el trabajo del carpintero, de modo que configuran una unidad de pensamiento y acción.

En Rom 7.22-23, Pablo admite la existencia de una fuerza en los miembros que guerrea contra la razón y que le conduce al pecado:

Hallo, pues, esta ley, que, al querer yo hacer el bien, me encuentro con el mal en las manos; mas veo otra ley en mis miembros, que guerrea contra la ley de mi razón y me tiene aprisionando como cautivo en la ley del pecado que está en mis miembros.

συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.

En Rom 7.5, los *pathēmata* también se encuentran en los miembros y los hacen funcionar bajo las pasiones del pecado. Pero es importante tener presente que Pablo no está despreciando la carne o el cuerpo como fuente de pecado, al modo en que suele entenderse de modo equivocado y habitual, sino que lo que nos dice es que los *pathēmata* que actúan en los miembros, atizados por la ley, lo eran del pecado, es decir, antes de la parousía o, sin necesidad de una referencia tan explícita, antes de la llegada del novedoso pneuma como aglutinador de un politeuma mesiánico no existente bajo la ley judía ni bajo la de los gentiles. Esta novedad queda recalcada con el ejemplo de la mujer que puede hacer sin cortapisas, una vez muerto su marido, lo que en vida de él no podría haber hecho por prohibición expresa de la ley, de modo que la mujer, siendo la misma, ya no es, sin embargo la misma tras la muerte de su esposo (Rom 7. 1-6):

¿O es que ignoráis, hermanos —pues hablo a quienes saben lo que es la ley—, que la ley mantiene su dominio sobre el hombre por todo el tiempo que vive? En efecto, la mujer casada está atada por la ley al marido mientras éste vive; mas, una vez muerto el marido, queda desligada de la ley del marido. Así que mientras vive el marido será declarada adúltera si se junta a otro hombre; mas, una vez muerto el marido, queda libre de la ley, de suerte que no es adúltera si se junta a otro hombre. Así es que, hermanos míos, también vosotros quedáis muertos a la ley por el cuerpo de Cristo, a fin de que pertenezcáis a otro, a aquel que fue resucitado de entre los muertos, con el fin de que llevemos fruto para Dios. Porque cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, atizadas por la ley, obraban en nuestros miembros para llevar fruto en pro de la muerte; mas ahora nos desentendimos de la ley, habiendo muerto a quello que

nos tenía apresados, de modo que sirvamos en novedad de espíritu y no en vejez de letra.

Ἡ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ, ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ; ἢ γὰρ ὕπανδρος γυνή τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίζει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἐτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ. ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ. ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου νηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.

En el politeuma mesianico no funciona la ley o nomos, ni la gentil ni la judía, sino que todo él se encuentra bajo el poder de la gracia o *kháris* (Gal 5.4-5) asimilada al pneuma.

En Empédocles (Fr 27), encontramos un fragmento que, seguramente referido al estadio cósmico en el que todo era amor y armonía, dice que “no hay discordia ni pugna indecorosa en sus miembros” (οὐ στάσις οὐδέ τε δῆρις ἀναίσιμος ἐν μελέεσσιν)²³. Se trata de un momento del proceso cósmico en la que la discordia queda totalmente excluida; algo impensable en el momento en que aparece el hombre.

El *thymós* se sitúa, en el hombre homérico, en sus miembros: *Thymós*, Il. 13.673, 16.607: ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων / *γ de súbito el thymós se le fue de los miembros*/; 23.880: ὠκύς δ' ἐκ μελέων θυμὸς πτάτο, / *Υ, rauda, el thymós de sus miembros voló*/. A partir del estrato iliaco es posible entender la metáfora paulina de que los fieles sean miembros de Cristo (1 Cor 6.15, 19-20):

¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Tomando, pues, los miembros de Cristo, los voy a hacer miembros de una ramera? ¡Eso, no! (...) ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, el cual tenéis recibido de Dios, y no sois de vosotros? Porque comprados fuisteis a costa de precio; pues glorificad a Dios en vuestro cuerpo.

οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. (...) ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἡγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.

El *thymós* se vincula a la pneumatosis mediante el alimento en Hechos de los Apóstoles (27.36): “Cobrando todos buen ánimo, también ellos tomaron alimento”

²³ PLUT. c. princip. philos. esse diss. 2 p. 777 (TLG).

(εὔθυμοι δὲ γενόμενοι πάντες καὶ αὐτοὶ προσελάβοντο τροφῆς). En la *Iliada* (9.706), la comida y el vino sacian el corazón e influyen en el *ménos*: “ahora acostaos, vuestro corazón habiendo saciado / de comida y vino, pues en eso el ánimo está, y el valor. (νῦν μὲν κοιμήσασθε τεταρπόμενοι φίλον ἦτορ / σίτου καὶ οἴνιοιο· τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή·). En 19.164-167 esa misma vinculación se hace también al *thymós*:

ἀλλὰ πάσασθαι ἄνωχθι θοῆς ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιοὺς
σίτου καὶ οἴνιοιο· τὸ γὰρ μένος ἐστὶ καὶ ἀλκή.
οὐ γὰρ ἀνήρ πρόπαν ἦμαρ ἐς ἥλιον καταδύντα
ἄκμηνος σίτιοιο δυνήσεται ἄντα μάχεσθαι·
εἷ περ γὰρ θυμῷ γε μενοινάα πολεμίζειν,
ἀλλά τε λάθρη γυῖα βαρύνεται, ἡδὲ κιχάνει
δίψά τε καὶ λιμός, βλάβεται δέ τε γούνατ' ἰόντι.
ὄς δέ κ' ἀνήρ οἴνιοιο κορεσσάμενος καὶ ἐδωδῆς
ἀνδράσι δυσμενέεσσι πανημέριος πολεμίζη,
θαρσαλέον νύ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν, οὐδέ τι γυῖα
πρὶν κάμνει πρὶν πάντας ἐρωῆσαι πολέμοιο.

Pero ordena a los aqueos que en las rápidas naves se sacien de comida y de vino, pues eso el ánimo es y el valor; pues no, el hombre, todo el día hasta el sol que se hunde, ayuno de comida, podrá combatir frente a frente. Que, aunque a lo menos en el alma guerrear él ansía, empero sus miembros se agravan sin él saberlo, y lo alcanzan la sed y el hambre, y las rodillas, al ir, se le impiden. Mas el hombre que, tras hartarse de vino y sustento, contra hombres enemigos todo el día guerrea, él en su pecho tiene audaz corazón, y sus miembros no se fatigan antes que todos de la guerra se aparten.

Cuando en Lc 4.14 se dice que Jesús, tras la tentación fallida del diablo, “volvió con la fuerza del pneuma a Galilea” (Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν), el estrato iliádico es aquí el del *ménos*, similar a lo acontecido al inicio del canto 5 de la *Iliada* (5.2; *tamen* 5.125, 5.470, 5.513) cuando Palas Atenea le da al Tidida Diomedes *ménos* y *thársos* (ánimo y osadía) (5.1-8):

Entonces Palas Atenea al Tidida Diomedes le donó ánimo y osadía, porque distinguido entre todos los argivos hiciera, y se ganara la gloria del bravo; le encendió el yelmo y el escudo un fuego incansable, similar al astro de otoño, el cual máximamente relumbra con fulgor después que se bañó en el Océano; tal fuego le encendió desde la cabeza y los hombros, y lo empujó hacia en medio, donde se revolvían más que muchos.

ἐνθ' αὖ Τυδεΐδῃ Διομήδει¹ Παλλὰς Ἀθήνη
δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν

Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιτο:
δαῖέ οἱ ἐκ κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος ἀκάματον πῦρ
ἀστέρ' ὀπωρινῷ¹⁹ ἐναλίγκιον, ὅς τε **μάλιστα**
λαμπρὸν παμφαίησι λελουμένος Ὀκεανοῖο:
τοῖόν οἱ πῦρ δαῖεν ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων,
ᾧρσε δέ μιν κατὰ μέσσον ὄθι πλεῖστοι κλονέοντο.

El que una diosa como Atenea le insufla *ménos* trae como consecuencia la manifestación energética del mismo mediante brillos intensos que actúan como un aura. En otras ocasiones (5.792, 6.72), un dios excita en un hombre el *thymós* junto con el *ménos* o solo el *ménos* (10.366).

El *thymós* puede, además, convertirse en logos mediante la escritura en tabla (6.168-170):

mas lo envió a Licia, y el le entregó lúgubres letras,
habiendo escrito en doble tabla muchas cosas letales,
y le mandó mostrarla a su suegro, porque así él pereciera.

πέμπε δέ μιν Λυκίην δέ, πόρεν δ' ὅ γε σήματα λυγρὰ
γράφας ἐν πίνακι πτυκτῷ **θυμοφθόρα** πολλά,
δειξῆσαι δ' ἠνώγειν ᾧ πενθερῷ ὄφρ' ἀπόλοιτο.

El *ménos* se inspira por mediación de un dios (10.482, 15.60, 15.262, 20.110); lo mismo puede ocurrir con los animales que reciben el soplo de Zeus (17.456). En el Éxodo, es el aliento de Dios, el aliento de su *thymós* (Ex 15.8: διὰ πνεύματος τοῦ θυμοῦ) el que congela las aguas. Aquí *thymós* tiene el significado de “ira”.

También el *ménos* actúa como un fluido pneumático con propiedades que luego adquirirá el pneuma neotestamentario. Las mulas tienen *ménos* (17.742); estos animales se caracterizan por su terquedad y perseverancia. El *ménos* puede dirigirse al *thymós* y desembocar en él (16.529, 17.451, 23.468); o puede dirigirse a la *phrēn* (21.145). El *ménos* es, además, una fuerza de la que disponen los vientos (5.524); también el fuego tiene *ménos* (6.182, 23.177, 23.238) y su *ménos* puede ser imperecedero, *asbeston* (22.96): esta es, además, la cualidad del fuego en el NT (Mt 3.12, Mc 9.43, Lc 3.17); los ríos tienen *ménos* (12.18, 21.383); el sol dispone de *ménos* (23.190). El *ménos* junto con la *psykhé* se desligan del cuerpo cuando este muere (8.123, 8.315). La ingesta de vino ayuda a aumentar el *ménos* (6.262); comer pan y beber vino hace que el corazón se sacie y vuelva el *ménos* y la *alkē* o valor (9.706, 19.161). El *ménos* puede aparecer como sujeto (20.374, 21.411, 21.482, 21.488) haciendo las veces de un hombre.

El pneuma como acontecimiento pretecnológico: multilocación y teletransporte.

Un acontecimiento pretecnológico o proléptico es un relato ficcional que ha sido elaborado en un momento histórico en el que resultaba imposible alcanzar la tecnología que describe aunque, evidentemente, no era imposible el vislumbrarla. Los *impossibilia* se definen por su *cercanía* o *distancia* respecto a las leyes de la ciencia Física.

Se puede distinguir entre dos tipos de acontecimientos prolépticos:

Prolepsis de grado I. Acontecimientos prolépticos narrados antes de que exista la teoría física y la tecnología que permitirían su construcción. Por ejemplo, el vuelo de artefactos queda prefigurado en el mito tecnológico de Ícaro. La experiencia subjetiva de quien vuela en una nave espacial está magníficamente plasmada en el relato de Ovidio sobre Faetón (*Metamorfosis*, Libro II, 1-400). Las alas del avión pueden verse como análogas de las alas de Ícaro, habida cuenta de que el acontecimiento proléptico acaba inserto en un proceso que acaba por presentar lo que antaño fue imposible como un proyecto cumplido, lo que *nos obliga a ver* todo el proceso como si se tratara de un plan desplegado con diferentes momentos constructivos.

Prolepsis de grado II. Acontecimientos prolépticos que aparecen una vez construida la teoría física que pudiera facultarlos. Es el caso, por ejemplo, de las naves estelares propulsadas por antimateria. Estos acontecimientos tienen su origen o bien en la imaginación proléptica del propio científico o bien en el cine, en los relatos de ciencia ficción o en el cómic. Al respecto puede leerse *La física de los superhéroes* de James Kakalios y *La guerra de los mundos* del físico ovetense Sergio L. Palacios.

Michio Kaku —uno de los creadores de la teoría de campos de cuerdas— ha escrito un libro en el que analiza la idea de “imposible” utilizando las teorías físicas como punto de partida para su análisis. Distingue tres tipos de imposibilidades (*Física de lo imposible*, 2009):

1. Imposibilidades de clase I. Se trata de tecnologías que hoy son imposibles pero que no violan las leyes de la física conocida. Incluyen el teletransporte, los motores de antimateria, ciertas formas de telepatía, telequinesia e invisibilidad.
2. Imposibilidades de clase II. Son tecnologías situadas en el límite de nuestra comprensión del mundo físico. Se podrían hacer realidad en una escala de miles de millones de años. Es el caso de las máquinas del tiempo, el viaje por el hiperespacio.
3. Imposibilidades de clase III. Son tecnologías que violan las leyes de la física conocidas. Una de ellas son las máquinas de movimiento perpetuo.

Prácticamente todos los *imposibilia* de Michio Kaku proceden prolépticamente de relatos de ciencia ficción que se remontan —en el caso, por ejemplo, de la robótica— a la *Ilíada* y la *Odisea* como veremos a continuación.

Aristóteles en la *Política* (Libro I, IV) para indicar la absoluta imposibilidad de una ciudad sin esclavos nos dice:

Pues si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo, cuando recibiera órdenes, o al preverlas, y como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodas de Hefesto, de los que dice el poeta que “entraban por sí solos en la asamblea de los dioses”, de tal modo las lanzaderas tejieran por sí solas y los plectros tocaran la cítara, para nada necesitarían ni los maestros de obras de sirvientes ni los amos de esclavos.

Aristóteles realiza un experimento mental apoyado en la *Ilíada* (trípodas automátas, 18, 373-376; robots, 18, 417-418; fuelles automátas, 18, 468-473). Y bien podría haber citado el pasaje de la *Odisea* (8, 550-560) en el que se habla de naves autotripuladas.

Aristóteles utiliza un *exemplum* (*paradeigma*) que se convierte en una suerte de *parábola* o símil que produce una contradicción ideológica en el concepto de “esclavos automátas”, cancelando ideológicamente la posibilidad de que la esclavitud deje alguna vez de existir. El entimema sería de este tenor: *Si algún día no hubiera esclavos, será porque se habrán construido en su lugar “esclavos automátas”, es así que nunca se podrá construir tal cosa, luego no es posible que algún día no hubiera esclavos.* Sin embargo, el paso a los automátas se hará real y quedará proyectado prolépticamente ya en el siglo V a.C. con Arquitas de Tarento, del que dice la tradición que construyó una paloma, mediante mecanismos neumáticos, a partir de un leño; paloma que logró, incluso, volar un trecho (TGL, Arquitas, frag. 10a.). Sin embargo, para Aristóteles es un paso inverosímil. El juego retórico que lleva a cabo es, en realidad, un experimento mental, con la ayuda de varias escenas de la *Ilíada*.

El razonamiento proléptico negativo de Aristóteles no se le escapó a Marx en *El Capital* que cita el pasaje de la *Política* de Aristóteles (p. 497, capítulo XIII, § 3, b), pero en un contexto ideológico completamente diferente. La maquinaria, considera, no sólo conseguiría aumentar la plusvalía relativa sino que lograría, a mayores, *una población obrera supérflua*, es decir, un excedente de mano de obra.

El teletransporte de Jesús al desierto, al pináculo del templo o a lo alto de una montaña, en Mateo 4.1-11, se corresponde con el fenómeno del entrelazamiento cuántico que aparece prolépticamente en la serie Star Trek mediante el recurso del teletransporte. Se encuentra en el relato *El hombre sin cuerpo* de Edward Page Mitchell o en la novela de Sir Arthur Conan Doyle, de 1927, *La máquina desintegradora*. En el cine, lo encontramos en *La mosca*, de 1958. Pero curiosamente también, y mucho antes, el teletransporte —en tanto que suceso proléptico o acontecimiento pretecnológico— es descrito en los Hechos de los Apóstoles donde se dice que una vez que el espíritu del señor “arrebato” a Felipe (Hch 8.39: πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον "El Espíritu del Señor arrebató a Felipe"), éste compareció (se encontró) en Azoto. En una escena similar de bautismo, en la que ya no

es Felipe quien bautiza al eunuco sino Juan a Jesús, el Evangelio de san Marcos (1.12-13) usa un verbo menos comprometido (*ekbállei*) —aunque sí muy expeditivo— frente al πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν. En Marcos es el pneuma quien saca a Jesús del desierto: Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον ("Y al punto el Espíritu lo saca al desierto").

El pasaje completo de los Hechos, en el que el Pneuma Kyρίου arrebató a Jesús y le teletransporta, es el siguiente (8.36-40):

ὄτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον, καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος· ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων. Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πᾶσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.

Y así que subieron del agua, el Espíritu del Señor arrebató a Felipe, y no lo vio más el eunuco; porque proseguía gozoso el camino. Mas Felipe compareció en Azoto, y, partiendo de allí, a su paso evangelizaba todas las ciudades, hasta llegar a Cesarea.

Esto mismo le ocurre a Paris, cuando en su lucha singular con Menelao, y a punto de perder su vida, interviene Atenea que, de súbito, se lo lleva al lecho que comparte con Helena (3.379-382):

τὸν δ' ἐξήραξ' Ἀφροδίτη
 ρεῖα μάλ' ὥς τε θεός, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ^[12] ἠέρι πολλῆ,
 κὰδ δ' εἶσ' ἐν θαλάμῳ εὐώδεϊ κηώντι.

mas muy fácilmente Afrodita
 lo arrebató, como diosa, y lo envolvió en mucha niebla
 y lo depositó en su cámara bienoliente, fragante.

El verbo que usa el pasaje neotestamentario y el iliaco es el mismo: αρπάζω, en el caso del NT, y ἐξαρπάζω en la *Ilíada*. αρπάζω aparece en la *Odisea* (15.250) para indicar el rapto o arrebato de Clito por parte de Eos, la Aurora.

El movimiento de tan veloz, casi instantáneo, es bien conocido en la *Ilíada*. Es el propio de Iris, la mensajera de los dioses (2.786). Para caracterizar su movimiento Homero utiliza dos epítetos que condensan sus cualidades velocípedas: ποδὴνέμος ὠκέα Ἴρις "pies-como-el-viento velocípeda Iris" y πόδας ὠκέα Ἴρις "la de pies velocípedos Iris".

Entre los acontecimientos maravillosos que pueden sucederle al portador de un cuerpo neumático está el de desaparecer sin más. En Lc 24.13-32, se describe la aparición de Jesús ante sus discípulos, tras su muerte, sin que sean capaces de reconocerle. Sólo más tarde, cuando compartió con ellos la cena, y en el momento de partírles el pan, todos se dan cuenta de que quien les acompañaba era el Mesías. En ese momento de reconocimiento, Jesús desaparece (καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν, "mas él se les hizo invisible"). Si algo ocurre con frecuencia en la *Ilíada* es la

desaparición de los dioses en el campo de batalla como ya pudimos comprobar en un capítulo anterior. Recordémoslo de nuevo:

- Paris (3, 380-381): *Pero Afrodita lo arrancó / muy fácilmente como diosa, lo desvaneció entonces con mucha bruma.*
- Eneas es camuflado por Apolo (5, 344-345): *Y Febo Apolo lo retiró con la ayuda de las manos / con una nube azuloscuro.*
- Ideo, hijo de Dares, salvado por Hefestos (5, 22-23): *Nadie, pues, nadie escaparía a la negra muerte / pero Hefestos tiró de él, y salvó cubriéndolo con noche.*
- Héctor es ocultado por Apolo ante la arremetida de Aquiles (20, 443-444): *Pero Apolo lo arrancó / muy fácilmente como dios, lo desvaneció entonces con mucha bruma.*
- Agenor es salvado por Apolo (21, 596-597): *ni aún permitió Apolo que levantara fama / sino que a él arrancó, desvaneció con mucha bruma.*
- Eneas es salvado por Poseidón (20, 321-322): *Al punto para él de inmediato sobre los ojos derramó una niebla / para el Peleida Aquiles.*
- Los dos Moliones, hijos de Actor, son ocultados por Poseidón para evitar su muerte (11, 750-752): *Y ahora a los dos Moliones arrasaría de Actor hijos / si a ellos su padre que poderoso estremece la tierra a lo ancho / no les hubiera salvado de la lucha desvaneciéndolos con mucha bruma.*
- Helena (3, 418-420): *De este modo dijo, pero Helena, que de Zeus había nacido, tuvo miedo / caminó de manera apresurada con su vestido reluciente relampagueante / en silencio, pasó desapercibida a todas las troyanas. El daimon le ha ido delante.*

Estamos ante camuflajes atmosféricos, presentes también en el NT como es el caso descrito en Hch 1.9, en donde, de un modo similar a como desaparecen los dioses en la *Ilíada*, desaparece también Jesús en la llamada Ascensión:

Y como esto hubo dicho, viéndolo ellos, fue alzado, y una nube, tomándolo sobre sí, lo ocultó a sus ojos.

καὶ ταῦτα εἰπὼν βλέπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.



La Ascensión de María Magdalena, de Giovanni Lanfranco (1616). A la derecha, La Ascensión de Cristo, de Juan Rodríguez Juárez (1720). En ambos casos, se aprecia la ingravidez de los cuerpos que vuelan hacia arriba en dirección hacia las nubes. En el caso de Cristo una nube lo arropó y lo hizo desaparecer ante los ojos de sus discípulos. Recordemos la importancia de la bruma en la desaparición de dioses y héroes en la *Iliada*.

Tras su muerte, Jesús se aparece a los que le acompañaban en vida y lo hace en figura diferente al modo en como aparecen también los dioses de la *Iliada*:

Mc 16.12:

Tras esto, a dos de ellos que iban de camino se pareció en diferente figura, mientras iban al campo.

Μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν·

En el pasaje citado de la *Iliada*, 3.380-389, encontramos un momento paródico en el arrebatamiento de Paris por Afrodita. La diosa lo camufla mediante una neblina y lo arrebatada depositándolo en el tálamo de Helena para a continuación aparecerse a esta como una anciana de su antigua casa en Lacedemonia:

τὸν δ' ἐξήραξ' Ἀφροδίτη
ῥεῖα μάλ' ὥς τε θεός, ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἠέρι πολλῆ,
κάδ δ' εἶσ' ἐν θαλάμῳ εὐώδεϊ κήωντι.
Αὐτὴ δ' αὖ Ἑλένην καλέουσ' ἔε· τὴν δὲ κίχανε
πύργῳ ἐφ' ὑψηλῷ, περὶ δὲ Τρωαὶ ἄλις ἦσαν·
χειρὶ δὲ νεκταρέου ἔανοῦ ἐτίναξε λαβοῦσα,
γρηθὶ δέ μιν εἵκυῖα παλαιγενεῖ προσέειπεν
εἰροκόμῳ, ἧ οἱ Λακεδαίμονι ναιετώσῃ

ἤσκειν εἶρια καλά, μάλιστα δέ μιν φιλέεσκε·
τῆ μιν **ἔεισαμένη** προσεφώνεε δῖ' Ἀφροδίτη·

Pero Afrodita lo arrebató
con la facilidad de un dios, lo ocultó con una tupida bruma
y lo depositó en el perfumando y aromático tálamo.
Luego fue ella misma a llamar a Helena y la encontró
sobre la elevada torre, rodeada de numerosas troyanas.
Sacudió la punta de su velo de néctar tocándolo con la mano
y le habló, tomando la figura de una anciana de avanzada edad
una cardadora que para ella, cuando habitaba en Lacedemonia,
hacía bellas facturas de lana, y que la amaba sobremanera.
Adoptando su figura le dijo Afrodita, de la casta de Zeus (...).

Al lado de la versión homérica de una Helena que estaba presente en Troya, tenemos una segunda versión que dice que no era ella sino su *eidolon* o imagen la que siguió a Paris. Estamos ante un caso de multilocalización. La tradición proveniente, en parte, de Estesícoro es recogida en el siguiente pasaje del *Fedro* platónico (243a):

No es cierta la noticia
ni de que embarcaste en las naves
ni de que llegaste a la roca de Troya

Stesichorus Frag. 32, Bergk

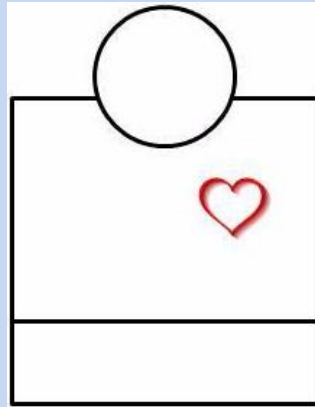
En la tragedia *Helena*, Eurípides introduce el *eidolon* de Helena en la trama. Un *eidolon* construido con éter, el quinto elemento, divino e imperecedero (vv. 575-580):

MENELAO.— ¿Puede ser que esté sana mi razón y mis ojos enfermos?
HELENA.— Al verme, ¿no crees ver a tu esposa?
MENELA.— Tu cuerpo es igual, pero la certeza me impide...
HELENA.— Mírame. ¿Qué más quieres? ¿Quién me conoce mejor que tu?
MENELAO.— M ucho te pareces. Eso no lo puedo negar.
HELENA.— ¿Quién te lo hará saber mejor que tus ojos?
MENELAO.— Mi problema es que tengo otra esposa.
HELENA.— Yo nunca fui a la Tróade; era mi imagen.
MENELAO.— P ero, ¿quién puede producir imágenes vivas?
HELENA.— El éter, del que un dios formó a la mujer que posees.
MENELAO.— ¿Cuál de los dioses? Dices cosas increíbles.
HELENA.— Hera, sustituyéndome para que Paris no me poseyese.
MENELAO.— ¿Cómo, pues, estabas aquí y en Troya al mismo tiempo?
HELENA.— El nombre puede estar en muchos lugares; el cuerpo, no.

Μενελέωσ.— Οὐ̃ που φρονῶ̃ μὲν εὖ̃, τὸ δ' ὄμμα μου νοσεῖ;
Ἐλένη.— Οὐ̃ γάρ με λείσσω̃ν σὴν δάμαρθ' ὄρᾶν δοκεῖς;
Μενελέωσ.— Τὸ σῶμ' ὅμοιον, τὸ δὲ σαφές μ' ἀποστερεῖ.

Ἑλένη.— Σκέψαι· τί σοῦνδεῖ; Τίς δὲ σοῦ σοφώτερος;
Μενελέως.— Ἔοικας· οὔτοι τοῦτό γ' ἐξαρνήσομαι.
Ἑλένη.— Τίς οὖν διδάξει σ' ἄλλος ἢ τὰ σ' ὄμματα;
Μενελέως.— Ἐκεῖ νοσοῦμεν, ὅτι δάμαρτ' ἄλλην ἔχω.
Ἑλένη.— Οὐκ ἦλθον ἐς γῆν Τρωάδ', ἀλλ' εἶδωλον ἦν.
Μενελέως.— Καὶ τίς βλέποντα σώματ' ἐξεργάζεται;
Ἑλένη.— Αἰθήρ, ὅθεν σὺ θεοπόνητ' ἔχεις λέχη.
Μενελέως.— [585] Τίνος πλάσαντος θεῶν; Ἄελπτα γὰρ λέγεις.
Ἑλένη.— Ἦρας, διάλλαγμ', ὡς Πάρις με μὴ λάβοι.
Μενελέως.— Πῶς οὖν ἂν ἐνθάδ' ἦσθά <τ'> ἐν Τροίᾳ θ' ἅμα;
Ἑλένη.— Τοῦνομα γένοιτ' ἂν πολλαχοῦ, τὸ σῶμα δ' οὔ.

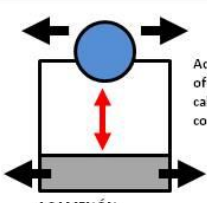
Órganos noemáticos: el corazón y los ojos



El problema del vocablo "phrónimos" (prudente) en el Nuevo Testamento

En la *Ilíada* concebir (*noéō*) está vinculado al campo semántico de la mirada (1.522) y, por tanto, se vincula a la luz y lo visible. Zeus apremia a Tetis para que se vaya y Hera, su esposa, no se percate de que está con él porque, entonces, se daría cuenta de que algo maquina en contra de sus propios intereses en la batalla. Pero Hera es capaz de “ver” las intenciones de Tetis y de captar que algo se trama a sus espaldas. El verbo *noéō* queda, unos versos después, asociado al participio de *éidō* (1.537), ver o mirar. Pasajes como este le servirán a Platón para retomar la metáfora de los “ojos del alma” o la “vista del pensamiento” (*El Banquete*, 219a: *hē tēs gnōmēs ópsis*); ojos capaces de ver las Ideas cuando los del cuerpo, mortales, empiezan a desfallecer en el camino hacia el mundo inteligible.

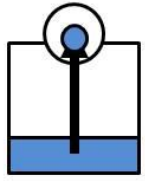
PROCESOS COGNITIVOS - NOEIN



Aquiles reprocha a Agamenón su ofuscación y que, por ello, no está calculando debidamente las consecuencias de su berrinche.

AGAMENÓN
1.343: ἤ γὰρ ὄ γ' ὀλοῖσσι φρεσὶ θύει, / οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω, (se abalanza, se precipita, con susphrenes...).

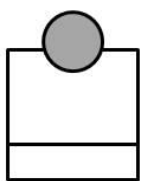
Pues con mente funesta se lanza ahora furioso / y no sabe mirar al mismo tiempo hacia delante y hacia atrás.



Hera se queja a Zeus de que toma decisiones que le oculta y, en consecuencia, no le cuenta lo que tiene proyectado.

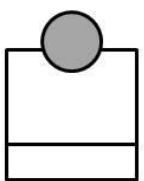
ZEUS
1.541-543: αἰεῖτοι φίλον ἔστιν ἐμεῦ ἀπονόσφιν ἔοντα / κρηπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ τί πω μοι / πρόφρων τέληκας εὐτεῖν ἔπος ὅτι νοῆσῃς.

Siempre te gusta deliberar cuando estás lejos de mí / y tomar decisiones clandestinas, y jamás ahora conmigo / has sido benévolo ni as osado decirme el plan que proyectas.



Le dice Agamenón a Aquiles que no escondas al nous o en el nous (no ocultes tu pensar).


AQUILES
1.132: κλέπτει νόῳ (ocultas en tu nous)



Le dice Tetis a Aquiles que no le ocultes en el nous lo que le ocurre para que ambos puedan saberlo.

AQUILES
1.363: τί δέ σε φρένας ἵκετο πένθος; / ἐξάωδα μὴ κεῦθε νόῳ, ἵνα εἶδομεν ἄμφω

¿Qué pena invade tus mientes? / habla, no la ocultes en tu pensamiento, sepámosta ambos.



NOUS

THYMÓS
El ánimo se sitúa en la zona del pecho (2.142: τοῖσι δὲ θυμὸν ἐνίστηρθεσσι ὄρωε).

PHRÉN

ESTRATO ILIÁDICO DEL NOEIN. En esta ficha podemos ver, de modo visual, el modo en cómo las partes del cuerpo están ligadas a los verbos de pensamiento y como éstos, a su vez, quedan asociados a la vista, a la luz, (en el caso de *noein*). Las líneas indican la dirección del flujo intencional. El *nous* permite hacerse composición de lugar ante una situación compleja. En la *phrén* (en el diafragma) se elaboran los procesos intencionales que conducen a la acción y que son desvelados, mostrados con la ayuda del *nous*.

Pero ya antes de Platón, Esquilo en *La Coeforos* pone en boca de Egisto unas palabras que entroncan con este pasaje de la *Iliada*: “*a una mente provista de ojos no logrará engañarla (oútoi phrén’ àn klépseien òmmatòménēn)*”. De nuevo, los ojos del alma, vinculados a la *phrēn* de la que parte una energía *pneumatológica* que se desbordará, manifestará, por los ojos y costados del cuerpo. Cuando Aquiles es ultrajado por Agamenón su interior bulle, alcanzando al pensamiento (*phréna*, 1.192), también diafragma o fuelle, que se agita, y en pura calentura por causa de la ira que le invade, sus ojos comienzan a brillar terribles (1.200: *hoi ósse pháanthen*). Sin embargo, en la *Iliada*, la metáfora aparece en sus momentos iniciales, en su pura esencia, vinculada claramente a la fisiología de lo corpóreo. Se conciben los planes del otro porque se ven sus maneras, sus ademanes, sus posturas, sus arrimos. La metáfora aun se encuentra en sus eslabones iniciales que luego el magistral Esquilo entrelazará sin la contigüidad homérica de las partes que la forman.

Cuando la mirada se temple y ya no relampaguea fogosa, los verbos *pneumatológicos* (*noeō, eidō*) se atemperan y, en su reposo, realizan su quehacer, una vez cosificada la metáfora visual: ver es concebir, vislumbrear, percatarse y arañar en las señales ambiguas las intenciones ocultas. Pero todo ello no es otra cosa que ver a la luz frente a las tinieblas que cubren los asomos. Es lo que San Pablo mismo dijo, con un lenguaje

helenista e inaugurando el Reino de la Gracia, en una eucaristía (*Colosenses*, 1,12-14), al hacer hincapié en la dimensión luminosa del reino de Dios por el señorío del Pneuma, su hijo:

...dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de compartir la herencia del pueblo santo en la luz. Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas, y nos ha trasladado al reino del Hijo de su Amor, por cuya sangre hemos recibido la redención, la remisión de los pecados.

εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν·

Por gracia pneumática, además, nos proporcionó sabiduría (*sophía*) y prudencia (*phrónēsis*), ambos carismas o dones de la Gracia (Efesios 1,6-8).

Sensato es también el corazón de Salomón (3 Reinos, 3.12), al que es calificado como *phrónimos* (3 Reinos, 5.10). También en Proverbios, *phrónimos* significa “prudente, sensato” aplicado tanto al hombre prudente como al corazón (Proverbios 17.10). En 3 Reinos 2.46a, Salomón es calificado de *phrónimos* y *sophós*, prudente y sabio. Sin duda, tampoco puede negarse que estas sean, también, las cualidades de un político, tal y como, por ejemplo, lo percibía Maquiavelo, de manera que ambos vocablos podrían indicar las cualidades de un político hábil en el uso de cualquiera medio para llegar a los fines apetecidos.

Sin embargo, este vocablo, en Gn 3.1 y en Mt 10.16 parece indicar otra cosa:

Gn 3.1: ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός [La serpiente era la más taimada de todas la fieras de las que sobre la tierra hizo Dios soberano].

Mt 10.16: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέρατοι ὡς αἱ περισσεραί. [sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas].

Aquí el vocablo *phrónimos* ya no sin significa la *synderesis* tomista o la prudencia griega (*phrónesis*). En estos dos pasajes, la serpiente se nos presenta como un ser taimado, es decir, bellaco, astuto, disimulado y pronto en advertirlo todo, es decir, con una gran capacidad para maquinar y llevar a cabo sus planes o intenciones. En este punto nos encontramos claramente con el *nous* del estrato ilíaco (ver ficha).

En Gn 14.33 aparece *phrónimos* acompañando a *synetós* como equivalente a *sophós* para calificar la función o las cualidades de un soberano. En Mt 11.25, *sophós* aparece junto a *synetós* en una perícopa en la que se hace reproche de las ciudades que no saben conocer los signos de que hay un nuevo reino de los cielos. Es claro que en el pasaje de la serpiente del Génesis, *phrónimos* no es una de las cualidades del administrador prudente sino del hombre taimado o del administrador hábil en el uso

de los medios más apropiados, al margen de consideraciones morales, para alcanzar ciertos fines. El vocablo *phrónimos*, aplicado a la serpiente, solo puede significar "taimado", aplicado también, por contigüidad, a los doce apóstoles que deben ser, a un tiempo, taimados o astutos como serpientes e inocentes o íntegros como palomas. Así es como interpreto este vocablo en este pasaje de la serpiente. Sin embargo, el significado de "taimado", aplicado al ofidio, queda desplazado a *akéraioi* por todos los traductores. En Lc 16.8, en la parábola del mayordomo infiel, el significado de *phrónimos* es semejante al que supongo en Gn 3.1 y en Mt 10.16.

Calificando *phrónimos* al hombre sensato aparece en Mt 7.24 y tal hombre queda definido como aquel que, escuchando las palabras de Jesús, actúa conforme a su predicamento y se prepara para el reino de los cielos, para cuando señoree, en su venida, sobre la tierra. Este es el significado que tiene en Mateo (Mt. 24.45, 25.2) y en Lc 12.42.

La biblia hebrea en Gn 3.1 utiliza el vocablo "arum" עָרוּם para indicar que la serpiente era astuta o maliciosa. Este vocablo hebraico tiene el significado de "ser malicioso", "ser astuto", "volverse cauto" y "ser cauteloso". En cambio, en Gn 41.33 y 41 39, la biblia hebraica utiliza נָבוֹן וְחָכָם que la LXX traduce como φρόνιμον καὶ συνετὸν para indicar las cualidades clásicas de un gobernante. El vocablo נָבוֹן "nabon" (prudente, sensato, reflexivo) es el que equivale a φρόνιμον y cuya traducción al griego, en el contexto de un rey sabio y prudente, sería la adecuada.

Se puede concluir que en Mt 10.16 (γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραὶ "sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas") se reproduce la LXX al calificar a la serpiente como φρόνιμον "prudente" cuando el significado genuino, del estrato hebraico, sería el de "taimada" o "astuta", es decir, que le convendría más el vocablo πανούργος (astuto), tal y como traduce Aquila al griego a partir del vocablo hebreo "arum" עָרוּם²⁴. Es decir, Mateo reproduce el *phrónimos* de la Septuaginta, en el pasaje de la serpiente, pero manteniendo el significado original del hebreo "arum" עָרוּם. ¿Qué puede significar esto?

El vocablo φρόνιμον es homónimo en el NT. En Lc 16.8 (la parábola del mayordomo) tiene el mismo significado que en Mt 10.16 y Gn 3.1. Lucas en la parábola del mayordomo saca todas las consecuencias de este tremendo cambio en el significado habitual de φρόνιμον.

Se rompe así con el uso habitual de φρόνιμον, en el contexto de la cultura helenística, heredera de la concepción clásica (Aristóteles) de φρόνιμον como cualidad o virtud del hombre destinado a gobernar mediante la virtud que se encuentra en el justo medio, no con la *virtù* maquiavélica que actúa sin prescripción moral alguna.

En el estrato iliádico tenemos la pareja *nous-phren* en la los procesos intencionales que acontecen en la *phren* deben ser llevados a la luz, al *noein*. El hombre prudente es el que sabe manejar este circuito que no tiene por qué ser un circuito virtuoso.

²⁴ En griego *panourgía* tiene el sentido de "sabiduría", "destreza", ", pero también *in malam partem*, puede significar "astucia", "malicia" o "picardía". "La Biblia Griega Septuaginta", Libro III, p. 299, Ediciones Sígueme, 2013.

A continuación analizaré el uso noemático y pathemático que se hace del corazón en el NT y cómo este uso se encuentra también en el estrato iliádico.

El corazón

El corazón es fuente de emoción. Lo que acontece en la tierra queda encadenado en el cielo como ocurre al inicio de la *Ilíada* (1.44), cuando, tras la súplica del sacerdote Crises, Apolo siente indignado su corazón y baja desde el Olimpo para responder a la súplica de su sacerdote (βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρῆνων χωόμενος κῆρ "y descendió de las cumbres del Olimpo, airado su corazón"); el corazón de Poseidón se irrita (13.206, Καὶ τότε δὴ περὶ κῆρι Ποσειδάων ἐχολώθη "Entonces Poseidón se irritó en lo más hondo del corazón"). Aquí está funcionando el sistema del *do ut des*, al que apela Crises para que Apolo le conceda lo que pide. El corazón de Aquiles se consume por inanición al decidir no participar en la guerra ni en las asambleas (1.493: οὔτέ ποτ' ἐς πόλεμον, ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ αὔθι μένων, ποθέεσκε δ' αὐτὴν τε πτόλεμόν τε. "ni [frecuentaba] el combate, sino que iba consumiendo su corazón"). Hera refrena su corazón ante las palabras de Zeus (1.569: καὶ ῥ' ἀκέουσα καθῆστο ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ "y se sentó en silencio doblegando su corazón").

El corazón puede ser recio (2.851: Παφλαγόνων δ' ἠγεῖτο Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ "El velludo corazón de Pilémenes mandaba a los pafiagonios"). Es un órgano capaz de reconocer el respeto debido a algo (4.46, τάων μοι περὶ κῆρι τίεσκετο Ἴλιος ἱρή, "Así hablé, y el Atrida prosiguió con el corazón jubiloso") o el goce que algo o alguien le produce (4.272) o puede henchirse de pena (5.399); o al contrario, es el órgano al que algo o alguien puede llegar a serle odioso (4.53, τὰς διαπέρσαι ὄτ' ἄν τοι ἀπέχθωνται περὶ κῆρι. "Saquéalas cuando las odies en los más hondo de tu corazón"). El corazón de Aquiles es maligno, por apartarse de la contienda, y, al tiempo, disfruta al ver cómo los aqueos están perdiendo la batalla (14.139, Ἀτρεΐδη νῦν δὴ που Ἀχιλλῆος ὀλοὸν κῆρ / γηθεῖ ἐνὶ στήθεσσι φόνον καὶ φύζαν Ἀχαιῶν / δερκομένω, ἐπεὶ οὐ οἱ ἐνὶ φρένες οὐδ' ἠβαιαί. "¡Atrida! Seguro que ahora el maldito corazón de Aquiles / está alegre en el pecho, contemplando el asesinato y la fuga de los aqueos / observando pues ni siquiera hay en él un poco de mente [no hay frenos, no hay *phrenes*]"). Hay aquí una interesante ambigüedad que estriba en que tanto puede ser el corazón de Aquiles como el propio Aquiles el que carezca de un mínimo de pensamiento o cordura.

El corazón se inserta en un circuito pneumático (6.523):

τὸ δ' ἐμὸν κῆρ
ἄχνηται ἐν θυμῷ, ὅθ' ὑπὲρ σέθεν αἴσχε' ἀκούω
πρὸς Τρώων, οἳ ἔχουσι πολὺν πόνον εἵνεκα σεῖο).

y a mí el corazón
se me aflige en el *thymós*, cuando escucho, sobre ti, las injurias
de los troyanos que mucho trabajo tienen por causa tuya.

El *thymós* es un fluido energético (1.103-104) que modula emociones y pensamientos, presente en todos los miembros del cuerpo y conectado con el corazón. Puede verse, en el siguiente pasaje, el circuito neumático ampliado (9.553), con el corazón en él, afectando a otras partes del cuerpo, incluido el pecho, produciendo efectos neumáticos, como los que acontece con un fluido:

ἀλλ' ὅτε δὴ Μελέαγρον ἔδου χόλος, ὅς τε καὶ ἄλλων
οἰδάνει ἐν στήθεσσι νόον πύκα περ φρονεόντων,
ἦτοι ὁ μητρὶ φίλῃ Ἀλθαίῃ χωόμενος κῆρ

Pero cuando a Meleagro la ira penetró, que aun de otros
hincha en el pecho el pensar, aun siendo de mente juiciosa,
él allí, irritado el corazón contra Altea su madre (...)

También se le hincha el corazón a Aquiles cuando recuerda el pésimo comportamiento que tuvo con él Agamenón (9.646, ἀλλά μοι οἰδάνεται κραδίη χόλω ὀππότε κείνων / μνήσομαι "Pero mi corazón se hincha de ira cuando de aquello / me acuerdo).

Este circuito afecta al pecho, como acabamos de ver, al corazón, en su interior y por simpatía a las *phrēnes* (10.10): ὡς πυκὶν' ἐν στήθεσσι ἀνεστενάχιζ' Ἀγαμέμνων / νειόθεν ἐκ κραδίης, τρομέοντο δέ οἱ φρένες ἐντός ("así de espesos brotaban en el pecho de Agamenón los suspiros / de lo más hondo del corazón y sus entrañas temblaban dentro"). Afecta el fluido neumático también al pensamiento como puede verse en la reacción de Aquiles ante la amenaza de Agamenón de quitarle a Briseida (1.188-196):

“Ὡς φάτο· Πηλεΐωνι δ' ἄχος γένετ', ἐν δέ οἱ ἦτορ
στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν,
ἦ ὁ γε φάσγανον ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὁ δ' Ἀτρεΐδην ἐναρίζοι,
ἦε χόλον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν.
ἦος ὁ ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
ἔλκετο δ' ἐκ κολεοῖο μέγα ξίφος, ἦλθε δ' Ἀθήνη
οὐρανόθεν· πρὸ γὰρ ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη
ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε·

Así habló, y la aflicción invadió al Pelida, y su corazón
dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones:
o desenvainar la aguda espada que pendía a lo largo del muslo
y hacer levantarse a los demás y despojar él al Atrida,
o apaciguar su cólera y contener su furor.
Mientras revolvía estas dudas en la mente y en el ánimo
y sacaba de la vaina la gran espada, llegó Atenea del cielo;
por delante la había enviado Hera, la diosa de blancos brazos,
que en su ánimo amaba y se cuidaba de ambos por igual.

Esta duda se trasmite al *phrēn* y al *thymós* (ταῦθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, "Mientras revolvía estas dudas en la mente y en el ánimo").

El corazón es núcleo noemático porque duda entre dos opciones (ἤτορ στήθεσσι λασίοισι διάνδιχα μερμήριζεν, "y su corazón dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones"); igual ocurre en 5.670 y ss. El equivalente paródico lo encontramos en Mc 11.23:

En verdad os digo que quien dijere a este monte: "Quítate de ahí y échate en el mar", y no titubeare en su corazón, sino que tuviere fe de que lo que dice se hace, lo alcanzará.

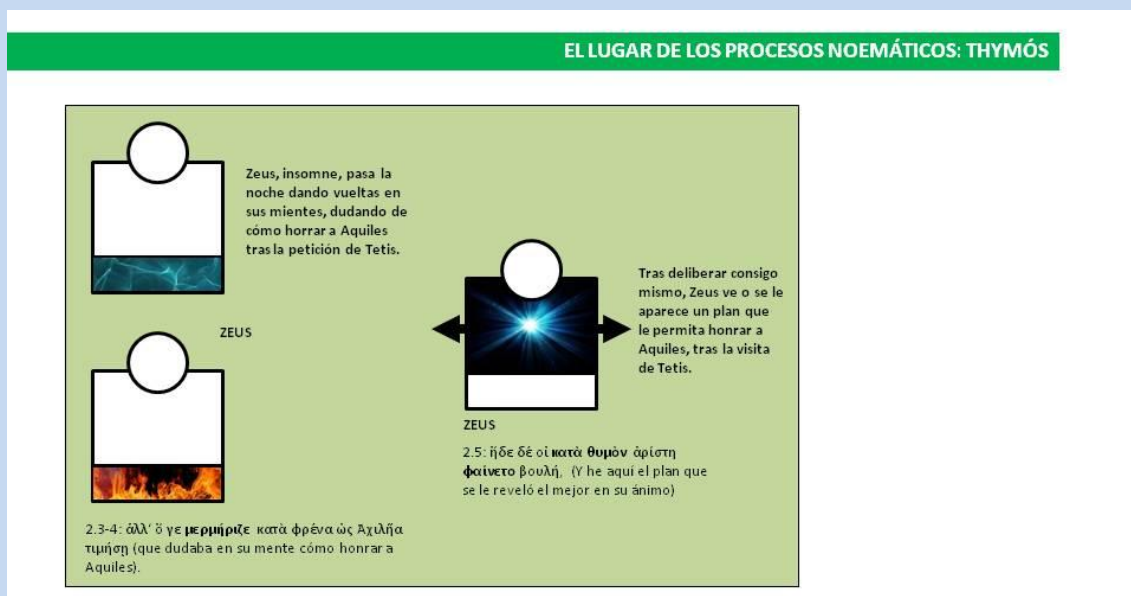
ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθῃτι καὶ βλήθῃτι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.

En Mc 2.6, los escribas, testigos de la curación del paralítico, dan vueltas en su corazón o piensan en sus corazones sobre lo visto. En este caso el corazón es un órgano noemático: διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν ("pensando en sus corazones"). Jesús, a continuación, se da cuenta de lo que piensan y es su pneuma quien se da cuenta de ello (Mc 2.8):

καὶ εὐθύς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς· τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

Y al punto, conociendo Jesús en su espíritu que así pensaban en su interior, díceles: ¿Por qué pensáis eso en vuestros corazones?,

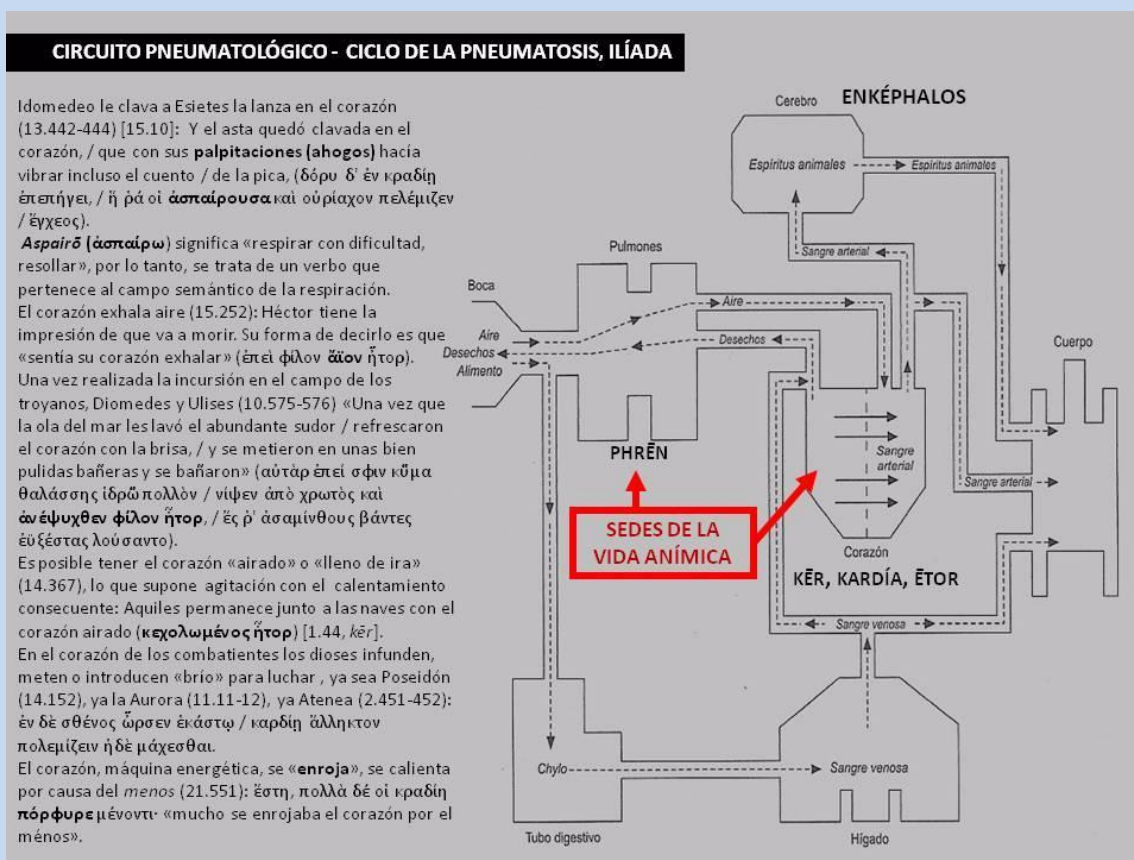
El pneuma de Jesús es el que se percata —haciendo funciones similares al *thymós* iliádico e, incluso, al *nous*— de lo que pasa por las mentes de los escribas.



El *thymós* puede tener funciones noemáticas. Zeus no puede dormir y sus *phrenes* se debaten sobre lo qué hacer, sobre cómo actuar (proceso inencional). Sus *phrenes* se agitan como el agua o el fuego. De repente, se le hace la luz en el *thymós*, con lo que ya tiene un plan de actuación.

El *khólos*, la ira, se inserta en la corriente del *thymós* (14.207, ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ, "desde que la ira les invadió el ánimo"). La traducción de θυμῷ como alma (la ira cayó en el alma) presupone una entidad que recoge o en la que residen las emociones. Esto puede ser muy claro en Platón y en Aristóteles, pero no lo es en Homero. "El *khólos* cae en la corriente del *thymós*", esto es lo que dice el verso; como también lo dice en (1.217).

El corazón está vinculado al circuito neumático como puede verse en el siguiente verso en el que Héctor tenía en fatigoso asma (respiración entrecortada) al corazón, con la consecuente pérdida de sentido (15.10: εἶαθ', ὃ δ' ἄργαλέω ἔχετ' ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσω, "el corazón tenía un fatigoso sofoco dejándolo sin sentido").



En esta ficha podemos ver una representación esquemática del cuerpo pneumatológico del héroe ilíaco.

El circuito neumático incluye también al noemático, ambos se influyen y se interrelacionan (15.53):

εἰ μὲν δὴ σύ γ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
 ἴσον ἐμοὶ φρονέουσα μετ' ἀθανάτοισι καθίζεις,
 τῷ κε Ποσειδάων γε, καὶ εἰ μάλα βούλεται ἄλλη,
 αἴψα μεταστρέψει νόον μετὰ σὸν καὶ ἐμὸν κῆρ.

Ojalá en adelante, Augusta Hera, de inmenso ojos, ocupes tu sede entre los inmortales con **juicios** iguales a los míos.

Si así fuera, Poseidón, aunque tenga planes muy diferentes,
mudaría al momento su decisión en pos de tu corazón y del mío.

Si Hera, dice Zeus, fuera de su mismo parecer, pensara igual (ἴσον ἔμοι **φρονέουσα**), entonces Poseidón cambiaría de voluntad, de criterio, y al punto transformaría su mente (daría un giro, **μεταστρέψει** νόον) para “con tu y mi corazón”, termina diciendo el padre de los dioses. Las *phrenes*, que facultan el juicio (**φρονέουσα**), es un órgano fisiológico y anatómico, constituido por el diafragma (vinculado al aparato respiratorio) y el pericardio (membrana que envuelve al corazón, 16.481). Las *phrenes* son, también, pensamiento vinculado a la respiración y al pecho del hombre:

(24.40, ὧ οὐτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα /γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν "[Pero es al maldito Aquiles, dioses, a quien preferís proteger] a uno que no tienen mentes sensatas ni juicio flexible, y que solo conoce ferocidades, cual un león").

Hera (1.55) pone sobre las *phrénes* de Aquiles la idea de que convoque al común. El pensamiento está, en Homero, vinculado a las partes anatómicas del cuerpo que forman parte del circuito pneumatológico: corazón y diafragma. También los animales tienen *phrēn* como nos recuerda Agamenón (4.245) en relación con los cervatos.

En los LXX (Génesis, 6.5) el corazón concibe:

Al ver el Señor Dios que se habían multiplicado las maldades de los hombres sobre la tierra y que todo el mundo **maquinaba con esmero el mal en su corazón** todos los días, se preocupó Dios por haber hecho al hombre sobre la tierra y recapacitó.

Ἰδὼν δὲ κύριος ὁ θεὸς ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πᾶς τις **διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ** ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ πάσας τὰς ἡμέρας, καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενόηθη.

En Job (17.4) se corresponde con la facultad de pensar o comprender.

Del corazón salen los malos pensamientos (Mt 15.19):

ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι.

Del corazón salen los malos pensamientos: homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias.

Igual en Mc 7.21-22. Los pensamientos salen del corazón (Lc 2.35):

ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.

para que salgan a luz los pensamientos del fondo de muchos corazones.

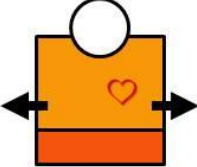
Los pensamientos se elaboran en el corazón de los hombres (Lc 5.22):

ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτοῦς, Τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

Conociendo Jesús sus pensamientos, respondiéndoles dijo: ¿Qué andáis pensando en vuestros corazones?

Igual en Lc 9.47. En Lc 24.38 la agitación del corazón se asocia a la agitación de los pensamientos que suben del corazón.

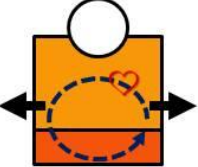
EL CORAZÓN



AQUILES

El corazón de Aquiles, tras escuchar la amenaza de Agamenón de quitarle a Briseida, se debate entre dos alternativas: desenvainar la espada o apaciguar su cólera y contener su furor (1.192: *paúseien khólon erétýseie te thymón*).

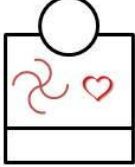
1. 188-189: ἐνδέ οἱ ἦτορ / στήθεσσαν λαοῖσσι διάνδιχα μερμήριζεν (y su corazón / dentro del velludo pecho vacilaba entre dos decisiones).



AQUILES

El *khólon* se sitúa en la *phrén* (2.241).

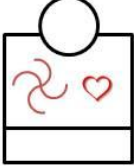
1. 193: ἕως ὃ ταῦθ' ἄρμακτε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν. (mientras resolvía estas dudas en la mente y en el ánimo).



ZEUS

Aquiles pide la intervención de Tetis ante Zeus para que este interceda por él. En el sistema *do ut des* le pide que le recuerde a Zeus las veces obró en su favor, agradando con ello el corazón de Zeus.

1. 395: ἔπει ὠνήσας κραδίην Διὸς ἠέ καὶ ἔργῳ. (has agrado el corazón de Zeus de palabra o también de obra).




AQUILES

Aquiles se reconcome, consume su corazón.

1. 491: ἀλλὰ φθινύθεσκε φίλον κῆρ. (sino que iba consumiendo su corazón)

En la ficha vemos algunas características noemáticas del corazón ilíaco. En Lc 24.38, encontramos una metáfora cuyo origen es claramente meteorológico: καὶ εἶπεν αὐτοῖς: τί τεταραγμένοι ἐστέ καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουνσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν; (Y les dijo: ¿por qué estáis conturbados? Y ¿por qué se levanta ese vaivén de pensamientos en vuestros corazones?). Metáfora muy similar al de 1.188-189 o 1.193.

LEYENDAS



THYMÓS
El ánimo se sitúa en la zona del pecho (2.142: τοῖσιν ἐν θυμῶν ἐνιστήθεσσαν ἀριεῖ).


PHRÉN


PROCESO INTENCIONAL


LUGAR


FUNCIÓN


MÉNOS

 ENROJAMIENTO / PROCESO NOEMÁTICO

 EMOCIÓN

 DESGARRO EMOCIONAL

 FLUJO EMOCIONAL INTERRUMPIDO

 FLUJO EMOCIONAL



2.142: τοῖσι δὲ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι ὄπιθε. (Así habló, y en el pecho se le conmovió el ánimo)

El verbo **ὄπιθε** indica un "revoloteo" semejante al aleteo de un ave, o al movimiento de la mar agitada por el viento (9.4-8) o a la agitación, aleteo del corazón, 24.585).

La imagen (el marcador cinético, un simil homérico) que viene a continuación de 2.142 para remarcar esta agitación (*kinēthē*) del *thymós* colectivo es la del viento agitando las olas o doblando las mieses bajo su envite (2.142-149).

El revoloteo o la conturbación en el *thymós* o en el corazón se produce, en la *Iliada*, por analogía con procesos naturales. Los héroes homéricos carecen de introspección, no hay monólogos interiores sino descripciones objetivas, procedentes de alguien de afuera, como en el caso de la rabia de Aquiles descrita por Homero (1.348-350). La personalidad de Aquiles, como la del resto de los héroes homéricos, está constituida por campos de fuerza, perfectamente delineados por los marcadores cinéticos y cromáticos o los símiles. Odiseo, en el canto V.423-425), está sobrecogido por una tremenda angustia mientras naufraga. La agitación de su mente viene precedida por el epíteto de Poseidón, *ennosígaios* (el que agita la tierra) y por realista descripción del tremendo oleaje. De igual modo a como la tempestad le sacude y agita el oleaje, así, su ánimo, también se encontraba, agitado (*eios ho tauth'ōrmaine katá phréna kaí katá thymón*). Cuando Aquiles llora, lo hace a la orilla del mar cano o grisáceo (*poliēs*) y contemplado su inmensidad (*ep'ape'rona rónnton*), con la mirada perdida en el infinito. En el cómic las introspecciones o la emergencia de la conciencia se representan mediante marcadores cinéticos y cromáticos ligados a la gradación de grises, al brillo y a los tiemblos.

En la Septuaginta sigue siendo el corazón el núcleo noemático (Macabeos 7.17-18) del que parte el pensamiento, mediado siempre por la *eusebeía* o piedad.

Marcos hace una clara distinción entre el circuito de la pneumatosis y el circuito pneumatológico del noema y de los pathémata (Mc 7.17-20):

Y cuando entró en casa, dejada la turba, le preguntaban los discípulos esta parábola. Y les dice: ¿Conque vosotros también, tenéis tan poca inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra en el hombre no es capaz de contaminarle, pues no entra en su corazón, sino en su vientre, y de allí va a parar a la letrina? Con esto declaraba puros todos los alimentos. Y decía: Lo que del hombre sale esto contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos: fornicaciones, hurtos, homicidios, adulterios, codicias, maldades, dolo, libertinaje, mal ojo, maledicencia, soberbia, privación del sentido moral; todas esas cosas malas de dentro salen y contaminan al hombre.

καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν. καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἕξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι, ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται; —καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα. ἔλεγεν δὲ ὅτι Τὸ ἐκ

τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον· ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη· πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

En Efesios (Ef 1.17-18), el corazón dispone de ojos, indicando, así, sus cualidades noemáticas:

Para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él, iluminados los ojos de vuestro corazón (πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὕμῶν]), para que conozcáis cuál sea la esperanza de su vocación, cuales las riquezas de la gloria de su herencia en los santos y cuál la sobrepujante grandeza de su poder para con nosotros los creyentes,

Un momento paródico lo encontramos en el río Janto que lleno de cólera su corazón (χολώσατο κηρόθι μάλλον) pondera en su *thymós* (ὄρμηγεν δ' ἀνὰ θυμὸν) cómo acabar con la carnicería que está realizando Aquiles en la batalla (21.136):

“Ὡς ἄρ' ἔφη, ποταμὸς δὲ χολώσατο κηρόθι μάλλον,
ὄρμηγεν δ' ἀνὰ θυμὸν ὅπως παύσειε πόνοιο
δῖον Ἀχιλλῆα, Τρώεσσι δὲ λοιγὸν ἀλάλκοι.

Así habló, y el río se irritó en lo más hondo del corazón
y comenzó a indagar en su ánimo cómo poner coto a las proezas
del divino Aquiles y proteger a los troyanos del estrago.

El río es el fluido por antonomasia; que disponga de corazón no deja de ser una metáfora, una personificación, del propio flujo corporal interno del *thymós*.

El hombre está también en el corazón de Zeus padre (9.117): ἀντί νυ πολλῶν / λαῶν ἔστιν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ ("Por muchas huestes / vale el hombre a quien Zeus ama en su corazón"). El amor del padre por sus hijos se encuentra en el corazón (13.430, τὴν περὶ κῆρι φίλησε πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ, "a ella en el corazón amaba el padre y la augusta madre").

El dolor de Aquiles le hace decir que su corazón no puede saciarse de comida ni de bebida:

19.307

No me mandéis que, antes, de comida y bebida
sacie mi corazón, pues terrible pesar me ha llegado;

μή με πρὶν σίτοιο κελεύετε μηδὲ ποτῆτος
ἄσασθαι φίλον ἦτορ, ἐπεὶ μ' ἄχος αἰνὸν ἰκάνει;

19.319

Y ahora tú, horadado, yacente estás, y mi corazón
está ayuno de bebida y comida, habiendo allá dentro,
por tu añoranza.

νῦν δὲ σὺ μὲν κεῖσαι δεδαῖγμένος, αὐτὰρ ἐμὸν κῆρ
ἄκμηνον πόσιος καὶ ἐδητύος ἔνδον ἐόντων
σῆ ποθῆ.

La pneumatosis incluye al corazón como parte del proceso de la alimentación-respiración, sin perjuicio de las metáforas que de esta concepción fisiológica puedan derivarse.

En Mateo encontramos (Mt 8.4-6) que el pensamiento está ligado al *thymós* con el uso del verbo *enthymēō* y, al tiempo, el pensar forma parte del circuito neumático que incluye al corazón:

Y viendo Jesús los pensamientos de ellos dijo “¿Por qué tenéis malos pensamientos en vuestros corazones?”

καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν, Ἰνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;

El ojo

En Mt 6.22 y ss se dice que el ojo es la lámpara del cuerpo:

Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ᾗ ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾗ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

La lámpara del cuerpo es el ojo. Si, pues, tu ojo estuviere bueno, todo tu cuerpo estará iluminado; mas si tu ojo estuviera malo, todo tu cuerpo estará entenebrecido. Si, pues, la luz que hay en ti es oscuridad, ¿la oscuridad cuánta será?

En Psalmos 138.12-13 (también en Job 10.21-22), se hace referencia, en un estrato anterior al del NT, el de la Septuaginta, al juego dialéctico de la luz-oscuridad que encontramos ya en el símil de la línea de Platón en su *República*:

Y si digo “la oscuridad me huelle
y la noche, luz para delicia mía”,
porque la oscuridad no se entenebrece por ti

y la noche como día se hace luz:
así su oscuridad, como también su luz.

καὶ εἶπα ἽΑρα σκότος καταπατήσει με,
καὶ νύξ φωτισμός ἐν τῇ τρυφῇ μου·
ὅτι σκότος οὐ σκοτισθήσεται ἀπὸ σοῦ,
καὶ νύξ ὡς ἡμέρα φωτισθήσεται·
ὡς τὸ σκότος αὐτῆς, οὕτως καὶ τὸ φῶς αὐτῆς.

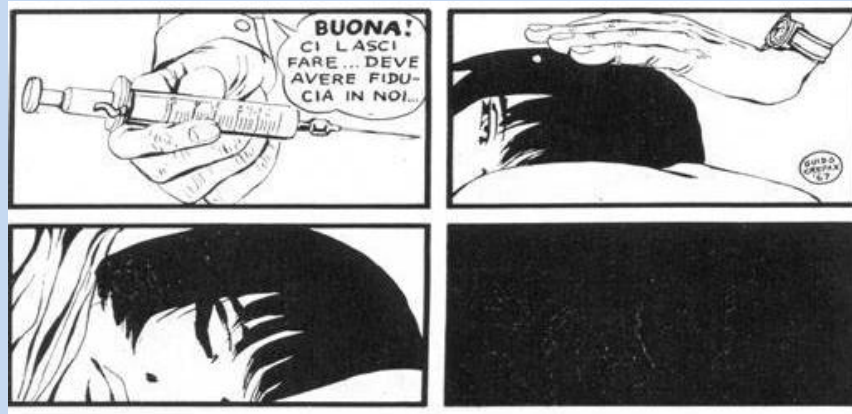
El ojo es, también en la *Ilíada*, la lámpara del cuerpo: 1.104, 1.200, 12.466, 13.3, 13.7, 13.240, 13.435, 14.236, 15.607, 16.645, 17.679.

En el estrato acadio (Tablilla IX, p. 253, VA+BM I:10-15) encontramos la luz del sol asociada a los ojos frente a las tinieblas, pero no hay, como se ocurre en la *Ilíada* una transición escenográfica luz-oscuridad descrita, subjetivamente desde el mismo ojo (*Gilgamesh, rey de Uruk*, edición de Joaquín Sanmartín, editorial Trotta, 2018:

“Después de tanto vagar,
y andar merodeando por el monte,
¿será acaso en el Submundo
Exiguo el descanso?
¡Ya dormiré luego año tras año!
¿Siguen ahora viendo mis ojos el sol,
y saciarme yo de luz!
Lejos queden las tinieblas
¿Qué luz hay en ellas?
¿Cuándo ve un muerto
los rayos de Šamaš?

El ojo, en la *Ilíada*, se cubre de tinieblas o de una noche tenebrosa cuando el alma se escapa del cuerpo, 5.696: τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς· ("Lo abandonó el hálito, y la niebla se difundió sobre sus ojos"); 13.580: τὸν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψεν ("y a él la tenebrosa noche lo tapó con su velo los ojos").

Éter y Érebos se encuentran fuera del alcance del hombre, salvo para Odiseo que logró bajar al submundo, al Hades, (*Odisea*, canto XI). En la *Ilíada*, sólo la muerte acerca a los Héroeos al Érebos. Maris cae por un lanzazo certero de Antíloco, entonces, la sombra (*skotos*), la oscuridad vela sus ojos. Este apagón de la luz que sume a Maris en las tinieblas es la antesala acromática de su viaje al Érebos (16, 325-327). Se trata de un apagón definitivo de la conciencia que el cómic refleja muy bien, mediante un fundido en negro, como puede comprobarse en las viñetas de *Valentina* (1967), de Guido Crepax, cuando esta pierde la conciencia por causa de una inyección.



Erebennós será el adjetivo que caracterice las sombras que, como noche oscura, se ciernen sobre los ojos de Sarpedón (5.659: τὸν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἔρεβεννή νύξ ἐκάλυψε, "al otro la tenebrosa noche le cubrió con su velo los ojos"). Este color obscuro es el de las nubes que ensombrecen el día y amenazan lluvia (5.864). Este color que se produce en el ciclo del agua, permite, por analogía, pintar o representar la muerte, tal y como ocurre en el cómic. *Erebennós* también caracteriza la oscuridad de la noche (8, 488).

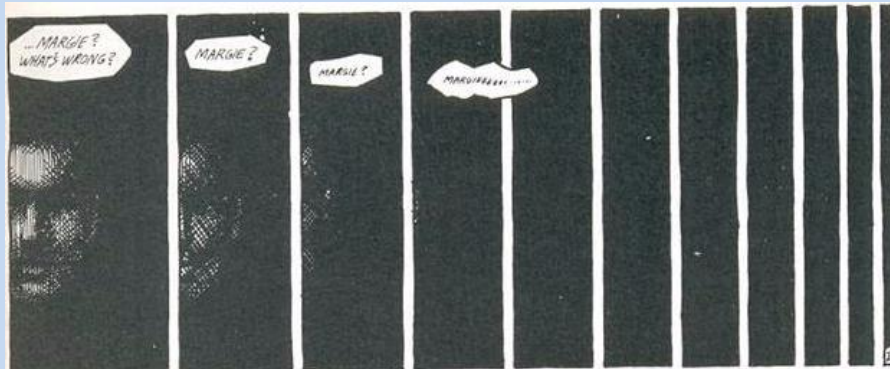
El lugar homónimo para los dioses inmortales es el Tártaro (8, 13), lugar al que Zeus amenaza con arrojar a aquellos de los dioses que no cumplan con su voluntad. Se le califica de brumoso o ceniciento, también azul grisáceo (*ēeróenta*). El sistema cromático al que pertenece el Tártaro, estando él en uno de sus extremos, es al sistema Éter-Tártaro que incluye —en gradación desde los púrpuras rojizos a los púrpuras azul oscuros— los colores de la Aurora, los de Helios y los glaucos, turquesas y azul oscuros o cianóticos del ponto (*Ilíada*, 8, 470-481; 14, 277-351).

Cuando el apagón de conciencia no es definitivo, debido, por ejemplo, a un fuerte golpe, como le sucedió a Pelagonte, entonces le abandona el alma, momentáneamente, y una niebla (*akhlys*) se derrama en sus ojos (5.696, τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς "Lo abandonó el hálito, y la niebla se difundió sobre sus ojos"). La niebla forma parte de los brillos grisáceos. No es señal de muerte sino de pérdida de conciencia por causa de un fuerte golpe (16.344). También aparece como consecuencia de una gran impresión emocional, como le ocurrió a Héctor que se angustió sobremanera al ver morir a su hermano Polidoro a manos de Aquiles (20.421: κάρ ῥά οἱ ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς: οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη, "la niebla se derramó sobre sus ojos y ya no soportó seguir"). En los Hechos de los Apóstoles (Hch 13.11), Pablo hace caer sobre Elimas, el Mago, una ceguera permanente, psicológica, que consiste en niebla y oscuridad que llenan su ojos: "Lo abandonó el hálito, y la niebla se difundió sobre sus ojos":

ἔση τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. παραχρῆμά τε ἔπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλύς καὶ σκότος,

y quedarás ciego, sin ver el sol hasta el tiempo señalado. Y luego al punto cayeron sobre él nieblas y oscuridad.

La angustia se representa mediante un fundido en negro en una secuencia de viñetas que van progresivamente estrechándose, en *Mechanics* (1982), de Jaime Hernández.



En la *Ilíada*, el equivalente emocional, sin correlato cromático, lo encontramos cuando se dice que Coón se percató de que Agamenón había matado y despojado a su hermano Ifidamante (11, 249-250: "Cuando lo advirtió Coón, conspicuo entre los guerreros, / el Antenórida primogénito, una acerba tristeza / le cubrió los ojos (κρατερόν ῥά ἐ πένθος ὀφθαλμοὺς ἐκάλυψε) por la muerte de su hermano").

El cómic tiene recursos cromáticos y cinéticos tanto para representar los efectos de un golpe como los de una angustia intensa. En el caso de que alguien sea golpeado, aparecen chiribitas sobre fondo negro, indicando así pérdida de conciencia e incluyendo, sobre el fondo negro, fulgores. Puede verse en el puñetazo que produce una pérdida de conciencia, un apagón, en *Bogey*, de Leopoldo Sánchez y Antonio segura.



Los fosfenos que aparecen tras un golpe se corresponderían con los vocablos *mármaros*, *marmáreos* o *marmarygé*. Todos sirven para indicar los brillos juguetones de una superficie pulida de metal o el cintilar del agua. Sin embargo, *marmáreos*, que da en nuestro idioma "marmóreo", califica a la piedra que arroja Ayante Telamonio a Epicleo (12.379). La expresión usada por Homero es μαρμάρῳ ὀκρίοντι que indica una "piedra llena de protuberancias y marmórea". Pero *marmáreos* tiene, también, el significado de brillante. Por metonimia con el mármol pueden asociarse las chiribitas que un golpe de tal calibre produce en la cabeza. Platón en la *República* (515c7, 518a8) recurre a este vocablo para explicar, en el mito de la caverna, lo que les ocurre a los ojos de quienes pasan, sin solución de continuidad, de la sombra a la luz.

LA EMOCIÓN CROMÁTICA

LO FASCINOSUM

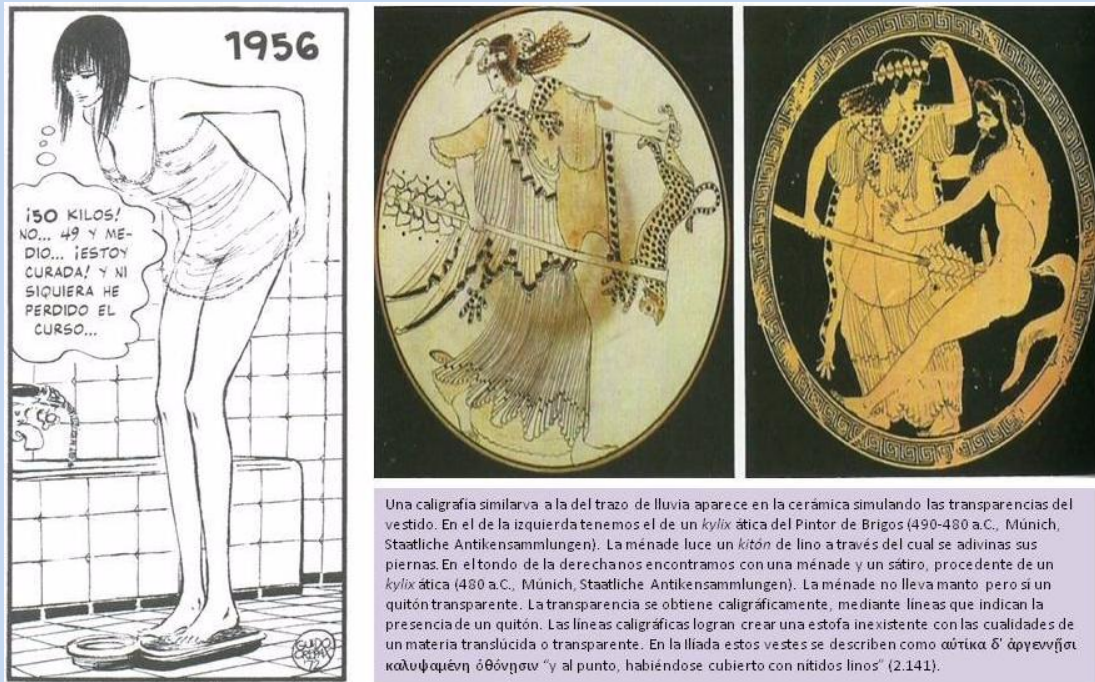
Centelleo

Los brillos juguetones de una superficie pulida de metal o el centelleo del agua (14.273: ἄλα μαρμαρέην, «el chispeante mar») se indican con μαρμάρους. En 18.131, *khálkeo marmaironta* califica la armadura de Héctor, es decir, como broncea y **chispeante**: ἐντα καλὰ χάλκεα μαρμαίροντα. En Las Crónicas de Excalibur, de Jean-Luc Istin y Alain Brion, la espada de Arturo brilla o centellea como lo hace el mar que sirve de marcador luminoso. La piedra que lanza Patroclo (16.734-735) se califica de *mármaron*, de donde viene nuestro «mármol».

Para Homero la negrura de la muerte inminente es, sin embargo, progresiva, es decir, matizada por grises cenicientos, cada vez más oscuros. Se trata de una gradación del brillo, de una transición no brusca de la luz a la oscuridad, de lo que en técnica cinematográfica se conoce como fundido en negro. Una oscuridad que puede ser azul oscura (*nephélē kuanē*) como la que ensombreció a Polidoro Priamida, hermano de Héctor (*Ilíada*, 20.417-418: νεφέληδέμινάμφεκάλυψεκυανή, "una nube azulada le envolvió"). El verbo utilizado para graduar los grises, o el azul oscuro, hasta convertirlos en negro (fundido en negro), en Homero, es *kalyptein*, o también *amphēkalyptein*, como ocurre, por ejemplo, en 4.461 que suele ir siempre con *akhlyn* (niebla) o *nephélē* (nube).

Pero el verbo *kalyptein* no tiene por qué regular brillos que acaben en oscuridad. Lo que este verbo indica es una operación de contraste simultáneo entre brillos, cuando se logra, por ejemplo, el camuflaje de un héroe o, incluso, de una muralla. Afrodita envuelve u oculta a su hijo Eneas con un pliegue de su peplo luciente (5, 315). Helena se cubre con un brillante lino, fino y transparente (3, 141); y la madre de Héctor, al ver el cuerpo de su hijo mancillado por Aquiles, arroja con dolor su velo luciente (22, 406). Si el velo tiene color, y no es transparente, se le califica con el color correspondiente, como le ocurre al que pone Tetis (24, 93: *Tras hablar así, la de casta de Zeus entre las diosas cogió / el velo azul sombrío* (*kyáneon*); *ningún vestido más oscuro que ése había*) o a los peplos sutiles (*porphyréois péploisi kalypsantes malakoisin*) que cubren los huesos de Héctor (24, 796). Las transparencias son como brumas muy sutiles que dejan ver lo que hay detrás. El verbo *kalyptein* indica precisamente esta operación de veladura tenue. Aristóteles cita la veladura como técnica pictórica en *De sensu et sensibilibus* (440a6-12) con una descripción similar a la realizada por Homero. En las

vasijas se presentan mediante líneas finas sobre el cuerpo, de igual modo a como ocurre en la viñeta de *Valentina* (2008), de Guido Crepax. El mismo verbo lo utiliza Paris para indicar el deseo sexual que le embarga al ver a Helena bajo sus transparencias (3, 442: *nunca el deseo me ha cubierto (amphelálypsen) así las mientes como ahora*). En la *Ilíada* (9.661), la cama de Fenix se cubre con sábanas y delicadas telas de fino lino (*línoió te leptón aōton*), en el que puede suponerse una cierta transparencia.



También Apolo se cubre con mucha niebla, de aire o *pneuma* para que Patroclo no lo vea y poder así desarmarlo y lograr su muerte a manos de Héctor (16.790): ἤερι γὰρ πολλῇ κεκαλυμμένος ἀντεβόλησε· “pues cubierto con mucha niebla vino a encontrarlo”.

En 2 Cor 3. 12-18, aparecerán todos los elementos escenográficos a los que me he estado refiriendo. Pablo quiere indicarnos que la vinculación y la percepción de lo que la ley de Moisés representa puede cambiar al final de los tiempos con la venida del Mesías:

Teniendo, pues, semejante esperanza, usamos en el hablar mucha claridad; y no a la manera que Moisés ponía un velo (*kálymma*) sobre su rostro, para que no fijasen su vista los hijos de Israel en el remate de lo se desvanecía. Mas se embotaron sus inteligencias. Porque hasta el día de hoy en la lectura del Antiguo Testamento perdura el mismo velo (*kálymma*), sin removerse, porque solo en Cristo desaparece. Mas hasta hoy siempre que es leído Moisés, un velo está puesto sobre el corazón de ellos. “Mas cuando se vuelva al Señor, es quitado el velo”. Y el Señor es el Espíritu (*pneuma*). Y donde está el Espíritu del Señor hay libertad. Mas nosotros todos, con el rostro descubierto reverberando como espejos la gloria del Señor, nos vamos transfigurando en la misma imagen de gloria (*dóksa*) en gloria, conforme a como obra el espíritu del Señor.

Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα, καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου. ἀλλὰ ἐπωρώθη τὰ **νοήματα** αὐτῶν. ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει μὴ ἀνακαλυπτόμενον, ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα **μεταμορφούμεθα** ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

Para decirnos esto, Pablo se introduce de lleno en la escenografía del brillo y de los tejidos semi transparentes que velan o ocultan lo que tapan y que se encuentran ya en el estrato ilíaco. De este modo, utilizará todos los recursos disponibles del espacio escenográfico asociados a la *doksa*, gloria o brillo, para mostrar al cuerpo transformado.

El campo semántico del brillo, en el politeuma mesianico, queda adscrito al pneuma, una vez se quite el velo que conduce al reino del Mesías. Con su venida todos nos transformaremos, nuestro almicuerpo destilará gloria o brillo (*doksa*) al igual que nuestro rostro. La modificación del cuerpo previo nos conducirá desde el espacio humano al espacio de los dioses. El modo que tiene Pablo de expresar o mostrar esta transformación es apelando al campo semántico de los brillos (1 Cor 15.35-49):

Mas dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Y con qué linaje de cuerpo se presentan? Necio, lo que tú siembras no cobra vida si primero no muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de ser, sino un simple grano, pongo por caso, de trigo o de alguna de las otras semillas. Y Dios le da un cuerpo como quiso, y a cada una de las semillas su propio cuerpo. No toda carne es un misma carne, sino que una es la carne de los hombres, otra la carne de las bestias, otra la carne de las aves y otra la de los peces. Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero diferente es el esplendor de los celestes y diferente el de los terrestres. Uno es el esplendor del sol, y otro el esplendor de la luna, y otro el esplendor de las estrellas. Porque entre estrella y estrella hay diferencia de esplendor. [ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ]. Así será también la resurrección de los muertos. Siémbrese en corrupción, surge en incorruptibilidad; siémbrese en vileza, surge en gloria; siémbrese en debilidad, surge en vigor; siémbrese cuerpo animal, surge cuerpo espiritual. Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual. Así también está escrito: “Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente”; el postrer Adán, espíritu vivificante. Ahora que no es primero lo espiritual, sino lo animal; luego, lo espiritual. El primer hombre, de la tierra, terrestre; el segundo hombre, del cielo Cual el

terrestre, tales también los terrestres; y cual el celeste, tales también los celestes. Y como llevamos la imagen del terrestre, llevaremos también la imagen del celeste.

Ἄλλὰ ἐρεῖ τις, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρων, σὺ ὁ σπεῖρεις οὐ ζῳοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ καὶ ὁ σπεῖρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπεῖρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστω τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. οὐ πᾶσα σὰρξ ἢ αὐτὴ σὰρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. καὶ **σώματα ἐπουράνια**, καὶ **σώματα ἐπίγεια**. ἀλλὰ ἐτέρα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων **δόξα**, ἐτέρα δὲ ἢ τῶν ἐπίγειων. ἄλλη **δόξα ἡλίου**, καὶ ἄλλη **δόξα σελήνης**, καὶ ἄλλη **δόξα ἀστέρων**. **ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ**. Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπεῖρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπεῖρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπεῖρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· **σπεῖρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν**. οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος **ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ**. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ **τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου**.

El resplandor o *doksa* será un recurso muy utilizado en el cómic para indicar estados de ánimo transformados como ocurre en Pablo. Así por ejemplo, la cara resplandeciente de Luisa, en *Sin título*, de Horacio Altuna, encandilada por la presencia de un poeta, muestra el resplandor que provoca el deseo, el mismo que Paris sintió al contemplar el cuerpo resplandeciente de Helena.



La *Iliada* (1.143) tiene una palabra para indicar un rostro así, *kallipárēon*, “de hermosa mejilla”. El encandilamiento o deslumbre en castellano indican el ofuscamiento que se

produce en la vista por un exceso de luz ante los ojos. Por metonimia, el deseo con que Paris ve a Helena, lo describe Homero con el verbo *anfekálypsen* que es trasunto manifiesto del resplandor procedente de las transparencias de su vestido. Hay otras maneras de indicar una cara radiante, pero todas tienen en común el formar parte del campo semántico de los brillos. Tras el discurso, que Fedro lee a Sócrates, éste aprecia que el rostro de Fedro, por efecto de las cosas que dice, se pone radiante (*gánysthai, Fedro, 234d*), según traducción de Luís Gil. En la *Ilíada* (13.493) es el pastor el que ve alborozada su *phrēn* al comprobar que las ovejas siguen al morueco para beber, tras pastar: γάνυται δ' ἄρα ¹⁷τε φρένα ποιμήν "y el pastor tiene el alma henchida de gozo". Una cara gozosa es una cara brillante. Es la cara la que manifiesta lo que se cuece en la *phrēn*. La cara de Luisa muestra, además, un cierto rubor, producto de una subida de la temperatura emocional. En los versos 1.102-104 de la *Ilíada*, la ira de Agamenon propicia el cocimiento de las *phrénes* que acaba por manifestarse en unos ojos brillantes.

La regulación del brillo indicada por el verbo *kalyptein* tanto puede conducir, en uno de sus extremos, al fundido en blanco, como llegar, en el otro al fundido en negro. Esto explica, por ejemplo, que el fundido en blanco pueda convertirse en un recurso gráfico para representar la soledad intensa que se produce ante la inminente muerte. Marlin, en *Mort Cinder* (5 de abril de 1963), se siente morir. El fundido, en este caso, para indicar la cercanía de la muerte no es en negro sino en blanco.



Platón en su *Alcibiades II* (150d6-e4), cita un verso de la *Ilíada* que le viene muy a cuento para explicar la labor mayéutica de Sócrates. Utiliza la expresión "*retirar de los ojos la niebla*" que procede del pasaje de la *Ilíada* (5, 127) que dice:

ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν,
ὄφρ' εὔ γινώσκης ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα.

y te quité de los ojos la tiniebla que antes estaba,
para que bien a un dios como también a un hombre disciernas

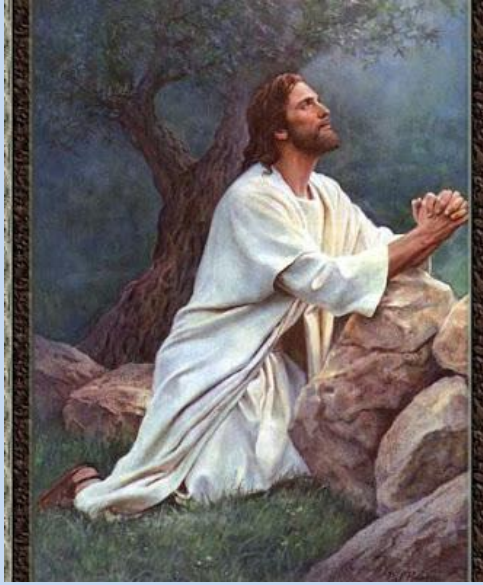
Ambos usan la misma raíz verbal de *aireō* para referirse a la gradación de grises: *airein*. Se habla de una niebla física colocada ex profeso ante los ojos; este es el estrato previo a toda metáfora moral, como la que encontramos en 2 Pe 1.9 que llama ciegos a quienes no observan con diligencia la templanza, la paciencia, la piedad, la caridad y el amor fraterno que son dones de Dios por intercesión de Jesucristo. Más adelante, en 2

Pe 2.14, los ojos de algunos se llenan de la mujer adúltera, de modo que la imagen que origina el deseo es la imagen que los vuelve, metafóricamente, ciegos. En este caso, es la imagen, pletórica de luz, la que vuelve ciego al hombre. Es misión de Jesús que a los ciegos, que creyendo ver la luz solo ven sombras, él les devuelva la vista (Lc 18.5) porque él, Jesús, es la luz del mundo (Jn 9.5).

Nos situamos ahora, pues, en una operación contraria al fundido en negro, el fundido en blanco. Para la gradación de colores que pueden conducir a un color pleno, Platón utiliza el verbo *apokhrainein* (Leyes, 769a9). Quitar el velo de la ignorancia es en Platón *to skótos apheloon* (Leyes, 663c2) que utiliza por contraposición con la pintura de sombras o *skiagraphía*. La *skiagraphía* era una técnica pictórica parecida al trampantojo o al puntillismo —hay diferentes interpretaciones sobre el asunto— con el fin de engañar al ojo, al utilizar las leyes ópticas por las que se rige la visión, con el fin de proporcionar realismo a una escena. La referencia platónica a la *skiagraphía* hay que entenderla en el contexto del camino a las ideas, propiciado por la dialéctica: el paso de la oscuridad de la caverna a la luz del día, iluminado por el sol, trasunto de la Idea de Bien.

El fundido en blanco, como recurso expresivo y cromático, aparece ya tempranamente en la *Ilíada*, en el canto II, cuando, una vez devorados los nueve polluelos, la serpiente, *drakon*, se funde en blanco, en un brillo intenso, indicando así el fin del prodigio. El vocablo que utiliza Homero es *arídsēlon* y la traducción más correcta es la realizada por Emilio Crespo que lo vierte en “conspicua”.

Estirpe divina



Hijo de hombre. Mt., 8, 20, (Lc., 9, 50.); Mt., 11, 19, (Lc., 7, 34,); Mt., 12, 32, (Lc., 12, 10,); Mt., 9, 6, (Mc., 2, 10; Lc., 5, 24,); Mt., 12, 8, (Mc., 2, 28; 6, 3.

Para analizar el estrato ilíaco de la primogenitura o filiación divina de Jesús mostraré cómo hombres y dioses se mezclan, en el estrato ilíaco, para procrear. El término Hijo de hombre que Jesús se aplica a sí mismo, adquiere una peculiar significación a la luz de la tradición griega en la que era posible que un ser humano tuviera filiación divina o se sometiera a fuerzas taumatórgicas de resurrección o rejuvenecimiento. Es el caso de Cástor, hijo de Tindáreo, y de Pólux, hijo de Zeus; uno era mortal y el otro inmortal. El mito sobre ambos lo encontraremos en la décima Nemea de Píndaro. Allí se nos dice que Zeus vertió su semilla mortal (*spérma thanatón*) en Leda para procrear a Pólux. Cástor era hijo del esposo de Leda. Muerto Cástor en una disputa, su hermano no deseaba otra cosa que la muerte, es decir, compartir la mortalidad con su hermano. Para aplacar este dolor, Zeus, su padre, le ofreció vivir la mitad de su existencia en las profundidades de la tierra y la otra mitad en el Olimpo. Una vez lo hubo aceptado Pólux, Zeus revivió o "desató" los párpados de Cástor, volviéndolo a la vida.



Los Dioscuros (Cástor y Pólux), estatua en la embajada alemana de San Petersburgo, 1913.

Conviene saber que esta mixtura de hombre y dios aparece ya en el estrato acadio (tablilla IX.50, X.265) cuando se describe a Gilgames como un ser cuyos dos tercios son dios y un tercio hombre o cuando se dice de él que está hecho de carne de dioses y hombres.

Antes de nada, es obligado recordar que, en el estrato iliaco, Zeus es padre de dioses y hombres (1.544, 4.68, 5.426, 8.49, 8.132, 11.182, 15.12, 15.47, 16.458, 20.56, 2.167, 24.103, I.28, XI.445, XVIII.137). Esto mismo nos lo recuerda Hch 17.28-29, cuando Pablo cita, en el aerópago ateniense, unos versos de los *Fenómenos* (1.5) de Arato referidos a Zeus: Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν “Pues de él también linaje somos”. El texto completo dice así (Hch 17.28-31):

Porque en él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos también de vuestros propios poetas lo han dicho: "Pues de él también linaje somos". Siendo, pues, como somos linaje de Dios, no hemos de pensar que lo divino sea algo semejante a oro o plata o piedra, escultura labrada por el arte y la fantasía de un hombre. Dios, pues, habiendo disimulado los tiempos de la ignorancia, ahora intima a los hombres que todos en todo lugar se arrepientan, por cuanto ha señalado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por medio de un hombre a quien ha destinado, poniendo al alcance de todos la fe por el hecho de haberle resucitado de entre los muertos.

ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.²⁹ γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. ³⁰ τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, ³¹ καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἧ ἔλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

En la *Ilíada*, se usan diferentes adjetivos para indicar el parecido o la filiación de un mortal con los dioses:

- El adjetivo εἴκελος sirve para indicar la semejanza o parecido entre un dios y un mortal, como ocurre en 24.699 para señalar la semejanza entre Casandra y Afrodita.
- Otra forma de este adjetivo ἐπιείκελον en ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν “semejante a los inmortales” (1.266; *tamen* 4.394, 11.60) caracteriza a un héroe, Teseo el Egida.
- Aquiles como semejante a los dioses (9.485, 9.494, 22.279, 23.80, 24.486): θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ;
- Uso de θεοείκελος (semejante a u dios), en 19.155: θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ
- El adjetivo ἀντίθεος, “igual a un dios” (1.265) califica a Polifemo, otro héroe.

- Para lo mismo se usa, también θεοείκελος (*theoeíkelos*), semejante a un dios, para caracterizar, por ejemplo, a Aquiles (1.131) que es hijo de Tetis, una nereida, y Peleo, un mortal.
- Odiseo, "semejante a los dioses, que tienen el anchuroso cielo", con uso del perfecto ἔοικε: VI.243: νῦν δὲ θεοῖσιν ἔοικε, τοῖ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν.
- Se puede usar también el adjetivo ἰσόθεος φῶς para indicar que un hombre es igual a un dios: 2.565, 3.310, 4.212, 7.136, 9.211, 20.124).

Ser semejante a un dios no significa compartir con él su inmortalidad. El cruce de un dios o diosa con un mortal proporciona a sus hijos ciertas cualidades fuera de lo normal, pero nunca la inmortalidad. El caso más preclaro es el del propio Aquiles. La vida de Aquiles será corta pero repleta de *kleós* (1.505, 9.410-416, 24.538-539). Su madre Tetis lo sabe y por eso, cuando su hijo le pide que interceda ante Zeus para que se le resarza de la afrenta que le infringió Agamenón, ella sabe y recuerda que esto que le pide, y a lo que, como madre, no podrá negarse, es el principio del fin (1.414-427). La gloria de Aquiles, su brillo en la *Ilíada*, será, al tiempo su perdición. Una vida corta, pero gloriosa, requiere del campo semántico de los brillos y de la luz para expresar una vida fulgurante y efímera. Pero la intercesión de Tetis, por su hijo, ante Zeus (1.505-510) obliga al dios de dioses a equilibrar la balanza a favor de los troyanos, dando así a la trama de la *Ilíada* su inicial tensión que se mantendrá hasta que Aquiles irrumpa de nuevo en la batalla.

El ánimo de Aquiles está demediado por un brete que constituye para él un drama insoslayable: una vida larga, pero sin gloria, o una vida corta pero con fama inmortal. En la *Ilíada*, los acontecimientos le empujan a vengar a Patroclo, su amigo, dando una cruel muerte a Héctor. Aquiles no decide sobre su sino. La praxis, la concatenación de acontecimientos, le llevan a dar una salida a la disyunción exclusiva que le plantea el destino (9.410-416):

Mi madre, Tetis, la diosa de argénteos pies, asegura que a mí
dobles parcas me van llevando al término que es la muerte:
si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos,
se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible;
en cambio, si llego a mi casa, a mi tierra patria,
se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera
y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte.

En el canto XI de la *Odisea*, donde Ulises baja al Hades, encuentra a Aquiles que resuelve, aunque tarde, la dicotomía planteada en la *Ilíada* (XI, 477-491):

Tal Aquiles habló y, a mi vez, contestándole dije:
"¡Oh el mejor de los hombres argivos, Aquiles Pelida!
Vine a hablar con Tiresias por ver si me daba algún medio
de llegar de regreso a mis casas en Ítaca abrupta,
que a las costas de Acaya no más me acerqué, ni he pisado
nuestra tierra de nuevo y mis duelos no acaban. Tú, Aquiles,
fuiste, en cambio, feliz entre todos y lo eres ahora.
Los argivos te honramos un tiempo al igual de los dioses

Y aquí tienes también el imperio en los muertos: por ello no te debe, ¡oh Aquiles!, doler la existencia perdida.”

Tal hablé. Sin hacerse esperar replicándome dijo:

“No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin causa y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron. (...)”

De no haber sido empujado por las acciones encadenadas de la *Iliada*, que no le dejaron espacio de maniobra (nada pudo hacer sino lo que hizo), hubiera escogido una vida más larga, hasta el punto de hacerla coincidir con la de un labrador al servicio de otro, aunque este otro no tuviera parte en la tierra. Aquiles hubiera preferido ser siervo (un *thes*) de un hombre mísero a tener la gloria por la que es conocido, si con ello hubiera vivido una vida más larga y sosegada.

Aquiles es un caso más de un ser humano hijo de un dios y un mortal o viceversa. En la *Iliada* (2.819-821) se nos explica que Afrodita engendró de Anquises a Eneas. Engendró de un humano. Antes de acostarse con Hera, Zeus hace un relato de las mortales con las que se acostó y tuvo hijos (14.317-328). De la esposa de Ixión tuvo a Pirítoo “de igual peso que un dios en consejo” (ἡ τέκε Πειρίθοον θεόφιν μήστωρ' ἀτάλαντον·); con Danae tuvo a Perseo “muy brillante entre todos los hombres” (ἡ τέκε Περσῆα πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν·); con la hija de Fenix, Europa, tuvo a Minos a Radamante, similar a un hombre a un dios (καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθυν·); con Semele tuvo a Dionisios “alegría de humanos” (χάρμα βροτοῖσιν) y de Alcmena a Heracles “de mente fuerte” (κρατερόφρονα); con Demeter “señora, de hermosos rizos” (ἀνάσσης) tuvo a Perséfone y con Leto a Apolo y Artemisa. Zeus es padre también de Pirítoo (2.740) tras yacer con Hipodamia y se le considera el padre de Helena (3.199). En 2.512-515, se cuenta que Ares se unió a Astíoque, de la que tuvo el dios dos hijos, Acáfalo y Yálmeno. Otros vástagos de Ares los encontramos en 2.540, Eléfenor; hijos del dios de la guerra lo eran también Licimnio (2.664), Podarces (2.704) y Leonteo (2.745). Homero recoge el nacimiento de Erictonio, en el catálogo de las naves (2.546-548), que surgió de la tierra por el semen de Hefesto que derramó sobre ella cuando intentó violar a Atenea. La *Iliada* hace mención a nacimientos extraordinarios como el de Mestles y Antifo a los que parió la laguna Gigea (2.865).

Iban en el contingente griego Podalirio y Macaón, hijos de Asclepio que, a su vez, lo era de Apolo y Coronis (2.731). En 2.629, se nos dice que Zeus engendró a Meges Filida, otro de los héroes griegos que unieron su tropas para ir contra Troya. También en el catálogo de las naves se hace referencia a “mancebos de estirpe divina”, es decir, que el comercio carnal entre dioses y hombres era habitual por frecuente.

La encarnación de un hombre vinculado a un dios, en este caso por nacimiento, era un “acontecimiento” absolutamente normal en el imaginario griego.

La vinculación y comunicación entre hombres y dioses se producía directamente de cielo a la tierra y viceversa. En la *Iliada* es muy frecuente que lo que ocurre sobre la tierra termine llegando al cielo para conocimiento de los dioses. Ocurre, por ejemplo, con el brillo de las armaduras de bronce de los aqueos que alcanza el éter, el lugar en

el que viven los dioses, informándoles de que los griegos vuelven a la batalla (2.455-458). Igual ocurre con la aureola lumínica, el brillo, que sale de la cabeza de Aquiles (18.214) que llega hasta el éter o el brillo de su escudo (19.379) que también sube hacia el cielo. Igual ocurre con la risa que, en la *Ilíada*, se vincula escenográficamente a los brillos. El brillo es el fundamento último, la base material del color, en la cultura griega. En 19.362, Homero construye una metáfora muy hermosa a costa de la excitación y ansiedad de Atenea (19.349.364), en la que la risa se asocia al brillo:

Y como cuando espesos copos vuelan bajando de Zeus,
helados, bajo el impulso de Bóreas nacido del éter,
así, espesos, allí los yelmos lanzando un claro relámpago,
se sacaban de las naves, y los umbilicados escudos,
y las corazas de fuerte hechura y las astas de fresno.
Y el fulgor llegaba al cielo, y sonreía en redor todo el suelo
bajo el rayo del bronce, y se excitó el ruido bajo los pies
de los hombres, y, en medio, el yelmo se puso el divino
Aquileo.

Los dioses también se comunican con los hombres al escuchar las oraciones que se dirigen hacia ellos (1.457, 2.419-420).

Pero también podemos hallar una vinculación tierra-Hades en la que un ser humano vuelve a la vida tras la muerte. Encontramos en la *Ilíada* la consideración de una mujer, Alcestis, como "divina entre todas las mujeres" (2.714-715: δῖα γυναικῶν / "Ἀλκηστις Πελλίαιο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη.). Alcestis era hija de Pelias que no quería que su hija se casara, así que pidió lo que el creía un imposible, que su futuro esposo viniera a su corte en un carro tirado por leones y jabalíes²⁵. Admeto, ayudado por Apolo, consiguió la proeza, pero, a cambio, pidió la vida de Pelias o de algún otro cuya vida le fuere equivalente. Alcestis se ofreció en lugar de su padre y, por ello, muere. Conocedor de ello Heracles, bajó al Hades y la trajo de vuelta. Alcestis es considerada divina (como también Helena, 3.171) no siendo virgen, dado que Eumelo es hijo suyo y de Admeto (2.714). Aunque igual epíteto se utiliza para caracterizar a Helena (3.228: δῖα γυναικῶν), sin embargo, hay una notable diferencia entre Helena y Alcestis. Helena representa a la mujer como mal, tal y como nos lo transmite el mito de Pandora. En tanto que Alcestis es el modelo de mujer sacrificada y sumisa a su marido y a la casa de su marido.

Comparemos el epíteto de Alcestis con este pasaje de Lucas en el que el espíritu santo, además, actúa de modo exclusivamente fisiológico en el seno de Isabel. La virgen es calificada de "bendita entre las mujeres" (Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναίξιν), remedando así el epíteto de Alcesis y Helena (δῖα γυναικῶν)) (Lc 1.39-45):

Por aquellos días, levantándose María, se dirigió presurosa a la montaña, a una ciudad de Judá, y entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel. Y aconteció que, al oír Isabel la salutación de María, dio saltos de gozo el niño en su seno, y fue

²⁵ En la *Ilíada* hay muchas referencias a plantas y animales que eran endémicas en el territorio actual de Israel, Siria, Líbano y Jordania: 2.776 (loto y apio), 2.852 (onagros), leones (3.23).

llena Isabel del Espíritu santo, y levantó la voz con gran clamor y dijo: Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre. ¿Y de dónde a mí esto que venga la madre de mi Señor a mí? Porque he aquí que, como sonó la voz de tu salutación en mis oídos, dio saltos de alborozo el niño en mi seno. Y dichosa la que creyó que tendrán cumplimiento las cosas que le han sido dichas de parte del Señor.

Ἄναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ. καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἢ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ **ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου** ἢ Ἐλισάβετ, καὶ **ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλη** καὶ εἶπεν, **Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου**. καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ



κοιλίᾳ μου. καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.

La vinculación tierra-Hades la encontramos también en el río Titaresio cuya corriente procede de la laguna Estigia (2.751-755) para terminar aportando sus aguas al río Peneo, que irriga la llanura de Tesalia (ver imagen)²⁶.

²⁶ Estrabón, *Geografía*, IX, 5,20.

La muerte sacrificial de Jesús



Antes de analizar los estratos iliacos ligados al sacrificio implícito en la última cena, explicaré brevemente la prefiguración de la transubstanciación en Aristóteles.

El misterio de la transubstanciación no deja de ser un “misterio” filosófico, elaborado y conceptualizado desde la filosofía aristotélica y a partir del concilio de Nicea. No por ello el misterio deja de ser misterio o por ser filosófico queda por completo explicado. Las contradicciones internas que suponen que los accidentes de una substancia se mantengan al tiempo que el *hypokeímenon*, el substrato mude, rebasa a la propia entidad primera de la que no hay experiencia alguna en la que tal fenómeno pueda darse. Ahora bien este fenómeno misterioso estaba ya prefigurado en Aristóteles como un fenómeno racional.

Por un lado, el vino como el aceite y el resto de los líquidos respondían a una naturaleza común. En el libro V de la *Metafísica* (1016a17-24) dice que el aceite y el vino tienen un substrato común (un *hypokeímenon* común a ambos). Ambas substancias son indistinguibles por su forma o *eidos*, lo que quiere decir que ambas pertenecen al mismo ciclo de formación y disolución que no es otro que el ciclo del agua.

En el NT no hay transubstanciación sino eucaristía, participación común del cuerpo y de la sangre de Cristo mediante el pan y el vino compartido.

En 1 Cor 10.14-17, introduce Pablo una suerte de eucaristía prudencial del pueblo con el cuerpo de Cristo, mediante la partición del pan y la toma del vino que parece identificar con la sangre de Cristo. Llama a sus seguidores prudentes (*φρονίμοις*), cuando se apartan de la idolatría y reconocen la comunión con Cristo como único banquete. Dice Pablo en 1 Cor 10.23-33 que lo de menos es lo que se come en la mesa

de un infiel, salvo que el infiel haga explícito el origen de las viandas, como pueda ser el hecho de que hayan sido inmoladas a los ídolos:

Todo cuanto ser vende en la carnicería, comedlo, sin más averiguaciones motivadas por la conciencia. Mas si alguno os dijere: “Esto fue inmolado a los ídolos”, no comáis de ello, por causa de quien hizo la indicación y la conciencia. Conciencia, digo, no la propia, sino la ajena. Pues ¿por qué mi libertad ha de ser juzgada por ajena conciencia? Si yo participo con acción de gracias, ¿por qué soy censurado por lo que tomo con hacimiento de gracias?

Al respecto, puede traerse a colación el verso de una comedia que ofrece una visión paródica de lo dicho por Pablo en 1 Cor 10: “El que sacrifica en Delfos, deberá de proveerse de carne”, (Δελφοῖσι θύσας αὐτὸς ὀψωνεῖ κρέας)²⁷. Puedes sacrificar en Delfos, pero si quieres comer carne te la tienes que comprar. No eran, sin duda, los alimentos un problema para los gentiles, ¿por qué habría de serlo para un judeocristiano? Lo que aquí subyace es la polémica entre Pedro y Pablo por el modo en cómo los gentiles debían de incorporarse a la comunidad cristiana.

Otro momento paródico del banquete lo encontramos en la *Odisea* (XVIII.112-155). En este pasaje aparecen todos los elementos de la eucaristía, pero en un estrato ligado al Zeus Xenios, hospitalario²⁸ y al sacrificio de vidas que acontecerá cuando Ulises desvele su verdadera identidad:

²⁷ *Comica adespota CAF Varia*, 406.

²⁸ **Ἀντίνοος** δ' ἄρα οἱ μεγάλην παρὰ γαστέρα θῆκεν,
 ἐμπλείην κνίσης τε καὶ αἵματος· Ἀμφίνομος δὲ
 ἄρτους ἐκ κανέοιο δῶμα παρέθηκεν ἀείρας
 καὶ δέπαϊ χρυσέω δειδίσκετο φώνησέν τε·
 «χαῖρε, πάτερ ὦ ξεῖνε· γένοιτό τοι ἔς περ ὀπίσσω
 ὄλβος· ἀτὰρ μὲν νῦν γε κακοῖσ' ἔχειαι πολέεσσι.»
 τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη **πολύμητις** Ὀδυσσεύς·
 «**Ἀμφίνομ'**, ἦ μάλα μοι δοκέεις **πεπνυμένος** εἶναι·
 τοῖου γὰρ καὶ πατρός, ἐπεὶ κλέος ἔσθλὸν ἄκουον
 Νῆσον Δουλιχιῆα ἐϋν' τ' ἔμεν ἀφνειὸν τε·
 τοῦ σ' ἐκ φασὶ γενέσθαι, ἐπιτητῆ δ' ἀνδρὶ ἔοικας.
 τοῦνεκά τοι ἐρέω, σὺ δὲ σύνθεο καί μευ ἄκουσον·
 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
 πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἐπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει.
 οὐ μὲν γάρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,
 ὄφρ' ἀρετὴν παρέχωσι θεοὶ καὶ γούνατ' ὀρώρη·
 ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέωσι,
 καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετλητότι θυμῷ.
 τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
 οἷον ἐπ' ἡμαρ ἄγῃσι πατῆρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
 καὶ γὰρ ἐγὼ ποτ' ἐμελλον ἐν ἀνδράσιν ὄλβιος εἶναι,
 πολλὰ δ' ἀτάσθαλ' ἔρεξα βίη καὶ κάρτει εἴκων,
 πατρί τ' ἐμῷ πίσυνοσ καὶ ἐμοῖσι κασιγνήτοισι.
 τῷ μὴ τίς ποτε πάμπαν ἀνὴρ ἀθεμίστιος εἶη,
 ἀλλ' ὅ γε σιγῆ δῶρα θεῶν ἔχοι, ὅττι διδοῖεν.
 οἱ ὀρόω μνηστῆρας ἀτάσθαλα μηχανώνωντας,
 κτήματα κείροντας καὶ ἀτιμάζοντας ἄκοιτιν
 ἀνδρός, ὃν οὐκέτι φημί φίλων καὶ πατρίδος αἴης
 δηρὸν ἀπέσσεσθαι· μάλα δὲ σχεδόν. ἀλλὰ σε δαίμων
 οἴκαδ' ὑπεξαγάγοι, μηδ' ἀντάσσειας ἐκείνω,
 ὅππότε νοστήσειε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν·
 οὐ γὰρ ἀναμωτὶ γε διακρινέεσθαι οἴω
 μνηστῆρας καὶ κείνον, ἐπεὶ κε μέλαθρον ὑπέλθῃ.»
 ὡς φάτο, καὶ σπείσας ἔπιεν μελιθεῖα οἶνον,
 ἅψ δ' ἐν χερσὶν ἔθηκε δέπας κοσμητορὶ λαῶν.

Luego **Antinoo** le puso delante el mayor de los vientres, lleno todo de gordo y de sangre, y Anfínomo entonces le sirvió todavía **dos panes** de su canastillo, y **ofreciéndole vino en su copa de oro**, le dijo:
—¡Salve, padre extranjero! Sé un hombre feliz desde ahora, ya que tanto hasta hoy te abrumaron tus muchas miserias. Y repúsole entonces así el agudísimo Ulises:
—En verdad, me pareces, **Anfínomo**, un **hombre discreto**, digno hijo del padre que tienes; llegó a mí la fama de que Nisos gozó como bueno y pudiente en Duliquio; dicen que él te ha engendrado y pareces un hombre agradable. Mas te voy a decir una cosa y tú atiende y escúchame: [no ha criado la tierra animal más endeble que el hombre [entre cuantos respiran y sobre la tierra se mueven.] No imagina que habrá de sufrir infortunios en tanto las deidades le otorgan la dicha y sus piernas se mueven. Pero cuando los dioses dichosos le dan la desgracia, quiera o no, la soporta con un corazón resignado. Porque tal es la suerte del hombre terrestre, que muda con el día que el padre de dioses y de hombres nos manda. También yo entre los hombres debía de ser muy dichoso, pero me hice un malvado: abusé del poder y la fuerza y fie en que mi padre y hermanos podían valerme. Por lo tanto, ninguno jamás deberá ser injusto; que disfrute en silencio de cuanto le otorgan los dioses.] Veo a los pretendientes urdiendo un sinfín de maldades, consumiendo una hacienda, vejando a la esposa de un hombre que estará poco tiempo apartado de todos los suyos y también de su patria; ya se halla muy cerca. Que un numen te conduzca a tu casa. No quieras hallarte delante de él el día en que esté de regreso en la tierra paterna. Imagino que entre él y entre los pretendientes la sangre será la que decida, una vez se halle bajo este techo. Así dijo, y ya hecha la ofrenda bebió el vino dulce, y la copa dejó en manos del que ordenaba las filas. Y este fue por la sala con ánimo triste a su sitio, y movió la cabeza, pues ya presagiaba el desastre. [Pero nadie lo pudo salvar,

Todos los forasteros y los mendigos son de Zeus Hospitalario (XIV.56-59). Ulises es todavía un mendigo ante los ojos de los pretendientes. Uno de ellos, de nombre Anfínomo —cuyo nombre puede ser traducido por “de ambigua ley” — le ofrece panes de una cesta y vino; otro, llamado Antínoo (“el que en su mente duda”) le ofrece una tripa. Estos dos nombres prefiguran el pasaje anteriormente citado de Pablo, aunque

αὐτὰρ ὁ βῆ κατὰ δῶμα φίλον τετιμημένος ἦτορ,
νευστάζων κεφαλῆ· δὴ γὰρ κακὸν ὄσσετο θυμῷ.
ἀλλ' οὐδ' ὧς φύγε κῆρα·

en un contexto diferente. El clima social se impone en ambos casos, pero en ambos casos quien lo padece la reflexión sobre lo que acontece le hace dudar.

Al leer el canto XXII de la Odisea, en el que Ulises asaetea a los pretendientes, vemos como el vino, el pan y la sangre se mezclan por doquier (XXII.1-21, 85-86), representando así las funestas consecuencias para quien viola el hogar ajeno. La mezcla de agua, vino y sangre aparece en otros momentos cruentos como en el del símil de la manada de lobos que tras cazar a un cervato se acerca a una laguna para beber con sus quijadas rojas de sangre el agua negra, eructando sangre y con movimientos peristálticos del estómago. Una contravisión paródica de la eucaristía cristiana que las películas sobre Drácula recogen sin pudor alguno y con todo lujo de detalles.

En Mt 3.11 se dice que Juan advierte que otro vendrá que les bautizará en espíritu santo y fuego. El agua, la sangre y el fuego aparecen en el pasaje de la *Iliada* en el que se limpia el cadáver de Patroclo (18.343-355):

Diciendo así, exhortó a sus compañeros el divino Aquileo
a situar en torno al fuego un gran trípode, para que al punto
a Patroclo del humor ensangrentado lavaran.
y ellos un trípode para el baño al calor fuego situaron,
y en él vertieron agua, y abajo asidos leños prendieron,
y el fuego rodeó el vientre del trípode, y el calor tomó el agua.
Y cuando hubo hervido el agua en el bronce sonoro
entonces lo lavaron y con craso aceite lo ungieron,
y con unguento de nueve años sus llagas colmaron,
y en poniéndolo en lechos, lo envolvieron en un año suave,
de la cabeza a los pies, y, encima, con un velo blanco.

“Ὡς εἰπὼν ἐτάροισιν ἐκέκλετο δῖος Ἀχιλλεὺς
ἀμφὶ πυρὶ στῆσαι τρίποδα μέγαν, ὄφρα τάχιστα
Πάτροκλον λούσειαν ἄπο βρότον αἱματόεντα.
οἱ δὲ λοετροχόον τρίποδ' ἴστασαν ἐν πυρὶ κηλέω,
ἐν δ' ἄρ' ὕδωρ ἔχεαν, ὑπὸ δὲ ξύλα δαῖον ἐλόντες.
γάστρην μὲν τρίποδος πῦρ ἄμφεπε, θέρμετο δ' ὕδωρ·
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ζέσσειεν ὕδωρ ἐνὶ ἥνοπι χαλκῷ,
καὶ τότε δὴ λοῦσάν τε καὶ ἤλειψαν λίπ' ἐλαίω,
ἐν δ' ὠτειλὰς πλήσαν ἀλείφατος ἐννεώροιο·
ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες ἐανῶ λιτὶ κάλυψαν
ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, καθύπερθε δὲ φάρεϊ λευκῷ.
παννύχιοι μὲν ἔπειτα πόδας ταχὺν ἀμφ' Ἀχιλῆα
Μυρμιδόνες Πάτροκλον ἀνεστενάχοντο γοῶντες·

Tenemos agua calentándose en un trípode con forma de vientre, la sangre por el cuerpo que es lavada con el agua caliente. Luego se le amortaja, preparándole para su camino hacia el Hades. Este mismo pasaje es momento paródico de varios pasajes neotestamentarios: de la unción de Jesús por parte de su madre (Mc 14.3); de la

recepción del cadáver de Jesús por José de Arimatea en Jn 19.38-40 (=Mt 27.57-60, Mc 15.42-43, Lc 23.50-24.1):

Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, si bien oculto por miedo a los judíos, rogó a Pilato le permitiese quitar el cuerpo de Jesús. Y se lo permitió Pilato. Vino, pues, y quitó su cuerpo. Vino también Nicodemo, el que la primera vez había a él de noche, trayendo una mixtura de mirra y áloe, como cien libras. Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con lienzos junto con los perfumes, según es costumbre entre los judíos sepultar.

Mucho antes, cuando aqueos y troyanos se juntan para preparar el duelo singular entre Menelao y Paris, la ceremonia es claramente eucarística (3.269-296). En primer lugar traen los corderos para el sacrificio, mezclan vino en las crateras y vierten agua sobre las manos de los soberanos. Luego corre la sangre sacrificial de los corderos, se vierte de nuevo el vino del odre en unas crateras y se termina con una oración a Zeus. Todo se hace en presencia de Zeus como garante de los acuerdos a que llegan. La mezcla del vino rojizo con agua y miel queda atestiguada en la *Odisea* (IX.209-210).

Dice Walter Burkert en su libro *Homo necans* que la experiencia fundamental de lo sagrado es la matanza sacrificial. Por eso, encontramos en todos pasajes de la *Ilíada*, ceremonias sacrificiales, hecatombes en las que el hombre adquiere conciencia de sí como *homo necans*. Estas ceremonias están vinculadas a la comida o a la cena en la que para prepararlas hay que sacrificar reses, inmolarlas, derramar su sangre, partir el pan entre los congregados y comer a las víctimas. Encontramos que la matanza, la comida, la ceremonia sacrificial y el funeral se presentan como momentos paródicos, intercambiables

En 8.545, Héctor, tras arengar a los troyanos —que deben de hacer un alto en la lucha para cenar, pues ha llegado la noche—, éstos se disponen a preparar las viandas:

y de la ciudad trajeron bueyes y engordadas ovejas
de prisa, y procuraron vino meloso a las mentes
y pan de los palacios, y juntaron, además, mucha leña
[e inmolaron a los inmortales hecatombes perfectas]
y desde el llano hasta el cielo el olor llevaron los vientos,
[suave; mas nada de esto compartieron los dioses felices
ni quisieron; pues, para ellos, la sacra Ilión, muy odiosa,
y Príamo y el pueblo de Príamo el bien armado de fresno.]

ἐκ πόλιος δ' ἄξαντο βόας καὶ ἴφια μῆλα
καρπαλίμως, οἶνον δὲ μελίφρονα οἰνίζοντο,
σῖτόν τ' ἐκ μεγάρων, ἐπὶ δὲ ξύλα πολλὰ λέγοντο.
ἔρδον δ' ἀθανάτοισι τεληέσσας ἐκατόμβας
κνίσην δ' ἐκ πεδίου ἄνεμοι φέρον οὐρανὸν εἴσω.
ἦδεῖαν: τῆς δ' οὐ τι θεοὶ μάκαρες दाτέοντο,
οὐδ' ἔθειλον: μάλα γάρ σφιν ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρή
καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐϋμελίω Πριάμοιο

La relación con los dioses está aquí rota. La cena se queda en cena por ausencia de los dioses a los que no llegará el olor que desprende la hecatombe.

Cuando Odiseo llega a la tienda de Aquiles para persuadirle de que vuelva a la batalla (*Iliada* 9.201-224; **tamen** 24.625), este les agasaja con un banquete en el que compartirán el vino y el pan que Patroclo toma y reparte por la mesa en cestillos. Estamos ante un momento paródico con el de la eucaristía (Mt 26.26-29, Mc 14.22-25, Lc 22.15-20, Jn 6.51-59). Si comparamos el texto de la última cena de Mateo con el banquete de bienvenida que ofrece Aquiles podemos ver cómo están presentes dos de los elementos esenciales: el reparto del vino y el del pan que Patroclo toma y luego reparte. Se habla aquí de reparto (σῖτον ἔλων ἐπένειμε “tomar y repartir el pan”). Dice el escoliasta que en la comedia de Aristófanes *La Paz* (869)²⁹ el novio parte una torta de sésamo, lo que se convierte en el momento paródico de la celebración eucarística de Pablo en 1 Cor 11.24-26.

| Iliada 9.201-224 (tamen 24.625). | Mt 26.26-29 |
|---|---|
| <p>Luego dirigió la palabra a Patrocolo, que estaba cerca: / "Prepara una cratera mayor, hijo de Menecio, / haz una mezcla más fuerte y dispón una copa para cada uno: (μείζονα δὴ κρητῆρα Μενοιτίου υἱὲ καθίστα, ζωρότερον δὲ κέραιε, δέπας δ' ἔντυνον ἐκάστω·) / son los hombres más amigos quienes están bajo mi techo." / Así habló, y Patroclo obedeció a su compañero. / Entre tanto, él puso un gran tajón al resplandor del fuego, / colocó en él el lomo de una oveja y el de una pingue cabra / y la cinta de un succulento cerdo, floreciente de sebo. / Automedonte tenía el tajón, y el divino Aquiles los troceaba. / Los trinchó bien y los ensartó en brochetas, mientras / el Mencíada, mortal igual a un dios, encendía una gran hoguera. / Y una vez que el fuego se consumió y la llama dejó de arder, / esparció la brasa, extendió por encima las brochetas / y espolvoreó divina sal, levantándolas por los morrillos. / Después de asarlos y echarlos por en bandejas, / Patroclo cogió el pan y lo distribuyó por la mesa (σῖτον ἔλων ἐπένειμε) / en bellas canastillas, y Aquiles repartió las tajadas de carne. (ἀτὰρ κρέα νεῖμεν Ἀχιλλεύς.) / Luego se sentó enfrente del divino Ulises / en la pared opuesta e invitó a hacer una ofrenda a los dioses / a Patroclo, su compañero; éste echó al fuego las primicias. / Tendieron las manos a los manjares preparados que había delante / y después de saciar el apetito de bebida y de comida, (αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,) / Ayante hizo una seña a Fenix. Les advirtió el divino Ulises y llenando la copa de vino se la tendió a Aquiles: / "¡Salud, Aquiles! De equitativa porción en el banquete / no hemos carecido ni en la tienda del Atrida Agamenón / ni tampoco aquí ahora. Muchas cosas apetitosas hay servidas / para un festín. Pero no nos ocupa ahora el delicioso banquete, / sino una calamidad, alumno de Zeus, harto grande, que vemos / y nos atemoriza (...)"</p> | <p>Estando ellos comiendo, tomando Jesús un pan, y habiendo pronunciado la bendición, lo partió, y dándolo a los discípulos, dijo: "Tomad, comed; este es mi cuerpo". Y habiendo tomado un cáliz, y habiendo dado gracias, se lo dio, diciendo; "Bebed de él todos, porque ésta es mi sangre de la alianza, que por muchos es derramada para la remisión de los pecados. Y os digo que a partir de ahora no beberé de este fruto de la vid hasta el día aquel en lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre". Y cantados los himnos, salieron al monte de los olivos.</p> |

Antes de celebrar los funerales del propio Patroclo, muerto a manos de Héctor, su amigo Aquiles ofrece un banquete en el que se sacrifican el mismo tipo de animales

²⁹ *Scholia in Aristophanem*: vet σησαμή R: πλακοῦς γαμικός ἀπό σησάμων πεποιημένος διὰ τὸ πολύγονον, ὡς φησι Μέανδρος. RV

que lo fueron ya para agasajar a Odiseo y sus acompañantes. Pero ahora aparece un elemento escenográfico nuevo no citado en ese banquete (23.34): “y en torno al cadáver doquier corría puesta en copas la sangre” (πάντη δ' ἀμφὶ νέκυν κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα). En la pira funeraria se arrojaron, además de cuatro caballos y dos perros a doce nobles hijos de troyanos, tras degollarlos.

Si leemos con atención 1 Cor 10.15-21 comprobaremos que estamos ante un acto sacrificial:

Como a prudentes hablo; juzgad vosotros mismos lo que digo. El caliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre; pues todos de un solo pan participamos. Mirad al Israel según la carne: ¿por ventura los que comen de las víctimas no entran en comunión con el altar? ¿Qué digo, pues? ¿Qué lo inmolado a los ídolos es algo? ¿O que el ídolo es algo? Pero es que lo que inmolan los gentiles, a los demonios, y no a Dios, lo inmolan. Y no quiero que vosotros entréis en comunión con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el caliz de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios.

ὡς **φρονίμοις** λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι. τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ **ἐσθίοντες τὰς θυσίας** κοινωνοὶ τοῦ **θυσιαστηρίου** εἰσίν; τί οὖν φημι; ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστὶν; ἢ ὅτι εἰδωλόν τί ἐστὶν; ἀλλ' ὅτι **ἃ θύουσιν** [τὰ ἔθνη], **δαιμονίοις** καὶ οὐ θεῷ ὕουσιν, οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων· οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.

Vamos a fijarnos en tres detalles importantes de este texto. En primer lugar Pablo se dirige al hombre prudente (*phrónimos*) que equivale al πεπνυμένος de la *Ilíada* cuya raíz se encuentra en el verbo “respirar”, *pneō*, y que se aplica a personas que aconsejan debidamente en momentos de dificultad, es decir, que son capaces de orientar la acción de modo adecuado, evitando un conflicto innecesario (Sófocles, *Filoctetes*, 421-423). Los “prudentes” de los que habla Pablo son aquellos que no pueden ver como edificantes aquellos otros hombres que como tales ve Homero porque en la *Ilíada* se sacrifica a los dioses, a los démones (1.222), o “demonios” como dice Pablo, que es como Homero llama a los dioses. Todo el texto precave contra los gentiles, aquellos que entienden que, en libros como la *Ilíada*, hay una relación sacrificial entre hombres y dioses mediante sacrificios expiatorios prescritos, como apunta Piñero (2015:121), para faltas inadvertidas. Odiseo y acompañantes entregan a Criseida a su padre, Crises, sacerdote de Apolo e inmolan en el altar (1.448) una hecatombe en honor del Dios para apaciguar su ira y evitar, así, la peste que asola el real aqueo. En esta ceremonia sangre, agua y vino se mezclan e intervienen

acompañadamente para terminar todo en un banquete sacrificial en el que se come lo ofrecido al dios.

La sangre se mezcla con el vino en la fiesta ateniense de las Coés (Burkert, 2013:341). En ella se participaba en el sacrificio ritual de Orestes que tras matar a su madre Clitemnestra, y acosado por las Erinias, llegó a Atenas para expiar su culpa. Demofonte, rey de Atenas, como no se atrevía a echar al extranjero, pues era un suplicante, dejó que Orestes entrara en su casa, asignándole una mesa y una jarra de vino propias, pero sin que nadie pudiera acercársele para hablar con él. Los atenienses se comportan como el culpable del asesinato y esto remedaban en la fiesta. Otro mito etiológico era el del pueblo de Icaria, pueblo del ática muy conocido por su producción de vino. Dionisio, que se había hospedado en casa de Icario, le dio la vid y le enseñó como cultivarla. Icario llevó a sus vecinos un carro lleno de tinajas. Una vez abiertas, y tras beber su contenido, todos cayeron al suelo creyendo que Icario los había envenenado. La multitud le mató a palos haciendo que el vino tinto se mezclara con la sangre.

Al final de la fiesta de las Coés, cuando ya todo el mundo ha bebido, todos se dirigen al santuario de los Pantanos. Allí había catorce mujeres, que designaba el basileus, a las que se llamaba las venerables (6.270). La reina, la mujer del arconte Basileo, es entregada a Dioniso como esposa. De este modo se representaba también la boda entre Dioniso y Ariadna, en el marco de un ritual de restitución: la boda sagrada, que viene a continuación, sigue a la reunión de los restos desmembrados del dios.

Pablo asocia en Flp 2.16-18 el sacrificio de su vida por la fe con el sacrificio que todos asociaban en las ceremonias de los gentiles:

Y más, aun cuando se derrame mi sangre como libación sobre el sacrificio y sagrado ministerio de vuestra fe, me gozo y congratulo con todos vosotros

ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῶν·

En la *Ilíada* (1.457-462) se rocía el fúlgido vino sobre los trozos de carne:

Así habló suplicando, y escuchó de él Febo Apolo.
Mas cuando hubieron rogado y esparcido la mola,
echaron atrás primero, y degollaron, y desollaron,
y los muslos cortaron y los cubrieron de grasa,
haciéndolo en dos capas, y en ellos trozos crudos pusieron;
y los quemó en leños el viejo, y les roció fúlgido vino;

“Ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων.
αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' εὗξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,
αὔευσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,
μηρούς τ' ἐξέταμον κατὰ τε κνίσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν·

καῖε δ' ἐπὶ σχίζης ὁ γέρων, ἐπὶ δ' αἴθοπα οἶνον
λεῖβε·



Crátera de figuras rojas, ca. 450-420 a. C. Dioniso con una copa en la mano, junto a Sileno y las ménades.

La libación tiene carácter cultural y sirve para introducir una oración al padre Zeus, como hace Aquiles para pedirle que ayude a Patroclo (16.225-232; *tamen* 24.306):

Allí le estaba una trabajada copa; y otro ninguno
de los hombres, bebía en ella el vino granate,
ni a alguno de los dioses libaba, cuando no a Zeus el padre.
Tras asirla, allí, del arca, la purificó con azufre,
primero, y después la lavó con bellas corrientes de agua,
y se lavó él mismo las manos y sirvió el vino granate.
Luego oró, estándose a mitad del reciento, y el vino libó,
en mirando al cielo, y no escapó a Zeus gozante en el rayo.

ἐνθα δέ οἱ δέπας ἔσκε τετυγμένον, οὐδέ τις ἄλλος
οὔτ' ἀνδρῶν πίνεσκεν ἀπ' αὐτοῦ αἴθοπα οἶνον,
οὔτε τεω σπένδεσκε θεῶν, ὅτε μὴ Δίι πατρί.
τό ῥα τότε' ἐκ χηλοῖο λαβῶν ἐκάθηρε θεεῖω
πρῶτον, ἔπειτα δ' ἔνιψ' ὕδατος καλῆσι ῥοῆσι,
νίψατο δ' αὐτὸς χεῖρας, ἀφύσσατο δ' αἴθοπα οἶνον.
εὐχέτ' ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκει, λεῖβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσανιδῶν· Δία δ' οὐ λάθε τερπικέρανον·

El pneuma es el aire que forma parte del ciclo del agua. Puede caer o derramarse como lo hace la lluvia que cae del cielo sobre nuestras cabezas o como cuando vertemos el vino en las copas (7.480) o el agua en un barreño (VIII.436) o la sangre en copas (3.296). Se derrama el agua, la leche con miel y el vino para invocar a los muertos del Hades (XI.26). En la *Ilíada* y la *Odisea*, el verbo usado es χέω y ἐκχέω.

En los Hechos de los Apóstoles, el pneuma se vierte sobre los presentes (Hch 2.17, 2.18). También se derrama el vino de los odres (Mt 917). En Rom 1.16, es la sangre la que se derrama. En el Apocalipsis (Ap 16.1), se derraman las siete copas de la cólera de Dios. El verbo usado en todos estos casos es ἐκχέω (derramar). En Marcos (Mc. 14.3) una mujer vierte un perfume de nardo puro sobre la cabeza de Jesús: συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς (y habiendo roto el alabastro lo derramaba por la cabeza).

La voz procedente de una divinidad es un fluido, un pneuma divino que se vierte como tal (2.41): “Υ recordó de sueño, y la voz se le vertía en torno divina”, ἔγρευτο δ' ἐξ ὕπνου, θεΐη δέ μιν ἀμφέχυτ' ὀμφή. En Mt. 4.4, la palabra de Dios es un efluvio alimenticio:

El, respondiendo, dijo: Escrito está: *No de sólo pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.*

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, γέγραπται, οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.

Los dioses, en efecto, ni beben vino ni comen pan (5.341): “pues no comen el pan ni beben el vino granate” (οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον).

En la *Iliada* (15.494-500), se hace referencia al sacrificio vicario, prefigurando así, de forma paródica, el que hace Jesús según Pablo (Rom 8.3-4, 32; 1 Cor 5.7):

Combatid junto a las naves en masa compacta. Si uno de vosotros herido de disparo o de golpe cercano alcanza la muerte y el hado, ¡muerto quede! ¡No es una ignominia para quien defienda la patria quedar muerto! Detrás la esposa y los hijos quedarán a salvo, y su casa y su patrimonio incólumes, si los aqueos se marchan con las naves a su tierra patria." Con estas palabras excitó la furia y el ánimo de cada uno.

ἀλλὰ μάχεσθ' ἐπὶ νηυσὶν ἀολλέες· ὅς δέ κεν ὑμέων βλήμενος ἢ ἐ τυπείς θάνατον καὶ πότμον ἐπίσπη τεθνάτω· οὐ οἱ ἀεικὲς ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης τεθνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σὴ καὶ παῖδες ὀπίσσω, καὶ οἶκος καὶ κληρὸς ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν. ὦς εἰπὼν ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου.

Esta es una arenga de Héctor a los troyanos para que tengan valor y para que su muerte probable alcance un sentido que, de lo contrario, les empujaría a huir llenos de terror. De este modo, se les enardece, se les enroja, es decir, se les introduce menos (furia, coraje) y *thymós* (empuje o valor) en sus cuerpos pneumáticos. Este morir para salvar a otros, en tanto sacrificio vicario, lo encontraremos en todos los discursos en honor de los caídos por Atenas:

- En Tucídides, en su reproducción del discurso fúnebre de Pericles (II, 34-47) compuesto en el 431-430 a.C.;
- En el *Discurso fúnebre* de Gorgias (compuesto entre el 421 y 392 a.C.) que acaba con estas palabras: "En consecuencia, con su muerte no murió la nostalgia por ellos sino que se hizo inmortal en cuerpos que ya son inmortales aunque ellos ya no vivan".
- Lisias en su *Discurso fúnebre* (compuesto hacia el 391 a.C.) abunda en lo mismo (§25, §41, §74, §80), en la bondad que supone morir por otros, por la ciudad que hace inmortales a los que han dado su vida por ella;
- Platón en el *Menéxeno* (237a): "Por dónde daríamos comienzo correctamente al elogio de unos hombres valientes, que en vida alegraban a los suyos con su virtud y que han aceptado la muerte a cambio de la salvación de los vivos?".
- Demóstenes en su *Discurso fúnebre* (hacia el 338 a.C.), nos recuerda cómo Erecto sacrificó a sus propias hijas, las llamadas Jacíntidas, por mor de un oráculo de Delfos que le indicaba que era el único modo de lograr la victoria contra Eleusis. Ejemplo supremo de sacrificio vicario por la salvación de una ciudad.
- Hipérides, en su *Discurso fúnebre* por los caídos en la guerra de Lamia (322 a.C.): "En definitiva, entregaron sus vidas para que las vidas de los demás merecieran ser vividas".

Además, en 2.715, se hace referencia a Alcestis, la única mujer capaz de morir por y en lugar de su marido Admeto. La recompensa de Alcestis es la vuelta a la vida, la resurrección. Así nos lo cuenta Platón en el *Banquete* (179b-d):

Por otra parte, a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no sólo los hombres, sino también las mujeres. Y de esto también la hija de Pelias, Alcestis, ofrece suficiente testimonio ante los griegos en favor de mi argumento, ya que fue la única que estuvo decidida a morir por su marido, a pesar de que éste tenía padre y madre, a los que aquélla superó tanto en afecto por amor, que les hizo aparecer como meros extraños para su hijo y parientes sólo de nombre. Al obrar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que había realizado una acción tan hermosa, que, a pesar de que muchos han llevado a cabo muchas y hermosas acciones y el número de aquellos a quienes los dioses han concedido el privilegio de que su alma suba del Hades es realmente muy pequeño, sin embargo, hicieron subir la de aquélla admirados por su acción. ¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor, en el amor!

El sacrificio de Ifigenia, hija de Agamenón, para que los vientos fueran propicios a la flota griega que se dirigía hacia Troya, es un ejemplo de sacrificio vicario, que no llegó a consumarse, por mor de un bien que, en ese momento, se considera mayor aunque a nosotros nos parezca totalmente espurio. En la *Ilíada*, se hace referencia a Aulide (2.303-304) y a las hijas de Agamenón (9.145), entre las que se encuentra una tal Ifianasa que se conjetura sea la propia Ifigenia. En *Jueces* 11.29-40 encontramos un paralelo al sacrificio de Ifigenia en el de la hija de Jefté.

Un momento paródico del sacrificio eucarístico lo hallamos en la *Ilíada* cuando Ares es herido en la refriega hasta el punto de que de su herida sale su sangre ambrosíaca o inmortal (5.846-906). Ares es sanado por Peón y, una vez curada la herida, es lavado por Hebe que le pone agraciados atavíos para sentarse junto a Zeus, gozando en su gloria (5.905-906):

γ Hebe lo lavó y agraciados atavíos le puso,
y él junto al Cronida Zeus se sentó, gozante en su gloria.

τὸν δ' Ἥβη λοῦσεν, χαρίεντα δὲ εἵματα ἔσσε·
πὰρ δὲ Διὶ Κρονίωνι καθέζετο **κύδει γαίων**.

La resurrección



Lamentación sobre Cristo muerto, por Andrea Mantegna (1470-1474).

Una resurrección de un ser humano por obra de Zeus la hallamos en Arcade. Con ocasión de la visita de Zeus, Licaón inmoló a un niño en el altar de la cumbre del Licaón, mezclando con la carne del sacrificio las entrañas del niño (Apolodoro, *Biblioteca*, 3.98). Zeus, indignado, volcó la mesa y lanzó contra la casa de Licaón un rayo, convirtiéndolo en lobo. Pero cuenta Eratóstenes, en sus *Catasterismos* (1.8.20-31) que Zeus restituyó la vida a la víctima:

A él (Licaón) hízole lobo. A
Arcade de nuevo modelándolo
lo hizo bien proporcionado.
(...)
Zeus, arrebatándole a ellos
del seno familiar, hacia las estrellas
lo elevó.

αὐτὸν λύκον ἐποίησε· τὸν
δὲ Ἀρκάδα πάλιν ἀναπλά-
σας ἔθηκεν ἄρτιον·
(...)
ὁ δὲ Ζεὺς ἐξελό-
μενος αὐτοῦς διὰ τὴν συγ-
γένειαν εἰς τὰ ἄστρα ἀνή-
γαγεν.

De este modo, tiene lugar la resurrección de un hombre en un contexto sacrificial y, por tanto, cultural. El lenguaje es el propio, también, de quien describe una creación o, quizás mejor, una fabricación del hombre por parte de Dios como ocurre también en la biblia de los LXX. Compárese el pasaje anterior con este otro del Génesis (Gn 2.8-9):

Υ plantó el Señor Dios un paraíso en el Edén, en el oriente, y colocó allí al hombre, al que había modelado.

Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδεμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, **ὃν ἔπλασεν.**

Hesíodo usa la misma raíz verbal, en los *Trabajos y los días* (70, πλάσσει) y en la *Teogonía* (571, σύμπλασσει), para explicar la fabricación o modelado de Pandora.

Otra resurrección que transcurre paralela a la de Arcade es la de Pélope (Apolodoro, *Biblioteca mitológica*, 2.2-3):

Pélope después de haber sido degollado y cocido en la comida de los dioses, al recobrar la vida resultó aún más hermoso y sobresaliendo por su belleza, llegó a ser el amante de Posidón, que le entregó un carro alado, el cual cuando corría por el mar no se humedecía los ejes.

ὄτι Πέλοψ σφαγείς ἐν τῷ τῶν θεῶν ἐράνω καὶ καθεψηθεὶς ὠραιότερος **ἐν τῇ ἀναζωώσει γέγονε**, καὶ κάλλει διενεγκῶν Ποσειδῶνος ἐρώμενος γίνεται, ὃς αὐτῷ δίδωσιν ἄρμα ὑπόπτερον: τοῦτο καὶ διὰ θαλάσσης τρέχον τοὺς ἄξοναζοὺχ ὑγραίνεται.



Hydria de figuras rojas, ca 480-470 a.C. La renovación de la juventud de Jasón. En el centro hay un gran lebes en un trípode, sobre un fuego de llamas púrpuras que se elevan desde una masa irregular de combustible situada en el suelo; de las lebes aparece la parte delantera de un carnero que se dirige hacia la izquierda hacia Medea, que rocía sobre él algunos medicamentos de un pequeño jarrón hemisférico en su mano izquierda. De este modo Medea hace una demostración de su técnica de rejuvenecimiento con un carnero y una caldera hirviendo.

La marmita es el recipiente de la vida y de la muerte, de la renovación y del renacimiento. Es el crisol por el cual Pélope, tras ser cocido en el caldero sagrado, alcanzó la renovación. Es el cáliz o recipiente en el que se produce el cambio de substancia material, el mismo que acontece en la eucaristía.

Las resurrecciones de Pélope y de Arcade se encuentran en el seno de un culto sacrificial. Sacrificio y resurrección son los dos momentos paródicos del sacrificio y resurrección de Jesús (Hch 13.29-31, 37). Una resurrección pagana la encontramos en Mc 6.14-16 cuando el rey Herodes cree que Jesús es Juan Bautista resucitado.

También es paródica la genealogía entre la filiación davídica de Jesús (Hch 13. 16-37) y la del cetro que empuña Agamenón, el atrida (hijo de Atreo y nieto de Pélope), y que es símbolo de su autoridad sobre todos los griegos, tal y como en la *Ilíada* (2.106-108) nos lo cuenta Homero. Pélope se lo da a su hijo Atreo y este, al morir, se lo dejó a Tiestes, su hermano, que, a su vez, se lo dejó a Agamenón, hijo de Atreo y sobrino suyo.

Atreo sirvió en un banquete la carne de los hijos de Tiestes, con lo que junto a Licaón y Pélope forma parte de esta genealogía cultural y sacrificial que facilita la sucesión de las generaciones, como apunta Walter Burkert (2013:175), y el paso del poder en la Grecia micénica, a pesar de todos los crímenes sacrificiales o, precisamente, gracias a ellos.

El crimen sacrificial de Atreo, que mató a los dos hijos de Tieste y que se los hizo servir en la comida, trajo consigo consecuencias cosmológicas que recoge el propio Platón en su *Político* (269a). Los sacrificios indecibles hacen que tras el crimen de Atreo, el sol comience a salir y a esconderse, junto con el resto de los astros, por el lado opuesto al que hasta el momento del sacrificio solían ponerse. Igual ocurre tras el horrendo crimen de Licaón que causó la ira de Zeus en forma de gran diluvio sobre la tierra (Ovidio, *Metamorfosis*, 1.209 y ss.). Nos recuerda Walter Burkert al respecto (2013:173-174) que este prodigio cósmico no acontece solo en el ámbito heleno sino que lo encontramos también en el Antiguo Testamento (Gn 8.22) tras el cese del diluvio: Dios garantizará, a partir de ese momento, la perduración de la tierra, el ciclo de su sementera, el paso de las estaciones y la sucesión del día y de la noche. El cambio en el curso de sol y el sacrificio son inseparables, como lo son, en la muerte de Jesús, el temblor de la tierra, la rasgadura del velo del templo y la oscuridad repentina de los cielos.

Jesús es de la estirpe del rey David, según la carne, y según el espíritu (pneuma) de santidad fue señalado como hijo de Dios, lo que facultó su resurrección de entre los muertos (Rom 1.3). Es en el caldero, en el trípode, en el que se hierve el cuerpo en donde se produce la resurrección. En la *Ilíada* (18.348), al trípode se le describe como

un vientre en el que se produce la cocción del agua que actúa por similitud con el pneuma. Es en el caldero el lugar donde se colocan los miembros descuartizados para que ocurra la resurrección de los cuerpos despedazados. La analogía de la cocción del alimento se traslada a la cocción cerámica en la que la tierra y el agua se juntarían para constituir un cuerpo humano. Puede comprobarse esto último en los dos siguientes fragmentos de Empédocles:

Simplicio, *Fís.* 300, 21

La amable tierra recibió en sus anchos hornos las dos octavas partes de Nestis resplandeciente y cuatro de Hefesto; y nacieron los blancos huesos ensamblados por las ligaduras de Armonía.

ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐστέρνοις **χοάνοισι**
τῷ δύο τῶν ὀκτῶ μερέων λάχε Νήσιδος αἴγλης,
τέσσαρα δ' Ἐφαιστοιοῦ· τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γέγοντο
Ἄρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν.

Simplicio, *Fís.* 32, 6.

Y la tierra se juntó casi en la misma proporción o bien en cantidad poco mayor o menor con Hefesto, con la lluvia y con el éter brillante y así ancló en los puertos perfectos de Cipris. De éstos nacieron la sangre y las formas de la carne además.

ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα,
Ἐφαιστῶ τ' ὄμβρωι τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγων μείζων εἴτε πλεόνεσσιν (?) ἐλάσσων·
ἐκ τῶν αἵμα τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός.

Habla Empédocles de un crisol, como los que usa Hefestos en la *Iliada* (18.470) para construir el escudo de Aquiles. Tanto en el caso de Empédocles como en el de Hefesto es el pneuma el que permite la formación y vivificación del cuerpo. Nestis proporciona el brillo ambiente, el éter o pneuma, en tanto que Hefesto el material constructor, la materia, la *hylé*. En el pasaje de la *Iliada*, en la que Hefesto construye el escudo de Aquiles mediante la técnica del nielado micénico, el dios de la fragua, con la ayuda de unos fuelles automáticos, insufla en el crisol todo tipo de pneumas (παντοίην εὐπρηστον ἀϋτμήν) para producir la cocción metálica. Por tanto, estamos ante una nueva analogía, la proporcionada por la metalurgia:

En diciendo así, allí la dejó, y fue hacia los fuelles,
y los volvió hacia el fuego y les mandó ponerse al trabajo.
Y los fuelles en veinte crisoles todos soplaban,
haciendo brotar, bien inflamantes, toda suerte de alientos,
bien, apresurándose para ayudarlo; bien, al contrario,
según lo que Hefesto quería y terminaba el trabajo.

ὥς εἰπὼν τὴν μὲν λίπεν αὐτοῦ, βῆ δ' ἐπὶ φύσας:
τὰς δ' ἐς πῦρ ἔτρεψε κέλευσέ τε ἐργάζεσθαι.
φῦσαι δ' ἐν χοάνοισιν ἐείκοσι πᾶσαι ἐφύσων
παντοίην εὐπρηστον **ἀϋτμὴν** ἐξανιεῖσαι,
ἄλλοτε μὲν σπεύδοντι παρέμμεναι, ἄλλοτε δ' αὔτε,
ὄππως Ἥφαιστός τ' ἐθέλοι καὶ ἔργον ἄνοιτο.

El aliento, *autmē*, es el hálito vital o pneuma que vivifica el cuerpo, poniéndolo en movimiento (10.87-90):

“Oh Néstor Nelida, gran gloria de los aqueos:
conocerás al Atrida Agamenón, a quien, sobre todos,
Zeus puso de continuo en tareas, en tanto el **aliento**
Permanezca en mi pecho, y mis rodillas a mí se me yergan.

ὦ Νέστορ Νηληϊάδη μέγα κῦδος Ἀχαιῶν
γνώσεται Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα, τὸν περὶ πάντων
Ζεὺς ἐνέηκε πόνοισι διαμπερὲς εἰς ὃ κ' **ἀϋτμὴ**
ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη.

Las analogías con la metalurgia, la coroplastia, la tejeduría, la ebanistería o la cocción cerámica o alimentaria son muy habituales para explicar la formación del ser humano. Siempre hay un recipiente tecnológico en el que se produce la transformación y se crea la vida. En Job 10 podemos encontrar analogías constructivas del ser humano con el cuajo de la leche, la cerámica y la tejeduría. El recipiente para toda esta transformación es el vientre al que llama por los dos nombres que ya conocemos: ἐκ κοιλίας y ἐκ γαστρὸς.

Una vuelta fallida desde el Hades, desde la muerte, es la de Eurídice, esposa de Orfeo. Cuando su mujer murió, Orfeo bajó al Hades con la intención de traerla de nuevo a la vida. Plutón accedió a sus deseos, pero con la condición de que al marcharse no volviera su cabeza hasta llegar a su casa. Pero, por desconfianza o por pura ansiedad, se volvió y miró a su mujer que, de nuevo, retornó al Hades. Sófocles, en su *Filoctetes* (446-452, 622-625), nos cuenta como del Hades vuelven, no los buenos, sino los viles como ocurrió con Sísifo que con la argucia de que su cuerpo había quedado insepulto le pidió a Hades que le permitiera volver para reprender a su viuda. El dios se lo permitió, pero Sísifo ya no quiso volver a las lúgubres mansiones.

En la *Ilíada* se cuenta, en el catálogo de las naves, como Protesilao fue el primer griego muerto por un guerrero troyano (2.695-702). Su mujer, Laodamía, —según la tragedia de Eurípides *Protesilao*— hace una estatua con los rasgos de su marido que instala en la alcoba. Tanto es su dolor que logra la resurrección de su esposo que vuelve momentáneamente del Hades para pasar una noche con ella. Protesilao tenía un santuario en Fílace, en Tesalia, en donde, en su honor, se celebraban ágonas que cita Píndaro en su *ístmica* I, 58-59. Pero tenía otro santuario en Eleo, en el Queroseno, donde era venerado no como un héroe sino como un dios.

No obstante, la cultura griega no asumía la resurrección de los muertos como una premisa antropológico-política al modo en como Pablo lo planteaba (Hch 17.32): la resurrección de un mesías que había sido crucificado por sedición contra Roma. De hecho, cuando Pablo dice a los presentes en el aerópago que hubo un hombre que resucitó de entre los muertos algunos se burlaron, otros no le hicieron caso y algunos se unieron a él. (Hch 17.31-34).

Nuestro padre que está en los cielos. El politeuma mesiánico

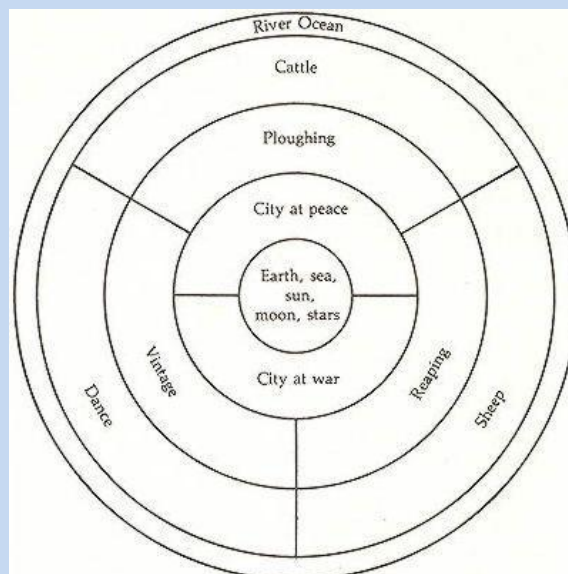
Cuando miraban hacia el cielo, ¿qué cielo veían Pablo y los Apóstoles? Parte de la concepción que tenía Homero del cosmos la encontramos en la descripción (ékfrasis) del escudo de Aquiles del canto 18 de la *Iliada*. Su estructura formal sirve para construir un mapa del universo con la tierra en su centro. Aquí se concentra toda la cultura griega al ser una representación del cosmos y de la polis, al tiempo que constituye un episodio paródico de la creación: Hefestos, un orfebre habilidoso, crea, fabrica un escudo que representa un mapa cosmográfico y cultural del mundo griego.

Empieza por el océano para acaba de nuevo en él. Este tipo de responsión dialéctica, en forma de *ringkomposition*, puede encontrarse, aunque menos articulada sintácticamente, en el poema de Parménides y es muy relevante en el *Timeo* de Platón, 35a1-8, cuando explica la craterización del alma).

Estructura del escudo de Aquiles:

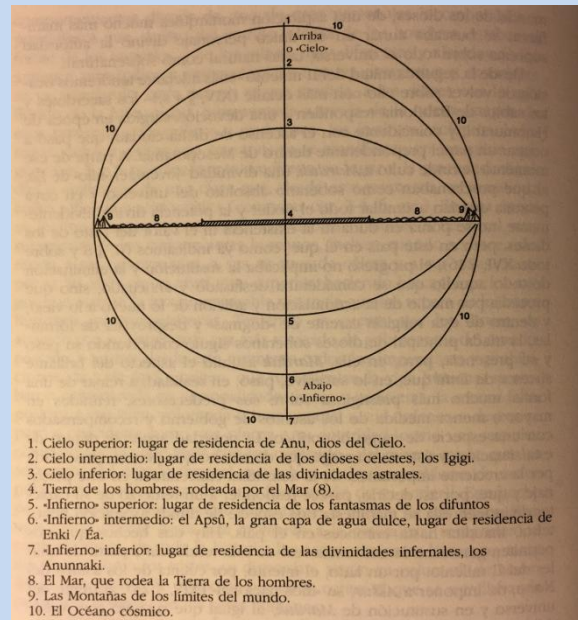


Esta figura retórica es llamada también quiasmo; podemos encontrarla también en Marcos (8.22-26, 8.34-9.1) [vid. Piñero, *Aproximación al Jesús histórico*, 2018:162].

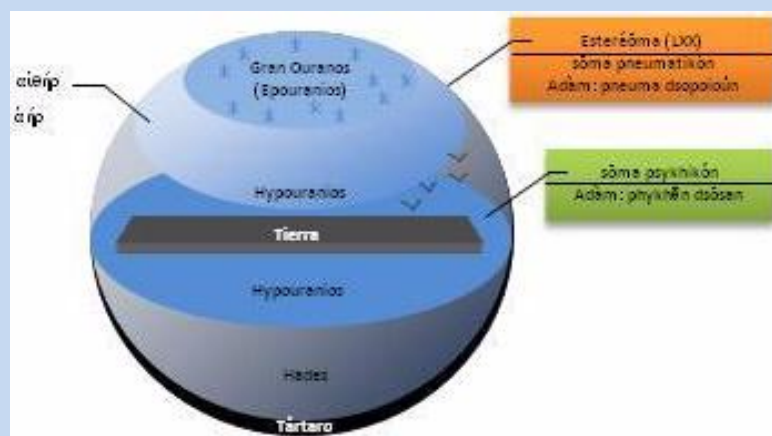


La representación gráfica del escudo de Aquiles es la que aparece en la anterior imagen. Su técnica de fabricación fue la del nielado micénico.

En el dibujo que viene a continuación (sacado del libro *Cuando los dioses hacían de hombres*) se representa el universo tal y como lo concibe la cultura mesopotámica.



Se puede comparar la imagen mesopotámica del universo con la del modelo homérico que viene a continuación y que encontramos también en 1 Cor 15.44-49. El Gran Ouranos es el Epouranios del NT que como tal aparece también en la *Ilíada*. El hypouranios es el lugar en el que se encuentran las nubes, transitan los pájaros y se encuentra el éter. Pero ambos lugares pueden ser llamados Ouranos o cielo de forma indistinta.



1 Cor 15.44-49 e *Ilíada* [C, elaboración propia]

En el canto 8, al inicio. Zeus nos hace un mapa del universo. Para mostrar su fuerza, les reta a todos a que hagan el siguiente experimento mental. Aunque todos los dioses tirasen de una cadena suspendida del cielo que Zeus tuviera cogida, no lograrían arrastrarlo; sin embargo, dice, el sí podría hacerlo con ellos, atando la cadena en torno

al Olimpo, dejando tierra y mar suspendidos en el aire. Les advierte que puede arrojarles, cuando quiera, a lo más profundo de la tierra, más allá del Hades, en las profundidades del Tártaro. Se sobrecogen de temor los dioses al oír estas palabras que indican la clara potestad de Zeus. Atenea le responde para apaciguar su ánimo, impetrándole con una súplica que comienza así (8.31; también en la *Odisea* I.45, I.81, XXIV.473): “Oh padre nuestro, Cronida, de los soberanos el sumo: bien hoy aun nosotros sabemos que tu poder no exorable” (ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη ὕπατε κρειόντων / εὖ νυ καὶ ἡμεῖς ἴδμεν ὃ τοι σθένος οὐκ ἐπιεικτόν).

Una imagen similar a la del pasaje anterior la encontramos en la misiva de Shutruk-Nahhunte que subió al trono elamita en 1190 a. C y que gobernó hasta 1155 a. C. En esta misiva cuenta cómo le han descartado para subir al trono, a pesar de estar ampliamente cualificado y tener, además, derecho a ello, por nacimiento (Citado por Eric H. Cline en *1177 a. C. El año en que la civilización se derrumbó*, Crítica, 2016):

¿Por qué yo, que soy rey, hijo de rey, progenie de rey, descendiente de rey, que soy rey de las tierras, de las tierras de Babilonia y de las tierras de E[lam], descendiente de la hija mayor de poderoso rey Kurigalzu, [por qué] no me siento en el trono de la tierra de Babilonia? (...)

Destruiré vuestras ciudades, demoleré vuestras fortalezas, atascaré vuestras acequias, segaré vuestros huertos. (...)

Podréis subir a los cielos, [pero yo os haré bajar tirando] de vuestra falda, podréis bajar a los infiernos, [pero yo os haré subir tirando] de vuestro pelo!

Es importante tener presente que la concepción de un cielo arriba y un submundo, mundo infernal, morada de las almas, abajo, es la representación iconográfica del universo que ha pervivido, como dice Antonio Piñero en su *Guía para entender a Pablo de Tarso*, hasta bien entrado el siglo XX. Esta representación tiene un componente mitológico indudable del que no es posible desembarazarse a la hora de comprender la concepción que el NT tiene del cielo, de dios padre y del pneuma como fluido o emanación procedente de arriba, del propio cielo.

En el NT Jesús hace referencia a “su padre” o “nuestro padre que está en los cielos” (Mt 2.5, 5.45, 6.9, 7.11, 7.21, 10.32, 10.33, 12.50, 16.17, 18.10, 18.14; Mc 11.25). En Ef 6.9, es “nuestro padre” el que está en los cielos (Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,).

En Mt 5.33-35, cuando Jesús dice que no se ha de jurar por Dios ofrece una imagen muy plástica de por qué no debe hacerse:

“Mas yo os digo que no juréis en absoluto: ni por el cielo, pues es trono de Dios; ni por la tierra, pues es escabel de sus pies; ni por Jerusalén, pues es la ciudad del Gran Rey”.

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως·

El lugar de Dios está perfectamente localizado, dado que tiene su propia geografía. Lo vemos en Jn 3.12-13:

εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Si cuando os he dicho cosas terrenas no me creéis, ¿cómo me vais a creer si os dijere cosas celestiales? Y nadie ha subido al cielo, si no es el que ha bajado del cielo, el Hijo del Hombre.

Zeus habita en el cielo, donde tiene su trono, en el lugar en el que se encuentra el éter (4.166, 13.837, 14.288, 15.192, 16.365, 18.207, 18.214, 19.379). El éter es la atmósfera, el lugar diáfano y transparente (2.458, 17.425, 19.351).

En Rom 10.6-7, Pablo hace referencia al cielo y al abismo como contrapuestos; uno, el cielo, al que se sube y otro, el abismo, al que se baja. En Col 3.1-2, el cielo está arriba, situado sobre la tierra. En Salmos 138.7, encontramos el cielo como contrapuesto al Hades:

Si subo al cielo, tu allí estás;
si bajo al Hades, tu estás presente.

ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ εἶ ἐκεῖ·
ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ᾗδην, πάρει·

Llama la atención que, en este estrato, Dios tanto puede presentarse en el cielo como en el Hades o *sheol* en hebreo.

Hay una topografía escatológica y meteorológica en el NT que constituye un espacio real que será ocupado con la venida de Jesús (1 Tes 4.17). Los muertos resucitarán y los, aun vivos, entre los que se encontraría el propio Pablo —ya que considera inminente la venida del Señor— serán arrebatados sobre las nubes hacia el aire para encontrarse con Jesús. La imaginaria del transporte por las nubes apunta al ámbito divino, ya no solo en el Antiguo Testamento, como señala Piñero (2015:100), sino también en el estrato iliaco (2.146, 5.552), pues las nubes pertenecen al padre Zeus, uno de cuyos epítetos es el de νεφεληγερέτα Ζεὺς (el que agolpa las nubes). La nube sirve para ocultar a un dios entre los hombres (5.186) o para hacer que un contendiente desaparezca de la vista de los demás como hizo Apolo con Eneas, preservándolo de la muerte (5.343) mediante una nube de color azul oscuro. Una nube áurea es utilizada por Zeus para rodearle a él y a Hera, mientras yacen juntos, evitando así el ser vistos (14.342-345). La nube es de color oro, lo que impide a los rayos áureos del sol discriminar su croma con el de la propia nube, volviéndose, así, ambos dioses invisibles; estamos ante un camuflaje divino.

Dice Pablo en Flp 3.20-21 que la ciudadanía o politeuma se encuentra en el cielo:

Porque nuestra ciudadanía en los cielos está, desde donde también aguardamos un Salvador, el Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro cuerpo de bajeza, hecho según el talle de su cuerpo de gloria, según su poderosa acción, capaz aun de subyugar así todas las cosas.

ἡμῶν γὰρ τὸ **πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς** ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς **μετασχηματίζει** τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν **σύμμορφον** τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.

Encontramos en Pablo una pneumatología política o salvífica que se da en varios pasos (según S. Vidal, citado por Antonio Piñero) y que tiene por ciudadano el cuerpo transformado de los que aun viven tras la manifestación o parusía de Cristo. Un cuerpo transformado que habitará en el Urano, en el cielo, en el lugar de las nubes, al igual que los dioses ilíacos (11.77) que habitan en el Olimpo, el lugar en el que se agolpan las nubes. En Mateo (Mt 5.14), tras el sermón de la montaña, Jesús anima a sus discípulos diciéndoles que son como la luz del universo. Intensifica esta imagen con otra de una ciudad colocada sobre la cima de un monte, imposible de ocultarse a la vista. Sus discípulos serán faro del mundo, su luz, pero luz organizada y bien constituida como lo es una ciudad.

El politeuma mesiánico tiene los siguientes pasos:

1. *Resurrección de Cristo como "primicia":* 1 Cor 15.23.
2. *Manifestación o parusía de Cristo:* 1 Cor 15.23; 1 Tes 4.16-17.

La *parousía* se desarrolla en diferentes etapas:

3. *Resurrección de los creyentes muertos:* 1 Cor 15.23; 2 Cor 4.14.
4. *Transformación de vivos y muertos:* 1 Cor 15.51-55; Rom 8.11; Flp 3.21.
5. *Congregación de los creyentes en el Señor:* 1 Cor 15.23; 1 Tes 4.14-17; 1 Cor 1.9; 2 Cor 4.14; Rom 11.25.
6. *Juicio a los creyentes:* 1 Tes 2.19, 3.13; 1 Cor 3.13-15.
7. *Reino del Mesías junto con los creyentes:* 1 Cor 15.24-28; 1 Tes 4.14-17; 1 Cor 1.9; 2 Cor 4.14; Rom 11.25-27 (Ap 20.1-6).
8. *Resurrección universal y Juicio presidido por el Mesías junto con los creyentes:* 1 Cor 15.24-28; 1 Tes 4.14-17; 1 Cor 6.2-3; 1 Cor 15.24-28 (Ap 20.11-15).
9. *Reino de Dios:* 1 Cor 15.24-28, 50; 1 Tes 2.12 (Ap 21.1; 22.5).

Estamos, como apunta Piñero (2015:104), ante una estructura de subordinación o monarquista donde la divinidad del Mesías queda supeditada al Padre o monarca. Los

dioses, en la *Iliada*, habitan el cielo (11.77) bajo una clara estructura jerárquica sometida a Zeus Padre (8.1-37) y con un cuerpo pneumatológico muy diferente al del hombre porque los dioses ya están transmutados. Pero distinto no quiere decir "completamente diferente". Estamos ante una modificación del cuerpo previo que hace que, en la resurrección el hombre pase del espacio humano al espacio de los dioses (1 Cor 15.35-49), construyendo así un politeuma nuevo, con ciudadanos transformados:

Mas dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Y con qué linaje de cuerpo se presentan? Necio, lo que tú siembras no cobra vida si primero no muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de ser, sino un simple grano, pongo por caso, de trigo o de alguna de las otras semillas. Y Dios le da un cuerpo como quiso, y a cada una de las semillas su propio cuerpo. No toda carne es un misma carne, sino que una es la carne de los hombres, otra la carne de las bestias, otra la carne de las aves y otra la de los peces. Hay también cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero diferente es el esplendor de los celestes y diferente el de los terrestres. Uno es el esplendor del sol, y otro el esplendor de la luna, y otro el esplendor de las estrellas. Porque entre estrella y estrella hay diferencia de esplendor. Así será también la resurrección de los muertos. Siémbrese en corrupción, surge en incorruptibilidad; siémbrese en vileza, surge en gloria; siémbrese en debilidad, surge en vigor; siémbrese cuerpo animal, surge cuerpo espiritual. Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual. Así también está escrito: "Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente"; el postrer Adán, espíritu vivificante. Ahora que no es primero lo espiritual, sino lo animal; luego, lo espiritual. El primer hombre, de la tierra, terrestre; el segundo hombre, del cielo cual el terrestre, tales también los terrestres; y cual el celeste, tales también los celestes. Y como llevamos la imagen del terrestre, llevaremos también la imagen del celeste.

Ἄλλὰ ἐρεῖ τις, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις οὐ ζῶοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν ὃ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. οὐ πᾶσα σὰρξ ἢ αὐτὴ σὰρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. καὶ **σώματα ἐπουράνια**, καὶ **σώματα ἐπίγεια**. ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων **δόξα**, ἑτέρα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. ἄλλη **δόξα ἡλίου**, καὶ ἄλλη **δόξα σελήνης**, καὶ ἄλλη **δόξα ἀστέρων**. **ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ**. Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· **σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν**. οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἕσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶοποιῶν. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος **ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ**. οἶος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ **τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου**.

Lo interesante de este pasaje es que no hay una diferencia entre cuerpo y alma, como cabría esperar, no hay, estrictamente hablando, un dualismo platónico sino una unidad “corporal” o “corporativa” que no distingue entre alma y cuerpo (un almicuerpo como dice Piñero); unidad corporativa a la que le sobrevendrá, en la resurrección, una mutación en el orden de los *fascinosum*. La unidad cuerpo alma es entendida como una única unidad a la que Pablo llama alma viviente (εἰς ψυχὴν ζῶσαν), sin que el alma se distinga del cuerpo; unidad que se transmutará en pneuma vivificante (εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν) cuando acontezca la parousía de Cristo. En La *Iliada* el cuerpo se pudre (4.174) o es consumido por las aves de rapiña (4.237); lo que va al Hades es el alma (1.3).

En 1 Cor 15.44-49 encontramos la identificación metafórica entre dos tipos de hombre con dos de los espacios geográficos del cosmos (ver [bola del mundo](#)). Se trata de una posición geográfica de tipo gnóstico cruzada con el sustrato asirio-babilónico y el ilíaco. Este pasaje de Corintios nos conduce al Génesis (Gn 2.7):

E hizo Dios al hombre tierra de la tierra y a su rostro insufló aliento vital y se hizo el hombre como alma vivificante.

[καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν]

Aquí no se utiliza el vocablo pneuma sino el substantivo *pnoē* (soplo) o el verbo *emphysáō* (soplar en, insuflar), dependiendo de las edición de la Septuaginta que se consulte.

En Hebreos disponemos de este dualismo metafísico u ontológico entre la carne y el espíritu (Heb 7.16, 1.13-16) conectado con el dualismo tierra-cielo (Heb 8.5, 9.11, 11.13-16); todo ello con trasfondo gnóstico.

La transformación de los vivos neotestamentaria tiene que ser muy similar al ofrecimiento de inmortalidad que le hace Calipso a Ulises para que se quede con ella (V.203-210):

¿De verdad tienes prisa en partirme al país de tus padres
y volver a tu hogar? Marcha, pues, pese a todo en buen hora;
mas si ver en tu mente pudieses los males que antes
de encontrarte en la patria te hará soportar el destino,
seguirías a mi lado guardando conmigo estas casas,
inmortal para siempre, por mucho que estés deseando
ver de nuevo a la esposa en que piensas un día tras otro.

Al ofrecimiento de Calipso, Ulises replica que prefiere estar con su mujer mortal y, de este modo, dejar cumplidos todos los sinsabores y hazañas sin cuento que le han llevado a vagar durante diez años antes de alcanzar de nuevo su patria (V.215-224).

La inmortalidad, también en la *Ilíada*, es un peso insoportable, casi soporífero, como le recuerda Glauco a Sarpedón. Una vida inmortal se asocia a una vida sin vicisitudes y sin posibilidad de obtener lustre o *kýdos* (12.322-328):

Oh querido, pues si en verdad habiendo huido a esta guerra
debiéramos siempre sin vejez y sin muerte
ser, ni entre los primeros combatiera yo mismo
ni te enviaría al combate que da gloria a los hombres;
y ahora (pues las diosas de la muerte amenazan
en miríadas, a quienes el humano no ha de huir ni esquivar)
vamos, y a alguno daremos renombre, o alguno, a nosotros.

ὦ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε
ἔσσεσθ', οὔτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην
οὔτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς **κυδιάνειραν**·
νῦν δ' ἔμπεης γὰρ κῆρες ἐφ'esτᾶσιν θανάτοιο
μυρίαί, ἅς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,
ἴομεν ἢ ἐ τῷ εὐχῷ ὀρέζομεν ἢ ἐ τις ἡμῖν.

Aun así, en el estrato ilíaco la inmortalidad para un hombre es un bien deseado.

El fundamento de toda teología política es la pneumatología política, es decir, la relación, en el caso del cristianismo, entre el cuerpo neumático de Cristo y el cuerpo humano sometido al ciclo de la pneumatosis. Todas las herejías surgirán del modo en cómo se entienda la relación entre ambos. Si analizamos las aportaciones de Pablo a la teología política, podremos comprobar cómo todas ellas se fundamentan en la pneumatología cuyo núcleo esencial es la gracia o *kharis* que colocaría al cuerpo humano en el camino de la salvación en el seno de una comunidad o *politeuma* en el que todas las metáforas ligadas al *Cuerpo de Cristo* poseen un alcance teológico-político.

El *politeuma* es la unidad mínima pneumatológica de carácter político. Para que un *politeuma* se constituya en unidad pneumatológica, debe de generar procesos *thymóticos* y *kahrismáticos*, en su seno, que permitan explicar su funcionamiento. Estos procesos pueden conducir a una administración mundana de tipo *thymótico*, como ocurre con la América descrita por Tocqueville, en la que el *politeuma* está constituido por el municipio, o a una administración eclesial de tipo carismático o asociada a grupos de salvación, caso del jardín de Epicuro (vid. El concepto de «implantación de la conciencia filosófica» (Implantación gnóstica e implantación política: <http://www.nodulo.org/ec/2013/n142p02.ht>).

Un *politeuma* debe ser una unidad administrativa vinculada, de algún modo, a la idea de Estado aunque sea, como en el caso de la Comuna de París, para intentar ejercer desde ella su disolución. Un *politeuma* puede llegar a no a tener una implantación política efectiva (la Comuna de París) o sí como fue el caso del municipio americano analizado por Tocqueville en *La democracia en América*.



Catálogo de las naves, *Iliada*, canto 2.

En la *Iliada*, es el *ethnos* la unidad mínima de carácter político (2.87) que queda reflejada en el catálogo de las naves del canto 2. La estructura política de la *Iliada* se restringe a una jerarquía militar con un soberano de la coalición (Agamenón), un consejo de ancianos, unos héroes o *hegemonas* que conducen a su *ethnos* junto con la masa indiferenciada del *Iáos*. Todos ellos aparecerán juntos en la asamblea o ágora. Las disidencias, como la de Aquiles, no generan una contestación interna de tipo político o militar. Aquiles simplemente se retira del combate (9.650 y ss.) y deja a los griegos a su suerte.

El único lugar del poema donde aparece la polis es en el canto 18. En él se describen dos ciudades, una en paz y otra en guerra, esmaltadas sobre el escudo de Aquiles, fabricado por Hefesto (18.490) por petición de Tetis. Pero no se deja entrever ninguna estructura política aunque sí jurídica por causa de un asesinato.

La *Iliada* refleja una estructura de enfeudación en la que la libertad y el orden no señalan a un politeuma sino a una estructura que se configura de modo militar, en torno a un ejército, y en la que no hay atisbo alguno de contrato social. Cuando, tras huir de Aquiles, Héctor por fin se para y le pide un pacto (ἀλλ' ἄγε δεῦρο θεοῦς τοὶ γὰρ ἄριστοι / μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων, "Mas, ea, intercambiamos las

garantías de los dioses: ellos / serán los mejores testigo y custodios de nuestro convenio", 22.254-255), Aquiles le contesta (22.261-267):

Héctor, infame, no me menciones pactos.
Así como no hay para leones y hombre juramentos leales
ni lobos ni hombres disponen de un ánimo concorde (οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες
ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν)
sino que males conciben por siempre los unos con otros
así no es posible que tu y yo seamos amigos, ni para ambos
habrá juramentos, hasta que uno de los dos caiga
y saciarse Ares de sangre, guerrero de escudo de cuero.

Ἔκτορ μή μοι ἄλαστε συνημοσύνας ἀγόρευε·
ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν **ὄρκια πιστά**,
οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν,
ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν,
ὡς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὐδέ τι νῶϊν
ὄρκια ἔσσονται, πρὶν γ' ἢ ἕτερόν γε πεσόντα
αἵματος ἄσαι Ἴρη ταλαύρινον πολεμιστήν.

Aquí la metáfora del león, que sirve para indicar el coraje de un héroe (24.572; Hesíodo, *Teogonía*, 1007), queda superada. La inconmensurabilidad entre el hombre y el león rompe con la analogía y nos retrotrae a un estado de naturaleza en la que cada uno mira por lo suyo y lo defiende con la fuerza de que dispone. Aquiles no es un hombre de pactos ni de componendas. La analogía, la metáfora, nos introduce de lleno en el ámbito de la poética. La ruptura con este tropo nos conduce a la política. En el estado de naturaleza no hay armonía, no hay concordia, sino lucha. No estamos ante dos ciudadanos sino ante dos soldados, dos guerreros o *polemistás*. Lo único que cuenta es hasta donde, cada uno, puede llevar a su *thymós* con el solo concurso de su fuerza. Estamos ante la exacta definición del trabajador *aquileo* de Ernst Jünger que reúne en una sola persona al guerrero y al productor manual.

La armonía que hay entre los hombres viene mediada por los dioses. Ellos son/serán μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων, testigos y garantes de los convenios. Para ser testigos o garantes de un convenio deben de compartir una cierta naturaleza común con los hombres. Entre un hombre y un dios puede haber ὁμόφρονα θυμὸν (ánimo concorde) que es aquello que nunca podremos encontrar entre un lobo y un cordero.

Se puede concluir que el sistema circulatorio entre hombre y dios es un circuito pneumatológico que, a su vez, es fundamento último de todo pacto. El fundamento de la teología política es siempre la pneumatología política. El tema puede resultar más claro con Eusebio de Cesarea (Lluís Duch, 2014:170) que concibe la relación que existe entre el poder temporal y el espiritual como *symphonia* o armonía deseada por Dios que tiene su fundamento en la unión indisoluble de la humanidad de Cristo y su divinidad conforme a lo dictado por el Concilio de Calcedonia (451).

Quien forme parte del politeuma mesiánico estará, necesariamente, inhabitado por el espíritu, el pneuma. *El Señor es el Espíritu* (Rom 8.11). El espíritu habita en quienes son seguidores del Mesías (Gal 5.24-26). Como explica Antonio Piñero “con esta filiación otorgada por el Espíritu viene también la libertad de ser creyentes en el Mesías sin necesidad de hacerse estrictamente judíos”. Por este motivo, el politeuma mesiánico se extiende a los gentiles. La inhabitación en el Espíritu permite también el desarrollo carismático que, de algún modo, viene a sustituir a la *timē* u honra asociada a una función aristocrática, inserta en relaciones tribales. Pero ya en Mateo (Mt 13.46-50), Jesús avanza otra de las consecuencias de la venida del reino de Dios en este Mundo: no habrá relaciones filiales o de parentesco reconocibles.

El trono en el cielo



La Gloria, Tiziano (1551-1554).

Zeus es padre de dioses y hombres (2.669) de forma paródica a como lo es Dios también según nos dice Pablo en 1 Cor 4-7:

Ilíada 2.668-669:

ήδὲ φίληθεν
ἐκ Διός, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει,

y se ganaron
el amor de Zeus, que de Dioses y de hombres es soberano,

1Cor 4-7:

4Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἶς. 5καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὡσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, βάλλ' ἡμῖν εἶς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἶς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. 7Ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἢ γινώσκεις· τινὲς

δὲ τῆ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὕσα μολύνεται.

Acerca, pues, de comer las víctimas sacrificadas a los ídolos, sabemos que un ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo. Puesto que, si bien hay quienes son llamados dioses, sea en el cielo, sea en la tierra —cuales hay muchos dioses y muchos señores—, mas para nosotros no hay sino un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros estamos destinados hacia él; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por él. Pero no en todos se halla ciencia; ante algunos, por efecto del hábito, persistente aun ahora, del ídolo, comen la carne como sacrificada al ídolo. Y su conciencia, débil como es, se contamina.

Dios asimila parte de las funciones de Zeus y sigue ocupando el lugar de los cielos como soberano. Zeus se sienta en su trono: 1.536, ὡς ὁ μὲν ἔνθα καθLa Glροέζετ' ἐπὶ θρόνου ("sentose allí sobre el trono") que se sitúa en el esplendente Olimpo (1.532). El trono de Hera es de oro, 1.611: ἔνθα καθεῦδ' ἀναβάς, παρὰ δὲ χρυσόθρονος Ἥρη ("Allí subió y se durmió, y a su lado Hera, de áureo trono"). Un trono desde el que es posible generar tiemblos, marcadores cinéticos de emoción, 8.198:

Ὡς ἔφατ' εὐχόμενος, νεμέσησε δὲ πότνια Ἥρη,
σεισατο δ' εἰνὶ θρόνῳ, ἐλέλιξε δὲ μακρὸν Ὀλυμπον,

Así habló lleno de jactancia y la augusta Hera se enfadó
y se revolvió en el trono, conmocionando el vasto Olimpo.

También ocurre con Zeus que desde su trono de oro alza su voz estruendosa (8.442) que actúa, al mismo tiempo, como marcador cinético de emoción y autoridad: αὐτὸς δὲ χρύσειον ἐπὶ θρόνον εὐρύσπα Ζεὺς / ἔζετο ("El propio Zeus, de ancha voz, sobre el áureo trono / se sentó"). Eos, la aurora, tiene su trono cromático en el cielo, a ella la esperan los caballos y el pueblo en armas, tras pasar la noche vivaqueando 8.565: ἐσταότες παρ' ὄχεσφιν ἐϋθρονον Ἥῳ μίμνον ("esperaban de pie junto a los carros la Aurora, de bello trono"). Del trono se levanta Néstor cuando ve a Patroclo, 11.646: τὸν δὲ ἰδὼν ὁ γεραῖός ἀπὸ θρόνου ὤρτο φαεινοῦ ("Al verlo, el anciano se levantó del reluciente trono"). De este modo, el aquí en la tierra como en el cielo se cumple en lo que respecta a la primera función que es la del que manda o al que se le debe el respeto debido y cuyo sitio indica, precisamente, su jerarquía.

El trono es el lugar desde que se ejerce la función divina, 14.153:

Ἥρη δ' εἰσεῖδε χρυσόθρονος ὀφθαλμοῖσι
σταῖσ' ἐξ Οὐλύμποιο ἀπὸ ρίου· αὐτίκα δ' ἔγνω
τὸν μὲν ποιπνύοντα μάχην ἀνὰ κυδιάνειραν
αὐτοκασίγνητον καὶ δαέρα, χαῖρε δὲ θυμῷ·
Ζῆνα δ' ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς πολυπίδακος Ἴδης
ἦμενον εἰσεῖδε, στυγερός δέ οἱ ἔπλετο θυμῷ.
μερμήριξε δ' ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
ὄππως ἐξαπάφοιτο Διὸς νόον αἰγιόχοιο·

Hera, la de áureo trono, se incorporó y volvió los ojos fuera del Olimpo, lejos de un pico, ya al punto reconoció, jadeando por la lucha, que otorga gloria a los hombres, a su hermano y a la vez cuñado, y se alegró en su ánimo; y a Zeus sobre la más alta cima del Ida, rico en manantiales, lo vio sentado; odioso se le había vuelto a su ánimo. La augusta Hera, de inmensos ojos, comenzó entonces a discurrir como podría embaucar el sentido a Zeus, portador de la égida.

Hera, en su intento de seducir a Zeus, para que tras el acto amoroso se duerma y evitar, así, que intervenga durante un tiempo a favor de los griegos, le ofrece a Hypnos, Sueño, un trono hermoso, de oro e incorruptible, 14.238: δῶρα δέ τοι δώσω καλὸν θρόνον ἄφθιτον αἰεὶ / χρύσεον ("Como regalo te daré un bello trono, siempre inconsumible, / áureo. ").

Los tronos suelen estar en los montes más altos, como el Ida (15.5), en Creta.

Thrónos tiene también el significado de silla, como aquella en la que se sienta Aquiles mientras escucha la petición de Príamo para que le dé el cadáver de su hijo Héctor (24.515, 24.553); la misma que le ofrece Aquiles al anciano (24.522).

En todo caso, los dioses, en el imaginario griego y helenístico, vienen del cielo (οὐρανόθεν) para realizar su tarea sobre la tierra (1.195, 1.208). Motivo este por el que en la carta a los Efesios 2 se advierte que todavía son muchos los que se dejan guiar por los dioses, por el príncipe de las potencias del aire que no es otro que Zeus:

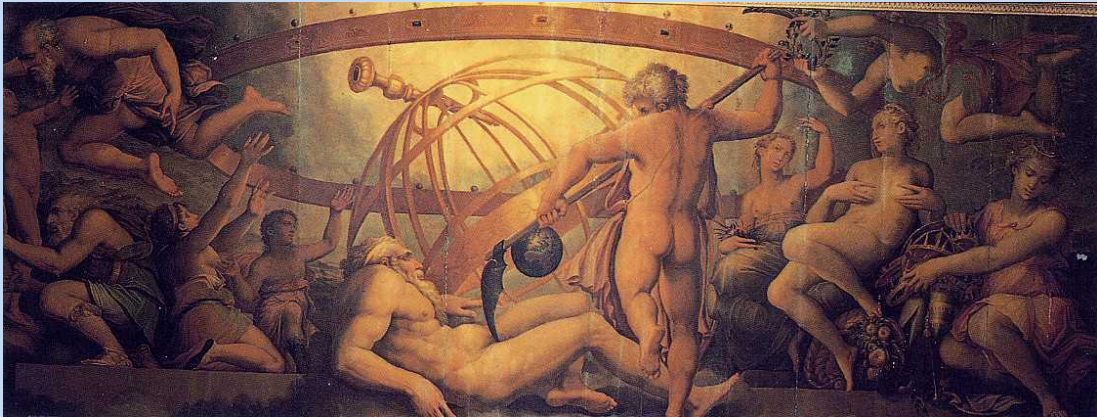
Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε **περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος**, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας· ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί·

él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los que anduvisteis en otro tiempo conforme a la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire, el espíritu que ahora opera en los hijos de desobediencia, entre los cuales todos nosotros también vivimos en otro tiempo, andando según nuestros deseos carnales, haciendo la voluntad

El estrato de este **κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος** ("conforme al príncipe de la potestad del aire) lo encontramos en Hesíodo, en los *Trabajos y los días* (248 y ss.) donde se dice que los reyes deben tener muy presentes, para ser justos, la intermediación de los inmortales que, en número de treinta mil, guardan y custodian las sentencias "vestidos de brumas yendo y viniendo por toda la tierra" (255, ἥερα ἑσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν.). Estos inmortales reciben el nombre de "daímones" en la *Ilíada* (1.222).

El cielo es lugar al que se dirigen las exhalaciones de las ofrendas (1.317, 8.549). Al cielo, identificado con el Olimpo, sube Tetis para suplicar a Zeus por Aquiles, su hijo (1.497). Los dioses tienen el calificativo de uránidas (1.570: ὄχθησαν δ' ἀνὰ δῶμα Διὸς θεοὶ Οὐρανίωνες), siendo "urano" nombre para indicar el cielo, el lugar en el que habitan los dioses por extensión del lugar que ocupó Urano, padre de Cronos. Al cielo se va el griterío del láos o el común (2.153). Es el lugar al que se dirige el resplandor, procedente de un gran fuego o de los miles de reflejos de las armaduras de bronce, que tienen por medio de propagación el éter que conduce la luz hasta el cielo (2.458, 8.558; 17.425); estamos ante un aura lumínica y escenográfica. Pero es, también, el bajo cielo, el lugar por el que transitan las grullas (3.3, "tal y como se alza delante del cielo el chillido de las grullas", ἦϋτε περ κλαγγή γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό); igual en 17.675 (πάντοσε παπταίνων ὥς τ' αἰετός, ὄν ρά τέ φασιν / ὄξύτατον δέρκεσθαι ὑπουρανίων πετεηνῶν "escrutando por doquier, como el águila, que es la que dicen / que tiene la vista más aguda de todas las aves en el cielo") donde se dice que el águila vuela bajo el cielo, lo que equivaldría al éter como medio.

El cielo, *ouranós*, es el lugar ocupado por las estrellas (4.44, 8.555).



Fresco de Giorgio Vasari y Cristofano Gherardi (ca.1560): *La castración de Urano*.

El cielo como lugar al que se dirige la plegaria y como objeto de juramentos, tanto lo encontraremos en la *Ilíada* como en el NT.

Hacia el cielo mira y dirige su plegaria Menelao para quejarse a Zeus de no serle propicio en su intención de matar a Alejandro durante el combate singular que mantuvieron (3.364, "El Atrida se lamentó, con la mirada puesta en el vasto cielo", Ἀτρεΐδης δ' ὤμωξεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν:).

La plegaria o el juramento se hace con los pies sobre la tierra y mirando hacia los cielos. Comparemos lo dicho por Jesús (Mt. 5.34):

Mas yo os digo que no juréis en absoluto: ni por el cielo, pues es trono de Dios; ni por la tierra, pues es escabel de sus pies;

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμόσαι⁶⁷ ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ·

con la descripción que hace Homero de la diosa Discordia, Eris (4.440):

Δεῖμός τ' ἠδὲ Φόβος καὶ Ἔρις ἄμοτον μεμαυῖα,
Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε,
ἧ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα
οὐρανῶ ἑστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

el Terror y la Huida, y la Disputa, furiosa sin medida,
hermana y compañera del homicida Ares,
que al principio es menuda y se encrespa, pero que pronto consolida
en el cielo la cabeza mientras anda a ras del suelo.

El cielo tiene su propia arquitectura (sus casas, sus puertas de entrada y salida) dando así pie a la habitación del politeuma paulino. Hera va en su carro que se mueve entre la tierra y el cielo (5.769). La diosa entra presurosa con su biga por entre las puertas del cielo que se abren solas y que están custodiadas por las Horas (5.748, 8.393). Estas puertas son de apertura automática: αὐτόμαται δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ ἄς ἔχον ὦραι ("y al abrirse solas, / rechinaron las puertas de cielo, custodiadas por las Horas").

En la *Ilíada* hay puertas en el Olimpo; con una de ellas se encuentra Iris, la mensajera de los dioses (8.409):

Así habló, e Iris, de pies de ráfaga, fue con el mensaje
y marchó de las montañas del Ida al vasto Olimpo.
En la primera puerta del Olimpo, lleno de pliegues, se topó
con ellas, las retuvo y les transmitió la orden a Zeus

Pero hay puertas también en el Hades (9.312):

ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησιν
ὄς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.

Aquel me resulta igual de odioso que las puertas del Hades
que oculta en sus mientes una cosa y dice otra

Aquiles la asocia a quien oculta las verdaderas intenciones, sin decir con claridad lo que piensa. Él sí dice lo que piensa sin importarle las consecuencias, razón por la cual se enemistó con Agamenón.

En la *Odisea*, Ulises (14.156) viene a decir lo mismo:

ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησι
γίνεται, ὄς πενήνη εἰκὼν ἀπατήλια βάζει.

Odioso a mi me resulta aquel de igual modo que, ante las puertas del Hades,
para ceder en su miseria mentiras relata

Una es la puerta que conduce a la vida o a la destrucción, dependiendo de lo que uno declare.

Los dioses vienen siempre del cielo, o transitan por él, que es su lugar natural de habitación (6.128). Los dioses son calificados como celestes (6.129): **θεοῖσιν ἔπουρανίοισι**. Compárese con Efesios 1.3:

Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ **ἐν τοῖς ἔπουρανίοις** ἐν Χριστῷ.

Bendito sea el Dios y Padre del Señor nuestro Jesucristo, quien nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos en Cristo.

También se califica a Dios padre como celeste en este pasaje de Mateo 6.26: καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει ("y vuestro Padre celestial las alimenta"), refiriéndose a las aves del cielo.

Los dioses habitan el **ἔπουράνιος** y los pájaros el **ὑπουράνιος** que equivale al éter. El ἔπουράνιος sería el μέγαν οὐρανόν (1.497, ἀνέβη μέγαν οὐρανόν Οὐλυμπόν τε "y ascendió de mañana al elevado cielo y al Olimpo") o τὸ στερέωμα, (*Scholia in Homerum (Scholia vetera)*, 1.497, μέγαν οὐρανόν: οὕτω καὶ τὸ στερέωμα καλεῖ (οὐρανοῦ ἐκκατεπᾶλτο δι' αἰθέρος" [19.351]) καὶ τὸν ὑπερνέφιον τόπον, "Elevado cielo; también se le llama stereoma "del cielo saltó a través del éter""), el mismo que aparece en el Génesis 1.20 (LXX): καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐγένετο οὕτως, "y los pájaros volando sobre la tierra contra la esfera del firmamento y así fue".

El στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ es el χάλκεον οὐρανόν "firmamento broncíneo" de la *Iliada* (17.425) y el רָקִיעַ מְרֻצָּה de la Biblia Hebraica. El רָקִיעַ (rāqīa') es el firmamento en tanto que se le concibe como una barrera sólida. En Psalmos 32.6 se dice que Dios solidificó (*estereōthēsan*) el cielo con su palabra y con el aliento (pneuma) de su boca "configuró" toda su potencia, es decir, con el pneuma lo puso a funcionar (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν, "por la palabra del Señor se configuraron los cielos y del soplo de su boca [fue] toda la fuerza de ellos").

La oración al padre, a Zeus, se hace dirigiendo la mirada al cielo y levantando las manos. De nuevo, encontramos aquí un *pater noster* paródico. Ayante pide a los suyos que recen a Zeus en silencio, para evitar que el enemigo los oiga; aunque les da la opción de que lo hagan abiertamente (7.191-205):

ὦ φίλοι ἦτοι κληρὸς ἐμός, χαίρω δὲ καὶ αὐτὸς
 θυμῷ, ἐπεὶ δοκέω νικησέμεν Ἐκτορα δῖον.
 ἀλλ' ἄγεται ὄφρ' ἂν ἐγὼ πολεμῆϊα τεύχεα δύω,
 τόφρ' ὑμεῖς εὐχεσθε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι
 σιγῇ ἐφ' ὑμείων ἵνα μὴ Τρῳῆες γε πύθωνται,
 ἢ καὶ ἀμφαδίην, ἐπεὶ οὐ τίνα δείδιμεν ἔμπης·
 οὐ γὰρ τίς με βίη γε ἐκὼν ἀέκοντα δίηται

οὐδέ τι ἰδρεΐη, ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ νῆϊδά γ' οὕτως
 ἔλπομαι ἐν Σαλαμῖνι γενέσθαι τε τραφέμεν τε.
 Ὡς ἔφαθ', οἳ δ' εὐχόντο Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι-
 ῶδε δέ τις εἶπεσκεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν·
 Ζεῦ πάτερ ἴδηθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε
 δὸς νίκην Αἴαντι καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι·
 εἰ δὲ καὶ Ἔκτορά περ φιλέεις καὶ κήδεαι αὐτοῦ,
 ἴσῃν ἀμφοτέροισι βίην καὶ κῦδος ὄπασσον.

”Oh amigos, en verdad es mi suerte, y aun me alegre yo mismo en el alma, ya que juzgo que venceré a Héctor divino. Pero, ea, mientras yo las guerreras armas me pongo, mientras, vosotros suplicáis a Zeus Cronida el señor, en silencio, en vuestro interior, porque los troyanos no lo oigan, o incluso abiertamente, ya que, empero, a nadie tememos; pues nadie a fuerza, con quererlo, me desviará si no quiero, ni por mi impericia, ya que no tan ignaro en Salamina haber nacido y sido criado yo, espero”.

Así hablaba, y ellos suplicaban a Zeus Cronida soberano; así cada uno decía, mirando hacia el ancho cielo: Dios (Zeus) padre que desde el Ida riges (cuidas), el más glorioso, el más grande dale la victoria a Ayante y la esplendente gloria gane; pero si también a Héctor tu amas y te inquietas por él igual fuerza ambos y fama otorga.

La oración puede ser conjunta, de aqueos y troyanos, por tanto pública (3.318-323).

La oración del sacerdote de Apolo, Crises, para que este dios le conceda lo que Agamenón no le da, a su hija querida, se produce lejos de las miradas de los aqueos. Ora o suplica a Apolo, bajo la fórmula del *do ut des*, para pedirle que le devuelva favor por favor. Pero lo hace alejado de todos, sin buscar publicidad (1.33):

Ὡς ἔφατ', ἔδεισεν δ' ὁ γέρων καὶ ἐπείθετο μύθῳ·
 βῆ δ' ἀκέων παρὰ θῖνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης·
 πολλὰ δ' ἔπειτ' ἀπάνευθε κίων ἠρᾶθ' ὁ γεραιὸς
 Ἀπόλλωνι ἀνακτι, τὸν ἠϋκομος τέκε Λητώ·
 κλυθὶ μευ ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
 Κίλλάν τε ζαθέην Τενέδοιό τε Ἴφι ἀνάσσεις,
 Σμινθεῦ εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
 ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα
 ταύρων ἠδ' αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήνον ἐέλδωρ·
 τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

Así habló, y el anciano sintió miedo y acató sus palabras. Marchó en silencio a lo largo de la ribera del fragoso mar yéndose luego lejos, muchas súplicas dirigió el anciano al soberano Apolo, al que dio luz Leto, de hermosos cabellos: "¡Óyeme, oh tu, el de argénteo arco, que proteges Crisa

y la muy divina Cila, y sobre Ténédos imperas con tu fuerza,
oh Esminteo! Si alguna vez he techado tu amable templo
o si alguna vez he quemado en tu honor pingües muslos
de toros y de cabras, cúpleme ahora este deseo:
que paguen los dánaos mis lágrimas con tus dardos".

Las oraciones en la *Ilíada*, cuando se ora “al padre nuestro”, suelen ser personales de hombre a Dios, aun cuando sea el pueblo el que ore (3.320, 7.200). En este último caso no estamos ante una oración colectiva sino ante una oración interior de la que el poeta hace partícipe a todos. Pero no siempre, en 3.277, Agamenón ora al padre Zeus delante de todas sus tropas y no solo incluye a Zeus sino al Sol, a las aguas de los ríos y a la tierra; aunque la oración va dirigida principalmente al padre Zeus (3.276-280):

corr. Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε,
Ἡέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις,
καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τίνυσσον ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση,
ὕμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὄρκια πιστά·

Padre Zeus, que riges desde el Ida; el más glorioso, el más grande,
y Sol que vigilas sobre todo y que todo lo escuchas,
y Ríos y Tierra, y quienes a las gentes de abajo, dejada la vida,
castigáis, quienesquier que perjuramente juraron:
vosotros sed testigos y guardad los juramentos leales;

Pero, en general, las oraciones son personales, salvo que tengan carácter ceremonial. Se pide a la divinidad un favor personal. En Mt 6.1-8, la limosna debe ser sin anuncio y la oración interior y personal.

Otros “padres nuestros” dirigidos a Zeus padre los encontramos en: 3.276, de Agamenón; 3.365, 13.631, 17.19, de Menelao; el pueblo ora a Zeus: 3.320, 7.179, 7.202; de Agamenón, 8.236; 12.164, de Asio Hirtácida; 15.372, de Néstor; 17.645, del Telamónida Ayante; 21.273, de Aquiles; 24.308, de Príamo. En los casos que se citan a continuación, la estructura formular es similar pero no estamos ante una súplica de un hombre para con su dios, sino de un dios para con su padre Zeus: 1.503 de Tetis; 5.757, 5.762, 19.121 de Hera a su esposo Zeus; 5.421, de Afrodita a su padre Zeus; de Ares a Zeus, 5.872; 7.446, de Poseidón a Zeus; 8.31, 22.178 de Atenea a su padre.

Otro modo de comenzar un padre nuestro sería la fórmula que utiliza Aquiles (16.233): Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε Πελασγικὲ τηλόθι ναίων "Zeus soberano, dodoneo, pelásgico, que lejos habitas"; este comienzo lo encontramos también en 3.351. Hay otros modos también que hacen acompañar al nombre de Zeus con sus epítetos (2.412, Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφῆς αἰθέρι ναίων "¡Oh Zeus, el más glorioso y excelso, de oscuras nubes!"); 3.276 (corr. Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων κύδιστε μέγιστε "¡Zeus padre, regidor del Ida, el más glorioso y excelso!") y 3.298. Héctor suplica por sus hijos rogando “a Zeus y el resto de dioses” (6.476) en una oración personal, llena de hermosura y dramatismo:

Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι
παῖδ' ἐμὸν ὡς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρῶεσσιν,
ᾧδε βίην τ' ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἴφι ἀνάσσειν·
καὶ ποτὲ τις εἴποι πατρός γ' ὄδε πολλὸν ἀμείνων
ἐκ πολέμου ἀνιόντα· φέροι δ' ἕναρα βροτόεντα
κτείνας δῆϊον ἄνδρα, χαρεῖη δὲ φρένα μήτηρ.

Zeus y el resto de dioses, conceded que este sea
mi hijo como yo bien distinguido entre los troyanos
así como bueno de fuerza y de Ilíos gobernar con poder;
y que luego alguien dijera que del padre este mucho mejor
de la guerra volviendo. Trajera despojos manchados de sangre
una vez dado muerte a un hombre homicida, la madre alegrara su mente

Zeus es padre de hombres y dioses (22.167): τοῖσι δὲ μύθων ἦρχε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε "y entre todos tomó la palabra el padre de hombres y dioses". En la *Ilíada*, todas las oraciones son interesadas, hechas por señores de la guerra que buscan su beneficio en la batalla (3.351-354, 3.365), como también acontece en el Antiguo Testamento (Dt 7.17-24).

Se llora y suplica ante el cielo (8.364): ἦτοι ὃ μὲν κλαίεσκε πρὸς οὐρανόν "Aquel solía llorar mirando al cielo"; Aquiles suplica a Zeus, mirando hacia el cielo, 16.232; Agamenón hace lo propio, ruega, mirando al cielo y con las manos levantadas, 19.257. Apolo le dice a Eneas (hijo de Afrodita y Anquises) que debe orar a los dioses sempiternos (20.104-105).

El "padre nuestro" y su localización en el cielo aparece en Mateo 6.9-13 y en Lucas 11.1-4. Veamos el de Mateo:

Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς·
Πάτερ ἡμῶν ὃ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου,
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου,
γενηθήτω τὸ θέλημά σου,
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.
Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν
σήμερον·
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις
ἡμῶν·
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga tu reino, hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día dánosle hoy, y perdona nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores; y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del malvado.

El cielo es un elemento escenográfico que permite escenas de gran belleza en la *Iliada* (7.423), así como sirve como marcador de la geografía del universo (8.16): bajo la tierra está el Tártaro, más abajo del Hades, y sobre la tierra se encuentra el cielo. Es el espacio que recorre el sol en su trayecto diario (8.68, 16.777).

El cielo es el lugar que certifica la gloria asociada a un escudo (8.192), seguramente por asociación con todos sus brillos que fulguran subiendo hacia él. Ambas cosas, gloria y brillo van al alimón y tienen su lugar de encuentro en el cielo, sitio excelso en el que habitan los dioses.

La tierra y el cielo aparecen como seres divinos que Hera utiliza para jurar, ante Zeus, por ellos y ponerlos como testigos (15.36):

“Ὡς φάτο, ῥίγησεν δὲ βοῶπις πότνια Ἥρη,
καί μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθε
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ῥρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι,
σὴ θ' ἱερὴ κεφαλὴ καὶ νωῖτερον λέχος αὐτῶν
κουρίδιον, τὸ μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ ποτε μὰψ ὁμόσαιμι·

Así habló, y se heló la veneranda Hera de ojos bovinos,
y habiendo hablado, palabras aladas le dijo:
“Que esto sepan ahora la Tierra y el ancho Cielo en lo alto,
y de la Estigia el agua que abajo se vierte, que es el más grande
y más terrible juramento para los dioses felices,
y tu sacra cabeza y, de nosotros mismos, el lecho
nupcial, por el cual yo nunca juraría sin causa:

Este juramento de Hera es similar al de Yahveh en el *Deuteronomio* 4.26 ("aquel día, pongo contra vosotros al cielo y a la tierra"). Hera jura en falso, tratando de disipar toda duda sobre su persona. Fue ella la instigadora, la que propició el avance griego contra los troyanos, contra el deseo de Zeus. De hecho, había consumado su argucia de dormir al padre de los dioses, rindiéndolo por el sueño que propicia la relación sexual que mantuvo con él (14.232-360).

Compárese con lo que dice Jesús en Mt 5.33-37:

33 Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ῥρκους σου. 34 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμόσαι ὅλως· **μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ·** 35 μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως· **36 μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὁμόσης,** ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. 37 ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

«También oísteis que se dijo a los antiguos: No perjurarás, sino que darás al Señor lo que prometiste con juramento. Pero yo os digo: no juréis, en absoluto:

ni por el cielo, porque es trono de Dios, ni por la tierra, porque es escabel de sus pies, ni por Jerusalén, porque es [la] ciudad del gran Rey; ni jures tampoco por tu cabeza, porque no eres capaz de volver blanco o negro un solo cabello. Sino que vuestro lenguaje sea: “Sí”, por sí, “No” por no; lo que pasa de ahí proviene del malvado.

Estamos de nuevo ante un momento paródico, en el que Jesús advierte que un juramento como el hecho por Hera (entiéndase al modo de la tradición helenística) no está permitido.

En 15.192 explica Homero el reparto que se hizo del cosmos y la parte que tocó a cada uno de los dioses. Es Poseidón quien se lo recuerda a Zeus, por mediación de Iris, su mensajera, con el fin de advertirle que no debe invadir su función y ha de respetar los límites o lotes sobre los que puede ejercer su poder (15.184-199):

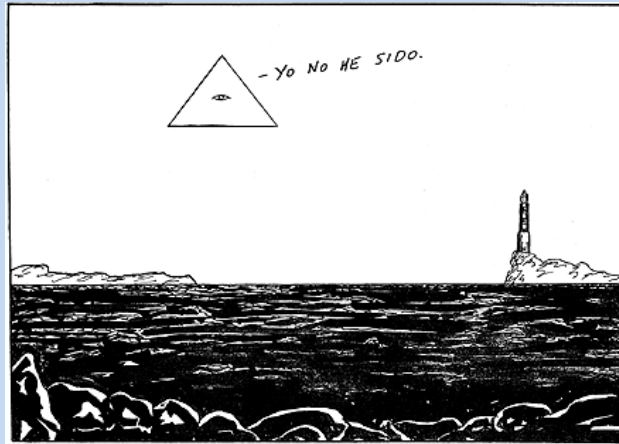
Τὴν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη κλυτὸς ἐννοσίγαιος·
ὦ πόποι ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν
εἶ μ' ὀμότιμον ἔοντα βίη ἀέκοντα καθέξει.
τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσω.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρύν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.
τῷ ῥα καὶ οὗ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τρίτατῃ ἐνὶ μοίρῃ.
χερσὶ δὲ μή τί με πάγχυ κακὸν ὥς δειδισσέσθω·
θυγατέρεσσιν γάρ τε καὶ υἰάσι βέλτερον εἶη
ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν ἐνισσέμεν οὓς τέκεν αὐτός,
οἳ ἔθεν ὀτρύνοντος ἀκούσονται καὶ ἀνάγκη.

Muy enojado, le respondió el ilustre agitador del suelo:
"¡Ay! Por valeroso que sea, es arrogante esa amenaza
de reducirme a mi pesar por la fuerza, siendo par suyo en honra.
Tres somos los hermanos nacidos de Crono a quienes Rea alumbró:
Zeus, yo y, el tercero, Hades, soberano de los de bajo tierra.
En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor:
a mí me correspondió habitar para siempre el canoso mar,
agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades,
y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y en las nubes.
La tierra es aún común de los tres, así como el vasto Olimpo.
Por eso no pienso vivir al arbitrio de Zeus; que tranquilo,
por muy esforzado que sea, se quede en su tercera parte
y no intente amedrentarme con sus brazos como a un cobarde.
Mejor sería que se guarde para las hijas e hijos

que han engendrado esas terroríficas amonestaciones;
ellos acatarán sus órdenes, aunque sea por la fuerza."

Zeus recibió el ancho cielo, con el éter y las nubes, en tanto que la tierra y el magno Olimpo fueron comunes a todos. También dice Jesús que el cielo es el trono de Dios. Como se ve, se parodia en el NT la figura de Zeus, como Dios padre, en toda su gloria, con sus amplios poderes bien delimitados, tal y como la tradición griega transmite.

La providencia divina



Quien profetiza dice lo que va a ocurrir, lo que se cumplirá, tal y como ocurre con las realizaciones de Pitio (Esquilo, *Agamenón: pythókranta*), y da cuenta de los sueños que se realizan (*Odisea*, 19, 567: *étyma kraínousi*). Sólo los dioses consiguen llevar a cabo aquello que conciben por el sólo hecho de concebirlo. Son, efectivamente, los únicos que logran que el *nous* alcance lo planeado. Pero esta actividad divina es de carácter oracular. Los dioses son los únicos que llevan a cabo sus planes (*Odisea*, 5, 170): Apolo “realiza mediante la palabra” (Eurípides, *Suplicantes*, 139) y Zeus “realiza” todo (Esquilo, *Agamenón*, 369, *Euménides*, 759; Eurípides, *Electra*, 1248).

En la *Ilíada*, son los dioses los únicos que pueden hacer cumplir lo que se proponen (9.456): θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς. Los mandatos de Zeus se cumplen (15.593): Διὸς δ' ἐτέλειον ἐφετμάς; 1.5, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή; 20.15, los designios de Zeus se indagan porque habrán de cumplirse: Διὸς δ' ἐξείρετο βουλήν; el designio de Zeus está con él, en su pecho, como le dice a Poseidón, 20.20: ἔγνωσ ἐννοσίγαιε ἐμὴν ἐν στήθεσι βουλήν; los designios de Zeus, entendidos como órdenes preclaras, alcanzan también a los dioses como Ares, 13.524; estas son palabras de Héctor, 12.241: ἡμεῖς δὲ μέγαλοιο Διὸς πειθώμεθα βουλή, / ὅς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει ("A lo que hemos de hacer caso es al designio del excelso Zeus, / el soberano de todos los mortales e inmortales").

En el Evangelio del Pseudo Tomás (4.1), se refleja muy bien la idea de un ser divino, Jesús, que ya siendo un muchacho logra que todo lo que dice se cumpla, que toda palabra de él se convierta en obra; como cuando se dirigió con furia a otro niño que había chocado con él diciéndole “No proseguirás tu camino” y fue así que cayó muerto. “¿De dónde habrá venido este muchacho —decían algunos— que todas sus palabras resultan hechos consumados?”.

Son varios los pasajes en los que aparece el verbo "κραίνω" (cumplir, realizar, consumir): τότε μοι κρήνον ἐέλδωρ· / ἦδ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήνον ἐέλδωρ·, "también ahora cúmpleme este otro deseo"); bajo la fórmula *do ut des* en: petición de Apolo, en 1.41 y 1.455, por parte de su sacerdote Crises; en petición de Tetis a Zeus,

1.504; en oración de Agamenón a Zeus, 8.242; cuando Néstor arenga a Agamenón para que cumpla, ordene, lo debido (no enemistarse con Aquiles si es que desean ganar la guerra) aunque venga de otro la opinión a considerar: 9.101; cuando Aquiles pide a Zeus que cumpla su petición de dejar salvas las naves aqueas 16.238 (ἦ δ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήνον ἐέλδωρ·, "y también ahora cúmpleme este otro deseo").

Vemos diferencias significativas con el Antiguo Testamento. Gedeón, en el libro de los Jueces (6.36-40) pide pruebas a Dios de que va a hacer lo que dice y Dios se las da. Pero en la *iliada* Zeus no puede ser puesto a prueba por el hombre. Zeus padre da una señal a Tetis de carácter etológico (1.526):

Ἦρη· ἐμοὶ δέ κε ταῦτα μελήσεται ὄφρα τελέσω·
εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι ὄφρα πεποιθήης·
τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον
τέκμων· οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν
οὐδ' ἀτελεύτητον ὃ τί κεν κεφαλῇ κατανεύσω.
Ἦ καὶ **κυανέησιν ἐπ' ὄφρῦσι** νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

Solo yo he de velar para que tus deseos se cumplan.
Para que te confíes te hare una señal con la cabeza;
esta es la más segura señal (**τέκμων**), la más irrevocable
y veraz para los inmortales, y nunca he dejado
de cumplir lo que con la señal de mi frente confirmo.
Así dijo el Cronida y, frunciendo las cejas azul oscuras,
asintiendo, agitáronse en su frente eterna un momento
los divinos cabellos, y se estremeció el vasto Olimpo.

Esta señal (τέκμων) tiene un componente cromático (azul oscuro) acompañado de tiemblos o temores.

Cuando Helena le contesta a Héctor, le indica que los males que ahora sufren fueron previamente decretados o señalados por los dioses (6.349): αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε γ' ὤδε θεοὶ κακὰ τεκμήρατο ("Mas una vez que los dioses prescribieron —marcaron— estos males así"). τέκμων también significa mojón o límite (7.30). Zeus indica o señala (7.70) los males que concibe, tal y como afirma Héctor: ἀλλὰ κακὰ φρονέων τεκμαίρεται ἀμφοτέροισιν ("Y su malevolencia hacia ambos bandos fija como término"). También significa el punto o término por el que se encuentra una salida para atravesar (IV.466): ὡς δὴ δῆθ' ἐνὶ νήσῳ ἐρύκομαι, οὐδέ τι τέκμων / εὐρέμεναι δύναμαι ("Encerrado hace tiempo en la isla no veo ningún medio / de salir"). El verbo τεκμαίρω indica señalar un camino, X.563:

ἔρχεσθ'· ἄλλην δ' ἤμιν ὁδὸν τεκμήρατο Κίρκη
εἰς Ἀἴδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης
ψυχῇ χρησομένους θηβαίου Τειρεσίαο.'

Mas Circe señala muy otra jornada:
al palacio de Hades, mansión de Perséfone horrenda,
a pedirle su oráculo al alma del cadmio Tiresias.

Este verbo indica también predecir que es señalar lo que va a pasar, como hace el alma de Tiresias con Ulises en la *nekya* (11.112-113): εἰ δέ κε σίνηαι, τότε τοι τεκμαίρομ' ὄλεθρον / νηῖ τε καὶ ἐτάροισ' ("mas si en algo las dañás, entonces predigo ruina / para ti, tu bajel y tu gente").

En Hechos de los Apóstoles (1.3), πολλοῖς τεκμηρίοις ("con muchas señales"), indica las evidentes señales de que Jesús había resucitado. Las evidentes señales del fin de los tiempos se describen así en los Hechos (2.19-20):

καὶ δώσω **τέρατα** ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω
καὶ **σημεῖα** ἐπὶ τῆς γῆς κάτω,
αἷμα καὶ πῦρ καὶ **ἀτμίδα καπνοῦ**·
ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος
καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα
πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην [καὶ
ἐπιφανῆ].

Y obraré portentos en el cielo arriba
y señales sobre la tierra abajo:
sangre y fuego y exhalación de humo.
El sol se tornará tinieblas,
y la luna sangre,
antes que llegue el día del Señor,
día grande y deslumbrador.

La raíz indoeuropea *terh₂* – indica “atravesar, cruzar” como en sánscrito *ava-tāra-* que indica “descenso” o “encarnación” de una divinidad desde el cielo³⁰. En efecto, en la *Iliada*, los prodigios proceden de Zeus (2.324) rico en ardidés: ἡμῖν μὲν τόδ' ἔφηνε τέρας μέγα μητίετα Ζεὺς ("El providente Zeus nos ha mostrado este elevado portentoso"). Se trata de la aparición de una madre con ocho polluelos, con la madre nueve, que un *drákōn* (serpiente o dragón), se come indicando así que al noveno año los griegos tomarán Troya; año noveno en el que se desarrolla la acción de la *Iliada*. Este prodigio es también un σῆμα (2.308): ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα· δράκων ἐπὶ νῶτα δαφοινὸς ("apareció un gran portentoso: una serpiente de lomo rojo intenso"). Señales son las que ofrece Zeus mediante el rayo (2.353): ἀστράπτων ἐπιδέξι' ἐναίσιμα σήματα φαίνων ("cuando relampagueó a nuestra derecha dando buenos auspicios"); también en 13.244: "fulminando a la diestra, favorables signos mostrando" (δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν: ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί). Las señales de Zeus pueden ser también adversas (4.381): ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε παραίσια σήματα φαίνων, "pero Zeus los cambió, haciendo aparecer señales adversas".

³⁰ José Virgilio García Trabazo <http://www.fgbueno.es/act/efo160.htm>, 01:20:59).

Puede significar (σήμα) también tumba (2.814); letras o signos (6.168). En la carrera de caballos es una señal que Néstor le indica a Antíloco para que, a partir de ella, haga cierta maniobra con su biga (23.326, "la señal está bien visible", σήμα δέ τοι ἔρέω μάλ' ἀριφραδές,). En 23.843, son las marcas dejadas en el lanzamiento de peso durante los juegos fúnebres de Patroclo: καὶ ὑπέρβαλε σήματα πάντων ("y sobrepasó las marcas todas").

En la *Ilíada* se utiliza el verbo σημαίνω para indicar una de las funciones del soberano que es "dar indicaciones", "mandar": 1.289, 1.296. Si es de arriba hacia abajo tiene el sentido de el "significarse" (2.805) de alguien superior que ordena y manda.

Quien es capaz de determinar el destino de un hombre es porque también todo lo ve y nada se escapa a su mirada. Esto ocurre tanto con Dios y Jesús, en calidad de Mesías, como con el padre Zeus. Quienes personifican el cosmos, representan, al mismo tiempo, el orden de la realidad. Un orden al que ningún hombre escapa.

La primera mirada de Dios es meteorológica porque el cielo que gobierna condiciona nuestras vidas mediante la sucesión del día y de la noche, mediante el paso de las estaciones. La lluvia proviene de Zeus (11.493, 12.286): "y llovió Zeus entonces de continuo" (12.25); de igual modo en LXX (Gn 2.5): "Dios no había llovido sobre la tierra". Aristóteles en el libro II de la Física (198b10-32) nos dice que Zeus no envía la lluvia (no llueve) para que el trigo crezca sino que el trigo crece porque simplemente Zeus envía la lluvia (llueve). La conexión causal no estaría guiada en este caso por la idea de finalidad o intencionalidad, tal y como también ocurre en el pasaje neotestamentario de Mateo (5.45): llueve sobre todos, y sobre todos luce el sol, con independencia de su condición; lo mismo dice Agamenón en su oración dirigida a Zeus padre (3.298): "Padre Zeus, que riges desde el Ida; el más glorioso, el más grande, / y Sol que vigilas sobre todo y que todo lo escuchas,".

Antíoco IV se presentaba a sus súbditos como dios, con el epíteto de Epifhanés (aparición de la divinidad), representado también en las monedas como un dios, con una corona radiada. Era su intención mantener una unidad cultural al modo en como el sol ilumina y calienta a todos por igual. Jesús retoma esta idea unificadora de un padre celestial, común a todos, sin exclusión de nadie (Mt 5.45), añadiendo connotaciones morales, pues el sol alumbra tanto a malos como a buenos.



Monedas de Antíoco IV. En otro lado se puede ver a Apolo. La inscripción dice ANTIOXOY ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (Antíoco, imagen de Dios, portador de la victoria).

En el NT Dios nos aparece como alguien que todo lo sabe y al que nada se le oculta, frente a un Zeus todopoderoso que también todo lo sabe y nada se le oculta, pero que es capaz de engañar y de mentir. Aquí encontramos, por contraposición, una condición moral en Dios que no aparece en el estrato iliáico aun cuando Dios y el padre Zeus (Zeus Panoptes, en tanto que señor del cielo y dios omnisciente) comparten los mismos atributos de verlo todo y de hacer cumplir sus designios. Dios es panóptico³¹, el que todo lo ve y todo lo sabe y así nos aparece en el NT: Lc 8.17, 12.2; Mt 10.26; Mc 4.22; Jn y 1 Cor 4.5. En la *Iliada* (15.461), la mente, el *nous*, de Zeus es providente, a él nada se le escapa: ἀλλ' οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον “Pero él no escapó al sólido juicio de Zeus”. Es Zeus quien protege a Héctor y hace sucumbir a Teucro en la lucha singular entre ambos. Otro epíteto de Zeus es el de *eurýōra Zeus*, largovidente Zeus (*Himno a Deméter*, 334).

Pero Dios es proveedor también. Mateo (6.25-34) intenta mostrar a un Jesús que rompe con las prácticas del paganismo, substituyéndolas por el reino de Dios. El apego excesivo y con desmesura de los bienes impide al hombre acercarse al reino de Dios:

Por eso os digo: No os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis o qué beberéis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿Por ventura la vida no vale más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Poned los ojos en las aves del cielo, que ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Acaso vosotros no valéis más que ellas? Y ¿quién de vosotros a fuerza de afanes puede añadir un solo codo a la duración de su vida? Y por el vestido, ¿a qué preocuparos? Considerad los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan; y yo os aseguro que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Y si la hierba del campo, que hoy parece y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿por ventura no mucho más a vosotros, hombres de poca fe? No os acongojéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos?, o ¿qué beberemos?, o ¿con qué nos vestiremos? Pues tras todas esas cosas andan solícitos los gentiles. Que bien sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todas ellas. Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y esas cosas todas se os darán por añadidura. No os preocupéis, pues, por el día de mañana; que el día de mañana se preocupará de sí mismo: bástele a cada día su propia malicia.

Mateo busca un nuevo politeuma en el que Dios no actúa ni astutamente ni con malicia, cualidad esta que es propia de Zeus como podemos comprobar en Hesíodo (37-46):

ἤδη μὲν γὰρ κληῖρον ἔδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ
ἀρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας
δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι.
νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὄσω πλέον ἤμισυ παντὸς
οὐδ' ὄσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλω μέγ' ὄνειαρ.
Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν.

³¹ Hesiquio de Alejandría, *Lexicón*: πανόπτης· πολυόφθαλμος, Ζεύς; Ἐπόπτης· Ζεύς, ἢ Θεατής; Ἐπόψιος· Ζεύς, καὶ Ἀπόλλων. Calímaco, *Himnos* 1.82

ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἡματι ἐργάσσαιο,
ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα·
αἴψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο,
ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν.
ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ἦσιν,
ὅτι μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης·

Pues ya hemos repartido la herencia, pero la mayor parte arrebatando, te la llevabas para honrar mucho a los reyes devoradores de dones, que según tal justicia desean juzgar. ¡Ingenuos! No saben en cuánto es más la mitad que todo, ni qué gran utilidad hay en la malva y el asfódelo. Pues oculto tienen los dioses el sustento para los hombres; cómodamente sin duda trabajarías un día tanto como para tener por un año, aun estando inactivo; enseguida el timón sobre el humo colgarías, y terminarían los trabajos de los bueyes y de las mulas laboriosas. Pero Zeus lo ocultó, encolerizado en su corazón, cuando lo engañó Prometeo de tortuosa mente;

Sin embargo, también Dios padre es capaz de ocultar sus verdaderas intenciones como nos dice Pablo en 2 Cor 4.1-4:

Por esto, teniendo este ministerio, según la misericordia con que fuimos favorecidos, no desfallecemos; antes bien, desechamos los tapujos de la ruindad, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino con la manifestación de la verdad, recomendándonos a nosotros mismos ante toda conciencia de hombres en el acatamiento de Dios. Que si todavía queda velado nuestro Evangelio, para los que perecen está velado, para los incrédulos, cuyas inteligencias cegó el dios de este siglo, para que no columbrasen la esplendorosa irradiación del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios.

Διὰ τοῦτο, ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην, καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλὰ **ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης**, μὴ περιπατοῦντες ἐν **πανουργία** μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ καὶ ἔστιν **κεκαλυμμένον** τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἔστιν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου **ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων** εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἔστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

Pablo necesita justificar la existencia de descreídos, por eso afirma que Dios anubla, intencionadamente, los pensamientos de algunos hombres, de aquellos que no son capaces o no son proclives a ver lo que ocurrirá tras la parousía del Señor. Esto justifica la necesidad de predicar el Evangelio. El tema que aquí se plantea es verdaderamente complicado y tortuoso, desde el punto de vista teológico, porque Pablo viene a decirnos que hay una determinación de Dios, que Dios ha dispuesto quienes se han de

salvar y quienes no y que lo hace con una cierta astucia. El Evangelio es una astucia de la razón, necesaria, impuesta por Dios (2 Cor 4.5-6):

"Porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo Señor; que a nosotros mismo nos consideramos como esclavos vuestros por causa de Jesús. Porque Dios, que dijo: "Del seno de las tinieblas fulgurará la luz", es quien la hizo fulgurar en vuestros corazones, para que irradiásemos el conocimiento de la gloria de Dios, que reverbera en la faz de Cristo Jesús.

οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν, Ἐκ σκοτῶν φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

Podemos comprobar, en este pasaje, cómo el campo metafórico de Pablo es el de la luz, el mismo que permite a Aristóteles explicar, en su libro *De anima* (III, §5), cómo conocemos, cómo obtenemos los universales.

Es el dios de este siglo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), al que se refiere Pablo, el que comparte con Zeus su epíteto de *mētēta*, es decir, el capaz de tramar argucias de tener malicia o ser malicioso. Odiseo es calificado de *polymētis* (1.311), el de variadas argucias. Pero Zeus nunca miente, planea; son otros los que mienten por él para llevar a cabo sus planes (el Sueño, Iris...). Los efectos de tales mentiras tienen consecuencias, ponen en marcha el pensamiento de Agamenón (2.36: "Ὡς ἄρα φωνήσας ἀπεβήσεται, τὸν δὲ λίπ' αὐτοῦ / τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἃ ρ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον· "Una vez hubo hablado, lo dejó / pensando en sus mentes lo que no iba a cumplirse"), por ejemplo, para hacer así cumplir el deseo que le otorgó Zeus a Tetis: que los griegos empiecen a perder batallas por la afrenta que cometió Agamenón con su hijo Aquiles.

El epíteto ἀγκυλομήτης, artero, de Prometeo, en el texto de Hesíodo, es también el de Cronos en la *Iliada* (4.59). Los dioses, como el hombre, tienen sus argucias para conseguir sus fines. Pero ocultar a los dioses una acción o un pensamiento es una impiedad (*asebeia*) que conlleva un pecado de soberbia (*hybris*) que ha de tener un castigo como ocurre, por ejemplo, en Hch 5.1-11. Zeus no miente a Hera, simplemente no le dice todo lo que sabe o planea (1.545 y ss). Dice, al respecto, Pablo, en Rom 11.33-36, sobre el juicio inescrutable de Dios:

¡Oh profundidad de la riqueza y de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e irrastreables sus caminos! Pues "¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién se hizo consejero suyo?" "¿O quién le dio primero, y se le pagará en retorno?" Porque de él, y por él, y para él, son todas las cosas: a él la gloria por los siglos. Amén.

ᾠ βάθος πλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.

Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;

ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;

ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ,

καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;
ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς
αἰῶνας· ἀμήν.

Comparemos esto con el pasaje citado de la *Ilíada* (1.536-550):

Así, entonces, se sentó él en el trono; y no ignoraba Hera, por haberlo visto, que con él tramaba designios la de argénteos pies, Tetis, hija del viejo del mar; al punto con ultrajantes voces a Zeus Cronida le dijo: “¿Quién de los dioses contigo, doloso, ha tramado designios de nuevo? Siempre te es querido, de mí estando apartado, meditando, resolver tus secretos; y nunca, del todo, palabra de lo que piensas sufriste decirme de grado.” Y le respondió entonces el padre de hombres y dioses: “Hera: en verdad, todos mis discursos no esperes conocer; difícil te será, aun siendo mi esposa; pero el que convenga que oigas, entonces ninguno ni de los dioses ni de los hombres, antes habrá de saberlo; pero lo que yo, aparte de los dioses, quiera pensar, de ningún modo tú eso en especial me preguntes ni indagues.”

ὦς ὃ μὲν ἔνθα καθέζετ' ἐπὶ θρόνου· οὐδέ μιν Ἥρη
ἠγνοίησεν ἰδοῦσ' ὅτι οἱ συμφράσσατο βουλάς
ἀργυρόπεζα θεῖτις θυγάτηρ ἀλίιοιο γέροντος.
αὐτίκα κερτομίοισι Δία Κρονίωνα προσηύδα·
τίς δ' αἶ τοι δολομήτα θεῶν συμφράσσατο βουλάς;
αἰεὶ τοι φίλον ἐστὶν ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἐόντα
κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν· οὐδέ τί πώ μοι
πρόφρων τέτληκας εἰπεῖν ἔπος ὅττι νοήσης.
τὴν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα **πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε**·
Ἥρη μὴ δὴ πάντας ἐμοὺς ἐπιέλλεο μύθους
εἰδήσειν· χαλεποί τοι ἔσοντ' ἀλόχῳ περ ἐούσῃ·
ἀλλ' ὄν μὲν κ' ἐπιεικὲς ἀκουέμεν οὐ τις ἔπειτα
οὔτε θεῶν πρότερος τὸν εἴσεται οὔτ' ἀνθρώπων·
ὄν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλωμι νοῆσαι
μή τι σὺ ταῦτα ἕκαστα διεῖροο μηδὲ μετὰλλα.

Encontramos aquí un ejemplo de situación paródica entre el estrato ilíaco y el NT. En ambos textos (Romanos e *Ilíada*) tenemos a Dios padre, poseedor de un *nous* inescrutable para el hombre. Tenemos la función de Zeus o Dios padre con los mismos atributos noemáticos.

Pero el hombre busca o intenta acercarse al *nous* de los dioses como dice Poseidón al padre Zeus (8.446-447):

Padre Zeus: de los humanos, ¿hay alguno en la tierra infinita que a los inmortales su pensar y su consejo aún exponga?

Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν
ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει;

En Rom 12.2 dice lo siguiente respecto a cómo interpelar a Dios para conocer sus designios:

Y no os configuréis a semejanza de este mundo, antes transformaos con la renovación de vuestra mente, para que sepáis aquilatar cuál sea la voluntad de Dios, que es lo bueno y agradable y perfecto.

En 1 Cor 1.18, Pablo indica que hay quienes está muertos frente a otros que son salvos y solo la voluntad divina es la que decide quién se salva y quien no. Esta predestinación divina está fuera del alcance de los ojos del hombre, es insondable y, para el hombre, profundamente injusta. Pero esta potestad de Dios padre, es la misma que la que tiene Zeus para determinar el designio de los hombres. El Sueño, enviado por Zeus, miente a conciencia a Agamenón, poniendo en boca de Zeus palabras que solo diría un padre que cuida de sus hijos (2.63-64). Esto sin duda, rompe la confianza del hombre en la providencia divina, tal y como la entiende Mt.6.25-34, pero deja de trasfondo su poder para justificar, no por las obras sino por la gracia, al hombre, a cualquier hombre a quien él, libérrimamente, desee otorgar su salvación o su favor.

Cuando Agamenón trata de suavizar lo ocurrido con Aquiles, justifica su comportamiento como causado por Zeus, el destino (*Moirá, móros*), las Erinias agentes de Ate (XV.233) y Ate, ofuscación o engaño; de manera que, a su modo, viene a decirnos que su comportamiento estaba predestinado (19.83-138). A mayores, Agamenón se justifica al contar cómo el propio Zeus fue engañado por Hera, con lo que si el propio Zeus puede ser engañado no menos lo será él que es un simple mortal. La ofuscación perturba las *phrenes* (19.137, XV.234) que son, además, un componente esencial del juicio prudencial que debe guiar la constitución de un politeuma. Pero el componente determinista, que argumenta Agamenón en su descargo, se refuerza cuando Aquiles le da la razón y afirma que si aquel hizo lo que hizo fue porque Zeus había querido que, en primera instancia, murieran muchos argivos (19.270-274).

El engaño y el silencio facultan a Zeus para dar cumplimiento a sus designios, así como el principio de “divide y vencerás” que aplica a los dioses que logra que se enfrenten entre ellos (21.387-390). Son mecanismos que dios padre utiliza en el estrato ilíaco y que le permiten ejercer la predestinación sobre un individuo. En Gal 2.16 nos dice Pablo que el formar parte del politeuma mesianico es lo que justifica al hombre y no las obras que pudiera hacer. Parece contrario a la fe o a la verdad el engaño, pero lo cierto es que tampoco Pablo explicita de qué modo obra Dios para justificar, salvo por el ejercicio de su libérrima voluntad. Zeus siempre tiene un plan preconcebido que ya desde el inicio de la *Ilíada* intenta llevar a cabo. Al respecto, poco le importa lo que los otros dioses u hombres hagan o piensen.

De este modo, podemos concluir que no se postula en la *Ilíada* propiamente una responsabilidad personal que venga determinada por las obras que uno realiza. Ate o ofuscación, perturba el juicio y lo hace por concurso de Zeus como le ocurrió a Glauco que cambió sus armas de oro por otras de bronce, de mucho menos valor (6.234). No

se ha de olvidar que Ate es hija de Zeus (19.91). La ofuscación es circunstancial, de un momento, aunque sus consecuencias tengan un largo recorrido.

Las Erinias, por su parte, son también agentes que hacen cumplir la *moira*, lo que puede comprobarse en 19.418 cuando las Erinias hacen callar a Janto, el caballo de Aquiles, porque no corresponde a sus ser la función de hablar.

Por otra parte, Moira es el destino y su significado etimológico es el de “parte” o “lote” que a uno le toca, por lo que parte de lo que a uno le sucede viene determinado por su *timé* o función social que es algo que recibe al nacer (22.280, la “moira” de Héctor; 16.707 la moira de Patroclo o *aisa*). En 15.195, se explica cómo cada porción (*moira*) del *kosmos* quedó en manos de un dios. Se trata de una división topológica y, al mismo tiempo, funcional.

Se puede decir que en el estrato iliaco hay un cierto determinismo que pone las consecuencias del obrar fuera del individuo que no es capaz de elegir propiamente su camino. Aquiles es arrastrado por su *thymós* y por la muerte de su querido amigo Patroclo, propiciada por Zeus (16.793, 799) que le obliga a mantenerse en su función sin poder elegir una vida más larga, aunque menos gloriosa (19.421-422). Héctor, su contraparte, quiere huir en la batalla singular que mantiene con Aquiles y lo hace, pero al final Atenea, apareciéndosele en forma de Deífobo, su hermano, le convence para que frene y se enfrente a Aquiles. Héctor termina por elegir la muerte, que no desea, a manos de Aquiles (22.250).

Está entre las potestades de Zeus ofrecer a un hombre gloria efímera, como hizo con Héctor, una vez mató a Patroclo (17.198-214):

Y cuando de lejos lo vio Zeus que agolpa las nubes
encasquetándose con las armas del Pelida divino,
moviéndose la testa, discurseó él a su alma:
“Ah mísero, en nada te está presente en el alma la muerte
que ya te está cerca, y tú te vistes las armas sin muerte
del hombre óptimo ante quien también tiemblan los otros.
En verdad, a su compañero suave y fuerte mataste,
y no según el orden, las armas de su testa y sus hombros
asiste. Empero, ahora te pondré en la mano gran fuerza,
reparación de esto: que no de ti, al regresar del combate,
Andrómaca recibirá del Pelida las ínclitas armas”.
Dijo, y con las cerúleas cejas hizo el signo el Cronida,
y a Héctor en la carne le sentaron las armas, y Ares le entró
terrible, furioso, y sus miembros se colmaron por dentro
de valor y poder, y entre los ilustres aliados
fue con gran vocerío, y se apareció a todos ellos
relampagueante por las armas del Pelida magnánimo.

Τὸν δ' ὡς οὖν ἀπάνευθεν ἴδεν νεφεληγερέτα Ζεὺς
τεύχεσι Πηλεΐδαο κορυσσόμενον θείοιο,
κινήσας ῥα κάρη προτὶ ὄν μυθήσατο θυμόν·

ἄ δειλ' οὐδέ τί τοι θάνατος καταθύμιός ἐστιν
ὃς δὴ τοι σχεδὸν εἴσι· σὺ δ' ἄμβροτα τεύχεα δύνεις
ἀνδρὸς ἀριστῆος, τὸν τε τρομέουσι καὶ ἄλλοι·
τοῦ δὴ ἑταῖρον ἔπεφνες ἐνήέα τε κρατερόν τε,
τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων
εἴλευ· ἀτάρ τοι νῦν γε μέγα κράτος ἐγγυαλίξω,
τῶν ποιηὴν ὃ τοι οὐ τι μάχης ἐκνοστήσαντι
δέξεται Ἄνδρομάχη κλυτὰ τεύχεα Πηλεΐωνος.
Ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων.
Ἔκτορι δ' ἤρμοσε τεύχε' ἐπὶ χροῖ, δῦ δέ μιν Ἔρης
δεινὸς ἐνούαλιος, πλησθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντὸς
ἀλκῆς καὶ σθένεος· μετὰ δὲ κλειτοὺς ἐπικούρους
βῆ ῥα μέγα ἰάχων· ἰνδάλλετο δὲ σφισι πᾶσι
τεύχεσι λαμπόμενος μεγαθύμου Πηλεΐωνος.

En 1 Cor 1 27-29, Pablo nos advierte que ante Dios no hay modo de presentarse con gloria alguna que mueva su voluntad:

antes lo necio del mundo se escogió Dios, para confundir a los sabios; y lo débil del mundo se escogió Dios, para confundir lo fuerte; y lo vil del mundo y lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es, para anular lo que es; a fin de que no se gloríe mortal alguno en el acatamiento de Dios.

Héctor mata a Patroclo y pone sus armas. Zeus se lo permitirá y le dará en la batalla gloria efímera, pues sabe que Héctor morirá a manos de Aquiles. Zeus, por mediación de Ares, llena los miembros de Héctor con fuerza y arranque para darle una gloria de la que poco disfrutará. Tras leer lo que va a pasarle a Héctor, difícilmente podrá hombre alguno confiar en que sus acciones, por muy gloriosas que sean, le servirán para mover la voluntad de Zeus. Esta es una función que Zeus padre y el Dios del NT comparten: decidir sobre el curso de los acontecimientos y determinar lo que le ocurrirá a cada héroe, marcando su destino. Dice Pablo en Rom 8.30:

Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó.

οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

Y esto mismo es lo que ocurre con Aquiles. Aquiles está predestinado a una vida larga, pero sin gloria (9.410-416), aunque le hubiera gustado tener una vida corta aunque sin fama inmortal (XI, 477-491). Es, al tiempo, libre de elegir uno u otro destino pero, ciertamente, está llamado a elegir la gloria porque de no haber sido así no hubiera sido tampoco el Aquiles que conocemos, es decir, Aquiles.

En cierto modo, Aquiles está predestinado. El *khólos* incontenible de Aquiles le perderá. Aquiles, reacciona al agravio de Agamenón conforme a su carácter, sin doblez y con inmediatez. Pero, aunque su indignación es justa, esta circunstancia no le eximirá

de la responsabilidad por las consecuencias que su decisión va a desencadenar. Ni Zeus pretende castigar a Aquiles por ser como es y actuar como lo hace. Aquiles cuando mata, con gusto, no comete ningún crimen pues el hacer lo que hace forma parte de su naturaleza que ejerce sin remordimiento alguno. Aquilés, pues, está plenamente justificado, sus acciones lo están por más inmorales que puedan parecernos. De hecho, cuando Zeus contesta a Hera, que se duele de la mortandad de los aqueos, indicándole que está decretado que no cesará la matanza de griegos hasta que Patrocolo caiga a manos de Héctor. Para indicar esto usa el vocablo (8.476) θέσφατόν que se puede traducir por “decreto divino”. Tampoco hay que olvidar que la *Iliada* comienza diciéndonos que todo su argumento es la cólera de Aquiles bajo el estricto cumplimiento de la voluntad de Zeus (1.6): Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή.

Ciertamente a Aquiles nada se le reprocha. Matar como lo hizo formaba parte de su función, de su idiosincrasia. Héctor, al contrario que Aquiles, es presa de sus miedos e incertidumbres que le producen un sufrimiento añadido, pues, al contrario de lo que sucede con el hijo de Tetis, la personalidad de Héctor no coincide, por entero, con su función guerrera. Héctor está predestinado a morir y poco le importa a Zeus que su causa sea más justa que la de Aquiles, pues, al fin y al cabo, defiende su tierra; ni tampoco el corazón de dios padre se ablanda por el hecho de que Héctor se muestre más humano que el propio Aquiles. Nada de esto importa.

Agamenón le dice a su hermano Menelao que sabe bien, en su mente y en su *thymós* (4.163, εὔ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν· “pues bien yo sé esto según mi mente y mi *thymós*”), que se cumplirá la voluntad de Zeus de que ambos logren destruir Troya, aunque esa voluntad se retarde (4.160-161). Parece que tal voluntad se cumplió aunque no sea Homero quien nos lo cuente en la *Iliada*. En todo caso, esta convicción de Agamenón viene abalada por la profecía de Calcas (2.322) sobre lo ocurrido bajo un Plátano en Aúlida (2.303). Pues un profeta conoce (1.70) lo que fue, es y será y, por ello, queda conectado con la voluntad divina de modo diferente al resto de los humanos.

Es Zeus quien da a los hombres los bienes y males y es él, por tanto, quien los predestina conforme a su voluntad. Aquiles, hablando con Priamo, recuerda a Peleo, su padre, y cómo al repartir bienes y males el padre Zeus le dio a su progenitor en suerte no tener un hijo que heredara su jefatura, pues, como ya sabemos, la vida de Aquiles se apagaría en el sitio de Troya (24.525-542):

Pues así lo hadaron los dioses para los tristes humanos:
que afligidos vivieran; y son ellos mismos sin cuitas.
Pues ya, en el pavimento de Zeus, dos toneles
de dones que él dona: uno de males, el otro de bienes;
a quien Zeus gozante en el rayo, de ellos donó, tras mezclarlos,
ése, a veces con lo malo, a veces con lo noble se encuentra;
y a quien donó de lo lúgubre, expuesto a ultrajes lo puso,
y, mala, el hambre voraz lo aguija sobre el suelo divino,
y él vaga, y ni por los dioses ni por los humanos fue honrado.
Así a Peleo los dioses, esplendestes dones donaron

desde el nacimiento, pues descollaba sobre todas las gentes en dicha y riqueza, y era, de los mirmidones, señor, y siendo él mortal, cónyuge a una diosa le hicieron; pero un mal el dios le impuso también: que él nunca un linaje de niños soberaneantes en sus palacios tuviera. Pero un solo niño sin madurez engendró, y ni siquiera hoy que envejece, lo cuido, pues, de la patria muy lejos, me asiento en Troya, acuitándote a ti y tus hijitos.

ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι
ζῶειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσί.
δοιοὶ γὰρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὕδει
δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·
ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέραυτος,
ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ·
ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε,
καὶ ἐ κακῇ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει,
φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.
ὥς μὲν καὶ Πηληϊ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα
ἐκ γενετῆς· πάντας γὰρ ἐπ' ἀνθρώπους ἐκέκαστο
ὄλβῳ τε πλούτῳ τε, ἄνασσε δὲ Μυρμιδόνεσσι,
καὶ οἱ θνητῶ ἔόντι θεὰν ποίησαν ἄκοιτιν.
ἀλλ' ἐπὶ καὶ τῷ θῆκε θεὸς κακόν, ὅττι οἱ οὔ τι
παιδῶν ἐν μεγάροισι γονὴ γένετο κρειόντων,
ἀλλ' ἓνα παῖδα τέκεν παναώριον· οὐδέ νυ τόν γε
γηράσκοντα κομίζω, ἐπεὶ μάλα τηλόθι πάτρης
ἦμαι ἐνὶ Τροίῃ, σέ τε κήδων ἠδὲ σὰ τέκνα.

Zeus reparte, de modo alternante, los males que da a cada hombre; males que no implican quitarle la gloria, el *kléos* o el *kýdos*. No es el pecado, como dirá mucho después Pablo, el causante de que uno haga lo que no debe sino la predestinación a la que le somete el padre de los dioses. De esta idea se hace eco Teognis (VI a.C.) en sus elegías, cuando dice (l.133-142):

Nadie, Cirno, es culpable de su ruina o de su prosperidad, sino que los dioses son los dispensadores de ambas cosas; ninguna persona se afana en una empresa sabiendo en sus mientes si es, al final, provechoso o perjudicial. Pues a menudo creyendo que va a hacer un mal hizo un bien, y creyendo que va a hacer un bien hizo un mal. A ningún hombre le sale bien cuanto desea; los límites de la rígida imposibilidad lo detienen. Los hombres planeamos en vano, pues no sabemos nada; mientras que los dioses concluyen todo según su voluntad.

Οὐδεὶς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,
ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·
οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδώς,
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.

**πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακὸν ἐσθλὸν ἔθηκεν,
καί τε δοκῶν θήσειν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν.**
οὐδέ τῳ ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσα θέλησιν·
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.
ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

Veamos lo que dice, al respecto, Pablo en Rom 7.18-20:

Porque sé que no habita en mí, quiero decir en mi carne, cosa buena, pues el querer a la mano lo tengo; mas el poner por obra lo bueno, no. Porque no es el bien que quiero lo que hago; antes el mal que no quiero es lo que obro. Y si lo que no quiero yo eso hago, ya no soy yo quien lo obro, sino el pecado que habita en mí. Hallo, pues, esta ley, que, al querer yo hacer el bien, me encuentro con el mal en las manos; pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior; mas veo otra ley en mis miembros, que guerra contra la ley de mi razón y me tiene aprisionado como cautivo en la ley del pecado que está en mis miembros.

οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· **οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ,** οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοί ἁμαρτία. Εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἶχμα λωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.

Como es lógico hay diferencias entre el estrato ilíaco y el NT. Teognis dice que el hombre no puede prever si lo que amaga tendrá o no un final feliz, pero lo dice tras afirmar, previamente, que los males y los bienes los reparten los dioses con antelación, determinando así cómo acabará el empeño de cada uno por su particular empresa. No apela al pecado o *amartía* como hace Pablo sino a la *amēkhanía*, es decir, a la incapacidad del hombre, a su impotencia.

La *amartía* es, en la *Ilíada*, un yerro o una falta que se comete queriendo o sin querer:

- a) un yerro, cuando un venablo o una flecha no alcanza su objetivo (11.233, 23.857);
- b) un yerro en la praxis de un hombre que requiere aplacar a un dios mediante sacrificios, libaciones y saumerios (9.496-501);
- c) califica como engañoso (ἀμαρτοεπής) a un héroe como Ayante (13.824, Αἴαν ἀμαρτοεπὲς βουγάϊε “Ayante engañoso, jactancioso”

El origen del pecado o yerro en Pablo está en la carne, en los miembros del cuerpo que mantienen sus propios impulsos en colusión con la ley de Dios (Rom 7.23-24). El *thymós* de los miembros moviliza la *phren* del hombre, como afirma Teognis, pero es el *nous* el que se encuentra ligado a dios, tal y como afirma Teognis y Pablo.

En el estrato ilíaco el yerro viene dado por la finitud de la empresa humana que desconoce el futuro, por la *amēkhanía*, pues el ser humano no sabe a ciencia cierta cómo terminará las empresas que acomete, a lo que ha de añadirse la parte que los dioses le den de cada una de las dos tinajas, la del bien y la del mal. Por consiguiente, son los designios del dios el que determinan la eficacia de nuestras acciones.

En Pablo (Ef 2.8-9), como también en Rom 3.27, nos salvamos por la gracia de Dios que nos ha dado la fe como un don y no por las obras:

Si que por la gracia habéis sido salvados mediante la fe; y esto no de vosotros, que de Dios es el don; no en virtud de obra, para que nadie se glorie.

τῆ γὰρ **χάριτί** ἐστε σεσωσμένοι **διὰ πίστεως**· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις **καυχῆσθαι**.

De nuevo, encontramos el estrato iliaco en varios de sus aspectos: Dios es el que proporciona la gracia, él es quien da la salvación como un don sin importar las obras. Es también el que da la gloria a Jesús tras una vil crucifixión (Hch. 3.13-15), una función esta, heredada de Zeus.

La *amartía* viene de la mano de la *hybris*, soberbia o arrogancia, una suerte de autosuficiencia o autocomplacencia que hace que el hombre no mida realmente sus fuerzas, haciéndole creer que su destino está exclusivamente en sus manos.

La idea de Dios padre *teleios* está presente en la *Ilíada*, al igual que en Mateo (Mt 5.48): ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν “seréis, en efecto, vosotros cumplidos, como el padre vuestro el celestial cumplido es”. Estamos ante un dios de corte indoeuropeo. La *Ilíada* comienza (1.5) indicando que todo el argumento de lo que viene a continuación se cumple y entrelaza por voluntad de Zeus: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (La voluntad de Zeus se cumplía). En Rom 10.4 dice Pablo “Cristo es el fin (*télos*) de la ley para el creyente a (su) justificación” (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.); es decir, en el seno del politeuma mesianico es la voluntad de Cristo la que se cumple y/o queda cumplida al modo en como ocurre con Zeus en el estrato ilíaco. Esta predeterminación de la voluntad del padre de dioses y hombres es el estrato ilíaco de la justificación neotestamentaria. La voluntad de Zeus se cumple ya desde los inicios. Es voluntad suya acabar con la raza de los héroes; busca destruir las murallas de Troya y que la ciudad quede arrasada, pero también la muerte innúmero de los aqueos (19.270-275):

Padre Zeus: grandes desgracias donas, en verdad, a los hombres.
Nunca jamás en el pecho mío el alma
el Atrida, del todo, me pudiera enojar, ni a la joven

llevara, a mi pesar, intratable; pero, no hay duda, Zeus ha querido engendrar para muchos argivos la muerte.

Zeũ πάτερ ἦ μεγάλας ἄταξ ἄνδρεςσι διδοῖσθα·
οὐκ ἂν δὴ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι ἐμοῖσιν
Ἄτρεΐδης ὥρινε διαμπερές, οὐδέ κε κούρην
ἦγεν ἐμεῦ ἀέκοντος ἀμήχανος· ἀλλὰ ποθὶ Ζεὺς
ἦθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι.

Para llevar a cabo sus planes, Zeus manipula al ser humano desde el interior, es decir, en el ámbito pathemático, pasiones y deseos, aunque también en el noemático, su modo de percibir y concebir el mundo que le rodea (15.592-595):

Y los troyanos, símiles a leones que comen lo crudo,
se arrojaban a las naves, y de Zeus los mandatos cumplían,
que des despertaba siempre gran ánimo, y el alma hechizaba
de los argivos, quitaba su gloria, excitaba a los otros.

Τρῶες δὲ λείουσιν εὐοκότες ὠμοφάγοισι
νηυσὶν ἐπεσσεύοντο, **Διὸς δ' ἐτέλειον ἐφετμάς,**
ὃ σφισιν αἰὲν **ἔγειρε μένος μέγα, θέλγε δὲ θυμὸν**
Ἄργείων καὶ **κῦδος** ἀπαίνυτο, τοὺς δ' ὀρόθουνεν.

Zeus y el Dios paulino son dioses antropopáticos, es decir, poseen epítetos pathemáticos, propios de su función, que les permiten reordenar el espacio humano mediante su peculiar economía divina al ser los padecimientos (pathémata) compartidos por el hombre y Dios. Puede comprobarse cómo el Dios cristiano asume funciones de Zeus en [Epítetos de Zeus](#). En Rom 2.5-6, Dios nos proveerá, en conformidad con su justa indignación:

Pues según tu dureza e impenitente corazón atesoras para ti ira para el día de la ira y de la manifestación del justo juicio de Dios, el cual dará a cada uno el pago conforme a sus obras

κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῶ
ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ ὃς
ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·

Esta *orgē* del hombre tiene su trasunto en la *orgē* de Dios (Rom 1.18):

Se revela, en efecto, la cólera de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia.

Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν
ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,

No se ha de olvidar que la *Ilíada* es el relato de la ira de Aquiles, su motor argumental.

El hombre interior —en el que sus padecimientos están en conexión antropopática con Dios— es el que habrá de transformarse, según Pablo, seguramente por demora de la *parousía* que se hacía esperar. Sobre ese hombre interior intentará actuar la Iglesia, una vez que la venida del Mesías quedó diferida en el tiempo (Ef 3.16, 2 Cor 4.16). Y, también, sobre este hombre interior actúa la fe, que es la que justifica al ser humano y no las obras de la Ley (Rom 3.28-31).

Por otro lado, el Mesías es el fin último de la ley (Rom 10.4): τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (Porque el fin de la ley es Cristo, principio de justicia para todo creyente). Zeus tiene bajo su mando a *themis*, la ley, norma o costumbre (20.4), es decir, a *themis* que es la que rige entre hombres y mujeres (19.177). Zeus es el valedor de la justicia y de la ley en el ágora (16.384-388). Es también quien propicia las sentencias conforme a justicia y a los usos y costumbres (1.227-239). Agamenón va deteniendo a los que se dirigen presurosos a los barcos para abandonar el sitio de Troya y cuando dirige su palabra a un hombre del pueblo, del común, del *démos*, le increpaba con estas palabras (2.200-206, *tamen* 9.99):

Demonio: tente quieto y oye el decir de los otros
que te son superiores; tú, no bélico eres, y débil,
y no de contar nunca en la guerra, y no en el designio;
de ningún modo, todos reinaremos aquí los aqueos;
no es lo bueno que rijan muchos; que haya uno solo que rija,
un rey a quien el niño del artero Cronos ha dado
el cetro y las justas leyes que reinan entre ellos.

δαιμόνι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
οἷ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄνακτις
οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ·
οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύησι.

Las *themistas* pueden ser torcidas (*skoliás*), en cuyo caso no proceden de Zeus y se alejan de la *dikē* (16.384-388):

Como bajo la tormenta todo el negro suelo se carga
un día otoñal, cuando el agua más devorante derrama
Zeus, cuando habiéndose irritado, se airó con los hombres
que, por fuerza, en el ágora dictan sentencias torcidas,
la justicia expulsan, no inquietándose del temor de los dioses.

ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθῶν
ἤματ' ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἀνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
οἷ βίη εἶν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·

Zeus es el que garantiza, mediante su *orgē*, que la *dikē* y las *thémistas* puedan ser impartidas por los *basileis*, los reyes, sobre los *koíranoi* o *hegemones* (2.497) y estos, a su vez, hacerlo sobre el común, *láos* o *demos*.

La economía divina

Phrónimos

Veamos el siguiente pasaje de Mt 24.42-51 que se corresponde con la parábola del siervo fiel y del infiel:

γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται. ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι εἰ ἦδει ὁ οἰκοδεσπότης ποῖα φυλακῆ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἶασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ **πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος** ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφήν ἐν καιρῷ; μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὐρήσει οὕτως ποιοῦντα· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. **ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ**, χρονίζει μου ὁ κύριος, καὶ ἄρξεται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίη δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων, ἤξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ἣ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ἣ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτόν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

42 Velad, pues, porque no sabéis en qué día ha de venir vuestro Señor. 43 Pero sabed esto, que si el amo de la casa supiese a qué hora el ladrón habría de venir, velaría y no dejaría abrir un boquete en su casa. 44 Por tanto, también vosotros estad preparados, porque el Hijo del hombre vendrá a la hora que no pensáis.

45 ¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente, a quien puso su señor al frente de su servidumbre para que les diese alimento a tiempo? 46 Bienaventurado aquel siervo al que, cuando su señor venga, le halle haciendo así. 47 De cierto os digo que sobre todos sus bienes le pondrá. 48 Mas si aquel siervo malo dijere en su corazón: Mi señor se tarda en venir, 49 y comenzare a golpear a sus consiervos, y aun a comer y a beber con los borrachos, 50 vendrá el señor de aquel siervo en el día que no le espera y a la hora que no sabe, 51 y lo cortará por en medio y pondrá su parte con los hipócritas; allí será el llanto y el crujir de dientes.

Para empezar nos encontramos ante un pasaje que nos muestra un aspecto importante de la economía divina. Se trata de la prudencia como virtud para administrar un grupo, una sociedad, una familia o un politeuma. Lo que nos cuenta Mateo es una parábola que coincide, en lo esencial, con lo que ocurre en la hacienda de Ulises en su ausencia. Creyéndose libres del señor de la casa, se comen todos sus bienes, dan órdenes a sus siervos como si fueran suyos y planean cómo hacerse con su esposa. Eumeo, pastor de Ulises, es fiel a su amo ausente, aun en la creencia de que no volverá a verle nunca más; lo mismo acontece con su hijo Telémaco y su esposa

Penélope. De nuevo tenemos, un pasaje paródico en el que es posible sobreentender *kyrios* como Ulises o como Jesús.

En Lucas 12.41-48, el siervo es cambiado por el *oikonómōs* o administrador de la casa, al que se le califica también de fiel y prudente “Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος” (¿Quién es, pues, el administrador fiel y prudente?). La prudencia es una cualidad del Demiurgo platónico que construyó un universo bueno a imagen y semejanza de lo eterno (*Timeo* 29a), conforme a la prudencia y a la razón (29a7). Prudente tiene que ser también quien lo administre y bajo las leyes de la prudencia debe funcionar el universo fabricado (*Timeo*, 39c2). De prudente califica el faraón a José en el Génesis (LXX, 41.33).

En Lc 16, en la parábola del administrador infiel, el señor de la casa le pide cuentas con estas palabras:

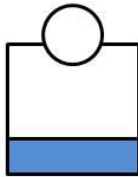
αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ, Τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνη ἔτι οἰκονομεῖν.

le dijo: ¿qué es eso que yo escucho de ti? Dame cuenta de tu administración, pues no podrás ya más administrar.

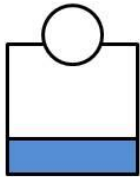
El rendir cuentas es ἀπόδος τὸν λόγον. El administrador encuentra una argucia y, por ello, es considerado “inteligente” o “sagaz”, contra todo pronóstico (Lc 16.8): καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν (Y alabó el amo al administrador infiel que “sagazmente /prudentemente” obró). Recordemos a Mateo en la parábola del siervo infiel que dice todo lo contrario ante una situación similar. En Lucas, el valor de lo *phronímōs* se asemeja a la *metis*, argucia o inteligencia práctica de la *Ilíada*.

Solo en Rom 12.16, el verbo *phróneō* indica concebir pensamientos o sentimientos, con valor noemático: “Tened los mismos pensamientos (sentimientos) unos para con otros” / τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες”.

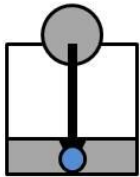
PHRĒN – FUNCIÓN NOEMÁTICA



CALCANTE
1.1.07: adivinan las *phrenes*




CLITEMNESTRA
1.1.13: *phrénas* = juicio




ANPHÍPOLOI KHRÝSEIAI
18.418-419: τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν, ἐν δὲ καὶ αὐδῆ / καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἄπο ἔργα ἴσασιν.
(Marchaban ayudando al soberano unas sirvientas / de oro, semejantes a vivientes doncellas. En sus mentes habia juicio, voz y capacidad de movimiento / y hay habilidades que conocen gracias a los inmortales dioses.

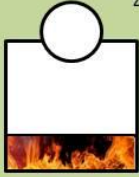
Así describe Homero a las muchachas robóticas.




ZEUS
1.541-543: αἰεὶ τοὶ φίλον ἐστὶν ἔμει ἄπο νόσφιν ἔόντα / κρυπτάδια φρονέοντα δικαζέμεν: οὐδέ τί μω μοι / πρόφρων τέλει κας εὐτεὶν ἔρος ὅτι νοήσῃς. (siempre te gusta deliberar cuando estás lejos de mí / y tomar decisiones clandestinas, y jamás ahora conmigo / has sido benévolo ni has osado de cirme el plan que proyectas).



ZEUS
2.3-4: ἄλλ' ὅ γε μερμηρίζει κατὰ φρένα ὡς Ἀχιλλῆα τιμήσῃ. (que dudaba en su mente cómo honrar a Aquiles).



ZEUS
2.3-4: ἄλλ' ὅ γε μερμηρίζει κατὰ φρένα ὡς Ἀχιλλῆα τιμήσῃ. (que dudaba en su mente cómo honrar a Aquiles).



ZEUS
2.3-4: ἄλλ' ὅ γε μερμηρίζει κατὰ φρένα ὡς Ἀχιλλῆα τιμήσῃ. (que dudaba en su mente cómo honrar a Aquiles).

Zeus, insomne, pasa la noche dando vueltas en sus mentes, dudando de cómo honrar a Aquiles tras la petición de Tetis. Aristófanes, *Las Nubes* : **μερμηρίζοντες** "preocupado-pensadores".

La *phren* tiene función noemática. El verbo *phroneō* indica pensar y reflexionar pero también "tramar" planes. En esta ficha podemos ver el estrato iliádico del uso neotestamentario. La *phren* o diafragma se soemte a padecimientos que la revuelve como acontece con el mar en una tormenta o con las llamas cambiantes del fuego.

Métis

El *thymós* y la *métis*, junto con el *kérδος* (ganancia, beneficio, ventaja), son los motores económicos según el premio nobel de economía (2006) Edmund Phelps, pero siempre y cuando no se incardinan en el corporativismo que obligó a Antíloco a devolver su premio a pesar de haber ganado la carrera de caballos (23.515). El pecado de Antíloco fue utilizar su inteligencia práctica o *métis* (23.312, 23.313, 23.590) para ganar a Agamenón; pecado que para Phelps es virtud como también para Jesús, según el pasaje citado de Lucas.

En su libro *Una prosperidad inaudita*, Phelps establece como premisa básica la necesidad de un "espíritu heroico" como motor del dinamismo, que entiende como la voluntad y la capacidad de innovar, dejando a un lado las condiciones y los obstáculos de un momento dado. Frente al dinamismo, se encuentra la vitalidad que define como la actitud de estar alerta a las oportunidades, la disposición de actuar y el afán de que el trabajo se haga. Tanto la una como la otra, el dinamismo como la vitalidad, tienen su correspondencia respectiva en el *thymós* y en la *metis* homéricas. Pero añade, de una forma sorprendente, en contra de la corriente de pensamiento mayoritaria, que es el

ámbito económico el motor de la innovación y no la ciencia como se piensa comúnmente. Aunque esta tesis sorprende, no hay dificultad en comprender esta redirección de la causalidad innovadora si nos fijamos en todo lo ocurrido durante la segunda guerra mundial. Fue la guerra, su apremiante necesidad por no verse sobrepasado por las armas y tácticas del enemigo, la que permitió, por ejemplo, que durante la batalla de Inglaterra los ingleses dispusieran de un sistema de radar eficaz vinculado al mando aéreo. Abundando aun más en esta premisa, da un giro sorprendente a la concepción platónica de las ideas. El hombre de talento, sagaz o emprendedor no surge por su peculiar vinculación antropológica con el mundo de las Ideas (que podía ser vehiculado a través del conocimiento científico) sino por su ligazón a la economía, entendida en un sentido amplio, como actividad comercial y empresarial. La economía dice, es un inmenso *imaginarium*, un espacio para imaginar productos y métodos nuevos; ella es la que genera, en el mundo de las Ideas, aquellas que serán verdaderamente innovadoras. El sujeto capaz de llevar a cabo esta tarea no es el filósofo, ni el hombre del común, sino el emprendedor cuya actividad es la única capaz de generar innovación.

El innovador es una persona que posee las cualidades del héroe iliádico Odiseo, sagacidad o visión estratégica (*métis*) y prudencia, junto con las de Aquiles, el espíritu emprendedor, la valentía, para hacer algo diferente, la excitación o euforia (el *thymós* de los héroes), el deseo irrefrenable de llevar a cabo una acción o cometido sin atender a obligaciones familiares, culturales o comunitarias. Recordemos Mt 8.21-22, cuando uno de los discípulos de Jesús pidió le permitiera enterrar a su padre antes de seguirles, a lo que el maestro le contestó “deja a los muertos enterrar a los muertos”. No basta con ser eficiente, hay que disponer también de la pasión *thymótica* que es la que empuja hacia la innovación o a la entrega a una causa. Todas estas cualidades, en conjunto, permitirían superar el peso gravoso de la incertidumbre en el seno de lo que Phelps llama el capitalismo moderno que diferencia de la economía mercantil, centrada en la distribución de productos para los consumidores.

Cierto es que los bienes iliádicos que son sostenidos por las cualidades precedentes son, sobre todo, posicionales, es decir, tienen valor para alguien en la medida que otros carecen de él; pero también se le presupone al común, al laos, la valoración *thymótica* de su tarea aunque sea solamente mediante la anécdota que nos cuenta Poesidón que junto con Apolo hicieron de artesanos por un salario que no llegó a pagarles Laomedonte (21.439-460), que, al final, se negó a darles. Como consecuencia sus ánimos, *thymoi*, buscaron la restitución del trabajo no pagado y de la falta de reconocimiento por la tarea desempeñada. En la sociedad actual, es posible medir el grado de satisfacción con el trabajo, asociado al orgullo y a la importancia de la tarea que se desenvuelve; de manera que, estos valores posicionales, que aparecen asociados al *ergon* (trabajo) o al *ponos* (esfuerzo), al trabajo en sus manifestaciones iliácas, son valorados y evaluados conforme a la *timé*, honra, y al *thymós*, deseo de reconocimiento u orgullo.

En un sistema capitalista, los incentivos van de la mano de la *epythymía* y el deseo de reconocimiento (político o social) tiene su origen en el *thymós*. El intento *isothymico* de los países del llamado socialismo realmente existente anuló el interés propio y el

ánimo de lucro, propiciando la deslegitimización del sistema. Anuló el *thymós*, que Platón asocia a la victoria, al mando y al renombre y también la *epithymía* que asocia al deseo de riqueza, a la codicia y al deseo de ganancia (*philokhrématon*, *philokerdés*)³². El *thymós* conlleva arrogancia y ambición (*philotímós*, *philókinos*)³³, en tanto que la *epithymía* el deseo de ganancia y la producción de dinero.

Semejante a Zeus es Odiseo (2.169; *Odysēa Diī mētīn atálanon*). Esta semejanza viene determinada por una metáfora en la que toma cuerpo el equilibrio dinámico de la balanza. Odiseo tiene igual peso (*mētīn atálanon*), en la *mētis*, que el que se pueda atribuir a Zeus. Meditar es también, sin duda, sopesar, planear la ejecución entre dos alternativas (20.153), pero de un modo diferente a como lo hace, por ejemplo, Aquiles. Aquiles no medita con sosiego ni con argucias para llevar a cabo un plan sino que al encontrarse, de repente, en un brete emocional —no sabe si sacar la espada y matar a Agamenón o contenerse (1.187-201)— decide sacar la espada que es una acción que va contra la prudencia porque supondría matar al hombre que aglutina todas las fuerzas aqueas; por este motivo, Atenea lo retiene para que no cometa tamaña equivocación. Aquiles tiene prontos emocionales que responden directamente a una clara concepción de su función, de su *kydos* (gloria o fama), y del *kléos* o lustre que sabe le corresponde. Algo parecido le ocurre también a Jesús, como cuando, en un arrebato, echa del templo a los mercaderes (Mc 11.15-17, Mt 21.12-13, Lc 19.45-46). Aquiles no tiene contemplaciones, no se aguanta; responde con inmediatez, sin reflexionar apenas, sin meditar un plan. No concibe aguantarse o soportar una afrenta sin responder de manera desproporcionada por causa de su orgullo herido. El campo semántico en el que se mueve la duda de Aquiles es el de la efervescencia pneumatológica que afecta al *thymós*.

La *metis* está perfectamente definida en el pasaje en el que Helena explica a Príamo el quién es quien entre los troyanos. También se define con detalle al describir la carrera de caballos en los juegos funerarios en honor de Patroclo (23.312). La *metis* es maña para adaptarse con inteligencia a las situaciones adversas y a las dificultades. Una *metis* que permite a Antíloco, por consejo de su padre Néstor, manejar la idea de velocidad angular de un modo puramente técnico. Le advierte Néstor para que el caballo izquierdo se arrime a la linde, en tanto ha de soltar las riendas del derecho. De este modo, aumentará la velocidad angular del caballo exterior, consiguiendo, así, mantener una trayectoria uniforme y bien trazada (23.319-348). La inteligencia práctica, la sagacidad, permite solucionar la disparidad de velocidades angulares en las trayectorias curvas, cuyo fundamento físico no quedará explicado hasta que Galileo de con la solución en sus *Diálogos referentes a dos nuevas ciencias* de 1638.

El pasaje de la *Ilíada* de la carrera de carros, además de poseer una gran belleza plástica, indica, al inicio, que la *metis* es una habilidad que aparece, en toda su plenitud, en el ámbito de las técnicas. Esta es la razón por la que Homero utiliza metáforas sacadas de la tejeduría (7.324) y de la carpintería (10.19) para explicar cómo se tejen las argucias o se ensamblan los diferentes componentes de un plan.

³² República, 581a.

³³ República, 582e.

En el discurso de Aquiles, relatando todos sus agravios afirma que las mientes (*phrenas*) de Agamenón fueron tomadas por el providente Zeus (9.377: ἐκ γὰρ εὐφρένας εἴλετο μητίετα Ζεὺς) y que por más que le de para resarcirle nada servirá para pagar la ofensa que cometió con él. En definitiva, viene a decir Aquiles que su *thymós* no queda pagado por los muchos bienes que pueda ofrecerle porque en el seno de la economía divina de la *Ilíada* la deshonra cometida (1.94, 1.412) no se paga con bienes.

Misthon

La recompensa (*μισθόν*), aparece en dos ocasiones en la *Ilíada*. Se trata de un vocablo que se utiliza para indicar el pago por un trabajo realizado. En 12.435 hace referencia al jornal de una mujer que tiene que trabajar para alimentar a sus hijos. Aparece en un símil en el que la paga que se recibe no excede lo justo, frente al *kydos* o gloria que siempre excede el estipendio habitual por un trabajo o esfuerzo:

ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνὴ χερνῆτις ἀληθής,
ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
ἰσάζουσι, ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται·
ὥς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε,
πρὶν γ' ὅτε δὴ Ζεὺς κῦδος ὑπέρτερον Ἴεκτορι δῶκε
Πριαμίδῃ, ὃς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν.

Pero ni así podían la huida hacer de los aqueos,
sino que se tenían como la balanza que una mujer de verdad que por sus
manos vive
que el peso a un lado teniendo y la lana en el otro la hace subir
para igualar, para que a sus niños un miserable jornal ella levante;
de este modo de estos por igual la lucha se alarga y la guerra
antes de que Zeus la gloria superba a Héctor le diera
Priamida, quien el primero lanzose a la muralla de aqueos.

El símil es el de una trabajadora (*γυνὴ χερνῆτις*) que vive del justiprecio de su trabajo manual. Esto mismo es recogido en Mt.10.10, cuando Jesús les dice a sus discípulos que no necesitan llevarse consigo nada, les bastará con el fruto de su trabajo: ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ (porque digno es el obrero de su mantenimiento).

El *kydos*, la gloria, es el contrapeso que decide y desequilibra la batalla en favor de los troyanos. Para Jesús el sueldo es una retribución que no debe ir acompañado de gloria. El trabajo manual no produce gloria alguna, hasta el punto de que, a pesar de cumplir con él, puede ocurrir lo que sucedió a Poseidón y a Apolo cuando trabajaron por un sueldo para Laomedonte (21.451) que terminó por no pagarles lo convenido e, incluso, les despidió con amenazas. Para Héctor, en cambio, el sueldo, por una hazaña bélica, es la recompensa por la acción audaz de alguien que se atreviera a ir hasta el

campamento aqueo para averiguar lo que tramaban (10.304). Una acción así reporta gloria, *kydos*, a quien la llevara a cabo.

En Píndaro (Nemea, VII.63), el *misthós* es el pago debido al noble por su gloria. Es el único caso, en la obra pindárica, de uso metafórico, donde “sueldo” o “retribución” se traslada del estipendio que recibe el poeta por sus cantos a la alabanza (Pítica, XI.41) debida al noble que, no hay que olvidar, es quien le paga.

El *misthós* adquiere un significado muy diferente cuando se circunscribe al politeuma mesiánico (Rom 4.4-8):

Ahora bien, al que trabaja no se le abona el jornal como favor, sino como deuda; en cambio, al que no trabaja, mas cree en aquel justifica al impío, se le abona su fe a cuenta de justicia: como también David expresa el parabién del hombre a quien Dios abona la justicia sin contar con obras: “Bienaventurados aquellos a quienes fueron perdonadas las iniquidades y a quienes fueron encubiertos los pecados; bienaventurado el hombre a quien el Señor no toma a cuenta el pecado.”

τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα· τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων, Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσθῃ κύριος ἁμαρτίαν. ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ, Ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην.

Aquí, viene a decirnos Pablo, que el que no se encuentra inserto en el politeuma y lo confía todo a la ley no se le abonará el jornal bajo el poderío de la gracia sino que lo que reciba será el estipendio por pura unidad contable. En cambio al que, no trabajando, cree en Cristo como alguien que puede justificar al impío sin que medie obra alguna, se le da la fe como pago justo, en justicia. De nuevo, vemos que la economía divina no funciona como un intercambio bajo reglas establecidas o conocidas sino que su ámbito de aplicación se encuentra en el campo de la *kháris* y de la voluntad libérrima de Dios, cuya consecuencia inmediata es, precisamente, la “gracia”.

Kléos

En la *Ilíada* las fuerzas pneumatológicas vinculadas a la aprobación son el *kléos*, el *kýdos* y la *timē*. El *kléos* es la fama o gloria que adquieren los hombres; es lo que canta Homero de los héroes para que la posteridad pueda recordar sus hazañas. Es lo que se dice de alguien, la noticia que se da de un héroe o de un acontecimiento sobresaliente (11.21). Son *periklytá* los regalos que se intercambian los contendientes durante un

respiro en la batalla (7.300-302) porque permiten extender la fama y el conocimiento de aquellos que los intercambiaron. *Kléos* es también la reputación de un hombre, de un guerrero (17.143) o de todo un grupo humano (14.361). Un arquero tiene *kléos* (5.172), también un consejero (24.201-202). El *kléos* puede conllevar una recompensa en forma de trofeo o de botín (10.212-213, 17.231-232). Puede ser negativo, *dýskleia* (2.115, 9.22) como ocurre con la noticia de un fracaso. Los compañeros de Héctor son calificados como *kleitoùs* (17.212), en un contexto en el que Héctor se viste con las armas de Aquiles, quitadas a Patroclo y extiende su gloria a sus propios compañeros de armas; Zeus se las ajusta a su tamaño y Ares se mete dentro de sus miembros para llenarlo de coraje y de brío. Todo el pasaje está bajo los auspicios del brillo que desprenden las armas del peleida Aquiles; brillo asociado al *thymós* de Aquiles (17.214, *lampómenos megathýmou Peleíōnos* ("brillando con las armas del magnánimo Aquiles").

El *kýdos* es personal e intransferible, algo que no sucede con el *kléos* que puede ser ganado para uno mismo y para su padre (6.446, 8.285). Un héroe puede tener *kýdos* para otros hombres (22.435). El éxito procura el *kýdos*, en tanto que el fracaso produce *pénthos* (4.416-417).

En el contexto del NT aparecerá de nuevo la gloria (*doksa*) y la *timē*, como también el *thymós*, como componentes del politeuma mesiánico, en un contexto también heroico (Rom 2. 1-11):

Por lo cual eres inexcusable, ¡oh hombre!, quienquiera que seas tú que juzgas; pues en lo que juzgas al otro, a ti mismo te condenas, ya que haces lo mismo que tu juzgas. Ahora bien, sabemos que el juicio de Dios es conforme a verdad sobre los que tales cosas hacen. ¿Y te figuras eso, ¡oh hombre que juzgas a los que tales cosas hacen, y tú mismo las haces!, que tu escaparás al juicio de Dios? (...) Pues según tu dureza e impenitente corazón atesoras para ti ira para el día de la ira y de la manifestación del justo juicio de Dios, el cual dará a cada uno el pago conforme a sus obras: a los que con la perseverancia del bien obrar buscan gloria y honor e inmortalidad, vida eterna; mas para los amigos de porfía y que, rebeldes a la verdad, se rinden a la injusticia, ira e indignación. Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obra el mal, así judío, primeramente, como gentil; gloria, en cambio, honor y paz para todo el que obra el bien, así judío, primeramente, como gentil. Que no hay aceptación de personas para Dios.

Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων. οἶδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. λογίζη δὲ τοῦτο, ὃ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ **κρίμα** τοῦ θεοῦ; ἢ τοῦ πλοῦτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς **μακροθυμίας καταφρονεῖς**, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ **εἰς μετάνοιάν** σε ἄγει; κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν **θησαυρίζεις** σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, **ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ**, τοῖς μὲν ἀθ' ὑπομονῆν

ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν, ζωὴν αἰώνιον· τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, **ὀργὴ καὶ θυμός**. θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρώτον καὶ Ἕλληνας· **δόξα δὲ καὶ τιμὴ** καὶ **εἰρήνη** παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἕλληνι οὐ γάρ

Viene a decir Pablo que el Israel étnico no se salva automáticamente por el simple hecho de cumplir la ley. Trasvasa Pablo los componentes del politeuma heroico iliaco al politeuma mesianico con el fin de hacer universales los componentes del politeuma heroico e incorporar así a los gentiles. La gloria (*doksa*), la *timē* y la inmortalidad es lo que mueve al propio Aquiles; son su retribución por cumplir sin fisuras con su propia función.

Timé

Timé significa “honor”, “estatus” (6.193, 9.616, 20.181). Está vinculada a otras personas (16.84) como le recuerda Aquiles a Patroclo. Es también la multa que se ha de pagar (3.286, 3.459) para compensar si Menelao ganara en duelo singular a Alejandro. También es el valor que tiene un héroe al ser rescatado y que depende de su estatus o el precio que tiene para Agamenón la ofuscación que tuvo con Aquiles (9.119-120, 9.602-603). En este caso es el precio o la compensación (9.155) por la ira de Aquiles (9.157) que se vio deshonrado (*ētimēsen*, 1.507) por Agamenón. Claro es que para Aquiles, el precio que quieren darle por su honra no tiene para él interés alguno (9.607-610) porque lo que Aquiles espera es otro pago, el que le debe Zeus una vez su madre Tetis suplicó al padre de los dioses que los aqueos le den satisfacción y le colmen de honores (1.510). Pero a Aquiles no le basta la restitución que su madre pidió a Zeus para él; no negocia con su honra, simplemente forzará su destino, irá hasta el final sin importarle las consecuencias.

En cierto modo, se puede decir que la *Ilíada* empieza con un desencuentro a la hora de medir lo que le corresponde a Agamenón. La medida de todo es la *timé*. Sin embargo, en Mt. 7.1-20, no es la *timé* la medida de lo que somos ni la medida por la que, Jesús dice, Dios nos dará lo que le pedimos. No es la fórmula *do ut des* la que está funcionando sino la máxima universal:

Así, pues, todo cuanto quisierais que hagan los hombres con vosotros, así también vosotros hacedlo con ellos. Porque esta es la ley de los profetas.

“πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται”.

No obstante, en la parábola de los obreros llamados a trabajar (Mt 20.1-19), no se cumple esta máxima universal, ya que el amo de la casa da a todos un denario de paga, con independencia del tiempo que hayan trabajado. Sin duda, los que cobran un

denario por una hora reciben un salario proporcionado respecto de los que cobran un denario por todo el día cuya paga es en todo punto injusta. Y esto es así porque la retribución se guía por la *timé*, no siendo, pues, el tiempo trabajado el que proporciona el valor del servicio o del producto. El *misthón* no sigue los principios de la contabilidad sino los de la *timé* del estrato iliaco: los primeros, en el esfuerzo y el trabajo, serán los últimos y los últimos en llegar los primeros en cobrar sin proporción a su esfuerzo. En Lc 16.14-15, se anuncia la inversión por parte de Dios de los valores socioeconómicos.

Conviene releer aquí el pasaje del canto segundo de la *Ilíada* en el que interviene Tersites criticando la ambición de Agamenón (2.225-242). No hay para el laos, para el pueblo en armas, recompensa suficiente para tanto sufrimiento que dura ya nueve años de guerra infructuosa. El discurso de Tersites es breve pero cargado de una profunda e impercedera justicia social. No reivindica la *timé* u honra como pago por el trabajo realizado, al contrario, la critica como fuente de males y de injusticia. La dimensión de este discurso está fuera del orden por el que se desarrolla la trama en la *Ilíada*. El discurso de Aquiles (Aquiles (9.308-429), contrarréplica del de Tersites, se mueve por la *timé*. Aquiles es directo y sincero. No retuerce sus palabras. Decepcionado, recuerda a sus interlocutores que todo es vanidad sin frutos. Aquiles y Tersites llegan a una misma conclusión por caminos diferentes. Pero será Tersites el que se lleve la peor parte. Su voz será acallada a golpes. Y aunque no volverá a ser mencionado en lo que resta de *Ilíada*, sus argumentos pervivirán en el medido parlamento de Aquiles. Los incentivos de Aquiles para aceptar su destino están ligados a la gloria de sus hazañas (*kýdos*) y a la fama (*kléos*) o reconocimiento social que le reportaban. Ni Tersites ni el pueblo, el común, disponían de estos incentivos.

En los pasajes vistos del NT es la misma *timé* de Aquiles la que mide a los hombres en función de su disponibilidad para seguir a Jesús, en un momento en que éste cree que el reino de Dios está muy cerca, casi al alcance de las manos.

Al soberano, a Agamenón, le corresponde más que al resto en el reparto del botín, algo que Aquiles acepta porque mide el esfuerzo en la batalla por la honra asociada a su función y no por el trabajo, *ponos* (esfuerzo o penalidad), que conlleva su tarea guerrera que es mayor que la del Atrida; pero lo que no admite de grado es que se le quite a Briseida por el sólo hecho de haber intervenido para solucionar el mal que se abate sobre el campamento aqueo: la peste enviada por Apolo. Agamenón debe restituir a Criseida a su padre; indignado, por la intervención de Aquiles a favor del sacerdote, le obliga a que, en su lugar, le de a Briseida que forma parte del botín de Aquiles. Aquiles acepta recibir menos que Agamenón cuando se reparte el botín, a pesar de que él realiza un esfuerzo mayor que el del soberano, pero no acepta que lo poco que reciba se le quite porque eso hiere su estima o *timé*.

La falta de medida para con la *timé* aparece cuando se describe la intervención de Tersites en la asamblea de los aqueos. Una intervención que disgustó a todos por la falta de respeto que mostraba a sus superiores, aun cuando, para los ojos modernos, decía verdades como puños. Tersites es calificado como Θεροίτης δ' ἔτι μούνος ἀμετροεπής ἐκολῶα (2.213): falto de medida en su hablar o discurso, ἀμετροεπής. La

razón es bien sencilla: Tersites no acepta la *timé* como medida de su esfuerzo, lo que supone una crítica frontal al sistema de retribución aristocrático.

Solo la medida del espacio no está también sometida a la *timé* sino al principio de equidad o igualdad. Sucede cuando se mide la distancia a la que estarán Menelao y Paris para, en duelo singular, lanzarse por turno la lanza (3.315, 3.344). También la medida —en el campo de batalla, al margen de consideraciones aristocráticas, afectando solo a los de los dos ejércitos combatientes— se utiliza para explicar lo que sucede en el enfrentamiento entre aqueos y troyanos. Para ello, Homero utiliza el símil de lo que ocurre en una disputa entre campesinos por las lindes de sus campos (12.422). En los *Trabajos y los días* de Hesíodo, encontramos el mismo tipo de disputas campesinas que sirven a Homero de símil, en este caso entre Hesíodo y su hermano Perses por el reparto de la herencia (27-46). Aquí lo que se busca es la justicia de Zeus que reparte los lotes por igual.

Thymós

En la Odisea XIX.512, la medida de los males de uno procede del *daímon* (αὐτὰρ ἔμοι καὶ πένθος ἀμέτρητον πόρε δαίμων· "pero a mí me ha asignado el *daimon* un dolor sin medida"). En XXIII.248, Odiseo le dice a su mujer que, aun tras la venganza contra los pretendientes, la vida dará trabajos y penas:

"No vinimos aún, ¡oh mujer!, al remate de todas nuestras penas, pues hay por delante labor sin medida, labor larga y difícil que habré de arrostrar por entero: cabalmente anunciómelo el alma del vate Tiresias aquel día que al fondo bajé de las casas del Hades a inquirir del regreso que habían de tener mis amigos y yo mismo.

“ὦ γύναι, οὐ γάρ πω πάντων ἐπὶ πείρατ' ἀέθλων
ἤλθομεν, ἀλλ' ἔτ' ὀπισθεν ἀμέτρητος πόνος ἔσται,
πολλὸς καὶ χαλεπός, τὸν ἐμέ χρή πάντα τελέσσαι.
ὥς γάρ μοι ψυχὴ μαντεύσατο Τειρεσίαο
ἦματι τῷ, ὅτε δὴ κατέβην δόμον Ἰδίοιο εἶσω,
νόστον ἐταίροισιν διζήμενος ἦδ' ἔμοι αὐτῷ.

En la *Ilíada* la retribución de un héroe no busca un equilibrio que suponga una equivalencia cuantitativa, medible de forma objetiva. La reclamación de retribución de Agamenón, una vez que sabe que debe entregar a Criseida, para aplacar a Apolo, viene medida por su ánimo (*kata thymón*) que tiene que ver con su función de *basileus* o monarca (*Ilíada*, 1.128, 1.136). Se trata de algo muy similar a lo que motiva las retribuciones de los grandes directivos que no tienen una contrapartida lógica, según las leyes cuantitativas del mercado.

Aquiles intenta templar la ira de Agamenón ofreciéndole en un futuro próximo el triple y el cuádruple del valor de Criseida, pero de nada sirve porque su orgullo, su *thymós*, ya está herido sin remisión. Lo que le ofrece Aquiles tiene por objeto compensar a su *thymós*. Por iguales motivos Atenea³⁴ le promete a Aquiles una compensación, para aplacar su ira, por el triple de regalos del valor de Briseida, mujer del botín que Agamenón le va a quitar para compensar la pérdida de Criseida. La compensación prometida por Atenea viene motivada por la *hybris* o soberbia de Agamenón que no respeta la honra o *timé* de Aquiles. Ni la *timé*, ni la *hybris*, ni el *thymós* son unidades contables, por lo que no son ni fácilmente medibles ni cuantificables. No obstante, forman parte esencial de los *animal spirits*. Esto explica que ni Agamenón ni Aquiles se comporten como auténticos sujetos económicos. Por una parte, el efecto dotación (la resistencia a desprenderse de un bien que uno considera suyo) les hace remisos a desembarazarse de algo que consideran de su propiedad, quedando este efecto dotación reforzado por la injusticia que supone quitarles a sus esclavas, obtenidas en el reparto del botín.

Pero de qué modo mide el *thymós* el valor de un bien. No, sin duda, por el esfuerzo que hay que realizar para obtenerlo. Uno de los reproches de Aquiles a Agamenón es que, a pesar de que el peso de la batalla cae sobre él, recibe menos a cambio que Agamenón (1.163-166). Más adelante (1.225-230), sigue reprochándole su vida muelle, su falta de arrojo y su comodidad por no involucrarse como debiera en la batalla. Igual ocurre con Menelao que, en el canto 22, pierde una carrera de carros ante Antíloco que se ve en la obligación de devolver el premio y dárselo a Menelao. Menelao siente que su *areté*, virtud, ha sido minusvalorada (22.571), su *thymós* (23.566) herido, que sus caballos han sido humillados. Solo se reconfortará su *thymós* cuando Antíloco le de el premio que el joven ganó (23.597-600).

No es el esfuerzo o el trabajo realizado el que da valor al bien sino el *thymós* de quien lo recibe. Lo que hace el soberano es desequilibrar el *thymós* del mejor soldado de que dispone, del mejor dotado para la batalla, al impedir el trueque *thymótico* o rescate propiciado por Apolo. El botín se distribuye conforme al *thymós* de cada uno, de modo que Agamenón siempre lleva la mayor parte (1.163) y Aquiles una parte menor, nunca igual a la del soberano. Con todo, no cabe duda que lo que se recibe en ese reparto tiene un valor que puede ser contabilizado por equivalencia con otros bienes, como bueyes o trípodes. Esto no quita que sea posible recibir un salario (*misthos*) a cambio de un trabajo realizado que se cobraría en especies. Los bienes recibidos tienen un valor que está determinado por el tipo de trabajo que se realiza y la condición de quien lo realiza. Héctor promete a sus iguales un carro y dos caballos para quien se atreva a ir hasta las naves de los aqueos para averiguar lo que traman (10.304). Como ya vimos, Poseidón cuenta como él y Apolo, haciéndose pasar por artesanos o *demiourgoi* tenían un salario que les pagaba Laomedonte (21.439-460), que, al final, se negó a darles. Esto hizo que su ánimo (*thymós*) se llenara de rencor.

Cuando Odiseo se acerca a la tienda de Aquiles con una embajada, mandada por Agamenón, para convencerle de que deponga su actitud y vuelva a la batalla, le dice que le pagarán pingües derechos (*thémistas*) si se abstiene de su ira (9.297-299):

³⁴ Ilíada, 1.213.

Ellos, por cierto, con donaciones, como a un dios, han de honrarte,
y bajo tu cetro, te pagarán pingües derechos.
Esto te pagaría, si tú de la ira de abstienes.

οἷ κέ σε δωτήνησι θεὸν ὥς τιμήσουσι
καί τοι ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας.
ταῦτά κέ τοι τελέσειε μεταλήξαντι χόλοιο.

La honra viene dada por la función y por ella se mide la valía y se cuantifican los bienes que se le han de dar para resarcir esa honra mancillada. Para indicar ese pago se utiliza el verbo τελέω que puede traducirse aquí por “cumplir con”.

El sistema político que rige en la *Iliada* es el del monarquismo (2.204-206) como el que también rige en el NT donde Dios se sitúa por encima de Cristo:

"De ninguna manera seremos reyes aquí todos los aqueos.
No es bueno el caudillaje de muchos; sea uno solo el caudillo,
uno solo el rey, a quien ha otorgado el taimado hijo de crono
el cetro y las leyes, para decidir con ellos en el consejo".

οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς, ὃν δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω
σκήπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλεύησι.

Aquiles cuando reprocha a Agamenón su mal hacer, al intentar quitarle a Briseida por despecho, le recuerda que él nunca recibe un premio igual al que a él le dan los aqueos (1.163, οὐ μὲν σοί ποτε ἶσον ἔχω γέρας). En el reparto Agamenón, como soberano de todas las huestes, recibe más que el resto, aunque su trabajo haya sido mucho menos fatigoso (1.165-171):

pero en verdad, la arte mayor de la guerra impetuosa
mis manos la cumplen; mas siempre que llega el reparto,
a ti, el premio mucho mayor; y yo, pequeño y querido
teniéndolo, vengo a las naves tras cansarme guerreando.
Ahora me voy a Ftía, pues mucho mejor es, por cierto,
Irme con mis corvas naves a casa, ya que no pienso,
Siendo aquí deshonorado, acumularte tributo y riqueza.

ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυαἶκος πολέμοιο
χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· ἀτὰρ ἦν ποτε δασμὸς ἴκηται,
σοὶ τὸ γέρας πολὺ μείζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε
ἔρχομ' ἔχων ἐπὶ νῆας, ἐπεὶ κε κάμω πολεμίζων.
νῦν δ' εἶμι Φθίην δ', ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερόν ἐστιν
οἴκαδ' ἵμεν σὺν νηυσὶ κορωνίσιν, οὐδέ σ' ὄϊω
ἐνθάδ' ἄτιμος ἐὼν ἄφενος καὶ πλοῦτον ἀφύξειν.

De este modo, se cumple lo dicho por Jesús en la parábola de los hombres llamados a trabajar: la medida del esfuerzo que hay que hacer para alcanzar el reino de los cielos no se rige por unidades contables sino por la *timé* que determina el soberano (*basileus*), el señor o *kyrios*. Aquiles, a pesar de tener toda la razón, debe someterse al poder del soberano, por mezquino que sea su comportamiento o incongruentes sus decisiones.

Do ut des

Los antecedentes de la economía divina los encontramos ya en el canto uno de la *Ilíada*. Cuando Agamenón se niega a dar un rescate por la hija del sacerdote de Apolo Crises, por Criseida, éste pide a su dios, en reciprocidad a cuantas hecatombes hizo por él, que castigue a los aqueos. Se trata de la fórmula de reciprocidad entre dioses y hombres *do ut des*, “doy para que me des”. Esta fórmula es la utilizada por Crises para con Apolo y es la que usa Tetis con Zeus (1.503-510) para pedirle que venga a su hijo por el ultraje de Agamenón, a cambio de la ayuda que, en su momento, le dio contra el resto de los olímpicos que querían encadenarle. Se trata de un trueque, como también lo es el intercambio de regalos entre el huésped y el dueño del *oikos* o los rescates.

El laos, ya al principio de la *Ilíada*, muestra tener más sentido común que el soberano Agamenón. Asiente unánime a la petición del sacerdote Crises para que se le acepte el rescate que propone por su hija (1.22). Pero Agamenón, lleno de soberbia (*hybris*), se niega. El *aidōs* (el pundonor, la vergüenza por no hacer lo debido) es la poderosa fuerza que mueve al laos. No aceptar el rescate del ieromante, supondría un claro pecado de *hybris* para con el dios Apolo. El rechazo del soberano lleva a Crises a pedir a Apolo venganza y restitución, bajo la fórmula *do ut des* (1.37-54). Apolo le escucha y manda, sobre el campo aqueo, la peste flechadora (1.37-54). El error de Agamenón lo paga el pueblo en armas.

Una vez que Apolo comienza a diezmar a animales y hombres, Calcante interpreta la peste como un castigo del dios por no haber aceptado el rescate del sacerdote por su hija. Un rescate que supone el valor que la muchacha tiene para Agamenón, precio que su padre está dispuesto a pagar. Una vez que se conoce el origen de los males que asolan a los aqueos, Agamenón está obligado a restituir a su padre a Criseida, pero la pérdida del botín la compensa quitándole a Aquiles su esclava Briseida. Agamenón hace esto en venganza por haber intervenido a favor de Calcante. Agamenón rompe el equilibrio inicial Criseida = rescate (*ápoina*) que le impedirá luego obtener compensación alguna (Criseida = \emptyset). Entonces sustituye a Criseida por Briseida (Criseida = Briseida), pero a costa del botín de Aquiles que se queda sin la esclava obtenida en un reparto anterior de botín. Esto desata el *thymós* de Aquiles (1.192) que a punto está de matar a Agamenón. Aquiles, al principio contemporizador, le ofrece a Agamenón, como compensación, el triple o el cuádruple del valor de Criseida, en caso de conquistar Troya (1.128). Aquiles usa el futuro de *apotínō* para indicar el pago a cuenta para que se mitigue su ira. El pago a futuro no entra dentro de los cálculos del

soberano griego porque supone carencia real de botín; por ello amenaza a Aquiles por tratar de evitar que reciba un bien equivalente conforme a su *thymós*.

Por lo anterior vemos que el valor de un objeto, su equivalencia con otro producto, lo establece el *thymós*. Se trata, pues, de un valor, fundamentalmente pneumatológico. Igual ocurre en el parlamento de Agamenón cuando establece las condiciones del combate singular entre su hermano y Alejandro (3.280-291), pero en este caso es la *timé* la medida de la multa que los troyanos deben pagar si Alejandro sucumbe en el combate. La *timé* es también una medida económica y se le aplica el vocabulario propio del débito mercantil como ocurre en el parlamento de Tetis. La madre de Aquiles pide a Zeus que le devuelva el favor que cierto día le hizo y se lo pague castigando a los griegos por la afrenta de Agamenón a su hijo Aquiles: deben pagar lo debido hasta restaurar la honra o *timé* que Agamenón le quitó (1.510).

La compensación que ofrece Aquiles a Agamenón del triple o el cuádruple del valor de lo que pierde o la compensación que Atenea anuncia a Aquiles (hasta un triple le dará Agamenón para apaciguarlo) por frenar su ímpetu y no matar a Agamenón ni ir, tampoco, contra su mando y mandato, es, en realidad, un interés no dinerario pero sí *thymótico*.

La economía divina se rige por el principio del *do ut des* (“doy para que me des”). Este principio es por el que se rigen Apolo y su sacerdote Crises. Crises le pide a su dios que castigue a los griegos por no haber aceptado Agamenón el rescate de su hija Criseida. Le recuerda todo lo que hizo y hace por él. El dios se ve en la obligación de aceptar el ruego en reciprocidad y manda una mala peste al campamento griego. Cuando Odiseo y sus compañeros devuelven a Criseida a su padre, el sacerdote pide a Apolo que aplaque su ira, pues ya le han restituido a su hija. Se dirige al dios y lo hace recordando que en precio de su *timé* herida mandó la peste al campamento griego. Es la *timé* la que se preserva en el circuito del *do ut des*.

Sin embargo, la perfección, el cumplimiento del deber supone, para Jesús, la no espera de una recompensa (Mt. 5.43-48) por haber superado un *agón*. La voluntad que es cumplida no lo es en vistas a un fin, para obtener un beneficio. Los Apóstoles habrán de hacer uso de sus dones sin buscar nada a cambio, pues el pneuma se lo dio de balde (M. 10.8). La honra no se mide por los valores habituales sino conforme a los parámetros del politeuma mesiánico como se atestigua en Mt.15.4-6:

ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν, Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί, Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτῳ ὑμεῖς δὲ λέγετε, Ὅς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, Δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῆθῃς, οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ· καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.

Porque Dios dijo: honra al padre y a la madre, y el que maldijere al padre o a la madre, muera sin remisión. Vosotros, empero, decís: Quien dijere al padre o a la madre: Queda declarado ofrenda todo lo mío que pudieras reclamar en tu provecho, no habrá ya de honrar a su padre o a su madre. ¡Y habéis rescindido la palabra de Dios en gracia de vuestra traición!

Rompe aquí Jesús, de forma radical, con el *do ut des*. En esto mismo abunda el siguiente pasaje de Juan (Jn 12.26):

ἐὰν ἐμοί τις διακονῆ, ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω, καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐὰν τις ἐμοὶ διακονῆ **τιμήσει** αὐτὸν ὁ πατήρ.

Quien me sirve, sígame; y donde estoy yo, allí estará también mi servidor. A quien me sirviere, mi Padre le honrará.

Aquí Jesús afirma que quien le sirve recibirá a cambio la honra de dios padre, es decir, se le dará el pago por su *timé* medida por las reglas del reino que ha de venir.

El precio y la honra (*timé*): dos caras de una misma moneda

En el NT y en la Septuaginta *τιμή* (*timé*) llega a significar también el precio que se paga por algo, como también ocurre en Hch. 5.2. De modo que el significado inicial del valor estimado en función de la honra o valía, se pasa al precio, sin más, en lo que algo se valora en el mercado. Pero igual ocurre en la *Ilíada* (3.286), en donde *τιμή* puede significar “precio” o “multa”. Es el verbo *apo-tínō* y *tínō* el que sirve a Homero para indicar cómo se valora un bien. En el NT este verbo aparece en Flm 19.2. En la *Ilíada*, él y sus compuestos sirven para indicar un pago en bienes sometido a la *timé* (1.208), el pago de un rescate (17.34) y el pago por una afrenta (19.208). Como pago por una injusticia cometida, sometida al juicio de Zeus, aparece en el fragmento I D (25-32) de Solón; en este caso, dice Solón, que no hay *thymós*, que albergue injusticia, que pueda ocultársele.

Durante los juegos fúnebres en honor de Patroclo, Aquiles toma de sus bienes los premios que recibirán los ganadores de la lucha: para el vencido, una mujer (conocedora de muchas labores), valorada en cuatro bueyes; para el vencedor un trípode valorado en doce bueyes, según los aqueos. La medida de valor son los bueyes pero no es una medida objetiva sino un medio de cambio. Sin duda, podríamos concluir que si una mujer son cuatro bueyes y un trípode doce, entonces un trípode equivale a tres mujeres. Sin embargo, esta analogía de proporcionalidad no podría extenderse más allá del trípode y de la mujer que pone Aquiles, cuyas calidades son únicas en atención al *thymós* o valía del héroe que las recibe, es decir, individuales para este caso sin que se pueda ampliar la proporcionalidad a otras mujeres y a otros trípodes. Así por ejemplo, en la *Odisea*, se dice que Laertes compró a Euriclea por veinte bueyes (I.430-431).

En la *Ilíada*, el *thymós*, puede ser contabilizado mediante la *timé*, la honra, que le corresponde a cada uno en virtud de su función en el grupo social. La *timé* puede ser cuantificada a través del botín que se recibe. Néstor advierte a Aquiles que un rey no tiene igual parte de honra en el botín (*Ilíada*, 1.278-279). De hecho, es curioso como la *timé* puede estar marcada semánticamente por el verbo griego *ophelein* ligado al campo semántico de la utilidad, de algo que rinde un servicio o un beneficio, o de algo

que produce un interés que uno está obligado a pagar. Es el caso cuando Aquiles le recuerda a la ninfa Tetis, su madre, que por el precio que paga por tener vida tan breve de héroe, Zeus bien podría concederle a cambio que Agamenón pague por su afrenta (*Ilíada*, 1.353). Esta vinculación la tenemos también en Mt 15.5-6, pero aquí el verbo *ophelein* se hace incompatible con la *timé*: no puede honrarse al padre y a la madre al tiempo que el hijo les reclama como deudores.

También el *thymós* puede ser contabilizado mediante un reparto equitativo de algún bien, como la comida, que iguale (*isothymia*) el *thymós* de todos los comensales, sin que ninguno tenga más que otro (*Ilíada*, 1.468).

El dinero devuelto por Judas a los sacerdotes no es echado por estos al arca porque consideran que es el precio, la τιμή, la restitución, que recibió por la traición que cometió para con Jesús (M.27.6):

οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν, Οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ **τιμὴ αἵματός** ἐστιν.

Los sumos sacerdotes, tomando los siclos, dijeron: No es lícito echarlos en el arca de las ofrendas, pues es precio de sangre.

La *timé* es la honra, la estima (Jn 4.44): αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει (Porque Jesús mismo había testificado que un profeta no tiene estima en su propia patria).

En Hch (28.10), *timé* tiene un significado crematístico asociado al pneuma, al pago por las curaciones milagrosas es la provisión del barco en el que zarpan los Apóstoles (“con muchas honras /pagos/ nos honraban /pagaban/ γ, al hacernos a la vela, nos proveyeron de todo lo necesario”): οἱ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς καὶ ἀναγομένοις ἐπέθεντο τὰ πρὸς τὰς χρείας. En este caso, es un pago por la *timé* que corresponde a la función ejercida por el pneuma.

Esta homonimia o doble significación, aparece también en 1 Cor 20, donde tanto puede ser honra como precio. Es Dios quien da la honra al hombre (Rom. 9.21).

En Romanos, Pablo elabora el estrato ilíaco cuando explica que los trabajos del buen obrar reciben honra (*timé*) y gloria (*dóksa*) (Rom 2.4-11), unificando así el valor crematístico y el *thymótico* bajo la ley de la *timé*.

Cuando no hay equilibrio, no hay *timé*, entonces surge el *thymós* como padecimiento descontrolado; el *thymós* en el NT, como ya se dijo, significa “cólera”, por lo que al no ser sujeto (parte del alma o el alma misma, como ocurre en la *Ilíada*), ya no puede ser atemperado o modulado. Sin embargo, la *timé* sí puede serlo como dice Pablo en Rom 12.10: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι (en el amor fraterno, tiernamente cariñosos los unos con los otros; en el honor, dándonos mutuamente la ventaja).

Al igual que el alfarero tiene dominio sobre el barro, Dios lo tiene sobre el hombre, que es su obra, al que puede darle o quitarle la *timé* (Rom. 9.21). Zeus es también quien da la *timé* al soberano Agamenón (1.278, 2.197). Pero del mismo modo que la da, Zeus puede también quitarla (1.352-353).

En Hebreos (Heb. 2.9), una vez calificado a Jesús, como Hijo del hombre, se dice que éste es coronado de gloria y honra o *timē* por causa de la muerte padecida. Se trata, pues, de la mayor de las retribuciones, la dada por Dios a Jesús.

Dice Pablo en 1 Cor 6.20 (*tamen* 7.23) que fuimos comprados a costa de precio. Este precio fue la muerte en la cruz de Jesús:

Porque comprados fuisteis a costa de **precio**; pues glorificad a Dios en vuestro cuerpo.

ἡγοράσθητε γὰρ **τιμῆς**· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.

Ese precio es la *timé*, la honra debida que conlleva también un rescate (Gal 4.4-5; Rom 8.23-24). El sistema que aquí está funcionando es el mismo que el que acontece en la *Iliada* cuando un guerrero se topa con otro que está a punto de darle muerte; pide clemencia y ofrece a su verdugo un rescate que está en función de su valor en el orden social, de su *timé*.

Pero hay también una retribución en gloria, en transmutación del cuerpo, cuando llegue el reino de Dios. Se trata del trueque, cambio o alteración (transformación) del propio cuerpo del hombre (1 Cor 15.51-53):

Mirad, un misterio os digo. Todos no moriremos, pero todos seremos **transmutados**; en un instante, en un pestañear de ojos, al son de la última trompeta; pues sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transmutados.

ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ **ἀλλαγησόμεθα**, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.

Aquí Pablo usa el verbo ἀλλαγησόμεθα (ἀλλάσσω), que forma parte del campo semántico del comercio, para indicar una suerte de transfiguración en la entidad, en el sujeto. El intercambio es *allagē* (Aristóteles, *Política*, 1256a41), pero en la *Iliada* se usa el verbo ἀμείβω (intercambiar). En la *Iliada*, cuando se habla de intercambio se habla mayoritariamente de rescate, en el que lo que está en juego es la propia vida. Adresto agarra por las rodillas a Menelao que le capturó vivo. Intenta convencerle de que pida un rescate por su vida. Su padre tiene muchos bienes (6.57), dice, conformados por metales (bronce, oro, hierro bien forjado). Adresto trata de modificar, de inclinar a su favor el ánimo de su captor para que no le mate. Su discurso va dirigido a convencer el *thýmos* de Menelao. Pero, he aquí que llega Agamenón y le califica de *péron* que es el mismo calificativo con el que Tersites (2.235) se dirige a los aqueos de la asamblea a los que llama “blandos”. Entonces el *phrén* de Menelao cambia por el contrapeso del

discurso de su hermano. Los bienes se presentan aquí como rescate (*ápoina*) que es el valor que tiene un héroe en la batalla cuando es capturado. El valor de lo intercambiado viene determinado por el ánimo o *thymós* que determina si merece la pena realizar ese intercambio y no precisamente por cuestiones puramente crematísticas.

El intercambio de mercancías es la forma de unir dos cosas bajo una proporción que iguala el valor de dos bienes. Estamos ante una pesada peculiar que equilibra o iguala el valor de dos productos. Diomedes y Glauco coinciden en el combate y se reconocen como huéspedes que fueron de sus respectivas casas. Acuerdan no combatir entre ellos para lo que formalizan su acuerdo con un intercambio en el que Glauco da, a cambio de unas armas de bronce, unas suyas de oro. Dice Homero que aquí Zeus ofuscó la *phrén* de Glauco (6.234-235):

allí, a su vez, la mente el Cronida Zeus quitó a Glauco,
quien cambió con el Tidida Diomedes las armas
áureas, por broncíneas; las de cien bueyes, por otras de nueve

ἐνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεὺς,
ὃς πρὸς Τυδεΐδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβε
χρύσεια χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἔννεαβοίων.

Para Diomedes el intercambio fue una ganga, para Glauco un timo propiciado por su propia ofuscación. Es, pues, la *phrén* la que interviene en el intercambio, la que determina el valor de los artículos para ser cambiados de modo equivalente o la que es perturbada para que el intercambio no se produzca o bien la que se inclina a uno u otro lado en una vía dicotómica. Será en la *phrén* donde residan los espíritus animales del economista Keynes, autor de *Teoría general del empleo, del interés y del dinero*; unos espíritus que permiten tomar decisiones sobre qué bienes cambiar y las motivaciones para hacerlo.

La *phrén* es una inteligencia intuitiva que se percata de lo que ocurre a primera vista y que puede ser mediatizada por las pasiones del momento o los prejuicios (*Ilíada*, 1.362, 1.474). Sus cálculos pueden llevar al error, al contrario de lo que ocurre con el *nous*, cuyas intelecciones son mucho más sopesadas y reflexivas. Cuando Odiseo se acerca a las tiendas de Aquiles para llevarse a Briseida, por orden de Agamenón, Aquiles se percata en su *phrén* de lo que ocurre y, al tiempo, caracteriza la *phrén* de Agamenón como llena de furor (*Ilíada*, 1.333-344), por lo tanto, como una mente ofuscada. En Gálatas 6.3, dice Pablo "Porque, si alguno piensa ser algo, siendo nada, se engaña a sí mismo" (εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι μηδὲν ὄν, φρεναπατᾶ ἑαυτόν). Usa el verbo *phrena-patao* que significa "engañar".

En definitiva, Jesús, en Mt 19.27-30 (Mc 10.19, Lc 18.24-30), viene a decir a sus discípulos, como cuando responde a Pedro que pregunta bajo la fórmula del *do ut des*, que no serán retribuidos por haber favorecido a la divinidad sino por someterse al politeuma mesiánico en el que ella imperará:

Entonces, tomando Pedro la palabra, le dijo: Mira, nosotros lo dejamos todo y te seguimos: ¿qué habrá, pues, para nosotros? Jesús les dijo: En verdad os digo que vosotros, que me seguisteis, al tiempo de la regeneración, cuando se sentare el Hijo del hombre en el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel. Y todo aquel que dejó casas, o hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por causa de mi nombre, recibirá el cien doblado y poseerán herencia la vida eterna. Y muchos primeros serán postreros, y muchos postreros serán primeros.

La contestación de Jesús prevé una remuneración, pero ya en el reino esperado de los cielos. A continuación, Jesús cuenta la parábola de los obreros que fueron llamados a trabajar en la viña en la que los últimos cobran igual que los primeros que trabajaron muchas más horas que ellos. No estamos ante una ofuscación, sino ante un acto deliberado de intercambio desigual o desproporcionado, es decir, que no sigue la proporción que se esperaría. Esto ocurre, como acabo de decir, en una situación excepcional: en el seno del politeuma mesiánico. De hecho, en la parábola del reino de los cielos de Mateo, se equipara a este reino por venir con un campo que asimila a una especie de espacio mercantil con una sola mercancía muy valiosa y escasa (Mt 13.44-46):

44Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὐρῶν ἄνθρωπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον.

Semejante es el reino de los cielos a un tesoro escondido en el campo, que hallándolo un hombre lo ocultó, y de gozo por el hallazgo, va y vende todo cuanto tiene y compra aquel campo.

Dejar todo para comprar un campo en el que hay un tesoro puede ser un buen negocio si el tesoro reporta más beneficio que todos los bienes poseídos. Pero no es esto lo que quiere decir la parábola. Más bien nos indica que el valor de este campo es intrínseco a él y que no es medible en unidades monetarias sino por la estima de lo hallado, por el *thymós*. La parábola sigue poniendo como ejemplo al mercader que anda buscando perlas hasta que encuentra una que caracteriza como *polýtimon*, es decir, como muy estimada. Vende todo lo que tiene y la compra. De nuevo, no parece indicar que estemos ante un buen negocio guiado por intereses puramente crematísticos.

La *kharis*

Un *thymós* exacerbado, la importancia de uno mismo y el interés propio, requiere las cortapisas sociales; sin los *pathémata* de contrabalanza social como el *kléos*, el *kydos*, la *hybris*, el *aidós* o la *timé*, el conjunto de lo que, en definitiva, E. R Dodds llamó la cultura de la vergüenza en la *Ilíada*. También el carisma, entendido como vocación,

domeña al *thymós* reconduciéndolo hacia el bien común. Priamo invoca la *kháris* para que Aquiles haga lo “agradecible” para que pueda dedicar nueve días al funeral de su hijo, estando como está toda la ciudad de Troya cercada. El desconsolado padre le pide una tregua que el héroe le da (24.661). La *kháris* aparece cuando la *time*, la honra de un héroe, queda cumplida por parte de otra persona. Igual ocurre en Hb 2.7-9: al Hijo del hombre Dios le dio honra y gloria y, por añadidura o concomitancia, la gracia de que padeciera la muerte por el bien de todos nosotros. Es el caso de un Néstor agradecido cuando recibe de Aquiles el quinto premio de la carrera de caballos, una copa con dos asas como pago a su *timé* (23.650): "Que los dioses en pago de esto te den el favor que apetezcas" (σοὶ δὲ θεοὶ τῶνδ' ἀντὶ χάριν μενοεικέα δοῖεν.).

La *kháris* interviene también en el intercambio proporcional (21.458). Es la que aparece cuando alguien recibe un regalo o un don (10.380, 11.23, 11.134). A ella apela Poseidón para recordarle a Apolo que cuando estuvieron a sueldo del troyano Laomedonte este no les hizo el pago del sueldo por la tarea encomendada (21.458). Esto produjo en ambos dioses un brote de *thymós*, de irritación. La ausencia de un salario digno afecta, sin duda, al amor propio, al deseo de reconocimiento, a la autorealización del individuo. El *thymós* acompaña a la *kháris* como sucede en el pasaje en el que Briseida llora la muerte de Patroclo. Ella, la *kháris*, es la afección que hace de contrapeso en el *thymós* cuando este se ve alterado (19.287) o la que lleva al propio *thymós* a sus cotas de satisfacción (1.256, 5.243, 5.826, 11.608, 13.82). Una gracia que tiene, también, su representación iconográfica mediante auras y brillos, como el que fluye de Hera, poco antes de aprestarse para yacer con Zeus (14.183). La gracia o *kháris* es el contrapeso de la *hybris* y del *ménos*; es la que apacigua a ambos (10.234). Ella es ofrecida por Zeus a los troyanos y de ello se queja Menelao, de esa ayuda gratuita en la contienda que el padre de los dioses les ofrece, a pesar de estar repletos de *ménos* y de *hýbris* o soberbia.

La *kháris* está, además, vinculada al *phren* (6.481), al diafragma, es decir, a la respiración, a la “mente” emocional; palabra esta de la que proceden nuestros “frenesí” y “frenópata”. La *kháris* tiene un claro contenido pneumático, pues se le asocia a las transparencias, al velo, como símbolo de un lustre y belleza que se alcanza mediante tejidos sutiles, aéreos (5.388, 6.90). Queda asociada al *kydos* o gloria (4.95), a la que le da lustre.

La teología de los superhéroes



El *pneûma* (homérico, hipocrático y galénico) terminará viéndose “envuelto” por el *pneûma* paulino que, al actuar como precursor de la idea moderna de cultura (Bueno, *El mito de la cultura*, 2004:141), servirá de puente para trasvasar los componentes de las “estructuras analógicas o paródicas” clásicas —descritas en los dos epígrafes anteriores— a componentes “envolventes” de la cultura objetiva que identificaremos con los sensogramas y emanatas del cómic. Sigo en esto a Gustavo Bueno cuando afirma (2004:146):

Por otra parte, nos parece casi imposible dejar de advertir la analogía entre las funciones desempeñadas por el “Reino de la Gracia” frente al Reino de la Naturaleza y las que se encomendarán después al “Reino de la Cultura” respecto de ese mismo (en lo fundamental) Reino de la Naturaleza. Más aún, las doctrinas de los teólogos orientadas a ofrecer esquemas de conexión entre el Reino de la Naturaleza y el “Reino de la Gracia” se desarrollaron siguiendo alternativas cuyo paralelismo con las alternativas doctrinales según las cuales los antropólogos o etólogos de nuestros días tratan de explicar las relaciones entre la Naturaleza y la Cultura no deja de producir asombro. Los historiadores de la teología suelen clasificar las doctrinas de referencia en dos grandes grupos, a saber: doctrinas naturalistas y doctrinas sobrenaturalistas. No deja de tener interés el constatar que las doctrinas “naturalistas” fueron consideradas, en general, como desviaciones heterodoxas de la doctrina “sobrenaturalista” de la Gracia propuesta por los Concilios, los Papas o los Doctores de la Iglesia.

Pone Bueno, como ejemplo de doctrina naturalista radical al pelagianismo y como ejemplo de doctrina naturalista moderada el semipelagianismo del abad Casiano. La doctrina sobrenaturalista de la Gracia tuvo su visión radical en San Agustín y mucho después en Calvino (2004:146-147). Bueno da un paso importante que permite “envolver” componentes del Reino de la Cultura en momentos analógicos u homólogos del Reino de la Gracia, vinculando, por ejemplo, el “naturalismo innatista” de “muchos sociobiólogos” de la cultura con el naturalismo radical de los teólogos de la Gracia y poniendo en “paralelo” el sobrenaturalismo de San Agustín con el psicoanálisis de Freud. Este paso es el que ha dado pie a que se pueda interpretar, en un orden esencial, la confluencia analógica u homológica entre los sensogramas de la *Iliada* y de la *Odisea* y los del cómic. De modo que este *transitus* y confluencia se decantaría por las doctrinas heréticas *naturalistas*.

El enfrentamiento de San Agustín con Pelagio, asceta que actuó en Roma entre los años 400 y 411, le llevó a establecer doctrina sobre la Gracia y el libre albedrío. Pelagio hacía hincapié en la voluntad del hombre y en su libertad para enderezar su camino hacia Dios. El pelagianismo admitía la Gracia pero la entendía como un don de Dios externo, una ayuda más en el camino hacia Dios. San Agustín, por el contrario, consideró la Gracia como un don o regalo de Dios, que se tiene o no se tiene, según Dios nos lo de o no. Pero esto hace que la salvación ya no dependa sólo de nuestra voluntad y conduce a la doble predestinación: el hombre está, entonces, predestinado a la bienaventuranza o a la condenación con independencia de su voluntad. Esta doctrina será llevada por Calvino (1509-1564) a sus últimas consecuencias.

Ahora bien, el paralelismo entre el Reino de la Gracia y el Reino de la Cultura, cuando es el propio *pneûma* el que busca su acomodo en el último, “arrastra” el momento teológico no tanto a un momento “laico” de la Cultura objetiva sino a un momento “teológico” que la cultura objetiva del cómic compartiría con las doctrinas naturalistas y heréticas de la Gracia. Y esto sucede porque el *pneûma* no es ya un momento objetivo, envolvente, de la cultura objetiva, sino un momento esencial del *transitus* del Reino de la Gracia al Reino de la Cultura.

Los superhéroes del cómic comparten con el cristiano alguno de los carismas que son, según San Pablo, acción del *Pneûma* sobre la comunidad cristiana (1 *Corintios*, 12, 4-11):

Y hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; y hay diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra en todos. Pero a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para el bien común. Y así uno recibe del Espíritu el hablar con sabiduría; otro, el hablar con inteligencia, según el mismo Espíritu. Hay quien, por el mismo Espíritu, recibe el don de la fe; y otro, por el mismo Espíritu, don de curar. A este se le ha concedido hacer milagros; a aquel, profetizar. A otro, distinguir los buenos y malos espíritus. A uno, la diversidad de lenguas; a otro, el don de interpretarlas. El mismo y único Espíritu logra todo esto, repartiendo a cada uno en particular como él quiere.

Los superhéroes de DC cómics o de Marvel bien podrían subscribir la importancia de todos estos carismas para su misión, alguno de los cuales comparten. Para ellos, el carácter completo de la humanidad no se halla en los individuos aislados sino en el cuerpo social, entendido como un todo. Estructura esta que se puede calificar de “objetiva envolvente” (Bueno, 2004:138) pero que, no obstante, fue conceptualizada por Platón y Aristóteles como “estructura analógica” caso del “todo (la *pólis*) es anterior a las partes (los ciudadanos)” dado por Aristóteles como prioridad ontológica en la *Política* (1253a). Sin embargo, hay dos elementos notables que diferencian el carisma griego del católico y del que revertirá en el cómic. Diferencias que dan paso al Reino de la Cultura vía Reino de la Naturaleza desde el Reino de la Gracia y que hacen que los carismas, por concurso del Reino de la Naturaleza, dispongan de un cariz instrumental (Bueno, 2004:137-138) como sucede en la concurrencia de las “estructuras analógicas” de la *Ilíada* y la *Odisea* con la naturaleza que obra en los comics, caso, por ejemplo, de *JLA Justicia*, (2010, DC comics, con dibujos de Alex Ross y guión de Jim Krueger).

En primer lugar, la *enérgeia* de las funciones, “diaconados”, de los superhéroes surge de procesos puramente naturales y no por un don expreso de un ser superior, Dios. Aunque seres como Shazam, trasunto de Mercurio, o Wonder Woman nos recuerdan que sus poderes son de origen divino, pero en un contexto politeísta. Así se describe Marciano en *JLA Justicia*:

A diferencia de los habitantes de la Tierra, los marcianos, los que todavía seguimos con vida, no podemos ser descritos mediante la geometría física.

La masa y la forma no son realidades concretas. No es nuestro caso. Mucho antes de mi llegada a la Tierra, la humanidad creía que los marcianos éramos criaturas de leyenda. Y quizá sea una explicación tan válida como otras muchas.

No leemos mentes. Participamos en los pensamientos de los demás seres, compartiéndolos. Y por eso estoy aquí.

Es clara la ruptura con el hylemorfismo aristotélico, descrito por Aristóteles en su libro *De anima* (432a1). El hylemorfismo aristotélico circunscribe la entidad primera a un ámbito puramente mundano. La ruptura con el mismo rompe el dique de contención en que se constituye el sentido común, como coformador de entidades primeras, para abrirnos paso a entidades no mundanas. Linterna Verde (Green Lantern) es capaz de replicar cualquier mecanismo con la sola ayuda de su voluntad. Esto supone una manera de romper con el circuito eidético aristotélico en el que se capta el *eidós* sin la *hylé*. Linterna Verde puede generar a partir de la imagen formada en su mente una entidad primera, algo imposible para un ser humano que cumple a rajatabla con el proceso eidético aristotélico o proceso de abstracción. Un caso peculiar de esta ruptura es el *theos* aristotélico que con ser una entidad, y carecer de materia —es acto puro sin traza alguna de potencia con el fin de evitar la *kínesis*—, no traspasa el horizonte del cosmos, aun cuando carece del mínimo contacto que lo vincule a él: como Primer motor inmóvil que es, mueve a las esferas sin someterse él mismo a ningún tipo de *kínesis*; en tanto que Conocimiento de conocimiento dispone de todas las formas, conceptos universales, sin necesidad de pagar el tributo tan humano de

percibir y manipular para poder conocer. *Theos* al carecer de materia no puede ser racional; al ser forma pura carece de capacidad dialógica, “vive”, por analogía con la actividad dialógica del ser humano, en la más pura soledad e incomunicación. Esta ruptura con el hylemorfismo deja el camino expedito a las “entidades” de la ciencia ficción o del cómic, caso de todos los componentes de la Liga de la Justicia de América (JLA).

La causalidad y el principio de individuación pueden acabar vulnerándose cuando el cosmos aristotélico comienza a ser transformado por la idea de un ser supremo, un Dios creador. Surge entonces el don de la ubicuidad, el de la interpenetrabilidad (*Suma de Teología*, Pars prima q. 105, a. 8, que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar), la omnisciencia (cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje, Pars prima q. 105, a. 7, *Hechos de los Apóstoles*, 2.4), el viaje en el tiempo, la bilocalidad... es decir, los milagros. Todo ello ocurre por la peculiar conexión de Dios con el universo por él creado, que puede propiciar la desconexión causa-efecto en el seno de la *physis*. Dios, según Santo Tomás (Pars prima, q. 105, a. 6 y a. 7) puede producir los efectos propios de las causas segundas, sin necesidad de ellas. Una desconexión cuyos efectos son físicos. Problema éste —el de si Alá puede realizar milagros— que ya ocupó tanto a Algacel (*Tahafut al-Falasifah*, cuestión XVII) como a Averroes (*Tahafut al-tahafut*, cuestión XVII, primera de las físicas que trata de las causas, traducción de Carlos Quirós, *Pensamiento*, Madrid, 1960, pp. 331-348). Entre los milagros propiciados por el *pneûma* tenemos el teletransporte, descrito en los *Hechos de los Apóstoles* (8: 36-40), donde se dice que una vez que el espíritu del señor “arrebató” a Felipe, éste compareció (se encontró) en Azoto. En una escena similar de bautismo, en la que ya no es Felipe quien bautiza al eunuco sino Juan a Jesús, el Evangelio de san Marcos (1:12-13) usa un verbo menos comprometido (*ekbállei*) — aunque sí muy expeditivo— frente al *pneûma kyriou êrpassen*.

En segundo lugar, la sabiduría y la prudencia son carismas que se ofrecen al cristiano para armonizar sus acciones con la voluntad del Señor. La sabiduría y la prudencia son carismas, como se desprende del pasaje de la carta a los *Efesios* (1, 7-10):

En él, por su sangre, tenemos la redención, el perdón de los pecados, conforme a la riqueza de la gracia que en su sabiduría y prudencia ha derrochado sobre nosotros, dándonos a conocer el misterio de su voluntad: el plan que había proyectado realizar por Cristo, en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra.

Pero los superhéroes actúan en solitario. Comparten con el cristiano el don de la prudencia (*phrónēsis*) cuyo ejercicio se orienta a la acción (Lucas, 1, 17), pero sus acciones no están orientadas por la convicción de que se deben, por gracia, a la voluntad de un ser supremo. Esto es lo que, al respecto, le dice Brainiac a Aquaman (*Justicia*):

De lo que debería de hacerse con la humanidad, con su hostilidad y su predisposición a la violencia. Cuánto os odio a todos. Sois poco más que un virus. Poco más que insectos. Vuestra existencia es accidental. No sois fruto de ningún plan. Y por eso, incluso en vuestro actual estado evolutivo, seguís

siendo bastante patéticos. Vuestros pensamientos siguen siendo consecuencia directa del caos. Y aun así, en lo más profundo, ansiáis más de lo que este mundo puede ofrecer. Queréis un plan. Queréis formar parte de algo. (...) Así es, la madre naturaleza le hizo una jugarreta a la humanidad al dotarla de deseos que este mundo no podía satisfacer. Yo pretendo cambiar eso.

Están profundamente solos en su tarea. Sólo algunos superhéroes como Daredevil disponen de una confesión católica explícita. La fe de Matt Murdock la hereda de su madre Maggie (Tom Morris, 2010:81-106). Matt Murdock se compromete con las verdades eternas que puede comprender: la verdad, la justicia, la esperanza y el amor. Y también, compromete su vida con el bien ajeno. Pero esta fe no le lleva a establecer una casuística entre sus acciones y la voluntad de su Creador.

Únicamente los dioses consiguen realizar aquello que conciben por el sólo hecho de concebirlo y lo que conciben parte ya de los materiales disponibles en el mundo, en la Naturaleza, es decir, vía “estructuras analógicas”. Pero esta actividad divina, divina y noética, se traduce sigue en el hombre la vía oracular, pues ha de presuponer la existencia de fines, no claramente explícitos, en las palabras del dios si es que desea entenderle. Los dioses son los únicos que llevan a cabo sus planes (*Odisea*, 5, 170: *noēsaí te krēnaí te*): Apolo “realiza mediante la palabra” (Eurípides, *Suplicantes*, 139: *eip’ Apóllōn kraíōn*) y Zeus “realiza” todo (Esquilo, *Agamenón*, 369, *Euménides*, 759; Eurípides, *Electra*, 1248). El logos va necesariamente emparejado a la praxis tanto en el ámbito de las relaciones políticas, donde es guía para la acción en una asamblea deliberativa (Tucídides, III, 42) como en el ámbito de la *dianoía* (de la conciencia) (Tucídides, I, 130, III, 10; *Poética*, 1449b38-1450a2). El logos genera inevitablemente praxis pero no con la seguridad, *étymon*, con la que lo hace un dios que convierte su palabra en ley natural. Los avatares de las deliberaciones se someten al azar, a lo inesperado (Tucídides, II, 61, *Edipo Rey*, 44-45). La verdad oracular —carisma profético— ha de esperar el tiempo de su cumplimiento. Pero esto conlleva la contaminación política de la palabra del dios (Tucídides, II, 54; *Edipo Rey*). Por tanto, los oráculos no pueden ser estudiados al margen de las categorías políticas como bien demostró Aristóteles al relatar cómo los Alcmeónidas sobornaban al oráculo de Delfos en *Sobre la constitución de los atenienses* (19). Los planes que trazan los dioses para nosotros tienen carácter político, son circunstanciales e, incluso, azarosos.

Brainiac proporciona la razón esencial del *transitus* laico, vía doctrinas teológicas de corte *naturalista* y heréticas, hacia la pneumatología del cómic. No hay un fin ni una necesidad explícitas. De este modo se evita su hispóstasis como ideas absolutas o metafísicas, lo que, por otra parte, contribuye notablemente a la dramatización de la trama en cómics como *Justicia*. Lo tematiza muy bien Aristóteles en la *Física* (198b10-199a8). La forma del juicio toma la estructura del ciclo del agua para conducir al grado cero la idea de finalidad frente a una naturaleza que actúa por pura necesidad. De modo que no ha llovido para que el trigo crezca sino que si crece es porque simplemente ha llovido y si ha llovido es porque el ciclo del agua tiene una estructura necesaria, es decir, natural. De esta manera la idea de finalidad se anula o se la lleva al grado cero al convertirse en algo que ha ocurrido de modo accidental, es decir, sin un plan previo. Otro ejemplo que pone es el de la finalidad de los dientes incisivos.

Simplemente puede ocurrir que incisivos y molares sean así por pura coincidencia, lo que nos acercaría a las posturas de la teoría evolutiva tal y como la definió Darwin en *El origen de las especies*. El grado cero de la idea de finalidad en la naturaleza conduce a Aristóteles a un *dialelo*. La tendencia a que todo cuanto suceda tenga un sentido exclusivo para nosotros busca que ningún acontecimiento se encuentre en grado cero aunque *de facto* se dé en grado cero. Este modo ontológico general lo hemos sacado de la *Poética* (1452 a 1-11) donde la estatua de Mitis cayó casualmente sobre el asesino de éste, de modo que en una trama se interpreta como un castigo no necesariamente casual sino más bien un entrelazado causal de los acontecimientos, sin serlo realmente. A esto es a lo que llamaremos un *dialelo*. En el caso que nos ocupa, Aristóteles pone como ejemplo una apreciación de Empédocles (Fr. 61 DK) que llega a decir que de todas las mezclas posibles, de las que surgen seres, no se malogran aquellas que, aun siendo espontáneas y concurrentes, se muestran como si se hubieran originado para algo (*hōsper kàn si heneká tou egíneto*).

Lex Luthor se ha convertido en portavoz de los malvados, junto con Manta Negra, El Acertijo y Hiedra Venenosa, que en su momento fueron encerrados en el hogar para criminales de Arkham, un lugar que no es para curarlos, sino para, simplemente, tenerlos a buen recaudo. Tras “acabar” momentáneamente con la Liga, realiza un comunicado a la humanidad con un argumento de una lógica implacable que reprocha a los superhéroes el que no hayan utilizado sus *carismas* para obrar el milagro de salvar a la humanidad de sus miserias:

Este mensaje se está emitiendo simultáneamente en todo el mundo, en toda ciudad, para toda raza, en todo idioma. Sabemos que os preguntáis dónde está la Liga de la Justicia de América. Nosotros también. Pero además os preguntamos por qué nunca han intentado hacer lo que nosotros hemos estado haciendo. Por qué jamás han tratado de utilizar sus poderes y sus dones para convertir este mundo en un lugar mejor. Creo que su pasividad es tan criminal como los delitos por los que nos encarcelaron. Mantener el mundo en su estado, sin atreverse a cambiarlo, significa alejar la comida de los hambrientos. Dejar a los lisiados en sus sillas de ruedas. Arrodillarse ante el statu quo del sufrimiento humano. Y, aun así, nos llaman villanos. Permitid que empiece diciendo que no pediremos perdón por lo que hicimos en el pasado. No queremos que nadie perdone nuestros crímenes. Pero alguien tenía que defender lo que entendemos por valores morales. Está claro que la Liga de la Justicia puede salvarnos de una gigantesca estrella de mar alienígena que aparezca en medio del océano de vez en cuando. Pero nos salvan tan solo para devolvernos a nuestras vidas. De vuelta a las facturas, a los empleos inútiles, al sufrimiento. Si de verdad fueran los héroes que afirman ser, nos salvarían también de estas vidas. Son monstruos, en realidad, por haber permitido que las cosas ocurran como ha ocurrido. ¿Qué puede decir Supermán a la gente que se muere de hambre? ¿Qué las cosas mejorarán si los pobres se esfuerzan más en su trabajo? Por favor, esperemos que no. No merecemos regañinas que nos culpen de todo. Ni reproches que no obedezcan más que a ingenuidades sociales.

Se trata de un discurso que va contra la línea de flotación de las bienaventuranzas (Mateo, 5, 1-16) y de la utopía marxista. El sermón de la montaña está precedido por la descripción de un Jesús, poderoso en palabras y obras. Entre sus obras, los milagros de curación. Lex Luthor y sus secuaces han preparado el terreno con “milagros” previos, curando enfermedades para respaldar el nuevo trastrueque moral que propugnan:

Ahora utilizamos nuestros poderes y nuestros dones para hacer lo que nadie ha hecho jamás. Traer vida y florecimiento a los desiertos es solo el principio, y hacer que los impedidos caminen no es nada comparado con la posibilidad de dotar a todo hombre y a toda mujer del poder de volar.

Pero su argumento no es especioso. ¿Cuál es el límite de los carismas de los superhéroes? ¿Qué les impide mejorar la vida de todos los hombres dado que disponen de superpoderes? La respuesta es, al tiempo, simple, terrible y dialéctica: es la presencia del propio mal la que impide la plenitud de los carismas; un mal encarnado por unos malvados que sólo se unen para acabar traicionándose. Batman contestará a la paradójica pregunta formulada por Canario Negro. Ellos, los malvados, han soñado con un Armagedón nuclear de forma recurrente. Esta coincidencia del sueño, en todos ellos, le ha dado al sueño tintes de verdad: *“No han cuestionado sus orígenes, creyendo que el hecho de haber compartido esa experiencia la hace, en cierto modo, verdadera”*. Un sueño en el que la Liga de la Justicia de América se mostraría impotente para evitar el fin de la Tierra. Por esta razón, los villanos han forjado una alianza para impedir el inminente fin de toda vida. A continuación, Canario Negro (Dinah Lance) hace una pregunta inquietante: *“Entonces intentan salvar a todo el mundo. ¿Hacen lo correcto?”*.

La respuesta de Batman se inserta en los límites estrictos de la moral kantiana: usan a la humanidad como un medio, no como un fin en sí mismo. Los felones se unen para beneficio propio, no de la humanidad. Han creado ciudades, *póleis*, para administrar la desgracia inminente por semejanza con la “ciudad predilecta”, la Jerusalén celestial, *hē pólis hē ēpagapēménē* (Apocalipsis, 20, 9). Pero, el problema de los dones, de los carismas como fuerzas generadoras de bienestar, queda en suspenso: ¿por qué los superhéroes no pueden ejercer sus carismas, no para salvar a la humanidad de una forma puntual sino para proporcionarle un bienestar duradero? ¿Qué podría impedirselo? Disponen de un amor al género humano sin límite e incuestionable y poderes suficientes, así como acceso a la tecnología más avanzada para “salvarnos” de nuestras miserias. ¿Cuál puede ser el problema para alcanzar esa plenitud? La respuesta no puede ser moral, como lo fue la de Batman para deslegitimar los planes malvados de Lex Luthor y sus secuaces. La respuesta sólo puede ser política. La plena “salvación” de la humanidad supone un desarrollo pleno tecnológico, pero, también, una estructura social nueva, diferente, que nos acercaría mucho a la *politeia* utopía de Platón. Y todo acercamiento a la utopía platónica es problemático porque su ejercicio efectivo, además de no ser posible, convierte a todo intento de llevarla a cabo en una suerte de dictadura. Incluso, el propio cómic al intentar representar esa plenitud carismática se encontraría que para administrarla sería necesario volver, de nuevo, al conflicto. Salvar al hombre, convirtiendo su vida en un milagro perpetuo (ciegos que ven, paráliticos que andan...) no cambia, por definición, la esencia del hombre, es

decir, no lo convierte en bueno. En definitiva, los superhéroes no tienen vocación política. Se sitúan en el plano de la ejemplaridad (aunque con matices importantes, como es lógico) pero sin modificar las estructuras políticas, democráticas, por las que se rigen las ciudades y los Estados. Motivo por el que cuando Linterna Verde recibe la ayuda de Fantasma Errante que le explica por qué lo han llevado a los remotos confines de la realidad física, le replica que matará a los villanos que le han llevado hasta allí. La respuesta de Fantasma Errante circunscribe la acción de los superhéroes al ámbito exclusivo de la moral:

No vuelvas por venganza, Hal Jordan. Ya has visto en que se convertiría una Tierra que intentases rehacer a voluntad. Si la venganza es tu idea de justicia, te verás atrapado en otro mundo de tu propia creación, que no hará más que reflejarte hasta la náusea.

Fantasma Errante da a Hal Jordan (Linterna Verde) la respuesta que completa la dada por Batman. No estamos únicamente ante un problema moral. Si los superhéroes intervinieran, modificando el *statu quo*, harían una incursión ilegítima en la política, al margen de la voluntad popular o como interpretes de la misma, pero desde posiciones morales.

Dice el apóstol Pablo en su carta a los *Colosenses* (1, 12 y ss.) que Dios nos ha arrebatado del eón de este mundo, de aquellas tinieblas impenetrables de la trascendencia del maligno que nos envuelve y que nos retiene en sí (Schlier, 1991:61). Dios nos ha trasladado al señorío redentor de su Hijo, pero esto no es suficiente para barrer el mal de este mundo. Incluso el *Pneuma* sometió a Jesús a la prueba del Diablo (Mateo, 4, 1-11) que le ofreció un poderío sin límites, sin sometimiento de su persona a estructura política alguna a la que tuviera que dar cuentas. Pero Jesús lo rechaza. Así vende un personaje, caracterizado como pastor protestante, la nueva vida de la que disfrutará en las nuevas ciudades una humanidad salvada por los villanos:

“Queridos hermanos y hermanas... ¿Acaso no somos los elegidos? ¿Elegidos para compartir la gloria y gozar de las bendiciones de las ciudades celestiales? ¿Elegidos como beneficiarios de los invisibles designios de la divina providencia? Hemos sido curados de nuestras enfermedades y de algo más. Yo mismo hace unos días estaba esclavizado. Encerrado en la prisión de mi alma por los demonios que asolan este mundo. Pero ahora soy libre, y he convertido el cerrojo de mi cautiverio en instrumento de canciones piadosas.

Este discurso lo realiza en una de las *ciudades* falsamente *pneumáticas*, en las que la falta de gravedad permite *volar* a sus habitantes. Son los villanos quienes quieren un orden nuevo que requiere de un sistema político no democrático que sirva a sus exclusivos intereses. Pero tienen un límite insuperable como bien sabe Supermán que con voz en *off* afirma: “*De hecho cualquier alianza a largo plazo entre estos villanos sería imposible. No sienten ninguna inclinación por convivir*”. Dicho de otro modo, no cumplen con aquello que define la esencia de todo ser humano, el ser un *animal político*, su necesidad y deseo de vivir en sociedad, en una *pólis*, al margen de la cual sería o un dios o una bestia (*Política*, libro I, 1253a5–a38). En tanto que la Liga de la

Justicia de América se caracteriza por la ayuda mutua que dan los unos a los otros, tomando las decisiones en equipo para bien de la humanidad a la que defienden.

En realidad, *Justicia* es como un Nuevo Testamento, con los carismas retorcidos por la ausencia implícita de un ser Supremo, en un mundo donde, a pesar de la existencia de superhéroes, el mal existe y es posible reconocerlo y es necesario combatirlo con medios poco usuales que repugnarían al propio *Pneuma*, o quizás no:

Y así para detener al diablo, durante un tiempo, me aliaré con demonios. Para acabar con las aberraciones, también me contaré entre ellas". "Por el bien de la humanidad no cederé el cáliz que se me ha entregado.

Bibliografía

Austin, M., y Vidal-Naquet, P. (1986). *Economía y sociedad en la Antigua Grecia*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Paidós, Barcelona.

Azara, Pedro (1995). *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Siruela, Madrid.

Ázúa, Felix, *La pasión domesticada*, 2007, ABADA, Madrid.

Bailly, Jean-Christophe (2001). *La llamada muda. Los retratos de El Fayum*, Akal. Madrid.

Bettini, Maurizio y Brillante, Carlo (2028), *El mito de Helena. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Akal, Madrid.

Bueno, Gustavo, *Las Estructuras "Metafinitas"*, Madrid, 1955.

Bueno, Gustavo, *El sentido de la vida*, Oviedo, 1996, Pentalfa.

Bueno Gustavo, *Televisión: Apariencia y Verdad*, 2000, Gedisa, Barcelona.

Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, 1996, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.

Bueno, Gustavo, *El mito de la cultura*, 2004⁷, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona.

Carpenter, Thomas H., *Arte y mito en la Antigua Grecia*, Barcelona, 2001.

Codoñer, Juan Signes,

Cullman, Oscar, *El rescate anticipado del cuerpo y la inmortalidad del alma según el Nuevo Testamento*, Follas Novas, Santiago de Compostela, traducción de Rafael Silva Costoya.

De Fio, Pia, *Il demiurgo e il ruolo delle "technai" in Platone*, en "La parola del Passato", Revista di Studi Antichi, Fascicolo CXXXIX, Napoles, 1971.

De la Flor, Fernando, *La cultura visual y figurativa del Barroco. Imago*, 2009, ABADA, Madrid.

De la Vorágine, Santiago, *La leyenda dorada*, 2008, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Fray José Manuel Macías.

Dufour, Pierre (1999). *La prostitución en la antigüedad*. Traducción de Cecilio Navarro. Roge, San Sebastián.

Frontisi-Ducroux, Françoise, *El hombre-ciervo y la mujer araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Madrid, 2006.

Gage, John, *Color y cultura*, Madrid, 1997².

Galeno, *Del uso de las partes*, 2010, Gredos, introducción, traducción y notas de Mercedes López Salvá.

García Soler, María José,

—*El arte de comer en la antigua Grecia*. 2001, Biblioteca Nueva, Madrid.

—"El vino de los héroes homéricos", *Espacio, tiempo y forma*, serie I: Prehistoria y Arqueología 3, 2010, pp. 107-113

García Trabazo, José Virgilio, "Dioses de la tormenta indoeuropeos y cosmología arcaica", en *Ratna*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2017, pp. 71-78.

Gasca, Luis y Gubern, Román, *El discurso del cómic*, Madrid, 1994

Gasca, Luis y Gubern, Román, *Diccionario de onomatopeyas del cómic*, Madrid, 2008.

Hight, Gilbert, *La tradición clásica*, tomo I y II, FCE, 1996, A. Alatorre.

Homero, *Ilíada*, UNAM, 2005, traducción de Rubén Bonifaz Nuño, edición bilingüe.

Homero, *Ilíada*, 1999, traducción de Emilio Crespo Güemes, Espasa, edición bilingüe.

Homero, *Odisea*, 1999, traducción de J.M. Pabón, Espasa, edición bilingüe

Havelock, Prefacio a Platón, Visor, Madrid, 1994.

Kakalios, James, *La Física de los superhéroes*, Ma Non Troppo, Barcelona, 2006, traducción de Pedro Crespo.

King, R.A.H., *Aristotle. On life and Death*, 2001, Bookcraft (Bath).

Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, 2008, Buenos Aires, traducción de Sara Vassallo.

Manguel, Alberto, *El legado de Homero*, Debate, Barcelona, 2010; traducción de Carmen Criado.

McCloud, Scott, *Hacer cómics. Secretos narrativos del cómic, el manga y la novela gráfica*, 2008, Astiberri Ediciones, Bilbao, traducción de Santiago García.

McPhee, Peter, *La Revolución Francesa, 1789-1799. Una nueva historia*, 2009, Crítica, Barcelona, traducción de Silvia Furió.

Neumann, Erich, *La gran madre*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Nieto Ibáñez, Jesús M.^a, *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la Patrística griega (siglos II-V)*, Trotta, Madrid, 2010.

Lewis-Williams, *La mente en la caverna*, Madrid, 2005, traducción de Enrique Herrando Pérez.

Lewis-Williams, *Dentro de la mente neolítica*, 2009, Akal, Madrid, traducción de Alex Alonso Valle.

Longo Oddone, *El universo de los griegos. Actualidad y distancias*, Barcelona, 2009.

Morris, Tom – Morris, Mat (ed.), *Los superhéroes y la filosofía*, Blackie Books, Barcelona 2010, traducción de Cecilia Belza y Gonzalo García.

Padel Ruth, *A quien los dioses destruyen*, Madrid, 2009.

Palacios, Sergio L., *La guerra de dos mundos*, Robinbook, Barcelona, 2008.

Panofsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona 1991⁶.

Pia de Fidio, "Il demiurgo e il ruolo delle "technai" in Platone", *La parola del passato. Revista di studi antichi*, Roma, 1971, pp. 230-263.

Platón, *Timeo*, ABADA, 2010, traducción de José María Zamora Calvo con notas y anexos de Luc Brisson.

Platón, *Fedro*, Dykinson, Madrid, 2009. Introducción y traducción de Luis Gil Fernández.

Prado, Enrique, *Los preambula fictionis del materialismo filosófico: las estructuras metafinitas*, *El Catoblepas*, nº 91, septiembre 2009.

Prado, Enrique, "La estructura topológica del rayo visual. Un ensayo de hermenéutica materialista. Contextos determinados y colimadores en la concepción teórica del flujo visual, desde la cerámica griega y la *Iliada* al cómic actual", en *Contra los mitos y sofismas de las "teorías literarias" posmodernas*, Edición a cargo de Jesús G. Maestro e Inger Enkvist, Editorial Academia del Hispanismo, Vigo, 2010.

Rahner, Hugo, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, Barcelona, 2003.

Ratzinger, Joseph (Benedicto XVI), *Jesús de Nazaret*, la Esfera de los Libros, Madrid, traducción de Carmen Bas Álvarez.

Rohde, Erwin, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Ágora, 1995, traducción de Salvador Fernández Ramírez.

Rodríguez Delgado, Juan Carlos, *El desarme de la cultura. Una lectura de la *Iliada**. 2010, Katz Editores.

Romo Feito, Fernando, "Escucho con mis ojos a los muertos". *La odisea de la interpretación literaria*, Madrid, 2008.

Sacks, Oliver, *Migraña*, 1985, traducción de Gustavo Dessal y Damián Alou, Anagrama, Barcelona.

Sagrada Biblia, Versión Oficial de la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid, 2010.

Sambursky, S., *El mundo físico de los griegos*, Madrid, 1990.

- Schlier, Heinrich, *La carta a los efesios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, traducción de Constantino Ruiz Garrido.
- Schuhl, P. M. *Platón y el arte de su tiempo*. Traducción de Eduardo J. Prieto. Editorial Paidós
- Sieblres, Michael, *Arte Griego*, Tachen, 2008.
- Signes Codoñer, Juan, *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, 2004, Akal, Madrid.
- Snell, Bruno, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, 2007.
- Steiner, George, *La muerte de la tragedia*, Azul, 2001, traducción de E. L. Revol.
- Vernant, Jean-Pierre (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Traducción de Marino Ayerra. Paidós, Barcelona.
- Vernant, Jean-Pierre, *Entre mito y política*, 2002, FCE, traducción de Hugo Francisco Bauzá.
- Vernant, Jean-Pierre, *Entre mito y política II*, 2008, FCE, traducción de Hugo Francisco Bauzá.
- VV.AA. *Imágenes del mal. Ensayos de cine, Filosofía y Literatura sobre la maldad*, 2003, Madrid, Valdemar, "Las raíces del mal. El esquema de Platón", Santiago González Escudero.
- Weil, Simone, *La fuente griega*, 2005, Trotta, traducción de José Luis Escartín y María Teresa Escartín.