

E. R. Dodds

Los griegos y lo irracional

Versión española de María Araujo



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *The Greeks and the Irrational*

Primera edición: 1980

Tercera edición: 2019

Primera reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: *Venus agachada* (detalle), procedente de Villa Adriana, Tivoli.
Museo Nazionale Romano, Roma.

© AGE Photostock / Bridgeman

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1951 by The Regents of The University of California, 1983

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1980, 2023

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es



PAPEL DE FIBRA
CERTIFICADA

ISBN: 978-84-9181-522-8

Depósito legal: M. 9.734-2019

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

| | |
|-----|--|
| 11 | Prefacio |
| 15 | 1. La explicación de Agamenón |
| 41 | 2. De una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad |
| 73 | 3. Las bendiciones de la locura |
| 99 | 4. Esquema onírico y esquema cultural |
| 127 | 5. Los chamanes griegos y el origen del puritanismo |
| 158 | 6. Racionalismo y reacción en la Época Clásica |
| 182 | 7. Platón, el alma irracional y el Conglomerado Heredado |
| 207 | 8. El miedo a la libertad |
| 235 | Apéndice I. El menadismo |
| 249 | Apéndice II. Teurgia |
| 279 | Notas |

A Gilbert Murray

Τροφεῖα

Prefacio

Este libro tiene por base un curso de conferencias que tuve el honor de dar en Berkeley en el otoño de 1949. Se reproducen aquí sustancialmente tal como fueron escritas, aunque en una forma algo más completa que aquella en que fueron pronunciadas. Entre los oyentes de entonces se hallaban muchos antropólogos y otros eruditos que no tenían un conocimiento especializado de la Grecia antigua, y espero que en la nueva forma en que ahora aparecen puedan interesar a un público semejante de lectores. Por eso he traducido prácticamente todas las citas griegas que aparecen en el texto, y he transliterado los términos griegos más importantes que no tienen verdadero equivalente en inglés. Me he abstenido, asimismo, en la medida de lo posible, de recargar el texto con controversias sobre puntos de detalle, que no podrían tener mucho sentido para los lectores no familiarizados con las teorías discutidas, y de complicar mi tema princi-

pal persiguiendo las muchas cuestiones secundarias que tientan al erudito profesional. Una selección de todo ello se hallará en las notas, en las que he tratado de indicar brevemente las razones en que se apoyan las opiniones expresadas en el texto, refiriéndome cuantas veces me ha sido posible a las fuentes antiguas o a las discusiones modernas, y defendiendo mis opiniones con argumentos cuando el caso lo requería.

Al lector no especializado en el mundo clásico quisiera advertirle que no trate este libro como si fuera una historia de la religión griega, ni aun de las ideas o sentimientos religiosos de los griegos. Si lo hace, errará gravemente. Es un estudio de las interpretaciones sucesivas que dieron las mentes griegas a un tipo particular de experiencia humana, una clase de experiencia por la que se interesó poco el racionalismo del siglo XIX, pero cuya importancia cultural se reconoce ahora ampliamente. La documentación que aquí se reúne ilustra un aspecto importante, y relativamente poco conocido, del mundo mental de la Grecia antigua. Pero no se debe tomar un aspecto por el todo.

A mis compañeros de profesión les debo quizá una defensa del uso que hago en varios lugares de las recientes observaciones y teorías antropológicas y psicológicas. En un mundo de especialistas, lo sé, tales préstamos de disciplinas poco familiares suelen ser recibidos por los eruditos con aprensión, y, en ocasiones, con activo desagrado. Cuento con que se me recuerde, en primer lugar, que «los griegos no eran salvajes», y, en segundo lugar, que en esos estudios, relativamente nuevos, las verdades admitidas de hoy pueden convertirse en los errores desechados

de mañana. Las dos afirmaciones son exactas. Pero, en respuesta a la primera bastará, quizá, citar la opinión de Lévy-Bruhl según la cual «dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive»; o, si los antropólogos no especializados en la antigüedad clásica son sospechosos, la opinión de Nilsson, para quien «mentalidad primitiva es una descripción bastante justa de la conducta mental de la mayor parte de los hombres de hoy, excepto en sus actividades técnicas o conscientemente intelectuales». ¿Por qué hemos de atribuir a los griegos antiguos una inmunidad para los modos «primitivos» del pensamiento que no encontramos en ninguna sociedad al alcance de nuestra observación directa?

En cuanto al segundo punto, muchas de las teorías a que hago referencia son reconocidamente provisionales e inseguras. Pero si queremos tratar de llegar a alguna comprensión de la mente griega y no queremos contentarnos con describir su conducta externa o con trazar una lista de «creencias» documentadas, hemos de trabajar a la luz de que podemos disponer, y una luz incierta es mejor que ninguna. El animismo de Tylor, la magia de la vegetación de Mannhardt, los espíritus-años de Frazer, el mana de Codrington, todos ellos ayudaron en su día a iluminar lugares oscuros de la documentación antigua. Han estimulado también muchas hipótesis precipitadas. Pero el tiempo y los críticos se encargarán de tales hipótesis; la iluminación queda. Veo en este sentido muchas razones para ser cauto en aplicar a los griegos las generalizaciones fundadas en pruebas no griegas, pero no veo ninguna para que la erudición griega se retire a

un aislamiento autoimpuesto. Todavía están menos justificados los estudiosos de la antigüedad clásica en seguir operando, como lo hacen muchos, con conceptos antropológicos anticuados, haciendo caso omiso de las nuevas direcciones que estos estudios han emprendido en los últimos treinta años, tales como la reciente y prometedorra alianza entre la antropología social y la psicología social. Si la verdad está fuera de nuestro alcance, los errores de mañana son todavía preferibles a los errores de ayer; porque el error en las ciencias no es sino otro nombre de la aproximación progresiva a la verdad.

Réstame expresar mi gratitud a los que han ayudado a la publicación de este libro: en primer lugar a la Universidad de California, por moverme a escribirlo; después a Ludwig Edelstein, W. K. C. Guthrie, I. M. Linforth y A. D. Nock, todos los cuales leyeron el manuscrito entero o en parte y me hicieron valiosas sugerencias, y, finalmente, a Harold A. Small, W. H. Alexander y otros de la University of California Press, que no regatearon su esfuerzo en la preparación del texto para el impresor. Debo también dar las gracias al Profesor Nock y al Consejo de la Roman Society por permitirme reimprimir como Apéndices dos artículos que habían aparecido respectivamente en la *Harvard Theological Review* y en el *Journal of Roman Studies*, y al Consejo de la Hellenic Society por permitirme reproducir algunas páginas de un artículo publicado en el *Journal of Hellenic Studies*.

E. R. D.

Oxford, agosto, 1950.

1. La explicación de Agamenón

Los recónditos escondrijos del sentimiento y los estratos más oscuros y ciegos del carácter son los únicos lugares del mundo donde podemos sorprender auténtica realidad en formación.

William James

Hace algunos años me encontraba yo en el Museo Británico contemplando las esculturas del Partenón cuando se me acercó un joven y me dijo con aire preocupado: «Sé que es horroroso confesarlo, pero este arte griego no me dice lo más mínimo». Respondí que lo que me decía era muy interesante: «¿Podría definir de algún modo las razones de su falta de emotividad?». Reflexionó por espacio de uno o dos minutos y después contestó: «Es todo él tan terriblemente *racional...*, ¿comprende lo que quiero decir?». Creí comprenderlo. El joven no estaba diciendo sino lo que, en forma más articulada, habían dicho antes que él Roger Fry¹ y otros. Es natural que una generación cuya sensibilidad se ha formado a base de arte africano y azteca y de la obra de artistas como Modigliani y Henry Moore encuentre el arte de los griegos, y la cultura griega en general, carente de la conciencia

del misterio e incapaz de penetrar en los niveles más profundos y menos conscientes de la experiencia humana.

Este fragmento de conversación se me quedó grabado en la memoria y me hizo pensar. ¿Fueron los griegos en realidad tan ciegos a la importancia de los factores irracionales de la experiencia y de la conducta humana como suelen darlo por sentado tanto sus apologistas como sus críticos? Tal fue la pregunta de la que surgió este libro. El contestarla por completo implicaría, evidentemente, pasar revista a todo el logro cultural de la antigua Grecia. Pero lo que yo me propongo intentar es algo mucho más modesto: trataré meramente de arrojar alguna luz sobre el problema examinando de nuevo determinados aspectos relevantes de la experiencia religiosa de los griegos. Espero que el resultado de este examen ofrezca cierto interés no sólo para los helenistas, sino para algunos antropólogos y psicólogos sociales, e incluso para cualquiera a quien concierna comprender las fuentes de la conducta humana. Intentaré, por tanto, en la medida de lo posible, presentar los hechos en términos inteligibles para el no especialista.

Empezaré por considerar un aspecto particular de la religión homérica. A algunos estudiosos de la antigüedad clásica les parecerán los poemas homéricos una fuente inadecuada para buscar cualquier clase de experiencia religiosa. «La verdad es –dice el Profesor Mazon en un libro reciente– que jamás hubo poema menos religioso que la *Ilíada*»². Esta afirmación, que podría considerarse demasiado tajante, refleja, sin embargo, una opinión que parece ampliamente admitida. El Profesor Murray cree que la

llamada religión homérica «no fue religión en absoluto»; porque, a su juicio, «el verdadero culto de Grecia antes del siglo IV casi nunca se adhirió a aquellas luminosas formas Olímpicas»³. De modo semejante observa el Dr. Bowra que «este sistema antropomórfico completo no tiene *desde luego* relación alguna con la verdadera religión ni con la moralidad. Estos dioses son una deliciosa y brillante invención de los poetas»⁴.

Desde luego, si por «verdadera religión» se entiende algo semejante a lo que reconocen como religión los europeos o los americanos ilustrados de hoy. Pero, si restringimos así el sentido de la palabra, ¿no correremos peligro de menospreciar, o incluso de pasar completamente por alto, ciertos tipos de experiencia a los que nosotros ya no atribuimos sentido religioso, pero que, sin embargo, pudieron estar cargados de él en su tiempo? Mi propósito en el presente capítulo no es discutir con los distinguidos eruditos que acabo de citar sobre el uso que hacen de los términos, sino llamar la atención hacia una clase de experiencia mencionada en Homero que es *prima facie* religiosa, y examinar la psicología de la misma.

Comencemos por la experiencia de tentación divina o infatuación (*ate*) que llevó a Agamenón a resarcirse de la pérdida de su favorita robándole a Aquiles la suya. «No fui yo –declaró después–, no fui yo la causa de aquella acción, sino Zeus, y mi destino y la Erinia que anda en la oscuridad: ellos fueron los que en la asamblea pusieron en mi entendimiento fiera *ate* el día que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio. ¿Qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece»⁵. Lectores modernos demasiado apresurados han despachado en

ocasiones estas palabras de Agamenón interpretándolas como una débil excusa o evasión de responsabilidad. No así, que yo sepa, los que leen cuidadosamente. Evasión de responsabilidad en el sentido jurídico no lo son ciertamente esas palabras; porque al fin de su discurso Agamenón ofrece una compensación fundándose precisamente en eso: «Pero puesto que me cegó la *ate* y Zeus me arrebató el juicio, quiero hacer las paces y dar abundante compensación»⁶. Si hubiera obrado en virtud de su propia volición, no podría reconocer tan fácilmente que no tenía razón; dadas las circunstancias, está dispuesto a pagar por sus actos. Desde el punto de vista jurídico, su posición sería la misma en uno y otro caso; porque la antigua justicia griega no se cuidaba para nada de la intención; era el acto lo que importaba. Tampoco está inventando hipócritamente una coartada moral; porque la víctima de su acción adopta respecto a ésta el mismo punto de vista. «Padre Zeus, grandes son en verdad las *atai* que das a los hombres. De otro modo, el hijo de Atreo jamás se habría empeñado en excitar el *thymós* en mi pecho, ni se habría llevado tercamente a la muchacha contra mi voluntad»⁷. Podría pensarse que Aquiles está admitiendo aquí cortésmente una ficción a fin de cubrirle al Rey las apariencias. Pero no, porque ya en el Canto I, cuando Aquiles explica la situación a Tetis, habla del comportamiento de Agamenón como su *ate*⁸; y en el Canto IX exclama: «Siga su destino el hijo de Atreo y no me perturbe, que Zeus el consejero le quitó el juicio»⁹. Así ve la cosa Aquiles tanto como Agamenón, y las famosas palabras que introducen la historia de la Cólera: «El plan de Zeus se cumplía»¹⁰, nos dan a

entender bastante claramente que así la ve también el poeta.

Si éste fuera el único incidente que los personajes de Homero interpretaran de este modo peculiar, podríamos vacilar respecto del motivo del poeta; podríamos conjeturar, por ejemplo, que no quería privar por completo a Agamenón de las simpatías de su auditorio, o que pretendía comunicar un sentido más profundo a esta disputa un tanto indecorosa entre los dos jefes presentándola como un paso en el cumplimiento de un plan divino. Pero estas explicaciones no pueden aplicarse a otros pasajes en que se dice de «los dioses», o de «un dios», o de Zeus, que han «arrebatao» momentáneamente, o «destruido», o «hechizado», el entendimiento de un ser humano. Es verdad que una y otra podrían aplicarse al caso de Helena, quien pone fin a un parlamento profundamente conmovedor y evidentemente sincero diciendo que Zeus les ha impuesto a ella y a Alejandro un destino funesto, «a fin de que seamos en adelante tema de cantar para los hombres venideros»¹¹. Pero cuando se nos dice simplemente que Zeus «hechizó las mentes de los aqueos» de suerte que combatieran mal no interviene consideración alguna de tipo personal, y aún menos en el aserto general de que «los dioses pueden volver insensato al más cuerdo, y llevar a la cordura al imbécil»¹². Y ¿qué decir, por ejemplo, de Glauco, a quien Zeus quitó el entendimiento, de modo que hizo lo que los griegos casi nunca hacen, un mal negocio, trocando su armadura de oro por una de bronce?¹³. ¿O qué decir de Automedonte, cuya locura al intentar desempeñar a la vez los papeles de auriga y lancero movió a un amigo a preguntar-

le «cuál de los dioses le había puesto plan tan inútil en el pecho y le había privado de su buen juicio?»¹⁴. Estos dos casos no tienen, manifiestamente, conexión alguna con ningún designio divino más profundo; ni tampoco se puede tratar en ellos del deseo de retener la simpatía del auditorio, ya que no implican estigma moral alguno.

En este punto, el lector puede preguntarse, naturalmente, si nos las habemos con algo más que una mera *façon de parler*. ¿Quiere el poeta decir algo más, que Glauco fue un necio al hacer el trato que hizo? ¿Quiso el amigo de Automedonte decir algo más que «qué diantre te ha hecho comportarte de esa manera?». Quizá no. Las fórmulas métricas, que eran recurso obligado de los antiguos poetas, se prestaban fácilmente a la clase de degeneración semasiológica que acaba por crear una *façon de parler*. Y podemos añadir que ni el episodio de Glauco ni la fútil *aristeia* de Automedonte son parte integrante del argumento ni aun de una *Iliada* «ampliada»: pueden muy bien ser adiciones de una mano posterior¹⁵. Nuestro objetivo, sin embargo, es comprender la experiencia originaria que se halla en la raíz de tales fórmulas estereotipadas, por que hasta una *façon de parler* tiene que tener un origen. Quizá nos ayude a ello el fijarnos con un poco más de atención en la naturaleza de la *ate* y de los agentes a quienes Agamenón la atribuye, y echar después una ojeada a algunas otras declaraciones de los poetas épicos sobre las fuentes de la conducta humana.

Hay en Homero unos cuantos pasajes en que un comportamiento imprudente o inexplicable se atribuye a la *ate* o se describe mediante el verbo *aásasthai*, de la misma familia, sin referencia explícita a una intervención divina.

Pero la *ate* no es, ella misma, en Homero¹⁶ un agente personal: los dos pasajes que hablan de la *ate* en términos personales (*Il.*, 9, 505, ss. y 19, 91, ss.) son clarísimos trozos alegóricos. Tampoco significa nunca esta palabra, por lo menos en la *Iliada*, desastre objetivo¹⁷, como tan ordinariamente ocurre en la tragedia. Siempre, o prácticamente siempre¹⁸, la *ate* es un estado de mente, un anublamiento o perplejidad momentáneos de la conciencia normal. Es en realidad una locura parcial pasajera; y, como toda locura, se atribuye no a causas fisiológicas o psicológicas, sino a un agente externo y «demoníaco». En la *Odisea*¹⁹, es verdad, se dice que el exceso de vino produce *ate*; sin embargo, lo que con ello se quiere decir es, probablemente, no que la *ate* puede ser efecto de causas «naturales», sino más bien que el vino tiene algo de sobrenatural o demoníaco. Aparte de este caso especial, los agentes productores de *ate*, cuando se especifican, parecen ser siempre seres sobrenaturales²⁰, de modo que podemos clasificar todos los casos de *ate* no-alcohólica en el capítulo de lo que propongo que se designe con el nombre de «intervención psíquica».

Si pasamos revista a esos casos, observaremos que *ate* no es necesariamente, en modo alguno, ni sinónimo de maldad ni resultado de ella. La afirmación de Liddell-Scott de que la *ate* «suele enviarse como castigo a una temeridad culpable» es completamente inexacta por lo que se refiere a Homero. La *ate* que se apoderó de Patroclo cuando Apolo le golpeó²¹ (en este caso una especie de aturdida perplejidad) podría quizás aducirse en su apoyo, puesto que Patroclo había puesto temerariamente en desbandada a los troyanos ὑπὲρ ἄλσων²²; pero

algo antes en el relato esa misma temeridad se atribuye a la voluntad de Zeus, y se caracteriza con el verbo ἀάσθη²³. Asimismo, la *ate* de un tal Agástrofo²⁴ al alejarse demasiado de su carro, causando con ello su propia muerte, no es un «castigo» por su temeridad; la temeridad misma es la *ate*, o resultado de la *ate*, y no implica culpa moral discernible; es meramente un error inexplicable, como el mal negocio de Glauco. Asimismo, Ulises no fue ni culpable ni temerario al echarse una siesta en un momento desafortunado, dando con ello a sus compañeros la oportunidad de matar los bueyes prohibidos. Fue lo que nosotros llamaríamos un accidente; pero para Homero, como para el pensamiento primitivo en general²⁵, no existen accidentes: Ulises sabe que los dioses le mandaron el sueño εἰς ἄτην, «para burlarle»²⁶. Tales personajes sugieren que la *ate* no tenía originariamente relación alguna con la culpa. La noción de la *ate* como castigo parece ser o una evolución de su concepto ocurrida tardíamente en Jonia o una importación tardía del exterior; en Homero sólo se afirma explícitamente en el pasaje único de las Λιταί del Canto IX²⁷, lo cual hace pensar que quizá se trate de una idea procedente del continente que pasó a Jonia con la historia de Meleagro, de un poema épico compuesto en su país de origen.

Una palabra ahora sobre los agentes a que se atribuye la *ate*. Agamenón cita no uno, sino tres: Zeus, la *moira* y la Erinia, que anda en la oscuridad (o, según otra lectura, quizá más antigua, la Erinia chupadora de sangre). De éstos, Zeus es el agente mitológico que el poeta concibe como el primer motor de la acción: «El plan de Zeus se

cumplía». Es quizá significativo que (a menos que hagamos a Apolo responsable de la *ate* de Patroclo) es Zeus el único Olímpico a quien se reconoce en la *Iliada* el poder de causar la *ate* (de ahí que la *ate* se describa alegóricamente como su hija mayor)²⁸. La *moira* se aduce, a mi parecer, porque los griegos solían hablar de cualquier desastre personal inexplicable como parte de su «sino» o de su «hado», queriendo decir simplemente que no podían comprender por qué ocurría, pero que, puesto que había ocurrido, evidentemente «tenía que ser». Todavía se sigue hablando de esa manera, más especialmente tratándose de la muerte, de la que *μῆρα* ha venido a ser sinónimo en griego moderno, como *μόρος* en griego clásico. Estoy seguro de que *Moira* no se debe escribir con mayúscula en este contexto, como si significara una diosa personal que dicta a Zeus, o una especie de Destino Cósmico, como la *Heimarméne* helenística. Como diosas, siempre se habla de las *Moirai*, en plural, tanto en su culto como en la literatura primitiva, y, salvo una dudosa excepción²⁹, no figuran en absoluto en la *Iliada*. Lo más que podemos decir es que, al tratar de su «sino» como un agente, al hacerla *hacer* algo, Agamenón da el primer paso hacia su personificación³⁰. Asimismo, al culpar a su *moira*, Agamenón está tan lejos de declararse determinista sistemático como lo está el campesino moderno cuando usa un lenguaje parecido. El preguntar si los personajes de Homero son deterministas o creen en la libertad es un fantástico anacronismo; jamás se les ha ocurrido la cuestión y si se les propusiera sería muy difícil hacerles comprender su significado³¹. Lo que sí reconocen es la distinción entre acciones normales y acciones

realizadas en un estado de *ate*. Estas últimas las hacen remontar indistintamente a su *moira* o a la voluntad de un dios, según miren la cosa desde un punto subjetivo u objetivo. Del mismo modo, Patroclo atribuye su muerte directamente al agente inmediato, el hombre Euforbo, e indirectamente al agente mitológico, Apolo, pero, desde un punto de vista subjetivo, a su mala *moira*. Está, como dicen los psicólogos, «ultradeterminada»³².

Analógicamente, la Erinia sería el agente inmediato en el caso de Agamenón. El que tenga que figurar siempre en este contexto es cosa que bien puede sorprender a los que piensan que una Erinia es esencialmente un espíritu de venganza, y aun más a los que creen, con Rhode³³, que las Erinias eran originariamente los muertos vengadores. Pero el pasaje no es único. Leemos también en la *Odissea*³⁴ de la «grave *ate* que la dura diosa Erinia puso en el entendimiento de Melampo». En ninguno de estos lugares se trata de venganza ni de castigo. La explicación es quizá que la Erinia es el agente personal que asegura el cumplimiento de una *moira*. Por eso cortan las Erinias la voz al caballo de Aquiles: no es «conforme a la *moira*» que hablen los caballos³⁵. Por eso castigarían al sol, según Heráclito³⁶, si el sol «traspasara sus medidas», excediendo la misión que le ha sido asignada. Es muy probable, a mi parecer, que la función moral de las Erinias como ministras de la venganza derive de esta su misión primitiva de hacer cumplir una *moira*, que era al principio moralmente neutral, o más bien contenía por implicación tanto un «debe» como un «tiene que», que el pensamiento primitivo no distinguía con claridad. Así las encontramos en Homero haciendo valer las preroga-

tivas que surgen de relaciones familiares o sociales y que se sienten como parte de la *moira* de una persona³⁷: un padre³⁸, un hermano mayor³⁹, hasta un mendigo⁴⁰, tiene algo que se le debe como tal, y puede invocar sobre ello la protección de «sus» Erinias. Por eso también se las invoca como testigos de juramentos, porque el juramento crea una asignación, una *moira*. La relación de la Erinia con la *moira* está todavía atestiguada en Esquilo⁴¹, aunque las *moirai* se han hecho ya cuasi-personales; y las Erinias son todavía para Esquilo dispensadoras de *ate*⁴², aun cuando unas y otra se han moralizado. Parece como si el complejo *moira*-Erinia-*ate* tuviera raíces profundas y pudiera bien ser más antiguo que la asignación de la *ate* a Zeus como su agente⁴³. A este propósito, vale la pena recordar que Erinia y *aisa* (sinónimo de *moira*) se retrotraen al dialecto que es quizá la más antigua forma conocida de la lengua helénica, al arcado-chipriota⁴⁴.

Alejémonos, por ahora, de la *ate* y sus compañeras, y consideremos brevemente otra clase de «intervención psíquica» no menos frecuente en Homero, a saber: la comunicación de poder de dios a hombre. En la *Ilíada*, el caso típico es la comunicación de *menos*⁴⁵ en el curso de una batalla, como cuando Atena pone una triple porción de *menos* en el pecho de su protegido Diomedes, o Apolo pone *menos* en el *thymós* del herido Glauco⁴⁶. Este *menos* no es primariamente fuerza física, ni es tampoco un órgano permanente de la vida mental⁴⁷, como el *thymós* o el *noos*. Es más bien, como la *ate*, un estado de mente. Cuando un hombre siente *menos* en su pecho, o lo siente «subírsele, pungente, a las narices»⁴⁸, es consciente de un misterioso aumento de energía; la vida en él