

EL DESENVOLVIMIENTO POLÍTICO DE LA CÓLERA EN LA GRECIA DE HOMERO: LÍMITES SOCIALES Y DIVINOS DE UNA ESTRATEGIA PERSUASIVA EN *ILÍADA*

Betiana Marinoni⁶⁰

RESUMEN

La comunidad conformada en *Ilíada* es una comunidad política, es decir, una red de relaciones voluntarias de negociación, subsistencia y emprendimiento común que, si bien no tuvo una existencia histórica con las características exactas con las que la presenta Homero, constituyó, para la sociedad griega posterior, el mundo a partir del cual el suyo propio se había conformado⁶¹. El carácter político de dicha sociedad se manifiesta no sólo en la cohesión implícita en las diferentes prácticas comunes de deliberación, defensa y culto sino también en las razones y condiciones que hacen de la acción colectiva un espacio más efectivo donde el alcance de los intereses individuales y compartidos se encuentra en equilibrio.

La comunidad conformada en *Ilíada* es una comunidad política, es decir, una red de relaciones voluntarias de negociación, subsistencia y emprendimiento común que, si bien no tuvo una existencia histórica con las características exactas con las que la presenta Homero, constituyó, para la sociedad griega posterior, el mundo a partir del cual el suyo propio se había conformado⁶². El carácter político de dicha sociedad se manifiesta no sólo en la cohesión implícita en las diferentes prácticas comunes de deliberación, defensa y culto sino también en las razones y condiciones que hacen de la acción colectiva un espacio más efectivo donde el

⁶⁰ (Universidad de Buenos Aires – Maestría en Estudios Clásicos); bmarinoni@gmail.com

⁶¹ Rhodes, P. (2007:11).

⁶² Rhodes, P. (2007:11).

alcance de los intereses individuales y compartidos se encuentra en equilibrio. Tales razones se evidencian en las estrategias y argumentos persuasivos utilizados en el ámbito del consejo y la asamblea como espacios institucionalizados de competitividad y debate, esenciales para la búsqueda del bien de la comunidad.

A su vez, el uso persuasivo del lenguaje opera como canal a través del cual cada individuo pone en relación su propio sistema de valores con aquél de la comunidad a la que pertenece y, de esa manera, manifiesta el fundamento a partir del cual se entablan relaciones interpersonales y comunitarias ya sea de cooperación y pertenencia o bien de competitividad y aislamiento. Las emociones que puedan surgir de dicha interacción conflictiva o complementaria entre un individuo y los miembros de su sociedad influyen en el lenguaje y en las acciones que tal sujeto emprenda, no como reacciones impulsivas e irracionales sino como una evaluación cognitiva de una situación social concreta como beneficiosa o perjudicial de acuerdo con los propios intereses. La cólera, como una de estas posibles emociones, presenta un rol distintivo en la tarea de observar aspectos éticos, políticos y punitivos en las prácticas discursivas en tanto implica un alejamiento entre el individuo y otros miembros de la sociedad que facilita una reflexión sobre las normas de conducta social y lleva a la trama de una venganza dirigida al logro de los propios intereses y al resarcimiento del daño sufrido.

En este sentido, la cólera de Aquiles, surgida en el canto I de *Ilíada*, se constituye como eje analítico principal en la medida en que la palabra es el único medio de interacción del cual el héroe se sirve durante la etapa pasiva de su cólera. De este modo, el discurso de Aquiles, especialmente en los cantos I y IX, nos permite realizar un acercamiento a ciertas concepciones discutidas a lo largo de toda la crítica homérica – la política, la ética y la justicia- en el marco de los criterios de legitimación del poder, del código heroico de conducta y de la capacidad agente de los hombres en la épica griega.

1. EL ORIGEN DE LA CÓLERA

La organización social de la comunidad homérica no presenta el sistema burocrático fijo de la estructura palaciega micénica, donde la cohesión de diferentes aldeas responde a la hegemonía centralizada del palacio, sino que se constituye como una red versátil de relaciones fluidas entre diversos núcleos. El proceso que estructura la comunidad homérica es el de una dinámica política en la cual las relaciones de parentesco dentro de la unidad básica de liderazgo, el οἶκος, se han extendido por medio de la creación de alianzas y lazos recíprocos de lealtad entre iguales o entre superiores e inferiores⁶³. Cada uno de estos grupos locales, φύλα, cuya unión no responde a vínculos familiares sino al reconocimiento de un mismo líder como protector, ἄναξ⁶⁴, crea lazos de amistad con otros núcleos, es decir, con otros líderes de acuerdo con diversos intereses. De esta manera, no se conforma un sistema político unificado, dentro del δῆμος o λαός, sino relaciones dinámicas de competitividad y cooperación entre líderes, βασιλεῖς, en cuyo seno la cohesión de cada conjunto de ἑταῖροι y su jefe se encuentra en permanente legitimación, pues su autoridad se sostiene en la medida en que mantenga, detente e incremente las capacidades por las cuales ha sido reconocido como líder con el fin de proteger al grupo y sus intereses.

Así, las relaciones de reciprocidad y redistribución que impregnan el entramado social adquieren el estatuto de normas determinantes del alcance y los

⁶³ Donlan, W. (1985:302-3).

⁶⁴ Su etimología corresponde a una raíz indoeuropea *w(η)nakts a partir del testimonio del tocario /nātāk/ y del griego /anaks/, con el sentido de 'señor', 'amo' y la connotación de 'protector' o 'salvador'. Dicha connotación vincula a la figura del ἄναξ tanto con una autoridad patriarcal, en cuanto la cabeza de la casa es responsable de su protección y conservación, como con una autoridad divina salvadora y protectora del orden. Esto se evidencia, por una parte, en la etimología de Ἀστυάναξ, II.VI.403, y en el epíteto de Apolo, como protector y de Zeus, como patriarca.

límites del rol de cada individuo como parte de una comunidad⁶⁵ y en su dinamismo continuo preservan a la vez que amenazan la cohesión del grupo colectivo. Ese dinamismo da lugar a la disputa entre Aquiles y Agamemnon que comienza con la violación a una de estas normas y prosigue con el cuestionamiento de la legitimación de la autoridad del Atrida, no sólo por parte de Aquiles sino por parte de la propia trama narrativa. El desarrollo que presenta el enfrentamiento es prueba de que la sociedad homérica no se preserva por instituciones políticas que medien el ἦθος competitivo sino que la excelencia está sujeta a gradaciones de estatus y obligaciones dentro de la comunidad⁶⁶.

1.1 FACTORES DE LEGITIMACIÓN DEL PODER

Junto con las riquezas, el buen nacimiento y el número de hombres sobre quienes se lidera, el cetro constituye un capital simbólico heredado⁶⁷ que otorga legitimación al estatus de quien lo porta. Por otra parte, toda acción o palabra de quien lo sostenga implica la protección divina ante las potenciales faltas y, así, dicho acto adquiere el carácter de juramento público en tanto Zeus lo ha otorgado para garantizar el cumplimiento de las normas sociales. Estas son precisamente las posesiones que fundamentan la posición de Agamemnon como líder de todo el ejército aqueo⁶⁸ en contraposición a las destrezas guerreras y persuasivas que posibilitan que Aquiles cree una tensión al replicar en contra del Atrida⁶⁹. El hecho de que el discurso posterior de Tersites, evocando las palabras de Aquiles, no tenga otro efecto que el de la risa y la censura violenta es prueba del peso que las

⁶⁵ Cf. IX.69-73 donde Néstor le recuerda a Agamemnon tales normas.

⁶⁶ Hammer, D. (2002:79).

⁶⁷ Cf. II.100-8.

⁶⁸ Cf. II.203-6, IX.96-9.

⁶⁹ Esta oposición está explicitada en boca de Néstor en I.275-281.

habilidades guerreras y oratorias tienen en relación con la legitimación del estatus heredado y, consecuentemente, con el poder de la palabra.

Tales factores se ponen en evidencia en los contraargumentos que tanto Aquiles como Agamemnón utilizan para disputar y en los modos de los cuales cada uno se sirve para afirmar su propia autoridad.

1.2 LA DISPUTA

Ante el reclamo de Aquiles de que buscar una nueva recompensa para Agamemnón, una vez entregada Criseida, implicaría una violación a la norma de redistribución y un abuso por su parte al querer quitar lo que ya ha sido distribuido (vv.121-129), el Atrida responde:

μη δ' οὕτως ἀγαθός περ ἐὼν θεοεΐκελ' Ἀχιλλεῦ
κλέπτε νόῳ, ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι οὐδέ με πείσεις.
ἢ ἐθέλεις ὄφρ' αὐτὸς ἔχης γέρας, αὐτὰρ ἔμ' αὐτως
ἦσθαι δευόμενον, κέλεαι δέ με τῆνδ' ἀποδοῦναι; 131-4⁷⁰

Es decir, Agamemnón reconoce como válida la oposición del Pelida en tanto es ἀγαθός y desciende de los dioses, pero ve en ella una estrategia que lo colocaría en una posición inferior con respecto a Aquiles. Esta sospecha por parte de Agamemnón manifiesta la amenaza que para él representa el estatus de Aquiles, adquirido por sus hazañas guerreras, y el temor de que comience a haber un mayor reconocimiento de ello por parte de la comunidad en detrimento de su propia honra. De esta manera, Agamemnón concluye con la amenaza de quitarle la recompensa a alguno de los otros líderes, a lo cual Aquiles responde:

⁷⁰ "Aun siendo tan valeroso, deiforme Aquiles, no me la robes con astucia, puesto que no me pasará inadvertido ni me persuadirás. ¿Acaso quieres, para conservar tú mismo la recompensa, que yo entonces sin más me quede sin conseguir nada y me exhortas a que me deshaga de ella?"

ὦ μοι ἀναιδείην ἐπιειμένε κερδαλεόφρον
πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν
ἢ ὁδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἴφι μάχεσθαι;
οὐ γὰρ ἐγὼ Τρώων ἔνεκ' ἤλυθον αἰχμητῶν
δεῦρο μαχησόμενος, ἐπεὶ οὐ τί μοι αἴτιοί εἰσιν' (...)
οὐ μὲν σοὶ ποτε ἴσον ἔχω γέρας ὀππότ' Ἀχαιοὶ
Τρώων ἐκπέρσωσ' εὖ ναιόμενον πτολιέθρον·
ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυαἴκιος πολέμοιο
χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· 149-3/163-6⁷¹

Nuevamente Aquiles le reprocha lo codicioso de su acción y la falta de respeto ante los demás aqueos que le son leales. Sin embargo, lleva su argumento hacia un nivel más profundo en el momento en que cuestiona la razón por la cual los aqueos lo obedecen, ya que ni sus palabras, que atentan contra el orden social, ni sus actos, que no son meritorios de ninguna recompensa, justifican su posición de líder, es decir, de protector de las θέμιστες y de protector del λαός. Dadas estas circunstancias, Aquiles amenaza con su regreso a Phtía pues si la guerra no implica un beneficio para los intereses propios ni de sus seguidores ya no hay lazo que lo una a esa comunidad.

1.3 ESTRATEGIAS DE AFIRMACIÓN DEL PODER

Como resultado de esta disputa pública, donde Aquiles es deshonrado al perder su γέρας y la autoridad de Agamemnon se ve puesta en cuestión, ambos inician una estrategia para reafirmar su poder.

⁷¹ “¡Ay de mí! A ti que te cubres de desvergüenza, ventajero, ¿Cómo te obedecerá alguno de los aqueos, bien dispuesto hacia tus palabras, sea para tomar el camino sea para pelear violentamente con los hombres? Pues yo no llegué aquí a luchar a causa de los guerreros troyanos, pues para mí no son responsables de nada.(...) Pues yo nunca tengo la misma recompensa que tú siempre que los aqueos devastan una bien establecida ciudadela de los troyanos, pero mis manos se ocupan de la mayor parte de la trabajosa guerra”.

La cólera, que en un primer momento pudo haber desencadenado un acto de violencia por parte de Aquiles, se resuelve finalmente en el aislamiento del héroe que funciona no sólo como proceso de digestión de esta emoción sino como la estrategia más efectiva en tanto prueba lo que Agamemnón no había tenido en cuenta al decir:

εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν·
οἴκαδ' ἰὼν σὺν νηυσὶ τε σῆς καὶ σοῖς ἐτάροισι
Μυρμιδόνεσσιν ἄνασσε, σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω,
οὐδ' ὄθομαι κοτέοντος· ἀπειλήσω δέ τοι ᾧδε· 178-81⁷²

En efecto, Aquiles utiliza por última vez el cetro para jurar que habrá un momento en que su presencia en la batalla será decisiva. El gesto simbólico de arrojarlo es la concretización de su argumento. De esta manera, la disputa adquiere un carácter político en cuanto no se trata de la competitividad personal de dos líderes sino de la puesta en cuestión de quién es más apto para obtener el bien de la comunidad.

Agamemnón, por otra parte, intenta reafirmar su poder no sólo infundiendo temor por medio de amenazas⁷³ sino también comprobando que su legitimación divina es suficiente para asegurarse la obediencia del ejército, incluso al ordenar algo que va en contra de la voluntad de todos: huir. Esta estrategia se efectúa en los cantos II y IX con resultados opuestos. La aparente afirmación del poder en el primer caso⁷⁴ se tiñe de ironía al tratarse de un sueño falso que le envía el propio Zeus y al finalizar con el uso del cetro por parte de Odiseo como instrumento de

⁷² "Si eres tan fuerte, un dios te lo otorgó. Yendo a tu casa con tus naves y compañeros, reina entre los Mirmidones, yo no me preocupo por ti ni me inquieto por el que está irritado. Sino que te amenazaré así".

⁷³ Cf. I.185-7.

⁷⁴ Cf. II.80-1

violencia. Efectivamente, estas pruebas a partir de las cuales Agamemnón pretendía legitimarse como líder generan un efecto inesperado que el propio Atrida no puede controlar⁷⁵. Como afirma Barker (2009:55) la autoridad de Agamemnón es resistida incluso por la confianza narrativa de la *Ilíada*⁷⁶.

Mientras que en esta oportunidad lo que hizo la obediencia efectiva es el temor a discrepar con el líder⁷⁷, aún presente en el ejército tras la disputa entre Agamemnón y el Pelida poco tiempo antes, en el canto IX, por el contrario, una vez pasado mucho tiempo desde la disputa, el temor ya no es un instrumento efectivo de poder y ante el mismo discurso de Agamemnón, pero en esta ocasión sin un objetivo de engaño, la destreza retórica se vuelve relevante y nuevamente es utilizada para evidenciar en público las faltas del líder. Las palabras de Diomedes (vv.30-49)⁷⁸ recuperan una θέμις que, según Aquiles, parecía perdida⁷⁹ y, según los sucesos de la trama, parecía ya ineficaz, en tanto Agamemnón actuaba por su propia voluntad sin respetar la opinión unánime de todo el ejército en asamblea al negar el rescate de Criseida y al deshonorar a Aquiles⁸⁰: la función

⁷⁵ Sobre este episodio cf. Griffin, J. (1980:10-11), Hammer, D. (2002:87).

⁷⁶ En este sentido la intervención de Atenea en el canto I también manifiesta la validez del reclamo de Aquiles ante la ὕβρις de Agamemnón.

⁷⁷ En efecto, Aquiles es capaz de contradecirlo porque carece de temor pues, si bien no es más poderoso, es más fuerte. El miedo como uno de los factores que llevan a evitar la disputa también se refiere en I.515 entre Zeus y Thetis.

⁷⁸ Ἀτρεΐδη σοὶ πρῶτα μαχίσομαι ἀφραδέοντι, / ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορῆ· σὺ δὲ μὴ τι χολωθῆς. (...) σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω· σκῆπτρῳ μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων, / ἀλκὴν δ' οὐ τοι δῶκεν, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον. 32-3(...) 37-9 "Atrida, primero me enfrente a ti, como está establecido, soberano, en la asamblea pues estás siendo insensato. Pero tú no te irrites. (...) Pero a ti te dotó el hijo de Crono, de retorcido pensamiento; por una parte, con el cetro te concedió que seas honrado por sobre todos pero no te concedió valor, que es el mayor poder".

⁷⁹ δημοβόρος βασιλεὺς ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσει· ἢ γὰρ ἂν Ἀτρεΐδη νῦν ὕστατα λωβήσαιο. I.231-2. "Rey devorador de pueblos porque reinas sobre inútiles. Pues si no, Atrida, ahora habrías ultrajado por última vez". También en 293-6.

⁸⁰ Cf. I.376-9, IX.106-8. En contraposición, Posner, R. (1979:34).

propia de la asamblea, el debate, y la obligación del líder, escuchar el consejo de los más hábiles en el discurso y en el combate⁸¹.

De esta manera, por medio de la intervención de Diomedes y, posteriormente, la de Néstor se restaura la θέμις de la práctica política donde el líder no actúa directamente sino que debe contar con el acuerdo colectivo. La asamblea se configura como el espacio público del acuerdo donde se encausan las decisiones del ἄναξ y las acciones de competitividad en pos del bien común y no en consideración intereses individuales⁸²:

τὼ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἐπακοῦσαι,
κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὄτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγη
εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν· IX.100-2⁸³

A partir de estos episodios, se puede observar que la política en sus orígenes no se identifica con la existencia de una πόλις, concebida como las instituciones que la representan, sino con las prácticas públicas a través de las cuales individuos y grupos están involucrados en negociaciones⁸⁴ donde los valores y los intereses particulares entran en contacto con aquellos que conforman el enfoque dominante de una sociedad. La interacción discursiva no sólo pone de relieve esta perspectiva, pues es el material a partir del cual se conforman los argumentos persuasivos, sino además, como afirma Hammer (2002:12), revela la manera en que cada persona organiza el mundo en una complejidad de valores a

⁸¹ Cf. IX.74-6

⁸² Esto se refleja en el consejo que Néstor le da a Agamemnon, de deponer la cólera contra Aquiles, argumentando que es el mejor defensor de toda la comunidad, I.282-4, aunque eso implique reconocer su honra por sobre la de Agamemnon.

⁸³ "Por eso es necesario que sobre todo tú pronuncies tu palabra y escuches, e incluso consideres la de otro, cuando el ánimo lleve a uno a hablar para el bien".

⁸⁴ Balot, R. (2009:32).

través de una gramática cultural. En este sentido, la política también se identifica con el pensamiento político que da forma a los discursos, es decir, con el sujeto que se vuelve reflexivo acerca de las normas sociales dentro de las cuales se encuentra inserto y que las utiliza como material para construir estrategias que pongan en equilibrio el cumplimiento de los intereses privados y comunes.

2. LA CÓLERA Y LA VIOLACIÓN DE LAS NORMAS SOCIALES

En el contexto de una comunidad cuya cohesión no se basa en vínculos de sangre o parentesco sino que se sostiene y preserva por medio de alianzas voluntarias de reciprocidad y colaboración, el origen social de la cólera se pone en mayor evidencia en la medida en que, como otras emociones, tiene su raíz en la evolución de los mecanismos de cooperación que expresan el compromiso de un individuo en las relaciones sociales cooperativas que traen beneficios a los participantes⁸⁵. Dado que la ira se caracteriza por el reconocimiento de que una acción o relación social atenta contra el propio beneficio, da como resultado el aislamiento del individuo perjudicado, es decir, la ruptura de su compromiso de cooperación. Esta distancia no implica una sustracción definitiva respecto del orden social sino que se desarrolla como una intervención crítica respecto del desenvolvimiento efectivo de ese orden. En efecto, el rechazo de Aquiles a participar en acciones que involucran a toda la comunidad aquea no es producto de una enajenación⁸⁶ del código heroico sino que responde a una reflexión ante el abuso del sistema social de la comunidad guerrera que de otro modo es aceptable para él⁸⁷. Esto conduce no sólo a la inestabilidad de la cohesión de la comunidad aquea y, por lo tanto, de la autoridad de

⁸⁵ Cairns, D. "Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion" en Braund & Most (2003:12).

⁸⁶ En contraposición, Postlethwaite, N., "Akhilleus and Agammon: Generalized reciprocity" en Gill, C., Postlethwaite, N. & Seaford, R., (1998).

⁸⁷ Wilson, D. (2003:10)

Agamemnon sino también a una reflexión ética sobre el propio actuar y el de los demás en el marco del código heroico de conducta.

Por una parte, la cólera de Aquiles se origina en un abuso por parte de Agamemnon como líder, es decir, en un abuso del sistema de redistribución. De esta manera, al aislarse y anunciar su partida a Phtía, crea una situación de autosuficiencia que atenta contra la cohesión del grupo pues cuestiona la efectividad de dicho sistema en relación con el bien común. En efecto, si la comunidad guerrera ha sido constituida en función de alcanzar un propósito particular –la venganza de Menelao– con la condición de beneficios compartidos y la autoridad de Agamemnon sólo existe en virtud de esa unidad, la disolución social es la mayor amenaza no sólo para el logro de la victoria⁸⁸ sino para la causa común de la guerra: τί δὲ δεῖ πολεμιζέμεναι Τρώεσσι Ἀργείους; “¿Por qué es necesario que los aqueos luchen contra los troyanos?” (IX.337).

Por otra, en *Retórica*⁸⁹, Aristóteles especifica cuál es aquel contexto social debido para que surja la cólera: es un deseo penoso de venganza por una ofensa injustificada (desprecio, vejación, ultraje), percibida contra uno mismo, ante quienes admiramos o somos admirados o competimos por el honor, o contra nuestros próximos a quienes sería vergonzoso no socorrer (padres, hijos, compañeros). De esta manera, la cólera permite realizar una reflexión sobre los estándares de conducta de acuerdo con los cuales uno pone en interacción su propio universo de valores con el de los demás. En el caso de Aquiles, se crea una tensión en relación con la honra, en tanto no depende exclusivamente de la mirada externa de los otros sino de la propia estima, y, por lo tanto, reconoce una violación de la norma de reciprocidad:

⁸⁸ Cf. I.255-9, II.377-80.

⁸⁹ 2.2.1378a30; 1378b1-5, 15, 24; 1379b24-9

ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολέμιζοι·
έν δὲ ἰῆ τιμῆ ἡμέν κακὸς ἡδὲ καὶ ἐσθλός·
κάτθαν' ὁμῶς ὃ τ' ἀεργὸς ἀνήρ ὃ τε πολλὰ ἐοργώς.
IX.318-20⁹⁰

La cólera, en este sentido, nace de una evaluación crítica del actuar de Agamemnon basada en la reflexión sobre los estándares apropiados de conducta, una reflexión ética. De esta manera, como afirma Balot (2006:3-4), la ética está ligada a la política en tanto es el campo donde se hacen reclamos para el bien propio y de la comunidad acusando a rivales de vicio, egoísmo e injusticia. La política se identifica, entonces, con las prácticas sociales de reclamo y debate donde el rol de cada individuo en sociedad se evalúa en el trasfondo de los estándares vigentes de conducta.

3. LA CÓLERA Y LA ESTRATEGIA RACIONAL DE VENGANZA

La embajada a la tienda de Aquiles en el canto IX es una puesta en acto de la racionalidad humana entendida como la capacidad de utilizar el lenguaje como instrumento estratégico de acción y de influencia sobre el actuar de los demás. En este contexto, la política se desarrolla, por una parte, como práctica oral donde las habilidades retóricas juegan un rol decisivo en la toma de decisiones en relación con el bien de la comunidad⁹¹ y, por otra, como estrategia discursiva individual para realizar planes contrarios al bien común⁹². El primer tipo de actividad política

⁹⁰ "Una parte equiparable tiene el inactivo como quien hace mucho, en la misma estima tanto el cobarde como el valeroso, de igual manera mueren el varón que no hace nada y el que mucho hace".

⁹¹ Cf. Raaflaub, K. "Early Greek Political Thought in its Mediterranean Context" en Balot, R. (2009:48).

⁹² Cf. Ober, J. "Public Action and Rational Choice in Classical Greek Political Theory" (*ibidem*:81-83), quien remite a la noción aristotélica de política en el sentido de la manipulación estratégica por medio del lenguaje como capacidad distintiva del hombre como animal político.

se ve encarnado en la figura de Néstor, quien siempre orienta sus consejos en virtud del bien de la comunidad aquea; el segundo, en los discursos de Agamemnón y Aquiles. Asimismo, en relación con la cólera, la embajada da cuenta de su naturaleza cognitiva y evaluativa⁹³ en tanto el propósito de los embajadores al dirigirse a la tienda del Pelida es lograr que deponga su cólera, persuadiéndolo no sólo con regalos sino también con palabras, es decir, apelando al intelecto⁹⁴, y en la medida en que esta emoción lleva al distanciamiento necesario para que Aquiles advierta la estrategia individual de Agamemnón detrás del plan común de la embajada⁹⁵ y elija, por medio de una evaluación crítica de la situación, su propio plan de acción.

3.1 LA ESTRATEGIA DE AGAMEMNÓN

Ante el consejo de Néstor a Agamemnón de que reconozca el error de sus acciones pasadas con respecto a Crises y Aquiles en contra de la opinión colectiva, Agamemnón parece obedecer a sus palabras y aceptar su mal proceder, sin embargo dice con respecto a Aquiles:

ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναι τ' ἀπερείσι' ἄποινα. 120
δημηθήτω· Αἴδης τοι ἀμείλιχος ἢ δ' ἀδάμαστος,
τοῦνεκα καὶ τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων·
καὶ μοι ὑποστήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι
ἢ δ' ὅσσον γενεῆ προγενέστερος εὐχομαι εἶναι. 158-61⁹⁶

⁹³ Cf. Konstan, D. "Rhetoric and Emotion" en Worthington, I. (2007:416).

⁹⁴ Cf. IX.112-113.

⁹⁵ ἐχθρὸς γὰρ μοι κείνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησιν / ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη. "Pues es tan detestable para mí como las puertas del Hades **quien una cosa esconde en su mente, pero otra dice**". IX.312-3.

⁹⁶ "Quiero reparar eso y darle un infinito rescate"; "Que se deje dominar. Pues Hades es inflexible e indomable por eso para los mortales es el más odioso de los dioses todos, y que se someta a mí en cuanto soy mayor líder y en cuanto me glorío de ser mayor en edad".

Es decir, por medio del discurso Agamemnon convierte la acción de los líderes aqueos en función del bien de la comunidad en la afirmación de su propio poder al no ofrecer una *ποινή* a Aquiles sino *ἄνοια* y, por lo tanto, al no entregar los regalos para compensar el propio error sino para colocar a Aquiles en la posición del que debe dar protección al ejército a cambio de ese rescate⁹⁷. El hecho de que los embajadores, sobre todo Odiseo, no repitan esas palabras de Agamemnon ante Aquiles sino que sólo se limiten a enunciar los regalos y a presentarlos como resarcimiento pone de relieve que la intención del Atrida no es funcional al bien común pues no incentiva a la cooperación de Aquiles sino que genera nuevas razones por las cuales mantenerse aislado. De esta manera, los embajadores reemplazan el discurso de Agamemnon por los argumentos persuasivos que creen más eficaces para lograr la reintegración de Aquiles a la acción colectiva. Es decir, dado que la acción de Agamemnon no es cooperativa en tanto maximiza una ventaja individual, la comunidad, en este caso representada en las figuras de los embajadores, debe buscar incentivos institucionalizados (*γέρας*, *ποινή*, *δῶρα*, etc.) para que Aquiles elija un curso de acción cooperativo⁹⁸.

3.2 LA ESTRATEGIA DE AQUILES

El plan de acción basado en una decisión racional de acuerdo con los propios intereses es tramado por Aquiles desde el momento en que prefiere reemplazar un actuar colérico violento por un actuar político, es decir, la espada por la palabra. Si bien esta decisión está mediada por la intervención de Atenea, la deliberación interna ya estaba presente en Aquiles, por lo tanto, la cólera no lo conducía como un impulso ciego sino que daba lugar a una vacilación acerca de lo

⁹⁷ Sobre el ofrecimiento de Agamemnon como *ἄνοια* cf. Wilson, D. (2003: *passim*).

⁹⁸ Cf. Ober, J. (*op.cit.*: 70).

más conveniente⁹⁹ y, además, la diosa lo convence apelando a argumentos que le permitan tomar la decisión más provechosa en relación con su propia honra.

De la misma manera, el rechazo de la embajada no responde a un actuar ciego del héroe sino, por el contrario, a un razonamiento que la cólera le permite en tanto recuerda sus experiencias pasadas en relación con Agamemnón y lleva a una evaluación crítica de la circunstancia¹⁰⁰. Así, Aquiles ve en el ofrecimiento del Atrida un engaño:

οὐδὲ τί οἱ βουλὰς συμφράσσομαι, οὐδὲ μὲν ἔργον·
ἐκ γὰρ δὴ μ' ἀπάτησε καὶ ἤλιπεν· οὐδ' ἂν ἔτ' αὖτις
ἐξαπάφοιτ' ἐπέεσσιν· ἄλις δέ οἱ· ἀλλὰ ἔκηλος
ἐρρέτω· ἐκ γὰρ εὐ φρένας εἴλετο μητίετα Ζεὺς.
ἐχθρὰ δὲ μοι τοῦ δῶρα, τίω δὲ μιν ἐν καρὸς αἴση. 374-
8¹⁰¹

Aquiles reconoce su rol en la comunidad y las expectativas de los demás y precisamente en función de ello rechaza la embajada. Sin embargo, por el mismo hecho de que su aislamiento no significa un rechazo total al código normativo de su sociedad sino su defensa ante el abuso de ese código, es capaz de llevar a cabo una estrategia discursiva que le permita encontrar una acción intermedia entre la crueldad de la que lo acusan sus φίλοι –Odiseo, Fénix y, especialmente, Áyax– y la subordinación a la autoridad de Agamemnón: vengarse a través del ejercicio de la μῆνις de Zeus. Esa acción intermedia, que había comenzado en el canto I con la

⁹⁹ Cf. I.188-9, 193.

¹⁰⁰ En contraposición, cf. Farrar, C. (2008), Most, G. "Anger and pity in Homer's *Iliad*" en Braund & Most (2003:64).

¹⁰¹ "Con él no tramaré ni plan ni obra alguna, pues ya una vez me engañó y me ofendió. Y otra vez más no me engañaría con palabras. Ya basta para él. Pero que vaya tranquilo, pues le ha quitado el entendimiento el providente Zeus. Odiosos para mí son sus regalos, y los considero sin ningún valor".

súplica al Cronida por intermedio de Thetis, es revelada por Aquiles a los embajadores, no así por estos a Agamemnon y a la comunidad, y halla su término en la decisión de enviar a Patroclo en su lugar. Enviando a Patroclo, Aquiles pretende dejar en claro que no regresa a la batalla en respuesta a los regalos de Agamemnon sino una vez que la venganza contra toda la comunidad se haya cumplido.

Aquiles, por medio de su palabra, crea una estrategia que le permita comprometerse nuevamente en una acción cooperativa de acuerdo con sus propios términos. El héroe sabe que de su decisión depende en gran medida la vida del ejército aqueo¹⁰² y en ese conocimiento se basa la efectividad de su estrategia: cooperará con la comunidad cuando reconozcan que en su ofensa Agamemnon puso en riesgo el bienestar de todos en función de su beneficio personal.

4. LA CÓLERA Y EL CASTIGO COLECTIVO

El acto de venganza de Aquiles no sólo se relaciona con el aspecto desiderativo de la cólera y, por lo tanto, con intereses individuales sino con la idea de la cohesión comunitaria implicada en la validez de la autoridad de Agamemnon como ἄναξ, es decir, en su responsabilidad de ejercer justicia. Tal como al comienzo de *Ilíada* la μῆνις de Apolo se lanza contra la comunidad como un todo unificado responsable de la ὕβρις de su líder, la venganza de Aquiles se configura como μῆνις contra todos los aqueos y halla validación divina en el plan de Zeus.

En primer lugar, la disputa entre ambos líderes sucede en el ámbito público del ἀγορά donde Aquiles efectúa en dicho espacio institucional su reclamo ante la injusticia de Agamemnon. La validez de este reclamo está respaldada tanto por las

¹⁰² Cf. IX.421-6.

θέμιστες que regulan las relaciones de reciprocidad y redistribución, especialmente presentes en el uso del cetro a través del cual se simboliza la responsabilidad humana de realizar justicia y las potenciales consecuencias de violarla¹⁰³, como por la intervención divina de Atenea, Thetis y Zeus que remiten a la protección divina del orden.

En segundo lugar, la ira de Aquiles se desarrolla como μῆνις no sólo al surgir como respuesta ante la violación de una norma social sino también al convertirse en una sanción que abarca a toda la comunidad como responsable¹⁰⁴. Esta unidad colectiva implícita en la venganza del héroe a través de la acción de Zeus reafirma el carácter político de la disputa entre él y el Atrida: la falta de Agamemnon es la falta de la comunidad aquea pues su decisión y acción en la asamblea supone el acuerdo colectivo y, por lo tanto, involucra el bien común¹⁰⁵. De esta manera, el ejercicio del plan de venganza del Pelida, en función del cual el rechazo de la embajada era necesario, no sólo adquiere validación divina y, por lo tanto, no atenta contra el código de conducta heroico sino que, desde la perspectiva de ese código, se presenta como una obligación. La cólera, en este

¹⁰³ Raaflaub, K. (*op.cit.*: 46).

¹⁰⁴ De acuerdo con estudios sobre este término, en especial Muellner, L. (1996), la μῆνις es una cólera duradera que surge en aquellas situaciones de interacción social donde se viola la ley de reciprocidad, especialmente por parte de un inferior, y, por lo tanto, se violan las legítimas expectativas en relación con la distribución de la τιμή. Sin bien este puede ser el contexto para otros términos, lo característico de la μῆνις es su alcance cósmico. Dado que la reciprocidad es una θέμις, una ley implícita que mantiene el orden a través de la cooperación en una comunidad, la violación de tal regla significa una violación del orden cósmico por parte de la comunidad, de modo que es frecuente que este término se refiera a la sanción de una divinidad para restablecer ese orden alterado expresada por medio de una destrucción masiva.

¹⁰⁵ ἵνα πάντες ἐπαύρωνται βασιλῆος, / γνῶ δὲ καὶ Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων / ἦν ἄτην ὃ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔπισεν. I.410-2 "Para que todos disfruten de su rey y para que también comprenda el Atrida su ceguera al no haber honrado en nada al mejor de los aqueos".

sentido, es una emoción efectiva pues permite que el individuo defienda su propia honra¹⁰⁶.

Por último, Aquiles crea a través de su cólera las condiciones necesarias para obtener la honra de acuerdo con su propia evaluación de su estatus en la sociedad¹⁰⁷. Eso involucra una reflexión distanciada de la mirada de los otros pero no implica una acción irracional y desenfrenada. Cuando Aquiles ultraja el cuerpo de Héctor, lo hace en términos de venganza de un φίλος y de restauración de la deshonra que significa la muerte de su compañero; cuando acepta el rescate de las manos suplicantes del mismo Príamo, reconoce que en ese acto Zeus lo honra como el mejor de los aqueos pues el dios le ha asegurado el reconocimiento de toda su comunidad e incluso el del mismo rey enemigo. Tal como los hombres actúan en muchas ocasiones en función de las disposiciones divinas de los hechos, los dioses también actúan en respuesta a las acciones concretas o potenciales de los hombres para impedir todo acto fuera de la μοῖρα. Así, la validación divina de los actos de Aquiles no imposibilita su voluntad independiente sino que la reafirma al indicar que Zeus coloca la venganza del héroe como el hecho en torno al cual se organizan los demás sucesos.

La causa que origina la cólera de Aquiles, los ámbitos y el modo en que se desarrolla se relacionan de una u otra forma con el sentido de cohesión de la comunidad aquea. En ese espacio de interacción interpersonal y colectiva, el héroe no se halla apresado por fuerzas irreconocibles que impiden su accionar sino que encuentra allí el espacio propicio donde la habilidad más distintiva del hombre tiene lugar y le permite reflexionar sobre esos valores dominantes de su sociedad para manipularlos y guiar el curso de la acción. El conflicto en torno al cual se

¹⁰⁶ Aristóteles reconoce este aspecto positivo de la cólera, *Et.Nic.* 1126a4-9.

¹⁰⁷ φρονέω δὲ τιμηθῆσθαι Διὸς αἴσῃ, IX.608 "Pero pienso que estoy siendo honrado por la voluntad de Zeus".

desarrolla la *Iliada* es la puesta en acto del pensamiento político expresado en su forma más humana: el discurso. A su vez, el lenguaje opera como puente entre las aspiraciones personales de los héroes aqueos y el ámbito público donde el logro de dichas aspiraciones y su estatus depende de las destrezas físicas y mentales con que se desempeñen.

Así, la reflexión acerca del alcance de la acción discursiva en las disputas públicas habilita la apertura de una dimensión simbólica en función de la cual la figura del héroe alcanza un nuevo estatuto, donde su discurso no es sólo una manifestación más de la autoridad de su ἀρετή sino el ámbito en el que la totalidad de las normas, los valores y las acciones de su comunidad deben exhibir las razones en las que se funda su legitimidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, T. W., (1931), *Homeri Ilias*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press
- BALOT, R., (2006), *Greek Political Thought*, Malden, Blackwell
- BALOT, S., (2009), *Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford, Blackwell
- BARKER, E., (2009), *Entering the Agon*, Oxford, Oxford University Press
- BRAUND, S., MOST, G.W., (2003), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press
- DONLAN, W., (1985), "The Social Groups of Dark Age Greece", *CPh*, 80.4, pp.293-308
- FARRAR, C., (2008), *The Origins of democratic thinking*, Cambridge, Cambridge University Press
- GILL, C., POSTLETHWAITE, N. & SEAFORD, R., (1998), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press
- GRIFFIN, J., (1980), *Homer on life and death*, Oxford, Oxford University Press



HAMMER, D., (2002), *The Iliad as Politics*, Oklahoma, University of Oklahoma Press

MUELLNER, L., (1996), *The anger of Achilles, Menis in Greek epic*, Ithaca (NY), Cornell University Press

POSNER, R., (1979), "The Homeric Version of the Minimal State", *Ethics*, 90, pp.27-46

RHODES, P., (2007), *The Greek City States*, Cambridge, Cambridge University Press

WILSON, D., (2003), *Ransom, revenge and heroic identity in the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press

WORTHINGTON, J., (ed.)(2007), *A companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell