

La fuerza en la *Iliada*. Las lecturas de Homero de Simone Weil y Rachel Bepaloff

Force in the *Iliad*. Simone Weil and Rachel Bepaloff's readings of Homer

Alicia MORALES ORTIZ

<https://orcid.org/0000-0003-3480-3568>

Facultad de Letras, Universidad de Murcia, España

amorales@um.es

RESUMEN: En la convulsa Europa de las guerras mundiales dos pensadoras francesas de origen judío escribieron sendos ensayos sobre la *Iliada*: Simone Weil (*La Iliada o el poema de la fuerza*, 1940-1941) y Rachel Bepaloff (*De la Iliada*, 1943). Ambas tienen en común el retorno a los textos fundacionales de la cultura occidental —Homero en la tradición clásica y la Biblia y los Evangelios en la cristiana— para repensar desde ellos la guerra y la barbarie. En este trabajo se realiza un análisis del concepto de ‘fuerza’ en las dos autoras, sus similitudes y diferencias, para concluir sobre el modo en que esta noción determina su interpretación del poema homérico.

PALABRAS CLAVE: Homero, *Iliada*, Simone Weil, Rachel Bepaloff, recepción de Homero

ABSTRACT: In the turbulent Europe of the World Wars, two French thinkers of Jewish Origin wrote both essays on the *Iliad*: Simone Weil (*The Iliad, or the Poem of Force*, 1940-1941) and Rachel Bepaloff (*On the Iliad*, 1943). Both writers have in common the return to the foundational texts of Western culture —Homer in the Classical tradition and the Bible and the Gospels in the Christian tradition— to rethink war and barbarism. This paper analyses the concept of ‘force’ in both authors, their similarities and differences, in order to conclude on the way in which this notion determines their interpretation of the Homeric poem.

KEYWORDS: Homer, *Iliad*, Simone Weil, Rachel Bepaloff, Homeric Reception

RECIBIDO: 29/07/2021 • **ACEPTADO:** 02/12/2021 • **VERSIÓN FINAL:** 16/06/2022

1. SIMONE WEIL Y RACHEL BESPALOFF, LECTORAS DE HOMERO

Este trabajo pretende revisar las relecturas de la *Iliada* realizadas por Simone Weil¹ y Rachel Bespaloff,² que escribieron por los mismos años sendos textos sobre el poema homérico: la primera, *La Iliada o el poema de la fuerza*, compuesto probablemente entre 1938 y 1939 y publicado en diciembre de 1940 y enero de 1941.³ La segunda, *De la Iliada*, redactado entre 1939 y 1942 y aparecido en 1943.⁴

Ambas pensadoras comparten experiencias vitales: les une su origen judío, por el que se vieron obligadas a abandonar Francia y exiliarse en Estados Unidos ante el avance nazi, su activo compromiso político y social y,

¹ Simone Weil nació en París en 1909 en el seno de una familia burguesa y agnóstica de origen judío, en la que recibió una educación libre y esmerada. De carácter fuerte y revolucionario desde joven —si bien arrastró toda su vida problemas de salud y debilidad física—, estudió filosofía y obtuvo una plaza como profesora en la enseñanza secundaria. Su breve pero intensa y singular vida estuvo guiada por su radical compromiso por unir pensamiento y acción: se implicó en movimientos sindicalistas para mejorar las condiciones del proletariado, trabajó en una fábrica como obrera y luego como vendimiadora en el campo, se alistó como voluntaria en la guerra civil española en el bando anarquista y, en la última parte de su vida, se acercó al cristianismo que concebía como la religión de los pobres y esclavos. En junio de 1940 tiene que abandonar París cuando la ciudad es ocupada por los nazis. Tras una estancia en Marsella, viaja a Nueva York con sus padres. Regresará a Europa, a Inglaterra, en noviembre de 1942, pero pese a su deseo de volver de misión a Francia no podrá hacerlo. Agotada por el trabajo, anoréxica y gravemente enferma, morirá en Londres en agosto de ese mismo año. Sobre su vida, cf. la voluminosa biografía escrita por su amiga Simone Pétrement (1997).

² Rachel Bespaloff, de soltera Pasmanik, nació en 1895 en Bulgaria de padres judíos de clase media (su padre, sionista activo, era médico y su madre filósofa) y creció en Ginebra, donde estudió música y se hizo pianista. En 1919 marcha a París a trabajar en la Ópera, en esa ciudad se casa y tiene una hija. Frecuenta ambientes intelectuales y escribe artículos sobre filosofía, es considerada una de las introductoras de Heidegger en Francia y miembro de los círculos existencialistas de Camus o Sartre. En 1942, tras la ocupación nazi, abandona París con su familia y vía Marsella viaja a Estados Unidos. Se establece primero en Nueva York, ciudad en la que va a desarrollar un intenso activismo contra la propaganda nazi; después se asienta en Massachusetts donde da clases de literatura francesa en el Mount Holyoke College. En 1949 se suicida, según escribe en una nota, debido a su “extrema fatiga”. Para la semblanza biográfica e intelectual, cf. Chesi, en línea y Birulés 2011a y 2015.

³ El ensayo de Weil fue publicado en su versión final en dos partes en la revista *Cahiers du Sud* de Marsella bajo el pseudónimo de Émile Novis. En 1945 será traducido al inglés por la novelista y ensayista americana Mary McCarthy, íntima amiga de Hannah Arendt. Para este trabajo se ha manejado la versión española de Agustín López y María Tabuyo recogida en el volumen *La Fuente griega* (Weil 2005, pp. 15-43). Sobre la génesis y cronología de la obra, cf. Cabaud 2007, pp. 116-119.

⁴ El texto de Bespaloff se publicó la primera vez en francés en Nueva York con prólogo de su amigo el filósofo Jean Wahl. Después fue traducido al inglés en 1947, también por Mary McCarthy. Según parece, Bespaloff no quedó muy satisfecha con la versión inglesa y eliminó algunos pasajes; dada la brevedad del ensayo el editor incluyó un posfácio de Herman Broch, “El estilo de la edad mítica. Sobre Rachel Bespaloff”, que puede leerse también en la edición española de Rosa Rius, que es la utilizada en este trabajo (Bespaloff 2009).

también, su muerte temprana. Las dos forman parte de una generación de mujeres que desarrollaron su trabajo —a menudo fragmentario, epistolar y en muchas ocasiones a la sombra de los varones— en las difíciles circunstancias de la Europa de las guerras mundiales, como también sucedió con los casos de Hanna Arendt, Edith Stein, María Zambrano o Simone de Beauvoir, por citar sólo las más conocidas.

Como observa Hanna Arendt, la reflexión sobre la violencia y el mal se va a convertir en un tema clave en la vida intelectual de la Europa de aquel tiempo,⁵ y este es el caso de Weil y Besseloff, cuyos escritos y pensamientos se vieron profundamente marcados por las trágicas circunstancias en que vivieron. Este marco da las coordenadas para situar sus lecturas de la *Iliada* como forma de explicar el presente con la ayuda del pasado, como un intento de comprender la realidad mediante el regreso a los textos fundacionales de Occidente —Homero en la tradición clásica, la Biblia y los Evangelios en la tradición cristiana— y de repensar desde ellos la guerra y la barbarie.

En este sentido, Besseloff dirá que su ensayo es su manera de enfrentar la guerra.⁶ Por su parte Weil, que dejó escrito en una carta que “desde 1914 la guerra no se ha apartado de mi pensamiento”,⁷ analizó en numerosas obras el devenir de la situación política internacional y publicó en 1937 un crítico texto de tintes pacifistas, sobre el que luego volveré, de título *No empeemos otra vez la guerra de Troya*, en el que se sirve ya del motivo homérico para hablar de la situación en Europa. El acercamiento de Weil y Besseloff a Homero, pues, va más allá del interés académico o erudito; no son filólogas, si bien tienen una sólida formación clásica. Besseloff desconoce el griego y lee el poema en la traducción francesa de Paul Mazon, mientras que Weil ofrece sus propias traducciones de los pasajes de la *Iliada* que cita en el ensayo.

El texto de Homero acompañó a Weil toda su vida y es una de sus lecturas más queridas. En sus años de liceo previos a sus estudios de filosofía en la Escuela Normal de París el poema homérico es una de las obras literarias elegidas por su maestro, el filósofo Alain (Émile-August Chartier), para hacer una lectura comentada y a partir de ella desarrollar sus pensamientos, método que después utilizará también Weil en sus propias clases y que pone

⁵ Birulés 2011b, p. 36.

⁶ Probablemente Besseloff se encontraba en Suiza cuando comenzó la redacción de su texto mientras leía a su hija la *Iliada*. En este periodo se produce su visita en Ginebra a la exposición de los *Desastres de la Guerra* de Goya, que le causó gran impresión (Birulés 2011a, p. 187). Coincide en ello con Weil, quien alude en sus cartas a su “enamoramamiento” hacia Goya: “De los demás contemplo sí, sus obras, con más o menos placer o admiración; pero sólo con estos tengo el sentimiento de comunicarme en alguna medida de alma a alma, como con Bach, Monteverdi, Sófocles, Homero” (Pétrément 1997, p. 482).

⁷ Bea 2012, p. 278. Cf. también Bea 1990, pp. 531-541.

en práctica en *La Ilíada o el poema de la fuerza*. De hecho, apuntes de sus años como docente muestran que ya entonces describía la obra de Homero como “poema de la fuerza”, idea nuclear que desarrollará posteriormente en el escrito que nos ocupa.⁸

Weil sintió una sincera admiración por la belleza de la poesía griega, pero sobre todo creyó profundamente en el interés y pertinencia de su mensaje humano.⁹ Convencida de que sus palabras son cercanas y conmoverán especialmente al pueblo que lucha y sufre, ve necesario sacarla de la burbuja de especialistas y bibliotecas y hacerla accesible a las “masas populares”.¹⁰ Al respecto se pronuncia al comienzo de su escrito sobre Antígona:

Hace aproximadamente dos mil quinientos años se escribían en Grecia poemas bellísimos. Apenas son ya leídos más que por personas que se especializan en este estudio, y es una verdadera lástima. Pues esos viejos poemas son tan humanos que nos resultan aún muy cercanos y pueden interesar a todo el mundo. Serían incluso mucho más conmovedores para el común de los hombres, los que saben lo que es luchar y sufrir, que para los que han pasado su vida entre las cuatro paredes de una biblioteca.¹¹

El amor hacia Homero es compartido por Bespaloff. Su ensayo está escrito desde la admiración por la “grandeza” del poeta y por la belleza de su poesía y, asimismo, por el saber genuino que encierra. A su juicio, en Homero se expresa la identidad de verdad y belleza que guió al pensamiento griego “con una plenitud que los filósofos no igualarán”.¹² Al igual que Weil, considera que la manera homérica de pensar al hombre sigue enseñándonos, tal y como afirma en las palabras con las que cierra su ensayo: “Pero hay, y

⁸ Pétrement 1997, pp. 522-523.

⁹ Es sabido que en el pensamiento de Weil la civilización antigua es referencia habitual y son frecuentes en sus escritos las alusiones a los autores clásicos, especialmente los griegos. De alguno de ellos tradujo y comentó pasajes, sobre todo de tragedias de Esquilo y Sófocles (*Agamenón*, *Antígona*, *Electra*), de Platón y de Heráclito (textos, algunos inéditos, reunidos después en el volumen *La fuente griega*). En su particular visión de Grecia de los últimos años, encontró en los griegos una anticipación del mensaje cristiano, a modo de “intuiciones precristianas”, y los interpretó en clave mística buscando cierta síntesis entre la tradición helénica y la cristiana. Sobre Weil y el helenismo, cf. Savinel 1960 y, más recientemente, Cabaud 2007, en especial pp. 1-28, y Almela 2007. Sobre la relación del pensamiento de Weil y el arte, cf. Bea 2015, Rius 2016.

¹⁰ Cf. la carta que escribe al editor de la revista en la que fueron publicadas en 1936 sus notas sobre Antígona, donde habla de su “proyecto” de vulgarización de las obras maestras de la poesía helénica: “Felizmente me ha venido a la memoria un antiguo proyecto que me interesa muchísimo, el de hacer que las obras maestras de la poesía griega (que amo apasionadamente) sean accesibles a las masas populares. Sentí, el año pasado, que la gran poesía griega estaría cien veces más próxima al pueblo, si pudiera conocerla, que la literatura francesa clásica y moderna. Comencé por Antígona” (Weil 2005, p. 10).

¹¹ Weil 2005, p. 57.

¹² Bespaloff 2009, p. 61.

habrá habido, una determinada manera de decir lo verdadero, de proclamar lo justo, de buscar a Dios y de honrar al hombre, que nos fue enseñada al comienzo y que no deja de sernos enseñada de nuevo por la Biblia y por Homero”.¹³

Una lectura comparada de ambos textos revela llamativos aspectos comunes en la interpretación de la *Iliada*, hasta tal punto que la propia Bepaloff temió, cuando tuvo acceso a la obra de Weil antes de publicar la suya, que su texto fuera visto como un plagio de aquel.¹⁴ No obstante, también son claras ciertas divergencias en sus análisis del poema. A este respecto, aunque Bepaloff había comenzado la escritura de su ensayo antes de conocer *La Iliada o el poema de la fuerza*, en su redacción final sí parece haberlo tenido presente y, desde luego, algunos puntos podrían leerse como una respuesta discrepante con Weil, a quien no menciona en ninguna ocasión.

En términos generales, la mirada de Bepaloff hacia Homero es más compleja —también lo es su estilo— y, probablemente, más fiel al poema¹⁵ y más atenta a las complejas y diversas dimensiones del texto, e incluye un mayor número de temas a lo largo de los siete capítulos en que divide su ensayo.¹⁶ La visión de Weil es monolítica y centra su análisis en exclusiva en la dinámica y efectos de la fuerza, mientras que otros aspectos parecen interesarle menos. A continuación, me centraré en la concepción de “fuerza” en ambas autoras y en el modo en que ésta determina la interpretación global del poema de Homero en cada una de ellas, insistiendo en sus puntos comunes y divergencias.¹⁷

¹³ Bepaloff 2009, p. 84.

¹⁴ Así se lo dice en una carta escrita en 1941 a su amigo Jean Grenier que le había enviado el texto de Weil (Cabaud 2007, p. 129).

¹⁵ Cf. Osborn 2008, p. 177.

¹⁶ Son los siguientes: “Héctor”, “Tetis y Aquiles”, “Helena”, “La comedia de los dioses”, “De Troya a Moscú”, “La cena de Príamo y Aquiles”, “Fuente antigua y fuente bíblica”. Algunas de las diferencias de enfoque más significativas son, por ejemplo, el hecho de que Bepaloff haga un tratamiento diferenciado de los dos grandes héroes, Héctor y Aquiles, como contrapunto el uno del otro, mientras que Weil no se detiene en la individualidad de cada héroe. Así mismo Bepaloff profundiza en el mundo homérico de los dioses, que caracteriza por encarnar en el poema el elemento cómico; se detiene en los personajes femeninos en su análisis de Tetis y de Helena y reflexiona sobre el tema de la culpabilidad de esta última; o establece paralelismos entre Homero y Tolstoi (el de *Guerra y Paz*, y también el de *Ana Karenina* en su comparación entre ésta y Helena de Troya). Además, Bepaloff se basa en Homero pero va más allá de él para introducir en la última parte del ensayo interesantes consideraciones sobre la poesía, la justicia y la ética en el pensamiento griego a través de la figura de Solón, a quien considera “heredero de Homero y sucesor de Héctor”. Y, finalmente, desarrolla con amplitud las relaciones entre judaísmo y helenismo y entre Homero y la Biblia, en especial los profetas y el Antiguo Testamento.

¹⁷ La bibliografía sobre Simone Weil es amplísima, sobre todo desde la Filosofía, mientras que la figura de Bepaloff es menos conocida, si bien últimamente asistimos a una recuperación de su obra. En este artículo me limito fundamentalmente a trabajos que se ocupan de forma directa de sus textos sobre la *Iliada*. En el ámbito de la Filología Clásica, sus análisis del poema

2. LA FUERZA, PROTAGONISTA DE LA *ILÍADA*

Como es sabido, para Weil el tema central de la *Iliada* es la “fuerza”, según sentencia en el arranque mismo de su ensayo. Una fuerza que somete al hombre y arrastra su cuerpo y su alma y cuyos efectos terribles, dice la autora, Homero refiere en toda su dureza y sin concesiones. A este respecto, cualquier lector de la *Iliada* puede apreciar que efectivamente Homero no se ahorra describir al detalle en las escenas de batalla un sombrío paisaje de cuerpos heridos, sangrantes y desmembrados, con una crudeza y naturalidad aplastantes. En el poema también queda suficientemente clara la naturaleza cruel, trágica y dolorosa de la guerra y su fiero impulso destructivo a través de los epítetos que acompañan al término πόλεμος.¹⁸ La originalidad de Weil estriba en la centralidad radical que otorga a la fuerza, para ella el “verdadero héroe” protagonista, por encima de cualquier héroe individual.

En la interpretación de Weil, este cuadro del horror ilustra la capacidad de la fuerza para transformar al ser humano en cosa. En su sentido más literal, esta transformación supone la conversión del hombre en cadáver: es la muerte, omnipresente en la multitud de héroes caídos ante las murallas de Troya, que Weil ejemplifica con las imágenes homéricas de los carros vacíos y de los cadáveres arrastrados por el polvo. Ahora bien, según dicha estudiosa, la fuerza tiene otro poder más “prodigioso” que consiste en transformar en cosa a un hombre que está vivo, una situación que define como “una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla”.¹⁹ Esta “cosificación”, idea de raigambre marxista, se identifica con su noción de “petrificación” como “muerte del alma” a la que Weil alude en su *Iliada* y que desarrolla en otros escritos,²⁰ un estado que con probabilidad ella misma experimentó cuando trabajó como obrera en la fábrica.²¹ En esta condición cosificada el hombre pierde su vida interior y queda reducido a la esclavitud, es “otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver”.²² En la *Iliada*, dice Weil, es el caso de los guerreros en el momento antes de morir y del anciano Príamo suplicante ante Aquiles, pero también el de las mujeres convertidas en botín de guerra (cita el caso de Criseida y los versos I, 29-31), de las esposas que serán arrastradas lejos

homérico han recibido una atención menor, fuera de alusiones y referencias generales, y no siempre son incluidos en los estudios sobre recepción homérica que, como se sabe, han crecido exponencialmente en las últimas décadas. Excepciones de ello son los trabajos de Poole (1995), Cabaud (2007), Andò (2008), Schein (2016 y 2018), Gold (2019) o Burke (2019).

¹⁸ Por ejemplo, πολυαῖξ, κακός, δυσηχής, ἀλίστος, φθισήνωρ, οἰζυρός, ὄλοιός, πολύδακρος, στυγερός, δηϊός, δακρυόεις, ὀκρυόεις, αἰματόεις, λευγαλέος, ἀργαλέος, δυσηλεγής.

¹⁹ Weil 2005, p. 19.

²⁰ Cf. Rabassó 2011.

²¹ Sobre la estrecha relación entre vida y pensamiento en el caso de Weil, cf. Revilla 2011.

²² Weil 2005, p. 19.

del hogar cuando el marido perezca y de las madres que verán a su hijo esclavizado (el ejemplo citado es Andrómaca y los versos VI, 456 y ss. y XXIV, 73 y ss.).

Sin embargo, y aquí reside uno de los elementos esenciales en la interpretación de Weil, la fuerza aplasta a todos los hombres por igual y nadie la posee de verdad. Todos, los fuertes y los débiles, los vencedores y los vencidos, están igualmente doblegados por ella. Ocurre en el bando troyano y en el aqueo, desde el “hombre de pueblo” o soldado raso, como es el caso de Tersites, cuyas “razonables” palabras caen al vacío,²³ a los altivos héroes: Aquiles es humillado por Agamenón, que le demuestra quién tiene el poder cuando le exige la entrega de Briseida,²⁴ pero se verá a su vez humillado cuando tenga que rogar a Aquiles que vuelva al combate. Del mismo modo que Héctor, arrastrado por el furor ciego de la fuerza y desoyendo la “prudente” advertencia de Polidamante,²⁵ recorre el campo de batalla matando a los aqueos y asesina a Patroclo, igual será luego asesinado y convertido en un cadáver cubierto de polvo a manos de Aquiles. Y también éste, en el propio ejercicio de su fuerza, está condenado a muerte y es consciente de que el destino ha prescrito que no viva para ver Troya conquistada.

Así, el ineluctable mecanismo con que opera la fuerza produce, según Weil, una doble “petrificación”: la de los que sufren la guerra y la de quienes la manejan. La de estos últimos es especialmente terrible pues, ensoberbecidos por la victoria, creen que son de una especie humana distinta a la del vencido y desprecian al débil, ignorando que son “cosas” en manos de la fuerza y que su alma también está sometida a ella. En definitiva, para la autora todos los héroes en la *Ilíada* actúan por el ciego impulso de la fuerza y es por ello que Homero los compara constantemente con fenómenos de la naturaleza, como incendios, inundaciones, vientos, es decir, con todo aquello que “es movido por la violencia de las fuerzas exteriores”.²⁶ En esta descripción parece clara la identificación de la noción weiliana de “fuerza” con el μένος homérico, ese “furor guerrero” que posee al héroe en el momento del combate, que normalmente es inspirado por un dios desde

²³ Weil 2005, p. 22. Cita la autora en este pasaje dos momentos de la asamblea en los que Odiseo, instigado por Atenea, intenta convencer a los guerreros para que no regresen a sus casas. A diferencia de lo que hace con los nobles, a los que se dirige con amables palabras, trata a golpes a todo δήμου ἄνδρα con el que se encuentra (Hom., *Il.*, II, 198-202) y después, ante las risas de los asistentes, da una paliza a Tersites, que había recriminado en público a Agamenón sus ansias de botín (II, 266-270). Más adelante Weil vuelve a aludir a las palabras razonables de Tersites (p. 29).

²⁴ Weil 2005, p. 23. Los versos citados son I, 185-187 en los que Agamenón advierte a Aquiles de que es φέρτερος, es decir, gobierna sobre más (cf. también las palabras de Néstor a Aquiles en I, 281).

²⁵ Weil 2005, p. 27; cf. XVIII, 293-296.

²⁶ Weil 2005, p. 34.

fuera²⁷ y que, en Homero, efectivamente, es un ímpetu que poseen también animales y fuerzas de la naturaleza.²⁸

Precisamente esta idea de pasividad, impulsividad irracional y externalidad me parece esencial para la comprensión del análisis de la guerra homérica y, en general, de los mecanismos de la violencia y la opresión que hace Weil a través de la *Iliada*. A su juicio constituye “el secreto último de la guerra”,²⁹ puesto que ésta, mediante la conversión del hombre en cosa y en esclavo, elimina en él toda capacidad de juicio y de cálculo. Según la autora, la única posibilidad para escapar a esta dinámica de la fuerza sería un esfuerzo de moderación, pero esta virtud, en un análisis que a todas luces descansa sobre las nociones griegas de σωφροσύνη y ὕβρις, le parece poco frecuente —en la *Iliada* únicamente la encuentra en el personaje de Patroclo— pues significa oponerse a lo que denomina la “tentación del exceso”, que es difícilmente resistible.³⁰

La lectura de Weil trasparenta una visión profundamente desesperanzada de la condición del hombre. Para ella la *Iliada* es un canto amargo de la miseria humana compuesto “a la sombra de la mayor desdicha que existe entre los hombres, la destrucción de una ciudad”.³¹ Su admiración por el “espíritu griego” radica en que sólo los griegos tuvieron la fortaleza del alma suficiente para mirar de frente esta desdichada realidad de la vida y no engañarse.³² Esta idea de la excepcionalidad griega en el remordimiento por el crimen de Troya es anotada también en su texto sobre Platón, redactado entre 1940 y 1942:

La historia griega comenzó con un crimen atroz, la destrucción de Troya. Lejos de gloriarse de este crimen como hacen de ordinario las naciones, ellos se atormentaron por su recuerdo como por un remordimiento. De ahí tomaron el sentimiento de la miseria humana. Ningún pueblo ha expresado como ellos la amargura de la miseria humana [...]. No hay cuadro de la miseria humana más puro, más amargo y más conmovedor que la *Iliada*. La contemplación de la miseria humana en su verdad implica una espiritualidad muy alta.³³

²⁷ El μένος de los guerreros —junto a su θυμός— es estimulado (ὀτρύνω) por las arengas de los caudillos en el momento del combate y es insuflado por los dioses en el héroe (los verbos empleados normalmente son ὀρνεύω, ἐμπνέω, βάλλω, ἐμβάλλω, δίδωμι, ἐγείρω, cf. V, 2, 513, 562, 792; V, 38; VIII, 335; X, 336, 482; XV, 232, 262; XVI, 529, etc.). Su μένος destruirá a Héctor, según le advierte Andrómaca (VI, 407).

²⁸ En el poema es atribuido al león, a la pantera y al jabalí (V, 136; XVII, 20). En XVII, 451, 456, Zeus lo infunde a los caballos de Automedonte. Se relaciona también con el viento, el fuego, los ríos (V, 524; VI, 182; XII, 18).

²⁹ Weil 2005, p. 34.

³⁰ Weil 2005, p. 29.

³¹ Weil 2005, p. 39.

³² Weil 2005, p. 42.

³³ Weil 2005, pp. 77-78.

3. LA RESISTENCIA Y LA GLORIA DEL HÉROE HOMÉRICO

Bespaloff, por su parte, coincide con Weil cuando se aparta de la interpretación tradicional que hace de la cólera de Aquiles el *Leitmotiv* del poema, pero se aleja de ella, como ha subrayado la crítica,³⁴ al considerar que el verdadero héroe de la *Iliada* es Héctor, el “héroe de la resistencia”. En su lectura todo el poema pivota sobre el enfrentamiento trágico de éste con Aquiles, su contrapunto, a quien define como el “héroe de la venganza” y del “resentimiento”.³⁵ Héctor, que debe proteger a su ciudad, a su esposa y a su hijo, dice Bespaloff, es “el guardián de las felicidades perecederas”³⁶ y, por tanto, el héroe que lo arriesga todo, a diferencia de Aquiles, que no arriesga nada y sin embargo no deja de lamentarse. A su juicio, Homero describe a Héctor como el héroe verdaderamente humano, y ello incluye sus momentos de humillación, de miedo y de cobardía. Y como humano, también él es cegado por el sentimiento de omnipotencia que conduce a la violencia.

Pese a esta evidente diferencia en el planteamiento inicial, lo cierto es que el análisis de Bespaloff es muy semejante al de Weil en la centralidad que concede a la fuerza y en su descripción de las dinámicas de la violencia. No deciden los héroes, es la propia guerra quien decide y ella, como un “ciclón”,³⁷ arrastra al exceso y genera en los guerreros homéricos esa “ilusión de omnipotencia” que les embrutece y les hace perder la moderación y la noción de límite. Para ilustrar esto elige, al igual que Weil, el momento en que Héctor, embriagado por la violencia y ofuscada su capacidad de reflexión, rechaza las palabras de Polidamante.³⁸

Ahora bien, a diferencia de Weil para Bespaloff la fuerza tiene en el poema una doble faz: además de esa embrutecedora y ciega inercia, la fuerza es también afirmación de vida y, en tanto que tal, es celebrada por el poeta:

En *La Iliada*, la fuerza aparece al mismo tiempo como la suprema realidad y la suprema ilusión de la existencia. Homero diviniza en ella la superabundancia de vida que resplandece en el desprecio a la muerte, el éxtasis del sacrificio, y denuncia la fatalidad que la transforma en inercia, aquel impulso ciego que la conduce hasta el límite de su desarrollo, hasta la anulación de sí misma y de los valores que ha generado.³⁹

³⁴ Burke 2019, p. 60.

³⁵ Bespaloff 2009, p. 15.

³⁶ Bespaloff 2009, p. 7. En la línea de Bespaloff, la crítica del siglo xx ha tendido a resaltar la oposición que se establece en la *Iliada* entre Aquiles y Héctor, héroe humano y doméstico, el héroe defensivo frente a la heroicidad agresiva de Aquiles, cf. por ejemplo, Redfield 1992.

³⁷ Bespaloff 2009, p. 9.

³⁸ Bespaloff 2009, pp. 13-14.

³⁹ Bespaloff 2009, p. 13.

A mi juicio esta segunda cara de la fuerza ha de asociarse a la “emulación guerrera” de la que habla Bernaloff unos párrafos antes. Una emulación que, según la autora, despierta en los guerreros homéricos el deseo de gloria y es el mecanismo que impulsa la “acción creadora”:

Sin embargo, la emulación guerrera, generadora de la energía individual y de las virtudes viriles de la colectividad, sigue siendo a sus ojos [i. e. de Homero] el principio y el resorte de la acción creadora. Por medio de ella, el anhelo de gloria se adueña de los individuos y de los pueblos y se transforma en deseo de inmortalidad.⁴⁰

Bernaloff interpreta así la concepción agonística de la guerra en Homero, según la cual el combatiente, ávido de ir a la primera línea, muestra su ἀρετή de acuerdo con el sistema de valores de la épica. Un código heroico y, efectivamente “viril” como indica Bernaloff, por el que el héroe varón está obligado a demostrar ἀλκή, a ser ἄλκιμος y ἀγαθός en lugar de κακός y δειλός⁴¹ y en aras del cual, en palabras de la autora francesa, se sacrifica y desprecia la muerte. También apunta Bernaloff a otra noción esencial en la moral heroica. Si la recompensa del héroe en vida son los privilegios en el reparto del botín y el poder que se adquiere a ojos de los demás por ser φέρτερος, en el enfrentamiento con la muerte el premio es el κλέος. Esta gloria para cuya obtención en la batalla Atenea infunde μένος y θάρσος a Diomedes (V, 3), la que no alcanzan los que huyen del combate (V, 532) o la que Héctor quiere ganar para su padre y para él mismo (VI, 446). Se trata de un κλέος que nunca perece y quedará para los hombres venideros, según las famosas palabras de Héctor (VII, 91) y al que aspira Aquiles, aunque sabe que su adquisición significa al mismo tiempo la muerte (XVIII, 121). En definitiva, la noble gloria que acompaña siempre a la batalla, de acuerdo con el epíteto κυδιάνειρα (“que aporta κῦδος”, es decir el prestigio derivado de la victoria sobre el adversario) que califica habitualmente a μάχη en la *Iliada*.⁴²

Creo que en esta descripción bidimensional de la fuerza de Bernaloff son claros los ecos de la doble ἔρις de Hesíodo o de esa ἔρις homérica que Zeus envía al campamento aqueo para infundir brío, gracias a la cual la guerra se les hizo más dulce (πόλεμος γλυκίων γένητ’, XI, 13) a los guerreros que el deseo de regresar a la patria. Me parece además que no es aventurado reconocer en este punto el influjo del Nietzsche de *La lucha de Homero*. Ahora bien, como explicitará en otros lugares de su ensayo, Bernaloff mantiene discrepancias esenciales con la interpretación que realiza el filósofo ale-

⁴⁰ Bernaloff 2009, p. 12.

⁴¹ Cf. por ejemplo XIII, 275-291.

⁴² Cf. por ejemplo V, 225; VI, 24; VII, 3; VIII, 448; XII, 325, etc.

mán. A su juicio, Homero simplemente contempla, no justifica, como quería Nietzsche.⁴³ Y argumenta con agudeza en otro pasaje:

Contrariamente a lo que afirma Nietzsche, Homero no es el poeta de la apoteosis. Lo que éste exalta y santifica no es el triunfo de la fuerza victoriosa, sino la energía humana en la desgracia, la belleza del guerrero muerto, la gloria del héroe santificado, el canto del poeta en los tiempos futuros, todo aquello que, vencido por la fatalidad, sigue desafiándola y la supera.⁴⁴

Bespaloff hace equivaler la gloria homérica que “santifica” al héroe y lo vuelve inmortal a la idea cristiana de redención. “Al pagano —dice en el capítulo donde compara a Homero y Tolstoi— le queda la inmortalidad de la gloria, al cristiano la inmortalidad de la fe”.⁴⁵ Y esta gloria no es, afirma, “ilusión engañosa” sino una “certeza” de inmortalidad que se alcanza por medio de la poesía y es aplicable tanto al héroe individual como a las ciudades. Así, señala Bespaloff, refiriéndose a la Troya iliádica y al Moscú de *Guerra y Paz*: “aún quemada y arrasada, la ciudad sobrevive en el *epos*, testigo para siempre de las existencias reales o imaginarias que ha soportado y de las luchas reales o legendarias de las que ha sido objeto”.⁴⁶

La conclusión a la que llega Bespaloff es clara: condenar la guerra sería lo mismo que condenar la vida, por eso, “la guerra se hace, se sufre, se maldice o incluso se canta; como el destino, no se la juzga”. Ese es el motivo por el que Homero y Tolstoi, que comparten un mismo “amor viril” y “horror viril” a la guerra, sostiene, “no son pacifistas ni belicistas, conocen la guerra y hablan de ella tal como es”.⁴⁷ A través de la guerra, parece afirmar Bespaloff, los héroes homéricos aprenden a amar y defender la vida (es decir, todos aquellos bienes que la guerra pone en peligro), a ser fuertes o perecer y a reafirmar su amor por la patria. La aceptación de este hecho que determina la vida humana parece ser para la autora la esencia misma de la condición heroica. No en vano para ella, como ya se ha dicho, el gran protagonista y modelo del poema es Héctor, héroe de la resistencia. Junto a él se podrían añadir también Troya, Moscú y, acaso también en mi opinión, París, las ciudades que resisten.

⁴³ Bespaloff 2009, p. 27: “Al proclamar la inocencia del devenir Nietzsche se aleja tanto de los antiguos como del cristianismo. Allí donde Nietzsche quiere justificar, Homero simplemente contempla, y solo deja percibir el lamento del héroe”.

⁴⁴ Bespaloff 2009, p. 42.

⁴⁵ Bespaloff 2009, p. 46.

⁴⁶ Bespaloff 2009, p. 47.

⁴⁷ Bespaloff 2009, p. 43.

4. LA GUERRA Y LAS “ENTIDADES VACÍAS”

Las lecturas de Weil y Bespaloff son opuestas en este punto. Si para Bespaloff Homero glorifica la fuerza heroica generadora de emulación guerrera y resistencia, Weil hace una interpretación radicalmente anti heroica y anti bélica del poema. En su lectura es tajante al afirmar que la amargura que inunda la *Iliada* no es aminorada por “ninguna ficción reconfortante, ninguna inmortalidad consoladora, ninguna insulsa aureola de gloria o de patria”, según sentencia al comienzo de su texto.⁴⁸ Así, nociones como “gloria”, “patria” o “inmortalidad” son para ella “ficciones reconfortantes” (recuérdese que Bespaloff habla *a contrario* de “ilusión engañosa”) que creo han de ponerse en relación con las “entidades vacías” a las que Weil se refiere en el artículo ya aludido *No empecemos otra vez la guerra de Troya*.⁴⁹ En este interesante texto la pensadora francesa analiza los mecanismos de la guerra sirviéndose de la contienda entre griegos y troyanos y se prefiguran algunos aspectos que luego desarrollará en *La Iliada o el poema de la fuerza*. La tesis central del artículo es que la guerra, que no es sino un “sombrio encarnizamiento para acumular ruinas inútiles”,⁵⁰ se retroalimenta y no tiene objetivo definido que no sea ella misma. El ejemplo, dice, son los griegos y troyanos, quienes lucharon diez años a causa de Helena, cuando a ninguno de ellos, excepto a Paris, le importaba Helena. Recuerda el episodio que Homero narra en el libro II de la *Iliada* (177 y ss.), cuando, ante el deseo de los aqueos de replegarse y regresar a sus casas, la diosa Atenea se aparece ante Ulises y le reprende, argumentando que no puede permitir la retirada una vez que tantos griegos han muerto en el combate ante los muros de Troya. La guerra, concluye Weil, justifica su continuidad en los muertos que ella misma ha causado: “todos perseguían una nada cuyo valor se medía únicamente por el precio que había que pagar”.⁵¹

Para Weil, las grandes palabras que causan la guerra en época contemporánea —“Nación”, “Estado”, “Capitalismo”, “Comunismo”— desempeñan el mismo papel que Helena representó en Troya: no son sino “entidades vacías” de contenido, sin significado ni conexión alguna con la realidad, que pueblan como “mitos y monstruos” el vocabulario político y social.⁵²

⁴⁸ Weil 2005, p. 16.

⁴⁹ El texto se publicó en 1935 en la revista *Nouveaux Cahiers*. Puede leerse en traducción española en Weil 2007, pp. 351-365. Probablemente en el uso del motivo homérico para hablar de los acontecimientos que desembocarían en la Segunda Guerra Mundial Weil estuvo influida por Jean Giraudoux y su obra *La guerra de Troya no tendrá lugar*, que conocía (Pétrement 1997, p. 462, y Cabaud 2007, p. 119).

⁵⁰ Weil 2007, p. 352.

⁵¹ Weil 2007, p. 352.

⁵² Aunque no la cita, Weil parece hacerse eco de la tradición que arranca con la palinodia de Estesicoro quien afirmó que Helena no estuvo en Troya, sólo su fantasma. Es una idea que

Así, la guerra pone en marcha un mecanismo perverso: los estados hacen la guerra para demostrar que son capaces de hacerla. Príamo y Héctor no pueden devolver a Helena, porque se pondría en duda su poder; pareciendo débiles correrían el riesgo no sólo del saqueo de los griegos, sino también de la insurrección de los propios troyanos. Del mismo modo, los estados modernos, presos en un círculo vicioso, han de hacer la guerra para conservar su “prestigio nacional”, una ilusión que para Weil es inseparable del poder y esencial a éste. La única salida posible, concluye, para “disminuir los riesgos de la guerra sin renunciar a la lucha”, es acabar con todas esas “entidades vacías” que impiden, “no solo percibir los datos del problema, sino incluso sentir que hay un problema que resolver y no una fatalidad que sufrir. Estas entidades entorpecen los espíritus; no solo hacen morir, sino, lo que es infinitamente más grave, hacen olvidar el valor de la vida”.⁵³

Hay diversas objeciones a la relectura que Weil hace de la *Iliada*; además de su análisis cristianizante o de su anacrónico uso de la noción de “alma” (objeciones que serían también aplicables a Bernalstein), algunos críticos han considerado que su noción negativa y sombría de la “fuerza” no reconoce la “joy of battle”⁵⁴ o esa fascinación hacia la acción guerrera que desprende el poema según la interpretación tradicional. Característica a este respecto es la valoración de ese otro gran lector de Homero, también de origen judío, que es George Steiner. Este crítico, que definió a Weil como una “versión enloquecida de Sócrates”, según la descripción platónica de Diógenes el cínico, consideró “profundamente sentida pero extravagante” su interpretación de la *Iliada* como poema del sufrimiento.⁵⁵ En su ensayo sobre Tolstói y Dostoievski de 1960, al indagar sobre las similitudes entre Homero y Tolstói, afirma que en la *Iliada* y en *Guerra y Paz* la guerra es vista “tanto en su brillante y alegre ferocidad como en su *pathos*”.⁵⁶ En este aspecto, cuestiona la interpretación de Weil:

Quando Simone Weil llamó a la *Iliada* ‘el poema de la fuerza’ y vio en él la expresión trágica de la futilidad de la guerra, sólo tenía razón en parte. *La Iliada* está lejos del desesperado nihilismo de las *Troyanas* de Eurípides. En el poema homérico la guerra es valerosa y, finalmente, ennoblecedora. Y aún en medio de la

retoma en *La Iliada o el poema de la fuerza* en términos semejantes, citando esta vez la tradición recogida por Heródoto (II, 113 y ss.) quien afirma que la heroína estaba en realidad en Egipto (Weil 2005, p. 26). El motivo, como es bien sabido, será muy productivo en la literatura antibelicista del siglo xx.

⁵³ Weil 2007, p. 365.

⁵⁴ Cf. al respecto Schein 2016, pp. 150-151; Gold 2019, pp. 370-371.

⁵⁵ En el texto “Santa Simone: Simone Weil” (recogido en traducción castellana en Steiner 1997, p. 173), Steiner critica en Weil su controvertida posición ante el judaísmo y su falta de pronunciamiento sobre la persecución y el exterminio que el pueblo judío estaba viviendo.

⁵⁶ Steiner 2002, p. 89.

matanza, la vida se agita con fuerza. [...] Guerra y muerte causan estragos en los mundos homéricos y tolstoianos, pero el centro se mantiene firme: es la afirmación de que la vida es bella en sí, de que los trabajos y los días de los hombres merecen ser relatados, y de que ninguna catástrofe —ni siquiera el incendio de Troya o de Moscú— es el fin.⁵⁷

Steiner está muy cerca de la interpretación de Bespaloff, a quien no cita, como tampoco alude a ella en su ensayo posterior *Homero y los eruditos*,⁵⁸ donde se expresa en términos muy semejantes sobre la guerra en Homero.

5. EL ENCUENTRO ENTRE PRÍAMO Y AQUILES

Otro rasgo común en las dos filósofas es el especial protagonismo que tiene en su análisis la escena final de la reunión entre Príamo y Aquiles y la excepcionalidad que le conceden en el conjunto del poema. Para ambas se produce en ella una suspensión —aunque sea momentánea— del imperio de la fuerza. En Weil se logra gracias al amor. En Bespaloff representa el triunfo de la debilidad. Efectivamente, Weil considera este encuentro entre el griego y el troyano uno de los escasos “momentos luminosos” o “momentos de gracia” que bañan el poema homérico de ternura frente a la brutalidad de la guerra. En estos instantes el hombre ama y, mediante el amor, recompone su alma. A su juicio, en Homero están representadas todas las formas de amor: el de la hospitalidad, el cariño entre hijos y padre, el amor conyugal, el amor fraternal y la amistad. Pero de todos, el más sublime es precisamente el amor entre enemigos, representado en la admiración que sienten Aquiles y Príamo el uno por el otro y que consigue borrar la distancia entre vencedor y vencido.⁵⁹ De modo similar para Bespaloff, quien dedica un bello capítulo a la “cena de Aquiles y Príamo”, esta escena es el único momento en toda la *Iliada* en el que la súplica consigue que “las leyes que rigen el mecanismo de la violencia” sean derogadas.⁶⁰

Ahora bien, el tratamiento del episodio y de la figura del anciano rey presenta matices muy diferentes en ambas autoras. A juicio de Weil, Príamo suplicante ante Aquiles es ejemplo del estado de cosificación y “muerte del alma” en que queda el hombre como consecuencia de la acción de la fuerza, y como tal es tratado por Aquiles cuando llega a su tienda, con la desenvol-

⁵⁷ Steiner 2002, pp. 86-87.

⁵⁸ Este ensayo apareció en 1962 como prólogo a su *Homero: a collection of critical Essays*, donde incluye, entre otros, el capítulo de Bespaloff dedicado a Helena. Está recogido en traducción castellana en Steiner 1994.

⁵⁹ Weil 2005, p. 37.

⁶⁰ Bespaloff 2009, p. 56.

tura y descuido con que uno trata una cosa.⁶¹ Del episodio cita Weil además *in extenso* los versos referidos a Níobe, que muy posiblemente inspiraron su noción de “petrificación”:⁶² se recordará que en el pasaje Aquiles conmina al anciano rey a cenar, igual que Níobe comió a pesar de que estaba en pleno duelo por sus hijos muertos. En este punto, estableciendo una correlación entre la hija de Tántalo y Príamo, Homero narra el mito según el cual los hijos de aquella permanecieron insepultos pues Zeus “había convertido en piedra” a la gente (XXIV, 611: λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων) y nadie acudió a enterrarlos. Después la propia Níobe llorará su duelo por toda la eternidad metamorfoseada precisamente en piedra (XXIV, 617: λίθος περ εὐδῶσα), del mismo modo que Príamo tendrá tiempo de llorar por su hijo Héctor cuando regrese a Troya. Weil ve en este relato y en el hecho de que tanto Níobe como Príamo sacien su hambre el mejor retrato de la mísera condición humana, sometida a la fuerza y al imperio de la naturaleza, capaces de borrar incluso el dolor de una madre.⁶³

Por su parte, Bernaloff considera que Príamo es la encarnación de la sabilidad homérica porque representa “el prestigio de la debilidad” que triunfa sobre la fuerza. Todo su análisis parece una respuesta a la interpretación de su antecesora: efectivamente, Príamo ante Aquiles se ha convertido en el “rey de la súplica”, pero en su reivindicación del “derecho a la piedad” no hay humillación alguna. De hecho, Bernaloff subraya la “ternura y respeto” con que es tratado por Aquiles.⁶⁴ También, en contraste con Weil, lejos de ver la comida entre ambos como una imagen de la lastimosa condición humana, considera que esta “cena de paz” es una celebración de la vida, que Homero muestra en lo que tiene de puramente humano, también en las necesidades corporales. Por fin, en la admiración por la belleza que implica el θαυμάζειν de los versos 629-631 que también citaba Weil, ve uno de esos momentos del poema en que Homero expresa “la identidad entre lo bello y lo verdadero que fecunda el pensamiento griego”; un espacio en el que es posible no el perdón, sino “el olvido de la ofensa en la contemplación de lo eterno”.⁶⁵ Estos momentos para ella, en lo que parece una clara alusión a los “momentos luminosos” weilianos, no son tan bellos momentos aislados, sino que son inseparables y constitutivos de la realidad y de la acción narrada en el poema. Es en tales momentos, concluye Bernaloff, cuando la vida

⁶¹ Weil 2005, p. 18. La crítica ha considerado que Weil basa su análisis en una peculiar interpretación y una traducción errónea del verso ἀψάμενος δ’ ἄρα χειρὸς ἀπόσατο ἦκα γέροντα que cita (XXIV, 506), cf. al respecto Rybakova 2007, y Schein 2016, p. 167.

⁶² Burke (2019, p. 62) ve en Medusa otro referente clásico para la noción weiliana de “petrificación”.

⁶³ Weil 2005, p. 21.

⁶⁴ Bernaloff 2009, p. 62.

⁶⁵ Bernaloff 2009, p. 61.

se reconcilia consigo misma y “Níobe se reanima y desata sus miembros petrificados”.⁶⁶

6. LA *EQUIDAD* HOMÉRICA

Como ya se ha dicho, tanto para Weil como Bespaloff los guerreros homéricos están sometidos por igual a la fuerza; todos, alternativamente, abusan de ella y pierden el sentido de la moderación y el límite y, por este motivo, todos son sucesivamente sancionados. A este respecto, las interpretaciones que hacen las dos pensadoras de los conceptos de justicia y destino en la *Iliada*, que merecerían un análisis detallado, son, en términos generales, similares. Weil afirma que en el devenir de la guerra homérica no es el valor el que determina la victoria sino el destino, idea que es ilustrada en el poema con la famosa imagen de la balanza de Zeus. En ese “juego de balanza” que es la guerra, el abuso de la fuerza recibe un “castigo de rigor geométrico” que Weil identifica con la némesis de las tragedias de Esquilo.⁶⁷ También Bespaloff acude a las nociones de némesis y al símbolo de la balanza de oro: en un mundo en el que dios está ausente —hace notar que en la *Iliada* Zeus no interviene en los asuntos humanos, a diferencia de lo que ocurre con el dios de Israel—, “la fatalidad deviene órgano de la retribución”.⁶⁸

Ambas autoras coinciden en señalar que Homero narra los hechos desde una perspectiva en la que no hay distinción entre vencedores y vencidos o buenos y malos. Así, Weil, quien piensa que Homero describe la guerra desde la paz,⁶⁹ subraya que el poeta no siente ni admiración ni desprecio hacia los guerreros, cuyas suertes cambiantes deciden los dioses y el destino, sino únicamente pesar por su condición. Su “extraordinaria equidad” impide saber si él mismo es troyano o griego. A partir de esta constatación Weil aventura, basándose en Tucídides, que el poema debió de ser compuesto

⁶⁶ Bespaloff 2009, p. 62. La interpretación de Bespaloff está en consonancia con la que habitualmente leemos en algunos grandes estudiosos de Homero de nuestro siglo, que han visto en esta escena el clima del poema; por ejemplo, en Jasper Griffin, para quien el encuentro entre Aquiles y Príamo revela, la “sensibilidad tan griega” hacia la belleza y la concepción homérica de que “la belleza emerge del sufrimiento y del desastre”, y es una lección del poeta sobre el “esplendor y fragilidad” que coexisten en la naturaleza humana y sobre la idea de que aceptar el destino “ennoblece” (Griffin 1984, pp. 54 y ss.).

⁶⁷ Weil 2005, pp. 24-25.

⁶⁸ Bespaloff 2009, pp. 11-12.

⁶⁹ Es interesante al respecto la relación que establece en otros lugares entre Homero y Lawrence de Arabia, para Weil en ambos autores los verdaderos valores son los de la paz. A propósito de *Los siete pilares de la sabiduría* escribe: “Desde la *Iliada*, nunca, que yo sepa, se ha descrito una guerra con tal sinceridad, con tan completa ausencia declamatoria, sea heroica, sea desde el punto de vista del horror” (Pétrement 1997, pp. 482 y 501).

por griegos que con posterioridad al triunfo en Troya conocieron a su vez la derrota, la pérdida de sus ciudades y el exilio y, por tanto, pudieron hablar de la guerra de Troya en su calidad de vencedores, pero también de vencidos.⁷⁰ De modo semejante considera Bernaloff que el poeta, con su “espíritu de equidad”, no humilla al vencedor ni al vencido ni siente preferencia por algún bando, lo que se muestra, a su juicio, en el homenaje que Príamo y Aquiles se rinden mutuamente en su encuentro final o en el hecho de que el héroe por excelencia del poema sea, precisamente, un troyano.⁷¹

En definitiva, en la interpretación de ambas, Homero no juzga, simplemente contempla con imparcialidad la realidad humana incontestable. En este punto, me parece, hay coincidencia en las dos intérpretes: en sus análisis queda subrayado que el relato del poeta está hecho desde el amor y la ternura hacia aquello que supone vida y felicidad y que es invariablemente destruido por la guerra y la fuerza. A este respecto, como recuerda Taplin, Homero muestra en su poema tanto el mundo de la guerra como el de la paz, y enseña que tras una victoria hay siempre una derrota y, a su juicio, nadie ha expresado con mayor profundidad este hecho que Weil en su *Iliada*.⁷² Y, en efecto, su imagen más expresiva es quizá la alusión de la pensadora francesa a la escena en la que Andrómaca hace preparar a las sirvientas un baño caliente para su esposo cuando todavía no sabe que Héctor ha muerto en el combate (XXII, 242). “Casi toda la *Iliada* —comenta la autora— transcurre siempre lejos de baños calientes”.⁷³

7. RECAPITULACIÓN: HOMERO COMO DOCUMENTO O COMO ESPEJO

Si cada época lee a los clásicos a la luz de su propio contexto, las lecturas de la *Iliada* de Weil y Bernaloff, como ya se ha dicho, surgen de la propia vivencia personal de la guerra y están condicionadas por sus posicionamientos filosóficos, éticos y religiosos.

En su aproximación a Homero, Weil parte de una tesis que esboza también en otros trabajos de los mismos años: la de que la fuerza es central en la historia humana. En *Reflexiones sobre la barbarie*, escrito en 1938, la formula mediante dos ideas básicas: la barbarie es una característica inherente a la naturaleza humana y siempre se ejerce con los débiles. A partir de estos postulados la autora combate dos creencias de su tiempo que considera erróneas. En primer lugar, la de los que ven la época moderna como una

⁷⁰ Weil 2005, p. 40. Se refiere al pasaje en que Tucídides (I, 12, 3-4) sitúa el mítico “retorno de los Heráclidas” ochenta años tras la caída de Troya, cf. sobre ello Cabaud 2007, pp. 137 y ss.

⁷¹ Bernaloff 2009, p. 51.

⁷² Taplin 1980, p. 17, sobre Weil.

⁷³ Weil 2005, p. 16.

etapa de decadencia moral y de la mayor barbarie de la historia, algo que a su juicio se rebate leyendo los textos antiguos que enseñan que las matanzas han sido continuas a lo largo del tiempo. En segundo lugar, la opinión de aquellos que, confiados en el progreso de la civilización, creen que a lo largo de la historia se ha producido una disminución progresiva de la barbarie, una creencia que a Weil le parece “peligrosa”, pues hace asumir la idea de la guerra con mayor facilidad, y que, además, considera insostenible tras la experiencia de 1914.⁷⁴

A mi juicio, esta convicción es el punto de arranque para su ensayo sobre la *Iliada*, que se abre con estas palabras:

Quienes habían soñado que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía en adelante al pasado, han podido ver en este poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antaño, en el centro de toda historia humana, encuentran ahí el más bello, el más puro de los espejos.⁷⁵

No hay, pues, distancia ni progreso entre el pasado de Homero y el presente del siglo xx, la *Iliada* es un “espejo” y no un “documento”. De ahí que el ensayo de Weil puede leerse, en cierta manera, como una advertencia a sus contemporáneos: sólo se podrán aminorar los efectos trágicos de la fuerza si se reconoce su poder sin respetarlo y se opone a él el excepcional ejercicio de la medida y el límite, nociones que Occidente ha perdido.⁷⁶ Esa es la lección que la filósofa extrae de Homero y del genio griego, que los pueblos de Europa sólo recuperarán cuando aprendan a “no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y no despreciar a los desdichados”. Y, apostilla, “es dudoso que esto suceda pronto”.⁷⁷ De ahí el radical nihilismo, en palabras de Steiner, que destila su análisis del poema y su visión de la guerra homérica como ciego impulso y descarnado imperio de la fuerza, despojada de toda esa reconfortante y ennoblecedora retórica de “grandes palabras” con que tradicionalmente se la ha glorificado.

⁷⁴ Weil 2007, pp. 271-273.

⁷⁵ Weil 2005, p. 15.

⁷⁶ Weil 2007, p. 272. Es evidente que su experiencia en la guerra de España confirmó en Weil esta idea. En la famosa carta que dirige al escritor Georges Bernanos (posiblemente también del año 1938) —que había denunciado en su novela *Los grandes cementerios bajo la luna* los excesos criminales cometidos por el bando nacional— le reconoce similar brutalidad también en el otro bando y dice: “Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse a un castigo ni reprobación, se mata; o al menos se rodea de sonrisas alentadoras a aquellos que matan. Si por casualidad se experimenta primero cierto desagrado, se calla y pronto se lo sofoca por miedo a parecer que se carece de virilidad. Hay ahí una incitación, una ebriedad a la que es imposible resistirse sin una fuerza de ánimo que me parece excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte” (Weil 2007, p. 525).

⁷⁷ Weil 2005, p. 43. Cf. También p. 41: “no es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo”.

Bespaloff por su parte sí encuentra diferencias entre la guerra de Homero y la guerra contemporánea. En el capítulo sobre la cena de Príamo y Aquiles escribe:

Príamo, hoy, si cree implorar a Aquiles, ya no encuentra a Aquiles. El ultraje no solo golpea el cuerpo y el alma para destruirlos: se insinúa en la conciencia misma que el vencido adquiere de sí. Hace que la víctima se vea horrible a sus propios ojos, e incluso ensucia la piedad que puede sentirse por ella. Nunca la humillación, emponzoñada por la mentira en que se envuelve el acto de fuerza, había corroído así la intimidad de la existencia.⁷⁸

Así, en el mundo moderno de Bespaloff, a diferencia del homérico, cuando el vencido (Príamo) se dirige al vencedor (Aquiles) ya no encuentra piedad y respeto, sino humillación y desprecio, pues la crueldad se ha transformado en método y técnica. Años después, en 1950, poco antes de su suicidio y cuando ya el horror nazi ha sido definitivamente desvelado tras la liberación de los campos de concentración, Bespaloff publica en la revista *Esprit* un artículo sobre Camus, “Le monde du condamné à mort”. Allí habla del drama de esta “generación nietzscheana” que ha debido vivir en un clima de muerte violenta en el que la idea de la muerte está vinculada, como nunca antes, al “paroxismo de la crueldad arbitraria”. Si en el “humanismo trágico”, dice Bespaloff, la muerte era “proveedora de gloria y juez de grandeza” y había tras ella “fe en la vida inmortal”, el humo de los hornos crematorios ha silenciado todo eso y, afirma, “solo nos queda la muerte desnuda, en una tormenta de fría violencia”.⁷⁹

Simone Weil y Rachel Bespaloff están entre las primeras mujeres en retornar a la *Iliada* desde la reflexión sobre los mecanismos de la guerra y la violencia en una generación que las sufrió en sus propias carnes. Ante la devastación de la Segunda Guerra Mundial, vuelven a la guerra por antonomasia de la tradición occidental, la Guerra de Troya, e interpretan a Homero desde su dimensión trágica. Sus ensayos, como se ha apuntado,⁸⁰ no están redactados desde una clave feminista, pero son precursoras de muchas escritoras que comenzaron después a releer los poemas homéricos desde una nueva óptica. Son las “hijas de Homero” que en sus sucesivas relecturas ponen en cuestión los códigos heroicos tradicionales asociados a los valores viriles de la guerra, el poder y la victoria. Si la modernidad se ha preguntado cómo leer a Homero después de Auschwitz, los textos de Weil y Bespaloff, lúcidos y sugerentes, plenos de empatía hacia el poeta griego, ofrecen quizá una respuesta.

⁷⁸ Bespaloff 2009, p. 56.

⁷⁹ Bespaloff 1950, p. 3.

⁸⁰ Cf. Burke 2019 y Gold 2019.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- HERÓDOTO, *Historia I-II*, trad. Carlos Schrader García, Madrid, Gredos, 2020
- HOMERO, *Iliada. Odisea*, ed. Carlos García Gual, trad. Emilio Crespo y José Manuel Pabón, Madrid, Espasa, 1999.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso I-II*, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2019.

Fuentes modernas

- ALMELA RUEDA, Rafael, "Simone Weil: tras las huellas de Cristo en la Antigua Grecia", *A parte rei. Revista de filosofía*, 50, 2007, pp. 1-14.
- ANDÒ, Valeria, "L'Iliade poema della forza? A proposito di Simone Weil", *Anabases*, 7, 2008, pp. 117-137.
- BEA, Emilia, "Simone Weil: una reflexión sobre Europa desde la resistencia", *Anuario de Filosofía del Derecho*, 7, 1990, pp. 531-541.
- BEA, Emilia, "La narración feminista de la guerra y el despertar de la conciencia pacifista", *Persona y Derecho*, 67, 2012, pp. 263-290.
- BEA, Emilia, "Decir la belleza del mundo. Simone Weil y la responsabilidad de la literatura", *Lectora*, 21, 2015, pp. 111-127.
- BESPALOFF, Rachel, "Le monde du condamné à mort", *Esprit. Nouvelle Série*, 163, 1, 1950, pp. 1-26.
- BESPALOFF, Rachel, *De la Iliada*, Barcelona, Minúscula, 2009.
- BIRULÉS, Fina, "Rachel Bepaloff, una nota biográfica", en Fina Birulés y Rosa Rius (eds.), *Pensadoras del siglo xx. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Madrid, Instituto de la Mujer, 2011a, pp. 186-191.
- BIRULÉS, Fina, "Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad", en Fina Birulés y Rosa Rius (eds.), *Pensadoras del siglo xx. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Madrid, Instituto de la Mujer, 2011b, pp. 36-50.
- BIRULÉS, Fina, "La ternura de las cosas perezederas: Rachel Bepaloff", en *Entreacotos, en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, Madrid, Katz Editores, 2015, pp. 162-173.
- BURKE, Catherine, "Female Homer. A Feminist Nostos?", in Fiona Cox and Elena Theodorakopoulos (eds.), *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 57-72.
- CABAUD, Marie, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretation of Ancient Greek Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- CHESI, Giulia Maria, "Rachel Bepaloff", en *Enciclopedia delle donne*, <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/rachel-bepaloff/> (10/07/2021).
- GOLD, Barbara K., "Simone Weil: receiving the *Iliad*", in Rosie Wyles and Edith Hall (eds.), *Women Classical Scholars. Unsealing the Fountain from the Re-*

- naissance to Jacqueline de Romilly*, Oxford, Oxford University Press, 2019 (2016), pp. 359-376.
- GRIFFIN, Jasper, *Homero*, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (1980).
- OSBORN, Ronald, "Geometries of Force in Homer's *Iliad*: Two Readings", *Humanitas*, 21, 2008, pp. 168-178.
- PÉTREMENT, Simone, *Vida de Simone Weil*, Madrid, Editorial Trotta, 1997 (1973).
- POOLE, Adrian, "War and Grace: The Force of Simone Weil on Homer", *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*, 2, 1, 1995, pp. 1-15.
- RABASSÓ, Georgina, "Muertes del alma en Simone Weil", en Fina Birulés y Rosa Rius (eds.), *Pensadoras del siglo xx. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Madrid, Instituto de la Mujer, 2011, pp. 67-79.
- REDFIELD, James M., *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Iliada*, Barcelona, Editorial Destino, 1992 (1975).
- REVILLA, Carmen, "Al final de la tregua. Verdades radicales en la obra de Simone Weil", en Fina Birulés y Rosa Rius (eds.), *Pensadoras del siglo xx. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Madrid, Instituto de la Mujer, 2011, pp. 52-66.
- RIUS, Rosa, "De la belleza, el arte y la pintura «verdadera» en Simone Weil", *Apeiron. Estudios de filosofía*, 5, 2016, pp. 87-97.
- RYBAKOVA, Maria, "Imagination versus Attention: Simone Weil Translating the *Iliad*", *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*, 15/2, 2007, pp. 29-36.
- SAVINEL, Pierre, "Simone Weil et l'hellénisme", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1960, pp. 122-136, <https://doi.org/10.3406/bude.1960.3885>.
- SCHEIN, Seth L., "'War, What Is It Good For?' in Homer's *Iliad* and Four Receptions", in *Homeric Epic and its Reception. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 49-170.
- SCHEIN, Seth L., "Reading Homer in Dark Times: Rachel Besspaloff's on the *Iliad*", *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*, 26/1, 2018, pp. 17-36, <https://doi.org/10.2307/arion.26.1.0017>.
- STEINER, George, *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994 (1967).
- STEINER, George, *Pasión intacta*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997 (1996).
- STEINER, George, *Tolstói o Dostoievski*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002 (1960).
- TAPLIN, Oliver, "The Shield of Achilles within the *Iliad*", *Greece and Rome*, 27, 1, 1980, pp. 1-21.
- WEIL, Simone, *La fuente griega*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- WEIL, Simone, *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

* * *

ALICIA MORALES ORTIZ es doctora en Filología Clásica por la Universidad de Murcia (España) y desde el año 2000 se desempeña como Profesora Titular de Filología Griega en el Departamento de Filología Clásica de dicha Universidad, donde imparte clases de lengua y literatura griega antigua y de griego moderno. Ha sido miembro de distintos proyectos de investigación sobre Humanismo, religión griega, Homero y su tradición. Ha coordinado varios proyectos internacionales de la Comisión Europea sobre la enseñanza de la lengua y la cultura de la Grecia moderna. Ha publicado

diversos trabajos entre los cuales destacan *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI* (Murcia, 2000) y la traducción de los *Fragmentos* de Plutarco para la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 2007). Es autora de “Las metamorfosis del héroe en *Odiseo, vuelve a casa* de Iákovos Kambanellis”, *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 34, 2021, pp. 167-185, y “Sacrificio en Plutarco: notas sobre *thyein*”, *Estudios Neogriegos*, 34, 2021, pp. 167-185. Recientemente publicó la traducción, con introducción, de la crónica de Kalínikos Kritovulidis, *Memorias de la guerra de los cretenses por la independencia de Grecia*, en coautoría con E. Marcos, F. Morcillo y O. Omatos (Granada, 2022).