

## LA "INTERVENCION PSIQUICA" EN LOS POST HOMERICA DE QUINTO DE ESMIRNA

Francisco Antonio García Romero

1. La obra épica de Quinto de Esmirna supone una verdadera continuación de la *Iliada* y, a la vez, un enlace satisfactorio de ésta con la *Odisea*. Con ello nuestro autor conseguía complacer a un auditorio conocedor de Homero que no se contentaba con los escasos fragmentos del malparado *Ciclo épico* y, de hecho, esta función de reemplazo del *Ciclo* la desempeñaron los *Post Homerica* hasta mucho después de su época<sup>1</sup>.

Para llevar a cabo su objetivo, Quinto, un poeta culto de gabinete, ha sabido asimilar ante todo la lengua, el estilo y la métrica de Homero, es *δημηρικώτατος*<sup>2</sup>, si bien hay recursos que denotan falta de servilismo al modelo. Tarea más ardua, pienso, era la recreación, diez siglos después de Homero, del espíritu épico, que de ningún modo podía surgir redivivo en su época con el frescor de lo nuevo<sup>3</sup> —¡si ya las *Argonáuticas* de Apolonio

1. F. Vian, *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère*, Paris, 1963-1969, vol. I, p. XXV.

2. Según Constantino Lascaris, en su prefacio del manuscrito *Matritensis gr. 4686*, cf. F. Vian, *ed. cit.*, vol. I, p. XXVII, n. 1. Cf. asimismo F. Vian, *Recherches sur les Posthomérica de Quintus de Smyrne*, Paris, 1959, p. 94: «...pour donner à son style une allure homérique, sinon hyperhomérique (QS use plus largement de l'épithète qu'Homère)».

3. Es curioso que en los *Post Homerica* los dioses no jurén ni una sola vez por la Estigia. Algunos lo creerían imperdonable olvido: cf. *Il.* XIV 271, XV 37; *Od.* V 185-186; A. R. II 291; *Virg. Aen.* VI 323-324, XII 816-817. Sin mención concreta de la Estigia cf. *Il.* XIX 113; A. R. IV 797, pero tampoco en Quinto. Abundando en el declinar del espíritu de antaño podría aducirse el hecho de que Quinto no invoque ni a un dios ni a la musa al principio de la obra (cf. *Il.* I 1; *Od.* I 1; A. R. I 1; *Virg. Aen.* I 8). ¿O es que nuestro poeta no quiso marcar el comienzo

estaban por sus características lejos de la épica arcaica!—. Por otra parte, las bases ideológicas del período imperial influyen en el quehacer de Quinto, ya fuera él o no consciente de ello<sup>4</sup>.

2. Para corroborar lo dicho en estas últimas líneas comentaré un aspecto singular en lo tocante a lo que Dodds denomina «intervención psíquica»<sup>5</sup>. Recordemos que bajo esta denominación Dodds agrupa todas esas supuestas influencias que el héroe homérico cree procedentes de un ser sobrenatural al que achaca aquellas desviaciones de su conducta normal, cuyas posibles causas no son percibidas ni por él ni por los demás. En general, lo que aquí subyace para Dodds es una transposición de un acontecimiento del mundo interior al exterior. Pero recurramos ya a los conocidos versos de *Il. XIX* 86-88:

ἐγὼ δ' οὐκ αἰτιός εἰμι,  
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα<sup>6</sup> καὶ ἥεροφοῖτις Ἴρινός,  
οἳ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην.

Comparemos el pasaje con QS V 581-582, donde Ulises, después de haberse suicidado Ayax Telamonio, aclara:

Χόλου δέ οἱ οὐ τι ἔγωγε  
αἰτιος, ἀλλὰ τις Αἴσα πολύστονος ἧ μιν ἐδάμνα<sup>7</sup>.

de su obra para de ese modo insistir en que no era sino una total continuación de la *Iliada*? ¿Y qué decir de la cantidad de reproches que recibe Zeus en los *Post Homérica*, aquel gran Zeus que en *Il. VIII* 5 ss. pregonaba su poderío? Quinto nos lo muestra a veces, me atrevo a decir, casi abrumado por las quejas de Eos (*Il* 609-622), de los griegos (*III* 446-449), de Agamenón (*III* 449 ss.), de Tetis (*III* 611-630), de Hera (*IV* 48-61). No hay tal insistencia en Homero, Apolonio o Virgilio. Incluso el posible reproche de Atenea a Zeus en *Od. I* 45 ss. a causa de las desdichas de Ulises, incluso ese se convierte en súplica.

4. Las creencias populares de la época dejan su impronta en los versos de Quinto y también es palpable la influencia del estoicismo, cf. Ph. Kakridis, *Κόιντος Σμυρναῖος*, Atenas, 1962, pp. 164 ss.

5. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1980, pp. 19 y 26.

6. Recuérdese sin embargo que Dodds no cree que Moira deba escribirse aquí con mayúscula como diosa personal, cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 20.

7. Hay otro pasaje parecido pero sin huellas de dicha «intervención psíquica». Se incluye dentro del coloquio que tiene lugar entre Filoctetes y los dos embajadores griegos que fueron por él a Lemnos, Ulises y Diomedes:

...κακῶν δέ οἱ οὐ τιν' Ἀχαιῶν  
αἰτιων ἔμμεν ἔφαντο κατὰ στρατόν, ἀλλ' ἄλεγεινάς  
Μοίρας...

(QS IX 414-416)

Esos «males» que se mencionan en el texto se refieren a las derrotas y reveses de los griegos

En el texto de Quinto no se menciona expresamente la ἄτη pero ante todo hay que decir que el estado de obnubilación que supone este vocablo en la *Iliada*, a mi entender, no aparece, al menos claramente, en la obra de Quinto<sup>8</sup>. Sólo en V 323 podría vislumbrarse ἄτη en su calidad de ofuscación o ceguera mental. La víctima de nuevo es Ajax Telamonio:

αἴψα δ' ἄρ' αὐτῷ  
ἄτη ἀνηρή περικάππεσε'...

Aun admitiéndolo<sup>9</sup>, no se alude a intervención alguna de dios o abstracción que la infunda al héroe. Cabría pensar, pues, que el estado psíquico de ἄτη ha perdido validez en una composición épica tardía, con la salvedad de que el proceso ya comienza en la *Odisea*. En Apolonio parece poseer aún cierta vigencia, si bien hay innovaciones<sup>10</sup>.

3. No obstante, a pesar de no hacerse mención de la ἄτη en el pasaje que es objeto de comentario, el verbo ἐδάμνα conlleva en ese contexto unos valores muy próximos a aquel término. Téngase en cuenta que Ulises se está refiriendo a la locura que padeció Ajax tras la Ὀπλων κρίσις, y que él atribuye a Aisa como agente externo. Y ahí está lo realmente interesante<sup>11</sup>. El poeta

que Filoctetes con su arco pudo evitar. Desde luego en ambos pasajes la construcción (que, por cierto, no se encuentra en Apolonio) sí es homérica pero QS sabe eludir la imitación burda: cf. además de *Il.* XIX 86-87, *Od.* XI 558-559.

8. En el resto de los pasajes donde aparece, el significado que prevalece es el de adversidad, desgracia, mala suerte o aciago destino: III 660; IV 201 (aquí está casi personificada: τις ἄτη, pero no deja de tener el sentido que he señalado); V 164, 469; XI 470; XII 487. Advértase que Dodds (*op. cit.*, p. 19 y n. 17) defiende que esta palabra nunca significa en la *Iliada* «desastre objetivo», sentido que parece post-homérico, aunque *Od.* XII 372 y XXI 302 son puntos de transición. En otro verso de los *Post Homérica*, I 713, se considera divinizada, pero hay un antecedente homérico claro en *Il.* XIX 91, y cf. *Il.* IX 504.

9. Desde luego la traducción de Vian (*ed. cit.*, vol. II, p. 30) no da pie a ello: «le triste Malheur fond sur lui». Y cf. G. Pompella, *Index in Quintum Smyrnaeum*, Hildesheim, 1981, s.v. ἄτη, donde se traduce por *calamitas*.

10. La idea de extravío o delirio causado por algo ajeno al hombre está presente en A.R. I 477 ss. (donde el agente es el vino, como en *Od.* XI 61 y XXI 297) y IV 499 (debido a Eros, una «locura amorosa», por lo que incluso en este aspecto pueden verse las líneas que sigue el poema de Apolonio), mientras que III 973 supone una variación, quizá más aparente que real, y IV 1016 s. un cambio de concepción parecido al que ya se operó en los ejemplos de la *Odisea* citados en n. 8.

11. Uno podría contentarse con la afirmación de que la responsabilidad recae así sobre el Destino y no sobre los griegos, cosa que constituye un lugar común, como apunta acertadamente F. Vian, *ed. cit.*, vol. II, p. 15, n. 2. Pero sospecho que es posible llegar todavía más lejos.

sabe bien que el desvarío de Ajax se debe a la diosa Atenea y así lo demuestra en V 360 (εἰ μὴ οἱ Τριτωνίς ἀσχετον ἔπιβαλε Λύσσαν), pero ni el propio Ajax ni Ulises tienen esa certidumbre. El primero acusa a los inmortales (QS V 465: ἀθανάτοισιν)<sup>12</sup> y el segundo, como vemos, a la figura de Aisa, representación del Destino en Quinto de Esmirna; al igual que Κῆρ, Κῆρες, Μοῖρα y Μοῖραι. Sin duda Aisa está aquí personificada (aun con el τυς indefinido que la acompaña) por lo que no sería lógico traer a colación, como modelo que hubiera casi calcado Quinto, el pasaje de *Od.* XI 61 donde lo que aparece es la expresión homérica δαίμονος αἴσα (ἄσέ μοι δαίμονος αἴσα κακῆ καὶ ἀδέσφατος οἶνος) similar a otras como αἴσα θεῶν, Διὸς αἴση, etc., con identificación de la fuente u origen del destino. Luego volveré sobre el tema de Aisa y la importancia que reviste.

4. Si de ἄτη, empero, no puede decirse gran cosa en los *Post Homérica*, sí es posible una referencia al verbo ἀσασθαί. Se lee en tres ocasiones a lo largo de la obra. En V 422 es un δαίμων el que engaña y produce la «turbación»; en XIII 429 el agente está personificado, es Cipris la que extravió la mente de Ajax Oileo; por último, en IX 509 se dice ἀσάμεσθα sin más, pero es de resaltar que poco antes se han dedicado ocho versos (IX 499-506) a describir el poder del Destino (Μοιράων, v. 500; Δαίμονος Αἴση, v. 502, de clara ascendencia homérica en la forma pero no en el sentido) que a su antojo gobierna a los hombres y obliga a marchar por caminos no deseados. Más abajo recopilaré los datos que estoy apuntando.

5. Pasaré a hacer un comentario acerca de otro tipo de intervención psíquica, la comunicación de μένος, así como, más concretamente, de los agentes externos que son los causantes de estos dos tipos de «intervenciones». El μένος no es primariamente fuerza física; es como ἄτη, un estado de la mente<sup>13</sup>. Por ello no se

12. En Homero también existen casos semejantes a éste pero, claro está, en ellos no está presente Aisa: por ejemplo, en *Il.* XV 468 ss. Teucro se dispone a disparar una flecha contra Héctor pero se rompe la cuerda de su arco, luego atribuye el suceso a un δαίμων y Ajax, por su parte, a un θεός; sólo el poeta sabe que el culpable es Zeus (v. 461). Cf. asimismo *Il.* XV 236 ss. y *Od.* I 320 ss., 384 s.

También en el *Ajax* de Sófocles se encuentran ejemplos parecidos. En el v. 243 se habla de un δαίμων y en el v. 1060 de un θεός que suplanta a Atenea, la verdadera causante.

13. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 22.

encuadrarían en este marco los pasajes IV 200-201 (donde ya se concibe μένος como fuerza corporal), o XII 564-5 (ahí se habla de μένος Αἴσης pero sólo como perífrasis); o XIII 80 (porque es sinónimo de ardor bélico, aunque, si se analiza, queda muy próximo al sentido original del que supone una derivación primaria), y, con explicación parecida, XI 143 (donde Eurímaco y Eneas sienten o adivinan en su interior el μένος de Apolo, tras una intervención no explícita). Aparte de estos ejemplos, fijémonos en los siguientes:

Οὐδ' Ἐνοσίχθων  
ἄβριμος ἠγνοίησε, μένος δ' ἐνέπνευσε Ἀχαιοῖς  
ἤδη τευρομένοισι.

(QS IX 300-302)

...περὶ γὰρ κακὰ μυρία Κῆρες  
ἀνδρὶ περιστήσαντο. Μένος δ' ἐνέπνευσε ἀνάγκη·

(QS XIV 563-564)

Existe además otro pasaje donde el efecto es inverso, pero cabría entender el μένος de ese contexto con la ordinaria acepción de «fuerza». De todas formas no es seguro que no posea las connotaciones que antes mencioné<sup>14</sup>:

...βροτῶν μένος ἄλλοτε μὲν ποῦ  
βλάπτουσαι κατὰ θυμὸν ἀμείλιχον, ἄλλοτε δ' αὖτε  
ἔκποθε κυδαίνουσαι, ...

(QS IX 418-420)

Las Moiras (v. 416) son las que abaten el μένος de los mortales con lo que Quinto no hace sino utilizar un recurso que Homero aprovechó en *Il.* XVIII 311, cuando Atenea priva del entendimiento a los troyanos, intervención ésta que no recibe el nombre de ἄτη<sup>15</sup>. En resumen, a la figura de Aisa, deben añadirse Posidón,

14. Vian traduce «leur force vitale» (*ed. cit.*, vol. II, p. 196). Vian prefiere la lectura de H, βροτῶν μένος, a la de P, βροτῶν γένος.

15. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 32, n. 28. La expresión φρένας εἴλετο la utiliza Quinto en VI 27 con cambio en la posición del verso y, lo que creo más significativo, con un δαίμων por agente en vez de la diosa del verso homérico, cf. *infra* n. 26. Otros pasajes algo diferentes que Quinto pudo tener en cuenta para llevar a cabo luego su innovación serían *Il.* XII 254-255 y *Od.* XVI 211-212. En el primero de ellos es Zeus quien abate o glorifica, en el segundo la referencia es a los dioses (θεοῖσι).

Moira y ἀνάγκη en este papel de agentes externos productores de ἄτη o μένος, a despecho de que esta última se considere o no abstracción personificada, posibilidad que estimo interesante a raíz de lo que más abajo escribiré. Tres de ellos son representaciones del destino<sup>16</sup>, que aportan una novedad en lo referente a la intervención psíquica.

6. Los dioses olímpicos en Homero son responsables de ἄτη y μένος o de algún otro tipo de intervención<sup>17</sup>: Zeus (*Il.* XIX 86 ss.), Apolo (*Il.* XVI 805; *Il.* XVI 529), Afrodita (*Od.* IV 261)<sup>18</sup>, Atenea (*Il.* V 125, 136; *Od.* I 89, 320 s.)<sup>19</sup>. A estos dioses habría que sumar otras figuras que comparten esa función<sup>20</sup>: Moira y Erinis (*Il.* XIX 86 ss.), y como rasgo característico de la *Odisea*, divinidades no identificadas: δαίμων (*Od.* IX 381, etc.), τις ἀθανάτων (*Od.* XVI 178), θεοί (*Od.* II 124 s., etc.)<sup>21</sup>. En Apolonio de Rodas los agentes externos, ya reseñados en n. 10, son Eros y el vino para la ἄτη, mientras que, con molde tradicional, el μένος lo comunica Zeus en II 275 y Atenea en II 612-613. Quinto de Esmirna, por su parte, a excepción del μένος que infunde Posidón a los aqueos (IX 301) y otras actuaciones de algunos olímpicos<sup>22</sup>, atribuye distintas intervenciones psíquicas a Aisa, Moira y Anánkē (permítaseme usar la mayúscula).

7. Para concluir, pueden aducirse otros ejemplos.

Οἱ δὲ οἱ οὐ τι πίδοντο· παρήπαφε γὰρ νόον ἀνδρῶν  
Αἴσα κακῆ.

(QS XIV 364-365)

16. Del sentido de «fuerza» o «necesidad», ἀνάγκη pasa a ser sinónimo del destino y así la hallamos en *E. Ph.* 1000. 1763; *A. Pr.* 105; a veces personificada, como en *Parm.* 8, 30, *Emp.* 116, etc. Eurípides, fr. 1022, pone en paralelo a ἐρινός con τύχη, νέμεσις, μοῖρα y ἀνάγκη. Adviértase que en época imperial Ἀνάγκη y Εἰμαριμένη, como personificaciones del Destino, reciben culto. F. Vian (*ed. cit.*, vol. III, p. 97) traduce ἔργον ἀναγκαίης (QS XII 223) por «l'heure du Destin», donde la mayúscula parece reforzar la posibilidad que defiendo (cf. también su traducción de QS XII 388).

17. Por ejemplo la comunicación al héroe de θάρσος (*Od.* III 75; IX 381, etc.) o el engaño u olvido que causa un δαίμων (cf. *Od.* XIV 488: παρά μ'ἦπαφε δαίμων).

18. Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 20 y n. 28.

19. Pero aquí μένος con el sentido de valor moral más propio de la *Odisea*, cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 23.

20. Excluyendo *Od.* XI 61 y XXI 297 donde el agente es el vino. Cf. la explicación de E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 19.

21. Sobre la distinción entre δαίμων y θεός cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 24 ss.

22. Por ejemplo la de Zeus en III 597 infundiendo θάρσος a los argivos; o, en IX 80, θεῶν τις; o Cipris en XIII 429.

El pasaje es comparable a *Od.* XIV 488 pero no así la figura divina que hace aparición<sup>23</sup>. Algo similar ocurre con *ἀνάγκη*. Si bien hay pasajes que encuentran su origen en una construcción homérica (QS IV 71 ~ *Il.* VI 85; etc.), los más sufren una sensible variación que no debe ser casual y que toca de lleno el tema que vengo tratando:

...Τρωσὶν γὰρ ἐνέπνευσεν μέγ' ἀνάγκη  
 θάρσος...  
 (QS XII 60-61)

...ἐπεὶ μέγα θάρσος ἀνάγκη  
 ὤπασεν.  
 (QS XIII 121)

...Μένος δ'ἐνέπνευσεν ἀνάγκη.  
 (QS XIV 564)

Vian se contenta con calificarlos de «*lieu commun*»<sup>24</sup>, pero lo visto apunta, pienso, en otra dirección. La importancia que se le concede a la figura del Destino (en los distintos términos que lo representan) también en el campo de la intervención psíquica debe ponerse en relación con ese general encumbramiento de que goza dicha figura en los *Post Homérica* de Quinto, y todo ello, a su vez, ha de conectarse con la vigencia que en nuestro poeta poseen las ideas de la filosofía estoica<sup>25</sup>. El hecho de que se entremezclen las concepciones propiamente épicas (con la aparición de Zeus, Posidón, dioses sin identificar, etc.)<sup>26</sup> con las de esta corriente filosófica, es una circunstancia que se repite en la obra de Quinto. Una buena muestra de lo que estoy afirmando es el llamado «Sueño de Neoptólemo» (QS XIV 185-222), donde el choque que se produce entre los dispares consejos que Aquiles da a su hijo es fruto del entrecruzamiento de influencias. De

23. También en QS hay imitación de Homero: cf. QS III 49, 502, etc.

24. Cf. F. Vian, *ed. cit.*, vol. III, p. 90, n. 7, donde también se aduce II 275; pasaje en el cual no se habla de *θάρος* ni *μένος*, sino de *κάρος*.

25. Cf. F. Vian, *ed. cit.*, vol. I, p. XVI, y F. A. García Romero, «El Destino en los *Post Homérica* de Quinto de Esmirna», *Habis*, 16, 1985, pp.

26. Es frecuente en la obra de Quinto la aparición de un *δαίμων* como agente de la intervención psíquica, con lo que a primera vista no haría sino seguir a Homero: QS I 723-724; V 181-182 y 422 (en los tres pasajes con la forma verbal *ἤπαρε*); VI 27-28 (*φρένας εἶλετο*);

todas formas, la heterogeneidad se excusa, habida cuenta del lapso de tiempo transcurrido entre maestro y discípulo, y, más aún, cuando, como en el caso de Quinto, aquélla surge sin excesivas brusquedades.

---

IX 228-229, XII 254 (ambos referidos a la comunicación de *θάραξ*). No obstante a veces este *δαίμων* se revela muy afín a la idea de destino. Vian, de hecho, lo traduce por «destin» en VI 16 y «Destin» en XII 255. Sobre esta figura cf. Ph. Kakridis, *op. cit.*, p. 168 s. Sería acaso excesivo, y por ello lo pongo en nota, ver una relación con otras ideas estoicas sobre estos dioses menores. Recuérdese que Posidonio escribe un tratado *Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων* (Macrob. *Sat.* 1, 23, 7).