



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS**

**Κήρ ὕ Μοῖρα:**

**DESTINO Y MUERTE EN HOMERO**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADA EN LETRAS CLÁSICAS**

**PRESENTA:**

**MARÍA ISABEL MARTÍNEZ TORRERO**

**ASESOR:**

**DR. BERNARDO BERRUECOS FRANK**



**CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO**

**2021**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la Universidad Nacional Autónoma de México

<IA400116>.



## **Agradecimientos**

A mi familia, por su constante apoyo a lo largo de mi formación. En particular, a mi abuelo Carlos, por ser un ejemplo de sabiduría, responsabilidad y constancia; a mi hermana Beatriz, por ser mi compañera desde que nací; a mi padre Francisco, por enseñarme la importancia de la educación y el trabajo; y, sobre todo, a mi madre Beatriz, por su paciencia, su guía y su consejo en cada momento de mi vida.

A los amigos que me han acompañado en cada etapa. Especialmente, a Sofía, quien siempre ha sido como una hermana para mí, a Liz, con quien siempre he podido contar, y a Ernesto, David e Irving, por su amistad, su apoyo y su fraternidad.

A cada uno de los compañeros que tuve y los amigos que formé en la universidad; a Luis, Melissa, y tantos otros, por todos los momentos compartidos. En especial, a Sam, Anuar y Andrea, por su amistad incondicional, su cariño, su compañía, y su aliento en cada paso de este recorrido y en este trabajo; sin ellos, mi experiencia en la universidad y mi vida no serían las mismas.

A cada uno de los profesores de quienes tuve oportunidad de aprender a lo largo de mis estudios, por sus enseñanzas. Sobre todo, gracias a mi asesor, Bernardo Berruecos Frank, por su orientación, su paciencia y su soporte, así como a Gabriel Gutiérrez Bibriesca y Gabriel Sánchez Barragán; mi gran admiración a los tres, y mi agradecimiento por inculcar en mí el interés por la cultura griega.

Por último, gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México, la Facultad de Filosofía y Letras y el Colegio de Letras Clásicas, por darme la oportunidad de pertenecer a esta institución y por impulsarme a alcanzar esta meta.



## Índice

Prólogo .....	1
I. Introducción .....	5
I.I Kήρ y Moῖρα: destino y muerte en Homero .....	5
I.II Poemas homéricos: mitología cristalizada .....	13
II. Pensamiento griego acerca del destino .....	16
II.I Panorama general .....	16
II.II Plutarco: <i>Acerca del destino</i> .....	17
II.III Destino de muerte: el fatalismo en la épica .....	21
III. Otros aspectos del destino en Homero .....	38
IV. Moῖρα .....	46
IV.I Moῖρα: definición etimológica .....	46
IV.II Diosas hilanderas: μοῖρα en la mitología griega .....	47
IV.III Moῖρα o Moῖραι .....	59
IV.IV Moῖρα en Homero .....	60
IV.V Moῖρα como un tipo de destino .....	64
V. Kήρ .....	75
V.I Kήρ: definición etimológica .....	75
V.II Espíritus de muerte: κήρ en la mitología griega .....	76
V.III Kήρ o Kῆρες .....	84
V.IV Kήρ en Homero .....	87
V.V Kήρ como un tipo de destino .....	89
VI. Kήρ y Moῖρα en Homero .....	92
VI.I Análisis general .....	92
VI.II Consideraciones finales .....	101
VII. Conclusiones .....	109
VIII. Apéndice .....	115
Bibliografía .....	129





## Prólogo

Los poemas homéricos constituyen la base de la literatura griega y, por consiguiente, de la literatura occidental. En ellos se encuentra un compendio enciclopédico del conocimiento y del pensamiento de su tiempo, que, además, fue fundamental para el desarrollo de la cultura griega a partir de entonces.

La presente tesis se basa en un análisis de estas obras, enfocado en dos de los múltiples términos utilizados en ellas para referirse al destino, *μοῖρα* y *κήρ*. A lo largo de ella se ofrecerá una posible interpretación de estos términos, y de su relación con aquel aspecto del pensamiento griego que se refleja a través de ellos.

Esta tesis de carácter terminológico, y parcialmente lexicológico y semiológico, planteará posibles interpretaciones para estos vocablos conforme a su contexto dentro de los poemas homéricos, e intentará demostrar que ambos son personificaciones o abstracciones del destino dentro de la poesía homérica y, al mismo tiempo, de la muerte, de modo que el destino se entiende como la muerte misma. Por tanto, nuestra tesis es que, dentro del campo semántico del destino que existe en la poesía homérica, *κήρ* constituye una forma de *μοῖρα*, es decir, una forma de destino de muerte, de acuerdo con una relación de hiponimia<sup>1</sup>, y, específicamente, un destino de perdición que se relaciona con una muerte violenta en batalla.

Este trabajo se basa, sobre todo, en Homero. Para el estudio del pensamiento clásico en torno al destino, se utilizará fundamentalmente *Acerca del destino* de Plutarco. En cuanto a los estudiosos modernos, esta tesis se apoyará sobre todo en los trabajos de Bremmer, Dietrich, Duffy, Greene, Harrison, Leach, Mirto y Rohde.

La tesis comienza con una introducción que ofrece un panorama general sobre la cuestión a tratar y el enfoque del trabajo, y sobre el papel de los poemas homéricos en la literatura y la mitología griegas. A continuación, se presenta un apartado dedicado al pensamiento griego en torno al tema del destino, dividido en tres secciones: la primera constituye un panorama general que incluye un análisis lexicológico de las diversas definiciones de destino en los diccionarios modernos, la segunda contiene un breve análisis

---

<sup>1</sup> Conforme al diccionario de la Real Academia Española, “hiponimia” quiere decir “relación de un hipónimo con respecto a su hiperónimo”, es decir, relación de una palabra cuyo significado está incluido en el de otra con respecto a la palabra que incluye su significado.

de la obra *Acerca del destino* de Plutarco, y la tercera presenta un suscinto estudio sobre el papel del fatalismo dentro de la épica homérica.

Con base en una reconstrucción del campo semántico del destino en la lengua griega y su estructuración léxica, sigue un apartado centrado en otros aspectos del destino (o, si se prefiere, destino de muerte) que aparecen en Homero, además de los dos que conciernen específicamente a esta tesis, a saber, αἴσα, μόρος, y πότμος; asimismo, aunque no aluden al destino propiamente, sino a la muerte misma, por su relación con el tema se hará mención de los vocablos φόνος, τέλος y θάνατος.

Los siguientes dos capítulos de la tesis, dedicados a Μοῖρα y Κήρ, respectivamente, mantienen una misma estructura: la definición etimológica del término; el rol de cada entidad en la mitología griega a partir de un análisis de sus apariciones y sus atributos tanto en los poemas homéricos como en otras fuentes griegas y algunos estudios modernos; los cambios en el sentido del término de acuerdo con su forma, es decir, singular o plural; el rol de cada entidad en la literatura homérica con base en una búsqueda lexicológica y una interpretación literaria y filosófica, fundamentada en su relación con otros conceptos, y, por último, la interpretación que se infiere y se propone de la figura como un tipo de destino dentro de los poemas homéricos. El último capítulo ofrece un análisis general y las consideraciones finales en torno al tema central de la tesis, esto es, al rol de Μοῖρα y Κήρ como aspectos del destino en los poemas homéricos y a sus posibles interpretaciones dentro de ellos.

Como una sección complementaria, se ofrece un breve apéndice que contiene algunos de los principales pasajes analizados durante la realización de la tesis, con el fin de esclarecer e ilustrar las afirmaciones realizadas a lo largo de ésta para los lectores. El análisis de los pasajes pertenecientes a los poemas homéricos partió de una búsqueda léxica en el *Thesaurus Linguae Graecae*, que, a su vez, se hizo a partir de una selección realizada con base en las consultas de los diccionarios especializados –a saber, el *Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott, el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* de Chantraine, y el *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* de Frisk–.

Las ediciones griegas de los poemas homéricos utilizadas para el análisis y para las citas son las que figuran en el *Thesaurus Linguae Graecae*: “*Homeri Ilias*”, de T.W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1931, y “*Homeri Odyssea*”, de P. von der Mühlh, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.

Cabe mencionar que, a lo largo del trabajo, los términos helenos se mantuvieron en caracteres griegos, a no ser que se encontraran transliterados en una cita textual. Asimismo, resulta importante mencionar que las abreviaturas utilizadas corresponden a aquellas establecidas por el Liddell and Scott (o por el Lewis and Short, en el caso de las obras latinas). Las traducciones de los pasajes homéricos, donde se procura, sobre todo, la literalidad, son propias, así como las de las entradas de los diccionarios especializados. Por lo demás, aquellas pertenecientes a otros autores clásicos corresponden, en el caso de Plutarco, a la versión de Pedro Tapia y Martha Bojórquez, y, en lo que respecta al resto de los autores, a la edición correspondiente de la editorial Gredos (cf. Bibliografía).

Finalmente, vale la pena mencionar que, a pesar de no ser un estudioso clásico, se decidió utilizar la obra de Fairbanks<sup>2</sup> por su aportación al tema. También resulta necesario aclarar que no fue posible acceder a los originales de *Death, Fate, and The Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer* de Dietrich, y de *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon* de Gilbert, por lo que se utilizaron reseñas de estas obras.

---

<sup>2</sup> Fairbanks, 1898. Cf. Bibliografía.



## **I. Introducción**

### **I.I Kḗp y Moīpa: destino y muerte en Homero**

Los poemas homéricos reflejan un complejo imaginario constituido por el pensamiento y la mitología contemporáneos a su tiempo, donde se conforma gran parte de las bases de lo que fue la religión griega clásica. Distintas corrientes de pensamiento convergen en estos poemas para constituir un todo que, si bien puede parecer contradictorio en ocasiones, es sumamente rico y abarca cuestiones relativas al cosmos y a la existencia misma.

Resulta importante aclarar algunos aspectos de la religión en la antigua Grecia. Como desarrolla Lloyd-Jones<sup>3</sup>, la religión griega es politeísta (aunque posee ciertos elementos monoteístas debido a la prevalencia general de la voluntad de Zeus); dentro de ella, cada dios se distingue por atributos y funciones particulares, de modo que conforman un sistema donde cada uno posee un lugar determinado en relación con el resto. Estos dioses no se caracterizan por la bondad, sino por el poder, e incluso son movidos por pasiones humanas, por lo que debe procurarse brindar honor a todos ellos y no ofender a ninguno.

Siguiendo al mismo autor<sup>4</sup>, la religión griega carece del concepto de “pecado”, pero existen acciones que pueden causar cierta “contaminación”, misma que puede “purificarse” mediante el castigo del ofensor o mediante un sacrificio. Asimismo, no existen autoridades divinas que orienten conforme a un sistema ético, sino que los sacerdotes eran los encargados de guardar los templos y administrar sus cultos; de manera similar, no existen libros sagrados, sino que se aprende sobre los dioses a través de los poetas, y, en particular, de los poetas arcaicos, Homero y Hesíodo.

Por lo anterior, a lo largo de esta tesis se entenderá por “religión” la ideología y la mitología presentes en los poemas homéricos, tanto en lo que respecta al panteón divino y los atributos de cada divinidad –y los cultos relativos a las mismas–, como en lo que concierne a conceptos tales como el alma, el destino o la muerte.

Ahora bien, un problema ampliamente estudiado dentro de la obra homérica es, precisamente, su concepción del destino. En efecto, como se verá a lo largo del trabajo, en las composiciones homéricas aparecen múltiples términos que se prestan a interpretarse

---

<sup>3</sup> Vid. Lloyd-Jones, 2001, pp. 457-459.

<sup>4</sup> Vid. Lloyd-Jones, 2001, pp. 457-461.

como “destino”<sup>5</sup>, mismos que han dado pie a diversos estudios. Insertados en este sistema, o, si se prefiere, campo semántico del destino, se encuentran dos vocablos que corresponden a figuras mitológicas que se han prestado a variadas interpretaciones y representaciones en el arte y la literatura, tanto en forma personificada como en forma abstracta o no personificada: μοῖρα y κήρ. Cabe señalar, en primer lugar, cómo se entenderá “destino” a lo largo del presente trabajo. Con el fin de brindar una definición para este vocablo, se utilizará como base el diccionario de la Real Academia Española, complementando la acepción encontrada con aquellas brindadas por *The Oxford English Dictionary* y el *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert, y, a partir de estas definiciones contemporáneas, se realizará el análisis de los conceptos griegos.

El *Diccionario de la lengua española* propone varias definiciones para el término<sup>6</sup>; las tres primeras son: “hado”, “encadenamiento de los sucesos considerado como necesario y fatal”, y “circunstancia de serle favorable o adverso a alguien o algo el destino”. “Hado” es quizá la definición que debe destacarse dentro del legado grecolatino, pues se define como “en la tradición clásica, fuerza desconocida que obra irresistiblemente sobre los dioses, los hombres y los sucesos”, así como “encadenamiento fatal de los sucesos”.

*The Oxford English Dictionary* ofrece también diversos significados para “destino” (*fate*)<sup>7</sup>; en primer lugar, “una sentencia o *doom*<sup>8</sup> de los dioses”, que es lícito conectar etimológicamente con el vocablo griego θεῖσφατον y, a la vez, se relaciona con el término μοῖρα; en segundo lugar, “el principio, poder o intervención por el que, de acuerdo con ciertos sistemas de creencia filosóficos y populares, todos los sucesos, o algunos sucesos en particular, están inalterablemente predeterminados desde la eternidad”. En un sentido mitológico, se refiere a “la diosa del hado o del destino; en Homero, Moira”. Finalmente, propone “lo que sucederá, o ha sucedido (a una persona o cosa); estado último; destino”, así como “muerte, destrucción, ruina”.

---

<sup>5</sup> Como se desarrollará en este apartado, para fines de este trabajo, “destino” se entenderá como la finalización de la vida del hombre, es decir, la muerte determinada para éste como un suceso fatal desde su nacimiento.

<sup>6</sup> Cf. “Destino”, *Diccionario de la lengua española*. En línea.

<sup>7</sup> Cf. “Fate”, *The Oxford English Dictionary*, p. 757.

<sup>8</sup> Un vocablo especialmente significativo es *doom*, usado en ocasiones como traducción directa de κήρ. Entre sus acepciones, dentro del mismo diccionario, se encuentran “sino, hado, porción, destino irrevocable (usualmente un hado adverso; raramente en buen sentido)” y “destino final, destrucción, ruina, muerte”.

En el *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, “destino” (*destin*)<sup>9</sup> se define como “poder que, según ciertas creencias, fija de manera irrevocable el curso de los sucesos”, “conjunto de eventos, contingentes o no, que determinan la vida de un ser humano, considerados como resultado de causas distintas a su voluntad”, y “el curso de la existencia que se considera que puede ser modificado por quien la vive”.

Ahora bien, el adjetivo “fatal”, encontrado en la definición española, resulta fundamental para la presente explicación. “Fatal”<sup>10</sup> –proveniente del latín *fatalis-fatale*, “del destino”, “fijado por el destino”, “mortal”– se define en el *Diccionario de la lengua española* como “inevitable”, “desgraciado, infeliz”, “malo”, “perteneciente o relativo al hado”, o, dicho de un plazo, “improrrogable”.

Su relación con el destino, o, mejor dicho, el hado, queda aclarada de forma explícita, incluso desde su etimología latina. Cabe destacar en su definición el adjetivo “improrrogable”, que quiere decir “que no se puede prorrogar”, esto es, “continuar, dilatar, extender algo por un tiempo determinado”, o bien, “suspender, aplazar”.

En *The Oxford English Dictionary*, “fatal” (*fatal*)<sup>11</sup> tiene también numerosas acepciones: significa “asignado o decretado por el hado o el destino; destinado”, “condenado por el hado; predestinado”, “propio del hado; que se asemeja al hado en su modo de actuar; procedente de un orden o secuencia establecido; inevitable, necesario”, “que produce o tiene como resultado la muerte, destrucción, o ruina irreversible, material o inmaterial; mortal, destructivo, ruinoso”.

El *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* incluso propone “fatalidad” (*fatalité*) como un equivalente de “destino”. “Fatal” (*fatal*)<sup>12</sup>, en este mismo diccionario, significa “impuesto, acarreado por un destino inexorable, irrevocable”, “que entraña inevitablemente la ruina, que tiene consecuencias desastrosas”.

Conforme a lo desarrollado hasta ahora, “destino” se entenderá como un equivalente de “hado” a lo largo del trabajo, esto es, como “fuerza desconocida que obra irresistiblemente sobre los dioses, los hombres y los sucesos”, al tiempo que “encadenamiento fatal de los

---

<sup>9</sup> Cf. “Destin”, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Tomo II, p. 175.

<sup>10</sup> Cf. “Fatal”, *Diccionario de la lengua española*. En línea.

<sup>11</sup> Cf. “Fatal”, *The Oxford English Dictionary*, p. 756.

<sup>12</sup> Cf. “Fatal”, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Tomo II, p. 844.



sucesos”. A su vez, se mantendrá presente precisamente la cualidad “fatal” del destino, en tanto que puede acarrear consigo la muerte.

Lo anterior permite entrever que existe una relación semántica entre las palabras “destino” y “muerte”. La definición de la palabra inglesa *fate* resulta bastante esclarecedora en esta relación, en tanto que propone que “muerte” puede ser una definición de “destino”, mas no a la inversa. También la definición del término *doom*<sup>13</sup> facilita entender la muerte como un destino, específicamente como destino fatal, destino último.

La muerte aparece como uno de los sucesos necesarios y fatales que pueden provenir del hado. Por tanto, puede afirmarse que existe una relación de hiperonimia de destino con respecto a muerte, al tiempo que “muerte”, como un “tipo” de destino, se convierte en hipónimo de éste<sup>14</sup>. Cabe mencionar que es posible identificar esta relación semántica con aquella que existe entre κήρ y μοῖρα, pues κήρ, como “muerte violenta” –o “destino fatal”–, es un tipo de μοῖρα, que es a su vez destino y muerte.

Ahora bien, ambos términos griegos, dentro del contexto homérico –esto es, dentro del imaginario griego que refleja esta obra literaria–, poseen distintas acepciones conforme a su contexto, lo que, en los más de los casos, guarda relación con su singularidad o pluralidad, pues esta característica hace referencia a distintas caras de cada figura mitológica.

Las Μοῖραι, inicialmente, fueron deidades asociadas con el nacimiento que tenían por función marcar el momento de la muerte del individuo<sup>15</sup>. Si bien esta forma personificada no aparece propiamente en los poemas homéricos, μοῖρα aparece de forma no personificada como una abstracción de la muerte misma, entendida como el cumplimiento último del destino de todo hombre<sup>16</sup>. Por otro lado, mucho se ha discutido en torno al término κήρ. Las κήρες suelen presentarse como espíritus o demonios de muerte, aunque en Homero, en particular, pueden prestarse a una doble interpretación dentro de este mismo ámbito: en singular, parecen referirse a la muerte misma –siempre que esta ocurra de forma violenta–;

---

<sup>13</sup> Vid. supra, p. 6, nota 8.

<sup>14</sup> Los conceptos de hiperonimia e hiponimia se relacionan con la semántica de los vocablos. “Hipónimo” se refiere a un término cuyo significado está incluido en el de otro, mientras que “hiperónimo” se entiende como una palabra cuyo significado incluye el de otra. En otras palabras, el significado del hiperónimo abarca el del hipónimo, mientras que el de éste es abarcado dentro del campo semántico de aquél.

<sup>15</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 95.

<sup>16</sup> Vid. Duffy, 1947, p. 478.

en plural, suelen aparecer como espíritus de muerte<sup>17</sup>. No obstante, si se leen con atención los poemas, es posible reconocer que en diversos pasajes este término también puede interpretarse como una forma de destino, nuevamente, como destino de perdición, lo que lo convierte en un concepto semánticamente similar a μοῖρα.

Por mencionar algunos ejemplos, en *Il.* XXIII. 77-81, parece entenderse que “muerte” y “destino” son una misma cosa: Patroclo dice a Aquiles que al nacer le fue dada una κήρ, lo que recuerda notoriamente a una μοῖρα. Patroclo mismo dice que Aquiles tiene su propia μοῖρα, pero dado que este destino también será morir en batalla, puede entenderse que este destino, finalmente, es también una κήρ, es decir, un destino fatal. Sucede algo similar en *Od.* III. 410, donde se menciona que Neleo fue conducido por su κήρ al Hades. Asimismo, resulta importante señalar el pasaje *Il.* XXVIII. 115-125, donde los vocablos κήρ y μοῖρα son prácticamente intercambiables, y aparecen de manera intercalada para referirse a la muerte. Sin embargo, lo que en general distinguiría esencialmente a ambos términos sería la notoria asociación de la κήρ con la muerte violenta, en particular en batalla, como se mencionó en el párrafo anterior.

La aparente relación entre destino y muerte dentro de la obra homérica parece responder, de cierto modo, a lo que llamaremos “fatalismo épico”: los héroes homéricos son conscientes de su propia mortalidad, de modo que la muerte representa dentro de su ideal heroico el cumplimiento de su destino, de un hado inescapable. Por tanto, la hazaña heroica se convierte en el medio para enfrentar la muerte al permitir su permanencia en la memoria de los hombres.

Cabe mencionar, finalmente, el motivo de haber elegido estos dos términos en particular para el presente trabajo entre los múltiples aspectos que conforman el complejo campo semántico que existe en los poemas homéricos en torno al destino, e incluso en torno a la muerte<sup>18</sup>. Se ha elegido μοῖρα, por un lado, porque se trata del término más comúnmente utilizado dentro de los poemas homéricos para referirse al destino<sup>19</sup>; por otro lado, porque

---

<sup>17</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 174.

<sup>18</sup> Compuesto por αἴσα, μόρος, y πότμος, y, en cierta medida, φόνος, τέλος y θάνατος –éstos últimos se refieren específicamente a “muerte”–, así como por πεπρωμένον (*Hom. Il.* III. 309; XV. 209; XVI. 441; XXII. 179) y la forma verbal εἴμαρτο (*Hom. Il.* XXI. 281; *Od.* V. 312; XXIV. 34).

<sup>19</sup> De acuerdo con una búsqueda realizada en el *Thesaurus Linguae Graecae*, Μοῖρα aparece en 108 ocasiones en forma simple en los poemas homéricos; en 20 de estos casos significa literalmente “parte” o “porción”, en 40 forma parte de la fórmula κατὰ μοῖραν, que, como se verá en apartados posteriores, se entiende como “en

desde sus primeras apariciones hasta su posterior evolución dentro del imaginario griego, guarda una profunda conexión con este concepto. Además, μοῖρα presenta cierto grado de personificación en comparación con los demás aspectos.

Por otro lado, se ha seleccionado κῆρ por su particular importancia dentro de los poemas homéricos, sobre todo en la *Iliada*, en tanto que es el tipo de destino –de destino fatal, de muerte, de μοῖρα– más común al que se enfrentan los héroes épicos en batalla.

## Justificación

El imaginario griego, particularmente aquel que se refleja en los poemas homéricos, resulta un entramado complejo, cuyo análisis y estudio representan siempre nuevas perspectivas para los estudios clásicos. Por ello, en este trabajo se pretende ofrecer un esclarecimiento y una posible interpretación no sólo de estos difusos términos presentes en estas obras, sino de aquel aspecto del pensamiento religioso griego que es posible entrever a través de ellos: su concepción de la muerte y el destino.

En cuanto al estado de la cuestión, en un primer acercamiento, cabe mencionar que autores como Duffy, Lehrs<sup>20</sup>, Gruppe<sup>21</sup> o Farnell<sup>22</sup> han contribuido a la discusión sobre si existe en los poemas homéricos una forma de destino que va más allá de los dioses. Duffy mismo presenta en su artículo “Homer’s Conception of Fate” la interpretación de μοῖρα como muerte, en tanto que la muerte es el cumplimiento último del destino<sup>23</sup>.

---

orden” o “como está decretado” –o de las fórmulas παρὰ μοῖραν y ἐν μοίρα, con significados similares–, y en 1 de la fórmula ὑπὲρ μοῖραν, que se interpreta como “más allá de lo que está decretado u ordenado”, de modo que sólo en 47 apariciones presenta el sentido de “destino” o “hado”, en algunos casos con la idea de “muerte”. Μόρος, similar al término anterior tanto en su etimología como en su significado, aparece sólo en 16 ocasiones en forma simple, 4 de las cuales corresponden a la fórmula ὑπὲρ μόρον, equivalente a ὑπὲρ μοῖραν. Αἴσα, por su parte, aparece 39 veces en forma simple, 7 de las cuales forma parte de las fórmulas κατ’ αἴσαν y ὑπὲρ αἴσαν, similares en significado a sus correspondientes con μοῖρα, de modo que sólo en 32 casos mantiene el sentido de “destino”. Los vocablos πότμος, φόνος y τέλος aparecen 36, 44 (46 si se toma en cuenta fórmulas donde φόνος tiene un significado distinto) y 29 veces respectivamente; sin embargo, su semántica se aproxima más al concepto de “muerte” o “final”, o incluso, en ocasiones, “ruina”. Vid. infra, pp. 46-47, apartado IV.I, “Μοῖρα: definición etimológica”, IV.IV, pp. 60-64, “Μοῖρα en Homero”, y III, pp. 38-45, “Otros aspectos del destino en Homero”.

<sup>20</sup> Cf. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Altertum*, 1875, p. 201, apud Duffy, 1947, p. 477.

<sup>21</sup> Cf. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, Vol. 2, apud Duffy, 1947, p. 477.

<sup>22</sup> Cf. Farnell, *The Cults of the Greek State*, 1896-1909, Vol. I, p. 79, apud Duffy, 1947, p. 477.

<sup>23</sup> Vid. Duffy, 1947, p. 478.

En su artículo “The Spinning of Fate in Homer”, Dietrich remite a un estudio de Nilsson donde se propone que dioses y Μοῖραι actúan conjuntamente como “hilanderos” del destino humano, pero, mientras los dioses “hilan” eventos separados que se presentan a lo largo de una vida determinada, las Μοῖραι “hilan” el propio hilo de la vida, marcando el momento de la muerte<sup>24</sup>.

Harrison destaca el hecho de que las κήρες –o bien, la κήρ- aparecen en un momento de transición entre la vida y la muerte, lo que puede prestarse a una doble interpretación, como se mencionó anteriormente<sup>25</sup>. De igual manera, ciertas fórmulas –es decir, ciertas construcciones léxicas comunes<sup>26</sup>– que se verán a lo largo del presente trabajo parecen indicar que probablemente existían κήρες asociadas con sucesos distintos a perecer<sup>27</sup>.

Por su parte, en *The Early Greek Concept of the Soul*, Bremmer hace notar que las κήρες no aparecen en Homero como las encargadas de transportar las almas al inframundo, e igualmente enfatiza el hecho de que las almas de los difuntos aparecen con las mismas heridas que recibieron justo antes de su muerte<sup>28</sup>: tal importancia parece tener el modo de morir en la mentalidad griega.

## Hipótesis

Parece, pues, que los términos μοῖρα y κήρ aparecen en Homero, en su forma no personificada, como formas relacionadas con o pertenecientes al destino y, al mismo tiempo, a la muerte. En realidad, mediante un acercamiento a los aspectos del destino dentro de los poemas homéricos<sup>29</sup>, así como mediante una interpretación literaria y filosófica de los pasajes referidos a estas dos figuras, es posible comprender que ambos términos pueden referirse a

---

<sup>24</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 99.

<sup>25</sup> Vid. Harrison, 1908, pp. 174-175.

<sup>26</sup> Por “construcción léxica” se entenderá el conjunto de determinados vocablos griegos en un orden y con un sentido determinado dentro de un contexto poético que se repiten en relación con un personaje o circunstancia al que definen dentro de la composición en cuestión.

<sup>27</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 175.

<sup>28</sup> Vid. Bremmer, 1983, p. 83.

<sup>29</sup> Si bien los principales términos analizados a lo largo de este trabajo serán los mencionados hasta ahora – μοῖρα y κήρ–, como se señaló anteriormente, también se analizarán, aunque de forma menos detallada, otros de los vocablos que forman parte del campo semántico en torno al destino en la lengua homérica. Esto se realizará dentro del apartado III, “Otros aspectos del destino en Homero” (vid. infra, pp. 38-45).

una abstracción de destino, donde el destino se entiende como la muerte misma, y κήρ, específicamente, como el destino de una muerte violenta.

Mi tesis es, pues, que κήρ puede interpretarse dentro de estos poemas como una forma de μοῖρα, es decir, un destino fatal, un destino de perdición –esto es, ruina o muerte–, que se asigna (posiblemente desde el nacimiento) a aquellos que han de padecer una muerte violenta en batalla. Además, esta relación de hiponimia de κήρ con respecto a μοῖρα corresponde en cierta medida a la aparente relación semántica que se conserva aún hasta nuestros días entre los propios términos de “muerte” y “destino”.

### **Objetivo principal**

El presente trabajo, por tanto, pretende ofrecer una interpretación de estos dos aspectos del destino dentro de los poemas homéricos, centrándose en la muerte como el cumplimiento del destino, de modo que las formas no personificadas de μοῖρα y κήρ aparecen como términos para referirse, aunque con cierta variación, a tal suceso.

A partir de lo anterior, no sólo se demostrará que existe una relación de hiponimia entre ambos términos, donde κήρ aparece como una forma de μοῖρα, sino que también se ofrecerán distintas interpretaciones que, conforme al análisis realizado en este trabajo, pueden hacerse de cada uno de ellos.

Además, en el trabajo se pretende estudiar el trasfondo fatalista de la poesía homérica y el ideal heroico de sus personajes, y cómo en este propio fatalismo se reconoce la mencionada relación entre los conceptos de destino y muerte.

### **Metodología**

En primer lugar, se realizó una búsqueda terminológica con el fin de seleccionar los pasajes más importantes de la obra homérica para el estudio de los dos vocablos centrales de este trabajo. Posteriormente, a partir de un análisis de estos pasajes, así como de algunos estudios que se han dedicado a estos conceptos, se realizó una interpretación literaria y filosófica de μοῖρα y κήρ como formas de destino dentro de los poemas homéricos.

Por interpretación literaria se entiende el esclarecimiento del posible significado que estos vocablos tienen a través de la atención a sus modos poéticos de articulación con otros conceptos y a su valor y función dentro de los poemas homéricos concebidos en su dimensión literaria y narrativa. Por interpretación filosófica se entiende el análisis y la explicación de

este significado a partir de lo que puede colegirse en el pensamiento homérico acerca del destino y su relación con la muerte, así como del lugar que ocupan estos dos conceptos dentro de él.

Además, se abordaron tanto el panorama general del pensamiento griego acerca del destino –centrándose, sobre todo, en la época homérica, con sólo algunos acercamientos a determinados autores arcaicos y clásicos en los casos pertinentes–, como el fatalismo presente en la poesía épica homérica y en la conformación de su ideal heroico.

### **Metodología de selección**

La selección de textos utilizada para este trabajo<sup>30</sup> se realizó a partir de aquellos que se mencionan en la definición etimológica de los dos términos centrales<sup>31</sup>. Posteriormente, se realizaron tres selecciones más que, aunque no se incluyen en el cuerpo del trabajo, sirvieron para el análisis de las apariciones de los términos estudiados: una a partir de la búsqueda de las fórmulas homéricas y los compuestos mencionados en la definición etimológica<sup>32</sup>, otra a partir de los vocablos que aparecen en coordinación con cada término, así como en posición de complemento determinativo, y, finalmente, otra a partir de los textos mencionados en los comentarios de los pasajes de la primera selección.

### **I.II Poemas homéricos: mitología cristalizada**

En cuanto a la obra analizada, hay que aclarar que en el presente trabajo no se abordará la cuestión homérica, es decir, no se cuestionará la existencia o no existencia del autor de estos poemas, o si se trató de un solo autor, de autores distintos, o de múltiples autores en distintas épocas. Sin embargo, no por ello se dejará de lado la importancia que tuvo “Homero” para la cultura griega.

---

<sup>30</sup> Vid. infra, pp. 115-128, Apéndice.

<sup>31</sup> Vid. infra, pp. 46-47, apartado IV.I, “Μοῖρα: definición etimológica”, y pp. 75-76, V.I, “Κῆρ: definición etimológica”.

<sup>32</sup> A saber, μοῖρα (ἔστι), κατὰ μοῖραν, μοῖρα δυσόνημος, μοῖρα κακή, μοῖρα κραταίη, μοῖρα ὀλοή, μοῖρα θεοῦ, μοιραγέτης, μοιρηγενής, μοιρίδιος, μοιρόκραντος, ἄμμορος, κάσμορος, μόρμιος (ο μόρσιμος), ταχύμορος, εἰμαρμένη, εὔμοιρος, μοιράδιος, y μοιραῖος para el primero, y κῆρ θανάτοιο, κῆρ ὀλοή, κῆρ στυγερή, κῆρες διχθάδιαι, κηρεσιφόρητος, κηριτρεφεῖς, κηροτρόφος, ἀκήριος (ἀκήρατος ο ἀκηράσιος), y κηραίνω para el segundo.

Homero no fue el padre del pensamiento y del arte griegos, pero se convirtió en una fuente de inspiración para las generaciones posteriores<sup>33</sup>, y gran parte de su influencia recayó, precisamente, en las creencias religiosas. Heródoto incluso afirma que las advocaciones y las atribuciones de las deidades griegas fueron establecidas por Homero y Hesíodo:

Pues creo que Hesíodo y Homero, dada la época en que vivieron, me han precedido en cuatrocientos años y no en más. Y ellos fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos (ἑπωνυμίας), precisaron sus prerrogativas (τιμὰς) y competencias (τέχνας), y determinaron su fisonomía (εἶδεα).<sup>34</sup>

De manera similar, autores tanto antiguos como modernos consideran a Homero responsable de establecer las bases del pensamiento griego acerca de la providencia y el destino, como testifica Pseudo-Plutarco<sup>35</sup>. Cabe suponer que lo mismo sucede con las representaciones de los ritos funerarios y del inframundo.

Indudablemente, los poemas homéricos representan una parte importante de este proceso de conformación. Estas obras aparecen como un producto no sólo literario, sino enciclopédico, que reúne y representa gran parte del pensamiento griego de su época y, al mismo tiempo, determina aspectos relevantes para la religión de épocas posteriores.

Gran parte de los elementos contenidos y representados en estos poemas pertenecen, en efecto, a las creencias y los ritos tradicionales. Los poemas homéricos, como primeras composiciones literarias, transformaron la religión griega: reflejaron las creencias populares al tiempo que fijaron numerosos aspectos de éstas mediante la palabra.

La obra homérica recoge aspectos fundamentales del pensamiento griego arcaico, y, más allá de eso, de un sustrato mitológico-religioso que, mediante su transmisión, configuró las bases de la cultura griega. Su obra puede considerarse al mismo tiempo un reflejo de un pensamiento arraigado y el medio por el cual este mismo pensamiento es heredado por las siguientes generaciones.

Fairbanks escribe en lo que respecta a los dioses: “Los mitos de los dioses tomaron primero forma literaria en la épica, y la manera épica de tratar a los dioses determinó el tratamiento literario del mito en épocas posteriores”<sup>36</sup>. A su vez, escribe Harrison:

---

<sup>33</sup> Vid. Rodríguez, 2014, p. 2.

<sup>34</sup> Hdt. II. 53. 2.

<sup>35</sup> Vid. Ps. Plu. *Vit. Hom.* II. 115.

<sup>36</sup> Fairbanks, 1898, p. 294.

Para la literatura, Homero es el principio, aunque todo académico es consciente de que no es primitivo de ninguna manera; para la teología, o –si preferimos llamarla así– mitología, Homero presenta, no un punto de partida, sino una culminación, un logro completo [...] más aún, un resultado, que es esencialmente literario más que religioso, escéptico, y ya moribundo en su misma perfección.<sup>37</sup>

No es inverosímil pensar que mediante su obra es posible conocer determinados aspectos del pensamiento tradicional de su tiempo –o, mejor dicho, del imaginario griego arcaico reunido por él y que posteriormente influiría en los primeros intelectuales y filósofos–, como es el destino, aunque muchas concepciones e ideologías religiosas parecen pasar desapercibidas en la composición homérica y reaparecer hasta el teatro griego, como, por ejemplo, la idea y la simbología del “hilo” del destino, relacionadas con las Μοῖραι<sup>38</sup>.

En efecto, la épica influyó en la conformación de la religión griega, tal vez como ningún otro género. Además, la obra homérica creó una mitología “universal”, o, si se prefiere, “panhelénica”. En ella desaparecen las separaciones entre ciudades y provincias, uniendo incluso a los dioses locales en un mismo panteón. Como señala Fairbanks<sup>39</sup>, el vínculo que une a un dios con una localidad definida desaparece gracias a la influencia de la épica; en los poemas homéricos quedan pocas pistas del origen de los dioses, y éstos aparecen como divinidades comunes a todos los griegos.

Por todo lo anterior, la intención del presente trabajo es brindar una interpretación de los términos en cuestión, así como de la concepción de destino, a partir de la obra homérica, más que explicarlos dentro de la mentalidad griega en su totalidad, con la convicción de que existe dentro de estas composiciones un significado religioso genuino.

Podría afirmarse que la principal importancia de Homero para la conformación del imaginario teológico-mitológico griego es que su obra aparece como una pieza literaria que “cristaliza” el pensamiento, sobre todo en, aunque no limitado a, el ámbito de la literatura. Homero es “arte que crea imagen, literatura que cristaliza atributos y funciones”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Harrison, 1908, p. V.

<sup>38</sup> Vid. infra, pp. 47-59, apartado IV.II, “Diosas hilanderas: μοῖραι en la mitología griega”.

<sup>39</sup> Vid. Fairbanks, 1898, p. 297.

<sup>40</sup> Harrison, 1908, p. 164.



## II. Pensamiento griego acerca del destino

### II.I Panorama general

Es importante tener en cuenta, al aproximarse a la concepción griega del destino, que no existe en su ideología ni una deidad que personifique ni una concepción que se refiera al destino en tanto determinación general de todos los sucesos, como podría comprenderse a partir de la obra de Plutarco y como se verá más adelante. Aparentemente, esto coincide más bien con una corriente de pensamiento oriental<sup>41</sup>. Como se desarrollará posteriormente, parece que lo que los griegos consideraban determinado por una potencia era aquello que se entendía como un destino individual.

Por esto, es necesario comprender la distinción entre la idea moderna y la idea antigua del concepto, pues la terminología moderna no es enteramente aplicable a los conceptos griegos, del mismo modo que la psicología moderna no es enteramente aplicable en tanto que se trata de una sociedad distinta con una ideología diferente<sup>42</sup>.

Otro aspecto que resulta indispensable tener en mente es que las creencias religiosas griegas sufrieron un proceso constante de transformación, y que, como se mencionó en el apartado anterior, esto es lo que se observa en Homero: un proceso de transformación en el que el conjunto de las creencias arcaicas comienza a fijarse y a evolucionar hacia las que serían las creencias clásicas y posteriores. Esto coincide con lo que afirma Harrison: “hasta la llegada del arte y la literatura, y hasta cierto punto después, la fórmula de la teología es: ‘todas las cosas fluyen’ (πάντα ῥεῖ)”<sup>43</sup>.

Como señala esta misma autora<sup>44</sup>, la religión griega se relaciona en gran medida con la mitología, y, sobre todo, con la mitología vista a través de la literatura –aunque resulta importante aclarar que esta no es una relación necesaria–. La épica estableció las bases para las concepciones de múltiples aspectos del ámbito religioso, incluido el destino.

Ahora bien, aunque es cierto que no existió en un principio –y no existe dentro del universo homérico– la concepción de un destino “general”, ésta terminó por gestarse entre los griegos, aproximadamente en el siglo I d.C. En realidad, como se explicará con más detalle en los siguientes apartados, parece ser que la interpretación más abstracta o no

---

<sup>41</sup> Vid. Michel Angelo, 1877.

<sup>42</sup> Vid. Bremmer, 1983, pp. 4-5.

<sup>43</sup> Harrison, 1908, p. 164.

<sup>44</sup> Harrison, 1908, p. VI.

personificada de μοῖρα, incluso dentro de las obras que nos conciernen, refleja un proceso de evolución lingüístico-semántica, así como mitológica, mediante el que su significado original (o, al menos, el significado original que cabe suponer a partir de los múltiples estudios realizados en torno al término) terminó por extenderse hacia esta idea.

Así, en la expresión “está destinado” (μοῖρα ἔστι), presente en Homero, se reconoce ya un trasfondo en el que existe una agencia o un poder sobrehumano fuera del conocimiento y del control del hombre, pero que al mismo tiempo interfiere en la vida de éste<sup>45</sup>.

Una obra que resulta esclarecedora respecto a esta nueva concepción del destino como un agente determinante de todos los sucesos que rodean al hombre es *Acerca del destino* de Plutarco. A continuación, se resumirá a grandes rasgos su contenido con el fin de comprender esta faceta posterior del pensamiento griego que constituye el culmen que alcanzó la idea homérica de destino.

## **II.II Plutarco: *Acerca del destino***

Plutarco establece que “destino” (en latín, *fatum*) es al mismo tiempo actividad y sustancia: actividad en tanto “enunciado divino” inquebrantable e ineludible, o, en otras palabras, ley que acompaña y determina la naturaleza misma del universo y que rige todo lo existente; sustancia en tanto “alma del cosmos”, y, en este segundo sentido, se divide en tres partes, que corresponden precisamente a las llamadas Μοῖραι: Cloto, la parte fija, Átropos, la parte errante, y Láquesis, la parte que recibe y distribuye<sup>46</sup>.

Lo que llamamos “destino” abarca lo posible, aquello que llega a ser naturalmente por una intervención propia; lo contingente, aquello que es posible, pero que de igual manera admite su contrario (“lo necesario es lo posible que se opone a lo imposible; lo contingente es lo posible cuyo opuesto también es posible”<sup>47</sup>); lo que depende de nosotros, aquello que es contingente, pero que depende de la pasión o de la razón (en este caso, se le llama “de acuerdo con una elección”<sup>48</sup>); el libre albedrío, aquello que sucede según nuestro impulso; el

---

<sup>45</sup> Vid. Fairbanks, 1898, pp. 298-299.

<sup>46</sup> Vid. Bojórquez y Tapia, “Introducción” en Plu. *De Fato*, p. XL.

<sup>47</sup> “τὸ μὲν ἀναγκαῖον δυνατόν τὸ ἀντικείμενον ἀδύνατον, τὸ δ’ ἐνδεχόμενον δυνατόν, οὗ καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν” (Plu. *De Fato* 571b-571c).

<sup>48</sup> “κατὰ προαίρεσιν” (Plu. *De Fato* 571d).

azar, aquello que ocurre de manera accidental, pero donde entra en juego la elección; y lo espontáneo, aquello que sucede naturalmente sin que participe la elección.

Cabe mencionar que, dentro del azar, que es a su vez una especie de causa, existe lo esencial y lo accidental; esencial es aquello que es determinado y que es uno, mientras que lo accidental no es uno y no es determinado. Lo azaroso resulta de una concurrencia de causas que, en realidad, son causas de cosas diversas, dando pie a un resultado inesperado, proceso en el que tiene parte la elección<sup>49</sup>.

Lo espontáneo, por su parte, incluye al azar. Se refiere a “lo que naturalmente sucede por otro fin, cuando no cumple aquel fin por el cual sucede naturalmente”<sup>50</sup>. Mientras que lo azaroso involucra la acción o la elección, por lo que es propio del hombre, lo espontáneo es común para seres tanto animados como inanimados.

Ahora bien, el destino es una ley universal. Lo universal es lo determinado, lo propio del pensamiento divino, mientras que lo indeterminado es lo particular. “Él ciertamente es llamado destino (*heimarmene*) como si fuera algo encadenado (*eiromene*); y él es tanto precepto como ley, porque ordena, a la manera de la ley política, las consecuencias con los acontecimientos”<sup>51</sup>. Esto quiere decir que, como hace una ley, el destino determina lo que ha de suceder para situaciones universales, mas esto puede variar en cada caso en particular.

Conforme a lo anterior, existen “antecedentes” dentro del “ordenamiento divino”. Estos antecedentes son lo que se conoce como destino, y lo que está determinado son aquellas consecuencias que ocurren a partir de ellos. “De manera que el destino abarca todos los acontecimientos, pero no es correcto decir que muchas de las cosas que están en él, y, me atrevería a decir, todas las que son antecedentes, son ‘según el destino’”<sup>52</sup>. El destino lo contiene todo, pero no todo sucede “necesariamente”, sino cada cosa tal como corresponde a su propia naturaleza.

---

<sup>49</sup> Vid. Plu. *De Fato* 571e-572c.

<sup>50</sup> “τὸ πεφυκὸς ἄλλου ἔνεκα, ὅταν μὴ ἐκεῖνο παρ’ [...] ἐπεφύκει” (Plu. *De Fato* 572d).

<sup>51</sup> “εἰμαρμένη τε γὰρ προσαγορεύεται ὡς ἂν εἰρομένη τις; θεσμὸς δὲ καὶ νόμος ὑπάρχει τῶ τὰ ἀκόλουθα τοῖς γιγνομένοις πολιτικῶς διατετάχθαι” (Plu. *De Fato* 570b).

<sup>52</sup> “ὥστε πάντα μὲν τὰ γιγνόμενα ἢ εἰμαρμένη περιλαμβάνει, πολλὰ δὲ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ σχεδὸν ὅσα προηγείται οὐκ ὀρθὸν λέγειν καθ’ εἰμαρμένην” (Plu. *De Fato* 570e).

Plutarco identifica, además del destino propiamente, el concepto de la “providencia”, que parece corresponder a un “orden”, dividido en tres partes: la inteligencia o la voluntad del primer dios, que ordena todo, cada una de las cosas divinas; la inteligencia de los dioses secundarios, que ordena las cosas mortales y preserva los géneros; y la providencia o la previsión de los δαίμονες que son guardianes y supervisores de los actos humanos<sup>53</sup>.

Así, el destino es según la providencia, pero la providencia –en específico, la primera providencia– no es según el destino. En su concepción, ésta es lo más antiguo de todo cuanto existe, excepto por aquél de quien es voluntad o inteligencia, es decir, un padre o un demiurgo de todas las cosas<sup>54</sup>.

Sería posible, como hacen algunas corrientes filosóficas, identificar esta providencia con la voluntad de Zeus<sup>55</sup>. No obstante, también sería posible pensar en una entidad por encima de todos los dioses, a la que incluso ellos mismos están sujetos. Lo último podría interpretarse, por ejemplo, a partir del pasaje de la *Iliada* que narra la muerte de Sarpedón<sup>56</sup>; a partir de éste podría entenderse que, aunque los dioses, en este caso Zeus, pueden elegir actuar en contra de ello, en efecto existe un “orden” al que incluso ellos se atienen para mantener una armonía universal, orden que equivaldría a la providencia primera.

Independientemente de cómo se interprete esta providencia, la concepción del destino en la obra de Plutarco es mucho más abstracta que aquella presente en los poemas homéricos. En realidad, podría pensarse que la idea de un destino universal en ella –e incluso quizá la propia idea de la primera providencia– es reflejo y resultado de la paulatina abstracción del concepto de μοῖρα, que, aunque en menor medida, puede ya reconocerse en Homero.

Por otro lado, cabe mencionar que la identificación de la providencia primera y el destino universal en la obra de Plutarco como la voluntad de un primer dios, que, según las más de las interpretaciones modernas, correspondería a Zeus, respondería a y reflejaría la tendencia cada vez más monoteísta que permeó la religión griega; sin embargo, esto es una tendencia del helenismo tardío que irradió a ciertas filosofías, además de un posible resultado de cierta influencia semita.

---

<sup>53</sup> Vid. Plu. *De Fato* 572f-573a.

<sup>54</sup> Vid. Plu. *De Fato* 573b-573c.

<sup>55</sup> A este respecto, vid. Gómez, 2014.

<sup>56</sup> Vid. Hom. *Il.* XVI. 419-683.

Asimismo, es importante destacar que la idea de un destino general que domina sobre todas las cosas puede reconocerse también en la tragedia griega. En el *Prometeo encadenado*, por ejemplo, puede encontrarse un pasaje en particular donde Prometeo afirma que existe un destino superior que rige todas las cosas –dirigido, cabe mencionar, por las Μοῖραι y las Ἐρινύες–; no obstante, la respuesta del coro en este mismo pasaje refleja la misma contraposición de posturas que se mantiene aún hasta nuestros días, pues dicha respuesta sostiene, por el contrario, que es Zeus quien mantiene el poder<sup>57</sup>.

Por todo lo anterior, en la teoría de Plutarco en torno al destino es posible reconocer varios aspectos que se originaron en la poesía homérica, y que siguieron un largo proceso de evolución. En otras palabras, Plutarco presenta de manera más desarrollada y definida ideas apenas insinuadas por Homero, sobre todo, con respecto a μοῖρα.

En la actividad y la sustancia que determinan al destino es posible reconocer la abstracción y la personificación de μοῖρα, esto es, su abstracción como un “enunciado divino” ineludible y su personificación como “alma del cosmos” dividida en tres partes. No obstante, el principal vínculo, y, al mismo tiempo, la diferencia más notoria, entre ambos autores yace en la existencia de un destino universal en la obra de Plutarco.

Como se mencionó, Plutarco presenta el destino como una potencia en sí mismo, que parece corresponder a una abstracción y evolución posterior del concepto de μοῖρα planteado por Homero, pero que recibe en la obra un nuevo nombre: εἰμαρμένη. Sin embargo, éste no rige sobre todos los acontecimientos necesariamente, sino conforme a la naturaleza de cada cosa, por lo que es posible relacionar dicha interpretación de μοῖρα –un orden que gobierna sobre todo cuanto ocurre y que busca mantener una armonía universal– con la primera providencia. Esta afirmación se vería respaldada por la presencia de las Μοῖραι como las diosas que dirigen el destino superior en la tragedia griega.

Como se verá en los próximos apartados del presente trabajo, lo que parece existir en la obra homérica es un reflejo de la paulatina evolución y abstracción de la idea del destino. En el género épico, y sobre todo en los poemas homéricos, el destino –o, si se prefiere, el hado– aparece como una fuerza inevitable e inescapable, en tanto que se comprende como destino fatal, destino de muerte (aunque aún no como una potencia que determina todo lo que acontece a los hombres). Los héroes homéricos no pueden escapar de él, de manera

---

<sup>57</sup> Vid. A. Pr. 511-519.

similar a lo que sucede en la tragedia (aunque en ésta ocurre de manera más personal), y son conscientes de ello.

Sin embargo, las representaciones personificadas, menos abstractas, del destino como una o más deidades continúan presentes en estos poemas, aunque sea en menor medida. Cabría suponer ante esto que tales deidades corresponden a la idea primaria del destino dentro del pensamiento griego, mientras que la comprensión más abstracta del destino universal fue conformándose en la filosofía y la literatura con el paso del tiempo.

### **II.III Destino de muerte: el fatalismo en la épica**

El término que parece adecuarse mejor a la mencionada actitud del pensamiento griego y en particular del pensamiento homérico acerca del destino es “fatalismo”, la creencia en un encadenamiento fatal de sucesos que es ineludible e inescapable. Lo fatal, en sí mismo, proviene del hado, y es al mismo tiempo destructivo, mortal, ruinoso.

Una profunda convicción de que no puede cambiarse o escaparse de la propia ruina y, sobre todo, de la muerte, es una característica notablemente marcada en la épica griega y en la conformación del ideal heroico homérico: la grandeza heroica reside, precisamente, en su valor para enfrentar lo inevitable.

Ahora bien, para comprender la actitud fatalista de la épica griega es necesario, en primer lugar, acercarse a su concepción de la muerte. En términos llanos, la muerte es el momento en que el “aliento vital” abandona el cuerpo y “parte” hacia el inframundo. Sin embargo, los griegos tenían una idea del “alma” distinta a la moderna.

La idea moderna del alma involucra atributos tanto escatológicos como psicológicos<sup>58</sup>, puesto que se relaciona tanto con la vida más allá de la muerte como con la psique, la mente o la consciencia. Sin embargo, en los poemas homéricos el alma no posee este segundo tipo de connotación; en realidad, parece que en Homero no existía un concepto que denotara la psique en su totalidad como sucede en el pensamiento moderno. En la ideología homérica, se trata de un “aliento vital”, que puede salir del cuerpo durante un desmayo o partir del mismo a través de una herida.

---

<sup>58</sup> Vid. Bremmer, 1983, p. 3.

Existe una “teoría animística” que establece que el hombre primitivo concebía el alma como “un doble del hombre”<sup>59</sup> que podía actuar en sueños o en estados de inconsciencia, aunque esto último no aparece en Homero. En efecto, en su obra poética, el alma es el soplo vital que anima al hombre mientras vive y que, cuando éste muere, se convierte en su doble, en “su viva imagen”<sup>60</sup> con su misma apariencia, aunque formado de materia impalpable<sup>61</sup>. Ésta recibe el nombre de εἶδωλον (imagen), y se ve privada no sólo de corporeidad, sino también de todo sentimiento y facultad mental, siendo sólo un recuerdo errante<sup>62</sup>.

Al cruzar al otro mundo, las almas se convierten en meras sombras. Estas “imágenes” generalmente carecen de vida y de consciencia, excepto por algunos pasajes que parecen referirse a ellas como conscientes. Esto sucede, por ejemplo, en el canto XI de la *Odisea*, cuando Agamenón, Aquiles y Áyax son capaces de reconocer a Odiseo sin necesidad de ningún ritual<sup>63</sup>.

De hecho, existe cierta contradicción entre los dos poemas homéricos que suele pasar desapercibida en torno a este tema. Con base en los pasajes referidos, parece ser que en la comprensión más temprana de la muerte los difuntos habitan el más allá como espectros sin facultades mentales, incapaces de comunicarse con los vivos –haría falta magia necromántica para que tuvieran una habilidad transitoria para reconocer, pensar o hablar<sup>64</sup>–, mientras que en un entendimiento menos arcaico los muertos poseen los mismos sentimientos, emociones, comprensión intelectual, e incluso estado jerárquico que tuvieron en vida<sup>65</sup>.

Bredlow<sup>66</sup> considera que existe una evolución entre una ideología más “primitiva” o arcaica y una posterior en el pensamiento griego. En tiempos homéricos, no existía el concepto de “alma” como se comprende actualmente, es decir, “el conjunto de vida consciente, anímica y sentimental de cada uno”<sup>67</sup>, en dualidad con el cuerpo material. La

---

<sup>59</sup> Vid. Bremmer, 1983, p. 7.

<sup>60</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 10.

<sup>61</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 10.

<sup>62</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 10.

<sup>63</sup> Vid. Hom. *Od.* XI. 385-567.

<sup>64</sup> Vid. Hom. *Il.* XXIII. 103-107; *Od.* X. 489-495; XI. 475-476.

<sup>65</sup> Vid. Hom. *Od.* XI. 470-472; XI. 543-547. Vid. Mirto, 2012, p. 11.

<sup>66</sup> Vid. Bredlow, 2003.

<sup>67</sup> Bredlow, 2003, p. 12.

ψυχή aparece meramente como un “aliento” o “soplo” que anima a los miembros, y el ánimo, la razón y las emociones poseen otras sedes y otros nombres.

No obstante, para la época clásica, específicamente para tiempos de Platón, ya existiría esta idea entre los griegos<sup>68</sup>. Posiblemente es debido a este cambio paulatino de pensamiento que la concepción del espíritu se transformó, y que comenzó a surgir la mencionada división entre la concepción de éste como un espectro sin facultad alguna y como la sede de la consciencia individual.

Mirto propone que el encuentro de Odiseo con el alma de Aquiles<sup>69</sup> mezcla y atestigua ambos modelos: Aquiles disfruta del mismo prestigio que tuvo en vida entre los muertos y es honrado como un soberano, e incluso es capaz de reconocer a su antiguo camarada sin necesidad de beber la sangre del sacrificio; no obstante, describe a sus compañeros como espectros sin sentimientos<sup>70</sup>.

Posiblemente el segundo poema homérico refleja un pensamiento posterior que, influido por el individualismo que permeó paulatinamente en la mentalidad griega, busca y anhela una compensación para la pérdida de la vida que vaya más allá de la mera permanencia en la memoria colectiva. A esta actitud individualista, que alcanzaría su máxima expresión durante el Helenismo, corresponde la idea de los Campos Elíseos<sup>71</sup> o la Isla de los Bienaventurados<sup>72</sup>, que, a la vez, involucra más al héroe con el mundo de los vivos y busca otorgarle un destino más glorioso en el otro mundo.

A partir de las representaciones de las almas en la obra en cuestión, se han debatido dos interpretaciones opuestas entre dos concepciones de la vida futura: por un lado, ciertos autores consideran que el inframundo homérico es puramente creación del poeta; por otro lado, otros estudiosos piensan que tales concepciones épicas se basan en ideas reales dentro del pensamiento griego.

Sin embargo, las dos interpretaciones anteriores no son mutuamente excluyentes. Durante la época arcaica, “el prestigio de la poesía épica era tan grande como para reformar las ideas religiosas, transformando antiguos lugares de adoración ctónica en santuarios para

---

<sup>68</sup> Vid. Bredlow, 2003.

<sup>69</sup> Vid. Hom. *Od.* XI. 467-ss.

<sup>70</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 12.

<sup>71</sup> Vid. Hom. *Od.* IV. 561-569.

<sup>72</sup> Vid. Hes. *Op.* 157-168.



los héroes míticos”<sup>73</sup>. Por lo tanto, es válido suponer que existe una influencia mutua entre la poesía épica y la creencia popular.

Sería posible suponer que existía una creencia previa en una vida posterior para las almas que se refleja en los poemas homéricos. No obstante, en este caso cabría preguntarse por qué un culto a los muertos fue reemplazado por una creencia en sombras inconscientes. Rohde propone una posible explicación para este cambio<sup>74</sup>; este autor señala que dichos poemas reflejan la cultura popular de su tiempo, pero no en toda Grecia, sino con una referencia particular a los pueblos jonios, donde se formó este género.

Cuando comenzaron las migraciones, los vínculos entre los antiguos hogares y los nuevos territorios no se preservaron. El antiguo culto a las almas, así como la concepción del destino de los espíritus de los difuntos, no permanecieron, sino que “las hazañas de los ancestros pervivieron en canción, pero ellos mismos comenzaron a quedar relegados al ámbito de la poesía y la imaginación”<sup>75</sup>.

Rohde propone que el culto a las almas y la adoración a los antepasados se convirtieron en el entierro de los miembros de la tribu que perecieron en las nuevas tierras. No obstante, se evitó que esta práctica cobrara la misma fuerza y el mismo desarrollo que los primeros cultos al reemplazarla con la incineración de los cadáveres, de modo que el alma del difunto partiera pronto del mundo de los vivos. Sin su soporte, la creencia en la permanencia de los difuntos y el consiguiente deber de cumplir con las observancias religiosas relacionadas con ellos caerían en desuso y desaparecerían<sup>76</sup>.

Los cultos y los rituales son, en efecto, la raíz de la creencia, por lo que, cuando cesó la veneración de las almas de los ancestros, desapareció la creencia en la inmortalidad de éstas. Por consiguiente, una vez que este rito fue abandonado, los espíritus quedaron relegados a la religión reflejada en la poesía épica, y perdieron su viveza y su realidad.

Ahora bien, es necesario tener en mente que las diferentes concepciones en torno al alma y su existencia en el otro mundo que aparecen en la obra poética en cuestión podrían responder a creencias relativamente comunes en algunos de los distintos momentos históricos en que los poemas homéricos fueron componiéndose. En otras palabras, debe considerarse

---

<sup>73</sup> Mirto, 2012, p. 8.

<sup>74</sup> Vid. Rohde, 1925, pp. 26-27.

<sup>75</sup> Rohde, 1925, p. 28.

<sup>76</sup> Vid. Rohde, 1925, p. 28.

que las distintas maneras de tratar el concepto del alma pueden responder al hecho de que la obra fue compuesta a lo largo de distintos periodos históricos, y, por lo tanto, reflejar las creencias comunes a ellos.

Si bien no son las únicas teorías en torno a la cuestión homérica, se ha estipulado que la *Ilíada* fue compuesta aproximadamente poco antes de 700 a.C., y posiblemente fue escrita –al menos un texto normalizado usado para recitar esta epopeya– antes de 520 a.C.<sup>77</sup>. En lo que respecta a la *Odisea*, los estudiosos están de acuerdo en que se trata de la labor de dos poetas distintos, un autor probablemente jónico que recibió la tradición poética oral desde tiempos remotos, y un adaptador de otro origen que conocía las dos epopeyas originales, posiblemente perteneciente al siglo VI a.C.<sup>78</sup>.

Con base en todo lo anterior, es posible afirmar que, al parecer, en la época en que fueron compuestos los poemas homéricos, los griegos no tenían un concepto unitario de cuerpo y alma, pero consideraban que ambas partes conformaban un tipo de dualidad. Homero parece plasmar en su obra “un estadio previo al desarrollo de un alma unitaria”<sup>79</sup>; distingue cuerpo y alma, lo físico y lo psíquico, como dos aspectos que conforman al hombre y se entrecruzan en su complejidad<sup>80</sup>, y sólo el primero muere.

Además de la dualidad cuerpo-alma, parece que existía también una dualidad entre el alma libre y el alma corporal<sup>81</sup>; la primera parece corresponder al término ψυχή y aparecer sólo en momentos de crisis, como cuando el aliento vital abandona el cuerpo, mientras que la segunda parece corresponder a términos como θυμός, νόος, μένος, y referirse al alma en sí misma dentro del cuerpo, aproximándose más a la idea moderna de la mente o el ánimo.

En el momento de la muerte, el alma, o, en otras palabras, la ψυχή, abandona el cuerpo a través de la boca, la nariz o una herida abierta, y se traslada al inframundo. En Homero, el nacimiento, la vida y la muerte conforman un ciclo indefinido de un nivel de existencia a otro, un eterno proceso que, cabe mencionar, se rompe en el caso de los muertos insepultos<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> Vid. Crespo, “Introducción” en Hom. *Il.*, p. 7.

<sup>78</sup> Vid. Fernández-Galiano, “Introducción” en Hom. *Od.*, p. 31-33. Esta última afirmación se refiere a la teoría que sostiene que existieron dos poemas épicos originales que fueron adaptados, y, en cierta medida, unificados, por un solo autor.

<sup>79</sup> Bremmer, 1983, p. 24.

<sup>80</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 9.

<sup>81</sup> Vid. Bremmer, 1983, p. 13.

<sup>82</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 22.

Si bien, como se mencionó anteriormente, sólo el cuerpo perece, pues el alma pervive en el más allá, la muerte representa el fin para el hombre entero<sup>83</sup>.

Este fin es una certeza ineludible que se proyecta como una sombra sobre el curso de la vida de manera constante<sup>84</sup>; y, aunque no implica el cese de toda existencia, la futura pervivencia del alma en el otro mundo no se aguarda con esperanza, como sucede en diversas creencias tanto antiguas como modernas, sino con resignación. Lo anterior se infiere claramente a partir del pasaje de la *Odisea* donde la imagen del difunto Aquiles, venerado en el inframundo, declara a Odiseo que preferiría continuar vivo como un siervo que reinarse entre los muertos:

ὥς ἐφάμην, ὁ δὲ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπε·  
μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.  
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,  
ἄνδρι παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,  
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.<sup>85</sup>

Así hablé, y él dijo en seguida en respuesta:

“No me consueles con tus palabras por la muerte, ilustre Odiseo.  
Preferiría ser un labrador que es siervo de otro  
varón sin bienes, que no tiene mucho sustento,  
que reinarse sobre todos los muertos que perecieron.

Gran parte de la dificultad para establecer con claridad la actitud hacia la muerte en cualquier época radica en la diversidad casi infinita y el sumamente amplio rango de emociones individuales con respecto a este suceso; esto genera mezclas complejas que contribuyen a formar las actitudes sociales relativas a la muerte<sup>86</sup>.

Por lo tanto, la actitud que se refleja en la poesía épica no necesariamente corresponde a una sola sociedad histórica, sino a una amalgama de actitudes en sociedades sucesivas. Las representaciones colectivas reflejadas en Homero cambian lentamente y en este proceso participan estratificaciones que permiten que antiguas actitudes sobrevivan a la par que surgen otras nuevas<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 11.

<sup>84</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 11.

<sup>85</sup> Hom. *Od.* XI. 487-491.

<sup>86</sup> Vid. Whaley, 2011, p. 16.

<sup>87</sup> Vid. Whaley, 2011, p. 16.

No obstante, el modelo dominante de actitudes ante la muerte consiste en aceptarla como un mal ineludible que forma parte del ciclo de la vida en el mundo y de la comunidad, de modo que las generaciones se suceden unas a otras, y la continuidad de la comunidad en su conjunto se ve contrastada por la discontinuidad de la vida individual<sup>88</sup>.

Cabe mencionar además que la representación de Θάνατος en Hesíodo revela la naturaleza con la que se concibe la muerte: mientras que su hermano gemelo, Ὕπνος, se describe como pacífico (ἥσυχος) y amable hacia los hombres (μείλιχος ἀνθρώποισι), Θάνατος tiene corazón de hierro (σιδηρῆ κραδίη) y alma de bronce (χάλκεον ἦτορ), y resulta aborrecible (ἐχθρός) incluso para los dioses inmortales<sup>89</sup>. Esta descripción corresponde también a la idea reflejada por los adjetivos que Homero utiliza para definir a la muerte en las representaciones que conciernen a esta tesis, por ejemplo, terrible, negra o temible (κακός<sup>90</sup>, μέλας<sup>91</sup>, ὀλοός<sup>92</sup>), algunos de los cuales se aplican también a θάνατος<sup>93</sup>.

Independientemente de cómo se conciba el alma y la vida en el otro mundo, con base en lo desarrollado en los párrafos anteriores, es posible afirmar que la concepción griega de la muerte es, más bien, negativa u hostil. Sin embargo, como sostiene Leach<sup>94</sup>, el pensamiento griego, sobre todo a partir de las ideas de los autores y los filósofos atenienses de la época clásica, como, por ejemplo, Tucídides, Simónides o Demóstenes, puede no parecer “fatalista” en primera instancia.

La mentalidad griega, sobre todo por lo que se reconoce a partir de dicho periodo, tiende a connotar “energía incansable, coraje esperanzador, creencia en los propios poderes, confianza en la habilidad y la previsión”<sup>95</sup>, mientras que, en términos generales, la ideología fatalista suele concebirse como una tendencia a aceptar la realidad con apatía y sumisión estoica que “adormece y paraliza la voluntad”<sup>96</sup>.

---

<sup>88</sup> Vid. Whaley, 2011, p. 16.

<sup>89</sup> Vid. Hes. *Th.* 760-765.

<sup>90</sup> κῆρ κακή: *Il.* XII. 113; XVI. 687; *Od.* II. 316; XXIII. 332. μοῖρα κακή: *Il.* XIII. 602.

<sup>91</sup> κῆρ μελαινα *Il.* II. 859; III. 360; III. 454; V. 22; V. 652; VII. 254; XI. 360; XI. 443; XIV. 462; XXI. 66; *Od.* II. 283; III. 242; XV. 275; XVII. 500; XXII. 14; XXII. 330; XXII. 363; XXII. 382; XXIV. 127.

<sup>92</sup> κῆρ ὀλοή: *Il.* XIII. 665; XVIII. 535. μοῖρα ὀλοή: *Il.* XVI. 849; XXI. 83; XXII. 5; *Od.* II. 100; III. 238; XIX. 145; XXIV. 29; XXIV. 135.

<sup>93</sup> θάνατος κακός: *Il.* III. 173; XVI. 47; XXI. 66; XXII. 300; *Od.* XXII. 14; XXIV. 153. θάνατος μελαινος: *Il.* II. 834; XI. 332; XVI. 687; *Od.* XII. 92; XVII. 326.

<sup>94</sup> Vid. Leach, 1915, p. 375-376.

<sup>95</sup> Leach, 1915, p. 375-376.

<sup>96</sup> Leach, 1915, p. 374.

El fatalismo puede interpretarse como el control del destino sobre el individuo, el control de un destino del que no es posible escapar, que sostiene que “el destino es irresistible, inconquistable y sus decretos son absolutos”<sup>97</sup>. Esto implicaría, al mismo tiempo, que existe un resultado preordenado que sucederá sin importar lo que se haga para prevenirlo.

Si bien esto se identifica hasta cierto punto con la idea del destino universal –aunque no enteramente, dado que, incluso en esta concepción, tal como escribe Plutarco, existen realidades que son determinadas por las decisiones y las acciones humanas–, lo cierto es que no parece coincidir a primera vista con los autores clásicos. Demóstenes, por ejemplo, en *Sobre la corona*, afirma que, aunque para todo hombre ha de llegar la muerte, los hombres esforzados deben sostener la esperanza como escudo y soportar con entereza los designios de los dioses<sup>98</sup>.

Entre los autores del periodo clásico, “las vicisitudes de la fortuna, la brevedad de la vida, la inseguridad de una posición y un estado elevados, son un tema constante. No el hombre condenado, sino el hombre vital, actuando con pasión y vigor, amando la vida y exultando en sus poderes y su fuerza”<sup>99</sup>.

Asimismo, el espíritu mismo de la tragedia griega negaría el fatalismo, pues no existiría en ella un aprendizaje si simplemente representara individuos moviéndose automáticamente hacia un final predestinado. Incluso a partir de los propios poemas homéricos sería posible negar la existencia de una actitud fatalista entre los griegos. Ciertos pasajes parecen sugerir que son los propios mortales quienes traen los males sobre sí mismos al actuar contra lo permitido o lo correcto. Un ejemplo se encuentra en el primer libro de la *Odisea*, donde se menciona cómo Egisto trajo sobre sí su propia desgracia al obrar contra las advertencias de los dioses:

ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦν θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται·  
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ  
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,  
ὥς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαι  
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,  
εἰδὼς αἰπὸν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἶπομεν ἡμεῖς,

---

<sup>97</sup> Leach, 1915, p. 373.

<sup>98</sup> Vid. D. XVIII. 97, apud Leach, 1915, p. 375-376.

<sup>99</sup> Leach, 1915, p. 384.

Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσκοπον ἀργεῖφόντην,  
μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν·  
ἐκ γὰρ Ὀρέσταιο τίσις ἔσεται Ἀτρεΐδαο,  
ὀππότε ἂν ἠβήσῃ τε καὶ ἦς ἰμείρεται αἴης.  
ὧς ἔφαθ' Ἑρμείας, ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθοιο  
πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέων· νῦν δ' ἀθρόα πάντ' ἀπέτισεν.<sup>100</sup>

Ay, ahora los mortales acusan así a los dioses.  
Pues afirman que los males provienen de nosotros, y ellos mismos  
con su propia temeridad insensata contra lo justo traen sufrimiento,  
así también Egisto contra lo justo  
desposó a la legítima esposa del Atrida, y a él lo asesinó a su regreso,  
conociendo su abrupta ruina, ya que nosotros le dijimos,  
tras enviar a Hermes, el buen vigilante argifonte,  
que no lo asesinara y que no cortejara a su esposa;  
pues habría una venganza de Orestes Atrida,  
cuando éste fuera hombre y añorara su tierra.  
Así le dijo Hermes, pero la mente de Egisto  
no pudo persuadir pese a tenerle buena voluntad; y ahora él pagó todo en conjunto.

Sin embargo, es importante señalar que la idea de la existencia de un destino no desaparece por completo. Por un lado, “la tragedia griega es una tragedia de destino”<sup>101</sup>, donde la fatalidad determina el devenir de los sucesos. Edipo, por ejemplo, no logra escapar del final predeterminado para él a pesar de sus intentos; sin embargo, en este caso bien podría pensarse que lo que trajo los males sobre él fue su intento de ir contra lo determinado, una paradoja que podría derivar en una discusión específica.

Por otro lado, en los versos señalados de la *Odisea* se establece que efectivamente existe un destino establecido, un orden contra el que Egisto atenta al asesinar a Agamenón y desposar a su mujer (ὑπὲρ μόρον)<sup>102</sup>. Por tanto, en este pasaje se observa una interacción entre un orden que determina la vida de los hombres y las acciones de éstos, que definen en menor o mayor medida cómo afectarán o se verán afectados por dicho orden preexistente.

Efectivamente, las características más notorias del pensamiento griego (como se mencionó, la creencia en las capacidades humanas, el coraje, o la energía incansable) se apartan de una mentalidad en la que el destino tiene el total control sobre el individuo, en la

---

<sup>100</sup> Hom. *Od.* I. 32-43.

<sup>101</sup> Leach, 1915, p. 381.

<sup>102</sup> Vid. Hom. *Od.* I. 35.

que los sucesos están predeterminados sin que sea posible modificar su resultado. Sin embargo, aunque ésta suele ser la interpretación moderna, no corresponde a lo que este apartado se refiere al hablar de fatalismo en los poemas épicos.

Un elemento que innegablemente se reconoce en estos poemas es la aceptación, o, si se prefiere, la resignación, ante el hecho de que la muerte, como el destino final de todo hombre, no puede evitarse o eludirse. Esto es lo que se entiende, en este trabajo, como “fatalismo”, una característica fundamental tanto de la épica como del ideal heroico homérico, aunque no sólo se limita a este género.

Por lo tanto, quizá podemos admitir que los griegos no son fatalistas, pero que el género épico lo es, o bien, que en la mente griega no existe una actitud fatalista tal como se comprende en el pensamiento moderno, sino un “fatalismo épico”, un fatalismo heroico, que, de hecho, constituye en buena medida la esencia de la épica.

El mismo Aquiles, en la *Ilíada*, ejemplifica quizá de manera más evidente que el resto de los héroes homéricos la consciencia de la inevitabilidad de la muerte; “es el primer héroe griego capaz de darse cuenta de su propio destino:<sup>103</sup> μινυθάδιον”<sup>104</sup>. Además, puesto que ha elegido entre una dualidad dispar de destinos, es consciente de que su vida será breve.

Por el contrario, el personaje de Héctor no parece poseer tal consciencia de la muerte<sup>105</sup>; este guerrero lucha por su patria sin revelación de su destino, aun cuando le es anunciado a través de las palabras desesperadas de su esposa<sup>106</sup>. No obstante, Héctor refleja la misma actitud que se ha señalado como característica de los héroes homéricos: consciente de su mortalidad, deja su vida en manos del destino.

En efecto, estas palabras del héroe aparecen como reflejo del fatalismo épico: “Y afirmo que ninguno de los hombres queda a salvo del hado, / ni uno cobarde ni uno valeroso, tan pronto como viene al mundo” (μοῖραν δ’ οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, / οὐ

---

<sup>103</sup> Este término parece provenir del verbo μινύθω, es decir, “disminuir, destruir” (cf. “μινύθω”, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, p. 704), y hace referencia al hecho de esta consciencia por parte de Aquiles: es el único héroe consciente del final al que lo conducirá la decisión de perseguir la gloria en la batalla, así como de que podría tener una larga vida si abandonara dicha búsqueda.

<sup>104</sup> Garzón, 1992-1993, p. 13.

<sup>105</sup> Vid. Garzón, 1992-1993, p. 15.

<sup>106</sup> Vid. Hom. *Il.* VI. 405-439.

κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται)<sup>107</sup>. Por ello, los héroes homéricos aceptan que “una vez que al guerrero le ha llegado la hora fatal del destino, *debe morir*”<sup>108</sup>.

Ante esta realidad, el héroe homérico se enfrasca en la búsqueda de “aquellos *sucedáneos* de inmortalidad, que representan la posesión de una posteridad carnal y la adquisición de una *gloria* que perpetúe su nombre en la memoria de los hombres”<sup>109</sup>. Así, el destino del guerrero es la muerte, pero también es la gloria: el canto épico surge como respuesta a la inevitabilidad de la muerte, en tanto que, por medio del mismo, el héroe puede sobrevivir, gracias a la grandeza de sus hazañas, en la memoria de los hombres.

En la existencia de los hombres, la muerte no se perfila sólo como el final irremediable de la vida, sino que en todo momento se encuentra presente “como la cara oculta de una condición existencial donde [vida y muerte] aparecen en combinación”<sup>110</sup>. Y no sólo la muerte, sino también la desgracia y la vejez aparecen como realidades inevitables que generan en los héroes un impulso por luchar y por sobresalir en combate para ser dignos de ser recordados. Todo esto se refleja en las palabras que Sarpedón dirige a Glauco:

ὦ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε  
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε  
ἔσσεσθ', οὔτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην  
οὔτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν·  
νῦν δ' ἔμπηξ γὰρ κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο  
μυρίαί, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,  
ἴομεν ἢ ἐ τῷ εὖχος ὀρέξομεν ἢ ἐ τις ἡμῖν.<sup>111</sup>

Fiel amigo, ojalá, tras escapar de esta guerra,  
permanezcamos siempre sin vejez y sin muerte  
estemos, y ojalá que yo mismo no luchara entre los primeros  
y no te preparara para la lucha que glorifica.  
No obstante, ahora, pues penden encima innumerables destinos de muerte,  
que no es dado al humano ni escapar ni evitar,  
vamos, concedamos gloria a alguno o alguno a nosotros.

---

<sup>107</sup> Hom. *Il.* VI. 488-489.

<sup>108</sup> Garzón, 1992-1993, p. 16.

<sup>109</sup> Garzón, 1992-1993, p. 10.

<sup>110</sup> Vernant, 2001, p. 21.

<sup>111</sup> Hom. *Il.* XII. 322-328.



La grandeza del héroe homérico y sus hazañas son reflejo y están basadas en el fatalismo propio de la poesía épica. El hombre, en este caso, el héroe, se reconoce a sí mismo como mortal y reconoce la inevitabilidad de la muerte, pero busca evitar que esta muerte, además, lo conduzca al olvido.

“En un tipo de cultura como la de la Grecia arcaica, en donde cada individuo existe en función de otro [...] la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de renombre”<sup>112</sup>, indignidad y ausencia que permanecerán sobre su descendencia. Así, la verdadera muerte para el individuo griego es el olvido, la perdición de uno mismo.

Por consiguiente, la épica se convierte en el modo de escapar de la muerte; responde a una necesidad, a un miedo naturalmente humano: “el ideal heroico inspirador de la epopeya constituye de este modo una de las respuestas aportadas por los griegos al problema del inexorable declive del vigor, del constante envejecimiento, de la fatalidad de la muerte”<sup>113</sup>.

La existencia de aquel que logra permanecer en la memoria colectiva alcanza estimación, honra, gloria. Por tanto, “el alma inmortal no es traducción de la psicología singular del hombre, sino más bien de la aspiración del sujeto individual a fundirse en el todo, a reintegrarse en el orden cósmico general”<sup>114</sup>.

Esta actitud es al mismo tiempo un ideal literario: el héroe se hace digno de ser cantado, de ser objeto de canto. Y así cobran sentido la vida breve, la proeza, la bella muerte. Un ideal cuyo reflejo permanece en la exaltación de la “bella muerte” entre atenienses y espartanos: “una vida que para ser plena y sublime debe primeramente perderse, que para consolidarse para siempre ha de desaparecer del mundo visible y transmutarse en gloria gracias a la rememoración poética”<sup>115</sup>.

La muerte es fatalidad irremediable, pero la muerte heroica es la condición de una vida ultraterrena revestida de un halo glorioso donde el difunto permanece ligado para siempre a la existencia de los vivos mediante el recuerdo. La recompensa, por tanto, no se encuentra en la muerte misma, o, mejor dicho, en un más allá donde se recompensa la acción heroica y la muerte gloriosa como se pensará en épocas posteriores, sino en la supervivencia en el mundo de los vivos.

---

<sup>112</sup> Vernant, 2001, p. 56.

<sup>113</sup> Vernant, 2001, p. 82.

<sup>114</sup> Vernant, 2001, p. 219.

<sup>115</sup> Vernant, 2001, p. 84.

Lo que impulsa a los héroes homéricos no es un deseo de riquezas materiales, preeminencia de rango o distinciones honoríficas, sino que lo que los mueve a arriesgar su ψυχή es un deseo de esquivar la ineluctable muerte, la mortalidad misma, la propia condición humana, pero también el declive de sus propias fuerzas y la decrepitud de la vejez.

Ante el reconocimiento de la mortalidad humana, así como de la llegada del destino funesto (μοῖρα), lo que queda para el héroe es buscar una “bella muerte” (καλὸς θάνατος), una “muerte gloriosa” (εὐκλεῆς θάνατος)<sup>116</sup>. Esto no sólo implica buscar morir de manera loable, sino también cuando aún se encuentra en ellos la belleza y la nobleza de la juventud.

A partir de lo que se vislumbra en los poemas homéricos, existen dos caras opuestas de la muerte en la literatura griega: el rostro glorioso, ideal de la vida heroica, y el horror de lo indecible, lo insoportable. Héctor es uno de los ejemplos más claros del rostro glorioso de la muerte en los poemas homéricos, pues “todo cuanto de él queda es bello (*pánta kalá*)”, de modo que refleja “la ilustre cualidad de *anèr agathós*”<sup>117</sup>.

Así, lo que celebra la epopeya en la bella muerte es el destino glorioso del héroe caído, pero existe otro lado. “Si la muerte no apareciera en la epopeya como el colmo del horror, si no tomara prestado el monstruoso rostro de Gorgo para representar lo que está al margen de lo humano, esto es, lo inexpresable e impensable, la radical alteridad, no existiría el ideal heroico”<sup>118</sup>. La muerte, o, mejor dicho, el horror que la muerte encierra, es el monstruo que el héroe debe combatir y vencer.

La ruina de la vejez representa la muerte en tanto que implica la pérdida de la gloria. Cuando muere en batalla, el héroe queda fijado en la memoria con eterna juventud, una “bella muerte” que lo convierte al mismo tiempo en ἀθάνατος y ἀγήραος, lo que resalta su juventud y su fuerza. Lo que resplandece en él no es propiamente su juventud, sino el ardor propio de ésta, que impulsó sus hazañas en vida y lo hizo “vencer” a la muerte. En palabras de Vernant:

La hazaña heroica hunde sus raíces en la voluntad de escapar al envejecimiento y a la muerte, por «ineluctables» que sean, de ir más allá de ambos. Uno está más allá de la muerte cuando la busca en lugar de padecerla, cuando pone en constante peligro una vida que de esta manera adquiere valor ejemplar, y que será loada por los hombres como modelo de «gloria imperecedera».<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Vernant, 2001, p. 46.

<sup>117</sup> Vernant, 2001, p. 90.

<sup>118</sup> Vernant, 2001, p. 85.

<sup>119</sup> Vernant, 2001, p. 56.

Este autor, en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, presenta una interesante teoría que enlaza la poesía épica con el canto de las sirenas: el canto de las sirenas ofrece un saber que no debe alcanzarse en vida, y es el canto que ha de alabar la memoria del héroe tras su muerte; pero si hubiera de escucharlo en vida, “descubriría no la bella muerte o la gloria inmortal, sino el horror del cadáver y de la descomposición: la terrorífica muerte”<sup>120</sup>.

La muerte es un umbral que no puede atravesarse con vida. Al otro lado, se encuentra el terror de lo desconocido, lo innombrable. Por ello, Odiseo rechaza la inmortalidad ante lo valioso que es vivir en la memoria de los hombres. “Compartir en brazos de la ninfa la inmortalidad divina equivaldría para Ulises a renunciar a su destino de héroe épico”, esto es, “aceptar ser borrado de la memoria de los hombres del mañana, ser desposeído de su celebridad póstuma, quedar sepultado, pese a permanecer con vida por toda la eternidad, por el oscuro olvido”<sup>121</sup>.

Este “desprecio heroico de la inmortalidad” demuestra que para los griegos lo importante no era vivir en ausencia de la muerte, pues esta esperanza propia de los inmortales parecería absurda, sino permanecer entre los vivos indefinidamente “gracias a las tradiciones conmemorativas, de una gloria conquistada en vida, y al precio de la vida, en el curso de una existencia en la que vida y muerte no sabrían disociarse”<sup>122</sup>.

La epopeya, de este modo, es más que un género literario: con una perspectiva semejante a los ritos funerarios, se convierte en una forma de dar respuesta al problema de la muerte y de integrarla al pensamiento y a la propia vida. Se convierte en el contrario y el complemento del rito funerario: mientras éste remite al difunto al olvido al disponer de su cuerpo, aquélla le brinda inmortalidad en la memoria de los hombres, y ambos son dos rostros distintos de la aceptación de la muerte como parte de la vida.

La gloria no depende sólo de lograr una corta vida, un acto de valor y una hermosa muerte, aunque esto sea lo que brinda al héroe el privilegio de ser ἀοίδιμος (digno de ser cantado); su gloria debe confiarse al aedo antes del final de la vida del héroe, siendo definitiva e inalterable una vez que llega a su final<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Vernant, 2001, p. 141.

<sup>121</sup> Vernant, 2001, p. 141.

<sup>122</sup> Vernant, 2001, p. 146.

<sup>123</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 6.

“La poesía épica oral se desarrolló para perpetuar la gloria de los héroes pasados y funcionaba como un modelo para la conducta de las élites aristocráticas”<sup>124</sup>, siendo así una de las estrategias utilizadas por los vivos para prolongar la memoria de sus difuntos. En efecto, la relación con la muerte, en particular en la antigua Grecia, se define por tres características: la idea de una vida después de la muerte –pero una vida inmanente, es decir, una vida en el propio mundo de los vivos–, o la negación de la inmortalidad, pero con la esperanza de supervivencia en la memoria colectiva, los ritos funerarios mediante los que se rinde culto a los muertos, y el cultivo de los recuerdos que nos distancian de ellos<sup>125</sup>.

El fatalismo épico explica de este modo por qué destino y muerte parecen relacionarse a un nivel tan profundo en la poesía homérica: la muerte es un destino inalterable, el destino último de todo hombre, pero no sólo alcanzarla, sino también vencerla, es el destino heroico. “Sólo el individuo heroico, al aceptar enfrentarse a la muerte en la flor de su juventud, puede aspirar a ver su glorioso renombre perpetuado de generación en generación”<sup>126</sup>. En esto se instauran el honor y la excelencia heroicos, más allá de los ordinarios.

Este pensamiento propio del héroe épico perviviría como un tópico en la poesía posterior, permeando en la totalidad del pensamiento griego. Un ejemplo notorio se encuentra en la *Olímpica I* de Píndaro; en esta oda, el autor refiere que, si un hombre ha de morir, lo que queda para él es morir honrosamente y buscar una hermosa muerte:

θανεῖν δ' οἷσιν ἀνάγκα, τί κέ τις ἀνόνημον  
 γῆρας ἐν σκότῳ καθήμενος ἔψοι μάταν,  
 ἀπάντων καλῶν ἄμμορος; ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὔτος ἄεθλος  
 ὑποκείσεται· τὸ δὲ πρᾶξι φιλαν δίδοι.<sup>127</sup>

Entre quienes el morir es fuerza, ¿por qué uno  
 debería consumir en la oscuridad sentado, en vano una vejez  
 sin nombre, privado de toda cosa bella? Mas para mí ese combate  
 dispuesto está. ¡Quieras tú darme el éxito querido!

Asimismo, podemos observar este fatalismo en el género trágico, en *Antígona*; no se trata de que exista un resultado fijo, una tragedia que ella no pueda evitar, sino que existe una

---

<sup>124</sup> Mirto, 2012, p. 6.

<sup>125</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 3.

<sup>126</sup> Vernant, 2001, p. 209.

<sup>127</sup> Pi O. I. 81-85.

elección: “no obedecerá ningún decreto de hombre, incluso aquel de un rey todo poderoso si entra en conflicto con ellos, sino que cumplirá las sagradas obligaciones que prescriben su piedad y propio corazón amoroso”<sup>128</sup>.

En esta obra queda un indicio de lo que fue y de lo que es el fatalismo épico: la heroína de esta tragedia sabe que morirá, consciente no sólo de su condición mortal, sino de las circunstancias que la empujan hacia su final, y camina contra la muerte a sabiendas de ello. Antígona enfrenta la muerte, y, con su hazaña, la derrota, cumpliendo a su vez con su propio código de honor.

El destino final que espera al héroe, como a todo hombre, es la muerte, que se iguala al destino último a partir del fatalismo épico. Por ello, la muerte es, de hecho, lo que la *μοῖρα* decreta desde el momento del nacimiento: el tiempo y el modo en que un hombre encontrará el fin de su vida. Sin embargo, como se verá, este significado irá extendiéndose.

La mayoría de los pasajes de los poemas homéricos donde se trata el destino, que se entiende como el momento de la muerte que se cierne sobre los mortales, señala la predominancia de éste. Sin embargo, en las propias obras se desarrollan de manera paralela la creencia de que el hombre es libre de elaborar su propio destino y la convicción de que en ocasiones existe una perdición inescapable<sup>129</sup>. Lo que parece reflejar la poesía homérica es en realidad una observación detallada y profunda de lo que de hecho sucede en la vida misma.

En Homero se establece el principio del límite de la naturaleza sobre la vida humana, y la “hermosa muerte” se convierte en la victoria del héroe sobre la muerte y el olvido. En su obra, incluso los personajes “desconocidos” se convierten en héroes dignos de ser cantados y permanecer en la memoria colectiva en el momento de su muerte.

Los poemas homéricos establecen los factores que definen la muerte heroica, convirtiendo la experiencia en un ideal; “su horrible realidad no se subestima, pero el conocimiento de que las muertes conscientes y gloriosas de unos cuantos hombres excepcionales han sido retenidas en la memoria social mediante la conmemoración poética permite a los vivos superar su miedo a la aniquilación”<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Leach, 1915, p. 380.

<sup>129</sup> Vid. Leach, 1915, p. 390.

<sup>130</sup> Mirto, 2012, p. 137-138.

La aceptación de la propia mortalidad y vulnerabilidad conduce a una aceptación de la propia muerte y un rechazo de la evasión de la misma como un factor determinante en la conducta; el amor por la vida de los antiguos griegos no implicaba una obsesión por prolongar la vida, sino un afán por perseguir el honor en la batalla<sup>131</sup>. Esto es lo que constituye el fatalismo épico como esencia del ideal heroico homérico.

La mentalidad que percibe la muerte como el destino inescapable de todo hombre pertenece no sólo a la épica homérica, sino que continúa presente en la ideología griega en adelante, y en los poemas homéricos se insinúa en la concepción no sólo de μοῖρα y κήρ (sobre todo en su concepción abstracta), sino, como se verá en el siguiente apartado, de todos los aspectos del destino.

---

<sup>131</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 138.

### III. Otros aspectos del destino en Homero

Antes de analizar con detalle las figuras que son el objeto central de este trabajo, se dedicará una breve sección a los otros términos y conceptos que se refieren, en cierto grado y de cierta manera, al destino en la obra homérica. Si bien no se profundizará en cada una de estas formas, resulta importante señalarlas y explicar a grandes rasgos tanto su posición en los poemas como su relación con los vocablos seleccionados.

A partir de la selección de pasajes homéricos realizada para fines de este trabajo<sup>132</sup>, puede afirmarse que los vocablos que destacan por su relación tanto con los términos griegos centrales para esta investigación como con la idea de un destino de muerte son αἴσα, μῦθος, y πῶτος; asimismo, aunque se trata de términos utilizados específicamente para referirse a la muerte, por su relevancia para el tema se hará mención de φόνος, τέλος, y θάνατος. Los vocablos listados, excepto por αἴσα, que se aproxima más a la idea abstracta del destino universal, se utilizan más para referirse al final de la vida como tal que a un destino absoluto.

La concepción del hado o destino, su relación con los dioses y la distinción entre los diversos términos usados para referirse a éste o los diversos aspectos que lo conforman en las creencias populares forman parte de uno de los problemas más complejos para el estudio de los poemas homéricos<sup>133</sup>. Los distintos términos utilizados se solapan o se relacionan con los dioses, y participan de un tratamiento épico o poético del destino que no siempre es consistente<sup>134</sup>.

Como se busca demostrar a lo largo de esta tesis, en los poemas homéricos se observa el inicio de la configuración de una idea de destino universal, que, aparentemente, no existía en la etapa más temprana del imaginario griego. De igual forma, parece que la interpretación del destino como un orden o una armonía universal surgió a partir de la época clásica, por ejemplo, con las obras de los trágicos; sin embargo, comienza a ser visible mediante la concepción no personificada, relacionada más bien con la idea de “orden”, de las deidades asociadas con el destino en la *Odisea*, como sucede, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

---

<sup>132</sup> Vid. supra, p. 13, “Metodología de selección” en apartado I.I, “Κῆρ y Μοῖρα: destino y muerte en Homero”.

<sup>133</sup> Vid. Gerber, 1966, p. 268. Para una discusión detallada sobre cada término usado para referirse al destino en Homero, vid. Dietrich, *Death, Fate and the Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, apud Gerber, 1966.

<sup>134</sup> Vid. Gerber, 1966, p. 269.

οὐ γάρ τοι πρὶν μοῖρα φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι  
οἶκον εὐκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν,  
πρὶν γ' ὅτ' ἂν Αἰγύπτιοι, διυπετέος ποταμοῖο,  
αὐτίς ὕδωρ ἔλθῃς ῥέξης θ' ἱερὰς ἑκατόμβας  
ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι.<sup>135</sup>

Pues no es **tu destino** que veas a tus hijos y llegues  
a tu bien construida casa y hasta tu tierra paterna,  
hasta que vayas de nuevo a las aguas de Egipto, río alimentado por la lluvia,  
y ofrezcas sagradas hecatombes  
a los dioses inmortales que dominan el vasto cielo:

En el pasaje anterior, μοῖρα, que en este caso se traduce como “destino” o, posiblemente, “suerte”, se relaciona con la idea de “orden”, tanto en el sentido de aquello que es debido como en el sentido de una ley universal que se encuentra fijada por encima de los mortales.

Sería posible pensar que los agentes del destino individual en Homero son, en realidad, los propios dioses; no existe un “Destino” aparte de ellos<sup>136</sup>. Los héroes homéricos no están sujetos a ningún sistema de predeterminación, y, en ocasiones, en momentos de extraordinaria energía, parecen capaces de frustrar temporalmente la voluntad de los dioses<sup>137</sup>. Así entraría en juego el libre albedrío: es posible ir en contra de lo fijado por lo que el hado establece para cada uno, aunque esto no necesariamente trae buenas consecuencias para quien obra, sino, en general, lo contrario.

Ahora bien, uno de los principales términos asociados con el destino en la obra homérica es αἶσα. Se relaciona particularmente con μοῖρα, si se admite una posible semejanza de orden semántico y pragmático, así como una notoria similitud en las fórmulas utilizadas para ambos términos, como puede observarse en el diccionario etimológico de Chantraine<sup>138</sup>.

En lo que respecta a su origen etimológico, Flores señala que μοῖρα se construye a partir de una raíz que expresa una idea de “repartición” –“(\*smer-, cf. μείρομαι; lat. mereo; μόρος; μέρος; ἀμέρδω; ἄμμορος)”<sup>139</sup>–, lo que explica que este término pueda traducirse como “parte”, y que algo similar sucede con αἶσα, cuya raíz parece relacionarse con la idea de “dar”

---

<sup>135</sup> Hom. *Od.* IV. 475-479.

<sup>136</sup> Vid. Segal, 1966, p. 308.

<sup>137</sup> Vid. Segal, 1966, p. 308.

<sup>138</sup> Cf. “αἶσα” (pp. 38-39), “μείρομαι” (pp. 678-679), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*.

<sup>139</sup> Vid. Flores, 2015, p. 49.



—“\*ai- (cf. toc. B *aitsi* ‘dar’; osc. *aeteis* ‘parte (gen.)’; αἴνυμαι; αἰτέω; αἴτιος; ἔξαιτος)”<sup>140</sup>—. Lo anterior implica que existe una relación semántica entre “muerte” y “parte” que va incluso más allá de la derivación de “destino” como “muerte”<sup>141</sup>.

En lo relativo a la similitud en las fórmulas utilizadas, destacan, sobre todo, κατ’ αἴσαν, equivalente a κατὰ μοῖραν, y αἴσιμον ἦμαρ, equivalente a μόρσιμον ἦμαρ. Aunque estas dos formas sólo aparecen cuatro veces en los poemas homéricos, resulta notorio que en ellas μοῖρα y αἴσα parezcan términos intercambiables. Este hecho, sobre todo al observar la primera coincidencia, permite pensar que αἴσα es el término que más se aproxima a la concepción tardía y abstracta de μοῖρα como destino u orden universal.

Cabe agregar que en la *Odisea* el vocablo αἴσα en ocasiones aparece relacionado con el regreso de *Odiseo*, mientras que en la *Ilíada* llega a significar “muerte”<sup>142</sup>, de la misma manera que μοῖρα. Esta coincidencia de significación permite que también pueda traducirse como “parte”. Asimismo, en los dos pasajes donde puede considerarse que αἴσα aparece personificada<sup>143</sup>, comparte con μοῖρα la función de hilar el destino de los mortales.

Como se explicará en los apartados siguientes, en particular en el que trata la configuración de la figura de μοῖρα dentro de la mitología griega<sup>144</sup>, parece que en ésta no existía una figura divina responsable de hilar el destino universal; sin embargo, existía un rito popular de hilado practicado en el momento del nacimiento y relacionado con la idea de la influencia mágica del hilo sobre la vida del individuo<sup>145</sup>. Aunque en los poemas homéricos αἴσα comparte este acto con μοῖρα, aquélla parece más bien una personificación posterior que no formaba parte de la religión popular<sup>146</sup>.

Sería válido suponer que αἴσα se asoció en un primer momento con la forma no personificada de μοῖρα, y que, a partir de este vínculo, los dos términos se intercambiaron también en otras fórmulas y ámbitos. Lo anterior podría afirmarse a partir de las fórmulas mencionadas en párrafos anteriores, sobre todo, κατ’ αἴσαν. Como se ha observado, en su

---

<sup>140</sup> Vid. Flores, 2015, p. 49.

<sup>141</sup> Vid. Flores, 2015, p. 52.

<sup>142</sup> Vid. Hom. *Il.* I. 415; XVI. 707; XIV. 224; *Od.* V. 113; V. 206; V. 288; XIII. 306; XIV. 359; XV. 276; XXIII. 315.

<sup>143</sup> Vid. Hom. *Il.* XX. 127; *Od.* VII. 197.

<sup>144</sup> Vid. infra, pp. 47-59, apartado IV.II, “Diosas hilanderas: μοῖρα en la mitología griega”.

<sup>145</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 93.

<sup>146</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 93.

equivalente, κατὰ μοῖραν, μοῖρα no aparece como una deidad personificada, sino que hace referencia a un orden abstracto. Algo similar sucede con αἴσιμον ἦμαρ y μόρσιμον ἦμαρ: en ninguno de los casos se mencionan los términos como formas personales, sino que se utilizan para determinar el día de la muerte de un individuo.

El hecho de que sean estas las fórmulas donde αἴσα y μοῖρα se intercambian con mayor frecuencia permite afirmar que es en este ámbito, es decir, cuando se hace referencia a μοῖρα con una idea abstracta o no personificada, en el que son intercambiables de manera más clara, y que los pasajes donde αἴσα cambia de lugar con este término en otro contexto (como, por ejemplo, las mencionadas personificaciones en los pasajes *Il.* XX. 127 y *Od.* VII. 197) podrían ser una derivación del primer fenómeno.

Cabe mencionar que Dietrich<sup>147</sup> se aparta de esta posible explicación y propone que la imagen de αἴσα como hilandera, al igual que la misma imagen para μοῖρα, fue un desarrollo poético mediante el cual los usos comunes de αἴσα y μοῖρα en la épica homérica se expresaban de una manera más pictórica. Sería por esto por lo que la acción de hilar el destino de los hombres también se atribuye más de una vez a los dioses como un colectivo, a Zeus en una ocasión (*Od.* IV. 208) y a un δαίμων en otra (*Od.* XVI. 64)<sup>148</sup>. Sin importar a quién correspondía esta función en un principio “en el concepto del hilado del destino podemos ver una unión del pensamiento popular con el pensamiento épico que demostró ser un gran momento para la literatura subsecuente”<sup>149</sup>.

Como un último punto en lo relativo a αἴσα, Duffy<sup>150</sup> señala que, entre los adjetivos derivados del término αἴσα, αἴσιος, que aparece una sola vez en los poemas (*Il.* XXIV. 376), puede traducirse como “auspicioso” o “afortunado”; αἴσιμος, en particular, la forma neutra αἴσιμον, se utiliza con la misma implicación que αἴσα, como sucede en *Il.* IX. 245, y se utiliza generalmente de manera no personificada, como equivalente de la mencionada concepción tanto de μοῖρα como de αἴσα –el autor añade que “en neutro plural tiene un significado ético y se refiere a la cantidad correcta o la medida debida”–, como sucede en *Il.* VI. 62; VII. 121; XV. 207; *Od.* V. 9; VII. 310, entre algunos otros pasajes; finalmente, ἐνάσιμος tiene el

---

<sup>147</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 98.

<sup>148</sup> Para un estudio más detallado sobre este acto dentro de los poemas homéricos, vid. Dietrich, 1962.

<sup>149</sup> Dietrich, 1962, p. 101.

<sup>150</sup> Vid. Duffy, 1947, p. 481.

mismo significado y el mismo uso que αἴσιμος (como ejemplo, pueden citarse *Il.* II. 353; VI, 521; XXIV. 40; *Od.* II. 122; V. 190).

Ahora bien, μόρος, de manera similar a lo que ocurre con el término anterior, también se relaciona con μοῖρα tanto a partir de su etimología como por la similitud en su uso. Μόρος es una forma derivada de la misma raíz que μοῖρα y, casi invariablemente, significa muerte en ambos poemas; no obstante, este término no se personifica, y en la *Iliada* incluso aparece la expresión no personificada μόρος ἐστὶ (*Il.* XIX. 421)<sup>151</sup>. Por lo anterior, parece que también este término se usa como un equivalente de la forma no personificada de μοῖρα, aunque más como “muerte” o “destino de muerte” que como un destino u orden universal.

El término μόρος aparece dieciséis veces en los poemas homéricos<sup>152</sup>, y tiene múltiples derivados o compuestos, algunos de los cuales analiza Duffy<sup>153</sup>. Conforme a lo que este autor desarrolla, αἰνόμορος (formado por el adjetivo αἰνός, “terrible”, y el sustantivo μόρος, en general, “perdición” o “muerte”) se utiliza una vez en la *Iliada* en referencia a Andrómaca<sup>154</sup>, y dos veces en la *Odisea* para referirse a Odiseo y sus compañeros<sup>155</sup>; parece posible traducirlo como “desafortunado” o “desgraciado”, pues aparentemente se vincula con un destino de perdición. El adjetivo δύσμορος (formado por μόρος precedido por el prefijo δυσ- que refleja la idea de “desgracia”), presente en ambos poemas (por ejemplo, en *Il.* XXII. 60; *Od.* I. 49; VII, 270, entre otros pasajes) parece tener este mismo significado.

También se incluye el compuesto ὑπέρμορον<sup>156</sup>, entendido como una sola palabra o como un sintagma preposicional. Este vocablo se traduce como “más allá de lo que está decretado u ordenado” –aunque también puede interpretarse como “contrario al destino” o “más allá de lo justo o lo esperado”–, con el mismo sentido que las fórmulas ὑπὲρ μοῖραν y ὑπὲρ αἴσαν. Algunos autores, como, por ejemplo, Duffy, consideran que este término hace referencia a aquello que los mortales realizan que va más allá de lo que los dioses pretendían y que, por lo tanto, ocasiona sufrimiento para ellos mismos: “Cuando el hombre sobrepasa la

---

<sup>151</sup> Vid. Duffy, 1947, p. 481.

<sup>152</sup> Hom. *Il.* VI. 357; XVIII. 465; XIX. 421; XXI. 133; XXI. 517; XXII. 280; XXIV. 85; *Od.* I. 34; I. 35; I. 166; V. 436; IX. 61; XI. 409; XI. 618; XVI. 421; XX. 241.

<sup>153</sup> Vid. Duffy, 1947, pp. 481-482.

<sup>154</sup> Vid. Hom. *Il.* XXII. 481.

<sup>155</sup> Vid. Hom. *Od.* IX. 51; XXIV. 169.

<sup>156</sup> Vid. Duffy, 1947, p. 481.

parte que le es asignada en vida, la responsabilidad es suya y no de los dioses, dado que el hombre en Homero es, más o menos, un agente libre”<sup>157</sup>.

Los términos *πότμος*, *φόνος* y *τέλος*, en los poemas homéricos, aparecen coordinados tanto con *κήρ* –*φόνος* siete veces, *τέλος* una vez– como con *μοῖρα* – *πότμος* una vez, *φόνος* una vez, *τέλος* una vez–. A partir de esto, puede reconocerse una semejanza o un vínculo entre aquellos términos y *θάνατος*, que, como se verá a continuación, aparece en numerosas ocasiones en una construcción similar. Los tres parecen referirse a la muerte, entendida como “final”, es decir, como el final del tiempo designado para cada mortal. Sin embargo, *πότμος* se aproxima más a la idea un final predestinado, mientras que *φόνος* corresponde a una muerte violenta, y *τέλος* suele aparecer como un eufemismo de la muerte.

El término *θάνατος*, por su parte, tiene una relación más compleja tanto con *κήρ* como con *μοῖρα*. Aparece coordinado diez veces con ésta, y veintiún veces con aquella, lo cual parece insinuar la relación existente entre ambos, y posiblemente representa una hendíadis. Si bien este tema se desarrollará con más detalle en algunos apartados posteriores del presente estudio, cabe señalar ahora los puntos centrales. Tanto en un caso como en otro, *θάνατος* se complementa y, al mismo tiempo, se contrapone a las figuras femeninas *κήρ* y *μοῖρα*.

Con respecto a *κήρ*, lo primero a destacar es que, aunque *Θάνατος*, figura masculina, como se mencionó<sup>158</sup>, aparece en la mitología como una figura aborrecible, *κήρ*, concebida como una o como múltiples figuras femeninas, parece corresponder a una faceta aun más violenta u hostil<sup>159</sup>, dado que son las *κῆρες*, y no *Θάνατος*, quienes se encuentran presentes en batalla, y quienes traen muerte a los mortales o incluso los arrastran al inframundo<sup>160</sup>.

Sería posible pensar que esto responde a un aspecto social importante relacionado con los papeles que hombres y mujeres tenían en los ritos funerarios: mientras los hombres eran los responsables del aspecto oficial de las ceremonias funerarias y de “la comunicación con los vivos”, las mujeres, mediante la lamentación y los rituales realizados junto a las tumbas, asumían un rol central en “el diálogo con los muertos”<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> Duffy, 1947, p. 482.

<sup>158</sup> Vid. supra, p. 27, apartado II.III, “Destino de muerte: el fatalismo en la épica”.

<sup>159</sup> Vid. infra, pp. 76-84, apartado V.II, “Espíritus de muerte: *κήρ* en la mitología griega”.

<sup>160</sup> Vid. infra, pp. 84-87, apartado V.III, “*Κήρ* o *Κῆρες*”.

<sup>161</sup> Vid. Mirto, 2012, pp. 6-7.

Cabría suponer, además, que en el concepto de θάνατος se reconoce la manera en que se concibe la otra vida desde la perspectiva de los vivos, dado que aparece como un estado diferente a la vida, pero inseparable de ésta, que se relaciona e incluso guarda similitud con el sueño (ὕπνος); κήρ, por su parte, corresponde a la perspectiva de los muertos –al menos como se presenta en el universo homérico–, esto es, como un suceso temible y un estado indeseable ante el que sería preferible incluso la vida más odiosa.

Por otro lado, θάνατος y μοῖρα parecen mantener mayor relación en cuanto a su forma no personificada que a su forma personificada. Ambos se conciben, de una u otra manera, como muerte, pero θάνατος parece referirse a la muerte como un “estado”, mientras que μοῖρα parece referirse a ésta como un “suceso”. En otras palabras, μοῖρα es el momento en que el hilo o la porción de vida se corta, mientras que θάνατος es el estado o la condición, pacífica y eterna, distinta a la vida, que comienza a partir de este momento.

Es necesario señalar que θάνατος comparte algunos de los verbos que acompañan tanto a μοῖρα como a κήρ. Sin embargo, no suele aparecer como un sujeto activo de verbos con aparentes implicaciones hostiles; en un solo pasaje aparece como sujeto de ἀμφικαλύπτω, “envolver” (*Il.* V. 68), y, aunque se presenta como sujeto de λαμβάνω, “arrebatar”, y παρίστημι, “acechar”, en tres (*Il.* V. 83; XVI. 334; XX. 447) y dos (*Il.* XVI. 853; XIV. 134) ocasiones respectivamente, tanto en uno como en otro caso aparece coordinado con μοῖρα κραταίη y no por sí solo.

Por lo demás, θάνατος comparte con κήρ los adjetivos κακός y μέλας, en cinco ocasiones cada uno, mientras que μοῖρα sólo aparece en una ocasión con el primero y en ninguna con el segundo. No obstante, los verbos que tienden a repetirse en los pasajes donde aparecen θάνατος y κήρ son aquellos que los presentan no como un sujeto activo, sino como un objeto, y que se refieren a “escapar” o “eludir”, como φεύγω o ἀλύσκω.

Es a partir de las anteriores observaciones que resulta posible sostener que θάνατος tiende a presentarse como una faceta más bien estática de la muerte, o, si se prefiere como un estado más que como una entidad activa con connotaciones hostiles, como en ocasiones tienden a aparecer μοῖρα o κήρ.

Finalmente, resulta importante mencionar la forma verbal εἴμαρτο, relacionada con εἴμαρμένη<sup>162</sup>, que, como se mencionó, corresponde a una abstracción posterior del destino

---

<sup>162</sup> Vid. supra, p. 18, apartado II.II, “Plutarco: *Acerca del destino*”.

como una potencia en sí mismo, y, sobre todo, el vocablo *πεπρωμένον*. Estas formas aparecen tres (*Il.* XXI. 281; *Od.* V. 312; XXIV. 34) y cuatro (*Il.* III. 309; XV. 209; XVI. 441; XXII. 179) veces, respectivamente, en los poemas homéricos.

*Πεπρωμένον*, en particular, parece relacionarse con *μοῖρα* en su interpretación como destino fatal o muerte. En tres de los pasajes donde aparece (a saber, *Il.* XV. 209; XVI. 441; XXII. 179) destaca su posición junto a *αἴση*, forma dativa singular de *αἴσα*, lo que enfatiza su relación con el aspecto abstracto del destino.

Con base en lo que se ha explicado en este apartado, no sólo *μοῖρα* –y, por consiguiente, *κήρ*– expresa la idea de “destino”, “muerte”, o “destino de muerte”, sino que esto también sucede con los demás aspectos que pertenecen al campo semántico del destino en los poemas homéricos; este hecho denota la estrecha relación lingüística, semántica, filosófica y literaria entre destino y muerte, que aparecen en gran medida como nociones solidarias<sup>163</sup>.

---

<sup>163</sup> Vid. Flores, 2015, p. 51.

## IV. Μοῖρα

### IV.I Μοῖρα: definición etimológica<sup>164</sup>

El término μοῖρα está relacionado, como ya se ha dicho, con el verbo μείρομαι, “recibir una parte; repartir; tener su parte de”. Conforme al diccionario *Liddell-Scott*, se comprende como “parte”, en oposición a algo entero o a un todo (cf. *Il.* X. 253; XV. 195; *Od.* IV. 97). En particular, se entiende como “la propia porción de vida, el destino” (cf. *Il.* IV. 170; *Od.* XIX. 592). Cabe mencionar la construcción μοῖρα (ἐστὶ) con infinitivo, o incluso con acusativo con infinitivo, interpretada como “es el propio destino” (cf. *Il.* VII. 52; XV. 117; XVII. 421; XVI. 434; *Od.* IV. 475); esta misma construcción aparece también en autores distintos a Homero (cf. *S. Ph.* 331). Destaca también, sobre todo en Homero, la frase preposicional κατὰ μοῖραν, “en orden” (cf. *Il.* XVI. 367).

Como nombre propio, Μοῖρα se refiere a una “diosa del destino” (cf. *Il.* XXIV. 209). En Homero aparece siempre en singular (excepto en *Il.* XXIV. 49); sin embargo, Hesíodo parece indicar que en un principio fueron tres deidades (cf. *Hes. Th.* 905). Μοῖρα también parece hacer referencia a una “diosa de la muerte”, asociada con un mal (cf. *Il.* V. 613; IV. 517; XVIII. 119).

Entre sus epítetos, destacan particularmente tres: ὀλοή, κραταίη y κακή (cf. *Il.* XXI. 83; V. 629; XIII. 602); no obstante, también puede encontrarse δυσώνυμος (cf. *Il.* XXII. 116). Por otro lado, el término suele aparecer acompañado por el genitivo θεοῦ (cf. *Od.* III. 269; XI. 292) para referirse al “destino” particular de un dios.

En este mismo orden de ideas, se encuentra el compuesto μοιρ-αγέτης, “guía del destino”, que se ha encontrado en autores distintos a Homero, sobre todo, en referencia a Zeus (cf. *Paus.* V. xv. 5; VIII. xxxvii. 1)<sup>165</sup>. Entre los compuestos relevantes cabe mencionar también μοιρ-ηγενής, “favorecido por la μοῖρα al momento de nacer” (cf. *Il.* III. 182), así como μοιρίδιος, “destinado, condenado” (cf. *Pi. O.* IX. 26; *P.* I. 55; *P.* IV. 255), y μοιρόκραντος, “ordenado por el destino” (cf. *A. Ch.* 611; *Eu.* 392).

---

<sup>164</sup> Las citas y demás información aquí recopilada se obtuvieron de la entrada μοῖρα del *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* de Pierre Chantraine, del *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* y del *Liddell-Scott Greek-English Lexicon*.

<sup>165</sup> En los pasajes citados se hace referencia a ciertos aspectos de las Μοῖραι que podrían ser relevantes para entender su papel dentro del imaginario griego. En el primero se hace mención de una parte de la porción de la vida humana que no es otorgada por las Μοῖραι, mientras que en el segundo se hace referencia a cierto dominio de Zeus sobre estas entidades.

Por su parte, μόρος suele entenderse como “la señalada perdición del hombre”, esto es, “la muerte” (similar a μοῖρα en *Il.* VI. 488; XVII. 672; *Od.* II. 100; XI. 560); no obstante, puede entenderse como “causa de muerte” (similar a μοῖρα en *Od.* XXI. 24). Según el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, el vocablo, tal como se dijo antes, se conecta con μείρομαι; la forma de pluscuamperfecto de este verbo (εἴμαρτο) se encuentra atestiguada en Homero con el sentido de “estar marcado por el destino”. En efecto, la forma femenina del participio perfecto de este verbo, frecuente sobre todo en jónico-ático, termina por formar el vocablo técnico para nombrar al “destino” en la filosofía y que acabará por desplazar a μοῖρα: εἴμαρμένη.

El término μόρος tiene el sentido de “destino”<sup>166</sup> (cf. *Il.* XX. 30), además de “muerte”. Cabe destacar los compuestos ταχύμορος “quien muere rápido”, ἄμμορος “en mal destino”, y κάσμορος “sujeto al destino” (formado a partir de κατὰ μέρος), así como el adjetivo μόριμος ο μόρσιμος, “fijado por el destino” (cf. *Il.* XX. 302; *A. Ch.* 361; *Pi. O.* 2. 38) con especial atención a la expresión homérica μόρσιμον ἦμαρ, que cobra el sentido de “día de destino” o “día de muerte”. Finalmente, en el *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, destaca también la mencionada forma de pluscuamperfecto de μείρομαι con el sentido de “está decretado, está escrito, está determinado por el destino o por los dioses”, en particular en la *Ilíada*, así como el vocablo εἴμαρμένη, “suerte, destino”.

El término μόρος significa también “destino, muerte, violencia”, al igual que μόρα, “destino, muerte”. Además de los compuestos antes mencionados, cabe destacar εὖ-μοιρος, “afortunado” (cf. *B.* 5. 1; *Pl. Smp.* 197d.6, u.a.), μοιράδιος, “para determinar el destino” (cf. *S. OC.* 229 cod. Laur.), μοιραῖος “que pertenece al destino” (*Man.* 5. 8. u.a.), y μόρσιμος, “destino determinado” (cf. *A. Supp.* 46).

#### **IV.II Diosas hilanderas: μοῖρα en la mitología griega**

La configuración de Μοῖρα, o, mejor dicho, de las Μοῖραι, dentro de la mitología griega es compleja. Su marcado vínculo con los conceptos de destino, parte y muerte, entre algunos otros, hace que su interpretación varíe entre los distintos autores y en las diversas épocas, dando pie a numerosas discusiones en torno a su origen y su comprensión en el pensamiento

---

<sup>166</sup> Para una aproximación más profunda a μοῖρα y μόρος con el sentido de “destino, muerte”, vid. Chantraine, 1968, p. 679.



griego en general. Parece ser, con base en lo que es posible inferir a partir de sus apariciones en diversas fuentes, que estas diosas, originalmente, estuvieron vinculadas con el nacimiento como las encargadas de determinar el momento de la muerte para cada hombre. No obstante, parece que esta cualidad, esta “repartición”, se extendió en la mentalidad griega hacia otros ámbitos, convirtiendo a las Μοῖραι en deidades asociadas no sólo con el nacimiento, sino también con el destino, la justicia, e incluso la muerte.

En Homero existen ciertos rastros de creencias más antiguas que aquellas que parecen predominar en las obras, en lo que respecta por ejemplo al origen del mundo, al origen del hombre, o al destino del alma al morir éste. Por ejemplo, se menciona como deidades primigenias a Tetis y Océano, llamado “progenie de los dioses” (θεῶν γένεσιν) o “progenie de todas las cosas” (γένεσις πάντεσσι)<sup>167</sup>. No obstante, en lo que respecta a las Μοῖραι, los poemas homéricos no ofrecen demasiados datos sobre su configuración en creencias anteriores, por lo que es necesario recurrir a fuentes externas.

El primer texto que debe tomarse en cuenta para comprender la configuración mitológica de estas figuras es la *Teogonía* de Hesíodo. Este autor las presenta como tres diosas, Cloto, Láquesis y Átropos, que, al igual que las κῆρες –y muchos otros δαίμονες asociados sobre todo con las desgracias–, son hijas de Noche. Hesíodo señala que “conceden a los mortales, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses”<sup>168</sup>.

Esta última frase parece reafirmar, precisamente, los principales roles de estas diosas en su faceta personificada dentro de la mitología: por un lado, deidades vinculadas con el nacimiento que brindan una “porción” a los hombres –aunque lo que esta “porción” sea también varía entre distintos autores y momentos históricos–; por otro lado, deidades encargadas de perseguir y castigar los “delitos” de los hombres y los dioses.

Como una segunda genealogía, Hesíodo presenta a las Μοῖραι como hijas de Zeus y Temis, hermanas de las Horas, Εὐνομία, Δίκη y Εἰρήνη, y mantiene como su principal atributo conceder a los hombres mortales la felicidad o la desgracia, el bien o el mal<sup>169</sup>. Esto

---

<sup>167</sup> Vid. Hom. *Il.* XIV. 201; XIV. 246.

<sup>168</sup> “καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγένετο νηλεοποίνους, / Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε βροτοῖσι / γεινομένοισι δίδουσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε, / αἵτ’ ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν.” (Hes. *Th.* 217-220).

<sup>169</sup> Vid. Hes. *Th.* 901-906.

coincide con lo que se afirma en el párrafo anterior: son diosas encargadas de brindar una porción a los hombres mortales y que se vinculan, incluso desde su genealogía, con la justicia.

Si se considera desde esta perspectiva, μοῖρα podría interpretarse como la personificación no sólo de un destino universal, sino de un “orden” que debe respetarse, y las Μοῖραι como las deidades encargadas de cuidar que este orden sea respetado, vinculándose por esta función con las Ἐρινύες. Estas últimas, en efecto, aparecerían como “*daimones*, espíritus de venganza instintiva que expresan crudamente a *Physis*, que han sido purificados por *Themis* (o *Nomos*), y que extrañamente han regresado otra vez a *Physis*, como defensoras de *Moirai*”<sup>170</sup>.

Conforme a esta interpretación del término, μοῖρα sería tanto un orden natural como un orden moral, que dioses y δαίμονες, como sus agentes, deben sostener y defender<sup>171</sup>. Esto, en gran medida, parece suceder en Homero: los mortales, e incluso los inmortales, reconocen que existe un límite que no deben transgredir; esta transgresión, este actuar contra lo que está permitido u ordenado, es lo que se conoce como ὕβρις. Las Μοῖραι, de esta manera, junto con las Ἐρινύες, aparecerían como guardianas de una ley tanto física como moral que guía todas las cosas y como encargadas de castigar los actos contra ésta.

Ahora bien, Hesíodo parece hacer otra mención de esta misma deidad más adelante, aunque con el nombre de Μόρος. Este cambio parece implicar que está concibiéndola de otra manera, en este caso, en su faceta más abstracta y, aparentemente, más negativa o siniestra: “Parió la Noche al maldito Moros, a la negra Ker y a Tánato; parió también a Hipnos y engendró la tribu de los Sueños”<sup>172</sup>.

Mucho puede señalarse a partir de esta mención. En primer lugar, parece ser que μοῖρα y μόρος son términos, si no iguales, sumamente similares, que, sin embargo, se distinguen en tanto que el segundo, como una forma no personificada, se aproxima más a la idea general del destino que se iría gestando en el pensamiento griego. No obstante, el adjetivo que califica a este término, στυγερόν, implica que no se refiere a cualquier destino, sino a uno “odioso”, por lo que puede pensarse que se refiere a la muerte. Incluso es posible

---

<sup>170</sup> Greene, 1968, p. 17.

<sup>171</sup> Vid. Greene, 1968, p. 17.

<sup>172</sup> “νύξ δ’ ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / καὶ Θάνατον, τέκε δ’ Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῶλον Ὀνειρώων” (Hes. *Th.* 211-212).

suponer que tal adjetivo podría tener cierta relación etimológica con Estigia (Στύξ), el río del inframundo en la mitología griega.

Cabe destacar que los términos μοῖρα y μόρος suelen presentarse junto con las preposiciones κατά y ὑπέρ, con las cuales expresan la idea de “conforme al destino” o “conforme a lo justo”, y, al contrario, “contra el destino” o “contra lo justo”. Lo mismo puede entenderse a partir de su cercanía con Κήρ –relación que se menciona tanto en una como en otra aparición de esta deidad en el poema hesiódico–, Θάνατος e Ὕπνος, así como con el resto de las desgracias o los males que se enlistan como engendrados por Noche. Μόρος, o las Μοῖραι, no se mencionaría entre los hijos de ésta si no representara, al igual que el resto, un mal para el hombre.

Ahora bien, como se mencionó al inicio de este apartado, un aspecto importante de las Μοῖραι en la mitología griega es su relación con el nacimiento, y es en este contexto que se vinculan con el hilado. Sin embargo, las alusiones en los poemas homéricos a las Μοῖραι como diosas hilanderas son pocas. En realidad, sólo en un pasaje se presentan como varias deidades personificadas<sup>173</sup>, y en éste no se menciona su rol como hilanderas. En realidad, como se verá a continuación, entre los momentos en que se presenta al hado como tejedor del destino, sólo en uno el término utilizado para referirse a él es μοῖρα.

Los momentos en que esta acción aparece son tres: uno, cuando Hécuba habla sobre la suerte que el hado tejió para Héctor junto con su nacimiento<sup>174</sup>; dos, cuando Hera propone postergar el daño que el hado ha dispuesto con su hilo para Aquiles<sup>175</sup>; y, tres, cuando Alcínoo menciona que Odiseo tendrá que sufrir lo que el hado y las parcas trenzaron para él<sup>176</sup>. Sólo en el primer caso el autor se refiere al hado como μοῖρα. En los dos pasajes siguientes, se utiliza el término αἶσα, y, en el último, se añade además el término κλωθες. Cabe mencionar que los verbos que se utilizan para referirse al acto de hilar son, en dos ocasiones, ἐπινέω, y, en la última, cuando se introduce el vocablo κλωθες, νέω.

Dietrich señala que en estos versos el destino de cada héroe es tejido al momento de su nacimiento, y que el hilado se presenta como una “fórmula” donde μοῖρα y αἶσα parecen ser intercambiables. Sin embargo, “ciertamente es imposible inferir de estos pasajes que αἶσα

---

<sup>173</sup> Vid. Hom. *Il.* XXIV. 49.

<sup>174</sup> Vid. Hom. *Il.* XXIV. 209-210.

<sup>175</sup> Vid. Hom. *Il.* XX. 127-128.

<sup>176</sup> Vid. Hom. *Od.* VII. 196-198.

era la hilandera original en Homero, o que *αἴσα* en esta forma brinda evidencia de una antigua diosa que era la hilandera del destino”<sup>177</sup>.

Lo que cabe suponer ante estas observaciones es que, posiblemente, *αἴσα* corresponde a una concepción más abstracta del destino, o, en otras palabras, corresponde a *μοῖρα* en tanto que “destino universal”, y que se intercambia con este término en algunas fórmulas tanto debido a su equivalencia lexicológica como, quizá, por conveniencia métrica.

*Αἴσα* sólo aparece como sujeto activo en seis pasajes<sup>178</sup>. Por lo demás, en veinte pasajes se presenta con la idea de destino, aunque no de manera personificada, sino como lo que está determinado para cada individuo; en nueve de estos pasajes aparece la construcción *αἴσα* (ἐστὶ), equivalente a *μοῖρα* (ἐστὶ). Asimismo, en cuatro ocasiones se presenta la forma *αἴσιμον* (ἐστὶ), aparentemente con el mismo significado. Finalmente, las formas *κατ’αἴσαν* y *ὑπὲρ αἴσαν* aparecen cuatro y cinco veces respectivamente en los poemas homéricos.

Contrario a lo que sucede con *μοῖρα* –aunque sea en un grado tan reducido–, *αἴσα* no parece una deidad personificada en los poemas homéricos, por lo que cabe pensar que la figura de las *Μοῖραι* originalmente era personal, como se ha establecido, y que su significado fue transformándose desde diosas encargadas de asignar un lote al hombre en su nacimiento hasta una idea abstracta del destino, que también correspondería al término *αἴσα*.

En palabras del propio Dietrich, “*Aisa* no tuvo lugar en la creencia popular como una figura independiente honrada mediante un culto, y tendió a asimilarse en la literatura posterior con el uso de la *Moirai* impersonal”<sup>179</sup>. Este mismo autor afirma algo similar en lo que respecta al término *κλωθες*; “es poco probable que las *Klothes* fueran figuras antiguas, independientes en la creencia popular; y no proporcionan evidencia de la existencia de tales hilanderas antiguas”<sup>180</sup>. Lo que parece es que en el vocablo *κλωθες* existe cierta sinécdoque, utilizando el nombre de *Κλωθώ*, la primera de las *Μοῖραι*, en plural, para referirse a las tres.

Este mismo autor afirma, además, que, por lo que se encuentra en los poemas, si existía una figura en el imaginario popular que hilara el destino, los poetas de la *Ilíada* y la *Odisea* no eran conscientes de ello<sup>181</sup>, pues no hacen énfasis en alguna deidad en particular

---

<sup>177</sup> Dietrich, 1962, p. 87.

<sup>178</sup> Vid. Hom. *Il.* XX. 127; *Od.* V. 206; VII. 197; IX. 52; XI. 61; XIII. 306.

<sup>179</sup> Dietrich, 1962, p. 87.

<sup>180</sup> Dietrich, 1962, p. 88.

<sup>181</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 88.

como responsable de esta actividad<sup>182</sup>. Sin embargo, el hecho de que la actividad se mencione y se asocie con el hado, ya sea como *μοῖρα* o como *αἴσα*, de que estos dos términos sean intercambiables, y de que la imagen de las *Μοῖραι* se mantenga asociada con el hilado en varios autores, como se verá más adelante en este mismo apartado, permite suponer que en efecto existía cierta relación entre estas diosas y esta actividad.

Conforme a lo anterior, y planteando un sincretismo entre la creencia homérica y la creencia popular, Dietrich escribe: “Aparte de esta intercambiabilidad del sujeto, el acto de hilar en los tres pasajes en cuestión se describe en una fórmula. Esto sugeriría que los poetas homéricos bien podrían haber tomado de la creencia temprana la imagen del hilado y aplicado ésta a su idea del funcionamiento del destino”<sup>183</sup>.

Dietrich propone que podría haber existido en la creencia popular la figura de una mujer que se concebía como hilandera de experiencias particulares en la vida de una persona, y que los pasajes mencionados son eco de esta creencia, mientras que la asociación de *μοῖρα* y *αἴσα* con la imagen del hilado sería invención del poeta como nuevas agencias responsables de una función ya establecida en la creencia popular<sup>184</sup>.

Krause propone que entre los pueblos indoeuropeos del área mediterránea existía la creencia en la figura de una hilandera como poder de destino, y que los griegos se apropiaron de esta figura tomándola de los habitantes originarios del territorio griego y aplicándole sus propios términos para destino<sup>185</sup>; sin embargo, en general no es una teoría que se sustente. Sólo en la mitología de determinados países, como Grecia, Italia y Alemania<sup>186</sup>, existen divinidades semejantes (esto es, diosas hilanderas) que respalden la teoría de Krause.

De cualquier manera, el acto de hilar –que también puede aparecer como tejer o coser– se relaciona en la religión griega con el momento del nacimiento. “El huso juega un papel importante como un atributo de las diosas de la naturaleza y el nacimiento”<sup>187</sup>. Existía

---

<sup>182</sup> No obstante, resulta importante mencionar que el hilado y el tejido se asociaban desde antiguo con la diosa Atenea, vinculada precisamente con la protección y, por consiguiente, con el destino del guerrero. Es posible suponer que las esferas asociadas con esta actividad terminaron por dividirse entre las distintas deidades, así como los diversos aspectos del destino.

<sup>183</sup> Dietrich, 1962, p. 88.

<sup>184</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 88.

<sup>185</sup> Vid. Krause, “Die Ausdrücke fuer das Schicksal bei Homer”. *Glotta* 25 (1936), pp. 151-152, apud Dietrich, 1962, pp. 88-89.

<sup>186</sup> Vid. Dietrich, 1962, nota 13.

<sup>187</sup> Dietrich, 1962, p. 89.

la creencia en una o más hilanderas presentes en el nacimiento de una persona.

Cabe añadir que este mismo acto se relaciona con la propia composición de la poesía épica, recitada por un “rapsoda” (ῥαψοδός), esto es, “zurcidor o ajustador de cantos épicos”. Este término deriva de ῥαψοδέω, “zurcir o ajustar cantos”, que a su vez proviene del verbo ῥάπτω, literalmente, “coser, zurcir, ajustar”, y del sustantivo ᾠδή, “canto, himno, oda”<sup>188</sup>.

El hilado incluso pasó desde época temprana de ser una simple tarea doméstica, a adquirir una fuerza simbólica vinculada con aspectos importantes de la vida, sobre todo en el caso de la mujer, convirtiéndose en un atributo significativo tanto de las diosas asociadas con el hogar como de aquéllas asociadas con la naturaleza en Grecia y en Asia Menor<sup>189</sup>. Por ello, es más probable que el huso y la rueca aparezcan como atributos propios de estas diosas que como meros símbolos de ocupaciones usuales entre las mujeres<sup>190</sup>.

Existe además cierta evidencia de que en la creencia popular el acto de hilar o tejer estaba vinculado con la magia<sup>191</sup>, aunque no siempre es claro qué tipo de magia funciona de esta forma. Además, a partir de la magia popular se ha conectado el canto con el hilo del destino, pensando que las mujeres cantaban “deseos” que fluían hacia el hilo con que trabajaban para influenciar la vida del dueño de la prenda<sup>192</sup>. Algo similar puede interpretarse a partir del pasaje donde Helena plasma en su tejido los trabajos de troyanos y aqueos:

τὴν δ' εὖρ' ἐν μεγάρῳ· ἦ δὲ μέγαν ἱστὸν ὕφαινε  
δίπλακα πορφυρέην, πολέας δ' ἐνέπασσεν ἀέθλους  
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,  
οὓς ἔθεν εἶνεκ' ἔπασχον ὑπ' Ἄρηος παλαμῶν.<sup>193</sup>

Y la encontró en su habitación; ella tejía una gran tela,  
un manto doble de púrpura, y bordaba las numerosas contiendas  
de los troyanos, domadores de caballos, y los aqueos de coraza de bronce,  
que por su causa padecían por las manos de Ares.

---

<sup>188</sup> Cf. “ῥαψοδός” (p. 526), “ῥαψοδέω” (p. 526), “ῥάπτω” (p. 526), y “ᾠδή” (p. 653), *Diccionario manual griego. Griego clásico - Español*.

<sup>189</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 89-90.

<sup>190</sup> Para un estudio más profundo sobre las representaciones donde aparece este símbolo, vid. Bianchi, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*, pp. 211-215, apud Dietrich, 1962, p. 90.

<sup>191</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 89

<sup>192</sup> Para un estudio más detallado sobre este tema, vid. Leitzke, *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos*, p. 36, n. 43, apud Dietrich, 1962, p. 89.

<sup>193</sup> Hom. *Il.* III. 125-128.

Cabe añadir, por un lado, que la semilla de la planta de lino y el propio lino se usaban para propósitos médicos, sobre todo para curar infertilidad, pues se pensaba que la magia contenida en este material y liberada mediante su hilado era más potente cuando se conectaba con la fertilidad y el nacimiento<sup>194</sup>, y, por otro lado, que múltiples creencias europeas y orientales consideran el acto de enrollar el hilo en el huso como un rito simbólico en tiempo de cosecha, e incluso con frecuencia el acto de hilar como un rito relacionado con la fertilidad de los campos<sup>195</sup>. Esto respalda, en efecto, la idea del hilado, el hilo y el huso como atributos propios de deidades asociadas tanto con el nacimiento como con la naturaleza.

La marcada presencia de este acto tanto en la mitología griega como en otros pueblos de la Antigüedad parece indicar que el huso es efectivamente un atributo de diosas naturales, y, en gran medida, esto podría dar pie a pensar que efectivamente existieron diosas hilanderas asociadas con el destino. Podría suponerse que las Μοῖραι correspondieron en su origen, o se usaron para designar, a estas deidades domésticas y naturales que, por su relación con el destino y la muerte, así como por la relación establecida entre el hilado y el destino mismo, obtuvieron una potestad más abstracta, y que esto es lo que se refleja en las menciones a ellas como diosas hilanderas y a μοῖρα como destino. Asimismo, la mencionada relación entre el hilado y el propio poeta convierte al poeta en “tejedor”.

Otras figuras en mitologías diferentes a la griega muestran también evidencia de que el ritual del hilado era realizado durante el nacimiento de una persona por una o varias mujeres, lo que quizá se ejecutaba originalmente con la idea de facilitar el nacimiento o asegurar la fertilidad de la madre. “Estas figuras tienen funciones paralelas con la *Frau Holle* alemana, la *Urdh* nórdica y la *Siwa* eslava”<sup>196</sup>; sin embargo, ninguna de las anteriores coincide exactamente con μοῖρα o αἴσα en Homero.

En la mitología griega existen diversos relatos donde se marca el vínculo entre las figuras femeninas y estas labores. Cabría pensar que en el acto de manipular los hilos se esconde una metáfora de poder<sup>197</sup> que refleja la relación del hilo con la determinación del destino. Para la existencia humana son características fundamentales el devenir y la

---

<sup>194</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 92.

<sup>195</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 91.

<sup>196</sup> Dietrich, 1962, p. 93. Para una visión más profunda sobre las figuras de las mujeres hilanderas en la mitología europea, vid. Onians, *The origins of European thought*, p. 352, apud Dietrich, 1962, p. 93.

<sup>197</sup> Vid. Fernández, 2012, p. 111.

mortalidad, de modo que resulta clave la noción de “recorrido”, “referida a ese intervalo entre el nacimiento y la muerte que es el tiempo de la vida concreta por el que nos deslizamos sin saber de cuánto tiempo disponemos pero con la certeza de que ese tiempo es limitado”<sup>198</sup>. Tal dimensión de la vida humana parece estar simbolizada por las Μοῖραι, que aluden al tiempo finito de la vida humana en contraposición con el tiempo cíclico natural que rige el orden cósmico, encarnado por Cronos<sup>199</sup>.

Si se considera a las Μοῖραι como hijas de Noche, cabe suponer que se encuentran en tinieblas ocultas “en ese no-lugar y no-tiempo propio de los mitos”<sup>200</sup>, un tiempo anterior al tiempo mismo que les brinda el poder de decidir sobre el tiempo y la existencia humana. Por otro lado, conforme a la propuesta de Fernández, si se considera a estas diosas como hijas de Zeus y Temis, y si estos dioses se conciben como representaciones de la inteligencia y la justicia, ellas serían la encarnación de la organización del tiempo vital establecido por Zeus para los humanos<sup>201</sup>.

Nilsson<sup>202</sup> sostiene una teoría que establece que, aunque la conexión de μοῖρα con el nacimiento es antigua en la creencia popular, es probable que no se convirtiera propiamente en una deidad del nacimiento hasta mucho después. Esta teoría permitiría pensar que fue por su relación con el nacimiento que se asoció a las figuras de las diosas hilanderas que existían ya en múltiples religiones en la creencia popular, y por ello se configuró de esta forma dentro de la mitología griega.

Parece que en la creencia popular no existió un concepto completamente desarrollado de una figura divina como una hilandera del destino general que los poemas homéricos hubieran retomado, por lo que sería incorrecto pensar en estas deidades como dispensadoras de un destino universal; sin embargo, existía un rito de hilado al momento del nacimiento que, en cierta medida, se creía que tenía una influencia mágica sobre la vida de la persona<sup>203</sup>.

Independientemente de si las Μοῖραι fueron originalmente diosas hilanderas o si su relación con el destino provocó que se vincularan con esta figura que existía previamente en

---

<sup>198</sup> Fernández, 2012, p. 112.

<sup>199</sup> Vid. Fernández, 2012, p. 112.

<sup>200</sup> Fernández, 2012, p. 113.

<sup>201</sup> Vid. Fernández, 2012, p. 113.

<sup>202</sup> Vid. Nilsson, 1955, pp. 361-368.

<sup>203</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 89.



la creencia popular, la asociación de estas deidades con el destino y con el hilado quedó establecida y es reconocible en el pensamiento griego. Usualmente se ofrece como explicación que μοῖρα o las Μοῖραι aparecen para traer suerte o llevar dones al infante recién nacido<sup>204</sup>; sin embargo, si estos dones son benéficos o perjudiciales, puede discutirse.

Dietrich defiende que la presencia de μοῖρα durante un nacimiento tenía implicaciones siniestras originalmente, a juzgar por el hecho de que sus dones también podían ser mal recibidos<sup>205</sup>. Como ejemplo de lo anterior cabe mencionar el mito de Galintis<sup>206</sup> y el mito de Meleagro<sup>207</sup>. En el primero, las Μοῖραι –o Ilitia, en otras versiones– aparecen durante el nacimiento de Heracles para retrasarlo mediante rituales mágicos. En el segundo, las Μοῖραι visitan a Altea, madre de Meleagro, siete días después del nacimiento de éste para anunciarle que su hijo sólo viviría hasta que el fuego que entonces ardía se apagara. “Aquí, en este mito de Meleagro la función de las Moiras en el nacimiento en la creencia popular es bastante clara: marcan en el nacimiento de una persona el momento de su muerte”<sup>208</sup>, aunque en este caso Altea es retratada como árbitro del destino último de su propio hijo, a la manera de los cuentos populares<sup>209</sup>.

Pasajes como los anteriores muestran que las Μοῖραι estaban conectadas con este momento en la mitología griega, constituyéndose como diosas asociadas con el nacimiento y la naturaleza, y parecen demostrar que su principal función en la mitología y la creencia popular era señalar desde entonces el momento de la muerte.

“Este rasgo de la moira no es aparente en Homero, aunque también aquí la μοῖρα impersonal con frecuencia quiere decir muerte”<sup>210</sup>. Cabe suponer que en el imaginario popular previo a Homero las Μοῖραι eran las diosas hilanderas asociadas con la repartición de la porción de vida y la asignación del final de la misma desde el nacimiento, y que su

---

<sup>204</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 94.

<sup>205</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 95.

<sup>206</sup> Vid. *Ov. Met.* IX. 273-323.

<sup>207</sup> Vid. *A. R. I.* 8. 2-3.

<sup>208</sup> Dietrich, 1962, p. 95.

<sup>209</sup> Un ejemplo de esto en otro ámbito de la literatura se encuentra en el cuento infantil *La Bella Durmiente*, donde son las hadas –palabra cuya etimología proviene del latín *fata*, plural de *fatum*, “hado”– y sus decretos quienes presiden el destino de la protagonista.

<sup>210</sup> Dietrich, 1962, p. 100.

abstracción como destino, asociada con su función, se encontraba presente desde la época del poeta épico, quizás iniciando su configuración, quizá como una concepción establecida.

Es importante recordar, por un lado, que los poemas homéricos no son el origen de la mitología griega, sino, más bien, el resultado y el reflejo de una religión popular arraigada, pero cambiante, de modo que las distintas facetas de una misma deidad, o las variaciones de las potestades entre diversas deidades, reflejan el proceso evolutivo de las creencias griegas; por otro lado, es importante tener presente que las figuras y los ámbitos de potestad de cada deidad griega cambiaron constantemente, y apenas para la edad clásica quedaron establecidos con base en los conocimientos más antiguos, y aún a partir de ahí fueron transformados.

Como se mencionó, el rol de las Μοῖραι como hilanderas del destino, aunque poco presente, o casi ausente, en los poemas homéricos, se mantiene en algunos otros autores. Un ejemplo relevante se encuentra en la tragedia *Ifigenia en Táuride*: “Desde el principio me fue adverso el destino del ceñidor de mi madre y de la noche aquella. Desde el principio las Moiras del nacimiento **estrangularon** mi juventud con **apretado lazo**”<sup>211</sup>. Así, estas diosas se reconocen como deidades asociadas con el nacimiento y responsables de determinar el momento y la manera en que la muerte ha de alcanzar a los hombres, pues Ifigenia no sólo es consciente de que le espera una vida breve, sino también de que ha de morir sacrificada por su padre.

Otra fuente que atestigua el vínculo de las Μοῖραι con el nacimiento, así como su función como deidades que determinan el momento de la muerte para cada hombre, se halla en la obra poética de Píndaro, poeta lírico posterior a Homero, que identifica a estas diosas como las encargadas de otorgar lo “dado” a los hombres y como diosas o espíritus del nacimiento, junto con Πιτία. Su *Nemea VII* comienza con los siguientes versos:

Ἐλείθια, πάρεδρε Μοιρᾶν βαθυφρόνων,  
παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκουσον, Ἥρας, **γενέτειρα τέκνων**· ἄνευ σέθεν  
οὐ φάος, οὐ μέλαιναν δρακέντες εὐφρόναν  
τεὰν ἀδελφεὰν ἐλάχομεν ἀγλαόγυιον Ἥβαν.  
ἀναπνέομεν δ' οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα·  
εἴργει δὲ **πότμῳ** ζυγένθ' ἕτερον ἕτερα. [...]<sup>212</sup>

<sup>211</sup> “ἐξ ἀρχᾶς μοι δυσδαίμων / δαίμων τᾶς ματρὸς ζώνας / καὶ νυκτὸς κείνας· ἐξ ἀρχᾶς / λόχια **στερρᾶν** παιδείαν / Μοῖραι **ξυντείνουσιν** θεαί” (E. *I.T.* 203-207).

<sup>212</sup> Pi. *N.* 7. 1-6.

Ἰλιτία, asesora de las Moiras de profundos pensamientos,  
hija de la muy poderosa Hera, escucha,  
**madre protectora de los niños!** Sin ti,  
no veríamos la luz ni la negra noche, ni tendríamos parte  
en tu hermana Hebe, la de cuerpo radiante.  
Pero no todos aspiramos a cosas iguales.  
Uncido al **destino**, a uno limita esto, a otro aquello.

En este pasaje destaca la presencia del término πότημος, que, como se mencionó en apartados anteriores<sup>213</sup>, se relaciona con la idea de destino de muerte o, si se prefiere, con la idea de final de la vida. Cabría pensar que el autor refiere que el final (o la muerte) es lo que limita a uno u otro individuo.

Asimismo, en torno a la función de las mismas divinidades, Píndaro escribe lo siguiente más adelante:

φυᾷ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες,  
ὁ μὲν τά, τὰ δ' ἄλλοι· τυχεῖν δ' ἔν' ἀδύνατον  
εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον· οὐκ ἔχω  
εἰπεῖν, τίνι τοῦτο **Μοῖρα τέλος** ἔμπεδον  
ῶρεξε. [...] <sup>214</sup>

Por naturaleza diferimos cada uno, al obtener la vida por destino:  
el uno ésta, aquélla otros. Imposible es que uno solo  
retenga para sí felicidad completa. No sé  
decir a quién la **Moiras** concedió esta **meta**  
inconmovible [...]

Dado que el poeta señala a la diosa como “asesora” de las Μοῖραι en el primer pasaje, es posible pensar que en ellas recaen los mismos dones que ella posee. Además, en ambas citas se señala la relación de estas divinidades con el “destino” que recibe cada uno, y que este destino no sólo será diferente para cada individuo, sino que no siempre será “feliz”.

El vínculo de las Μοῖραι con el nacimiento en la creencia popular parece tan estrecho que resulta válido afirmar que originalmente fueron deidades ligadas a éste, como consideran múltiples estudiosos<sup>215</sup>. Por ello, es posible afirmar, como se ha intentado en este apartado, que ésta fue la potestad original de dichas diosas, y que su acción se extendió a otros ámbitos;

---

<sup>213</sup> Vid. supra, p. 43, apartado III, “Otros aspectos del destino en Homero”.

<sup>214</sup> Pi. N. 7. 54-58.

<sup>215</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 94.

de este modo, asignarían al hombre algo más que sólo el momento de su muerte: se convirtieron en las deidades encargadas de asignar al hombre la porción de vida que le espera, la parte de bienes y males que le corresponde a lo largo de ésta, y el castigo que debe enfrentar si actúa contra lo que le es debido.

Además, aparentemente, estos ámbitos de acción terminaron por dar pie a concepciones más abstractas: *μοῖρα* termina por entenderse como una porción recibida en vida, como el propio final de la vida, como un orden, finalmente, como el destino, sin perder por completo su relación originaria con el final de la vida o, en otras palabras, la muerte.

El concepto de *μοῖρα* es un destino individual; la *μοῖρα* establece la muerte de cada individuo, no representa la fortuna o el destino universal. Como ya se veía en el apartado dedicado al fatalismo, no existe un destino general determinado en la mentalidad griega. Este concepto no es una profecía, no es un oráculo, ni es algo escrito que controle cada acción y cada resultado en la historia.

Innegablemente existen distintas interpretaciones y representaciones de lo que fueron las *Μοῖραι* o la *Μοῖρα* en el imaginario popular y en la literatura griega. Es fundamental tenerlas en cuenta, pues todas forman parte de su conformación como una idea compleja cuyas concepciones separadas no son enteramente independientes unas de otras.

#### **IV.III *Μοῖρα* o *Μοῖραι***

Con base en el apartado anterior, así como en las apariciones del término en los poemas homéricos, es posible afirmar que existe una diferencia, tanto en la mitología como en la poesía épica, entre *μοῖρα* como una entidad en singular y las *Μοῖραι* como divinidades plurales. Si bien esto se mencionará también en el siguiente apartado, cabe realizar algunas observaciones previas.

Las *Μοῖραι*, como varias divinidades que actúan en conjunto, suelen reconocerse más por su origen mitológico que por su presencia en los poemas homéricos. Como se explicó en el apartado anterior, se trata de tres diosas, ya sea descendientes de Noche o de Zeus y Temis, que son responsables de asignar una “porción” a los mortales y de determinar el final de la vida de cada uno de ellos.

En los poemas homéricos, sólo en una ocasión las Μοῖραι aparecen en plural como entidades personificadas<sup>216</sup> que, de cierta manera, conservan su función de repartición, en tanto que determinan aquello que el ánimo humano es capaz de soportar. El resto de las apariciones del término en plural significa simplemente “parte” o “porción”.

La palabra μοῖρα en forma singular, en cambio, corresponde ya a su concepción más abstracta como destino o, por consiguiente, como muerte. Esta es la manera en que se presenta comúnmente en los poemas homéricos. Y esta misma abstracción se extiende incluso hasta la idea de un destino general o universal, un orden cósmico; esto es lo que, en cierta medida, se refleja en la expresión “κατὰ μοῖραν”, que de esta manera puede interpretarse como “según lo correcto”, “según lo ordenado”.

#### **IV.IV Μοῖρα en Homero**

El vocablo μοῖρα, en forma simple, aparece 88 veces dentro de los poemas homéricos con el sentido de destino o hado, apariciones en las que se encuentra acompañado por distintos epítetos –como se mencionó en el apartado correspondiente a su definición etimológica<sup>217</sup>–. Los más comunes son κραταιή y ὀλοή, y el vocablo también aparece acompañado con cierta frecuencia por el complemento determinativo θανάτοιο. Ahora bien, en un primer acercamiento parece que cada uno de los adjetivos acompaña al vocablo cuando se busca dar determinado sentido a la frase. A continuación, se harán breves observaciones sobre cada uno de los epítetos que se colocan junto al término en dichos poemas.

En primer lugar, μοῖρα κακή (por ejemplo, *Il.* XIII. 602) parece anunciar que una muerte –es decir, el final de la porción de vida de un individuo– ocurrirá de forma inminente. Esto se aclara al observar el uso de este mismo adjetivo junto al término κήρ. μοῖρα κραταιή, por otro lado, parece brindar una idea solemne refiriéndose al “destino imperioso/inevitable”, pero podría entenderse también como “muerte imperiosa/inevitable”, sobre todo si se observa que en todas sus apariciones (excepto en *Il.* XXIV. 209) se coloca el complemento θανάτοιο.

Cabe mencionar, a partir de lo anterior, que μοῖρα y θάνατος parecen mantener una relación de “paso ↔ estado”: μοῖρα, como se mencionó, se refiere al final de la porción de vida destinada al individuo, es decir, al momento –y al modo– de muerte; θάνατος se refiere

---

<sup>216</sup> Vid. Hom. *Il.* XXIV. 49.

<sup>217</sup> Vid. supra, pp. 46-47, apartado IV.I, “Μοῖρα: definición etimológica”.

al “estado” de la muerte una vez consumado ese momento. Por esto, ambos términos guardan una estrecha y constante relación, aunque no debe olvidarse que μοῖρα no mantiene este sentido en todas sus apariciones.

La expresión μοῖρα ὀλοή parece mostrar cierta “personificación”, pues suele usarse en frases en las que “derriba” (καθαίρειω) o “ata” (πεδάω) al hombre. En la *Odisea* suele aparecer unida al ya mencionado complemento θανάτοιο, excepto en *Od.* XXIV. 29; no obstante, cabe mencionar sobre este pasaje que en él se destaca uno de los rasgos esenciales de μοῖρα: su carácter de destino fijado al momento de nacer.

Por lo que se ha explicado, el uso de θανάτοιο como complemento parece repetitivo, pues el vocablo μοῖρα por sí solo tiene un sentido y una relación con la idea de la muerte, por lo que cabe pensar que posiblemente se trata de una cuestión de énfasis. Lo mismo parece suceder con el complemento θεοῦ, pues los pasajes de los poemas homéricos parecen dar a entender que lo que se llama μοῖρα es también un acuerdo entre los dioses. Uno de los pasajes que permiten ilustrar el sentido de μοῖρα como “porción en vida” es *Od.* XI. 292, donde aparece precisamente complementada por θεοῦ. El hado de los dioses, o el plan de los dioses, si se prefiere, puede determinar un destino, afortunado o desafortunado, para un individuo durante su vida.

Las construcciones μοῖρα (ἔστι) o μοῖρα con infinitivo pueden entenderse como “lo decretado es que...”. Por otro lado, κατὰ μοῖραν por lo general no se relaciona con el sentido concerniente al presente trabajo, sino que en la mayoría de los casos se refiere más a “como es justo”, “como es correcto” que a “como está decretado”, “como corresponde”. Esto se reconoce, por ejemplo, en la expresión κατὰ μοῖραν ἔειπες o κατὰ μοῖραν ἔειπε, que puede interpretarse como “hablar de manera oportuna” o “hablar con justicia”, relativamente frecuente en ambos poemas homéricos (siete apariciones en la *Ilíada* y once en la *Odisea*).

En cuanto a ὑπὲρ μοῖραν (*Il.* XX, 336) cabe mencionar que parece indicar que un suceso ocurre antes o contra lo que está decretado. Esto último parece referirse a un acto de ὕβρις, por lo que cabe preguntarse si esto también podría cambiar el destino asignado al momento del nacimiento, o si meramente se refiere a actuar contra lo correcto o lo justo, contrario al sentido general de κατὰ μοῖραν.

Por lo demás, cabe mencionar que μοῖρα no aparece en plural junto con ninguno de los complementos hasta ahora mencionados. Sus apariciones en plural son ocho, entre las

cuales todas, a excepción de una, corresponden al sentido literal de μοῖρα como “parte” o “porción” sin relación con el destino o la muerte. Por tanto, la única aparición en plural que nos interesa aquí es la única perteneciente al primer poema homérico (*Il.* XXIV. 49), donde las Μοῖραι aparecen como diosas capaces de determinar aspectos de las vidas humanas.

Ahora bien, en cuanto a los compuestos, cabe mencionar que εὔμοιρος, μοιραγέτης, μοιραῖος, μοιράδιος, μοιρίδιος y μοιρόκραντος no aparecen en los poemas homéricos, como tampoco aparece la forma μόρα. La forma compuesta μοιρηγενές (*Il.* III. 182), por su significado y por su contexto, parece hacer referencia a μοῖρα como aquello que toca en vida.

Las formas μόρος o μόρον, también presentes en los poemas homéricos, parecen guardar el mismo sentido general que μοῖρα. Como existe la forma ὑπὲρ μοῖραν, existe también ὑπὲρ μόρον –así como también ὑπὲρ αἴσα– con el mismo sentido. Aquellas formas parecen corresponder más bien a la acepción de μοῖρα propiamente como destino de muerte. No obstante, tanto μοῖρα como μόρον, sin duda, pueden tener más de una interpretación.

Pasajes como *Od.* V. 436 dan a entender un punto importante en este primer análisis: μοῖρα puede referirse a la muerte decretada al momento del nacimiento, de modo que κήρ sería su nombre cuando ésta sucede violentamente en batalla; no obstante, un acto humano, sea un acto de ὕβρις o un error “grave”, podría forzar una muerte, pasando por alto esta μοῖρα establecida, y ocasionar una muerte contra lo que fue designado al momento de nacer. Si bien en este caso la μοῖρα perdería su carácter de “decreto”, se mantendría como tal en tanto que continúa siendo el final de la porción de vida que corresponde al individuo. Y, si se piensa un final u otro, la muerte es lo que siempre espera al término de cualquier línea de vida y lo que ningún hombre puede evitar. Esto también es μοῖρα.

Pasajes como *Od.* IX. 61 ponen en duda precisamente tal carácter de decreto, pues parece que μοῖρα, μόρον, e incluso κήρ, pueden escaparse. Cabe pensar, entonces, que detrás de estas frases existe un imaginario donde el hilo de la vida puede “cortarse” por más de un motivo. No obstante, el momento en que el hilo se corta seguiría considerándose como μοῖρα –μοῖρα, μόρον, o κήρ, respectivamente–. En efecto existe un destino establecido, pero si el hilo se cortara antes de tiempo, igualmente encontraría un mismo fin: la muerte. Por esto, el momento, decretado o no, recibe este mismo nombre.

Por lo anterior se sostiene en esta tesis que μοῖρα es también “destino en cuanto a muerte”: todo hombre está destinado a morir de un modo u otro, por esto es inevitable, por

esto es “fatal”. En los poemas homéricos se menciona que ningún hombre puede escapar de su destino, pero en realidad se dice que ningún hombre puede escapar de morir: la muerte es el momento en que se corta el hilo de vida de cada individuo, momento que, como se ha dicho, puede ser decretado, esquivado o adelantado. Los dioses procuran que se cumpla un plan original, pero los hombres pueden provocar su propia muerte al ir contra los dioses, como sucede con Patroclo<sup>218</sup>.

En cuanto a las formas verbales que suelen acompañar al sustantivo, destacan las propias de los verbos πεδάω “atar”, λαμβάνω “tomar”, κιχάνω “alcanzar”, y, en el caso particular de la *Odisea*, καθαιρέω “abatir”. Estos verbos parecen proporcionar al término un constante matiz de inevitabilidad que corresponde a lo antes afirmado: la μοῖρα, llegado su momento, “ata” al individuo, cae sobre él, lo “abate”. Finalmente, en lo que concierne a los vocablos coordinados con μοῖρα, cabe destacar θάνατος. Sin embargo, como se ha desarrollado, ambos términos mantienen un sentido similar por su estrecha relación, por lo que esta coordinación debe considerarse una hendíadis.

Por todo lo anterior, parece que las múltiples interpretaciones de μοῖρα van ligadas, desde las interpretaciones literales hasta otras más abstractas:

- a. No personificado:
  1. porción (literalmente)
  2. porción asignada a cada hombre al nacer
    - a. porción de vida asignada al nacer
    - b. muerte asignada al nacer
  3. muerte en cuanto fin de la porción de vida
  4. destino en tanto muerte (destino inevitable)
  5. destino o suerte (decreto u orden)
- b. Personificado: diosas hilanderas

Un compuesto de la forma μόρος parece particularmente interesante: ἄμμορος. En sus apariciones pueden interpretarse como “no destino”, es decir, la carencia de una porción de vida, de un destino, y, por tanto, de una muerte. El pasaje *Il.* VI. 408, donde Andrómaca se refiere a su futuro con esta palabra, parece entenderse como “mi desgracia es que no muero”. Por otro lado, en *Il.* XVIII. 489 puede interpretarse como “no es su muerte bañarse en el

---

<sup>218</sup> Vid. Hom. *Il.* XVI. 80-96; XVI. 705-709; XVI. 777-867.



Océano”, esto es, “no se oculta en el Océano”. La forma κάσμορος, por otra parte, suele entenderse como “infeliz” o “desdichado”. ταχύμορος, por su parte, no aparece en los poemas homéricos.

La forma μόρισμος o μόρσιμος, en general, puede interpretarse como “destino”, como aquello que está decretado. No obstante, la forma μόρσιμον ἦμαρ –como también su variante αἴσιμον ἦμαρ, e incluso también κακὸν ἦμαρ– no se refieren tanto a un “día decretado” como al “día de muerte” en términos más concretos.

Un término más que ha de destacarse nuevamente es αἴσα, que se relaciona con μοῖρα tanto en su semántica como en sus construcciones, lo que es notorio sobre todo en κατ’ αἴσαν y αἴσιμον ἦμαρ. Este vocablo, tanto por los epítetos y las fórmulas que comparten como por su sentido, parece relacionarse sobre todo con el sentido abstracto de μοῖρα como aquello que está decretado u ordenado.

#### **IV.V Moῖρα como un tipo de destino**

Las Moῖραι, en su origen, no representaban una fuerza o un destino que lo determinara todo, sino, más probablemente, δαίμονες asociados con el nacimiento y la entrega de una parte o porción a los mortales<sup>219</sup>. Su relación con la justicia y el orden, derivada tanto de su paulatina abstracción como destino universal como de la segunda genealogía propuesta por Hesíodo, las asocia también, en cuanto a su función, con las Ἐρινύες, diosas encargadas de otorgar castigo o venganza (por ejemplo, Píndaro escribe: “¡Que las Moiras se aparten, si alguna enemistad viene / a esconder el mutuo respeto entre parientes!”<sup>220</sup>), y con la concepción de un orden que rige sobre hombres y dioses.

Con base en las apariciones del término en los poemas homéricos, podría pensarse que la idea de una μοῖρα personificada o de tres Moῖραι no existía todavía en época de Homero –o bien, que no se había registrado aún–, sino que esta idea tenía una naturaleza abstracta, haciendo referencia a la división ordenada del universo como un todo, y, en su sentido más reducido, al destino hilado para cada mortal al momento de su nacimiento. Sin embargo, resulta difícil suponer que, en su origen, μοῖρα representara este orden natural y

---

<sup>219</sup> A este respecto, vid. Farnell, *The Cults of the Greek states*, Vol. V, apud Duffy, 1947, p. 477. Vid. supra, pp. 46-47, apartado IV.I, “Moῖρα: definición etimológica”.

<sup>220</sup> Pi. P. 4. 145-146.

moral. Por el contrario, parece que el concepto partió de una forma personificada hacia una forma más abstracta, aunque ambas mantuvieron cierto grado de presencia en la mentalidad griega. No sería adecuado suponer que su concepción original fuera aquella con mayor presencia en los poemas homéricos, sobre todo si se considera que éstos reflejan una creencia cambiante y difusa.

Como se mencionó anteriormente<sup>221</sup>, Hesíodo, posible contemporáneo de Homero, fue el primer autor en personificar al destino como las tres Μοῖραι que hilan las vidas de los mortales, mientras que la μοῖρα presente en Homero tiene una naturaleza más elusiva, pues no se especifica su naturaleza o su función exacta, aunque parece que dioses y mortales se encuentran sujetos a ella. La contemporaneidad y sincronía de los dos autores permite suponer que ambas ideas se desarrollaron al mismo tiempo y de manera independiente, o que existió una transformación en la concepción de la figura mitológica entre una y otra idea.

Si se considera a las Μοῖραι, en su forma personificada, como diosas encargadas de asignar bienes o males a los hombres, y asociadas tanto con el momento del nacimiento como con la función del hilado, debe entenderse que “se sentía que la magia liberada por el acto del hilado se extendía sobre y en cierta medida influenciaba la vida de una persona recién nacida al otorgarle bien o mal”<sup>222</sup>. Sin embargo, no se trata de deidades dispensadoras de un destino universal. Parece, más bien, que pertenecieron al nivel de las creencias populares y que otorgaban sus dones con base en las virtudes de cada persona.

Esta idea de repartición de una “porción”, así como el propio significado de μοῖρα como “parte”, de acuerdo con Bremmer<sup>223</sup>, tiene su origen en los rituales sacrificiales, donde las porciones se cortaban y se distribuían: “Parece hacer sentido (*sic*) que μοῖρα se derivara, por metonimia, de la *repartición sacrificial* a la *repartición general* que parece al fin significar, *como si el hombre fuera un comensal en el litúrgico banquete que es la vida*”<sup>224</sup>. Sin embargo, no existe demasiada evidencia que respalde esta teoría, y este significado de μοῖρα, específicamente como partes de carnes repartidas, sólo aparece en la *Odisea*.

---

<sup>221</sup> Vid. supra, p. 48, apartado IV.II, “Diosas hilanderas: μοῖρα en la mitología griega”.

<sup>222</sup> Dietrich, 1962, p. 93.

<sup>223</sup> Vid. Bremmer, “Chapter 8. Greek normative animal sacrifice”, en Ogden (ed.), *A companion to greek religion*, p. 138, apud Flores, 2015, p. 54.

<sup>224</sup> Flores, 2015, pp. 54-55.

También se ha propuesto<sup>225</sup> que μοῖρα se refiere a una repartición de τιμή, de manera dinámica: “La ‘parte’ o ‘porción’ es concebida en esencial relación con el acto por el cual llega a ser. La parte es, fundamentalmente, una parte que se obtiene; resulta de una repartición”<sup>226</sup>. Por lo tanto, μοῖρα se refiere a una “parte de valor”, cargada con un componente moral o sagrado, donde lo que es debido corresponde a lo que es. Comprender μοῖρα como “parte de valor” permitiría que el mismo término fuera aplicable tanto a una parte de tierra como a una parte de una víctima sacrificial, como sucede en los poemas homéricos. Estas porciones o partes constituirían, por lo tanto, la “dignidad” o el “valor” mismo de quien los recibe<sup>227</sup>.

Con base en lo anterior, “la expresión κατὰ μοῖραν, así como κατ’ αἴσιν y ciertos usos de αἴσιμος, ἐνάσιμος, etcétera, refieren la justeza en la distribución de τιμή”<sup>228</sup>; es decir, estas expresiones hacen referencia a un valor debido con respecto a una dignidad y a un límite determinado. En ambos poemas homéricos uno de los temas esenciales es la transgresión del límite debido; en efecto, el concepto de ὕβρις se refiere tanto a la superación de este límite como a la pasión que conduce a esta superación<sup>229</sup>.

Ahora bien, este significado podría aplicarse también a la concepción de μοῖρα como destino o como muerte. Si se considera que μοῖρα se refiere a aquella parte que corresponde a algo o alguien con base en su esencia, la muerte correspondería al hombre por su naturaleza, en tanto que esta mortalidad define su esencia en comparación con los dioses<sup>230</sup>. La porción de vida propia de cada sujeto, así como los bienes o los males que le son determinados a lo largo de la misma, serían, al mismo tiempo, una porción del tiempo comprendido como un todo eterno. Nilsson incluso se refiere a la muerte como “la porción última e inevitable”<sup>231</sup>.

Por lo tanto, respecto a μοῖρα θανάτοιο, sería válido afirmar que, puesto que μοῖρα significa tanto porción como destino, “este concepto de ‘porción de muerte’, que se convierte en ‘destino de muerte’, está firmemente arraigado en la épica; detrás yace la idea de que la

---

<sup>225</sup> Vid. Flores, 2015, pp. 54-55.

<sup>226</sup> Flores, 2015, p. 58.

<sup>227</sup> Para un estudio más detallado sobre la relación entre μοῖρα, τιμή, φύσις e ὕβρις, vid. Flores, 2015, p. 58.

<sup>228</sup> Flores, 2015, p. 65.

<sup>229</sup> Vid. Flores, 2015, p. 66.

<sup>230</sup> Vid. Flores, 2015, p. 55.

<sup>231</sup> Vid. Nilsson, *A history of Greek religion*, p. 169, apud Flores, 2015, p. 53.

muerte *es* la porción del hombre, y de que cada muerte es menos una tragedia personal –triste como es– que el cumplimiento de ese destino”<sup>232</sup>.

Parece que esta mentalidad considera que el mundo es un cosmos ordenado donde todo tiene un lugar asignado y cada persona recibe una “porción de vida”, después de la que recibe una “porción de muerte”, y que así es como funciona el ciclo vital del universo<sup>233</sup>; “una extensión de este concepto de porción de muerte es la idea de un día de muerte preasignado: uno no morirá antes de que ese día llegue, pero debe morir cuando lo haga”<sup>234</sup>.

Este pensamiento cíclico encuentra sus orígenes en los misterios órficos. Existe algo divino en uno mismo y una vida más allá de esta vida, de modo que el hombre se encuentra en unión con la divinidad; en la muerte, el alma escapa de este mundo ajeno a la divinidad a la que se asemeja naturalmente, lo que constituye un “círculo de generación”<sup>235</sup> dentro del que permanecen los hombres debido a su naturaleza<sup>236</sup>.

A partir de una perspectiva escatológica, la muerte es inescapable, “un componente inherente del ciclo vital de la comunidad, donde el paso de las generaciones brinda significado a los límites de la existencia individual”<sup>237</sup>. Así, *μοῖρα* no deja de ser un término relacionado con la muerte de cada individuo, pero se asocia también con el ciclo de vida y muerte en torno a una comunidad, un significado mucho más extenso que su sentido original. Los griegos, como puede observarse en los poemas homéricos, poseen familiaridad con la muerte, pero no pierden por ello su amor por la vida, de modo que el límite entre lo mortal y lo inmortal es fundamento del orden cósmico<sup>238</sup>.

La frecuencia de la combinación *θάνατος καὶ μοῖρα* en los poemas homéricos muestra la cercana conexión entre ambos conceptos, a tal grado que es posible interpretar la expresión como una hendíadis; incluso existen vocablos dentro del propio léxico griego, como *μοιραγέτης*, “quien trae muerte”<sup>239</sup>, que son evidencia de ello. Resulta claro de qué modo

---

<sup>232</sup> Whaley, 2011, p. 23.

<sup>233</sup> Vid. Whaley, 2011, p. 23.

<sup>234</sup> Whaley, 2011, p. 23.

<sup>235</sup> Vid. Greene, 1968, p. 63.

<sup>236</sup> Sobre algunos otros autores que tratan este tema, particularmente dentro de la corriente estoica, vid. Denzey, 2013, p. 89.

<sup>237</sup> Mirto, 2012, p. 17.

<sup>238</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 17.

<sup>239</sup> Vid. Hom. *Il.* VI. 205; XIX. 59; *Od.* XI. 170.

μοῖρα significa muerte, y de qué modo la muerte se comprende como parte de la porción recibida en el nacimiento, al mismo tiempo que como el destino último para todo hombre, o, en otras palabras, como el cumplimiento del destino de todo hombre.

Si bien resulta claro que se trata en principio de un destino individual, este significado fue extendiéndose hasta entenderse “como un poder oscuro, como un principio organizador”<sup>240</sup>. Esto no implica que se encuentre por encima de los dioses, pues como entre los hombres no existe una única jerarquía definitiva, tampoco existe en el complejo mundo humano-divino una estratificación de las potencias dominantes; existe más bien un círculo que va del hombre a los dioses, de los dioses al destino abstracto, y del destino abstracto de nuevo al hombre<sup>241</sup>.

En el universo homérico, por lo tanto, son tres los factores que determinan el devenir de los sucesos: la libre actividad humana, la intervención arbitraria de los dioses antropomórficos, y el destino personal e implacable<sup>242</sup>, que aparece como un orden inmutable e impuesto. Tanto es así que, en los poemas, aunque con frecuencia se intercambia la μοῖρα con la voluntad de los dioses, o se implica que la voluntad de Zeus y la μοῖρα son una misma, no obstante, los dioses suelen aparecer sujetos a este destino sin verdadera omnipotencia.

Es necesario tomar en cuenta que los poemas homéricos, en particular, pueden servirse de estas adscripciones a μοῖρα, los dioses, la voluntad de los dioses o la voluntad de Zeus para fines estéticos o por convenciones poéticas, puesto que su fin no es instruir o presentar un sistema religioso formal, sino conservar la memoria del pueblo griego y *enciclopedizarla*. Sin embargo, no sólo en estas obras, sino aún en estudios modernos se mantiene la ambigüedad de la relación entre Zeus y Μοῖρα.

Las posturas de los distintos autores y corrientes filosóficas en torno a esta relación variaron considerablemente, e incluso es así hasta nuestros días. En efecto, Homero no establece que el poder del hado no esté asociado con Zeus y que sea un poder independiente en sí mismo. Algunos sostienen que el plan y la voluntad del dios son equivalentes a μοῖρα, mientras que otros distinguen claramente entre μοῖρα y los dioses.

---

<sup>240</sup> Espejo, 1992, p. 121.

<sup>241</sup> Vid. Espejo, 1992, p. 121.

<sup>242</sup> Vid. Espejo, 1992, p. 121.

Otros autores suelen vincular a Zeus con el concepto de  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ <sup>243</sup>, es decir, con la sabiduría, la superioridad y la divinidad en sí misma<sup>244</sup>, por lo que ciertas corrientes filosóficas posteriores a Homero lo consideraron la mente ordenadora del cosmos, así como la personificación del destino<sup>245</sup>. Sin embargo, otros autores consideraron, a partir de su análisis de los poemas homéricos<sup>246</sup>, que el hado o el destino domina no sólo a los hombres, sino también a los dioses, incluido Zeus.

Homero no se refiere directamente a los problemas que representa la interpretación de  $\mu\omicron\iota\pi\alpha$ . Parecería que es Zeus quien gobierna por encima de todo, pues él tiene las urnas del bien y el mal de las que asigna bendiciones y penas a los hombres<sup>247</sup>. Igualmente, se dice más de una vez que Zeus y los dioses brindan bien y mal a los hombres<sup>248</sup>, o que él es omnipotente<sup>249</sup>, por lo que no tendría sentido que se subordinara a un hado. Ciertos pasajes, como *Il.* X.71 u *Od.* IV. 207, señalan que es Zeus quien determina o distribuye la suerte de los hombres, e incluso se reconoce que este dios puede traer la muerte o el día funesto sobre los hombres. “Zeus conoce lo que está determinado y lo que no está determinado para el hombre. La funesta perdición de Zeus (*kake Dios aisa*) está presente para Odiseo y sus hombres para llevarles muchas penas”<sup>250</sup>. Sin embargo, esto parece más generalizado en la *Odisea* que en la *Ilíada*, por lo que puede pensarse que se trata de una idea que surgió con el paso del tiempo.

Además, a partir de determinados pasajes de los poemas homéricos, como *Il.* XVI. 513-514 o *Il.* XXII. 211-219, es posible entender que efectivamente existe un orden establecido, y que, aunque Zeus es teóricamente capaz de romper los límites impuestos por éste, se abstiene de hacerlo por respeto a este orden, de modo que la  $\mu\omicron\iota\pi\alpha$  no rige sobre él, pero restringe sus acciones. Por lo anterior, puede pensarse que existe cierta colaboración entre el hado y los dioses para procurar el cumplimiento de un plan determinado. Cabría

---

<sup>243</sup> Con respecto al concepto “ $\nu\omicron\upsilon\zeta \Delta\iota\omicron\varsigma$ ”, vid. Eust. III, p. 656, 22; *Scholia in opera et dies*, 480, 10; 480, 19.

<sup>244</sup> Rodríguez explica cómo Pseudo Plutarco equipara a Zeus al “ $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ” omnisciente que rige el “ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ”. Vid. Ps. Plu., *De Homero*, apud Rodríguez, 2014, pp. 59-64.

<sup>245</sup> Rodríguez menciona como ejemplo a Jenófanes, Anaxágoras, Aristóteles, la Academia, los estoicos, los neopitagóricos y los neoplatónicos (vid. Rodríguez, 2014, pp. 61-64).

<sup>246</sup> Vid. Porfirio *Ad. Il.* 6, 488 apud Rodríguez, 2014, p. 67.

<sup>247</sup> Vid. Hom. *Il.* XXIV. 527.

<sup>248</sup> Vid. Hom. *Il.* X. 71; X. 87; XXIV. 538; *Od.* XV. 489; XVIII. 134.

<sup>249</sup> Vid. Hom. *Il.* XX. 242.

<sup>250</sup> Duffy, 1947, p. 479.

suponer incluso que el respeto de los dioses olímpicos hacia la *μοῖρα* responde en cierto grado al hecho de que ésta es una divinidad más antigua que ellos.

Dietrich afirma que *μοῖρα* puede aparecer como igual o incluso como superior a los dioses, pero también que no existe ningún pasaje en Homero que inequívocamente pruebe que las *Μοῖραι* son “amas de los dioses”, y no puede interpretarse como tal en ningún pasaje<sup>251</sup>. *Μοῖρα*, o las *Μοῖραι*, existe en planos iguales a los dioses, y frases como *μοῖρα θεοῦ* revelan el intento de Homero por reconciliar ambos conceptos o potencias. “La idea del destino –que corresponde hoy a una idea muy común de lo sobrenatural– fue el mayor obstáculo para una concepción racional, incluso una concepción poética-racional, del universo”<sup>252</sup>. Sin embargo, no hay que perder de vista que este tipo de construcciones podrían corresponder a cuestiones de énfasis poético o aspectos formularios de la dicción oral.

A partir de los poemas homéricos es posible entender que tanto los mortales como los inmortales pueden obrar contra los límites establecidos –aunque esto implicaría caer en *ὑβρις*–. Es en cuanto a la mortalidad o, mejor dicho, el límite mortal establecido para cada humano desde su nacimiento, que el hado parece menos flexible. La *μοῖρα* parece vincularse con la determinación del momento de la muerte específicamente.

Lo cierto es que, incluso si se considera que existe cierta predeterminación, el hombre homérico goza de una libertad, aunque limitada, para decidir su suerte, pues no todo está dictado por los hados<sup>253</sup>. No obstante, aunque esta libertad permita a los hombres atraer bienes o males sobre sí mismos, ha de pensarse que su principal límite es no poder escapar de la mortalidad, es decir, el final determinado por la misma *μοῖρα*.

A partir de esto sería posible preguntarse si, de acuerdo con el pensamiento homérico, las muertes causadas por la cólera de Aquiles eran lo sentenciado por el destino o contradijeron lo que estaba determinado, o si las vidas de los miembros de la tripulación de Odiseo en efecto se vieron “acortadas” por sus acciones, o si otra calamidad los hubiera hecho morir en el mismo momento de cualquier forma. Lo que puede pensarse a este respecto es que es posible escapar de la *μοῖρα* comprendida simplemente como “muerte”, es decir, es

---

<sup>251</sup> Vid. Dietrich, *Death, Fate, and the Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, p. 73, apud Gerber, 1966, p. 269.

<sup>252</sup> Fairbanks, 1898, p. 299.

<sup>253</sup> Vid. Rodríguez, 2014, pp. 96-97.

posible evitar morir en un momento determinado, pero la μοῖρα comprendida como “el final de la vida” es inescapable para todo hombre.

Se sabe bien que en la creencia popular μοῖρα representa en general la muerte para el mortal, la muerte asignada para la persona, presumiblemente en su nacimiento; probablemente es a partir de este concepto que se desarrolló su concepción como aquella que otorga un lapso de vida al hombre<sup>254</sup>. Esto conduce nuevamente a la concepción de μοῖρα como destino, pero no como destino en tanto fuerza ordenadora universal, sino como destino individual. “El destino hilado es siempre de naturaleza indeseada y está al menos indirectamente relacionado con la muerte del héroe, pero este destino nunca se extiende sobre la vida entera del héroe. La desgracia, o la muerte, o la manera de la muerte, es, por supuesto, un solo evento, o un periodo restringido de eventos”<sup>255</sup>.

No obstante, al menos por lo que puede vislumbrarse, el surgimiento paulatino de la idea de un destino universal en la mentalidad griega, como se comprende en el pensamiento moderno, terminó por asociar μοῖρα con esta concepción, similar al destino propuesto por Plutarco. Parece que ya desde antiguo su esfera de significación comienza a extenderse, a falta de un concepto que englobara la naciente idea de un destino general.

Si se comprende como destino universal, “el oscuro exterior en la épica se reduce a un orden de eventos claro y definido. La *Moirā* en Homero no es ‘El poder que no conozco’; se ha convertido para el poema en ‘El orden definido de acuerdo con el que los eventos deben ocurrir’”<sup>256</sup>; de este modo, se concibe en gran medida como se concibe una ley humana. En efecto, es como guardianas de este orden que las Μοῖραι se aproximan a las Ἐρινύες, de modo que el destino adquiere un contenido moral retributivo<sup>257</sup>. “*Homero* conoció a partir del concepto de moira/muerte, una moira/apariencia personal que en la *Odisea* y en la *Ilíada* asume un significado ético”<sup>258</sup>.

Esta idea más abstracta o no personificada terminaría por entenderse, como explican muchos estudiosos, como “un decreto moral –el límite de lo correcto y lo incorrecto. Incluso

---

<sup>254</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 94.

<sup>255</sup> Dietrich, 1962, pp. 95-96.

<sup>256</sup> Fairbanks, 1898, p. 299.

<sup>257</sup> Vid. Espejo, 1992, p. 122.

<sup>258</sup> Espejo, 1992, p. 122.



podemos decir que las dos nociones de Destino y Orden difícilmente se distinguen<sup>259</sup>, de modo que expresiones como *ὑπὲρ μόνον*, *ὑπὲρ αἴσαν*, son al mismo tiempo “más allá del destino” y “más allá de lo que debe ser”. Es posible que αἴσα surgiera como un intento por referirse exclusivamente a esta idea, pues, en general, no se personifica, al menos en los poemas homéricos<sup>260</sup>, como sucede con las Μοῖραι, o nunca se menciona que tenga una función “más propia”. Sin embargo, el concepto o el intento de configurarlo parece perderse o igualarse con μοῖρα al punto en que los dos términos son intercambiables dentro de las fórmulas establecidas, y finalmente terminan por dar paso a otros términos.

Ahora bien, nuevamente, la posibilidad de actuar contra el destino, prueba que μοῖρα, al menos en principio y en esencia, se limita a un destino personal, no a un orden que rige sobre todas las cosas de forma inalterable. Específicamente, μοῖρα se conecta con el final de la vida, la muerte misma, que es el cumplimiento o la culminación de tal destino individual. Este es el tipo de destino y el tipo de muerte que μοῖρα representa en Homero.

Por lo tanto, puesto que la mortalidad es parte de lo que brinda su potestad a μοῖρα, difícilmente podría pensarse que ésta es una fuerza que subordina también a los dioses. Sin embargo, como ya se dijo, es una noción en transición, y esto es especialmente notorio en los poemas homéricos. Las concepciones de μοῖρα se encuentran interrelacionadas en su obra; “la *moira* en nuestro poeta nunca fue una diosa de alta moral sino que tanto *moiras* como *erinis* habían perdido su imagen pujante, y se habían convertido en parte de un gran concepto de destino que cubría los aspectos más importantes de la vida de un hombre ‘épico’”<sup>261</sup>.

La noción homérica de destino, en efecto, se vincula con la propia épica, y en sus poemas, ya sea que se consideren como composición de un poeta único o como resultado de un proceso de fijación acumulativo, se reúnen elementos previos a su composición y elementos específicos de ésta<sup>262</sup>. En la épica, “el sentido concreto de destino del hombre que acaba con la muerte es el más específico de la *moira* homérica”<sup>263</sup>; en efecto, en la *Ilíada* se

---

<sup>259</sup> Leach, 1915, p. 395. Cabe aclarar que, en este caso, conforme a lo que desarrolla el autor, “orden” se refiere a aquello que es correcto en el sentido de un decreto moral.

<sup>260</sup> No obstante, esto no descarta que se personifique en otras fuentes; por ejemplo, vid. Alc. fr. 1.

<sup>261</sup> Espejo, 1992, p. 122.

<sup>262</sup> Vid. Flores, 2015, p. 48.

<sup>263</sup> Espejo, 1992, p. 122.

refiere a la muerte en la mayoría de los casos, mientras que en la *Odisea* parece referirse a ella sólo cuando está en conexión con los dioses.

Como señala Flores<sup>264</sup>, algunos estudios consideran el destino como un elemento poético, esto es, un elemento relacionado de forma directa y limitante con el héroe épico, de modo que el “*amor fati*” de éste representa su propia heroicidad. Sin embargo, esta noción no proviene sólo de la épica, sino también de un sistema de creencias establecidas. Por lo tanto, es el destino –o, si se prefiere, la μοῖρα– de un héroe que suceda aquello que indica la tradición épica, pero también aquello que es parte de su naturaleza.

Así, la μοῖρα del hombre en tanto especie es fundamentalmente la muerte. Al mismo tiempo, la μοῖρα del hombre en tanto individuo es su naturaleza individual, el valor que corresponde a él por su origen y que define su posición entre los hombres. Se explica así que las Μοῖραι o la Μοῖρα tengan tal relación con el nacimiento o el matrimonio, y se comprende cierto aspecto de la idea de destino, pues ambas instancias son definitorias de la naturaleza. En otras palabras, “los poemas dicen: es μοῖρα para Aquiles morir en Troya. Nosotros entendemos: es el destino de Aquiles. Pero los poemas dicen, más bien: Aquiles muere en Troya, que en parte *eso es ser Aquiles*”<sup>265</sup>.

Más allá de los distintos debates que reflejan la compleja configuración de μοῖρα como figura mitológica y como forma de destino, es necesario tener en mente que este término debe traducirse conforme al contexto del pasaje. Existe una interrelación entre las creencias populares y la religión homérica, de modo que, aunque ciertos aspectos pueden diferir, otros tantos pueden coincidir, como sucede con las funciones de μοῖρα.

El término μοῖρα, como se ha reiterado, significa, al mismo tiempo, porción, parte, destino, muerte<sup>266</sup>, y es posible que esto sea reflejo de un proceso de evolución y transformación en las creencias griegas. Un mismo término griego puede vincularse con múltiples significados diferentes, entre los que con frecuencia es posible identificar una relación, una explicación histórica de sus distintos significados, que sugiere una reconstrucción mental de una idea viva, una unidad que comprende múltiples formas. En otras palabras:

---

<sup>264</sup> Con respecto a la consideración del destino como un elemento poético, vid. Flores, 2015, p. 48.

<sup>265</sup> Flores, 2015, p. 48.

<sup>266</sup> Vid. Duffy, 1947, p. 478.

Si en un estadio determinado de la lengua encontramos para un término pluralidad de significados, éstos no deben ser explicados unos a partir de otros. Si en un tiempo *t* *μοῖρα* significa ‘destino’, ‘muerte’, ‘parte’ (lo cual no afirmo en sentido estricto), no es legítimo pensar que ‘destino’ y ‘muerte’ se derivan de ‘parte’, por ejemplo, y que ese sentido originario de ‘parte’ es idéntico al que coexiste con ellos, como forma no marcada, en *t*. Más bien el problema se plantea de reconstruir un significado *anterior a todos esos*, especializados, y anterior al tiempo *t*; [...].<sup>267</sup>

Lo que parece suceder, por tanto, con *μοῖρα*, desde un punto de vista personal, es que su significado original como una o más deidades asociadas con el nacimiento y la determinación de la muerte evolucionó a una o más deidades asociadas con el destino individual y, en una etapa posterior, con el destino universal, y que esto condujo a una abstracción del término como destino, por una parte, y como muerte, por otra parte. Estos dos significados no pueden ser completamente separados, siempre que primitivamente el uno significa el otro. “La razón de la hipotética asociación de ‘muerte’ y ‘destino’ es evidente. El destino es inevitable y la muerte es inevitable, es esencial al mortal. Constituye positivamente la definición del hombre y negativamente la del dios”<sup>268</sup>. Esto guarda cierta relación con el fatalismo épico: la naturaleza –o, si se prefiere, la *μοῖρα*– del hombre, es morir.

El concepto de *μοῖρα* determina los límites de la vida y el destino individual, sobre todo al predeterminar el momento de la muerte<sup>269</sup>, pero también al otorgar bienes o males dentro de dichos límites. Es así que *μοῖρα* se comprende como destino dentro del universo homérico, dentro del género épico, y, en gran medida, dentro del pensamiento griego en general. Es parte del hado lo que sucede en vida, pero también lo es la muerte misma.

Por lo tanto, *μοῖρα*, como se afirmó anteriormente, se refiere a un destino individual, aunque comience a reinterpretarse de otra forma. Es la *μοῖρα* individual lo que alcanza a los héroes de Homero y es así como debe comprenderse dentro de los poemas homéricos. Este elemento establece “el ritmo de la vida humana, su evolución inexorable desde la infancia hasta la adolescencia, la madurez, la vejez y la muerte; distribuyendo a cada uno su parte de años, días y horas”<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> Flores, 2015, p. 57.

<sup>268</sup> Flores, 2015, p. 52.

<sup>269</sup> Vid. Rodríguez, 2014, p. 8.

<sup>270</sup> Espejo, 1992, p. 121.

## V. Κήρ

### V.I Κήρ: definición etimológica<sup>271</sup>

Κήρ aparece como un vocablo con múltiples acepciones. De acuerdo con el diccionario *Liddell-Scott*, hace referencia a una diosa de la muerte o de la perdición, particularmente en la fórmula κήρ θανάτοιο (cf. *Il.* II. 834; *Od.* XI. 171). Por otro lado, como un apelativo, parece significar propiamente “perdición” o “muerte”, sobre todo una muerte violenta (cf. *Il.* I. 228; II. 352; III. 32; VIII. 73-74). En sentido general, también parece implicar “ruina” o “desgracia” en autores posteriores a Homero (cf. *A. A.* 206; *S. Tr.* 454). Entre sus epítetos, cabe destacar de forma particular ὀλοή (cf. *Il.* XVIII. 535), dado que se aplica igualmente al vocablo μοῖρα. No obstante, también es posible encontrar los adjetivos στυγερή (por ejemplo, en *Il.* XXIII. 79) o διχθάδιαι (por ejemplo, en *Il.* IX. 411).

Según el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* de Pierre Chantraine, κήρ participa al tiempo de las nociones de destino, muerte y demonio personal. En diversos pasajes, no obstante, se encuentra personificado, identificándose con las diosas de la muerte, tanto en singular como en plural (cf. *Il.* XII. 326; XVIII. 535). Sin embargo, como se afirmó, también se identifica con una abstracción de “muerte”, en particular, “muerte violenta”, o de “destino”, específicamente, “destino fatal”<sup>272</sup>.

En cuanto a sus compuestos, destacan para fines de este trabajo κηρεσσι-φόρητος (cf. *Il.* VIII. 527) y κηρι-τρεφεῖς (cf. *Hes. Op.* 418), ambos comprendidos como “condenado a muerte”, así como κηρο-τρόφος (cf. *Nic. Ther.* 192), comprendido como “que causa muerte”. Igualmente, cabe mencionar ἀ-κήρ-ιος (ἀ-κήρ-ατος ο ἀ-κηρ-άσιος), comprendido como “intacto”, de modo que hace referencia a κήρ como “desgracia” o “destrucción”. En cuanto a sus derivados, puede mencionarse el verbo κηραίνω, “destruir” (cf. *A. Supp.* 999).

Chantraine señala algunos de los principales usos del adjetivo ἀκήρατος<sup>273</sup>. No existe una etimología clara para este vocablo, lo que conduce a considerar cierta contaminación

---

<sup>271</sup> Las citas y demás información aquí recopilada se obtuvieron de la entrada κήρ del *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* de Pierre Chantraine, del *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* y del *Liddell-Scott Greek-English Lexicon*.

<sup>272</sup> Un texto difícil, aunque significativo en relación con este significado, se encuentra en *Hom. Il.* XXII. 209, donde se menciona que Zeus pesa las κήρες de Aquiles y Héctor.

<sup>273</sup> Cf. “ἀκήρατος”, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, p. 47.

debido a la influencia simultánea de otros dos términos, κῆρ y ἄκρητος, como se explica en el mismo diccionario; no obstante, el significado más aceptado es “intacto” o “puro”.

De acuerdo con el *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, κῆρ se relaciona tanto con el concepto de “muerte” como con la idea de “dañar”. Su forma personificada se refiere a un dios o un demonio de la muerte, particularmente en la *Ilíada*, pero también a distintos tipos de muerte<sup>274</sup>. En cuanto a los compuestos reportados por este diccionario, cabe mencionar ἐπί-κηρος, “caído de muerte” (cf. Hp. *Morb. Sacr.* 1. 104; Arist. *Mu.* 392a. 34), en autores distintos a Homero y de nuevo el verbo κηραίνω, “deteriorar”.

Además de lo anterior, resulta conveniente recuperar lo que se menciona en el comentario al pasaje *Il.* IX. 411<sup>275</sup> con respecto a este término: el vocablo κῆρ suele asociarse con el verbo κερᾶίζω, “devastar”; sin embargo, resulta preferible la derivación directa de la raíz κείρω, “cortar”, de modo que κῆρ, μοῖρα (derivado de μείρομαι) y δαίμων (probablemente derivado de δαίομαι) representan la misma evolución semántica en diferentes etapas: “dividir” > “parte” > “hado” > “muerte” > “Muerte” (hado personificado).

## V.II Espíritus de muerte: κῆρ en la mitología griega

Las κῆρες, incluso desde su genealogía, parecen mantener un sentido negativo. Conforme a la *Teogonía* de Hesíodo son hijas de Noche, al igual que las Μοῖραι, y están vinculadas tanto con estas otras diosas como con Θάνατος. Se lee: “Parió la Noche al maldito Moros, a la negra Ker y a Tánato; parió también a Hipnos y engendró la tribu de los Sueños”<sup>276</sup>, y poco más adelante: “Parió igualmente a las Moiras y las Keres, vengadoras implacables”<sup>277</sup>.

En ambas menciones aparece conectada a μοῖρα, como μόρος y como Μοῖραι. En su aparición junto con μόρος, que, conforme a lo que se estableció anteriormente<sup>278</sup>, sirve para referirse a lo odioso de μοῖρα como destino, destaca el uso del adjetivo “negra” (μέλαινα); además, parece que los términos μόρος, κῆρ, y θάνατος se presentan juntos refiriéndose a

---

<sup>274</sup> Un estudio más detallado sobre este aspecto se encuentra en Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, apud Chantraine, 1968, p. 679.

<sup>275</sup> Cf. Kirk, 1993, Vol. III, p. 117.

<sup>276</sup> Hes. *Th.* 211-213.

<sup>277</sup> Hes. *Th.* 217.

<sup>278</sup> Vid. supra, p. 49, apartado IV.II, “Diosas hilanderas: μοῖρα en la mitología griega”.

una misma idea: la muerte. En su aparición con Μοῖραι, se destaca su función como “diosas vengadoras”, que las asocia con estas diosas y las Ἐρινός.

Por lo anterior, parece que Hesíodo presenta a κήρ como “una personificación vagamente definida, un demonio de muerte”<sup>279</sup>, y, en efecto, parece que Homero mantiene como su significado “perdición” o “destino de muerte”. Llama la atención el hecho de que, aunque ambas son representaciones de una misma cosa, κήρ, que es una figura femenina, parece más aterradora que θάνατος, una representación masculina; como sucede también en el caso de μοῖρα, parece que en la mentalidad griega las figuras femeninas son consideradas como ajenas y peligrosas y traen consigo los males<sup>280</sup>.

Aparentemente, se identifican con el concepto de “demonio”, o, mejor dicho, de “δαίμων”, como “espíritus terrestres, errantes, enemigos de la especie humana”<sup>281</sup>. Tal concepto, en las religiones occidentales, se transforma en lo que se conoce como “demonios”, mientras que, en la mitología nórdica, se asocia con las valquirias<sup>282</sup>.

Ahora bien, aunque al designar a entidades similares a las κήρες como δαίμονες se hace referencia al hecho de que son divinidades “inferiores” a los dioses olímpicos con esferas de acción más “vagas”, este mismo término tiende a utilizarse para referirse a un poder incluso más ambiguo y no personificado: “La tendencia en la literatura griega a partir de Homero es atribuir ‘al *daimon*’, o a algún dios sin nombre, o a los dioses colectivamente, cualquier cosa que surja para frustrar las intenciones o las esperanzas del hombre, así como cualquier inspiración repentina”<sup>283</sup>.

El concepto griego de δαίμων o δαιμόνιον con frecuencia sirve como una explicación de la causa divina de un poder más ambiguo que aquel propio de los dioses antropomorfos: “en particular, hace énfasis en lo que es externo a la voluntad del hombre, lo que éste hace por pasión o capricho; de hecho, el adjetivo δαιμόνιος regularmente se usa para lo que es incomprensible o censurable”<sup>284</sup>. Es por este motivo que esta idea tiende a relacionarse con conceptos como el hado o el destino. No obstante, paulatinamente, el término θεός queda

---

<sup>279</sup> Whaley, 2011, p. 19.

<sup>280</sup> Vid. Whaley, 2011, p. 19. Para un estudio más detallado sobre las figuras femeninas y su relación con lo temible, lo seductor y lo fatal, vid. Whaley, 2011, pp. 19-20.

<sup>281</sup> Maury, 1845, p. 659.

<sup>282</sup> Vid. Maury, 1845, pp. 667-668.

<sup>283</sup> Dietrich, 1962, p. 12.

<sup>284</sup> Dietrich, 1962, p. 12.

asociado con aquel poder que otorga un favor, mientras que el término δαίμων, si no permanece neutral, se vincula con un poder que ejerce una influencia funesta<sup>285</sup>.

Concebimos a las κῆρες como oscuras, espantosas, terribles, lanzando sus afiladas garras sobre los desafortunados que sucumben ante ellas y enviando sus almas al frío Tártaro<sup>286</sup>. Los dioses delegan esta función a estas deidades infernales, a tal grado que parece que no es lícito para ellos ver a los mortales expirar o tener algún contacto con sus cadáveres, pues esto los mancharía<sup>287</sup>.

Sin embargo, es menester señalar que, al menos en Homero, no existen “malos espíritus”, es decir, espíritus con un “poder malévolo”, por lo que no existe un “dualismo” entre númenes benignos o malignos de verdadera relevancia<sup>288</sup>. Los horrores que caen sobre los mortales se conciben como males desde la perspectiva humana, mas no existen δαίμονες que busquen dañar al hombre por una maldad propia, sino que todos ellos sólo buscan cumplir con su función, que, como sucede con las κῆρες, es inseparable de su propia naturaleza e incluso inherente a la naturaleza humana.

Como se mencionó, incluso desde su genealogía, las κῆρες se asocian con otras divinidades que personifican penas y que, con frecuencia, conducen al hombre a su muerte<sup>289</sup>, pero también con deidades “vengadoras”, como las Μοῖραι o las Ἐρινύες. Sin embargo, parece que la distinción radica en que, mientras que las Μοῖραι son las ejecutoras de los dictados de la justicia (Δίκη), las κῆρες responden más bien a la necesidad (Ἀνάγκη)<sup>290</sup>. Lo anterior podría implicar que, mientras las Μοῖραι se presentan como la muerte que alcanza al hombre en el momento que ha sido determinado para éste, las κῆρες representan a la muerte como un mal propio del hombre simplemente por su naturaleza mortal.

En lo que respecta a su vínculo con las Ἐρινύες, se ha propuesto que este término se refiere a las propias κῆρες en tanto que proviene del verbo “ἐρινύειν” (“montar en cólera”), de modo que se referirían a la cólera de estos δαίμονες más que a entidades ajenas<sup>291</sup>. Sin embargo, en los poemas homéricos constituyen dos cosas distintas: κῆρ es una entidad

---

<sup>285</sup> Vid. Dietrich, 1962, p. 12.

<sup>286</sup> Vid. Maury, 1845, pp. 667-668.

<sup>287</sup> Vid. Maury, 1845, p. 738.

<sup>288</sup> Vid. Keller, 1910, p. 651.

<sup>289</sup> Vid. Maury, 1845, pp. 739-740.

<sup>290</sup> Vid. Maury, 1845, p. 741.

<sup>291</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 214.

destruictiva que actúa sobre todos los seres mortales, mientras que una erinia aparece como un alma ultrajada que busca venganza<sup>292</sup>.

Las κῆρες presentan un animismo más amplio en tanto espíritus de perdición o de mortalidad, lo que deriva en su concepción como agentes fatales, al tiempo que como la muerte misma en tanto el principal mal que conlleva la condición mortal. Las Ἐρινύες, en cambio, son similares a ellas en tanto que son “espíritus” o “fantasmas”, pero su principal cualidad es su furia. En principio, parece que se trata de almas vengativas enfurecidas por su propio asesinato; sin embargo, en Homero se han transformado y se han personificado más allá de esta idea, convirtiéndose en las vengadoras de las almas ultrajadas<sup>293</sup>.

Ahora bien, a partir de rituales tales como las Anthesterias, parece que las κῆρες se concebían originalmente como “fantasmas”<sup>294</sup>. Algunas representaciones halladas en vasijas del siglo VI, donde aparecen seres alados junto a lo que parecen tumbas, han conducido a algunos estudiosos a pensar que las κῆρες podrían tener relación con las almas de los difuntos, en particular, con las almas de aquellos que murieron antes de tiempo o de manera violenta<sup>295</sup>. En efecto, su relación con la celebración de las Anthesterias hace evidente su vínculo con las almas. Sin embargo, parece que se concebían como una especie de “hadas” (*sprites*<sup>296</sup>) –en particular, como seres alados, según las representaciones pertenecientes al siglo V a.C.–, como seres negativos que son fuente de enfermedad y muerte, pero no como los espíritus en sí mismos<sup>297</sup>.

Bremmer<sup>298</sup>, de hecho, cuestiona la postura de los académicos que sostienen que las κῆρες representaban a las almas de los muertos, así como aquella que las presenta como espíritus o espectros destructivos. Propone, también a partir del análisis de los ritos de las Anthesterias, que son demonios o seres sobrenaturales presentes en los periodos liminares,

---

<sup>292</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 214.

<sup>293</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 215. Para un estudio más detallado de la conformación de la figura de las Ἐρινύες, vid. Harrison, 1908, capítulo V.

<sup>294</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 165.

<sup>295</sup> Vid. Bremmer, 1983, p. 101.

<sup>296</sup> *The Oxford English Dictionary* define *sprite* como “un elfo o un hada”, y señala que se origina como una contracción de *spirit*, “espíritu” (cf. “Sprite”, *The Oxford English Dictionary*).

<sup>297</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 44.

<sup>298</sup> Vid. Bremmer, 1983, pp. 114-115.



pero ausentes en tiempos normales, pertenecientes a un mundo demoníaco, asocial y desestructurado<sup>299</sup>.

Aparentemente, en la mentalidad antigua el término κήρ tenía una connotación mucho más amplia y ambigua que la idea moderna de “fantasma”; se concebían como cierta especie de espíritus o entidades, temidos por ser fuente de los males y por engendrar corrupción y polución<sup>300</sup>. Son seres que causan o acarrear enfermedad, corrupción, degeneración, y es posible pensar que incluso la muerte misma.

Tal concepción de estos δαίμονες haría posible identificarlas con los males que fueron expulsados de la mitológica jarra y que deambulan por el universo<sup>301</sup>. Sin embargo, esta interpretación implica que las κήρες son calamidades o desgracias enviadas por otros δαίμονες, mientras que lo que parece suceder en la mentalidad antigua es que ellas se identifican tanto con los espíritus responsables como con las desgracias mismas<sup>302</sup>. En esta mentalidad, todas las enfermedades son causadas por “malos espíritus”, y esto es lo que las κήρες personifican. “No es que una enfermedad se considere como un poder y luego se convierta en una persona, es que el hombre antiguo parece incapaz de concebir cualquier fuerza salvo como resultado de alguna persona o ser o *sprite*”<sup>303</sup>.

Todas las cosas mortales se encuentran expuestas a estas influencias negativas, que engloban a todos los males, lo que conduce a la noción filosófica de la presencia de un mal en todo cuanto existe<sup>304</sup>. Eustacio<sup>305</sup> las llama σκοτώσεις, vocablo que hace referencia a que oscurecen, asesinan, como un eclipse tanto físico como espiritual. Las κήρες son pestes inherentes, pero algunas de ellas, puesto que existen distintos tipos, pueden evadirse mediante rituales; sin embargo, dos son ineluctables: la vejez y la muerte<sup>306</sup>.

“Gradualmente los significados de Ker se redujeron a uno, al gran mal, la muerte y el destino de muerte, pero siempre con una evocación que revolotea en torno a que había Keres

---

<sup>299</sup> Vid. Bremmer, 1983, p. 117.

<sup>300</sup> Vid. Harrison, 1908, pp. 165-166.

<sup>301</sup> Vid. Hes. *Op.* 90-105.

<sup>302</sup> Vid. Harrison, 1908, pp. 169-170.

<sup>303</sup> Harrison, 1908, pp. 167-168.

<sup>304</sup> Vid. Harrison, 1908, pp. 165-166.

<sup>305</sup> Vid. Stesich. apud Eust. fr. 772.3, apud Harrison, 1908, p. 171.

<sup>306</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 173.

de todas las cosas mortales”<sup>307</sup>. Esta reducción de significado es precisamente lo que se refleja en la expresión homérica κήρ θανάτοιο; “en Homero ‘capturamos’ la palabra Ker en un momento de transición; es mitad muerte, mitad espíritu de muerte”<sup>308</sup>.

Por lo que se explica en el párrafo anterior, en los poemas homéricos, según el contexto de cada aparición, κήρ puede interpretarse como “muerte” o “destino de muerte”, pero también como espíritus asociados con la muerte –como es su origen mitológico– e incluso como calamidad, perdición o ruina.

El uso homérico es más abstracto y literario; la expresión κήρ θανάτοιο, a diferencia de lo que sucede con μοῖρα, no sólo expresa la estrecha relación entre los dos conceptos y no sólo se utiliza por cuestiones poéticas, sino que también expresa su función como “los espíritus que cortan el hilo de la vida del hombre”, o, de manera menos personificada, como “equivalente al momento de muerte”<sup>309</sup>. Κήρ no es muerte en sí misma, pero es un concepto con un vínculo casi inseparable, e incluso cabría preguntarse si, aun comprendida como ruina, enfermedad o contaminación, puede entenderse como la causa o el comienzo de la muerte. Además, esta misma construcción parece señalar que existían κήρες de otro tipo, propias de otros males además de la muerte.

En dichos poemas, aunque es notoria su concepción como muerte, κήρ aún conserva su forma originaria, tanto física, en tanto δαίμονες –ahora vinculados con la muerte, pues son los encargados de acarrearla y de llevarse a los difuntos–, como abstracta o no personificada, en tanto ruina o perdición. Esto último es lo que dará pie a su interpretación como destino, como se verá más adelante.

Sin embargo, en realidad sólo en un pasaje de la *Iliada* κήρ aparece personificada de manera clara en el campo de batalla, cuando se describe el escudo de Aquiles (*Il.* XVIII. 535). No obstante, esta representación parece más hesiódica que homérica, pues se refiere a ella como un “horrible demonio femenino de matanza/masacre”<sup>310</sup>, similar a una harpía o un “demonio alado”. Su similitud con las harpías se basa en que estos demonios femeninos alados “arrebatan”, conduciendo todo hacia su destrucción, como hacen las κήρες con las

---

<sup>307</sup> Harrison, 1908, p. 174.

<sup>308</sup> Harrison, 1908, p. 174.

<sup>309</sup> Vid. Greene, 1968, p. 16.

<sup>310</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 175.

almas de los hombres<sup>311</sup>. “La muerte prematura era figurada por el griego antiguo como un rapto por demonios de muerte malvados, fantasmas de tormenta”<sup>312</sup>; en efecto, también los vientos se personifican en los poemas homéricos como “raptores”, asemejándose a las otras figuras.

Harrison explica que también se ha asociado a Γοργώ con Κήρ dentro de la mitología griega, de modo que aquélla se considera como un tipo de κήρ más monstruosa y más salvaje que cualquier otra; “es un espectro del inframundo pero no lo suficientemente humano para ser un fantasma, pues carece por completo del lado gentil de las Keres”<sup>313</sup>. Como desarrolla Vernant<sup>314</sup>, las gorgonas mezclan en su semblante “lo humano, lo animal y lo mineral”, por lo que encarnan “la figura del caos, lo informe, lo indistinto”; “se trata del rostro mismo de la muerte, de esa muerte que no tiene rostro”, y, al mismo tiempo, del horror de la muerte.

Las figuras de Κήρ y Θάνατος, a su vez, aparecen como dos rostros distintos de un mismo concepto: Θάνατος, figura masculina encargada de acoger a los difuntos, representa “un estado diferente a la vida” o “una nueva condición”; Κήρ, en cambio, figura femenina y monstruosa, representa un terrible poder de destrucción, “la muerte como fuerza maléfica que se abalanza sobre los humanos con el fin de destruirlos”, lo que la asemeja al rostro monstruoso de la gorgona<sup>315</sup>.

En otras palabras, “*Thánatos* estaría así más cercano a la bella muerte, la idealización de la vida heroica, garante de una gloria inmortal; Gorgo y Kere, por el contrario, parecerían más cercanas a todo lo que la transformación del vivo en cadáver y del cadáver en carroña puede tener de repulsivo y horroroso”<sup>316</sup>; aquél representaría la forma en que los vivos recuerdan a sus difuntos, mientras que éstas reflejarían el modo en que confrontan directamente la muerte misma, la brecha hacia el otro lado. Como se insinuó anteriormente, si se piensa desde esta perspectiva, y se toma en cuenta lo que se expresa en la *Odisea* sobre la muerte<sup>317</sup>, Θάνατος sería la muerte vista desde el mundo de los vivos, mientras que sus contrapartes serían la visión desde el mundo de los muertos.

---

<sup>311</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 176.

<sup>312</sup> Harrison, 1908, p. 178.

<sup>313</sup> Harrison, 1908, p. 197.

<sup>314</sup> Vernant, 2001, p. 117.

<sup>315</sup> Vernant, 2001, p. 128.

<sup>316</sup> Vernant, 2001, p. 129.

<sup>317</sup> Vid. Hom. *Od.* XI. 488-491.

Algo similar sucede con las Sirenas<sup>318</sup>, que se asemejan a estos δαίμονες tanto en su forma física como por su vínculo con los males. Su principal distinción sería que, a diferencia de las κήρες, cuya acción corruptiva afecta tanto al espíritu como al cuerpo mortal, las sirenas atraen sólo al espíritu mediante un “deseo de saber”, que es en realidad un “deseo fatal”. Las sirenas son demonios rapaces, demonios del inframundo, pero también una clase de espíritus, es decir, una clase de κήρες<sup>319</sup>. En lo que respecta a su apariencia física, las sirenas solían representarse en el arte antiguo como “mujeres ave”, elemento constante en este tipo de δαίμονες de naturaleza monstruosa, pero femenina y seductora.

En efecto, la atracción de la muerte, en especial en el caso de las sirenas, puede equipararse a la atracción seductora que ejerce la mujer sobre el hombre<sup>320</sup>, como un deseo de aquello que parece inalcanzable; Helena, por ejemplo, es la máxima representación de la belleza fatal, la absoluta belleza, que, al mismo tiempo, se refleja en el rostro de la muerte. Por ello existen en la mitología griega tantas criaturas femeninas “que combinan el encanto característico de las mujeres y unas garras de aves rapaces o zarpas de fiera”<sup>321</sup>, que raptan a los difuntos como Amor captura a los enamorados, lo que muestra una relación notoria entre amor y muerte dentro de la mitología griega<sup>322</sup>.

En lo que respecta a la apariencia física de estos δαίμονες puede mencionarse que en distintas mitologías existe la concepción del alma como un ave que escapa por la boca al momento de la muerte; si bien esta imagen no se mantiene en la mitología griega, el alma-ave persiste en cierta medida, aunque, debido al antropomorfismo griego, fue despojada de todas sus características a excepción de sus alas; “el *eidolon* humano alado prevaleció en el arte: la mujer-ave se convirtió en demonio de muerte, un alma enviada a traer un alma, una Ker que seduce a un alma, una Sirena”<sup>323</sup>. Por este motivo se sostiene que la sirena es una “forma especializada” de κήρ; éstas, por su parte, son representadas como mujeres aladas, que al mismo tiempo son espectros que encarnan todos los males, pero sin una función especializada.

---

<sup>318</sup> Vid. Harrison, 1908, pp. 198-199.

<sup>319</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 200.

<sup>320</sup> Vid. Vernant, 2001, pp. 135-136.

<sup>321</sup> Vernant, 2001, p. 139.

<sup>322</sup> Con respecto a las representaciones de δαίμονες alados y al vínculo entre Ἔρως y Θάνατος, vid. Vernant, 2001, p. 138.

<sup>323</sup> Harrison, 1908, p. 201.

Sería posible cuestionar esta teoría de Harrison al considerarla demasiado amplia o pensar que carece de evidencia suficiente. Sin embargo, resulta plausible pensar que la mente arcaica fue especializando su mitología paulatinamente, de modo que todas estas figuras femeninas son especializaciones de las κῆρες, que son un concepto unitario de las calamidades o los males personificados como “mujeres-ave”. La traducción exacta del término κήρ resulta especialmente difícil debido a su compleja configuración mitológica, donde se integran los conceptos de fantasma, bacilo<sup>324</sup>, enfermedad, ángel de muerte, destino de muerte, muerte, destino, espectro<sup>325</sup>.

En Homero, las κῆρες indudablemente son espíritus de ruina o muerte, así como δαίμονες alados, pero su función primordial es transportar las almas al Hades. En las más de sus menciones no aparecen como un tipo de destino –aunque esta concepción puede entenderse a partir de lo explicado en los párrafos anteriores–, sino como “πρόσπολοι”, es decir, “ángeles, mensajeras, demonios de muerte, almas que transportan almas”<sup>326</sup>. Las divinidades y los δαίμονες griegos son parte de un orden cósmico, pero se componen por múltiples aspectos que reflejan sus diversas modalidades.

### V.III Κήρ ο Κῆρες

El análisis del origen mitológico de esta figura, así como sus apariciones en los poemas homéricos, permite afirmar, tal como sucede con μοῖρα, que existe una diferencia entre el término en singular κήρ y κῆρες como δαίμονες plurales. Nuevamente, aunque esto se analizará en el apartado siguiente, que corresponde a las apariciones del vocablo dentro de los poemas en cuestión, es menester realizar algunas observaciones.

---

<sup>324</sup> Este término, utilizado por Harrison (*bacillus*), se define como “una bacteria en forma de bastón”, “una bacteria que causa enfermedad” (cf. “Bacillus”, *The Oxford English Dictionary*); de manera similar, en español se define como “bacteria en forma de bastoncillo o filamento más o menos largo, recto o encorvado según las especies” (cf. “Bacilo”, *Diccionario de la Lengua Española*). Si bien este significado se relaciona más bien con el ámbito de la biología y la medicina, dentro del texto de Harrison parece hacer referencia a la capacidad de las κῆρες para transportar males y enfermedades, y, posiblemente, a algún rasgo de sus representaciones pictóricas.

<sup>325</sup> Harrison, 1908, p. 212.

<sup>326</sup> Harrison, 1908, p. 176.

Con base en lo que puede inferirse a partir de lo que se ha visto sobre su mitología, parece que las κῆρες surgieron como figuras femeninas de connotación negativa encargadas de traer consigo, y, más adelante, de encarnar, todos los males. Son espíritus que generan corrupción, degeneración y enfermedad sobre los cuerpos mortales, similares en apariencia a fantasmas alados.

Precisamente de esta función primaria parte su cercanía con la muerte; es posible entender, puesto que ésta es el peor mal para el hombre, que es una de las calamidades que las κῆρες transportan y, por lo tanto, encarnan, al punto en que estos δαίμονες se conciben como una representación femenina y monstruosa de este mal. Como espíritus de destrucción y muerte, se asemejan en apariencia y función a las harpías, las sirenas y, en particular, la gorgona, puesto que ésta representa el temible rostro de la muerte, desconocido e indescriptible.

En efecto, en su forma plural κήρ puede concebirse como un término genérico para englobar todas las especies de δαίμονες o espíritus, o, si se prefiere, *sprites*, que encarnan o arrastran consigo las calamidades, lo que convierte a las harpías, las sirenas, la gorgona o incluso la esfinge –todas figuras femeninas monstruosas que, además, conservan un elemento relacionado con las aves en sus representaciones– en tipos de κῆρες.

En Homero, en plural, las κῆρες son sobre todo espíritus de muerte encargados no sólo de traer ésta sobre los hombres, sino también de transportar al Hades a los caídos en batalla, lo que también las asemeja a las harpías o los demonios de viento. Sin embargo, su concepción como encarnación de este mal da pie a que su forma singular, más abstracta o no personificada, se comprenda como “muerte”, o, más exactamente, como “destino de muerte”. Esto se observa, por ejemplo, cuando se colocan en una balanza las κῆρες de Héctor y Aquiles (*Il.* XXII. 208), lo que puede interpretarse como los días fatales de los dos héroes.

En singular, por lo tanto, κήρ puede comprenderse como muerte, y, en un sentido más amplio, como un mal inherente al mortal, como algo que existe dentro de cada hombre, una especie de destino o suerte que inevitablemente lo conduce hacia su muerte<sup>327</sup>. Esto se refleja, por ejemplo, en el término κηριτρεφής utilizado por Hesíodo en referencia a los hombres<sup>328</sup>, que puede traducirse como “nacido para morir”.

---

<sup>327</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 184.

<sup>328</sup> Vid. Hes. *Op.* 418.

Por lo anterior, la evolución de la concepción de las κῆρες en la mentalidad griega, desde entidades plurales hasta una abstracción en singular, puede explicarse de esta manera: son fantasmas o espectros de corrupción y muerte que esparcen los males entre los mortales, y posteriormente se convierten en la encarnación de los mismos, y, en particular, de la muerte, como el peor mal para los mortales; por este motivo, para época homérica se conciben como responsables de traer esta calamidad sobre los hombres y de transportar los cadáveres al inframundo, pero también como encarnación de la destrucción y la muerte misma, idea que parece mantenerse constante.

Cabe destacar un punto importante sobre las κῆρες en los poemas homéricos: su función como encargadas de trasladar los cuerpos de los difuntos parece limitarse a los cadáveres de quienes murieron de manera violenta, en particular, en batalla. Esto puede responder al hecho de que, como se explicó al referirse a su relación con Θάνατος y con Γοργώ, Κῆρ se refiere al lado más monstruoso y violento de la muerte, a su lado horroroso, indescriptible o desconocido. Por ello, su concepción como muerte necesariamente debe relacionarse con lo violento y lo monstruoso de este suceso sobre los mortales, aunque no por ello sea completamente opuesta al concepto de la bella muerte, como en apariencia sucede con Γοργώ<sup>329</sup>.

En realidad, incluso podría pensarse que, en los poemas homéricos, κῆρ es la abstracción más precisa para la bella muerte, entendida no como una muerte pacífica (que correspondería más bien a θάνατος), sino como una muerte honrosa; este tipo de muerte, aunque violenta, sólo alcanza a los guerreros caídos en batalla durante la plenitud de su vida. Los guerreros homéricos alcanzan su máxima gloria en el canto épico, que destaca su nobleza y la grandeza de sus hazañas justo antes de su muerte, que está representada por κῆρ.

Gilbert<sup>330</sup> señala que en la literatura griega ciertos sustantivos –en particular, θεός y δαίμων– se usan indistintamente en singular o plural, pues la forma singular tiene un sentido colectivo. Esto parece responder a un fenómeno lingüístico más que a un cambio en las concepciones teológicas; θεός, por lo tanto, tendría un sentido genérico y designaría al “ser divino” como un “tipo representativo del género”<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup> Vid. supra, p. 82, apartado V.II, “Espíritus de muerte: κῆρ en la mitología griega”.

<sup>330</sup> Vid. Gilbert, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, apud Martin, 1958, pp. 528-529.

<sup>331</sup> Vid. Martin, 1958, pp. 528-529.

Si se considera que este mismo fenómeno puede afectar al término κήρ en tanto δαίμων, la forma singular del vocablo podría adquirir el sentido general o colectivo de “mal” o “ruina”, englobando en su significado todos los males que, aparentemente, designaba su forma plural, entre ellos, la muerte.

#### V.IV Κήρ en Homero

El vocablo κήρ aparece en forma simple 93 veces en los poemas homéricos. Como se mencionó al hablar sobre su definición etimológica, sus epítetos más frecuentes son μέλαινα, κακή y ὀλοή, si bien cuenta con algunos otros; su aparición junto al complemento determinativo θανάτοιο es también notoria por su frecuencia (12 veces).

Como se ha establecido, κήρ comparte la mayoría de estos determinantes con μοῖρα, lo que establece una relación entre ambos términos a nivel léxico, y, tal como sucede con este otro vocablo, en un primer acercamiento, parece reconocible que cada uno de estos adjetivos le brinda un significado distinto.

En general, κήρ κακή parece usarse, de forma similar al otro término, cuando se anuncia una muerte inminente. En cambio, κήρ μέλαινα suele aparecer cuando se indica que la muerte logra esquivarse, en algunos casos por acción de los dioses (*Il.* V. 562; XI. 433). En el caso de la *Odisea*, esta expresión parece predecir o referirse a la perdición, tanto al indicar una amenaza inminente (*Od.* II. 283) como en casos donde se piensa que lo es, como sucede en *Od.* III. 342, cuando Telémaco piensa que su padre ha muerto en Troya. Al referirse a κήρ, destaca la expresión “entregar el alma a Hades” (ψυχὴν Ἄϊδι δώσειν)<sup>332</sup>. Es necesario entender que esto es precisamente parte de la labor de las κήρες: transportar el alma del caído en batalla hasta el inframundo. κήρ ὀλοή, por su parte, es una forma poco frecuente (*Il.* XIII. 665; XVIII. 535). Es en su segunda aparición donde la κήρ aparece claramente personificada junto a Ἔρις (Discordia) y Κυδοιμός (Tumulto).

En cuanto a κήρ θανάτοιο, sucede algo similar al caso de μοῖρα; dado que κήρ guarda una relación incluso más estrecha que μοῖρα con la muerte, tal complemento podría parecer redundante. Sin embargo, si se considera que las κήρες son en su origen δαίμονες o espíritus que acarrean (o, incluso, encarnan) los males para el hombre, puede pensarse que el

---

<sup>332</sup> Vid. Hom. *Il.* V. 654; XI. 445; XVI. 625.



complemento θανάτοιο se utiliza para referirse a un tipo de κήρ en particular a partir de su concepción más antigua<sup>333</sup>.

En cuanto a los compuestos, resulta importante aclarar que, en varias de sus apariciones, ἀκήριος es un compuesto de κῆρ, no de κήρ, casos en los que puede traducirse como “carente de ánimo” –si bien en determinados pasajes, en particular de la *Odisea*, parece una forma compuesta de κήρ que podría traducirse como “sin mancha” o “sin daño”<sup>334</sup>–. κηρεσσιφόρητος se entiende como “que trae muertes”, “que ocasiona muertes”. Los compuestos κηριτρέφεις y κηριτρόφος no aparecen en los poemas homéricos; no obstante, en un contexto histórico cercano puede destacarse la aparición del primer vocablo en Hes. *Op.* 418, y posteriormente en los himos de Sinecio (Phil. I. 66; I. 509; I. 540), los comentarios a Homero (Eust. III. 404. 1), los escolios a Eurípides (638. 9) y a Hesíodo (414-422. 18; 412. 14; 416. 1)<sup>335</sup>, y un epigrama en la *Antología Griega* (I. 5), y del segundo en Nic. *Ther.* 192.

Cabe señalar que, entre los vocablos anteriores, κήρ sólo aparece en plural con el adjetivo κακή o con el determinativo θανάτοιο –además del adjetivo διχθάδια, cuya única aparición es en plural–. Tres de cuatro apariciones con el primer epíteto aparecen de esta manera, así como nueve de doce con el segundo. En ambos casos parece que el plural se refiere a las κῆρες como entidades personificadas que “caen” sobre los hombres, y que sirven o pertenecen a la muerte.

En cuanto a las formas verbales que acompañan al sustantivo, destacan las que pertenecen a los verbos ἀλύσκω, “esquivar”, φέρω, “llevar”, φεύγω “escapar” –así como sus compuestos, sobre todo ἐκφεύγω–, y ἀλεύομαι, “evitar”. A diferencia de lo que sucede con μοῖρα, son numerosas las frases que indican que una κήρ puede esquivarse, evitarse, rehuirse. Esto parece significar que la muerte en sí misma no puede evitarse, pero puede evitarse una muerte violenta (κήρ), aunque ésta también puede traerse sobre uno mismo.

Finalmente, los términos que aparecen coordinados con κήρ son dos: θάνατος y, en segundo lugar, φόνος. Ambos términos mantienen, de una u otra forma, el sentido de muerte, donde se conserva la mencionada relación del término κήρ con la finalización o la destrucción

---

<sup>333</sup> Vid. supra, pp. 76-84, apartado V.II, “Espíritus de muerte: κήρ en la mitología griega”.

<sup>334</sup> Vid. Hom. *Od.* XII. 98; XXIII. 328.

<sup>335</sup> Los pasajes indicados fueron rastreados mediante una búsqueda léxica en el *Thesaurus Linguae Graecae*.

de la vida y, al mismo tiempo, y de manera similar a lo que sucede con *μοῖρα*, podría reconocerse una *hendíadis*.

Por todo lo anterior, tomando en cuenta tanto su representación mitológica como sus apariciones propiamente dentro de los poemas homéricos, y con un método parecido al utilizado en las posibles interpretaciones del término *μοῖρα*, *κῆρ* podría significar:

- a. No personificado:
  1. (encarnación de muerte)
  2. muerte decretada al nacer (*μοῖρα* a.2b) cuando sucede de forma violenta en batalla
  3. muerte misma (*μοῖρα* a.3) cuando sucede de forma violenta en batalla
  4. destino en tanto muerte (*μοῖρα* a.4)
- b. Personificado:
  1. demonios azuzadores de todo mal
  2. (encarnaciones de todo mal)
  3. demonios de muerte

## V.V **Κῆρ como un tipo de destino**

Como se desarrolló en los apartados anteriores, las *κῆρες* son personificadas como espíritus de destrucción y muerte, y, posteriormente, como *δαίμονες* encargados de trasladar a los muertos al otro mundo, pero también como encarnaciones de los mismos males que esparcen entre los mortales. Esto condujo a que, tanto en el pensamiento griego en general como en los poemas homéricos, se concibieran como la encarnación de la propia muerte, aunque en su faceta monstruosa o violenta.

En Homero parece reflejarse aún esta evolución, que, como en el caso de *μοῖρα*, no es una evolución cronológica, sino que se trata de múltiples concepciones que se complementan y se relacionan entre sí. Por ejemplo, en algunos pasajes de la *Ilíada* el alma parte por su propia cuenta al Hades, lo que conduce a pensar que las *κῆρες* comienzan a perder su función –y su concepción personificada– como espíritus encargados de transportar a los difuntos, y que su interpretación más abstracta como encarnación de la muerte cobra mayor presencia.

Las *κῆρες* o las calamidades ineluctables para los mortales, es decir, la vejez y la muerte, son por su propia naturaleza parte del destino individual de cada hombre, como lo es

la μοῖρα cuando se comprende como destino de muerte: todo mortal está destinado a envejecer y, posteriormente, a morir, lo que hace que κήρ sea también un destino de muerte, aunque ya se ha señalado que se refiere a un tipo de muerte en particular.

La muerte es, en efecto, un mal inherente y definitorio para los mortales. Lo que se observa en el mencionado término κηιτρειφής, “nacido para morir”, no es sólo que los mortales tienen en su naturaleza un elemento –que puede interpretarse como la propia κήρ– que los conduce hacia su muerte, sino también que la muerte es el destino de los mortales. Así, κήρ se convierte en un tipo de destino: en algunos casos, la κήρ es el destino de muerte que espera a algunos hombres desde su nacimiento; en otros casos, κήρ es el tipo de muerte que abate a los hombres y pone fin a su porción de vida. Por lo tanto, κήρ, como μοῖρα, tendría una doble significación como muerte predestinada y como momento de muerte, en este caso cuando se trate de una muerte violenta.

Mirto<sup>336</sup> propone que las κήρες (demonios de muerte) deben ser inescapables para que la excelencia heroica continúe como un imperativo en la sociedad aristocrática de la *Iliada*: “el heroísmo es una forma de desafiar el tiempo límite otorgado a los humanos, superándolo antes de su tiempo, y ganando una suerte de inmortalidad, al menos en la memoria colectiva”. Esto podría rebatirse si se observa que, como se explicó en el apartado anterior<sup>337</sup>, las κήρες pueden “esquivarse”.

Sin embargo, no parece que exista realmente una contradicción: eventualmente, los héroes épicos, como todo hombre, han de morir, y, si es su destino, han de caer en las garras de las κήρες. Son capaces de esquivar la μοῖρα o la κήρ en tanto que evitan morir en ese momento en particular, pero no pueden escapar de la muerte en sí misma. Morir en manos de la κήρ implica alcanzar el final honroso y la victoria sobre la muerte que buscan los héroes.

Por lo anterior, cabe afirmar que, como se sostiene en el presente trabajo, las κήρες son un tipo de μοῖρα: un tipo de destino, un tipo de muerte, un tipo de destino de muerte. Cabe señalar que esto no sucede con su faceta personificada, sino sólo con su concepción abstracta o no personificada. Tanto μοῖρα como κήρ son parte del destino individual de todo hombre en tanto que la muerte es el destino último para todo mortal, aunque el término κήρ se aplica en este sentido sólo cuando este destino sucede en determinadas circunstancias.

---

<sup>336</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 127.

<sup>337</sup> Vid. supra, p. 88, apartado V.IV, “Κήρ en Homero”.

El concepto de μοῖρα, como destino de muerte, hace referencia al momento en que llega el final de la vida, en que se corta el hilo o la porción de vida para cada individuo, y el concepto de κήρ se refiere a este mismo suceso cuando ocurre de manera violenta o dentro del campo de batalla. El término μοῖρα hace referencia a “cortar” este hilo como κήρ se relaciona con “arrancar” la vida al hombre. Por ello, κήρ puede interpretarse como un tipo de μοῖρα, un tipo de destino en cuanto a muerte y, al igual que aquélla, puede estar predeterminada para un individuo, aunque no necesariamente.

## VI. Κήρ y Moῖρα en Homero

### VI.I Análisis general

Lo primero a destacar al comparar las configuraciones y las apariciones de estas dos figuras dentro de los poemas homéricos, además de los epítetos comunes a ambas, es que comparten algunos epítetos con θάνατος y, con frecuencia, aparecen en fórmulas con este mismo vocablo, sobre todo de dos maneras: por un lado, acompañadas por θάνατος como un complemento determinativo en genitivo (θανάτοιο); por otro lado, unidas a este término mediante una conjunción coordinante.

Los tres términos comparten el adjetivo κακός, aunque es más común para κήρ y θάνατος que para μοῖρα; de manera similar, κήρ y θάνατος comparten el adjetivo μέλας, aunque aparece con más frecuencia calificando a κήρ, y el adjetivo στυγερός, poco frecuente, pues aparece una vez con κήρ y una vez con θάνατος. Los tres adjetivos enlistados parecen señalar que estas figuras tienen en común su concepción funesta, oscura u odiosa dentro del imaginario griego, así como lo hace el hecho de que esto sucede en menor medida con μοῖρα con respecto a las otras dos.

Como se ha desarrollado, los tres términos hacen referencia a la muerte, aunque de manera distinta. En efecto, el término μοῖρα puede llegar a interpretarse como la muerte misma, por lo que cabría pensar que es un equivalente de θάνατος; sin embargo, si así fuera, no habría motivo para que ambos términos aparecieran unidos por una conjunción, o de ninguna otra forma, salvo que se tratara de una hendíadis. Parece que la diferencia esencial entre ambos términos, entendidos como muerte, es que μοῖρα corresponde al momento –o al modo– en que ocurre la muerte, que, en algunos casos, si no es que en todos, está determinado desde el nacimiento, mientras que θάνατος corresponde al “estado” de muerte. Cuando un individuo nace las Moῖραι son las diosas que decretan que morirá de cierta forma y en cierto momento –aunque, como se ha observado, esta predicción puede modificarse; no obstante, en este caso sigue existiendo una μοῖρα, pero se entiende como la muerte inevitable que espera a todo mortal al final de sus días–.

Por lo tanto, μοῖρα es la llegada o el cumplimiento del final del hilo de vida, mientras que θάνατος es el estado al que el alma pasa una vez que se ha cumplido su tiempo. Θάνατος es el dios que acoge al individuo una vez que ha muerto, mientras que las Moῖραι son las diosas que determinan cuándo el individuo ha de morir.

Κήρ, por su parte, puede comprenderse como un tipo de μοῖρα. En el comentario al pasaje *Il. IX. 411*<sup>338</sup> –donde Aquiles describe los dos posibles destinos que su madre, Tetis, ha revelado para él– se menciona que Hesiquio<sup>339</sup> ya señalaba que κήρ es sinónimo de μοῖρα cuando μοῖρα implica muerte, pero κήρ nunca podrá significar “orden natural” como puede hacerlo μοῖρα. No obstante, siempre que se entienda como destino dentro de los poemas homéricos, μοῖρα implica muerte de un modo u otro, pues se relaciona con el hilo o la porción de vida y, sobre todo, con su final, que necesariamente es la muerte. Por su parte, κήρ es el nombre que recibe un tipo de μοῖρα, entendida como muerte, cuando el individuo muere de forma violenta, cuando su alma es “arrancada” con violencia por estos δαίμονες, en particular en batalla. Cabe mencionar que, por esta cualidad o esta función, las κήρες son representadas iconográficamente de forma similar a las harpías.

En el mismo comentario al pasaje *Il. IX. 411*<sup>340</sup> se menciona también que, aunque ambos términos comparten epítetos, la μοῖρα es ineluctable (*Il. VI. 488*), y así se presenta en los poemas homéricos, mientras que es común encontrar fórmulas que indican que la κήρ es esquivada. Se menciona, además, como se señaló anteriormente, que la etimología usual asocia la palabra con κερᾶζω, “devastar”, pero es preferible la derivación directa de la raíz κείρω, “cortar”, de modo que κήρ, μοῖρα (< μείρομαι) y δαίμων (probablemente < δαίομαι) representan la misma evolución semántica en diferentes etapas: “dividir” > “parte” > “hado” > “muerte” > “Muerte” (hado personificado)<sup>341</sup>.

Ahora bien, en cuanto a θάνατος como complemento determinativo, sería posible pensar que, por el hecho de que las almas partirán al inframundo impulsadas por una u otra forma de μοῖρα y llegarán al dominio de θάνατος, de cierto modo toda μοῖρα (cuando se refiere a muerte) pertenece a su ámbito, así como toda κήρ (entendida como muerte violenta). Este complemento no sólo señala la relación existente entre los términos, sino también cierta pertenencia de unas respecto al otro.

---

<sup>338</sup> Cf. Kirk, 1993, Vol. III, p. 117.

<sup>339</sup> “ὄξυτονούμενον δὲ καὶ θηλυκῶς ἐκφερόμενον ἢ θανατηφόρος μοῖρα, ἢ θάνατος \*<κηρ>” (Hsch. kappa, 2530.1-2530.2).

<sup>340</sup> Cf. Kirk, 1993, Vol. III, p. 117.

<sup>341</sup> A este respecto, vid. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, 222-5, apud Kirk, 1993, Vol. III, p. 117.

Es necesario recordar, al analizar lo anterior, que el trasfondo de los poemas homéricos refleja en cierta medida un pensamiento griego colectivo con arraigadas creencias desde tiempos más antiguos, sin limitarse a la comprensión del mundo de un solo autor. Cabe acotar que lo que se ha desarrollado quizá sucede en mayor medida en el caso de la *Iliada* que en la *Odisea*, dado que ésta trata en gran medida narraciones sobre aventuras y seres fantásticos, y su protagonista, Odiseo, suele evitar los peligros gracias a su ingenio más que a su destreza militar –si bien no por esto deja de ser el relato de las hazañas de un héroe, como es propio de un poema épico–.

Ahora bien, resultan interesantes los pasajes donde los destinos de aqueos y troyanos, o de dos individuos determinados, se pesan en la balanza de Zeus. Con base en estos pasajes cabría pensar que el momento de muerte no está establecido, sino que es azaroso. Sin embargo, podría suponerse que, en realidad, existe un plan o un designio divino establecido, que se revela cuando uno u otro destino se inclina en la balanza. Conforme a lo anterior, no es que, en ese momento, por casualidad o por suerte, se decida quién morirá, sino que la balanza sirve dentro de los poemas homéricos como una representación alegórica o simbólica de lo determinado por los dioses o por las Μοῖραι. El pasaje *Il. XII. 432-438* puede resultar útil para ilustrar dicha alegoría:

ἀλλ' οὐδ' ὅς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,  
ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνὴ χερνῆτις ἀληθής,  
ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει  
ἰσάζουσ', ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρηται·  
ὥς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε,  
πρὶν γ' ὅτε δὴ Ζεὺς κῦδος ὑπέρτερον Ἔκτορι δῶκε  
Πριαμίδῃ, ὃς πρῶτος ἐσήλατο τεῖχος Ἀχαιῶν.<sup>342</sup>

Pero ni así podían provocar la huida de los aqueos,  
sino que éstos se mantenían, como mantiene una balanza una muchacha hilandera,  
que la levanta, sosteniendo el peso y la lana de los dos lados,  
igualándola, para conseguir un vergonzoso sueldo para sus hijos;  
así se desplegaba proporcionada su lucha y su combate,  
hasta que Zeus brindó la gloria superior a Héctor  
Priámida, que se lanzó primero sobre la muralla de los aqueos.

---

<sup>342</sup> Hom. *Il. XII. 432-438*.

En este pasaje se menciona que aqueos y troyanos se mantenían en batalla “como una balanza”, hasta que Zeus dio la gloria a Héctor. Con esto se ilustra cómo los dioses, o, mejor dicho, Zeus, balancean las vidas de los hombres —o, si se prefiere, sus “días fatales”— a manera de balanza antes de mostrar sus designios, como es, en este caso, otorgar la victoria a Héctor:

Todo hombre está destinado a morir, todos tienen un “día fatal”. Si se piensa en la balanza como un elemento alegórico o simbólico, sería posible afirmar que, cuando uno u otro “día fatal” se inclina en esta balanza, lo que se representa es el descenso de su alma al Hades. Esto se menciona también en el comentario al pasaje *Il.* XII. 210<sup>343</sup>, aunque en este caso se considera más bien una representación del momento crucial en que la decisión se vuelve irrevocable.

En el universo homérico, los dioses, sobre todo Zeus, mantienen cierto control sobre los acontecimientos, y se entiende que son capaces de alterar, hasta cierto punto, el momento en que un individuo morirá, pero ninguno puede cambiar el hecho de que, como mortal, morirá. Hera misma da a entender que existe ya un “acuerdo” que los dioses deben respetar en el pasaje de la muerte de Sarpedón<sup>344</sup>: aunque Zeus podría alterar este acuerdo, no debe hacerlo. Esto aparece como una verdad innegable sin importar si se trata de un acuerdo establecido por los dioses olímpicos o por las *Μοῖραι*, o si éstas se encuentran por encima de ellos por su relevancia como deidades anteriores a los mismos.

En cuanto al mencionado pasaje *Il.* IX. 411, se ha pensado, y se menciona en el comentario antes aludido<sup>345</sup>, que el hecho de que Aquiles tenga una “opción”, o, si se prefiere, de que el hombre tenga una “opción” sobre su destino, es una interpolación posterior, pues éste es el único pasaje donde esto se menciona. La base del destino de Aquiles en la *Ilíada*, por lo tanto, sería que él desea la gloria, pues elige una vida breve que acabará en la batalla. Puede pensarse que numerosos pasajes dan a entender que, en realidad, los hombres tienen una opción, cuando se habla sobre escapar del destino o ruina, pero sobre lo que Aquiles o cualquier otro hombre no tiene opción es sobre el hecho de morir.

---

<sup>343</sup> Cf. Kirk, 1993, Vol. VI, p. 130.

<sup>344</sup> Vid. Hom. *Il.* XVI. 419-683.

<sup>345</sup> Cf. Kirk, 1993, Vol. III, p. 117.



En efecto, existe un destino fijado: una porción de vida y, en muchos casos, un final ya determinado que se asigna a los hombres al momento de nacer; pero en el imaginario griego el hilo de vida puede cortarse por otros motivos, y este momento de “corte” se entendería también como μοῖρα, μόρον, ο κήρ, pues sería, finalmente, su muerte. El momento de muerte fijado al nacer es una μοῖρα, pero lo es también el fin mismo de su porción de vida aun cuando llega antes del tiempo acordado.

Puede pensarse que el momento de muerte predeterminado puede ser modificado por un momento de ὕβρις, o por el error o la ceguera humana (ἀτασθαλία). Los dioses parecen procurar que se cumpla un plan establecido, pero es posible que los hombres, así como pueden atraer males sobre sí mismos mediante sus acciones, puedan provocar que su fin llegue antes de tiempo al ir en contra de los designios divinos, lo que podría interpretarse como el significado de la expresión ὑπερ μόρον. El verbo utilizado en el pasaje *Il. I. 3* (προΐαψεν) parece indicar esto último; su significado, “lanzar antes”, parece implicar que la cólera de Aquiles y su ausencia en el combate provocó que las vidas de muchos otros guerreros sucedieran antes de lo que estaba destinado. Algo similar parece suceder en el caso de la muerte de Patroclo<sup>346</sup>, pues este héroe muere por pretender avanzar más allá de lo que le fue indicado. Sin embargo, habría que considerar que, sin esta muerte, no se habría alcanzado el desenlace de la guerra.

Por todo lo anterior, como se demuestra a lo largo de este trabajo, más que destino, μοῖρα es destino en cuanto a muerte: todo hombre está destinado a morir, de un modo u otro, en un momento u otro; por esto es inevitable, por esto está “decretado”. Al decir que ningún hombre puede huir de su destino (*Il. VI. 488*), lo que se afirma es que ningún hombre puede evitar morir. Las palabras del propio Sarpedón a Glauco<sup>347</sup> muestran esta convicción: ningún hombre puede librarse de la vejez y la muerte.

Homero no presenta la muerte como algo deseable o dulce para sus héroes, sino que ellos afrontan la guerra como un deber, como aquello que les “tocó” vivir, es decir, su μοῖρα. En esto se observa la profunda relación y la delgada línea que existe entre μοῖρα en cuanto a vida y en cuanto a muerte. En pasajes como *Il. IV. 517* se observa cómo en algunas ocasiones este código heroico constriñe a los hombres para pelear al tiempo que para morir en combate.

---

<sup>346</sup> Vid. Hom. *Il. XVI. 80-96; XVI. 705-709; XVI. 777-867.*

<sup>347</sup> Vid. Hom. *Il. XII. 322-328.*

A partir del pasaje *Il. XX. 30* puede entenderse qué era lo que correspondía a Aquiles como μοῖρα en vida: destruir los muros de Troya; por otro lado, lo que correspondía a este mismo héroe como μοῖρα en cuanto a muerte, con base en su propia decisión, era perecer en batalla siendo aún joven. Un caso similar y particularmente interesante sucede con Eneas: en *Il. XX. 302* se afirma que “su destino es que sea salvado”; Eneas tiene un destino en vida que no debe verse interrumpido por su muerte prematura, y los dioses cuidan que así suceda, pues su destino (*Il. XX. 337*) es hacer que perviva el linaje troyano, y, en efecto, si no fuera por la acción protectora de los dioses, podría haberse visto interrumpido si su orgullo lo hubiera conducido a enfrentar a Aquiles.

Con base en lo que se ha desarrollado a lo largo de este trabajo, y como se estableció en los apartados dedicados al análisis de las apariciones de cada uno, las posibles interpretaciones de estos términos en los poemas homéricos podrían resumirse como sigue:<sup>348</sup>

Μοῖρα:

a. No personificado:

1. porción (literalmente)

ἀλλ' ἴομεν· μάλα γὰρ νύξ ἄνεται, ἐγγύθι δ' ἠώς,  
ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε, παροίχωκεν δὲ πλέων νύξ  
τῶν δύο **μοιράων**, τριτάτη δ' ἔτι **μοῖρα** λέλειπται.<sup>349</sup>

Pero vamos: pues la noche se termina del todo, y la aurora está cerca, y los astros van muy avanzados en su curso, y la noche ha desaparecido dos de **sus partes** enteras, pero todavía queda una tercera **parte**.

2. porción asignada a cada hombre al nacer

a. porción de vida asignada al nacer

στῆ δὲ μάλ' ἐγγύς ἰόν, καὶ ἀκόντισε δουρὶ φαεινῷ,  
καὶ βάλεν Ἄμφιον Σελάγου υἱόν, ὃς ῥ' ἐνὶ Παισῶ  
ναῖε πολυκτῆμων πολυλήϊος· ἀλλὰ ἐ **μοῖρα**  
ἦγ' ἐπικουρήσοντα μετὰ Πριάμόν τε καὶ υἴας.<sup>350</sup>

<sup>348</sup> Los pasajes utilizados para ejemplificar cada uno de los sentidos propuestos para estos términos se eligieron conforme a una interpretación realizada a partir de las selecciones explicadas en la “Metodología de selección” (vid. supra, p. 13, en apartado I.I, “Κήρ y Μοῖρα: destino y muerte en Homero”). Es necesario recordar que los diversos significados guardaban una estrecha relación dentro del imaginario griego, y que, por este mismo motivo, los términos pueden interpretarse de más de una forma incluso dentro de un mismo contexto.

<sup>349</sup> Hom. *Il. X.* 251-253.

<sup>350</sup> Hom. *Il. V.* 611-614.

Y se colocó acercándose mucho, y con brillante lanza alcanzó e hirió a Anfios, hijo de Sélago, que en Peso habitaba, opulento y rico en trigo: pero **el hado** lo condujo a ser aliado de Príamo y sus hijos.

b. muerte asignada al nacer

Πείσανδρος δ' ἰθὺς Μενελάου κυδαλίμοιο  
ἦϊε· τὸν δ' ἄγε **μοῖρα κακῆ θανάτοιο** τέλος δὲ  
σοὶ Μενέλαε δαμῆναι ἐν αἰνῇ δηϊοτήτι.<sup>351</sup>

Y Pisandro iba directamente hacia el ilustre Menelao:  
**un hado maligno** lo conducía al final de muerte y a sucumbir por tu mano, Menelao, en terrible combate.

3. muerte, en cuanto fin de la porción de vida

Αἶαντ' Ἀργείων ἡγήτορε Μηριόνη τε  
νῦν τις ἐνηείης Πατροκλῆος δειλοῖο  
μνησάσθω· πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος εἶναι  
ζωὸς ἐών· νῦν αὖ **θάνατος καὶ μοῖρα** κιχάνει.<sup>352</sup>

Jefes de los argivos, Áyax y Meriones,  
ahora esta bondad del mísero Patroclo  
recuerden: pues sabía ser dulce con todos  
mientras estaba vivo: pero ahora **la muerte y el hado** lo alcanzan.

4. destino en tanto muerte (destino inevitable)

δαιμονίη μὴ μοί τι λίην ἀκαχίζεο θυμῷ·  
οὐ γάρ τις μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνήρ Ἄϊδι προΐαπει·  
**μοῖραν** δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,  
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται.<sup>353</sup>

Desdichada, no te aflijas demasiado por mí en tu corazón:  
pues ningún varón me arrojará al Hades contra el destino;  
y afirmo que ninguno de los hombres queda a salvo del **hado**,  
ni uno cobarde ni uno valeroso, tan pronto como viene al mundo.

5. destino o suerte (decreto u orden)

οὐ γάρ πά τοι **μοῖρα** θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν·  
ὥς γὰρ ἐγὼ ὅπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετῶν.<sup>354</sup>

Pues todavía no es **tu destino** perecer e ir al encuentro de tu muerte;  
pues así yo escuché la voz de los dioses eternos.

---

<sup>351</sup> Hom. *Il.* XIII. 601-603.

<sup>352</sup> Hom. *Il.* XVII. 669-672.

<sup>353</sup> Hom. *Il.* VI. 486-489.

<sup>354</sup> Hom. *Il.* VII. 52-53.

b. Personificado: diosas hilanderas

εἰ γὰρ σ' αἰρήσει καὶ ἐσόψεται ὀφθαλμοῖσιν  
ὠμηστῆς καὶ ἄπιστος ἀνήρ ὃ γε οὐ σ' ἐλέησει,  
οὐδέ τί σ' αἰδέσεται. νῦν δὲ κλαίωμεν ἀνευθεν  
ἡμενοὶ ἐν μεγάρῳ· τῷ δ' ὥς ποθὶ **Μοῖρα κραταιή**  
γγυνομένη **ἐπένησε** λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτῇ [...]<sup>355</sup>

Pues si te capturara y te contemplara con sus ojos,  
ese varón sanguinario y desleal no se compadecería de ti,  
ni tendría ningún respeto. Pero ahora lloremos a lo lejos  
en palacio; que de cierto modo **un imperioso hado** para él  
mientras estaba naciendo **tejió** su suerte con un hilo [...]

Κήρ:

a. No personificado:

1. (encarnación de muerte)

οἴνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο,  
οὐτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῶ θωρηχθῆναι  
οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀρισθήεσσιν Ἀχαιῶν  
τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι **κῆρ** εἶδεται εἶναι.<sup>356</sup>

Ebrio, con ojos de perro y corazón de ciervo,  
ni a armarte junto con tu ejército para la batalla alguna vez  
ni a marchar con los mejores de los aqueos para una emboscada  
te atreviste en tu ánimo: pues te parece que esto es **la muerte**.

2. muerte decretada al nacer (μοῖρα a.2b) cuando sucede de forma violenta en batalla

ἐν δ' ἐτίθει δύο **κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο**  
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτῶων,  
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' **αἴσιμον ἦμαρ** Ἀχαιῶν.  
αἱ μὲν Ἀχαιῶν **κῆρες** ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ  
ἔξέστην, Τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄερθεν.<sup>357</sup>

Ahí colocó dos **suertes de lamentable muerte**,  
de los troyanos domadores de caballos y de los aqueos de coraza de bronce,  
y la alzó tomándola por en medio: e inclinó **el día fatal** de los aqueos.  
**Y los destinos** de los aqueos sobre la tierra fecunda  
se posaron, y los de los troyanos se alzaron hacia el ancho cielo:

<sup>355</sup> Hom. *Il.* XXIV. 206-210. Cabe señalar que, si bien en este ejemplo μοῖρα aparece en singular y no como tres diosas, se seleccionó este pasaje para destacar la presencia del hilado en el verbo ἐπινέω.

<sup>356</sup> Hom. *Il.* I. 225-228.

<sup>357</sup> Hom. *Il.* VIII. 70-74.

### 3. muerte misma (μοῖρα a.3) cuando sucede de forma violenta en batalla

φημί γὰρ οὖν κατανεῦσαι ὑπερμενέα Κρονίωνα  
ἦματι τῷ ὅτε νηυσὶν ἐν ὠκυπόροισιν ἔβαινον  
Ἀργεῖοι Τρώεσσι φόνον καὶ **κῆρα** φέροντες  
ἀστράπτων ἐπιδέξι' ἐναίσιμα σήματα φαίνων.<sup>358</sup>

Pues afirmo que entonces asintió el poderoso Crónida,  
el día en que en las rápidas naves se embarcaron  
los argivos, llevando muerte y **perdición** para los troyanos,  
cuando al relampaguear a la derecha mostró señales favorables.

### 4. destino en tanto muerte (μοῖρα a.4)

μήτηρ γὰρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα  
διχθαδίας **κῆρας** φερέμεν **θανάτοιο** τέλος δέ.  
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,  
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·  
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰῶν  
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ᾧκα **τέλος θανάτοιο** κιχείη.<sup>359</sup>

Pues mi madre, Tetis, diosa con sandalias de plata, afirmo  
que **destinos funestos** bifurcados me llevan hacia el final de muerte.  
Si, permaneciendo aquí mismo, luchara en torno a la ciudad de los troyanos,  
se extingue mi regreso, pero mi gloria será inmortal;  
en cambio, si llegara a casa a mi propia tierra paterna,  
se extingue mi ilustre fama, pero mi vida será larga,  
y no me alcanzará rápidamente **el final de la muerte**.

## b. Personificado:

### 1. demonios portadores de todo mal<sup>360</sup>

ἔλπομαι εὐχόμενος Δί τ' ἄλλοισὶν τε θεοῖσιν  
ἐξελάαν ἐνθένδε κύνας **κηρεσσιφορήτους**,  
οὓς **κῆρες** φορέουσι μελαινάων ἐπὶ νηῶν.<sup>361</sup>

Espero que, suplicando a Zeus y a los otros dioses,  
expulse de aquí a esos perros **arrastrados por los funestos espíritus**,  
que los trajeron sobre las negras naves.

<sup>358</sup> Hom. *Il.* II. 350-353.

<sup>359</sup> Hom. *Il.* IX. 410-416.

<sup>360</sup> Aunque su interpretación como “demonios *azuzadores* de todo mal” puede resultar acertada, se ha optado por este término para mantener la relación con el sentido que se explica a partir de su mitología.

<sup>361</sup> Hom. *Il.* VIII. 526-528.

## 2. (encarnaciones de todo mal)

ἐν δ' Ἐρις ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὀμίλειον, ἐν δ' ὀλοῇ Κήρ,  
ἄλλον ζῶν ἔχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον,  
ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἔλκε ποδοῖν<sup>362</sup>

Y ahí estaban en grupo la Discordia, el Estruendo bélico y **la perniciosa Muerte**,  
que, sujetando a uno vivo recién herido, a otro ileso,  
arrastraba de los pies a otro que había muerto en el fragor del combate.

## 3. demonios de muerte

οἱ δ' Ἀδρήστειάν τ' εἶχον καὶ δῆμον Ἀπαισοῦ  
καὶ Πιτύειαν ἔχον καὶ Τηρείης ὄρος αἰπύ,  
τῶν ἦρχ' Ἀδρηστός τε καὶ Ἄμφιος λινοθώρης  
νῆε δὺν Μέροπος Περκωσίου, ὃς περὶ πάντων  
ἦδεε μαντοσύνας, οὐδὲ οὖς παῖδας ἔασκε  
στείχειν ἐς πόλεμον φθισήγορα· τῷ δέ οἱ οὐ τι  
πειθέσθη· **κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτιο.**<sup>363</sup>

Y estaban los de Adrastea y el pueblo de Apeso,  
y estaban los de Pitea y de la escarpada montaña Terea,  
sobre quienes mandaba Adrasto y Anfio con coraza de lino,  
los dos hijos del percasio Mérope, quien sabía acerca de todas las cosas  
de la adivinación, y no consentía que sus hijos  
marcharan hacia la mortífera guerra: pero he aquí que ellos no lo  
obedecieron: pues los conducían **los funestos espíritus de la negra muerte**.

Es necesario comprender que, aunque existan diversas interpretaciones conforme al contexto de cada aparición, todo se relaciona dentro del imaginario griego: existe un hilo que conduce, sobre todo en el caso de μοῖρα, de un significado a otro. Μοῖρα es vida y muerte, y la porción de vida y la muerte, fijada o no, existe a partir de que uno nace; a todos les espera una μοῖρα, pues a todos les espera un tiempo de vida y una muerte como final de su porción vital, y ésta, en algunos casos, puede ser una κήρ.

## VI.II Consideraciones finales

Las figuras tanto de κήρ como de μοῖρα se relacionan dentro del pensamiento religioso griego con el concepto de δαίμων, es decir, aparecen como seres cuyas funciones, más ambiguas que los poderes asignados a los dioses antropomórficos (θεοί), suelen corresponder a conceptos más difusos o complejos y, con frecuencia, funestos. Por lo que puede observarse

---

<sup>362</sup> Hom. *Il.* XVIII. 535-537.

<sup>363</sup> Hom. *Il.* II. 828-834.

a partir de su literatura, y, en particular, a partir los usos de κήρ y μοῖρα que se han desarrollado a lo largo de este trabajo, los griegos tienden a atribuir la desgracia más que la prosperidad a este tipo de deidades. Greene señala a este respecto que el antropomorfismo de los dioses olímpicos les otorga incluso a ellos una naturaleza “viciosa”; este autor escribe:

La lluvia cae por igual sobre el justo y sobre el injusto; el trueno y el rayo golpean por igual al bueno y al malo. Si esto sigue siendo una cuestión propia del poder ciego de la Naturaleza, la Naturaleza, que no sabe nada sobre distinciones humanas, no se hace ningún daño a nuestro sentido moral; [...]. Pero si se da este mismo poder a dioses con nuestra propia forma, que reconocen nuestros estándares de bien y mal, nos enfrentamos a dioses que son arbitrarios y caprichosos cuando no son apasionados y crueles.<sup>364</sup>

Por esta característica, es decir, por la connotación negativa del término, son las κήρες más que las Μοῖραι las que mantienen una relación más cercana al concepto de δαίμων y las que se identifican con el concepto más tardío de “demonio”<sup>365</sup>. Sin embargo, en lo que respecta al pensamiento griego, y, sobre todo, al universo homérico, las κήρες no se consideran entidades malignas propiamente, sino que responden a una parte de la misma naturaleza de las cosas mortales.

Es evidente que en ocasiones tanto las Μοῖραι como las κήρες pueden ser hostiles hacia los hombres, pero esto se relaciona más con su función como guardianas de un orden universal –sobre todo propia de las Μοῖραι, aunque también pertenece a las κήρες si se toma en cuenta que las Ἐρινός, diosas vengadoras, podrían ser un tipo de κήρ conforme a ciertas interpretaciones– que con poseer una maldad intrínseca. Tanto unas como otras se encargan de mantener este orden, otorgando a los hombres aquello a lo que están destinados, lo que, en ambos casos, incluye la muerte. Esto último, y, posiblemente, la concepción misma de la existencia de seres como las Μοῖραι o las κήρες, son reflejo del señalado fatalismo del pensamiento griego: su existencia revela la consciencia de la inevitabilidad de la muerte. Los griegos aceptan que luchar y sufrir son una parte necesaria de la vida.

Se ha señalado también a este respecto que la existencia de múltiples deidades, es decir, el politeísmo sirve como una herramienta dentro de la literatura y la filosofía griega para comprender y representar distintas realidades o concepciones. Mientras que presentar a un solo dios perfecto y omnipotente podría en teoría resultar más sencillo para una teología,

---

<sup>364</sup> Greene, 1968, p. 12.

<sup>365</sup> Vid. supra, pp. 77-78, apartado V.II, “Espíritus de muerte: κήρ en la mitología griega”.

la otra alternativa resulta mejor como elemento poético: “el politeísmo, no obstante, no sólo tiene sus ventajas artísticas, sino que proporciona, ante las voluntades contradictorias de los dioses, un resquicio para cierta cantidad de libertad humana y una explicación plausible para muchos males”<sup>366</sup>.

Greene afirma que, dado que las ideas del universo homérico tienden a no ser sistemáticas o consistentes en lo que respecta a la relación del destino y los dioses con el bien y el mal, existían γνῶμαι a las que sus personajes podían hacer referencia según lo ameritara la ocasión<sup>367</sup>. Por tanto, las apariciones de las Μοῖραι y las κῆρες, sus papeles y sus funciones en los poemas, parecen constituir γνῶμαι dentro de los mismos. Se trata de lugares comunes en estas composiciones, y se relacionan con temas tales como la debilidad del hombre, la similitud del hombre con la generación de las hojas, y la inevitabilidad de la muerte<sup>368</sup>.

Lo anterior resulta más claro si se observan los pasajes donde se habla de la inevitabilidad de la muerte en forma de μοῖρα, es decir, donde se sostiene que ningún hombre puede escapar de su destino. Esta sentencia se convierte en una γνώμη a la que los personajes recurren para mostrar resignación ante tal verdad universal.

μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,  
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται.<sup>369</sup>

y afirmo que ninguno de los hombres queda a salvo del hado,  
ni uno cobarde ni uno valeroso, tan pronto como viene al mundo.

Ahora bien, a lo que se refiere la afirmación sobre la ausencia de un marcado dualismo entre el bien y el mal en la obra homérica es a que tanto bienes como males son dones similares de los dioses, pero es el hombre quien acrecienta el mal o nulifica el bien mediante sus propias acciones<sup>370</sup>; bien y mal no son sólo cosas objetivas, sino también actitudes mentales: “el mal es el mal, pero puede ser minimizado mediante una viril entereza (*tlemosyne*) que surge a la altura de las circunstancias, y esto es un bien”<sup>371</sup>.

---

<sup>366</sup> Greene, 1968, p. 13.

<sup>367</sup> Vid. Greene, 1968, p. 24.

<sup>368</sup> Vid. Greene, 1968, p. 25.

<sup>369</sup> Hom. *Il.* VI. 488-489.

<sup>370</sup> Vid. Greene, 1968, p. 27-28.

<sup>371</sup> Greene, 1968, p. 28.



Conforme a lo anterior, κῆρες y Μοῖραι no son entidades malévolas, pero, en cierta medida, sobre todo las primeras, representan males desde la perspectiva humana: las κῆρες surgen como la encarnación y las dispensadoras de las calamidades que azotan a los mortales, y en su forma más abstracta personifican la muerte violenta; las Μοῖραι, por su parte, como las deidades responsables de anunciar el momento de la muerte para cada individuo, podían ser consideradas funestas, y es esta misma función lo que provocó que, en una concepción más abstracta y probablemente más tardía, se concibieran propiamente como el momento de la muerte, o, si se prefiere, el destino último de todo individuo.

Entre los dos conceptos existe una relación semántica según la cual μοῖρα es un hiperónimo, como “destino de muerte” o “muerte”, y κήρ es un hipónimo, como “destino de muerte en batalla” o “muerte violenta”. Sin embargo, resulta necesario hacer énfasis en el hecho de que esta relación semántica se limita a las concepciones más abstractas o no personificadas, y quizá más evolucionadas y, por lo tanto, tardías, de ambas figuras.

En su origen mitológico, al menos a partir de lo que se ha desarrollado a lo largo del presente trabajo, μοῖρα y κήρ son figuras sumamente diferentes. Sin embargo, guardan la notoria similitud de que ambas se asocian con rituales. Por un lado, se pensaba que las Μοῖραι eran deidades presentes en el momento del nacimiento, que, por lo tanto, estaban vinculadas tanto con el nacimiento como con la fertilidad; no obstante, su función primordial consistía en anunciar desde entonces el momento de la muerte de cada individuo, por lo que también estaban vinculadas con este suceso, que puede considerarse opuesto al anterior. Por otro lado, en los rituales, las κῆρες estaban vinculadas con las almas de los difuntos, y algunos estudiosos incluso piensan que pudieron ser personificaciones de éstas<sup>372</sup>. Es precisamente la muerte el punto que une a estas dos figuras desde su origen mitológico.

Resulta difícil saber a ciencia cierta si estas fueron las primeras representaciones o imágenes que se tuvieron de estas deidades. No obstante, esto es lo que puede pensarse con base en sus apariciones en las distintas fuentes antiguas, y en particular a la luz del análisis de los poemas homéricos, como se ha desarrollado en los apartados anteriores. “La mente griega fue una mente dinámica y elusiva tan lejos en su pasado como podemos seguirla; y el

---

<sup>372</sup> Vid. Harrison, 1908, capítulo V.

estudio de Homero enseña bien la lección de que uno no debe estar tan dispuesto a creer lo que se dice deliberadamente como lo que es capaz de hallar revelado inconscientemente”<sup>373</sup>.

Otra diferencia notoria entre las figuras en cuestión es que las Μοῖραι, ya desde sus primeras representaciones, aparecen como deidades mucho más personificadas que las κῆρες: Hesíodo las presenta como tres hermanas e incluso ofrece los nombres de cada una de ellas, mientras que las κῆρες, incluso en la obra de este mismo poeta, aparecen o como un colectivo informe de δαίμονες funestos, o como un solo δαίμων con esta misma naturaleza, en ambos casos en estrecha relación con μοῖρα –o las Μοῖραι–<sup>374</sup>.

Igualmente, la función de las Μοῖραι, desde su origen, es mucho más precisa que la de las κῆρες, puesto que se limita a fijar y hacer cumplir el momento de la muerte para cada mortal –o, en una concepción posterior y más amplia, a cortar el hilo o la porción de vida de cada uno–. En cambio, las κῆρες aparecen como responsables de traer la ruina sobre los mortales, o como personificaciones de todos los males que pueden azotarlos sin limitarse a uno solo, aunque por su peso sobre la vida humana se asociarían en mayor medida con la muerte; no obstante, su amplio rango de acción originario daría pie a que κήρ se concibiera como un término genérico que englobaría múltiples figuras monstruosas, sobre todo femeninas.

Por otra parte, la faceta no personificada de μοῖρα, o, en otras palabras, su concepción abstracta, se aleja mucho más de su forma original en comparación con las κῆρες. Mientras que estas mantienen en términos generales su apariencia y su función como espíritus de calamidad o muerte, o como la muerte misma como extensión de lo anterior, μοῖρα comienza a delinearse como un destino o un orden universal que rige sobre todas las cosas.

En Homero, como se ha establecido a lo largo del trabajo, μοῖρα corresponde más bien a un destino individual, particularmente a un destino en tanto muerte. No obstante, mediante algunas expresiones comienza a reflejarse lo que será esta concepción, por ejemplo, en la Grecia helenística; esto se reconoce, por ejemplo, en ὑπὲρ μοῖραν –o en su equivalente ὑπὲρ μόρον, donde μόρον parece mantener precisamente el sentido abstracto de μοῖρα, o incluso en la forma ὑπέρμορον–.

---

<sup>373</sup> Keller, 1910, p. 646.

<sup>374</sup> Vid. Hes. *Th.* 211-225.

En *Il.* XX. 336, Poseidón advierte al troyano Eneas que no se enfrente a Aquiles, pues sería enviado por él al Hades ὑπὲρ μοῖραν; esta expresión puede interpretarse de dos maneras que son complementarias: por un lado, puede entenderse que se refiere a que llegaría al Hades “contra su destino”, es decir, antes del tiempo establecido para su muerte; por otro lado, puede pensarse que esto sucedería “contra lo que está decretado”, es decir, contra los designios divinos, lo que permitiría suponer la existencia de un destino universal, entendido como un plan divino que rige sobre los sucesos y las vidas de todos los mortales.

Lo mismo sucede con las otras expresiones. No obstante, también puede pensarse que, según el contexto, de manera similar a κατὰ μοῖραν, éstas se refieren más bien a realizar determinada acción “de manera inoportuna”, “sin orden”, o “sin justicia”, de manera que no necesariamente reflejarían un orden o un destino de tipo universal.

Quizás otra diferencia importante por señalar es que, mientras la μοῖρα, una vez que la evolución de su concepción la convierte en un destino o un orden universal que determina todas las cosas, afecta a mortales e inmortales, la κήρ, como degeneración o muerte, afecta siempre sólo a las cosas mortales. En ningún momento dentro de los poemas homéricos la κήρ afecta en modo alguno a los dioses; en realidad, éstos incluso asisten a los hombres para que la eviten en batalla<sup>375</sup>. Por lo demás, si se piensa que existen distintos tipos de κήρες, resulta lógico pensar, sobre todo en vista de la anterior observación, que la κήρ θανάτοιο, es decir, el “destino de muerte”, no tiene ninguna repercusión sobre los inmortales (ἀθάνατοι).

La muerte, o, mejor dicho, el momento de la muerte, como destino último de todo hombre, es el punto que une a μοῖρα y κήρ, incluso desde su origen, y ambas terminan por interpretarse de esta forma: ambas son muerte, ambas son destino de muerte; pero κήρ corresponde específicamente a morir de manera violenta, en particular, en batalla, de modo que parece corresponder a un concepto más homérico que su hiperónimo, como abstracción de la bella muerte.

Ambas figuras, por este mismo motivo, guardan relación con θάνατος. En un primer momento, dado que se trata del término que se refiere a y de la figura mitológica que encarna a la muerte misma, θάνατος aparecería como un hiperónimo tanto de μοῖρα como de κήρ; sin embargo, una vez que se comprende la interpretación de uno y otro concepto como “muerte”, ambos constituyen una contraparte y un complemento de aquél, aunque de distinta manera.

---

<sup>375</sup> Vid. *Hom. Il.* IV. 10-11; V. 22-24.

Por un lado, μοῖρα aparece, de manera no personificada, como el momento en que la muerte alcanza al individuo, o, en otras palabras, como el momento en que el hilo de la vida se corta, mientras que θάνατος aparece más bien como el estado de la muerte, un estado eterno una vez que la μοῖρα da fin al tiempo de cada individuo. Por otro lado, κήρ es una figura femenina concebida como monstruosa que encarna lo violento de la muerte, mientras que Θάνατος es una figura masculina que simboliza su parte estática, aunque igualmente implacable.

Como se mencionó anteriormente<sup>376</sup>, aunque comparte tanto con μοῖρα como con κήρ el uso de determinados verbos e incluso ciertos epítetos, θάνατος no suele aparecer como sujeto activo con los verbos que muestran el lado hostil de los dos términos anteriores. Los pasajes donde podría considerarse que esto sucede no presentan a θάνατος como su único sujeto, sino en coordinación con μοῖρα.

En cuanto a las similitudes entre θάνατος y κήρ cabría suponer que el uso de determinados adjetivos para calificar tanto a uno como a otro reflejan la concepción que se tenía de la muerte, y, sobre todo, de la muerte violenta, entre los griegos: terrible, negra o abominable. En lo que respecta a los verbos, como se señaló, los verbos que comparten estos dos términos son aquellos que los presentan como objetos pasivos que se “eluden” y no como sujetos activos.

El papel de Θάνατος no consiste en dar muerte a los vivos, sino en acoger a los muertos, hacerse cargo de quienes han fallecido, por lo que no resulta terrorífico o monstruoso<sup>377</sup>; no personifica el poder destructivo de la muerte, sino un estado o una condición diferente a la vida en un mundo separado de éste. Son, como se ha visto, Κήρ y Γοργώ quienes encarnan lo pavoroso, lo monstruoso, lo destructivo de la muerte.

Vernant<sup>378</sup> sostiene que, por este motivo, Θάνατος debe reconocerse como más cercano a la bella muerte y a la idealización de la vida heroica, mientras que tanto Κήρ como Γοργώ deben concebirse como lo horroroso y lo repulsivo de la transformación del cuerpo en cadáver, del cadáver en carroña. Sin embargo, por los motivos antes desarrollados, es posible afirmar que este aspecto corresponde a Γοργώ, mientras que Κήρ, aunque implica

---

<sup>376</sup> Vid. supra, pp. 43-44, apartado III, “Otros aspectos del destino en Homero”.

<sup>377</sup> Vid. Vernant, 2001, p. 127.

<sup>378</sup> Vid. Vernant, 2001, p. 129.

una muerte violenta, es quizá la forma de muerte más propia de la épica homérica y, por lo tanto, más cercana a la idealización heroica de la bella muerte.

El significado de μοῖρα parece sufrir una paulatina transformación, tanto dentro de los poemas homéricos como en autores posteriores, hasta convertirse en el concepto universal que Plutarco analizará bajo el término εἰμαρμένη y que los romanos llamarán *fatum*. En cambio, parece que el uso de κήρ tiende a ser más estable refiriéndose a la ruina o la muerte, y, en particular, a la muerte violenta. No obstante, es en estos poemas, o, si se prefiere, en el canto épico, que ambos términos confluyen, se unen, se relacionan entre sí. Así que, en efecto, κήρ es un tipo de muerte más propio de la épica homérica, y quizás incluso más propio de la *Ilíada* que de la *Odisea* debido al argumento general de cada poema, puesto que κήρ se relaciona de forma más específica con la muerte de un héroe en batalla; sin embargo, los dos términos comparten en estas obras el sentido de destino de muerte y κήρ se convierte dentro de su pensamiento en un tipo de μοῖρα.

Sería posible sostener, a la luz de este análisis y reflexión, que ambos son una parte importante del fatalismo épico. Tal vez incluso sería válido afirmar que lo que esta actitud acepta es la μοῖρα, pues acepta que todo hombre está destinado a morir y el final del tiempo asignado para cada uno llegará inevitablemente, pero lo que busca es la κήρ, pues, sabiendo que todo hombre ha de morir, los héroes épicos buscan morir en el combate, alcanzando la gloria y la permanencia en la memoria de los hombres, que es la verdadera victoria sobre la muerte.

## VII. Conclusiones

Los poemas homéricos plasman el complejo imaginario griego, constituido no sólo por las propias ideas de su autor –o sus autores–, sino también por un compendio enciclopédico de creencias populares que influyeron sobre el pensamiento de éste. Estas obras son resultado de una prolongada transformación de conocimientos y concepciones que, de hecho, continúa ocurriendo durante su escritura, así como a lo largo de toda la historia de la cultura griega.

El estudio de la literatura homérica implica también el estudio de numerosos rasgos de la sociedad de la época, pues su sistema de creencias parte de las relaciones de los individuos con su imaginario<sup>379</sup>. Lo que se refleja en los poemas, en gran medida, son las creencias religiosas propias de su tiempo, así como las concepciones que paulatinamente derivaron de éstas y que dieron pie a nuevas configuraciones mitológicas.

La épica homérica constituye y refleja un complejo pensamiento literario y religioso donde confluyen numerosos δαίμονες y deidades cuya configuración se basa no sólo en la propia mentalidad reflejada en los poemas, sino en un conjunto de creencias populares arraigadas. Las posibles inconsistencias presentes en las obras suelen aceptarse como eternos misterios<sup>380</sup>. Lo que se presenta en ellos no es una teología sistemática, sino un reflejo de la religiosidad griega en conjunción con la capacidad poética de su autor, que reúne gran parte del pensamiento de la época de manera enciclopédica.

El sistema religioso homérico aparece prácticamente libre de agencias encargadas de mediar entre hombres y dioses, y, por consiguiente, de una clase sacerdotal que sirviera como tal<sup>381</sup>. No obstante, su politeísmo, y, sobre todo, la mencionada presencia de δαίμονες con roles ambiguos dentro de su panteón, sirve como una herramienta filosófica, literaria y poética, y se convierte en un elemento que permite explicar, entre otras cosas, la limitada, pero existente, libertad humana y la existencia de los males que abaten a los hombres.

Uno de los principales problemas que surgen a partir del estudio de la religión homérica es el tema del destino. Cuestionar si en Homero existe el libre albedrío o si existe un plan determinado para todo cuanto acontece resulta una discusión difícil, pues parece que este autor defiende ambas posturas: aunque existen sucesos determinados por una fuerza

---

<sup>379</sup> Vid. Keller, 1910, p. 641.

<sup>380</sup> Vid. Greene, 1968, p. 28.

<sup>381</sup> Vid. Keller, 1910, p. 562.

externa, los hombres poseen libertad para decidir sobre sus propias acciones, y sus decisiones tienen un impacto sobre los eventos futuros. Todo esto parece responder a una profunda observación de la realidad y la vida misma.

Ahora bien, otro punto relacionado con el problema del destino en Homero y que fue el objeto de estudio de este trabajo son las distintas figuras relacionadas con este concepto, que constituyen los múltiples aspectos del destino y configuran un sistema o, si se prefiere, un campo semántico complejo dentro de la obra. Esta tesis se centró en dos figuras que tienen un papel central en los poemas homéricos, y que poseen una intrincada configuración tanto dentro de éstos como dentro de la mitología griega en general, lo que da pie a múltiples interpretaciones: *μοῖρα* y *κῆρ*. Estas dos figuras, de hecho, se eligieron por su importancia tanto en el pensamiento griego en general como en la poesía homérica. *Μοῖρα* es el término más comúnmente utilizado dentro de estos poemas para referirse al destino, además de que mantiene su relación con este concepto desde su origen hasta su evolución tardía en el pensamiento religioso. *Κῆρ*, por su parte, posee particular importancia dentro de dichos poemas, sobre todo en la *Ilíada*, en tanto que es el tipo de muerte al que se enfrentan los héroes épicos en batalla.

En el universo homérico no parece existir una entidad que encarne al hado como una fuerza superior incluso a los dioses y que determine todo cuanto sucede. Si bien *μοῖρα* termina por concebirse como un destino o incluso un orden universal, lo que, de hecho, se refleja en cierta medida en estos poemas, lo cierto es que, en principio, este término se refería únicamente al destino individual de cada mortal, y, en particular, a su fin.

Ya desde su etimología<sup>382</sup>, el término destino, o, mejor dicho, hado, guarda relación con la muerte, como un “encadenamiento fatal de los sucesos”. Este adjetivo, “fatal”, resulta un punto clave para comprender esta tesis, pues se define como “propio del destino” al tiempo que como “mortal”, y, por otro lado, implica que aquello que califica es inevitable, improrrogable o irrevocable.

Esta aparente equiparación de destino y muerte parece responder al fatalismo épico propio de los poemas en cuestión. Sus héroes, conscientes de su propia mortalidad, se sirven de la hazaña heroica para enfrentar y vencer a la muerte al lograr alcanzar la gloria mediante el canto épico y así permanecer en la memoria colectiva.

---

<sup>382</sup> Vid. supra, pp. 5-13, apartado I.I, “*Κῆρ* y *Μοῖρα*: destino y muerte en Homero”.

Los héroes homéricos no desean la muerte, sino que simplemente aceptan con resignación y entereza que este suceso es ineluctable. Así se enfrentan también a los males propios de la existencia humana: “¿Cuál, más allá de una melancolía ocasional, es la actitud de los personajes homéricos, o del poeta mismo, ante los males de la vida? Primero, una entereza viril”<sup>383</sup>. Como escribe Greene:

La tendencia general del pensamiento griego, por tanto, en sus niveles más elevados si no en la conciencia del hombre promedio, va de una concepción externa hacia una concepción interna de la vida. Vuelve su mirada de la prosperidad (*ὄλβος\**) a la felicidad\* (*eudaimonia\**) o incluso la bienaventuranza\* (*beatitudo\**); de la entereza pasiva (*tlemosyne*) del mal externo a las creaciones positivas de la voluntad y el carácter.<sup>384</sup>

En los poemas homéricos existen dos posibles resultados para la acción heroica: un radical entendimiento del honor, es decir, κλέος ἄφθιτον (gloria eterna), que se obtiene mediante la muerte que se celebra en el poema épico; o “una ética de compromiso y pretensión” –que hace referencia a la ambición heroica de vencer a la muerte–, “la habilidad para idear estrategias poco convencionales para superar nuevos obstáculos nunca vistos en la guerra y sobrevivir a toda costa”<sup>385</sup>.

Como señala Mirto<sup>386</sup>, la aparente oposición entre las opciones anteriores no implica que sean antípodas ideológicas, sino que refleja que el camino hacia la gloria eterna, a los ojos de los griegos, era ser el mejor en la batalla y prevalecer sobre los otros, puesto que la fama provenía de la victoria, no de la muerte. La idea de la “bella muerte” surgiría como un principio estético posterior<sup>387</sup>, que defendería la valía de morir en defensa de la patria<sup>388</sup>.

El fatalismo épico es la actitud que surge del código de honor de los héroes épicos: puesto que todo hombre ha de morir, ha de buscarse morir de manera que las hazañas realizadas en vida, e incluso la propia muerte, permanezcan eternamente en la memoria de los hombres.

---

<sup>383</sup> Greene, 1968, p. 26.

<sup>384</sup> Greene, 1968, p. 9.

<sup>385</sup> Mirto, 2012, p. 129.

<sup>386</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 129.

<sup>387</sup> Vid. Mirto, 2012, p. 129.

<sup>388</sup> “τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα / ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον” (Tyr. fr. 10 west v. 1).



El héroe simboliza el cúlmen (*sic*) de la grandeza humana, y su combate por enfrentarse a la muerte es tan fascinante que atrae hacia él la mirada de los dioses inmortales, exaltando así la vida humana a un nivel en el que alcanza su máximo significado. Forman un grupo de hombres de primera categoría que perviven en el país de la memoria, que es el del *mythos*, relato memorable, y el del *kléos* (*sic*), la fama y la canción.<sup>389</sup>

Como se ha desarrollado a lo largo de la tesis, y como se ha establecido en los párrafos anteriores, en los poemas homéricos el concepto de destino se equipara al de muerte. En estas obras, conceptos como μοῖρα o κήρ significan tanto una como otra cosa dependiendo de su contexto, de modo que la interpretación más adecuada para nosotros, quizá sobre todo en el caso de μοῖρα, es “destino de muerte”; incluso los demás aspectos del destino dentro de la obra homérica –a saber, αἴσα, μόρος, y πότμος, y, de cierta forma, φόνος, τέλος, y θάνατος– se vinculan también con el término de la vida.

Por lo anterior, es posible afirmar que existe una relación semántica necesaria entre ambos conceptos, donde muerte es un hipónimo de destino, es decir, donde la muerte es un tipo de destino –el destino último que espera a todo mortal al final de sus días–, y que algo similar sucede con la relación semántica entre κήρ y μοῖρα: mientras que κήρ suele interpretarse, más bien, como muerte, μοῖρα tiende a concebirse más bien como destino, de modo que aquélla es hipónimo de ésta. Más allá de su interpretación más general, ambos conceptos se entienden como “destino de muerte”, pero, mientras que μοῖρα es un término más amplio, κήρ se limita a esta interpretación cuando se trata de una muerte violenta, de modo que también de esta manera se mantiene la mencionada relación de hiponimia: κήρ, como “muerte violenta”, es un tipo de μοῖρα, que es a la vez destino y muerte.

Múltiples pasajes de los poemas homéricos ejemplifican cómo muerte y destino pueden ser concebidos como una misma cosa, y cómo κήρ y μοῖρα son conceptos sumamente similares que abarcan tanto lo uno como lo otro<sup>390</sup>. Lo que distinguiría esencialmente a ambos términos sería precisamente la notoria relación de la κήρ con la muerte violenta. Μοῖρα aparece como un destino más benéfico y omnipotente, mientras que κήρ se aproxima más al aspecto personal, vengativo y violento de la muerte<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> Espejo, 1992, p. 124.

<sup>390</sup> Vid. supra, pp. 5-13, apartado I.I, “Κήρ y Μοῖρα: destino y muerte en Homero”.

<sup>391</sup> Vid. Harrison, 1908, p. 238.

Ambos términos, dentro del contexto literario-filosófico homérico –esto es, dentro del imaginario que refleja su obra literaria–, poseen distintas acepciones conforme a su contexto, lo que, en los más de los casos, guarda relación con su singularidad o pluralidad, pues esta característica hace referencia a distintas facetas de cada figura mitológica. Parece que tanto μοῖρα como κήρ partieron de una concepción plural y evolucionaron hasta una idea más abstracta y singular como “destino de muerte”.

Las Μοῖραι fueron originalmente deidades vinculadas al nacimiento con la función de marcar el momento de la muerte del individuo y relacionadas con el hilado. Esta forma personificada no aparece propiamente en los poemas homéricos, pero puede inferirse a partir de sus apariciones en otros autores<sup>392</sup>. En los poemas en cuestión, μοῖρα suele aparecer en su faceta no personificada como una abstracción de la muerte misma, entendida como el cumplimiento último del destino de todo hombre.

Las κήρες surgieron como espíritus o demonios asociados con la muerte, sentido que, en cierta medida, se mantiene en los poemas homéricos, aunque en éstos en particular puede prestarse a una doble interpretación dentro de este mismo ámbito: en singular, parecen referirse a la muerte misma –siempre que esta ocurra de forma violenta–; en plural, parecen aparecer como espíritus de muerte. Es posible reconocer que en diversos pasajes este término también puede interpretarse como una forma de destino, aunque, nuevamente, destino fatal, destino de muerte, o destino de perdición, lo que lo convierte en un concepto semánticamente similar a μοῖρα.

El término μοῖρα, e igualmente κήρ, aunque de manera menos amplia, se refiere al momento en que la ψυχή deja el cuerpo de forma definitiva y parte hacia el Hades. Los héroes, incluso aquellos menos conocidos, pasan a la memoria de los hombres a través de las palabras del poeta en el momento de su muerte, es decir, cuando se cumple su μοῖρα, o cuando son alcanzados por κήρ. Cabe agregar que aquí se sostiene que la μοῖρα se cumple porque todos los hombres, en tanto que son mortales, poseen una desde su nacimiento de manera inalterable. En cambio, κήρ es un tipo de μοῖρα más activa, por lo que puede decirse que alcanza a o que cae sobre los hombres.

---

<sup>392</sup> Dietrich presenta como ejemplo a Apollod. I. 8. 2-3; Ov. *Met.* VIII. 273; IX. 281; *Anth. Pal.* 7. 685; *IG.* 5. 302; 8. 92; 12. 2. 489. 9; 12. 7; 12. 119; 12. 120; 12. 122; 14. 1839. 1 (vid. Dietrich, 1962, p. 95).

Si bien existen algunos pasajes de los poemas homéricos que parecen sustentar la idea de un día de muerte predeterminado<sup>393</sup>, también podría argumentarse que algunos otros insinúan que es posible escapar de la muerte. Sin embargo, los héroes escapan de una κήρ, no de su μοῖρα; en otras palabras, evitan morir violentamente en batalla, pero no cambian el hecho de que morir es parte de su naturaleza como mortales. Incluso conforme a la teoría de Plutarco sobre el destino y la providencia –donde se sostiene que todo forma parte del destino, pues todo, en cuanto a su esencia y a su causa primera, parte del ordenamiento natural de las cosas–, cuando una μοῖρα (es decir, una muerte) ocurre por azar, continúa siendo una μοῖρα, y lo mismo sucede con una κήρ. Suceden porque han de suceder, aunque en ocasiones ocurran de manera contingente, dependiente o azarosa.

Conforme a lo desarrollado hasta ahora, es posible afirmar que, tal como plantea esta tesis<sup>394</sup>, ambos términos se refieren a una abstracción del destino, entendido como la muerte misma en tanto que es el destino último de todo individuo, y κήρ, específicamente, al destino de una muerte violenta, a la vez que κήρ puede interpretarse dentro de los poemas homéricos como una forma de μοῖρα, es decir, una forma de destino de muerte, y específicamente un destino fatal o destino de perdición. Esta relación de κήρ con respecto a μοῖρα corresponde a la relación semántica que se conserva entre los propios términos de “muerte” y “destino”.

Asimismo, es posible proponer una serie de posibles interpretaciones para cada uno de estos términos conforme a su contexto<sup>395</sup>, que parte de su forma personificada como diosas hilanderas o espíritus portadores de males, respectivamente, hasta su abstracción última como representación de la muerte, o, de manera más precisa, del destino de muerte.

Este trabajo ofrece un esclarecimiento y una posible interpretación tanto de estos difusos términos en los poemas homéricos, como de la concepción de la muerte y el destino en el pensamiento griego de su tiempo. Además, esta tesis ofrece una interpretación para las dos figuras mencionadas, donde se concibe la muerte como el cumplimiento del destino, y presenta un breve estudio sobre el trasfondo fatalista de la poesía homérica y el ideal heroico de sus personajes, así como sobre la manera en que este fatalismo permite reconocer dicha relación entre destino y muerte.

---

<sup>393</sup> Vid. Hom. *Il.* VII. 44-52; *Od.* V. 113-115.

<sup>394</sup> Vid. supra, pp. 5-13, apartado I.I, “Κήρ y Μοῖρα: destino y muerte en Homero”.

<sup>395</sup> Vid. supra, pp. 92-101, apartado VI.I, “Análisis general”.

## VIII. Apéndice

En este apartado se presentan los pasajes de los poemas homéricos que se mencionan en las definiciones etimológicas de los términos que se estudiaron en el presente trabajo, esto con la intención, por un lado, de ofrecer al lector ejemplos que le permitan apreciar los distintos usos e interpretaciones de cada término y, por otro lado, de proponer posibles traducciones propias para cada uso e interpretación.

### a. μοῖρα

#### 1. *Il.* III. 182-183

ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδῃ μοιρηγενὲς ὀλβιόδαιμον,  
ἦ ῥά νύ τοι πολλοὶ δεδμήατο κοῦροι Ἀχαιῶν.

Atrida dichoso, **nacido con suerte**, de lote dichoso,  
realmente muchos jóvenes guerreros de los aqueos se someten a ti ahora.

#### 2. *Il.* IV. 169-170

ἀλλὰ μοι αἰνὸν ἄχος σέθεν ἔσσειται ὦ Μενέλαε  
αἶ κε θάνῃς καὶ πότμον<sup>396</sup> ἀναπλήσης βιότιοι.

Pero será terrible mi dolor por ti, Menelao,  
si mueres y cumples **el destino fatal** de tu vida.

#### 3. *Il.* IV. 517-520

ἔνθ' Ἀμαρυγκεΐδην Διώρεα μοῖρα πέδησε·  
χερμαδίῳ γὰρ βλήτο παρὰ σφυρὸν ὀρκιόεντι  
κνήμην δεξιτερὴν· βάλε δὲ θρηκῶν ἀγὸς ἀνδρῶν  
Πείρωσ Ἴμβρασίδης ὃς ἄρ' Αἰνόθεν εἰληλούθει.

Ahí **el hado ató** a Diores Amarincida:  
pues fue herido con una piedra puntiaguda en el tobillo  
de la pierna derecha: la lanzó el jefe de los varones tracios,  
Piro, hijo de Imbraso, que había llegado desde Eno.

---

<sup>396</sup> En la mayoría de los manuscritos bizantinos, medievales y renacentistas (conocidos convencionalmente en su conjunto como “la Vulgata homérica”) este verso se transmite con el sustantivo μοῖρα en lugar de πότμος.

4. *Il. V.* 611-614

στῆ δὲ μάλ' ἐγγύς ἰών, καὶ ἀκόντισε δουρὶ φαεινῷ,  
καὶ βάλεν Ἄμφιον Σελάγου υἱόν, ὅς ῥ' ἐνὶ Παισῶ  
ναῖε πολυκτῆμων πολυλήϊος· ἀλλὰ ἐ **μοῖρα**  
ἦγ' ἐπικουρήσοντα μετὰ Πριάμόν τε καὶ υἴας.

Y se colocó acercándose mucho, y con brillante lanza alcanzó  
e hirió a Anfios, hijo de Sélago, que en Peso  
habitaba, opulento y rico en trigo: pero **el hado**  
lo condujo a ser aliado de Príamo y sus hijos.

5. *Il. V.* 628-629

Τληπόλεμον δ' Ἡρακλεΐδην ἠϋν τε μέγαν τε  
ῶρσεν ἐπ' ἀντιθέῳ Σαρπηδόνι **μοῖρα κραταιή**.

Pero a Tlepólemo Heráclida, noble e ilustre,  
**un hado imperioso** lo empujó contra Sarpedón, semejante a un dios.

6. *Il. VI.* 486-489

δαιμονίη μὴ μοί τι λίην ἀκαχίζεο θυμῷ·  
οὐ γάρ τις μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνήρ Ἄϊδι προΐαψει·  
**μοῖραν** δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,  
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.

Desdichada, no te aflijas demasiado por mí en tu corazón:  
pues ningún varón me arrojará al Hades **contra el destino**;  
y afirmo que ninguno de los hombres queda a salvo del **hado**,  
ni uno cobarde ni uno valeroso, tan pronto como viene al mundo.

7. *Il. VII.* 52-53

οὐ γάρ πώ τοι **μοῖρα** θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν·  
ὥς γὰρ ἐγὼ ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰεγενετῶν.

Pues todavía no es **tu destino** perecer e ir al encuentro de tu muerte;  
pues así yo escuché la voz de los dioses eternos.

8. *Il. X.* 251-253

ἀλλ' ἴομεν· μάλα γὰρ νύξ ἄνεται, ἐγγύθι δ' ἠώς,  
ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε, παροίχωκεν δὲ πλέων νύξ  
τῶν δύο **μοιράων**, τριτάτη δ' ἔτι **μοῖρα** λέλειπται.

Pero vamos: pues la noche se termina del todo, y la aurora está cerca, y los astros van muy avanzados en su curso, y la noche ha desaparecido dos de sus **partes** enteras, pero todavía queda una tercera **parte**.

9. *Il.* XII. 116-117

πρόσθεν γάρ μιν **μοῖρα δυσώνυμος** ἀμφεκάλυψεν  
ἔγχεϊ Ἰδομενῆος ἀγαυοῦ Δευκαλίδαιο.

Pues **el odioso destino** lo envolvió antes  
con la lanza de Idomeneo, ilustre Deucálida.

10. *Il.* XIII. 601-603

Πείσανδρος δ' ἰθὺς Μενελάου κυδαλίμοιο  
ἦϊε· τὸν δ' ἄγε **μοῖρα κακῆ θανάτοιο** τέλος δὲ  
σοὶ Μενέλαε δαμῆναι ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι.

Y Pisandro iba directamente hacia el ilustre Menelao:  
**un hado maligno** lo conducía al final de muerte y  
a sucumbir por tu mano, Menelao, en terrible combate.

11. *Il.* XV. 115-118

μὴ νῦν μοι νεμεσήσεται Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες  
τίσασθαι φόνον υἱὸς ἰόντ' ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν,  
εἶ πέρ μοι καὶ **μοῖρα** Διὸς πληγέντι κεραυνῷ  
κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεθ' αἵματι καὶ κονίησιν.

No se indignen ahora contra mí quienes tienen moradas olímpicas  
si marchó a las naves de los aqueos a vengar la muerte de mi hijo,  
aunque también sea **el destino** que yo, alcanzado por el rayo de Zeus,  
quede inerte cerca de los cadáveres junto con la sangre y las cenizas.

12. *Il.* XV. 194-195

τὼ ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος  
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τρίτατη ἐνὶ **μοίρῃ**.

Por tanto, en efecto no tendré miedo de Zeus eminente, sino que tranquilo  
y, siendo poderoso, que permanezca en su tercera **porción**.

13. *Il.* XVI. 364-369

ὡς δ' ὅτ' ἀπ' Οὐλύμπου νέφος ἔρχεται οὐρανὸν εἴσω  
αἰθέρος ἐκ δίης, ὅτε τε Ζεὺς λαίλαπα τείνη,  
ὡς τῶν ἐκ νηῶν γένετο ἰαχὴ τε φόβος τε,  
οὐδὲ **κατὰ μοῖραν** πέραον πάλιν. Ἔκτορα δ' ἵπποι  
ἔκφερον ὠκύποδες σὺν τεύχεσι, λείπε δὲ λαὸν  
Τρωϊκόν, οὓς ἀέκοντας ὀρυκτὴ τάφος ἔρυκε.

Y así como desde el Olimpo una nube vuela hacia el cielo desde el divino éter, cuando Zeus despliega una tempestad, así desde las naves surgió el grito y el temor, y **sin orden** atravesaron de vuelta. Y, a Héctor, sus caballos de veloz carrera lo llevaron con sus armas, y abandonó al ejército troyano, al que retuvo por fuerza el foso cavado.

14. *Il.* XVI. 433-434

ὦ μοι ἐγών, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν  
**μοῖρ'** ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι.

Ay de mí, cuyo **destino** era que Sarpedón, el más amado de los hombres, sucumbiera a manos de Patroclo Menecíada.

15. *Il.* XVII. 421-422

ὦ φίλοι, εἰ καὶ **μοῖρα** παρ' ἀνέρι τῷδε δαμῆναι  
πάντας ὁμῶς, μὴ πῶ τις ἐρωεῖτω πολέμοιο.

Amigos, aunque **el destino** sea que junto a ese varón sucumbamos todos igualmente, de ningún modo alguno se retire del combate.

16. *Il.* XVII. 669-672

Αἴαντ' Ἀργείων ἠγήτορε Μηριόνη τε  
νῦν τις ἐνηείης Πατροκλῆος δειλοῖο  
μνησάσθω· πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος εἶναι  
ζῶς ἐών· νῦν αὖ **θάνατος καὶ μοῖρα** κιχάνει.

Jefes de los argivos, Áyax y Meriones, ahora esta bondad del mísero Patroclo recuerden: pues sabía ser dulce con todos mientras estaba vivo: pero ahora **la muerte y el hado** lo alcanzan.

17. II. XVIII. 115-121

Ἴκτορα· **κῆρα** δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὀππότε κεν δῆ  
Ζεὺς ἐθήλη τελέσαι ἠδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.  
οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε **κῆρα**,  
ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι·  
ἀλλὰ ἐ **μοῖρα δάμασσε** καὶ ἀργαλέος χόλος Ἴρης.  
ὦς καὶ ἐγών, εἰ δῆ μοι ὁμοίη **μοῖρα** τέτυκται,  
κεῖσομ' ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην,

[...] y aceptaré **la muerte cuando**

deseen que se cumpla Zeus y los demás dioses inmortales.

Pues ni siquiera el vigor de Heracles escapó de **la muerte**

aunque era muy amado para el soberano Zeus Crónida,

sino que **el hado lo doblgó**, y la terrible cólera de Hera.

Así también yo, si **un destino** similar está dispuesto para mí,

yaceré cuando muera; pero ahora me alzaré con noble gloria, [...]

18. II. XX. 29-30

νῦν δ' ὅτε δῆ καὶ θυμὸν ἐταίρου χῶεται αἰνῶς  
δεῖδω μὴ καὶ τεῖχος **ὑπέρμορον** ἐξαλαπάξῃ.

Y ahora que está terriblemente encolerizado en su ánimo por su compañero,  
temo que también destruya la muralla **contra el destino**.

19. II. XX. 300-305

ἀλλ' ἄγεθ' ἡμεῖς πέρ μιν ὑπέκ θανάτου ἀγάγωμεν,  
μὴ πως καὶ Κρονίδης κεχολώσεται, αἶ κεν Ἀχιλλεὺς  
τόνδε κατακτείνῃ· **μόριμον** δέ οἱ ἔστ' ἀλέασθαι,  
ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὄληται  
Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων  
οἱ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητῶν.

Pero, vamos, conduzcámoslo nosotros lejos de la muerte,

y que no se encolerice de ningún modo el Crónida si acaso Aquiles

lo asesina: **su destino** es que se salve,

para que no perezca sin descendencia y quede desaparecido el linaje

de Dárdano, él, el más amado por el Crónida entre todos los hijos

suyos que nacieron de mujeres mortales.



20. *Il.* XXI. 80-83

νῦν δὲ λύμην τρὶς τόσσα πορών· ἦώς δέ μοι ἔστιν  
ἦδε δωδεκάτη, ὅτ' ἐς Ἴλιον εἰλήλουθα  
πολλὰ παθῶν· νῦν αὖ με τεῆς ἐν χερσὶν ἔθηκε  
**μοῖρ' ὀλοή**· μέλλω που ἀπεχθέσθαι Διὶ πατρί [...]

Y ahora me liberaría ofreciendo tres tantos; no tengo todavía doce auroras de haber venido hasta Ilión tras haber padecido muchas cosas, pero ahora me ha colocado en tus manos **el funesto destino**: pienso que quizá soy odioso para Zeus padre [...]

21. *Il.* XXIII. 77-81

οὐ μὲν γὰρ ζωοὶ γε φίλων ἀπάνευθεν ἐταίρων  
βουλάς ἐζόμενοι βουλευσομεν, ἀλλ' ἐμὲ μὲν **κῆρ**  
ἀμφέχανε στυγερή, ἣ περ λάχε γιγνόμενόν περ·  
καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ **μοῖρα**, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,  
τείχει ὑπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι.

Pues ya no, con vida, sentados lejos de nuestros compañeros, deliberaremos planes, sino que **la muerte funesta** me devoró, la cual recibí por destino al nacer; también tu propio **destino**, Aquiles, semejante a los dioses, es perecer al pie de la muralla de los prósperos troyanos.

22. *Il.* XXIV. 46-49

μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι  
ἢ ἐκασίγνητον ὁμογάστριον ἢ ἐκασὺν υἱόν·  
ἀλλ' ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε·  
τλητὸν γὰρ **Μοῖραι** θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.

Alguno quizá debe haber perdido a otro más amado, o un hermano del mismo vientre o un hijo, pero en verdad, tras haber llorado y haberse lamentado, dejó ir su pena; pues **las Moiras** pusieron un corazón tolerante en los hombres.

23. *Il.* XXIV. 206-210

εἰ γὰρ σ' αἰρήσει καὶ ἐσόψεται ὀφθαλμοῖσιν  
ὠμηστής καὶ ἄπιστος ἀνὴρ ὃ γε οὐ σ' ἐλεήσει,  
οὐδέ τί σ' αἰδέσεται. νῦν δὲ κλαίωμεν ἀνευθεν  
ἡμενοὶ ἐν μεγάρω· τῷ δ' ὡς ποθὶ **Μοῖρα κραταιή**  
γιγνομένων **ἐπένησε** λίνω, ὅτε μιν τέκον αὐτῇ [...]

Pues si te capturara y te contemplara con sus ojos,  
ese varón sanguinario y desleal no se compadecería de ti,  
ni tendría ningún respeto. Pero ahora lloremos a lo lejos  
en palacio; que de cierto modo **un imperioso hado** para él  
mientras estaba naciendo **tejió** su suerte con un hilo [...]

24. *Od.* II. 96-101

κοῦροι ἐμοὶ μνηστῆρες, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς,  
μίμνεντ' ἐπειγόμενοι τὸν ἐμὸν γάμον, εἰς ὃ κε φᾶρος  
ἐκτελέσω, μή μοι μεταμόνια νήματ' ὄληται,  
Λαέρτη ἦρωι ταφήιον, εἰς ὅτε κέν μιν  
**μοῖρ' ὀλοή** καθέλησι **τανηλεγέος θανάτιο**,  
μή τίς μοι κατὰ δῆμον Ἀχαιϊάδων νεμεσῆση.

Mancebos pretendientes míos, ya que ha muerto el divino Odiseo,  
frenen su ansia de desposarme, hasta que acabe  
este sudario –no sea que mis hilos se extingan en vano–  
para el héroe Laertes, para cuando  
**el pernicioso hado de muy lamentable muerte** lo aniquile,  
no sea que alguna de las aqueas en el pueblo me guarde resentimiento.

25. *Od.* III. 269-271

ἀλλ' ὅτε δὴ μιν **μοῖρα** θεῶν **ἐπέδησε** δαμῆναι,  
δὴ τότε τὸν μὲν ἀοιδὸν ἄγων ἐς νῆσον ἐρήμην  
κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι, [...]

Pero cuando **el hado** de los dioses **la sujetó** a ser subyugada,  
justo entonces, llevando al aedo a una isla desolada,  
lo abandonó para que se volviera despojo y presa de las aves de rapiña, [...]

26. *Od.* IV. 97-99

ὦν ὄφελον τριτάτην περ ἔχων ἐν δώμασι **μοῖραν**  
ναίειν, οἱ δ' ἄνδρες σοοὶ ἔμμεναι, οἱ τὸτ' ὄλοντο  
Τροίη ἐν εὐρείῃ ἐκάς Ἄργεος ἱποβότιο.

Ojalá viviera yo en mi morada con sólo una tercera **parte** de eso,  
y estuvieran salvos los varones que entonces perecieron  
en la anchurosa Troya lejos de Argos, criadora de caballos.

27. *Od.* IV. 475-479

οὐ γάρ τοι πρὶν **μοῖρα** φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἰκέσθαι  
οἶκον εὐκτίμενον καὶ σὴν ἐς πατρίδα γαῖαν,  
πρὶν γ' ὅτ' ἂν Αἰγύπτωιο, διυπετέος ποταμοῖο,  
αὗτις ὕδωρ ἔλθῃς ῥέξῃς θ' ἱεράς ἑκατόμβας  
ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι· [...]

Pues no es **tu destino** que veas a tus hijos y llegues  
a tu bien construida casa y hasta tu tierra paterna,  
hasta que vayas de nuevo a las aguas de Egipto, río alimentado por la lluvia,  
y ofrezcas sagradas hecatombes  
a los dioses inmortales que dominan el vasto cielo: [...]

28. *Od.* XI. 287-293

τοῖσι δ' ἐπ' ἰφθίμην Πηρῶ τέκε, θαῦμα βροτοῖσι,  
τὴν πάντες μνώοντο περικτίται· οὐδ' ἄρα Νηλεὺς  
τῷ ἐδίδου ὃς μὴ ἔλικας βόας εὐρυμετώπους  
ἐκ Φυλάκης ἐλάσειε βίης Ἴφικληείης  
ἀργαλέας· τὰς δ' οἶος ὑπέσχετο μάντις ἀμύμων  
ἐξελάαν· **χαλεπή** δὲ θεοῦ κατὰ **μοῖρα πέδησε**,  
δεσμοὶ τ' ἀργαλέοι καὶ βουκόλοι ἀργοῖῶται.

Y engendró después de ellos a la ilustre Pero, maravilla para los mortales,  
a quien todos los vecinos pretendían; por ende, Neleo no iba a entregarla  
a alguien a menos que éste a las vacas de curvados cuernos y ancha frente  
de Ificles sacara de Fílaca;  
y él solo asumió el reto de sacarlas,  
pero **lo sujetó el severo destino** determinado por un dios,  
las cadenas causantes de dolor y los rústicos boyeros.

29. *Od.* XI. 556-560

τοῖος γάρ σφιν πύργος ἀπώλεο· σείο δ' Ἀχαιοὶ  
ἴσον Ἀχιλλῆος κεφαλῇ Πηληϊάδαο  
ἀχνύμεθα φθιμένοιο διαμπερές· οὐδέ τις ἄλλος  
αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητάων  
ἐκπάγλως ἤχθηρε, τεῖν δ' ἐπὶ **μοῖραν** ἔθηκεν.

Pues percaste tú que eras una torre para ellos: y los aqueos,  
por la persona del Pelida Aquiles,  
nos afligimos por tu muerte sin cesar; pues no hubo ningún otro  
responsable, sino que Zeus al ejército de los lanceros dánaos  
aborreció violentamente, y te impuso **este hado**.

30. *Od.* XIX. 591-593

ἀλλ' οὐ γάρ πως ἔστιν αὖπνους ἔμμεναι αἰεὶ  
ἀνθρώπους· ἐπὶ γάρ τοι ἐκάστω **μοῖραν** ἔθηκον  
ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

Pero no hay manera, en efecto, de que los hombres estén siempre insomnes; pues los inmortales impusieron **un hado** a cada uno de los mortales sobre la tierra fecunda.

31. *Od.* XXI. 24-26

αἶ δὴ οἱ καὶ ἔπειτα φόνος καὶ **μοῖρα** γέγοντο,  
ἐπεὶ δὴ Διὸς υἱὸν ἀφίκετο καρτερόθυμον,  
φῶθ' Ἡρακλῆα, μεγάλων ἐπίστορα ἔργων, [...]

Y de cierto aparecieron entonces la muerte y **el hado**, cuando llegó hasta el hijo de Zeus de corazón valeroso, el varón Heracles, experto en grandes trabajos, [...]

b. κήρ

1. *Il. I. 225-228*

οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο,  
οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῶ θωρηχθῆναι  
οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν  
τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κήρ εἶδεται εἶναι.

Ebrio, con ojos de perro y corazón de ciervo,  
ni a armarte junto con tu ejército para la batalla alguna vez  
ni a marchar con los mejores de los aqueos para una emboscada  
te atreviste en tu ánimo: te parece que esto es **la muerte**.

2. *Il. II. 350-353*

φημί γὰρ οὖν κατανεῦσαι ὑπερμενέα Κρονίωνα  
ἦματι τῷ ὅτε νηυσὶν ἐν ὠκυπόροισιν ἔβαινον  
Ἄργεῖοι Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες  
ἀστράπτων ἐπιδέξι' ἐναίσιμα σήματα φαίνων.

Pues afirmo que de verdad asintió el poderoso Crónida,  
el día en que en las rápidas naves se embarcaron  
los argivos, llevando muerte y **perdición** a los troyanos,  
cuando al relampaguear a la derecha mostró señales favorables.

3. *Il. II. 828-834*

οἱ δ' Ἀδρήστειάν τ' εἶχον καὶ δῆμον Ἀπαισοῦ  
καὶ Πιτύειαν ἔχον καὶ Τηρείης ὄρος αἰπύ,  
τῶν ἦρχ' Ἄδρηστός τε καὶ Ἄμφιος λινοθώρης  
οὐτε δὴ Μέροπος Περκωσίου, ὃς περὶ πάντων  
ἦδε μαντοσύνας, οὐδὲ οὐς παῖδας ἔασκε  
στείχειν ἐς πόλεμον φθισήνορα· τὸ δέ οἱ οὐ τι  
πειθέσθην· κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο.

Y estaban los de Adrastea y el pueblo de Apeso,  
y los de Pitea y de la escarpada montaña Terea,  
sobre quienes mandaba Adrasto y Anfio de coraza de lino,  
los dos hijos del percosio Mérope, quien más que todos  
era conocedor de la adivinación, y no consentía que sus hijos  
marcharan hacia la mortífera guerra: pero ellos no lo  
obedecieron: pues los conducían **los funestos espíritus de la negra muerte**.

4. *Il.* III. 30-32

τὸν δ' ὡς οὖν ἐνόησεν Ἀλέξανδρος θεοειδῆς  
ἐν προμάχοισι φανέντα, κατεπλήγη φίλον ἦτορ,  
ἄψ δ' ἐτάρων εἰς ἔθνος ἐγάζετο **κῆρ'** ἄλεείνων.

Pero entonces, cuando Alejandro, semejante a los dioses, lo vio aparecer en las primeras filas, el pánico golpeó su corazón, y se retiró hacia la masa de sus compañeros, evitando **la muerte**.

5. *Il.* VIII. 70-74

καὶ τότε δὴ χρύσεια πατήρ ἐτίταινε τάλαντα·  
ἐν δ' ἐτίθει δύο **κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο**  
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,  
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' **αἴσιμον ἦμαρ** Ἀχαιῶν.  
αἷ μὲν Ἀχαιῶν **κῆρες** ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ  
ἐξέσθην, Τρώων δὲ πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἄερθεν·

Entonces el padre desplegó la dorada balanza. Ahí colocó dos **suertes de lamentable muerte**, de los troyanos domadores de caballos y de los aqueos de coraza de bronce, y la alzó tomándola por en medio: e inclinó **el día fatal** de los aqueos. Y **los destinos** de los aqueos sobre la tierra fecunda se posaron, y los de los troyanos se alzaron hacia el ancho cielo:

6. *Il.* VIII. 526-528

ἔλπομαι εὐχόμενος Δί τ' ἄλλοισὶν τε θεοῖσιν  
ἐξέλααν ἐνθένδε κύνας **κηρεσσιφορήτους**,  
οὓς **κῆρες** φορέουσι μελαινάων ἐπὶ νηῶν.

Espero que, suplicando a Zeus y a los otros dioses, yo expulse de aquí a esos perros **arrastrados por los funestos espíritus**, que los trajeron sobre las negras naves.

7. *Il.* IX. 410-416

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα  
διχθαδίας **κῆρας** φερέμεν **θανάτοιο** τέλος δέ.  
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,  
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·  
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰῶν  
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ᾧκα τέλος θανάτοιο κιχέη.

Pues mi madre, Tetis, diosa con sandalias de plata, afirmó que **destinos funestos** bifurcados me llevan hacia el final de muerte. Si, permaneciendo aquí mismo, luchara en torno a la ciudad de los troyanos, se extingue mi regreso, pero mi gloria será inmortal; en cambio, si llegara a casa a mi propia tierra paterna, se extingue mi ilustre fama, pero mi vida será larga, y no me alcanzará rápidamente el final de la muerte.

8. *Il.* XII. 326-328

νῦν δ' ἔμπηξ γὰρ κῆρες ἐφεστᾶσιν **θανάτοιο**  
μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι,  
ἴομεν ἢ ἐ τῷ εὖχος ὀρέξομεν ἢ ἐ τις ἡμῖν.

No obstante, ahora, pues penden encima innumerables **destinos de muerte**, que no es dado al humano ni escapar ni evitar, vamos, concedamos gloria a alguno o alguno a nosotros.

9. *Il.* XIII. 665

ὅς ῥ' εὖ εἰδὼς κῆρ' ὀλοὴν ἐπὶ νηὸς ἔβαινε·

[...] que bien conocía **su funesto destino** cuando se embarcó en la nave.

10. *Il.* XVIII. 115-121

Ἴκτορα· κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὀππότε κεν δῆ  
Ζεὺς ἐθήλη τελέσαι ἢ δ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.  
οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,  
ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι·  
ἀλλὰ ἐ **μοῖρα δάμασσε** καὶ ἀργαλέος χόλος Ἴρης.  
ὥς καὶ ἐγών, εἰ δῆ μοι ὁμοίη **μοῖρα** τέτυκται,  
κεῖσομ' ἐπεὶ κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην,

[...] y aceptaré **la muerte cuando**

deseen que se cumpla Zeus y los demás dioses inmortales.

Pues ni siquiera el vigor de Heracles escapó de **la muerte**

aunque era muy amado para el soberano Zeus Crónida, sino que **el hado lo doblegó**, y la terrible cólera de Hera.

Así también yo, si **un destino** similar está dispuesto para mí,

yaceré cuando muera; pero ahora me alzaré con noble gloria, [...]

11. *Il.* XVIII. 535-537

ἐν δ' Ἔρις ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὀμίλειον, ἐν δ' **ὅλοῃ Κήρ**,  
ἄλλον ζῶν ἔχουσα νεούτατον, ἄλλον ἄουτον,  
ἄλλον τεθνηῶτα κατὰ μόθον ἔλκε ποδοῖν·

Y ahí estaban en grupo la Discordia, el Estruendo bélico y **la perniciosa Muerte**,  
que, sujetando a uno vivo recién herido, a otro ileso,  
arrastraba de los pies a otro que había muerto en el fragor del combate.

12. *Il.* XXII. 208-213

ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοὺς ἀφίκοντο,  
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίθεινε τάλαντα,  
ἐν δ' ἐτίθει δύο **κῆρε τανηλεγέος θανάτιο**,  
τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἔκτορος ἵπποδάμοιο,  
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' Ἔκτορος αἴσιμον ἦμαρ,  
ᾧχετο δ' εἰς Αἴδαο, λίπεν δὲ ἐ Φοῖβος Ἀπόλλων.

Pero cuando por cuarta vez llegaron a las fuentes,  
entonces el padre desplegó la dorada balanza,  
he aquí que colocó las dos **suertes de lamentable muerte**,  
la de Aquiles y la de Héctor, domador de caballos,  
y la alzó tomándola por en medio: e inclinó el día fatal de Héctor,  
se precipitó al Hades, y lo abandonó Febo Apolo.

13. *Il.* XXIII. 77-81

οὐ μὲν γὰρ ζωοὶ γε φίλων ἀπάνευθεν ἐταίρων  
βουλὰς ἐζόμενοι βουλευόμεν, ἀλλ' ἐμὲ μὲν **κῆρ**  
ἀμφέχανε στυγερῆ, ἣ περ λάχε γιγνόμενόν περ·  
καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ **μοῖρα**, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,  
τείχει ὑπο Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι.

Pues ya no, con vida, sentados lejos de nuestros compañeros,  
deliberaremos planes, sino que **la muerte**  
**funesta** me devoró, la cual recibí por destino al nacer;  
también tu propio **destino**, Aquiles, semejante a los dioses,  
es perecer al pie de la muralla de los prósperos troyanos.



14. *Od.* XI. 171

τίς νύ σε κῆρ ἐδάμασσε τανηλεγέος θανάτιο;  
ἦ δολιγὴ νοῦσος, ἦ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα  
οἷς ἀγανοῖς βελέεσσιν ἐποιχομένη κατέπεφνε;

¿qué **destino de lamentable muerte** te derribó?

¿quizá una prolongada enfermedad, quizá la asietadora Ártemis  
te asesinó avanzando contra ti con sus suaves flechas?

## Bibliografía

Ediciones clásicas:

ALLEN, T.W. (Ed.), “*Homeri Ilias*, vol. 2-3”, Oxford: Clarendon Press, 1931.

EVELYN-WHITE, H.G. (Ed.), “*Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric with an English Translation*”, Cambridge: Harvard University Press, Londres: William Heinemann Ltd., 1914.

MURRAY, G. (Ed.), “*Euripides. Euripidis Fabulae*”, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1913.

SANDYS, J. (Ed.), “*Pindar. The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation*”, Cambridge: Harvard University Press, Londres: William Heinemann Ltd., 1937.

VALGIGLIO, E. (Ed.), “*Ps. Plutarco. De fato*”, Roma: Signorelli, 1964.

VON DER MÜHLL, P. (Ed.), “*Homeri Odyssea*”, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

Traducciones:

APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas*, Introducción, traducción y notas de Mariano Valverde, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 227), 1996.

ESQUILO, “Prometeo encadenado”, *Tragedias*, Traducción y notas de B. Perea, Introducción general de F. Rodríguez, Barcelona: Gredos (Biblioteca Gredos), 2006.

EURÍPIDES, “Ifigenia entre los tauros”, *Tragedias*, Vol. II, Introducciones, traducción y notas de José Luis Calvo, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 11), 1985.

HERÓDOTO, *Historia*, Libro II, Introducción de Francisco Adrados, Traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 3), 1992.

HESÍODO, “Teogonía”, *Obras y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1978.

\_\_\_\_\_, “Trabajos y días”, *Obras y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez y Alfonso Martínez, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1978.

HOMERO, *Ilíada*, Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 150), 1996.

\_\_\_\_\_, *Odisea*, Introducción de Manuel Fernández-Galiano, Traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 48), 1993.

- OVIDIO. *Metamorfosis*, Traducción de Antonio Ramírez y Fernando Navarro, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- PÍNDARO. “Nemeas”, *Odas y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 68), 1984.
- \_\_\_\_\_, “Olímpicas”. *Odas y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 68), 1984.
- \_\_\_\_\_, “Píticas”, *Odas y fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 68), 1984.
- PLUTARCO. *Acerca del destino*, Introducción, traducción, notas e índice de palabras de Pedro Tapia y Martha Bojórquez, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Diccionarios:

- CHANTRAINE, Pierre (Ed.), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Tomo I, París: Éditions Klincksieck, 1968.
- FRISK, Hjalmar (Ed.), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Tomo I, Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1960.
- LIDDELL, Henry y Robert Scott (Ed.), *Liddell-Scott Greek-English Lexicon*, 8ª edición, Washington: American Book Company, 1882.
- ROBERT, Paul (Ed.), *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Tomo II, París: Société du Nouveau Littré, 1969.
- Diccionario de la lengua española*, 23ª edición, Madrid: Real Academia Española, 2014.
- Diccionario manual griego, Griego clásico - Español*, 21ª edición, Barcelona: VOX, 2008.
- The Oxford English Dictionary*, Vol. V, 2ª edición, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Bibliografía general:

- BREDLOW, Luis, “Vivir sin alma ni cuerpo”, *Mania* 9 (2003): 9-17.
- BREMMER, Jan, *The Early Greek Concept of the Soul*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1983.
- DENZEY, Nicola, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies*, Leiden: Brill, 2013.

- DIETRICH, B.C., "The Spinning of Fate in Homer", *Phoenix* 16.2 (1962): 86-101.
- DUFFY, James, "Homer's Conception of Fate", *The Classical Journal* 42.8 (1947): 477-485.
- ESPEJO, Carlos, "El universo homérico: hombres y dioses", *Florentia Iliberritana* 3 (1992): 116-125.
- FAIRBANKS, Arthur, "Literary Influence in the Development of Greek Religion", *The Biblical World* 11.5 (1898): 294-305.
- FERNÁNDEZ, Olaya, "El hilo de la vida. Diosas tejedoras en la mitología griega", *Feminismo/s* 20 (2012): 107-125.
- FLORES, Joaquín, "Μοῖρα en Homero", *Nova Tellvs* 33/2 (2015): 47-79.
- GARZÓN, Julián, "Psicología y conciencia de la muerte en Homero", *Memorias de Historia Antigua* 13-14 (1992-1993): 9-32.
- GERBER, Douglas, "Review: Death, Fate, and The Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer", *Phoenix* 20.3 (1966): 268-269.
- GÓMEZ, Laura, "Providencia, racionalidad y ley natural en el estoicismo", *Universitas Philosophica* 31.62 (2014): 39-70.
- GREENE, William, *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- HARRISON, J.E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- HEUBECK, Alfred et al. (Ed.), *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. I, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. II, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. III, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- KELLER, Albert, "The Study of Homeric Religion", *American Journal of Sociology* 15.5 (1910): 641-656.
- KIRK, G.S. (Ed.), *The Iliad: A Commentary*, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *The Iliad: A Commentary*, Vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *The Iliad: A Commentary*, Vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- \_\_\_\_\_, *The Iliad: A Commentary*, Vol. IV, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *The Iliad: A Commentary*, Vol. V, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *The Iliad: A Commentary*, Vol. VI, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LEACH, Abby, "Fatalism of the Greeks", *The American Journal of Philology* 36.4 (1915): 373-401.
- LLOYD-JONES, Hugh, "Ancient Greek Religion", *Proceedings of the American Philosophical Society* 145.4 (2001): 456-464.
- MARTIN, "Gilbert François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*", *L'Antiquité Classique* 27-2 (1958): 528-530.
- MAURY, Alfred, "Des divinités et des génies psychopompes dans l'Antiquité et au Moyen Age", *Revue Archéologique* 1.2 (1845): 657-677.
- \_\_\_\_\_, "Du personnage de la mort et de ses représentations dans l'Antiquité et au Moyen Age", *Revue Archéologique* 4.2 (1948): 737-748.
- MICHEL ANGELO, "The Fates", *The Journal of Speculative Philosophy* 11.3 (1877): 265-277.
- MIRTO, Maria, *Death in the Greek World*, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- NILSSON, Martin, *Geschichte der griechischen religion*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955.
- ROHDE, Erwin, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.
- RODRÍGUEZ, Francisco, *Análisis del De Homero de Pseudo-Plutarco*, Tesis, Universidad de Sevilla. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2014.
- SEGAL, Charles, "Review: Death, Fate, and The Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer", *The Classical World* 59.9 (1966): 308.
- VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.
- WHALEY, Joachim (Ed.), *Mirrors of Mortality*, Nueva York: Routledge, 2011.