

“La deposición de la cólera”

A propósito de la composición del canto XIX de la *Iliada*  
[The Deposition of Anger in Relation to the Composition  
of Song XIX of the *Iliad*]

Martín Zubiria\*

Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

- Resumen:** De entre los cantos de la *Iliada*, el XIX es el que mayor proporción tiene de discursos directos. Nos proponemos mostrar el orden “lógico” y “psicológico” que los religa, porque si Aristóteles alaba en la obra homérica la unidad de la acción, puesto que del mito (σύστασις πραγμάτων; cf. de arte poet. 1450 a 15), también la serie de los discursos de cada canto – el XIX no es sino un caso prototípico – se revela en el orden de la expresión (λέξις) como un todo “sabiamente acordado”: σύστασις λόγων.
- Abstract:** Between the songs of the *Iliad*, nineteenth is the one with the highest proportion of direct speeches. We intend to show the “logical” and “psychological” order linking them, because if Aristotle praises in Homer’s work the unity of action, that is, the unity of the myth (σύστασις πραγμάτων, cf. de arte poet. 1450 a 15), also in the order of the expression (λέξις) the series of speeches of each song – XIX is a prototypical case – is revealed as a whole “wisely agreed”: σύστασις λόγων.
- Palabras clave:** composición, discurso, dolor, ofuscación (ἄτη), virtudes heroicas.
- Keywords:** composition, speech, pain, obfuscation (ἄτη), heroic virtues.
- Recepción:** 13/05/2013 **Aceptación:** 23/04/2014

Puesto que no podemos dudar de la verdad que repite hasta el menor de los homéridas, la de que “desde un comienzo los griegos todos han aprendido de Homero” (Jenófanes, B 10), es claro que para estos el cantor de Quíos debió de ser *algo más* que un “poeta”. De hecho lo reconocieron como al primero y al mayor de sus *maestros*, honrándolo de manera unánime con un título que lo vincula con

---

\* **Dirección para correspondencia:** Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cuyo. Centro Universitario - M5502JMA. Mendoza, Argentina. E-mail: martinzubiria.t@gmail.com

Hesíodo y con Solón: el de “sabio” (σοφός).<sup>1</sup> Ya Heraclito tuvo a Homero por “el más sabio de los griegos” (B 56) y todo un Platón, por mucho que blandiese su lanza contra la poesía, vio en la obra homérica algo que excede el interés inmediato de una fábula y la mera belleza de la dicción poética al llamar “sapientísimo” a su autor (*Teet.* 194 e 2).

Aunque referido ante todo al *contenido* sustancial de la epopeya homérica, este reconocimiento se extiende también a la *forma* con que ella ha sido edificada. Pues Homero, digno de alabanza según Aristóteles por muchos motivos, supo hacer valer como nadie el principio fundamental de la poesía épica: “decir lo menos posible por sí mismo”, a diferencia de los otros poetas, que “se ponen a sí mismos todo el tiempo en escena e imitan sólo poco y raras veces. Él, en cambio, tras un breve proemio introduce al punto a un hombre, o a una mujer, o a algún otro carácter” (*Poet.* 1460 a 5ss.).

Este aspecto formal de la poesía homérica, el hecho de que su autor dice lo menos posible por sí mismo, es algo que en términos generales *suele pasar inadvertido*, porque el interés inmediato que despierta la acción épica considerada en su conjunto absorbe de tal modo la atención del lector que apenas si llega a tomar conciencia de que tanto la *Ilíada* como la *Odisea*, además de articular los respectivos elementos legendarios en la unidad de un “sistema de acciones”, representan una serie poco menos que ininterrumpida de *discursos* (λόγοι, ῥήσεις), esto es, de trozos poéticos escritos en estilo directo, destinados a manifestar, con arreglo a las circunstancias del caso y según ello convenga, lo que hizo o hará el personaje de que se trata, lo que sabe o recuerda o ignora, lo que aprueba o censura, lo que ordena hacer o no hacer a otro, lo que teme o anhela o suplica. Si la consistencia “lógica” de tales discursos y de los argumentos que los sustentan resulta siempre sorprendente, también es verdad que cuando ellos se vinculan entre sí lo hacen, desde el punto de vista psicológico, con un sentido único de la eficacia “mimética”.<sup>2</sup>

En efecto, basta con detenerse a considerarlo para comprender que cada una de las innumerables *acciones* particulares cumplidas dentro del mundo de los poemas homéricos, lo mismo las realizadas por un dios o por un simple mortal, se halla

---

<sup>1</sup> Cf. W. Jaeger, 1967. C. J. Classen, 2008. Acerca de Homero, Hesíodo y Solón como portavoces del “Saber de las Musas”, esto es, de un saber inicial acerca del destino del hombre, cf. H. Boeder, 1997, pp. 293-318.

<sup>2</sup> Cf. D. Lohmann, 1970. R. Martin, 1989.

invariablemente como enmarcada o ceñida por las *palabras* de los seres comprometidos con ella; porque poseyendo estos últimos una naturaleza racional o discursiva (λογική), así como ellos *obran* según conviene a sus propósitos, así también, por otro lado, *hablan* para expresar esas intenciones y, de manera general, cuanto desean o reclaman o aconsejan, o bien para *dar cuenta* (λόγον διδόναι) de los actos realizados, sean propios o ajenos. Y si al hacerlo se explican tan puntualmente como creen oportuno, Homero no deja de hacer ver que ante todo, por encima de los intereses particulares, se cumple el “el plan” de Zeus, esto es, un pensamiento aprobado por su “mente sólida” como bello, puesto que como “bueno” (ἀγαθόν). También en relación con esto se ha de entender la sentencia aristotélica según la cual el sabio cantor de Quíos “ha superado a todos en estilo y en pensamiento” (λέξει καὶ διανοίᾳ πάντα ὑπερβέβληκεν, 1459 b 16).

Al servirse de la palabra, los héroes homéricos lo hacen siempre como disertos o facundos (λόγιοι), hábiles para infundir a sus sentimientos, lo mismo que a los móviles de sus acciones, la debida fuerza de persuasión; son diestros en barajar posibilidades y sutiles al ponderar, con matices y distinciones oportunas, cuanto es razonable hacer o evitar en una situación determinada; y si son capaces de manifestar con discernimiento de causa las expectativas que abrigan frente a un cierto suceso, si señalan cuanto les parece ambiguo o dudoso, si se asombran ante lo bello y magnífico (θαῦμα ἰδέσθαι), también aprueban lo lícito y debido (lo que “es θεμις”), o bien condenan lo contrario, ya sin ambages, ya con el rebozo que convenga. Y no es extraño que así ocurra si se tiene en cuenta que, aun cuando suele vinculársela con el período arcaico de una cultura, la epopeya tradicional florece dentro de aquella fase del proceso civilizador en que, superadas las ineptias propias de la barbarie, las relaciones de la vida moral, la organización familiar, cívica y política, tanto en la paz como en la guerra, han alcanzado ya un notable grado de desarrollo *y de perfección*.<sup>3</sup>

Así también lo muestra el ejercicio de lectura que ofrecemos en lo que sigue, destinado a comprender cómo, incluso dentro de los límites de un canto en particular, se acredita la verdad del elogio que Aristóteles tributa a Homero *de manera general*, a propósito del “estilo” y el “pensamiento”.<sup>4</sup> Hemos escogido el XIX de la *Ilíada*,

<sup>3</sup> Cf. Hegel, <sup>3</sup>1976, II, p. 413s.

<sup>4</sup> Del “pensamiento” depende todo cuanto uno puede lograr mediante la argumentación. “A este ámbito pertenecen la demostración y la refutación, el provocar estados de ánimo y los medios y vías para hacer que una cosa aparezca como más o menos significativa” (A. Schmidt, 2011, p. 582).

cuyo título tradicional es el de “La deposición de la cólera” (Μήνιδος ἀπόρρησις), porque en él, siendo mínima la parte correspondiente a la acción, todo se reduce a una larga serie de discursos<sup>5</sup> que se suceden unos a otros casi sin ininterrupción. El canto, con el que comienza el cuarto día de la acción bélica, se articula en cuatro escenas de extensión desigual, la primera y la última de las cuales le sirven de prólogo y de epílogo respectivamente: I. “En la tienda de Aquiles”, II. “La asamblea”, III. “Otra vez en la tienda de Aquiles”, IV. “Antes de marchar al combate”.

### I. Prólogo: “En la tienda de Aquiles”

El canto comienza con una imagen tan bella como adecuada a su función inaugural y cargada, además, de un claro sentido *simbólico*, porque la llegada del nuevo día, la de esa luz que la Aurora, al cumplir su oficio divino, lleva tanto a los inmortales (conocedores, por lo visto, de las tinieblas de la noche), como a los mortales,<sup>6</sup> prefigura la luz de la salvación que, dentro de un momento, con la renuncia de Aquiles a la cólera, ha de llegar para los aqueos tras la “noche” de la derrota padecida el día anterior; ese día interminable, verdadera “μακρὰ ἡμέρα” que se extiende desde el canto XI al XVIII, entre cuyos infortunios se cuenta, para Aquiles, el más aciago de todos: la muerte de Pátroclo.

La acción de la Aurora, que posee, si bien se mira, un alcance *universal*, puesto que consiste en llevar (φέρωι, v. 2) la luz *para todos*, coincide con el obrar de otra diosa, Tetis, “la de los pies de plata” (v. 28),<sup>7</sup> quien realiza un movimiento análogo al de aquélla, porque también se nos presenta como una “portadora” (φέρουσα, v. 3); sólo que en su caso se trata de un acto *particular*, porque lo que lleva consigo, la armadura fabricada por Hefesto, con que pronto amanecerá para los aqueos el anhelado desquite, es una pieza única para un destinatario no menos *único*: su hijo Aquiles.

Tetis lo encuentra, nada más llegar, en una de aquellas actitudes que los comentaristas han considerado desde siempre como profundamente reveladoras de la humanidad de los héroes homéricos, porque Aquiles, inconsolable ante la muerte de Pátroclo, está entregado al llanto.<sup>8</sup> Y no es el suyo un llanto silencioso y contenido; nada hay en el dolor del Pelida que recuerde el talante impassible del sabio estoico,

<sup>5</sup> Cf. E. J. Bakker, 1997.

<sup>6</sup> Cf. M. G. Ciani, 1974.

<sup>7</sup> Cf. L. M. Slatkin, 1992.

<sup>8</sup> Cf. G. Petersmann, 1973. C. C. Tsagalis, 2004.

porque lo oímos gemir “a lágrima viva” o “a gritos” (λιγέως, v. 5) sobre el cadáver del amigo.<sup>9</sup> Y si el héroe da rienda suelta a su dolor sin el menor tapujo, no es por saberse solo y sin testigos, porque ambos amigos, el vivo y el muerto, se encuentran rodeados por sus compañeros de armas, que lloran a la par de Aquiles,<sup>10</sup> haciéndose eco del duelo abrumador del héroe, amplificado así según el modo arcaico, del que Homero nos ofrece varios ejemplos y que consiste en apelar al número o a la *cantidad* para expresar la *intensidad* de un afecto (πάθος). Un pasaje memorable para apreciar este recurso, que volveremos a encontrar en lo que sigue, es el del Canto XVIII (v. 34ss.), allí donde el llanto desgarrador de Aquiles llega al fondo del mar y es oído por su madre, quien, conmovida por él rompe también a llorar y, junto con ella, sus compañeras marinas, las Nereidas, cuyos nombres el poeta se detiene a mencionar, uno tras otro, en número de treinta y tres.... Así amplificado, el dolor de Tetis resulta poco menos que infinito.

Ahora vemos, para volver a nuestro canto, cómo la diosa se presenta de manera súbita en medio del lamento de Aquiles y los Mirmídones, y cómo, aunque tocada también por la aflicción, amonesta a su hijo para que cese en el duelo. La asiste una razón de peso para hacerlo, pues la muerte de Pátroclo, viene a decirle, no puede atribuirse a causas meramente humanas. Éstas no bastan para explicar ni esa muerte ni ninguna otra, porque “quien todo lo cumple es el dios” (v. 90). Y vano sería que un simple mortal pretendiese sustraerse a lo dispuesto de antemano por aquél “que blande el fúlgido rayo” (cf. v. 121) si es verdad que “el designio de Zeus”, conocido por Homero gracias a la única garante de su saber, la Musa, “nunca / quebrantarlo podrá ningún dios ni dejarlo incumplido” (*Od.* V, 103s.).

La muerte del amigo es algo más que la fatalidad de un hecho luctuoso; Aquiles debe ver en ella la obra de la voluntad divina, que es razonable aceptar con resignación porque no es la de un *poder* ciego, brutal, titánico, sino la de un dios cuya “*mente* está muy por encima de los demás, tanto hombres como dioses” (*Il.* XIII, 631s.).<sup>11</sup>

Tras el *paralelismo* inicial entre la Aurora, portadora de la luz, y Tetis, portadora de las armas, la escena, considerados los focos en que se centra la atención, presenta la forma de un *quiasmo*, pues con la llegada de Tetis la mirada de Homero se

<sup>9</sup> Cf. D. Robinson, 1990. W. M. Clarke, 1978. D. Konstan, 1997.

<sup>10</sup> Cf. M. Alexiou, 1974.

<sup>11</sup> Cf. A. Schmitt, 1990.

posa primero en Aquiles y luego en sus compañeros. Pero no bien deja aquélla las armas, que al punto resuenan sobre el suelo, el poeta procede de manera inversa y se detiene primero en los compañeros, los Mirmídones, quienes sobrecogidos de estupor ante la doble visión de las armas y de la diosa retroceden, y luego en Aquiles, en cuyo pecho, regocijándose al verlas, renace el furor bélico con tal vehemencia que los ojos le relampaguean (v. 17). Mas ello no le embota el discernimiento, ni es sólo el combate lo que ocupa su pensamiento, porque con esos mismos ojos relumbrantes advierte que las armas están forjadas tal como conviene (οἱ ἔπιεικέες, v. 21), tratándose de la obra de un dios.

Por otro lado lo embaraza la preocupación por el cadáver de Pátroclo; sabe que no tardará en descomponerse. Tetis entonces, dada su condición divina, acude a esta dificultad con el remedio apropiado; instilará “ambrosia y rojo néctar” (v. 38) por la nariz del muerto para que su cuerpo se mantenga incólume, “o mejor incluso” (ἢ καὶ ἀρείων, v. 33) que como se halla, por todo el tiempo que hiciera falta. Más adelante Homero volverá a mencionar “el néctar y la dulce ambrosia” (v. 347),<sup>12</sup> licor divino que otra diosa, Palas Atenea, infundirá en el pecho de Aquiles para que éste no desfallezca a causa de su largo ayuno. Es así como los dos amigos y sólo ellos reciben, al comienzo y al final del canto, los beneficios de aquel maravilloso manjar reservado a los olímpicos.

La diosa hace nacer en su hijo “valor muy audaz” y tras realizar en el cadáver lo ya dicho, esta escena introductoria, cifrada en el diálogo entre Tetis y Aquiles bajo la luz primera del amanecer, llega a su fin. El lector apenas lo advierte; apenas si repara en que Homero pasa por alto la despedida entre la madre y el hijo, porque la escena siguiente se une con ésta que acaba de terminar sin solución de continuidad. Henos de pronto ante Aquiles, siempre impetuoso, siempre altivo, que sin necesidad de más palabras, poseedor ya de la nueva y divina armadura, comienza a caminar por la playa.

## II. “La asamblea”

Pero no lo hace en silencio, como un héroe romántico que solitario en el crepúsculo matutino se deleitase con la visión del cielo y la marina. Porque camina

---

<sup>12</sup> Ambos son originariamente lo mismo: cf. *Od.* 9, 359. Cuando se los diferencia de manera genérica, como “comida” y “bebida”, la ambrosia suele ser la primera y el néctar la segunda. Pero no faltan testimonios donde esta relación se invierte: Alcman PMG 42, Safo 141 LP.

profiriendo grandes voces o, mejor, gritando espantosamente (σμερδαλέα ἰάχων, 41), llamando así a los aqueos al ágora. Y como es el Pelida quien, renunciando al apartamiento voluntario en que se hallaba, de súbito aparece (ἐξεφάνη, 46), cuando nadie lo esperaba, porque había despachado con las manos vacías, inexorable, a los embajadores que le llevaron de parte de Agamenón la promesa de cuantiosos regalos si deponía su cólera (canto IX), ahora todos, hasta los más remisos – también los pilotos y despenseros, cuyo oficio suele mantenerlos algo apartados de las faenas de la guerra – acuden al llamado.

Así Aquiles en persona, dominado como había estado por la cólera, dispone lo que conviene para manifestar *públicamente* su renunciamiento a ella. *Debe* hacerlo de este modo, ante el concurso general de jefes y soldados, porque esa cólera suya no ha sido un “asunto privado”, y ello, por dos razones: por haberla provocado la avilantez y la soberbia del jefe del ejército en el marco de una asamblea pública y porque de sus consecuencias han sido víctimas todos los aqueos acampados ante Troya.

Por otra parte, un acto como éste que Aquiles está a punto de realizar, de un peso enorme dentro de la economía general del poema, no puede atribuirse, como tampoco la muerte de Pátroclo, a una causa puramente humana; si Aquiles actúa ahora como lo hace, no es por mera decisión de su voluntad, sino por haber sabido plegarse al consejo que acaba de recibir de su madre (v. 34-36).<sup>13</sup> Con pareja cordura, a pesar de su temperamento iracundo, se había comportado ya al comienzo de la *Ilíada*, al ceder ante la orden de Atenea: “repórtate y obedécenos”<sup>14</sup>. Las palabras con que Aquiles respondió entonces a ese mandato descubren como pocas la dimensión sapiencial de la poesía homérica: “Preciso es, ¡oh diosa!, hacer lo que mandáis, por muy irritado que el corazón esté. Proceder así es lo mejor. Quien a los dioses obedece, es por ellos muy atendido.”<sup>15</sup>

Por lo que atañe a nuestro canto, la escena principal descansa sobre la acción concatenada de tres causas. La primera es de orden divino: la diosa Aurora, la de “rosáceos dedos”, impulsa el movimiento de la luz; este movimiento se enlaza con la aparición de una segunda causa, no menos divina, encarnada en la diosa Tetis, quien a su vez pone en movimiento a Aquiles, el cual, por su parte, pone en movimiento a

<sup>13</sup> Cf. A. Leski, 1961.

<sup>14</sup> σὺ δ' ἴσχεο, πείθεο δ' ἡμῖν. I, 214

<sup>15</sup> ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ. I, 218. Cf. S. E. Bassett, 1934.

todos los aqueos. Éstos responden de inmediato a su llamado y se levantan del lecho, ahora que comienza a despuntar el alba, para acudir al ágora. También van llegando los caudillos, Diomedes, Ulises, Agamenón, algo descalabrados todavía por la desventuras sufridas el día anterior, bien que ello no les impedirá participar al día siguiente (canto XXIII) en los juegos fúnebres en honor de Pátroclo. ¿Es que al llegar a la asamblea se confunden acaso, democráticamente, entre la multitud? Lejos de ello; Homero se detiene a señalar que al sentarse ocupan los primeros puestos, como conviene a su rango y autoridad (v. 50). Y ya todos reunidos, comienza la serie de los discursos.

1. [Aquiles] El primero en hablar es el Pelida,<sup>16</sup> quien se ha erguido para hacerlo (*ἀνιστάμενος*, v. 55), en señal de respeto ante el auditorio como es de rúbrica entre hombres civilizados. De sus palabras se desprende que aquella cólera, aquel resentimiento suyo no se debió, como acaso alguno pensó con ligereza, al hecho de que le arrebataran a Briseida, poseída por él en buena ley, sino a una razón de mayor monta, aunque se tratase de algo menos concreto: el menoscabo de su dignidad por parte de Agamenón.<sup>17</sup> Por lo que toca a la muchacha, Aquiles cuánto más habría preferido, antes de haber tenido el corazón angustiado “por la roedora disputa” (v. 58),<sup>18</sup> que la matase Ártemis en las naves con una de sus flechas.<sup>19</sup> Entonces se habría evitado la porfía con el Atrida y la plaga padecida por los aqueos.

El discurso del Pelida, y lo mismo vale para los de los otros campeones, tanto en este canto como en el resto del poema, hace gala por donde se lo mire de una urbanidad que embellece hasta los aspectos más sombríos del mundo heroico. Por de pronto, Aquiles se abstiene de todo reproche; no incrimina, no afea, no censura al magnate que lo ofendió; no dice, con un gesto fatuo de dudosa superioridad moral:

<sup>16</sup> Cf. P. Friedrich / J. Refield, 1978.

<sup>17</sup> Según enseña Aristóteles, el ultraje (*ὕβρις*) es una de las tres especies de menosprecio (*ὀλιγωρία*), pues “es ultraje el decir y hacer algo por lo cual le viene vergüenza al que lo sufre. <...> Y la causa del gusto que se dan los que cometen ultraje es porque creen que cometiendo un daño ellos sobresalen más. <...> Es propio del ultraje la deshonra (*ἀτιμία*) y quien quita la honra menosprecia.” (*Retórica* II, 2, 1378 b 13-15).

<sup>18</sup> Cf. C. J. Hogan, 1981.

<sup>19</sup> Era esa la diosa que arrebatava la vida a las mujeres mientras que su hermano Apolo hacía perecer a los hombres; una y otro con saetas que Homero llama “suaves” (*ἀγανά*) porque provocan una muerte súbita y sin el padecimiento de la enfermedad. Cf. W. F. Otto, 1987, p. 110s.

“aunque obraste de manera inicua, ahora, como conviene a mi generosidad, me avengo a perdonarte”. En lugar de ello se refiere de manera objetiva al daño que esa disputa causó a los Aqueos para el solo beneficio de Héctor y de los troyanos. Y no se le escapa que la riña, tanto por sus amargas consecuencias como por la estatura heroica de sus dos protagonistas, habrá de mantenerse viva por largo tiempo en la memoria de los hombres (v. 64). Afirmación que nadie hasta el día que corre podría desmentir.

Aquella sabiduría, aquel saber inicial acerca del destino del hombre del que Homero es uno de sus portavoces, enseña que una calamidad como la padecida por los griegos a causa de la mentada disputa no podía agotarse en sus consecuencias inmediatas, destinada como estaba a pervivir en el recuerdo y, por ello mismo, *en el pensamiento* de los hombres como materia de enseñanza para las generaciones venideras. Porque los mortales, en cuanto λογικοί, no aprenden ni sólo ni principalmente, de la “observación” (ἱστορία), vale decir, del “cómo es”, sino de la directiva o del mandato (δίκη, δείκνυμι) que dice “cómo *debe* ser” y, ante todo, “cómo *no debe* ser”.<sup>20</sup>

Entonces Aquiles, mirando por lo único que importa – derrotar por fin a los Troyanos – propone echar pelillos a la mar y, con palabras que poseen la validez intemporal de una sentencia, dice: “pero dejemos lo pasado, por muy afligidos que estemos”<sup>21</sup>. “Dejemos”, en plural, en un nuevo gesto de cortesanía, en lugar de decir algo así como: “dejaré de lado el ultraje que me inferiste al quitarme a Briseida”; y añade, también en plural, “por muy afligidos que estemos”, como si también Agamenón estuviese justamente irritado contra Aquiles por alguna falta suya. El héroe reconoce el sinsentido de un resentimiento sin fin y renuncia sin más a su cólera. No podría haber sido de otro modo si es verdad, que “la mente de los sensatos es flexible”.<sup>22</sup>

Pero el discurso de Aquiles difícilmente podría haber concluido con esta declaración de que desea hacer las paces con Agamenón. Un final semejante podría esperarse de la boca del anciano Néstor, no del carácter impetuoso de un héroe juvenil como Aquiles, quien reclama ya del Atrida que, “al punto y sin demora” (θάσσον, v. 68), hostigue las huestes aqueas en una nueva acometida contra los

<sup>20</sup> Cf. H. Boeder, 1980, pp. 58-64.

<sup>21</sup> Ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἔασομεν ἀχνύμενοί περ, v. 65.

<sup>22</sup> στρεπταὶ μὲν τε φρένες ἔσθλων, XV, 203

troyanos. Dichoso será entonces, dice, quien logre escapar (perseguido) “por nuestra lanza” (v. 73). Esta forma plural del pronombre posesivo es otro signo elocuente de que la unidad espiritual con Agamenón ha vuelto a soldarse y de que el rencor ya no roe el alma del héroe.

El discurso conciliador de Aquiles y esa apelación final al Atrida para que llame de inmediato a las armas ha de provocar en la asamblea la más intensa expectativa; es fácil imaginar cómo, en este punto, los ojos de todos los presentes están clavados en la figura de *Agamenón*. ¿Qué dirá? ¿Cómo lo dirá? Homero, con una conciencia soberana de la situación dramática, acrecienta la tensión al referirse *primero* al alborozo con que, por de pronto, los aqueos reciben las palabras del Pelida. Y es *a ellos* a quienes el Atrida, levantándose a su vez, pero sin ocupar el centro de la asamblea,<sup>23</sup> se dirige en primer término, en lo que bien puede considerarse una suerte de breve exordio (vv. 78-84) a su respuesta formal a Aquiles. Ésta cobra la forma de un discurso cuya extensión supera en tres veces la del Pelida.

2. [*Agamenón*] Lo medular de esta larga y bien urdida respuesta consiste en reconocer ante el príncipe ofendido, sometido a él libremente, fuera de toda relación de vasallaje,<sup>24</sup> que la iniquidad del propio obrar obedeció a un designio divino,<sup>25</sup> del que hubiese sido de todo punto imposible sustraerse, porque no fue sólo Zeus su autor, sino también la Moira e incluso, por si ello fuese poco, la Erinia o Ate “que vaga en las tinieblas” (*ἡεροφοῖτις*, v. 87). El hombre – Homero no se cansa de insistir en ello – está indefectiblemente sujeto a la voluntad de un poder que lo rebasa y contra el cual no tiene caso resistirse, porque es él, ese poder omnímodo cifrado en un solo término, *θεός*, quien, en rigor, “todo lo consume” (v. 90). En consecuencia, también ha de atribuírsele esa ceguera pasajera del alma llamada “ofuscación”, poco menos que inexplicable para quien está en sus cabales.

Porque no se trata, bien entendido, de una mera debilidad humana; si el hombre padece tal ceguera, entonces ha sido doblegado por alguien que, siendo de naturaleza divina, posee entre los inmortales un lugar de privilegio; ese “alguien” es

<sup>23</sup> Las dificultades que los vv. 76-79 suelen provocar a los intérpretes desaparecen gracias a la propuesta de Leaf <sup>2</sup>1960 ad loc., de colocar una coma (,) en el v. 77, después de *ἔδρης*.

<sup>24</sup> “La participación libre así como el replegarse voluntario, donde la independencia de la individualidad se preserva de manera intangible, confiere a la relación toda su forma poética” (Hegel, op. cit., II, 415).

<sup>25</sup> Cf. R. Gaskin, 1990.

precisamente “Ofuscación, la que a todos ofusca”.<sup>26</sup> Homero la llama, para subrayar su poder y prerrogativas, no sólo “hija de Zeus”, sino hija “mayor”, o “augusta” o “venerable”, significados todos del adjetivo *πρέσβια* (*Ibid.*). Los mortales no pueden precaverse contra ella, cuyos “pies delicados” le permiten marchar, sin ser oída, por sobre la cabeza de los hombres. Y es así como les causa daño. Tan grande es el poder de Ate, prosigue Agamenón, que ni el mismo Zeus logró escapar de él. Y prueba esto último mediante el relato puntual de lo ocurrido con ocasión del nacimiento de Hércules, cuando el “padre de los dioses y de los hombres” debió sufrir en carne propia el ser víctima de la ofuscación. Los pormenores en que abunda esta historia, lejos de ser simples digresiones, sirven para abonar la veracidad del relato. El poder anoticiarnos de ellos con la precisión de un testigo ocular se lo debemos a un vate cuyo saber se nutre, a su vez, del de las Musas, quienes, estando presentes por doquier, *todo* lo saben (*Il.* II, 485).

Lo prolijo del relato de Agamenón no resulta fuera de lugar porque, bien mirado, sirve a tres fines: por un lado, el ejemplo divino es el argumento principal de su apología, pues si todo un Zeus ha sido víctima de la Ofuscación, qué no ha de ocurrirle a un simple mortal. Pero, por otro lado, según ese mismo relato, Zeus, al comprender el engaño en que cayó, prohíbe a Ofuscación, mediante un juramento solemne, la entrada al “Olimpo y al estrellado cielo” (v. 128), lo que explica que los hombres hayan quedado expuestos a la vecindad de un poder tan funesto. Por último, hay un aspecto no menor de aquella historia que permite vincularla con la del propio Agamenón, porque en su caso, como en el de Zeus, las consecuencias dolorosas de la ofuscación están lejos de haber sido pasajeras.<sup>27</sup>

La intervención divina, sin embargo – he aquí un punto crucial en la comprensión del hombre homérico – no menoscaba la responsabilidad del héroe.<sup>28</sup> Aun cuando reconoce haber sido Zeus quien lo privó de su razón (v. 137), Agamenón se sabe *culpable* y así, además de reconocer públicamente lo insolente de su conducta y la causa de ello, ofrece, esta vez en persona y no por medio de emisarios (cf. canto IX), entregar de inmediato cuantos obsequios a título de reparación había prometido a Aquiles. La expresión “aguarda, si quieres, aunque estés ansioso de

<sup>26</sup> Ἄτη, ἡ πάντας ἄῃται, *figura etymologica*; vv. 91 y 129.

<sup>27</sup> Τὴν αἰεὶ στενάχεσθ' ὅθ' ἐὼν φίλον υἷὸν ὀρώωτο κτλ., v. 132s.

<sup>28</sup> El pronombre αὐτός en el v. 89 significa tanto como ‘on my own authority’, lo mismo que en I, 356 (Leaf, ad loc.).

combatir” (v. 142), pronunciada en el colofón de su discurso, ata cabos con el final del de Aquiles.

3. [*Aquiles*] La respuesta del Pelida, introducida por la fórmula de rigor: τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πόδας ὠκύς Ἀχιλλεύς (v. 145), revela al pronto la magnanimidad de su carácter, porque sin cuidarse de los regalos con una codicia que resultaría mezquina – deja librado al mejor parecer de Agamenón (πάρα σοί, v. 148) si ha de entregárselos “ahora o más tarde” – advierte que, en lugar de hablar, se impone, cuando “la gran faena está todavía por hacer” (v. 150), reanudar el combate sin demora, a fin de que se lo vea como primero en la vanguardia. Quien así habla – conviene reparar en ello con el debido cuidado – no es un jayán fiero y desconversable que ha hecho de la guerra su oficio sanguinario, sino el héroe cuyo amigo entrañable aguarda, muerto en la tienda, la reparación prometida.

Pero entonces, cuando todo parece dispuesto para que los griegos marchen de inmediato al combate, puesto que Agamenón ya ha hecho suya la voluntad de Aquiles (cf. v. 139) y los discursos de ambos han sido unánimes en este punto, aparece un obstáculo inesperado, porque de pronto *Ulises* toma la palabra – también en este caso Homero lo presenta del modo formulario: τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς (v. 154) – y hace una moción *en sentido contrario*.

4. [*Ulises*] Tres veces se ha dicho ya que hay que salir de inmediato a luchar. Y ahora *Ulises*, tal como conviene a sus años y a su experiencia, hace valer, frente al ardor de Aquiles, que parece tener no poco de aturdimiento,<sup>29</sup> una consideración llana y sobria, nacida de aquella prudencia que brilló en el hijo de Laertes de manera proverbial. Se dirige al Pelida de manera personal ante la muchedumbre de los oyentes y le señala el desacierto de querer marchar en ayunas al combate, porque la refriega será larga, le dice, cuando el dios excite el furor en ambos bandos (v. 159). ¿No es cosa sabida de qué modo tan diferente se comporta ante el enemigo el hombre en ayunas y el previamente saciado de pan y de vino? Propone así que los aqueos se dispersen al punto para desayunar y que se traigan los obsequios de la reparación, para que las huestes se asombren, viéndolos con sus propios ojos, “y tú te regocijes en tus entrañas” (v. 174).

---

<sup>29</sup> Cf. *Od.* VII, 294.

Pero esto no es todo. Porque también propone, en segundo lugar, algo tan importante como delicado: Agamenón, en consonancia con lo que prometiera de manera expresa con ocasión de la embajada (cf. IX, 132-134), debe declarar, mediante un juramento solemne, que Briseida ha permanecido intacta. “Y así”, añade Ulises, dirigiéndose siempre a Aquiles, “que tu ánimo en el pecho benigno sea” (v. 178), por obra de tal juramento y también de los regalos. El adjetivo ἴλαος, que además de “benigno” significa “propicio”, “favorable”, “benévolo”, predicado así del ánimo de un héroe, es otro signo revelador del concepto homérico de la humanidad del hombre, según el cual, la mente de los mejores, los de más altas prendas, es “flexible” o “dócil”<sup>30</sup> y, por ello mismo, “aplacable” o “curable” (ἀκεστή, cf. XIII, 115).

Y a modo de remate añade Ulises que Agamenón, además de hacer el juramento, reciba al Pelida en su propia tienda y lo agasaje con un banquete, para que así la reparación sea completa. Y como quien se halla entre pares, dirigiéndose a continuación al Atrida le aconseja obrar con más equidad en lo venidero, porque no es impropio de un rey, habiendo sido el primero en causar una ofensa, allanarse a dar la satisfacción debida. Esto es tanto como decir que, conculcada la justicia, lo mismo si por un príncipe o por uno de aquellos “simples rústicos que sólo atienden a los afanes de cada día”,<sup>31</sup> el deber propio de un rey es repararla y honrarla.

Tras las palabras de Ulises, si uno suspendiese por un momento la lectura y tratase de imaginar cómo podría seguir avanzando el canto, tendría que preguntarse, ante todo, por la respuesta a la moción del Laertíada. ¿Será aceptada o rechazada? Ulises acaba de oponerse, de manera inmediata, a quien le precedió en el uso de la palabra: Aquiles. ¿Será este último o bien Agamenón quien le conteste?

Homero cede la palabra a *Agamenón*, como es razonable que lo haga, atendiendo no sólo a su edad y a su rango, sino porque Ulises, en el final de su discurso, ha hablado de un juramento que, además de comprometer al Atrida, afecta de manera inmediata a la reparación debida a Aquiles.

5. [*Agamenón*] El Atrida aprueba las razones de Ulises, quien todo lo ha dicho “en su punto y como es debido” (ἐν μοίρῃ, v. 186); conviene, pues – el corazón así se lo ordena (v. 187)<sup>32</sup> – en lo del juramento, que ha de ser prestado con las

<sup>30</sup> Cf. *supra* n. 22

<sup>31</sup> *Od.* XXI, 85.

<sup>32</sup> Cf. C. P. Caswell, 1990.

formalidades del caso y sin la menor sombra de falsía, para no caer en la abominación de ser “perjuro ante el dios” (v. 188).

La salida al combate, entonces, habrá de aplazarse por un rato. Con la autoridad que lo asiste, el Atrida dispone tres cosas: primero, que Aquiles y los demás aqueos permanezcan en su sitio en tanto se traen los regalos de su tienda y se hace el juramento; luego, que el Laertiada en persona vaya a buscarlos, pero escoltado por un grupo escogido de jóvenes, porque por sí solo no habría podido cargar con todo; y por último, que Taltibio, el heraldo, traiga el jabalí para el sacrificio que no debe faltar en un juramento solemne por Zeus, “guardián de los juramentos” (ὄρκιος), y por el Sol, que todo lo observa y todo lo oye (III, v. 277), ante el cual el perjuro no puede ocultarse.

¿Se cumplen de inmediato estas órdenes? *No*, porque a continuación se hace oír la réplica del Pelida. Si tras los tres primeros discursos (I. Aquiles, II. Agamenón, III. Aquiles), en los que parece imponerse una misma idea, la intervención de Ulises opera como una fuerza antagónica, ahora ocurre otro tanto con la de Aquiles, que contrarresta la moción de Ulises (IV.) aprobada al punto por Agamenón (V.).

Esta tercera intervención del Pelida resulta, desde el punto de vista psicológico, tan necesaria como oportuna para la economía general de la escena. Él, que ha propuesto marchar ahora mismo a la lucha, no puede por menos de romper una lanza en favor de su idea; ¿habría cabido otra cosa?, ¿cómo aceptar en silencio el consejo de Ulises hecho suyo por Agamenón? ¿Qué habría sido, en tal caso, de aquél ímpetu incontenible, de aquella vehemencia suya por salir al campo y hacer riza entre los troyanos?

6. [Aquiles] Las normas del trato civilizado campean otra vez por sus fueros en las palabras del Pelida quien, si aprieta por salir al combate, no es por *desdeñar* los regalos del Atrida; es así como, al decir ahora que Agamenón bien podría darle en otra ocasión lo prometido, añade con vivo interés: “y más todavía” (v. 200). Aquí se impone mantener un difícil equilibrio, y Aquiles lo hace de un modo admirable, según la perspicacia que en el mundo homérico preside por doquier el comercio humano. El Pelida debe mostrar, como conviene a su estatura heroica, y así lo ha hecho en su segundo discurso (III.), que se halla por encima de toda avaricia, propia de un alma mezquina, pero por otro lado no puede ante los regalos prometidos –

siendo *regios* como son – comportarse con una indiferencia que resultaría torpe y descomedida.

Pero quien no olvida a los aqueos muertos a manos de Héctor, ¿podría pensar en la comida, plegándose al consejo de Ulises y Agamenón? Aquiles *insiste* con firmeza en su moción, sólo que la expresa con una urbanidad difícil de sobrepujar, al volver manifiesta la conciencia del carácter individual del héroe frente al obrar de la mayoría (οἱ πολλοί): él, “por su parte” (ἔγωγε, v. 205), “ordenaría” (ἀνώγοιμι, *opt. desiderativus*, v. 206) a los hijos de los aqueos marchar de inmediato al combate sin desayunar, pero en caso de que triunfase la propuesta contraria, a él, al menos (v. 209), con su amigo muerto en la tienda y los compañeros llorándole en torno, no le “pasaría” (λείη, *opt. potentialis*, *ibíd.*) bocado; de allí que su solo pensamiento sea “la matanza y la sangre y el horrisono gemir de los hombres” (v. 214).

Aunque Aquiles acaba de hacer las paces con Agamenón, no por ello, se ve, deja de mantenerse en sus trece. La situación se ha vuelto frágil; conviene evitar una réplica del Atrida, cuyo ánimo es también altanero, porque ella podría enzarzarlo otra vez con el Pelida. Es por ello que Homero, con un tacto superior, concede la palabra a Ulises. También éste defenderá por segunda vez su parecer, oponiéndose al de Aquiles, pero lo hará con toda la prudencia que la dificultad del caso exige.

7. [*Ulises*] Por de pronto, su discurso – tras el verso formulario de rigor: τὸν δ’ ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς (v. 215) – se abre con una suerte de *captatio benevolentiae*, invocando a Aquiles en su condición indisputable de héroe máximo. Pero ello le permite señalar a renglón seguido que, si él sabe cuánto lo aventaja el Pelida en el combate, él mismo, en compensación, lo supera en prudencia, en edad, en experiencia (v. 218s.). Esta supremacía, referida al orden no de la fuerza, sino del pensamiento, es para el juicio sapiencial de Homero la razón suficiente por la que Aquiles debe rendirse al parecer de Ulises, convertido aquí en portavoz de la experiencia: una vez comenzada la refriega hay que trabajar mucho para lograr poco fruto; siendo Zeus el árbitro del combate, es siempre incierto hacia qué lado inclinará la balanza; es absurdo querer llorar al muerto con el vientre, tanto más cuanto que los hombres mueren sin cesar, día tras día. No sería sensato, por ende, prolongar el luto por ellos más allá del espacio de una jornada – aquella, precisamente, en la que caen –

pues de lo contrario la guerra no acabaría nunca. Y es la misma necesidad de combatir sin descanso lo que obliga a tomar el alimento a las horas establecidas.

Lo sorprendente en la réplica de Ulises, siempre desde el punto de vista psicológico, es la habilidad extraordinaria de su conclusión, porque se sitúa mentalmente en el momento en que los aqueos ya han desayunado, y así los exhorta a la lucha con un tono tan encendido – “Ningún guerrero deje de salir aguardando otra orden, que para su daño la esperará quien se quede junto a las naves. Vayamos todos juntos y excitemos al cruel Ares contra los teucros, domadores de caballos” (v. 235-237) –, que creemos escuchar al mismo Aquiles, como si, lejos de toda oposición, ambos estuviesen unidos por un mismo y único sentimiento. Y esto no es todo, porque Homero, que no deja de admirarnos a cada paso, hace que Ulises, acabado su discurso, ponga de inmediato manos a la obra, cortando así toda posibilidad de protesta, y reúna a los jóvenes que han de acompañarlo hasta la tienda de Agamenón para traer los regalos prometidos. Se produce así una situación en la que resulta menos penoso para Aquiles aceptar el parecer de Ulises. Si éste, tras hacer uso de la palabra, se hubiese limitado a tomar asiento otra vez, la única respuesta *razonable* por parte de Aquiles habría consistido en asentir a lo dicho y reconocer que Ulises tiene razón, pero eso no habría rimado con la naturaleza de su carácter. El hecho de que Ulises se entregue a la acción tan pronto como cesa de hablar impide que Aquiles se hubiese visto en el duro trance de reconocer abiertamente que estaba en un error; en lugar de ello le basta con callar y dejar hacer al Laertiada. Míreselo por donde se lo mire, un lance de gran finura.

Ulises obra, como conviene, con toda prontitud: “dicho y hecho”, decimos en nuestra lengua, sin saber que estamos repitiendo una sentencia homérica. Porque eso es precisamente lo que leemos a propósito de Ulises: no bien ha dicho qué es lo que hará, la cosa está ya hecha (v. 242). Trae los presentes y a Briseida con ellos, y los pone en medio del ágora. Taltibio, por su parte, llega con el jabalí para el sacrificio.

8. [*Agamenón*] Entonces el Atrida, tras cortar unas cerdas del animal, pronuncia en medio del general silencio su juramento, no sólo por Zeus y por el Sol, sino también por la Tierra y las temibles Erinias, que castigan a los perjuros después de muertos (v. 260). Y como el juramento posee un carácter irrevocable y ha de ir acompañado de un hecho que no admita reparación, consume con la ayuda del heraldo la inmolación de un animal. Tras el juramento, bien podrían haberse

dispersado los aqueos para preparar la comida, según el consejo de Ulises, pero he aquí que Aquiles se yergue de nuevo para hacer uso de la palabra por *cuarta vez*.

9. [Aquiles] Esta nueva intervención del Pelida, siendo tempestiva como es, subraya el carácter protagónico del héroe, porque, habiendo sido él quien convocó la asamblea, está en su mano el disolverla. Y lo hace invocando primero a Zeus, de quien proceden las grandes ofuscaciones que los hombres padecen (v. 270). No porque las provoque de manera inmediata, sino porque nada de cuanto ocurre se hace sin la aprobación del dios que “todo lo ve”<sup>33</sup>; él, de hecho, consiente y permite el obrar de Ate, su “hija veneranda”. En consonancia con ello reconoce Aquiles, y así lo declara, que no por obra del Atrida nació aquella discordia funesta para tantos aqueos, sino por el solo designio de Zeus. Palabras que reiteran y confirman lo ya dicho por Agamenón en su defensa inicial (II) y que representan, en su brevedad, lo sustantivo de cuanto los mortales han de pensar al respecto. Entonces el Pelida ordena a los hombres que se marchen y miren por la comida para poder trabar cuanto antes el combate.

Considerada en su conjunto, la escena del ágora abarca un total de nueve discursos que se suceden de manera alternada: cuatro de Aquiles, tres de Agamenón, dos de Ulises.

Los aqueos se retiran a sus tiendas para desayunar y Homero los deja entregados a la parvedad del afán cotidiano mientras él fija su mirada en los mirmídonos, quienes, disuelta la asamblea, llevan por fin los regalos prometidos hasta el campamento de Aquiles, con lo que se descorre el telón de una nueva escena.

### III. “Otra vez en la tienda de Aquiles”

Mucho más breve que la anterior, esta segunda escena consta, en lo esencial, de dos discursos, uno de Briseida, quien, semejante a la áurea Afrodita (v. 282), acaba de llegar desde la tienda de Agamenón, y otro de Aquiles. ¡Qué error sería suponer que sus palabras habrán de celebrar la dicha del rencuentro con Aquiles o que tendrá cabida en ellas alguna forma de exaltación erótica! Los discursos son, si bien se mira, dos trenos, cuya razón de ser es una y la misma: la muerte de Pátroclo. Briseida, que no ha hecho sino llegar, prorrumpe desolada en un largo lamento al encontrarse con el cadáver del Menetíada.

<sup>33</sup> εὐρύοπα Ζεύς, *Ilíada* y *Odisea*, *passim*.

10. [*Briseida*] Uno tras otro los males, dice, se acumulan sobre ella; vio muerto a su esposo, muertos a sus tres hermanos. Y Pátroclo, sabiéndola en tales extremos, la consolaba diciéndole que no llorase, que Aquiles la haría su legítima esposa y la llevaría en sus naves a Ftía. Briseida lo llora – repárese en el tenor de las palabras que siguen, dichas en el contexto de un poema heroico – porque *siempre* fue *tierno* con ella (μείλιχρον αἰεὶ. v. 300),<sup>34</sup> con lo que la doncella revela, de manera conmovedora, tanto la propia humanidad como la del amigo muerto.<sup>35</sup>

Y así como al comienzo de nuestro canto Tetis encuentra a Aquiles llorando por Pátroclo y a sus compañeros lamentándose en torno, así ahora el llanto de Briseida es secundado por el de las demás mujeres.<sup>36</sup> En ambos pasajes los grupos de hombres y de doncellas que lloran son como un telón de fondo sobre el que se proyecta, amplificado, el dolor de los “protagonistas”.<sup>37</sup>

Tras el lamento de Briseida, vuelve a manifestarse el temperamento inflexible de Aquiles, que rehúsa quebrantar el ayuno, a pesar del ruego de los ancianos, antes de la caída del sol. Y tampoco los magnates que le hacen compañía – los dos Atridas, Ulises, Néstor, Idomeneo, Fénix – logran vencer la aflicción del héroe, quien conmovido por la memoria de Pátroclo toma la palabra una vez más:

11 [*Aquiles*]. Recuerda cómo el amigo le preparaba diligente la cena, cuando él volvía de combatir a los troyanos. ¿Cómo no habría de persistir en su ayuno, ahora que él yace muerto? Porque nada peor, dice, podría haberle ocurrido nunca (v. 321), y para justificar la verdad de su aserto compara el dolor invencible que lo embarga con el que sentiría ante la muerte de su padre, e incluso ante la del propio hijo. Ahora comprende qué inconsistente, qué vana fue aquella fantasía suya de pensar que, una vez muerto él en Troya, como estaba dispuesto por la Moira, Pátroclo buscaría a

<sup>34</sup> La aplaudida versión de A. López Eire, 1995, en términos generales cuidada y con muchos aciertos, comete en este pasaje un verdadero pecado de lesa poesía al traducir con una fidelidad simplemente “técnica”: “fuiste para conmigo bondadoso / con bien melosa afabilidad” (sic!).

<sup>35</sup> Cf. C. Dué, 2002; P. E. Easterling, 1991.

<sup>36</sup> En este pasaje conviene entender la palabra πρόφασιν (v. 302) no en el sentido de “excusa” o “pretexto”, porque ello no haría debida justicia a la nobleza del *ethos* homérico – tanto que Heyne llegó a ver aquí un ‘*acumen a poeta nostro alienum*’ –, sino en el de un motivo o causa real, como en el v. 262. “The pasaje thus gains in dignity and beauty. <...> The word here implies *occasion*, i.e. *to begin with*.” (Leaf ad loc.).

<sup>37</sup> Cf. W. Burkert, 1955.

Neoptólemo, el hijo de pecho que Aquiles dejara en sus lares al partir para la guerra, y le haría conocer los muchos tesoros de la herencia paterna. Pero esta idea trae consigo el recuerdo no menos doloroso de Peleo, a quien Aquiles se figura, “si es que no ha muerto ya”, arrastrando una penosa vejez y aguardando de día en día la aciaga nueva de la muerte de su hijo.<sup>38</sup>

El Pelida dice todo esto arrasado por la pena, en medio de las lágrimas. Y al punto echan a llorar con él los ancianos, enternecidos también ellos por la memoria de los seres queridos que cada cual dejó en su hogar. La situación es tan dolorosa para todos<sup>39</sup> – no sólo lloran Aquiles y los ancianos, sino también Briseida y las mujeres<sup>40</sup> – que el propio Zeus se siente conmovido en sus entrañas y, sabiendo que Aquiles mantendrá su decisión de no probar bocado,

12 [*Zeus*] ordena a Palas Atenea derramar en el pecho del héroe, para que no desfallezca, “néctar y dulce ambrosia”. Así lo hace la diosa con solícita presteza y no bien cumple el mandato de su padre regresa al Olimpo (v. 351).

#### IV. “Antes de marchar al combate”

Los aqueos entre tanto han acabado el desayuno y van saliendo de las naves, prontos para el combate, “tan numerosos como espesos caen los copos de nieve cuando sopla el Bóreas” (v. 358). El esplendor del bronce llega al cielo. La tierra resuena con las pisadas de los hombres y, temible entre ellos, Aquiles – en quien el socorro divino no ha dejado de hacer su efecto – se cubre ya con la esplendorosa armadura labrada por Hefesto: grebas, coraza, puñal, el famosísimo escudo, cuyo resplendor, que llega tan lejos como el de la luna (v. 374), sirve de motivo para otro de los memorables símiles homéricos, porque se lo compara con el fuego ardiendo que, perdidos en alta mar, ven los marinos sobre un monte en un cortijo solitario. Tras el escudo, Aquiles se ciñe el yelmo y luego se prueba a sí mismo con las armas puestas, antes de sacar del estuche, por último, la lanza de fresno que le regalara su padre.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Cf. J. Kim, 2000.

<sup>39</sup> Cf. B. Holmes, 2007.

<sup>40</sup> Cf. H. Monsacré, 1984.

<sup>41</sup> El orden con que procede Aquiles al ir vistiéndose con los distintos elementos de su armadura responde a un esquema fijo o formulario (cf. III 328 ss., XI 16 ss., XVI 130 ss.). Cf. P. J. Kakridis, 1961.

Por fin los cocheros uncen los caballos al carro. Aquiles asciende a él en pos de Automedonte, relumbrando como el radiante Hiperión (v. 398), es decir, como ese sol que ahora mismo, trepando a su cenit, es símbolo y promesa de la gloria que los aqueos están por alcanzar. Relumbraban el escudo y el yelmo. Ahora, armado ya con ellos, relumbra el propio Aquiles, quien, a punto de marchar al combate invoca a sus corceles inmortales, Janto y Balio, que Peleo, su padre, recibiera de Poseidón como regalo de bodas, y les pide que no dejen de traerlo sano y salvo de regreso a sus tiendas.

13 [*Janto*]. Entonces uno de ellos, cuya crin, habiendo inclinado la cabeza, colgaba a lo largo del yugo hasta tocar el suelo – imagen celeberrima del abatimiento que invade al divino corcel –, obtiene de Hera por un momento el don de la palabra articulada (αὐδῆ, cf. v. 407)<sup>42</sup>, y responde al Pelida con una profecía de efecto estremecedor al resonar en este preciso instante: esta vez lo salvarán, pero “el día de la ruina” ya se le avecina. Si no lo salvan, no tendrán ellos la culpa, sino los mismos que la tuvieron en la disputa del propio Aquiles con Agamenón: “el dios excelso y la Moira poderosa” (v. 410). Y si ni él ni Balio trajeron a Pátroclo con vida del combate, no se debió a que hubiesen sido indolentes, sino a la voluntad de Zeus y de Apolo, quienes lo mataron mientras él, tal como conviene a un héroe, descollaba “entre los primeros” (v. 414). Lo cierto es que Aquiles tiene ya fijado el día en que habrá de sucumbir, por la fuerza, “a manos de un dios y de un hombre”. No a manos “de un hombre” solamente, porque a un simple mortal no le es dado abatir a un héroe; por mucho que pretenda haberlo hecho, siempre hay un dios que interviene en ese lance. Así ocurrió con Pátroclo, muerto a la vez por Apolo y por Héctor (XVI, 783ss.).

El canto concluye con una réplica del Pelida a este negro vaticinio que acaba de oír<sup>43</sup>, tan superfluo como inoportuno, ante el cual no puede sino montar en cólera.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> “Galen on Hipocrates says that animals have φωνή but men alone αὐδῆ” (Leaf ad loc.).

<sup>43</sup> Leaf señala, no sin razón, que los vv. 407 y 418 – el primero atetizado por Aristarco, por suponer que, siendo Hera quien le da el don de la palabra, no han de ser luego las Erinias quienes lo privan de él – añadidos, al parecer, para volver aceptable el milagro del animal parlante, logran, en rigor, un resultado opuesto, porque el portentoso provoca menos asombro si se lo toma como algo obvio en un corcel de origen divino, que si se introduce un cierto artilugio (*special machinery*) para explicarlo. Lo que Leaf no señala, aun cuando sea algo que abona esta misma

14. [*Aquiles*] Que habrá de morir lejos de su padre y de su madre, eso es algo que él se tiene por bien sabido. Pero lo que el hado haya dispuesto acerca de su muerte no lo hará cejar en su empeño de hartar de combate a los troyanos. Así diciendo, como si hubiese hecho suyo *avant la lettre* el argumento último del valiente, “¡que importa de mí!”,<sup>45</sup> conduce los caballos del único modo en que cabía hacerlo, arrojando el colmo del peligro en el fragor de la vanguardia. En este punto de exaltación guerrera el canto llega a su remate.

¿Qué ha *ocurrido* a lo largo de sus cuatrocientos hexámetros?

Consideremos de manera sinóptica la serie de sus acciones (*πράξεις*): a) llega Tetis con la nueva armadura e instila néctar y ambrosia en el cadáver de Pátroclo para que se conserve intacto; b) Aquiles convoca una asamblea, durante la cual Agamenón pronuncia un juramento y hace un sacrificio, y luego la disuelve; c) Ulises, escoltado por algunos jóvenes, trae de la tienda de Agamenón los regalos para Aquiles; d) después de desayunar los aqueos se aprontan para el combate y Aquiles parte hacia la lucha tras haberse cubierto con la nueva armadura. Para consignar estas acciones bastan *seis* líneas de prosa. Concedamos que la fantasía poética y descriptiva requiera ampliar esas seis líneas y las convierta, pongamos por caso, en *sesenta* versos. ¿Qué materia habría de llenar entonces los otros trescientos cincuenta hexámetros del canto XIX?<sup>46</sup> No acciones, como es claro, sino *discursos*, las palabras con que los actores principales del drama dan a conocer sus pensamientos. Discursos que en no pocos casos se vinculan entre sí bajo la forma de un certamen (*ἄγων*), de una contienda de razones (*λόγοι*), donde de un modo u otro está comprometida la verdad de una acción y, con ella, el cumplimiento del propio destino. El arte superior, la consistencia con que Homero forja y organiza esos certámenes “lógicos” – así lo muestra la escena de la asamblea – explica que los griegos también lo hayan honrado como al padre de la tragedia.

---

observación suya, es que si Aquiles, ignorante como era de cuanto Hera hacía o dejaba de hacer con su caballo, se enfada al oír la malhadada profecía, no muestra en cambio la menor señal de asombro por escucharla de la boca del caballo.

<sup>44</sup> En consonancia con la doctrina aristotélica relativa a los “lugares” propios de la ira, según la cual los hombres también la experimentan “contra los que no piensan si van a causar pena y por eso se encolerizan contra los que traen malas nuevas” (op. cit., 1379 b 20).

<sup>45</sup> Nietzsche, *Aurora*, § 494.

<sup>46</sup> Una pregunta del mismo tenor también vale para el resto de los cantos de la *Ilíada* y de la *Odisea*.

¿Puede un título como el de “poema heroico” caracterizar la naturaleza de la *Ilíada*? ¿Se reduce a una serie algo difusa y acaso fatigosa, como ocurre con más de un testimonio de la literatura arcaica, de luchas, de matanzas, de enfrentamientos bélicos incesantes? ¿Es eso, en rigor? ¿Podría esta epopeya, si no fuese más que una simple sucesión de episodios guerreros, haber provocado jamás un juicio como el de Schiller, según el cual, quien hubiese nacido sólo para leer el canto XXIII de la *Ilíada*, el de los juegos fúnebres en honor de Pátroclo, y después muriese, no habría vivido en vano?

Un simple título general como el de “poema heroico” apenas si acierta con lo esencial, porque el autor de la *Ilíada* y de la *Odisea* fue para la totalidad del mundo griego el portavoz de un saber inicial acerca del destino del hombre.<sup>47</sup> No un poeta destinado al simple ocio de las lecturas juveniles, sino un maestro “para todo niño, para todo adulto, para todo anciano”,<sup>48</sup> capaz de nutrir un alma de naturaleza divina, puesto que racional, como enseñaba Platón, durante la vida entera.

#### Bibliografía citada

- M. Alexiou, 1974, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge
- Aristoteles, 2011, *Poetik*, Übersetzung und Kommentar, A. Schmidt, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin.
- E. J. Bakker, 1997, *Poetry in speech: orality and Homeric discourse*, Ithaca, NY and London.
- S. E. Bassett, 1934, “The ἀμαρτία of Achilles”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 65, pp. 47-69.
- H. Boeder, 1980, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich.
- , 1997, *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York, SUNY
- W. Burkert, 1955, *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, Diss. Erlangen.
- C. P. Caswell, 1990, *A study of thumos in early Greek epic*, Leiden
- M. G. Ciani, 1974, *φάος e termini affini nella poesia greca. Introduzione a una fenomenologia della luce*, Florencia.

<sup>47</sup> Cf. A. A. Long (1970). C. J. Rowe (1983). N. Yamagata (1994).

<sup>48</sup> Díon de Prusa, Or. XVIII. 8

- W. M. Clarke 1978, "Achilles and Patroclus in Love", *Hermes* 106, pp. 381-396.
- C. J. Classen, 2008, *Vorbilder - Werte - Normen in den homerischen Epen*, Berlin (Beiträge zur Altertumskunde Bd. 260).
- C. Dué, 2002, *Homeric variations on a lament by Briseis*, Lanham, MD.
- P. E. Easterling, 1991, "Men's κλέος and women's γόος: female voices in the *Iliad*" en: *Journal of Modern Greek Studies* 9, pp. 145-51.
- Edwards, Mark W., *The Iliad: A Commentary, volume V: books 17-20*, Cambridge 1991
- P. Friedrich / J. Redfield, 1978, "Speech as a Personality Symbol: the Case of Achilles", en: *Language* 54, pp. 263-88.
- R. Gaskin, 1990, "Do Homeric Heroes Make Real Decisions?" en: *Classical Quarterly* 40, pp. 1-15.
- Hainsworth, J. B., "Joining Battle in Homer", *G & R* 13, 1966, 158-166.
- Hegel, <sup>3</sup>1976, *Ästhetik*, ed. Fr. Bassenge, Berlin.
- J. C. Hogan, 1981, "Eris in Homer" en: *Grazer Beiträge* 10, pp. 21-58.
- B. Holmes, 2007, "The *Iliad*'s economy of pain" en: *Transactions of the American Philological Association* 137, pp. 45-84.
- Homero, 1995, *Ilíada*, traducción y notas de A. López Eire, Madrid.
- W. Jaeger, 1967, *Paideia*, trad. W. Roces, México, reimpr.
- P. J. Kakridis, 1961, "Achileus' Rüstung", en: *Hermes* 89, pp. 288-97.
- J. Kim, 2000, *The Pity of Achilles. Oral Style and the Unity of the Iliad*, Lanham.
- D. Konstan, 1997, *Friendship in the classical World*, Cambridge
- W. Leaf, <sup>2</sup>1960, *The Iliad*, Edited with apparatus criticus, prolegomena, notes and appendices, Amsterdam.
- A. Lesky, 1961, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg.
- D. Lohmann, 1970, *Die Komposition der Reden in der Ilias*, Berlin / New York.
- A. A. Long, 1970, "Morals and values in Homer" en: *Journal of Hellenic Studies* 90, pp. 121-39.
- R. Martin, 1989, *The language of heroes: speech and performance in the Iliad*, Ithaca, NY and London.
- H. Monsacré, 1984, *Les larmes d'Achille. Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris.
- W. F. Otto, 1987, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt/M., reimpr.

- G. Petersmann, 1973, “Die monologische Totenklage der Ilias” en: *Rheinisches Museum für die Philologie* 116, pp. 3-16.
- D. Robinson, 1990, “Homeric φίλος: Love of Life and Limbs, and Friendship with one’s θυμός” en: E. M. Craik, ed. *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, pp. 97-108.
- C. J. Rowe, 1983, “The nature of Homeric morality” en: C. A. Rubino and C. W. Shelmerdine, eds. *Approaches to Homer* (Austin, TX), pp. 248-75.
- A. Schmitt, 1990, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Mainz.
- L. M. Slatkin, 1992, *The power of Thetis: allusion and interpretation in the Iliad*, Berkeley and Los Angeles.
- C. C. Tsagalis, 2004, *Epic grief: personal laments in Homer’s Iliad*, Berlin / New York.
- N. Yamagata, 1994, *Homeric morality*, Leiden.