

# Homero y el principio de la filosofía.

Estudio de los tópicos filosófico-políticos de los poemas homéricos y su reelaboración en la Atenas de los siglos V-IV a.C.

Autor:

Prada, Gastón Alejandro

Tutor:

Torres, Daniel Alejandro

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

# HOMERO Y EL PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA

Estudio de los tópicos filosófico-políticos de los poemas homéricos y su reelaboración en la Atenas de los siglos V-IV a. C.



\*

**Tesis Doctoral en Filosofía**

**Postulante:**

**Prof. Lic. Gastón Alejandro Prada**

**Director: Dr. Daniel Alejandro Torres**

**Codirector: Dr. Esteban Bieda**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Universidad de Buenos Aires**

**Marzo 2022**

*Por eso hay que hacerse amigo del Viento.  
Hay que escucharlo. Hay que entenderlo.  
Hay que amarlo. Y seguirlo. Y soñarlo.  
Aquel que sea capaz de entender el lenguaje y rumbo del Viento,  
de comprender su voz y su destino, hallará siempre el rumbo,  
alcanzará la copla, penetrará en el Canto.*

Atahualpa Yupanqui, *El Canto del Viento* (1976).

*Y si pobre la encuentras, Ítaca no te ha engañado.  
Así sabio que has devenido, con tanta experiencia,  
ya lo comprenderás, las Ítacas qué significan.*

Konstantino Kavafis, *Ítaca* (1911)

## Prefacio

La presente tesis ha sido el resultado de una investigación que ha comenzado en 2016, financiada con una Beca Doctoral UBACyT (2016-2022), pero que puede tener sus verdaderas raíces allí por el año 2008, cuando tuve el primer contacto genuino con el texto homérico, de la mano del Dr. Daniel Torres, para aquel entonces mi profesor de *Lengua y Cultura Griegas* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

La tesis ha sido defendida el 29 de julio de 2022, bajo la modalidad virtual ([https://www.youtube.com/watch?v=ygHHUhimnno&ab\\_channel=Secretar%C3%ADadePosgrado](https://www.youtube.com/watch?v=ygHHUhimnno&ab_channel=Secretar%C3%ADadePosgrado)), ante la Dra. María Angélica Fierro, la Dra. Graciela Zecchin de Fasano y el Dr. Ramón Cornavaca, habiendo obtenido la calificación de *sobresaliente con recomendación de publicación*. Agradezco infinitamente a los miembros del Jurado: por su lectura atenta, sus observaciones y sus sugerencias, tanto para la publicación de esta tesis como para las futuras investigaciones que de ella se deriven.

## CONTENIDOS

<i>Agradecimientos</i> .....	<i>i</i>
<i>Lista de abreviaturas</i> .....	<i>iv</i>
<b>0. INTRODUCCIÓN:</b> .....	<b>1</b>
0.1. Cuestiones metodológicas.....	6
0.1.1. Marco conceptual y problemas categoriales.....	6
0.1.2. Programa general y organización de la tesis.....	12
0.1.3. Criterios de cita y uso de términos griegos.....	14
<b>1. ESTADO DE LA CUESTIÓN</b> .....	<b>16</b>
1.1. Cuestiones homéricas.....	16
1.1.1. Las fuentes de Homero.....	21
1.1.1.1. Datación de los poemas homéricos.....	21
1.1.1.2. La composición de los poemas homéricos.....	25
y la individualidad del poeta	
1.1.1.3. Neoanálisis y oralidad.....	27
1.1.1.4. Las audiencias homéricas y la <i>performance</i> .....	30
1.1.1.5. La perspectiva orientalista.....	33
1.1.1.6. Conclusión.....	36
1.1.2. El proceso de fijación de los poemas.....	38
1.1.2.1. El modelo evolutivo y la multiformidad.....	38
de la épica	
1.1.2.2. La teoría del dictado.....	42
1.1.2.3. La escritura en los poemas homéricos.....	43
1.1.2.3.1. Evidencia externa.....	46
1.1.2.4. Conclusión.....	49

1.1.3. El contexto sociocultural.....	50
1.1.3.1. La sociedad homérica.....	50
1.1.3.2. La ideología de los poemas homéricos.....	57
1.1.3.3. Conclusión.....	63
<b>1.2. El origen y principio de la filosofía.....</b>	<b>64</b>
<b>1.3. La filosofía política en Homero.....</b>	<b>82</b>
<b>1.4. Reelaboración de los tópicos de filosofía política.....</b>	<b>88</b>
<b>de los poemas homéricos en la Atenas del siglo V-IV a. C.</b>	
<b>2. CAPÍTULO II: ALGUNAS APROXIMACIONES PRELIMINARES.....</b>	<b>96</b>
<b>A LA FILOSOFÍA DE HOMERO</b>	
2.1. El asombro como principio.....	97
de la filosofía en Homero	
2.2 Metafísica homérica.....	111
2.2.1. El tiempo.....	121
2.2.2. La interpretación alegórica.....	123
2.2.2.1. Teágenes de Regio.....	125
2.2.2.2. Ferécides de Siros.....	129
2.2.2.3. Metrodoro de Lámpsaco.....	133
2.2.2.4. Filiaciones alegóricas entre Homero.....	135
los filósofos presocráticos	
2.2.2.5. La interpretación alegórica:.....	137
¿exégesis filosófica o mera apología?	
2.3 Conclusión.....	141

### **3. CAPÍTULO III: ACERCA DEL CONCEPTO.....144**

#### **DE PÓLIS EN HOMERO**

3.1. Las <i>póleis</i> homéricas.....	150
3.1.1. Los feacios.....	150
3.1.2. Los cíclopes.....	159
3.1.3. El campamento aqueo.....	175
3.1.4. La sagrada ciudad de Troya.....	180
3.1.5. Ítaca.....	187
3.1.5.1. Odiseo el restaurador de la paz.....	191
3.1.6. Pilos y Esparta.....	196
3.1.7. El escudo de Aquiles.....	200
3.1.8. Etíopes, lotófagos, Eolia,.....	209
lestrigones, Eea y Ogigia	
3.2. <i>kairós</i> y <i>performance</i> políticos.....	214
3.3. La <i>pólis</i> (homérica), ¿una ciudad-Estado?.....	216
3.4. La <i>pólis</i> (homérica) y el sentido de comunidad.....	225
3.4.1. Una comunidad religiosa.....	238
3.5. Conclusión.....	246

### **4. CAPÍTULO IV: EL CONCEPTO DE SOBERANÍA.....250**

#### **EN LOS POEMAS HOMÉRICOS**

4.1. Acerca del concepto de <i>soberanía</i> .....	250
4.2. La legitimación de la soberanía.....	253
4.2.1 La soberanía entre soberanos.....	254
4.2.1.1. Aquiles y Agamenón.....	254
4.2.1.2. Diomedes y Agamenón.....	283
4.2.1.3. La soberanía en la Ítaca de Odiseo.....	286

4.2.1.3.1. Telémaco, Penélope y los pretendientes.....	286
4.2.1.3.2. Odiseo.....	293
4.2.1.3.3. Eumeo, <i>órchamos andrón</i> .....	295
4.3. El <i>dêmos</i> homérico.....	297
4.3.1. Tersites.....	301
4.3.2. Héctor y Polidamante.....	304
4.3.3 El <i>dêmos</i> itacense.....	309
4.4. La soberanía de los dioses.....	314
4.4.1. La Moira.....	320
4.4.2. Plano divino – Plano humano.....	327
4.5. Conclusiones.....	333
<b>5. CONCLUSIONES FINALES.....</b>	<b>337</b>
<b><i>Bibliografía</i>.....</b>	<b>340</b>



## AGRADECIMIENTOS

Antes que nada, quisiera agradecer a la Universidad de Buenos Aires, que ha financiado este proyecto con una Beca Doctoral UBACyT durante el periodo 2017-2022 y me ha brindado una formación gratuita y de calidad a lo largo de muchos años. A Daniel Torres, mi director, maestro, familia, amigo, por su enorme sabiduría, inconmensurable generosidad y cariño, y por transmitirme la pasión por Homero. A Esteban Bieda, mi codirector, por su calidad docente, su lectura atenta y su amabilidad. A mis compañeros y compañeras de trabajo, mis *phíloi*: Alejandro Abritta, quien ha sido un director más en todo el proceso de elaboración y corrección de este trabajo, por su conocimiento, sus sugerencias, ideas y su locura sin igual; Luisina Abrach, por su calidez, su acompañamiento órfico, su apoyo y su empuje constante desde hace tantos años; Pablo Cardozo, por su pertinencia dialógica y las extensas charlas de un hombre en el que la palabra no tiene fin; Caterina Stripeikis (Kat), quien ha sido mi (perfecta) compañera de escritura de tesis durante estos cinco años (no encuentro ámbito en el que no me haya brindado su apoyo incondicional); Santiago Sorter, por su afecto, su locura coherente y su lucidez ininterrumpida para clarificarme el camino; Facundo Bustos Fierro, por su música, su calma, su entusiasmo y su arena eterna. A ellos les debo todo lo bueno que pueda tener esta tesis, que no es otra cosa que el resultado de las interminables discusiones, charlas y contraposición de ideas (y también de sinsentidos) en las reuniones UBACyT; los errores son todos míos. A Hernán Martignone, por su amistad, su excelencia docente, sus sugerencias, su corrección atenta y su apoyo desde el primer día. A Mariel Lucía Vázquez Belatti y Damián Picardi, filósofos y amigos-hermanos dementes si los hay, por su afecto y sus perspectivas filosóficas. A Jerry Brignone, quien me ha abierto infinidad de puertas (académicas y cósmicas), por su apoyo, su calidad docente y humana, y su abismal *polymátheia*. A Gustavo Dajotas, por su confianza, su hermandad, su predisposición y convocatoria al simposio. A Victoria Maresca, por su *geniez*, su apoyo y su afecto. A Enzo Diolaiti, por su apoyo y compañía tertuliana. A Andrés Russo, poeta, filósofo y genio suprahumano, por su sabiduría y amistad. A Alan Florito Mutton, compañero de escritura de tesis y amigo puanesko sin igual. A Gabriel Livov, quien con amabilidad y predisposición me ha orientado en los primeros momentos de la tesis. A Claudia Mársico e Ivana Costa, por su calidad docente y sus correcciones y sugerencias en la tesis de grado. A Gabriela Müller, por su calidez y sus sugerencias para la tesis. A Alicia Atienza por su cariño y sus consejos

académicos. A Maricel Radiminski por su predisposición. A Liliana Pégolo, por su apoyo. A Martin Verzub por su perspectiva antropológica. A Nicolás Russo, otro de los compañeros de escritura de tesis, por su buena onda siempre. A Martín Pozzi y Alicia Schniebs, por su predisposición y amabilidad en el Instituto de Filología Clásica. A mis estudiantes de *Griego y Literatura Griega Antigua*, Camila Davel, Emilio Cattaneo, Candela Barón, Malena Gómez Margiolakis. A toda la familia de la Selección de Fútbol de la UBA, con quienes he compartido casi la totalidad del tiempo de la Beca, en especial a Diego Resnik y Aldo Forti. A Diego Armando Maradona, Lionel Messi y Patricio Toranzo, por darme tantas alegrías en los momentos necesarios. A Umberto Fiorino, por su predisposición. A Güneş Findikoglu, por su loca amistad turca. A Thanasis Kougkoulos y a mis amigos de la Universidad de Granada, con quienes he compartido una inolvidable estancia (académica y humana) en el norte de Grecia. A Ángel Ataguile por ayudarme con los problemas técnicos de mis herramientas de trabajo. A mis amigos de Grecia, Athina Papamagariti y Tassos Gkouletsos, por su *xenía* sin límites. A quienes a su modo han hecho posible que yo me dedique a la filosofía y escriba esta tesis: Sofía Bogarín, Esteban Benetto, Nahuel Powell, Esteban Gallo, Sofía Tymruk, Antonella Volpentesta, Antonella Polti, Kiwi Sainz, Luz Olivares, Floriana Benedetto, Camila Belelli, Jimena Palacios, Adriana Amante, Rocío Parajuá, Diego Nóbile, Mario Gómez, Karen López Nocera, las García Karo, Carlos Goitía, Luciano Castellani, Joaquín Gómez, Demián Gómez, Marcos Lutiral, Javier Fernández, Cecilia Perczyk, Bárbara Fernández, Gerardo Taricco, Maxi Juárez, Sebastián Albornoz, Lihué Maffi, Franco Sinisi, Renzo Sinisi, Belén Bianchi, Eduardo Camburis, Daniel Hernández, Ignacio Romano, Fernando Romano, Denis Forte, Melina Corso, Belén Tella, Bárbara Macías, Joy Corradini, Giuliana Benvenuto, Francisco Pugliese, Nehuén Maffi, Hernán Bossi, Gastón Lorenzo, Mariana Potenza, Carlos Coronel, Mariano Mori, Martín Buceta, Diego Frangella, Quete y Marilina. Por último, quisiera agradecer a mi familia, que me ha brindado su apoyo y mucho más desde el primer día en que comencé a estudiar filosofía: mi eterna abuela, Tota Balsano, Pablo, Diego, Camila y José Luis López Vergara, Mabel Cortopassi. A mi madre, Angélica Barbieri, ya que sin ella nada de esto hubiese sido posible. A Johanna Miranda, por bancarme, sobre todo en los últimos y terribles momentos de escritura de la tesis, y por su amor. A Pelussa, Shina y Pericles, mis hijos, quienes me acompañaron con su canino y felino amor durante todo el trabajo.

*Al mítico barrio de Versailles...*

Las citas de los textos de Homero corresponden a las ediciones de ALLEN, T. (ed.) (1931), *Homeri Ilias* 2-3, Oxford, Clarendon Press y VON DER MÜHLL, P. (ed.) (1962), *Homeri Odyssea*, Basel, Helbing & Lichtenhahn. No obstante, para el cotejo de algunos pasajes en particular, se han tenido en cuenta las ediciones de VAN THIEL, H. (ed.) (1991), *Homeri Odyssea*, Hildesheim, Olms-Weidmann; (ed.) (2010), *Homeri Ilias*, Hildesheim, Olms-Weidmann.

\*Foto de portada: *La Apotesosis de Homero*, relieve en mármol atribuido a Arquelao de Priene (s. III-II a. C.), Londres, British Museum.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### REVISTAS

*AFC* = *Anales de Filología Clásica*.

*APA* = *American Philological Association*.

*AJP* = *The American Journal of Philology*.

*CA* = *Classical Antiquity*.

*CJ* = *The Classical Journal*.

*CP* = *Classical Philology*.

*CQ* = *The Classical Quarterly*.

*GRBS* = *Greek, Roman and Byzantine Studies*.

*HPT = History of Political Thought.*

*JHS = The Journal of Hellenic Studies.*

*PCPhS = Proceedings of the Cambridge Philological Society.*

*SO = Symbolae Osloenses.*

*TAPA = Transactions of the American Philological Association.*

*ZPE = Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.*

#### **OTRAS OBRAS.**

*AG = Anthologia Graeca*, en BECKBY, R. (1957). *Anthologia Graeca VII-VIII*, Griechisch-deutsch. Munich, Ernst Heimeran Verlag.

*DELG = CHANTRAINE, P. (1968-80), Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

*DGE = RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1980), Diccionario Griego Español*, Madrid, CSIC.

*DK = DIELS, H. y KRANZ, W. (eds.) (1952), Fragmenta, Die Fragmente der Vorsokratiker* 1-3, 6th edn. Berlin, Weidmann.

*FGrHist = JACOBY F. (ed.) (1923), Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, Weidmann.

*IG = KOEHLER, U. (ed.) (1877-1895), Inscriptiones Graecae (II), Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora*, Berlin, Pars I- IV.

*LSJ = LIDDELL, H. y SCOTT, R. (1968) [1843], A Greek-English Lexicon* (revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones), Oxford, Clarendon Press.

*OBV = Old Babylonian Version*, en DALLEY, S. (1989), *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford, University Press.

*OLD = GLARE G. (1968), Oxford Latin Dictionary*, Oxford, University Press.

*R.E.* = PAULY A., WISSOWA G., KROLL W., WITTE K., MITTELHAUS K., ZIEGLER K., (eds).  
(1894-1980), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*,  
Stuttgart, J. B. Metzler.

*SIG*<sup>3</sup> = DITTENBERGER, W. (ed.) (1915-24), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3rd ed.,  
Leipzig.

*SVF* = ARNIM H. (1903), *Stoicorum Veterum Fragmenta Collegit*, Lipsiae, aedibus B. G.  
Teubneri.

Para las abreviaturas de obras y autores clásicos se sigue el criterio del *DGE* en  
<http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm>.

# **INTRODUCCIÓN**



## 0. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende realizar algunas contribuciones a los estudios homéricos y, a su vez, analizar diferentes perspectivas filosóficas sobre los poemas de Homero en el marco de la historia de la filosofía antigua en general, y sobre tópicos de filosofía política en particular. El enfoque aquí adoptado sigue varios puntos de partida propuestos por Eggers Lan (1967a y 1997) en torno a la historia de la filosofía, así como algunas líneas de investigación trazadas por Hammer (1997, 1998, 2002, 2005, 2009) y Deneen (2003), entre otros. En primer término, se intentará mostrar cómo los poemas homéricos pueden leerse desde una determinada perspectiva filosófica y, en efecto, reconfigurar cierto enfoque sobre el comienzo histórico de la filosofía a partir de una nueva dimensión. En segundo lugar, se analizarán los tópicos de filosofía política abordados por el poeta en la *Ilíada* y la *Odisea*, para luego discutir algunos alcances que ha tenido su desarrollo en la filosofía griega de los siglos V y IV a. C.

El problema en torno al comienzo histórico de la filosofía es una cuestión que todo filósofo debe abordar al momento trazar su concepción sobre la filosofía misma. Incliniéndose hacia un enfoque histórico,<sup>1</sup> deberá aquel fundamentar la decisión por la que ha tomado determinado contexto o autor como punto de inflexión en el pensamiento para dicha apertura.<sup>2</sup> Y esa toma de posición, en rigor, no hace más que expresar la propia concepción que el filósofo tiene de la filosofía. El enfoque más corriente entre filósofos y académicos – si bien hay muchos matices y la correspondiente fundamentación de tales perspectivas varía de autor en autor– es que el inicio de la filosofía tiene su origen en la zona costera del Asia Menor, alrededor del siglo VI a. C.<sup>3</sup> Allí se habría dado una apertura del pensamiento de algunos hombres hacia una exploración filosófica relacionada con la *phýsis* y la búsqueda de

---

<sup>1</sup> Para una discusión en torno a la historia de la filosofía como disciplina filosófica, AUBENQUE (1994) y BRUNSCHWIG (1994).

<sup>2</sup> Sin embargo, importantes filósofos de la escuela analítica (Frege, Wittgenstein, Russell, entre otros) no han tenido esta preocupación “historiográfica” y, en rigor, solo se han referido a ella de modo anecdótico (KAHANB 2011, 658).

<sup>3</sup> JAEGER (1947), JASPERS (1949), GUTHRIE (1950), VERNANT (1962), THOMSON (1972), HADOT (1998), HUSSEY (2006), BERTI (2007), entre muchos otros.

principios que puedan dar una explicación al orden del cosmos. De este modo se habría intentado aplicar una racionalidad al universo circundante frente al cual, o en el cual, se encontraban los seres humanos. Para una conceptualización filosófica de este tipo, todo lo anterior a la Escuela Milesia que, al menos a partir de los testimonios conservados, tiene como iniciador a Tales de Mileto, no es en rigor pensamiento filosófico o, más bien, no puede trazarse una historia de la filosofía antes del siglo VI a. C. La sentencia de Hegel al respecto, en sus *Lecturas sobre la Historia de la Filosofía* (2013),<sup>4</sup> es bastante elocuente y expresa el espíritu de este enfoque: haciendo referencia al pensamiento anterior al de los pensadores milesios, y parafraseando a Aristóteles, afirma que “lo mítico no es, pues, un medio adecuado para el pensamiento [filosófico]” (2013, 108).<sup>5</sup> También Marx (1972), metafóricamente, ha interpretado la mirada de los modernos sobre la poesía de Homero de modo análogo a como los adultos sonrían ante el comportamiento de los niños. Con ello, estos filósofos no han hecho otra cosa que considerar al pensamiento de Homero como algo “inmaduro” o “pueril” en la historia de las ideas (Kahanb 2011, 657-658).

En efecto, toda la producción intelectual anterior al siglo VI a. C. parecería, con cierto halo de primitivismo, reducirse a religión, magia, superstición, poesía, irracionalidad y mitología, por oposición a un período revolucionario de racionalidad, secularización y cientificismo que se desliga y excluye de esas formas de pensamiento arcaicas, dando paso de este modo a la inauguración de la filosofía occidental, propia de la actividad de los pensadores milesios, y que dará lugar al desarrollo filosófico de los siglos posteriores. También Gadamer (1996, 13) en *El inicio de la filosofía occidental*<sup>6</sup> afirma que tan solo Platón y Aristóteles constituyen una aproximación filosófica a la interpretación de los presocráticos y que todo lo demás es “historicismo *sin filosofía*.” Si bien podría pensarse que

---

<sup>4</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1837) en el original.

<sup>5</sup> Aquí la cita completa: “Versteckt soll der Gedanke durch den Mythos auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke ist das sich Offenbarende; das Mythische ist so nicht adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles sagt: „Von denen, welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln”; es ist dies nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen läßt, –nur eine untergeordnete Weise”. Cfr. NIGHTINGALE (1995, 13-14).

<sup>6</sup> *Der Anfang der Philosophie* en el original.

estas premisas gadamerianas no son más que un encuadre metodológico para abordar la cuestión del inicio histórico de la filosofía en una extensión limitada, pertinentes a los fines ocasionales de su disertación,<sup>7</sup> la última afirmación no lo es, pues el recurso metodológico hubiera bastado a sus fines sin la necesidad de la sentencia final. Eso ya implica un posicionamiento y una apertura hacia el abordaje del inicio de la filosofía desde un enfoque particular bien definido.

Constituye una obviedad el hecho de que no hay acuerdo unánime sobre una concepción filosófica planteada en dichos términos. Sin embargo, esta mirada sobre el posible comienzo histórico de la filosofía contiene una gran cantidad de supuestos que deben ser sujetos a revisión y otros tantos que no son más que afirmaciones de carácter netamente arbitrario y en gran medida producto de lo que podrían denominarse –en términos de Sartre– “verdades muertas”, que se repiten de escuela en escuela y de tiempo en tiempo. En todo caso, es al menos necesario, para una legítima fundamentación de cualquier concepción o perspectiva filosóficas, explorar y repensar otros enfoques plausibles sobre la mentada cuestión y, con ello, poder establecer una base epistemológica más sólida para el desarrollo de una genuina filosofía.

Resulta pertinente, entonces, indagar si el comienzo de la filosofía no tiene su origen con el primer autor intelectual de Occidente del que tenemos noticia por sus obras y los testimonios de toda la tradición posterior. Con esto se hace referencia a Homero, quien fuera el autor/compositor de la *Ilíada* y la *Odisea* y, tal vez, considerado el padre de toda la literatura occidental; “*auctor omnium et fons*”, dirá Erasmo (*De Copia* 3.9.20). Para examinar tal cuestión es necesario analizar los textos y rastrear determinados indicios que permitan dar cuenta de la presencia de lo que se podría entender como una determinada filosofía en Homero, sea por la búsqueda de la *arché*, la problematización filosófica de cuestiones políticas u otros tópicos. De este modo, es plausible plantear, al menos, la idea de que, sobre la base de su obra conservada, puede postularse al autor de la *Ilíada* y la *Odisea* como un precursor o incluso el iniciador de la filosofía en Grecia.

---

<sup>7</sup> El *Inicio de la Filosofía Occidental* de Gadamer está constituido por una compilación revisada y corregida de las lecciones sobre el inicio de la filosofía griega impartidas en 1988 en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Vale señalar que la postura que muchos filósofos y académicos han tomado con respecto a una filosofía homérica oscila entre dos extremos muy distantes. Para algunos, sostener que Homero es el iniciador de la filosofía y que con sus poemas comienza la filosofía política occidental, o anticipa los tópicos de la filosofía presocrática,<sup>8</sup> no tiene nada de novedoso ni llamativo; sería una obviedad el hecho de que con los poemas homéricos se presenta el inicio de la filosofía occidental.<sup>9</sup> En el polo opuesto se encuentran aquellos para quienes sería una exageración postular un inicio de la filosofía con Homero y que, como se ha visto antes, suponen que todo lo anterior al pensamiento jónico del siglo VI a. C. no constituye algo de verdadero carácter filosófico. En el medio se ubican aquellos que postulan a Homero como una especie de precursor de la filosofía, un protopensamiento retórico que posteriormente sentará las bases de la retórica del periodo clásico, o el que preparará la matriz del pensamiento de los primeros filósofos de la naturaleza,<sup>10</sup> y también aquellos que hablan de un “pensamiento político” en Homero, pero que intentan esquivarle al término “filosófico” o “filosofía” con cierto recelo.<sup>11</sup> Ahora bien, aquellos para quienes la filosofía de Homero es un supuesto obvio –y hasta un punto trivial–, pero que sin embargo no llegan a pronunciarse más que tímidamente, con cierta reserva implícita, no se han tomado el trabajo de realizar un intento de sistematización general de la filosofía de Homero, cualquiera sea la disciplina filosófica (política, ética, metafísica, gnoseológica, etc.) desde donde se proponga tal enfoque, al menos con la pretensión de un desarrollo considerable y holístico como esta tesis propone.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Sobre la imprecisión y los problemas del uso de la categoría “presocrático”, LEBEDEV (2010). Sin embargo, se sigue aquí la convención para evitar mayor una confusión mayor.

<sup>9</sup> EGGERS LAN (1984), HAMMER (1998a), etc.

<sup>10</sup> GADAMER (1996, 16-17), CORDERO (2009, 26: “¿qué nos asegura que estos mitos no están ya contaminados por esquemas filosóficos?”).

<sup>11</sup> Para SEAFORD (2004, 175) podría incluirse legítimamente a Homero y Hesíodo en el pensamiento filosófico “en un sentido amplio del término”. Probablemente lo más cercano a la categorización de Homero –y Hesíodo– como “filósofo” con una breve crítica al enfoque tradicional pueda encontrarse en OSBORNE (1997) y SANDYWELL (1996).

<sup>12</sup> Una pretensión que, seguramente entre otros filósofos y comentaristas, y orientado hacia cada temática particular, es probable haya tenido Porfirio en su tratado no conservado *Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας* (R.E. XXI.1, s.u. “Porphyrios”, 297-298).

En principio, sin embargo, lo hasta aquí obtenido con la primera parte de esta propuesta (obvia y escandalosa) no sería un logro de gran envergadura ni un verdadero giro copernicano en las corrientes de pensamiento en torno a la historia de la filosofía, ni mucho menos. Sea lo que fuere, la tarea más importante es comprender los problemas filosóficos que el poeta parecería plantear en sus poemas (su forma, contenido, sentido y orientación) y pensar la posible “filosofía homérica” como la condición necesaria para el nacimiento de muchas filosofías posteriores, que solo pueden comprenderse cabalmente en un marco dialógico con sus predecesores. En este sentido, resulta insoslayable considerar las discusiones de los filósofos posteriores en torno a los tópicos filosóficos propuestos por Homero.<sup>13</sup> Se trata de un continuo histórico en donde cada uno de los discursos filosóficos toma su sentido más genuino en su contexto dialógico. Es por ello que se tomará el concepto de “zona de tensión dialógica” (*ZTD*), acuñado por Mársico (2010), para el análisis de determinadas nociones filosóficas situadas en un contexto de varios discursos intervinientes junto con su interrelación, mutua conexión y retroalimentación de sentido.

En los poemas homéricos encontramos tópicos y problemas tales como la ley (civil, humana y divina), la justicia, la propiedad privada, la axiología, la educación, el orden social, la democracia, la guerra, la paz, el castigo, el indulto, el rol de las mujeres y de los varones en la sociedad, el derecho y la obligación, el derecho internacional, el derecho de sucesión, el estado de excepción, el contrato, la civilización y lo salvaje, la legitimidad del mando y la obediencia, la pobreza, la violencia, y muchos otros. También se presentan conceptos universales propios de los problemas clásicos de la filosofía: el destino, el sufrimiento humano, las argumentaciones retóricas, el cuestionamiento al *statu quo* y los dioses, la identidad, la responsabilidad, la libertad, lo humano, los interrogantes existenciales y muchos más. Asimismo, es necesario escudriñar y precisar en qué casos Homero problematiza filosóficamente<sup>14</sup> estos conceptos y cuestiones presentes en sus poemas, y entonces poder vislumbrar con rigor una genuina filosofía política homérica. En este sentido, es preciso

---

<sup>13</sup> Abordaje que, en lo que respecta a este trabajo, por supuesto, supone un recorte, selección (tanto de autores como de contenidos) y delimitaciones conceptuales que se harán oportunamente en el desarrollo de esta investigación.

<sup>14</sup> La cuestión en torno a qué implica una problematización filosófica de los conceptos abordados será desarrollado progresivamente a lo largo de este trabajo.

señalar que desde este enfoque los poemas homéricos no se presentan como una simple descripción de la realidad. Así, se propondrá que el pensamiento homérico no constituye una mera representación o figuración de los sucesos relevantes para el poeta, como podrían ser las prácticas sociales o los diferentes modos de organización política, sino una reflexión filosófica que, por medio de las correspondientes categorías y estilo propios de una época y un autor (compositor), sumados al marco de una ocasión y su audiencia, pueda plantear los interrogantes en torno a los supuestos, las causas y efectos de tales sucesos y, a su vez, proveer una variedad de respuestas a tales demandas.

## **0.1 Cuestiones metodológicas**

### ***0.1.1 Marco conceptual y problemas categoriales***

Muchas de las categorías esbozadas en varios de los autores que se refieren directa o indirectamente a alguno de los problemas presentados anteriormente servirán de instrumento para abordar las diferentes temáticas desde un diálogo y marco conceptual apropiados. En principio, es necesario establecer algunas rupturas con ciertos autores o corrientes de pensamiento filosóficas, tratando de cuestionar aquellas bases que sostienen ciertos prejuicios y supuestos –muchos de ellos, heredados del siglo XIX–.<sup>15</sup> De este modo podrá formularse una nueva lectura que permita hacer una comprensión alternativa de la historia de la filosofía y su relación con los poemas de Homero.

---

<sup>15</sup> ROSEN (1988, 27) atribuye el enfoque de una revolución ilustrada del pensamiento filosófico en el periodo preclásico (siglo VI a. C.) a una mirada moderna, construida sobre la Ilustración del siglo XVIII. Al igual que muchas características de la llamada “Edad Oscura griega” se (re)construyen a partir de argumentos analógicos sobre la llamada “Edad Oscura” del Medioevo Europeo, ciertas particularidades de la Antigüedad constituyen una proyección de categorías de la Modernidad. En efecto, así como desde un periodo de “oscuridad”, “misticismo”, “religiosidad”, etc., propio de la Edad Media se abre paso a través del Renacimiento a la razón ilustrada europea, de modo semejante habría una “transición” desde el mito a la ilustración de la racionalidad filosófica. Cfr. LACOUÉ-LABARTHE y NANCY (1988), quienes abordan los vínculos y rupturas teóricas que los conceptos de filosofía y literatura han recibido, sobre todo, a partir del Romanticismo y sobre el cual se han construido las categorías y concepciones del historicismo crítico-literario contemporáneo de ellos.

En rigor, no se trata de proponer un marco conceptual libre de prejuicios, condicionamientos coyunturales o metodológicos, sino, al menos, de aplicar una lógica y categorías diferentes que permitan abordar los problemas en torno al origen y comienzo histórico de la filosofía y sus respectivos problemas desde un marco conceptual que no cercene tales cuestiones a partir de un criterio reductivo. En definitiva, las conclusiones a las que se arriben tendrán como resultado un sentido propio de qué es la filosofía desde cierta perspectiva hermenéutica, dado que cuestionar o preguntarse por el enfoque tradicional del comienzo histórico de la filosofía ya es una pregunta por el sentido de la filosofía misma. Con todo, no es la tarea primordial de este trabajo considerar qué es la filosofía desde su pureza conceptual (aunque explícita o implícitamente, pueda extraerse o insinuarse una respuesta a dicha pregunta), sino desde una definición general y dinámica que permita ver o no la presencia de categorías y conceptos propios de la filosofía y, en particular, de filosofía política, en los poemas homéricos. Esa definición siempre provisional de la filosofía con la que contamos es la que se dirige *in nuce* a la interrogación de aquellos fundamentos y causas que determinan el ser de las cosas, impulsada en general por una inquietud ante lo obvio e incuestionado. A veces desde lo universal a lo particular y en otros casos en sentido inverso, esencialmente la filosofía se interroga por el ser, por el *qué* de las cosas. Y, en general, la formulación de ese interrogante se orienta hacia una búsqueda de la verdad o conocimiento, incluso, con la sospecha de que tal empresa constituye un fin inalcanzable, pero siempre alimentándose de una fuente de saber que se supone inagotable.

En efecto, es lícito también preguntarse si la filosofía tiene su origen con lo que comúnmente denominamos “especulación científica” y la pregunta por las “primeras causas” o si, en todo caso, no es posible plantear dicho origen como el resultado de un proceso de elaboración filosófica más ligado a la esfera política<sup>16</sup> e incluso económica (Seaford 2004). En tal caso, podría resultar pertinente considerar a Homero como el primer filósofo de Occidente, por el desarrollo implícito de una filosofía política verificable en los poemas. Si así tal fuese el caso, en efecto, no lo habría hecho al estilo de Thomas Hobbes,<sup>17</sup> como

---

<sup>16</sup> Como señala NIGHTINGALE (1995, 19), en el único pasaje en donde Platón da una definición de los “filósofos” utiliza un criterio de orientación política, más que de método o doctrina (*R.* 396a-c). La concepción de la filosofía en Platón será discutida más adelante.

<sup>17</sup> Cfr. CONDREN (2014).

tampoco Anaximandro desarrolló su filosofía como lo hizo Thomas Kuhn.<sup>18</sup> Sin embargo, la mayoría de los problemas que Homero plantea son prácticamente los mismos que los presentes en muchas cuestiones de filosofía política expuestas por pensadores contemporáneos –como luego se examinará–. En efecto, desde este punto de partida y criterio demarcatorio hermenéutico, es pertinente plantear la posibilidad de que la filosofía comience con los poemas homéricos, más allá de la dificultad de su datación y de todos los problemas que suscita la “cuestión homérica”. Se trataría, sobre todo, de filosofía política, planteada en términos y lenguaje propios de la época arcaica –y probablemente con muchos resabios lingüísticos y culturales de períodos anteriores–, que el mismo poeta podría estar desarrollando con algún grado de inconsciencia en cuanto a su originalidad (hecho que también puede sostenerse en el caso de los filósofos milesios, Frede 2008). No por ello deja de suscitar problemas y cuestiones de gran actualidad y, por eso mismo, hace a su presunta filosofía algo universal que trasciende su propio tiempo.

Uno de los obstáculos metodológicos que se presentan a menudo es la utilización de los “argumentos” o, podría decirse, “enfoques de autoridad”. En este caso, si bien Aristóteles ofrece una interesante e insoslayable perspectiva sobre el inicio y origen de la filosofía (y además mucho más cercana en el tiempo a la época arcaica que lo que estamos nosotros, lectores modernos), que, por supuesto, puede ser el aliciente para cualquier punto de partida, ella no constituye la única e indiscutible mirada sobre el asunto.<sup>19</sup> Aristóteles no propone y

---

<sup>18</sup> Para un estudio sobre el contraste de modos, contenidos y objetos de estudio entre la filosofía en la Antigüedad y la época contemporánea, JORDAN (1990). El autor señala tres diferencias de orden general: 1) la filosofía tal como se practica en la antigua Grecia se concibe como una disciplina con implicaciones prácticas para la conducta de la vida, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, donde los planteos o el ejercicio mismo de la filosofía no pretenden una injerencia directa en la vida de sus receptores; 2) la filosofía antigua se aboca a un campo de estudio mucho más amplio que la filosofía analítica contemporánea, atravesando muchas disciplinas que se han independizado a lo largo de la historia; y 3) los filósofos de la Grecia antigua se organizaron en escuelas rivales y competidoras (propio de su cultura), reclamando el monopolio de la verdad para sí mismas, mientras que los filósofos contemporáneos, en contraste, tienden a considerar el estudio de la filosofía como un vínculo cooperativo de esfuerzo colectivo. Cfr. HADOT (1998, 11-17), SANDYWELL (1996, 65-74), n. 153.

<sup>19</sup> Para un análisis más detenido de algunos de los supuestos y decisiones metodológicas del tratamiento aristotélico y sus problemas, PALMER (2014).

expone simplemente un origen de la filosofía, sino que brinda una definición de la filosofía como un estudio causal que, en efecto, justifica esa propia demarcación pero, a la vez, deja abierta la precedencia homérica, con lo cual la historiografía canónica brinda elementos para rehabilitar lo homérico en el terreno mismo de la causalidad. Como señala Burkert (2002, 56), tanto Platón como Aristóteles pueden considerarse los precursores de los errores esenciales en relación con el origen y el fundamento de la filosofía. Es por ello que revisar y discutir algunos puntos de las doctrinas de las “autoridades” es en gran medida necesario.

El concepto de cercanía en el tiempo que pretende tener más verosimilitud u objetividad puede en muchos casos ser relativo. El analista moderno cuenta con herramientas y elementos de diversa índole de los que el antiguo carecía y con los cuales reabordar y examinar determinadas cuestiones. Además, se evidencia cómo en la misma Antigüedad clásica muchos filósofos contemporáneos tenían concepciones antagónicas sobre determinado político, poeta o contexto histórico comunes (Barceló y Hernández de la Fuente 2014,<sup>20</sup> 125-129; Hammer 1998b, 353). De modo que podemos (y debemos) partir desde la reflexión sobre las doctrinas de filósofos sin duda insoslayables como Platón y Aristóteles, siempre y cuando se acepte que son enfoques posibles entre otros, aunque muy importantes para el abordaje de todo tópico filosófico.

Otras dificultades metodológicas han sido señaladas en torno a la problemática sobre el estudio del pensamiento político antiguo. El primer obstáculo se encuentra en la dificultad de traducir los conceptos políticos antiguos en términos modernos o, incluso de forma inversa, de abordar con categorías actuales cuestiones de índole política propias de la Antigüedad (Cartledge 2009). La grieta cultural entre antiguos y modernos, definida por muchos siglos de distancia, no puede saltarse gratuitamente. Es inevitable que tal empresa imponga la utilización de conceptos a los que, en principio, se les podría objetar un carácter anacrónico. Lo más adecuado es, no obstante, ser consciente de esta distancia y aplicar los conceptos con los mayores recaudos posibles, advirtiendo sus alcances y limitaciones.

En lo que respecta a la investigación en torno a la posible filosofía política homérica, el enfoque de este trabajo procederá desde varias ópticas. Ante todo, se juzga que es desde los textos homéricos y desde (re)elaboraciones posteriores de otros autores, que los evocan

---

<sup>20</sup> A partir de aquí, BARCELÓ-HERNÁNDEZ (2014).

directa o tácitamente, de donde se extraen las problemáticas filosóficas y el pensamiento político del autor, y es por ello que un enfoque filológico constituye una herramienta de vital importancia para su análisis. Para mantener la solidez epistemológica de una ciencia humana como la filosofía, es imprescindible esta que se apoye en la fuente o estructura primaria sobre la que se construyen las concepciones generales de las diferentes disciplinas, esto es, el texto griego.

No obstante, resulta ineludible recurrir a otras disciplinas para el abordaje de ciertos tópicos que se encuentran en el camino de la exégesis filosófica. Sobre todo, para un período con las características de la época arcaica es necesario abreviar de la arqueología y, junto con ella, de la ciencia histórica de la que también aquella es solidaria. Así, por ejemplo, si para determinar que solo habría filosofía política en Homero si en sus textos apareciera el concepto de *pólis* (postura que se revisará más adelante), habría que determinar, en primera instancia, si en la época de composición de dichas obras ya existían las *póleis* en la forma que fuera. Pudiese o no eso deducirse de los textos, la arqueología ofrece un complemento considerable para tales fines, y lo mismo podría proyectarse a otros tópicos sobre los cuales puede lograrse mayor rigor científico recurriendo a una disciplina auxiliar familiar. En efecto, la arqueología ha hecho enormes y muy significativas contribuciones a los estudios homéricos desde hace más de un siglo y medio. Durante años su adopción como disciplina auxiliar ineludible del trabajo filológico ha llevado a los estudiosos a utilizarla como fundamento inexpugnable para determinar la historicidad de las épicas, en muchos casos subvirtiendo el orden metodológico, tratando de encajar la disciplina a los propósitos a veces fundamentalistas de las hipótesis de algunos homeristas.

En el otro extremo se encuentra una postura que no da lugar a la intromisión de una disciplina que se mueve con metodologías y categorías científicas muy diferentes que no hallan lugar en el lenguaje y realidad de la filología. Actualmente, los nuevos estudios de arqueología homérica (Sherrat-Bennet 2017) pretenden superar esta inconducente y ya vetusta dicotomía comprendiendo los poemas homéricos como un objeto de estudio que, necesariamente, debe abordarse de modo holístico, lo que implica un análisis interdisciplinario integral que logre establecer los distintos niveles disciplinares con su alcance apropiado. La historia de la Antigüedad y la antropología (sin adentrarnos en los problemas propios de cada disciplina) podrían ayudar a la reconstrucción de un mundo en

que el poeta sitúa su obra y los problemas filosóficos de su coyuntura. En suma, cualquier acercamiento lúcido al tratamiento de una filosofía de Homero y los caminos utilizados para llegar a su exégesis debe ser de índole interdisciplinaria.

### **0.1.2 Programa general y organización de la tesis**

En términos generales, el título de la tesis condensa las ideas e hipótesis principales del plan de trabajo e, incluso, anuncia su programa, actuando, a su vez, como un índice primario. *Homero y el principio de la filosofía. Estudio de los tópicos filosófico-políticos de los poemas homéricos y su reelaboración en la Atenas de los siglos V-IV a. C.* supone que, en primer lugar, serán abordados algunos de los múltiples problemas de la cuestión homérica, y ello comienza por la pregunta acerca del significado de “Homero”. En segundo lugar, se pondrá foco en los problemas en torno al principio de la filosofía. Allí la elección del término “principio” no es ingenuo, pues esta expresión alude, por un lado, a su sentido cronológico, es decir, a su inicio, en referencia al comienzo histórico de la filosofía y, por otro, apunta a su sentido ontológico, a qué es lo que da origen al pensamiento filosófico de modo universal y, además, a la relación entre ambos sentidos. Luego, se analizarán determinados pasajes de los poemas homéricos (la *Iliada* y la *Odisea*) que comportan un considerable valor filosófico-político, relevantes para la sistematización del pensamiento filosófico de Homero. Por último, se estudiará la recepción y la reconfiguración de su pensamiento en la Atenas del periodo clásico y cómo, en efecto, los poemas homéricos se insertan definitivamente en la historia de la filosofía como agentes activos de la disciplina.

En cuanto a sus propósitos más concretos, la tesis se divide en cuatro partes: un primer capítulo en el que se realiza un estado de la cuestión y que, a su vez, sirve como una introducción general; un segundo capítulo dedicado a algunas aproximaciones preliminares a la filosofía de Homero; un tercer capítulo sobre el concepto de *pólis* en los poemas homéricos; y un cuarto y último capítulo referido al concepto de soberanía en la *Iliada* y la *Odisea*.

En el primer capítulo se trazan los problemas que suscitan los distintos enfoques corrientes en torno al inicio histórico de la filosofía y a lo filosófico en general. Se presenta un estado de la cuestión dividido en cuatro secciones: las cuestiones homéricas, el comienzo histórico de la filosofía, el pensamiento político en Homero y la recepción y reelaboración filosófico-política que la tradición clásica ateniense ha hecho de ellos en los siglos V y IV a. C.

En el segundo capítulo se abordan algunos de los tópicos filosóficos que se preanuncian en los poemas homéricos y que, generalmente, los historiadores de la filosofía antigua postulan como fundantes del pensamiento filosófico. En este sentido, se despliegan los conceptos que dan lugar a una “metafísica homérica” y algunas nociones que se presentan, según la tradición, como aquellos principios que han dado origen al filosofar en Grecia.

En el tercer capítulo de la tesis se estudia el concepto de *pólis* en general y luego se da prueba de su presencia en la *Ilíada* y en la *Odisea*, para en última instancia exhibir cómo opera concretamente en los poemas, evidenciando una reflexión filosófica en torno a la *pólis*, entendida como una reflexión filosófica sobre lo humano, la comunidad y el Estado (ambos con su dimensión religiosa), es decir, una reflexión filosófico-política.

El cuarto y último capítulo se enfoca en el concepto de soberanía, considerado como uno de los conceptos centrales de la historia de la filosofía política. En primer lugar, se realiza un breve análisis histórico del concepto y, después de probar la pertinencia de aplicación en la Antigüedad, se explora el modo en que Homero lo aborda de un modo filosófico a lo largo de la *Ilíada* y la *Odisea*.

Con respecto al conceptualmente último objetivo de la tesis, a saber, el *estudio de los tópicos filosófico-políticos de los poemas homéricos y su reelaboración en la Atenas de los siglos V-IV a. C.*, no se presenta un capítulo específico o apartado independiente. El tema es abordado a lo largo de las secciones de acuerdo con la pertinencia de su tratamiento a fin de enriquecer la perspectiva prominente de la tesis, que se orienta hacia una interpretación filosófico-política de los poemas homéricos. Un análisis detenido de este tópico en particular amerita un tratamiento especial de mayor extensión y profundidad que excede los límites de este trabajo en el que, no obstante, se trazan algunos horizontes para estudios posteriores.

La organización propuesta en esta tesis responde a la necesidad de, en primer lugar, analizar muchos de los problemas que se presentan en un “autor”/“compositor” como “Homero”, en tanto resulta significativo situar la obra filosófica de un autor para su mejor comprensión (cuestiones homéricas). Luego, se hace imperioso discutir los distintos enfoques teórico-conceptuales en torno al origen histórico de la filosofía, con el fin de presentar la hipótesis –ahora en un campo redefinido– de que los poemas homéricos pueden estudiarse como la primera obra en la Historia de la filosofía, fundamentalmente en términos de reflexión política. Si bien hay una preponderancia por parte del poeta en el interés de este

campo, la presencia de otros tratamientos en torno a distintas esferas filosóficas refuerza la reflexión filosófico-política como un todo (segundo capítulo). No obstante, como condición de posibilidad de esta hipótesis (la filosofía política presente en los poemas), se hace necesaria la existencia de un tratamiento conceptual de la *pólis* en los poemas homéricos y allí es donde halla su justificación el tercer capítulo. Por último, la demostración del abordaje y problematización filosófica del concepto de soberanía por parte del poeta, siendo uno de los más importantes y fundantes de la filosofía política como disciplina, termina de probar la idea central de la tesis.

### ***0.1.3. Criterios de cita y uso de términos griegos***

Todas las traducciones presentadas en la tesis me pertenecen, a menos que sea aclarado oportunamente. Para el uso técnico de conceptos griegos se utilizará la transliteración al alfabeto latino en bastardilla, al igual que un término griego que no pertenezca a una cita concreta o corresponda a su forma textual. Así, se hace referencia al concepto de *nóstos*, al de *basileús* de una *pólis* en general, o al verbo *themisteúo* presente, por ejemplo, en *Od.* 9.114-115 ([...] θεμιστεύει δὲ ἕκαστος / παίδων ἢ δ' ἀλόχων [...]). Excepcionalmente, hay casos en donde es más deseable utilizar el alfabeto griego, aun cuando la forma no se corresponda con un pasaje concreto del texto, a fin de clarificar algunos problemas de paronomasia, como los casos de Τηθύς / Θέτις o Κρόνος / Χρόνος, que una transliteración al alfabeto latino haría confusos. Sí se utilizará el alfabeto griego para aquellas palabras, sintagmas u oraciones que respondan a una cita concreta. Así, se menciona a los cíclopes como unos seres “sin ley” (ἄθεμίστων), que hace puntualmente referencia a *Od.* 9.106.

# **CAPÍTULO PRIMERO**

## **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

*CUESTIONES HOMÉRICAS*

*EL ORIGEN Y PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA*

*LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN HOMERO*

*REELABORACIÓN DE LOS TÓPICOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA*

*DE LOS POEMAS HOMÉRICOS*

*EN LA ATENAS DEL SIGLO V-IV A. C.*

## **1. CAPÍTULO I**

### **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

A continuación, se presenta el estado de la cuestión sobre los temas que se desarrollan a lo largo del trabajo; si bien no puede hablarse de cuatro estados de la cuestión, en todo caso, puede presentarse uno general del enfoque propuesto dividido en cuatro partes: a) las cuestiones homéricas, b) el problema en torno al comienzo histórico y el principio de la filosofía, c) los enfoques sobre el pensamiento político presente en los poemas homéricos y d) los estudios en torno a la recepción filosófico-política que se han realizado sobre ellos durante el periodo clásico ateniense.

#### **1.1. Cuestiones Homéricas<sup>21</sup>**

Resulta difícil sostener que un trabajo de investigación sobre los poemas homéricos de una extensión considerable, bajo el enfoque que sea (histórico, filosófico, etc.), no requiera realizar al menos una aproximación a los problemas más importantes de la cuestión homérica para su abordaje. A diferencia de autores como Platón o Aristóteles, en los que hay un consenso generalizado con respecto a su existencia o, a grandes rasgos, la composición de sus obras, el abordaje de “Homero” constituye en sí mismo un problema tanto en su enfoque como sujeto o en su análisis como concepto. Además, cualquier tópico que se aborde en los poemas remite directa o indirectamente a los problemas de las cuestiones homéricas. Así, para el análisis del pensamiento homérico como resultado de un proceso histórico se hace necesaria su contextualización, lo que remite al problema de la datación de los poemas, su composición y proceso de fijación, así como una comprensión de la sociedad que el poeta “refleja”, desde la que habla y, con ella, las audiencias que constituyen el sujeto receptor. En

---

<sup>21</sup> Se habla de “cuestiones homéricas”, tanto como de “cuestión homérica” de modo intercambiable. Si bien su forma clásica es en singular, el uso plural aquí utilizado pretende expresar el tema desde una perspectiva dinámica, reflejando la amplitud y el movimiento de sus márgenes disciplinarios.

este sentido, para hablar de una “filosofía homérica” también resulta ineludible considerar la intención del poeta como un individuo perteneciente a una tradición bárdica, pero con una impronta singular que lo distingue y da muestras de su “innovación”, lo que conduce al examen del enfoque neanalítico, así como a la indagación en torno a la ideología expresada en los poemas.

Actualmente, la denominada “cuestión homérica” ha devenido un campo de estudio tan amplio que las bases epistemológicas de su análisis solo pueden sentarse sobre trabajos interdisciplinarios. El camino espinoso de las cuestiones homéricas se hace cada vez más rico y complejo a medida que surgen nuevos trabajos, en su mayoría muy fructíferos e interesantes.<sup>22</sup> Cada asunto encierra un problema y, a su vez, abre las puertas a uno nuevo, por lo que este campo científico se convierte en un terreno muy fértil para nuevas investigaciones. No obstante, cualquier intento de detener la marcha en la exploración de un punto particular –sea por las lógicas razones de extensión, circunscripción o especificidad– deja la impresión de conducir a un trabajo sesgado, parcial e inconcluso. Los estudios actuales sobre cuestiones homéricas han implicado una ramificación y diversificación de problemas de diversa índole al punto tal que son abordados por disciplinas que van desde la filología, la arqueología y la historia, hasta la antropología, la psicología, la neurociencia, la filosofía de la mente, entre otras tantas, cuya participación en este campo no hubiese sido pensada años atrás. En lo que concierne a este trabajo, lejos de dar respuestas a los más variados y múltiples interrogantes planteados por las cuestiones homéricas (en muchos casos insolubles), se hará hincapié en aquellos asuntos más importantes para tal investigación, a fin de presentar un panorama general del estado de la cuestión (si es que puede hablarse de *uno*), sobre todo para exhibir el carácter sumamente problemático al que el crítico se enfrenta cuando pretende abordar los poemas homéricos.

Además de la necesidad metodológica de considerar los problemas de la cuestión homérica que implica cualquier estudio sólido sobre los poemas homéricos, la relevancia de su tratamiento en la investigación filosófica se reafirma cuando nos detenemos sobre interrogantes que pueden direccionar la perspectiva sobre dicha cuestión y desde ella. La pregunta sobre la importancia de la existencia o no de un autor (sea uno solo o dos autores:

---

<sup>22</sup> Para una introducción y recorrido generales sobre las cuestiones homéricas, ABRITTA *et. al.* (versión provisoria a, v-li), [iliada.com.ar](http://iliada.com.ar).

uno para cada poema, o incluso un autor colectivo y tradicional construyéndose a lo largo de siglos) y los diferentes contextos en los distintos niveles (de producción, de recepción, de contenido, social, político, religioso, etc.) remiten directamente a las cuestiones homéricas. Prescindir por completo del autor o de su contexto cuando, en rigor, hay una enorme cantidad de evidencia de diversa índole –aunque superlativamente compleja, confusa y en muchos casos no fidedigna– es una decisión metodológica y, en efecto, conduce a un terreno apto para una gran variedad de análisis e interpretaciones con validez científica. No obstante, abordar los problemas de la autoría, la compleja cuestión de la escritura, el trasfondo social de los poemas, etc., sin pretensión de dar una respuesta taxativa ni exhaustiva sobre el asunto y, en la mayoría de los casos, constituyendo hipótesis que difícilmente puedan ser contrastadas, permitirá dotar de significado a ciertos problemas filosóficos presentes en los poemas. Por dar un ejemplo, Gadamer (1996, 18) sostiene que Homero es inimaginable sin la introducción generalizada de la escritura alfabética e, incluso, propone la lengua griega con su ulterior incorporación de la escritura alfabética como uno de los posibles inicios de la filosofía occidental. Ahora bien, es necesario que este tipo de supuestos –a veces arrojados sin ningún tipo evidencia o justificación teórica apropiadas– sea sometido a un análisis, para luego intentar enmarcarlo teóricamente en los estudios homéricos y en particular en este trabajo. Esta decisión metodológica pretende enriquecer el sentido filosófico de los poemas y, por otro lado, encauzar ciertas divergencias y ambigüedades que muchas veces parecen presentarse en ellos.

La renuncia a la búsqueda de un contexto particular y un poeta de carne y hueso llamado “Homero”, tanto como paradigma metodológico cuanto como objeto de estudio con validez científica, ha sido, en términos generales, el canon dominante en los estudios homéricos de las últimas décadas. En los últimos años, sin embargo, el enfoque ha virado hacia un intento de reconstrucción de ese mundo y sus protagonistas, *prima facie*, confundidos en una amalgama de datos inverosímiles y ficticiales, en el mejor de los casos, y en el marco de una falta de evidencia suficiente (muchas veces en la oscuridad absoluta del conocimiento), en el peor de ellos. En efecto, la imposibilidad de establecer una biografía fidedigna de Homero a partir de los datos suministrados por los autores de la Antigüedad conduce a su abordaje a través de otras vías, siempre direccionadas por enfoques interdisciplinarios. Así, las afirmaciones sobre la vida de un poeta llamado “Homero” van

desde la información sobre sus posibles lugares de nacimiento (Quíos, Atenas, Creta, Smirna, Beocia, entre otros tantos)<sup>23</sup> hasta la negación total de su existencia como un único sujeto. Con respecto a los testimonios antiguos sobre la vida de Homero, el trabajo de Graziosi (2002), *Inventing Homer*, ha resignificado el valor de estas biografías de Homero, insertándose así en este nuevo enfoque dentro de los estudios homéricos para dar un nuevo sentido y reconstruir el mundo homérico en algunas de sus múltiples expresiones. Sin ninguna pretensión en absoluto de constituir una evidencia histórica sobre la cual se pueda

---

<sup>23</sup> No debe dejar de mencionarse a los Homéridas, sobre los que la tradición cuenta que constituían un grupo de rapsodas profesionales que se dedicaban a conservar, recitar, cantar, interpretar, explicar e incluso glosar, los poemas de Homero, de generación en generación y durante un periodo importante de tiempo en la Antigüedad. Las primeras referencias a su existencia las encontramos en Píndaro (*N.* 2.1, *Sch.* N. 2.1 M), donde se dice que los Homéridas fueron llamados desde tiempos antiguos descendientes de Homero y que solían cantar sus poemas como un derecho de sucesión. Al mismo tiempo, la pertenencia de este grupo a Quíos está atestiguada en el siglo V a. C. por Acusilao de Argos (*FGrHist* 2 F 2) y Helánico de Lesbos (*FGrHist* 2 F 20) (FOWLER 2000, 4), quienes, según Harpocración (gramático alejandrino), afirmaron que los Homéridas son un *génos* perteneciente a la isla. Por otra parte, encontramos en el *Certamen* del Ps-Hesíodo (13-15) nuevamente la idea de la vigencia del linaje de Homero en los Homéridas de Quíos. A partir de estas alusiones pindáricas –además de la isocrática (*Hel.* 65) y las platónicas (*Io.* 530d, *Phdr.* 252b)– se ha discutido si estos rapsodas cantaban o recitaban los poemas (o en ocasiones un *prooímion* a los poemas homéricos, muchas veces relacionados con los *Himnos Homéricos* a modo de *párrergon*); si lo hacían parcialmente; y si contaban con copias escritas de estos (ANDERSEN 2011, 365-366; GRAZIOSI 2002, 209-217). Se ha afirmado que los Homéridas representan un estadio intermedio entre un autor mítico ancestral llamado “Homero” y los rapsodas históricos, al modo en que los Eumólpidas lo fueron en Atenas con respecto a los misterios eleusinos (GRAZIOSI 2002, 212). La realidad histórica de esta posible genealogía es muy discutible. No obstante, lo relevante es ver la conceptualización que se ha hecho de los Homéridas como los portadores de un legado poético-cultural que ha enriquecido la caracterización del mismo poeta en cuanto a su arte, pues no se trata de meros rapsodas. Hay una distinción cualitativa, más allá de las diferentes caracterizaciones que surgen dependiendo la fuente, en el hecho de que ellos constituyen una autoridad significativa para ilustrar las historias de su “ancestro”, para preservar y cuidar sus cantos, estableciéndose como un paradigma rapsódico para otros rapsodas y, por extensión, manteniendo a la poesía homérica como ideal de la poesía en general. En estos testimonios, junto con un pasaje del *Himno Homérico a Apolo III* (172-173), se basa la afirmación de la procedencia geográfica más popular del poeta. También Simónides (*Fr.* 8 W) se refiere al “hombre de Quíos” cuando alude al pasaje homérico (*Il.* 6.146) de la generación de las hojas: ἐν δὲ τὸ κάλλιστον Χίος ἔειπεν ἀνὴρ / ‘οἷη περ φύλλον γενεή, τοιῆ δὲ καὶ ἀνδρῶν’ (“Y un varón de Quíos dijo lo más bello: ‘Así como la generación de las hojas, tal es también la de los varones’”). El segundo verso es idéntico a *Il.* 6.146. Cfr. WEST (2011, 9).

situar el eventual poeta, la autora analiza estos testimonios antiguos con el objeto de comprender el significado que los poemas homéricos (y su autor o compositor) tenían para sus audiencias específicas en la Antigüedad. En efecto, esto podría constituir un tipo de evidencia que permitiera abordar el sentido que la épica tenía para su auditorio.<sup>24</sup> Por su parte, la evidencia interna podría ofrecer un claro reflejo de la vida, del contexto y del pensamiento de los poetas en los que Homero se representó a sí mismo. La tradición ha asociado a Demódoco con Homero, y es en dicho personaje en donde podría encontrarse el reflejo más cercano de lo que habría sido el poeta histórico (Sherratt 2017, 49). Los análisis lingüísticos, dialectales, sumados a las alusiones geográficas y culturales de los poemas, han permitido para numerosos comentaristas construir su propia figura de Homero a partir de los diferentes elementos en muchos casos “combinables”.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> También WEST (2011) ha revalorizado en gran medida los testimonios históricos de la Antigüedad para abordar la cuestión homérica como es el caso –entre otra evidencia propuesta– del *Epitafio de Midas* (AG 7.153), fechado hacia 695 a. C., que permitiría datar y contextualizar al poeta. Resulta, sin embargo, un tanto objetable la metodología adoptada por West para arribar a sus conclusiones, sobre todo, a partir de las premisas de las que parte, las cuales solo parecen justificarse en la autoridad del reconocimiento académico del autor.

<sup>25</sup> En el marco de estas perspectivas DALBY (2006), al igual que West, sostiene que el autor de los poemas homéricos es posterior a Hesíodo y que se desarrolla en el ámbito de la lírica. Numerosas alusiones a este género literario pueden advertirse en la *Ilíada* y la *Odisea*: e.g. *Il.* 1.473, 22.391 (peán), *Il.* 14.723, 18.12, 23.314, 24.723, *Od.* 24.60-62 (treno), *Il.* 18.590 (himeneo), *Il.* 18.567 (canto de cosecha), *Il.* 9.189 (tal vez epinicio), *Il.* 23.12, *Od.* 6.99 (monodia), *Od.* 24.200 (yambo). Según Dalby, al modo de Safo, los poemas homéricos fueron compuestos de una sola vez y puestos por escrito en un breve lapso. El autor agrega la llamativa tesis (al menos para la tradición académica) de que Homero fue en realidad una mujer. La comprensión de los sentimientos femeninos, la no exclusividad masculina del ámbito poético, el ámbito privado regido por las mujeres, las relaciones entre el telar (propio del ámbito femenino) y la composición poética, entre otros, son los argumentos generales que esgrime para defender su tesis. Tales delimitaciones, sin duda, requieren y dependen en gran medida de supuestos, como toda ciencia, en muchos casos injustificados. Ahora bien, el problema es que se pierde validez cuando los pilares del edificio epistemológico se asientan sobre la mera conjetura o la intuición. Estos criterios incluso pueden tener algún valor si se los ubica en el lugar pertinente y adecuado de la arquitectura de la investigación, puesto que el avance en el conocimiento científico siempre ha dependido de ellos. Bien orientados, los supuestos y las conjeturas en muchos casos ayudan en la edificación que aún no tiene todos los materiales, ya que estos andamiajes provisionales, a su vez, dan pistas (sin saberlo). Su función más legítima y valiosa se da cuando despiertan el sentido heurístico del investigador, así también como cuando eventualmente surge la serendipia.

En lo que sigue se hará un análisis de algunos de los problemas que suscita la cuestión homérica en lo que respecta, en primer lugar, a las *fuentes de los poemas homéricos*, sus antecedentes y su composición; en segundo término, al *proceso de fijación* por el que la *Iliada* y la *Odisea* alcanzan la forma en la cual se conservan en la actualidad; y, por último, al *contexto sociocultural* en el que se compusieron, desarrollaron y recibieron los poemas homéricos.

### **1.1.1. Las fuentes de Homero**

#### 1.1.1.1. Datación de los poemas homéricos

*Hay que recordar que todo hombre genial está por encima del círculo de su tiempo, pero no más allá de sus límites, porque cronológicamente emerge de él*, afirma Magnavacca (2005, 41) en su estudio preliminar a su traducción de *Confesiones* de San Agustín. De entre todas las obras de la Antigüedad, los poemas homéricos pueden considerarse una de las fuentes más problemáticas para su datación. En primer lugar, cabría distinguir a qué se refiere el término “datación”, es decir, qué es lo que se quiere datar. La respuesta es obvia: “los poemas homéricos”. Ahora el problema consiste en a qué llamar, en rigor, “poemas homéricos”, dado que ellos podrían hacer referencia a a) la epopeya transmitida a lo largo de siglos, a b) la compilación de los cantos orales por medio de un autor (o autores) que, a su vez, pudiera haber fijado los poemas b1) por escrito o incluso b2) oralmente, y que en b2’) algún momento posterior alguien los fijara por escrito. También, c), podría sostenerse que los poemas no hayan terminado de componerse hasta el periodo Helenístico.

Los críticos han discutido extensamente en torno a estos problemas, generalmente sin estar hablando del mismo objeto. Esto se ha dado, en parte, por cierta mutua incompreensión (por momentos deliberada), y en gran medida, simplemente porque parten de supuestos muy alejados (basados en meras conjeturas e intuiciones) con los que arriban a conclusiones escandalosas para quienes abordan tal cuestión desde otro enfoque. No obstante, no se trata de renegar de la conjetura, que es muy valiosa en múltiples sentidos y en muchas veces atractiva, sino tan solo de darle el lugar adecuado.

Los criterios para la datación están constituidos por la cronología relativa, los principios lingüísticos y arqueológicos y, a su vez, la evidencia interna de los poemas, junto con las referencias externas a ellos por medio de autores antiguos. El desafío más grande para los críticos ha sido lograr armonizar estos criterios, pues cada uno de ellos siempre se presenta objetable desde algún enfoque. Por supuesto, el testimonio de los antiguos –como el hecho de que Heródoto (2.53.2) relata que Homero vivió unos cuatrocientos años antes que él y, por tanto, unos cien años luego de la guerra de Troya– *a priori* no constituye una fuente fidedigna que pueda officiar de base científica para el abordaje teórico. Sin embargo, cuando lo relatado por Heródoto coincide con las conclusiones a las que se llega por los criterios anteriormente señalados, los especialistas no dejan de remarcarlo, expresando cierta satisfacción en el cierre de la ecuación con un halo de corroboración científica.

A partir de una cronología relativa en donde establece a los yambógrafos arcaicos con posterioridad a Homero (como hace la mayoría de los críticos), Ruijgh (1998, 682) ha propuesto datar los poemas homéricos aproximadamente en el siglo IX a. C. (cronología absoluta). Las razones esgrimidas son de orden lingüístico y básicamente se centran en el análisis de las contracciones de la lengua del periodo clásico no presentes aún en los poemas homéricos, junto con la convivencia de jonismos y eolismos (predominantes), estos últimos como portadores de la herencia de antiguos aedos eolios del Asia Menor.<sup>26</sup> Además, se vinculan estas características lingüísticas con las diferentes fases de transmisión del poema en diferentes áreas geográficas hasta llegar a la puesta por escrito alrededor del siglo IX.<sup>27</sup>

También a partir de la evidencia lingüística, Janko (1982, 1998) ha datado los poemas homéricos en el siglo VIII a. C., más precisamente entre el 775 y 750 a. C., habiéndose

---

<sup>26</sup> PETRAKIS (2006) analiza los vínculos que pueden establecerse a partir del contraste entre lo que habría sido el mundo homérico de las islas jónicas del de Bronce Tardío y el Hierro Temprano, reconstruido por medio de la arqueología o estudios regionales, y la información relevante que puede extraerse de los poemas, principalmente del Catálogo de las naves. El autor se centra en la información contradictoria del episodio homérico con el resto de la épica, para sostener su posición en disonancia con la unidad conceptual, cronológica y autoral del poema.

<sup>27</sup> Al respecto, CODOÑER (2009, 24-25) ha sido muy crítico frente a estas hipótesis –sobre todo a la metodología implementada por Ruijgh en una disciplina que debe estar bien auxiliada por otras disciplinas cercanas– al realizar una cronología absoluta no solo de la fijación última por escrito de los poemas homéricos, sino también de sus fases previas, cuya construcción teórica en muchos casos se funda en meras conjeturas del autor.

compuesto la *Odisea* poco después de la *Iliada*.<sup>28</sup> Así, siguiendo a Ruijgh (1998) en su enfoque temprano de la introducción del alfabeto en Grecia, Janko plantea que desde los primeros tiempos la escritura se ha usado para escribir poesía, como lo demuestra “La Copa de Néstor”.<sup>29</sup> Ello evidenciaría con gran probabilidad que los poemas homéricos no pueden no haber tenido al menos la posibilidad de ponerse por escrito en tales fechas, más aún si se considera la evidencia de estabilidad de los poemas poco tiempo después, lo que presupone una escritura más temprana.

Por otro lado, West rechaza el argumento tendiente a demostrar la preeminencia temporal de Homero con respecto a los líricos en base a la inverosimilitud de contar con una gran cantidad de datos biográficos sobre estos últimos y un poeta contemporáneo de ellos del que nada se sepa o respecto del que todas las fuentes (en su mayoría tardías) son contradictorias.<sup>30</sup> Para el autor, Homero y algunos poetas líricos pudieron ser bien conocidos

---

<sup>28</sup> La evidencia lingüística es uno de los argumentos más fuertes para establecer la cronología relativa. Así, los poetas pueden ir desplazándose en la línea temporal hacia una datación más temprana o tardía dependiendo de, por ejemplo, los arcaísmos presentes en sus obras que, a medida que se avanza en el tiempo, van disminuyendo. Sin embargo, esto trae el problema de que muchos poetas pueden haberse mantenido reacios a la innovación del lenguaje, manteniendo un cierto conservadurismo arcaizante, aun en períodos bastante tardíos, sumado a la existencia de las variantes dialectales, geográficas o de otra índole (problemas que han sido advertidos por Janko). Esto implica que las diferencias lingüísticas de este tipo pueden depender de otros factores independientemente de la época de su composición. Más allá de estos problemas que presenta la evidencia lingüística, actualmente sigue siendo una de las herramientas más adecuadas para establecer la cronología de los poemas homéricos.

<sup>29</sup> Debe advertirse que no hay acuerdo en que el contenido de “La Copa de Néstor” aluda a la poesía, e incluso en que las líneas grabadas estén en hexámetro.

<sup>30</sup> WEST (2011, 1997) no acuerda con la datación de los poemas homéricos en el siglo VIII, postura comúnmente asumida, según el autor, por muchos académicos a raíz de las afirmaciones de críticos anteriores, pero no, en rigor, por medio de argumentos que puedan dar prueba de tal supuesto en base a evidencia genuina. En primer lugar, West sostiene que en muchos casos la fecha aproximada para la composición de la *Iliada*, por ejemplo, se infiere sobre la datación del *Ciclo*, omitiendo que este último caso porta los mismos problemas: *ignotum per ignotius*. En el mismo sentido, RUOBING (2018) señala que la metodología de datación relativa basada en argumentos de “dependencia temática” está fuertemente condicionada por la subjetividad del analista, pues afirmar que la *Iliada* tiene una preeminencia de motivo frente a las innovaciones que se dan, por ejemplo, en la *Etiópida* está sujeto al enfoque al que pertenece el comentarista o a su mera subjetividad y, por tanto, no responde a una evidencia de carácter objetivo.

en una misma época y, sin embargo, su tradición biográfica tener suertes muy diferentes. El corolario de la postura de West, luego de exponer varios argumentos para sostener una preeminencia temporal de Hesíodo sobre Homero, es que los poemas homéricos deben datarse a mediados o en el último cuarto del siglo VII a. C.<sup>31</sup>

Según Burgess (2001, 49-53), el conjunto de la evidencia sugiere que la tradición de composición de los poemas homéricos debe extenderse sobre el periodo arcaico e incluso alcanzar a la Atenas del siglo VI a. C. para determinar la fecha de su fijación. El autor se centra en los *realia* presentes en los textos que harían referencia a épocas más tardías, lo cual no permite datar los poemas antes de la datación de estos elementos propios del periodo. La tendencia de los críticos a considerar estos agentes como interpolaciones tiene que ver con el empeño *a priori* de datar los poemas homéricos en el siglo VIII a. C. Sin embargo, resulta difícil datar con precisión muchos de estos artefactos sobre los que se apoyan los argumentos de Burgess, y los nuevos descubrimientos arqueológicos, o incluso el reanálisis de la

---

<sup>31</sup> En primer lugar, intenta establecer un *terminus ante quem* incuestionable por medio de la evidencia iconográfica. Para ello encuentra lo que podrían ser representaciones de episodios específicamente de la *Ilíada* (no compartidos con la tradición épica en general) en pinturas de jarrones datadas alrededor del 625 a. C. (WEST 1995, 207). Sin embargo, el *terminus post quem* que establece West, inspirado en la metodología implementada por BURKERT (1985) para su fijación (basándose en *Ilíada* 9.381-384, en la que se menciona la riqueza de la Tebas egipcia, que aludiría a la toma de la ciudad por parte de Assurbanipal, jerarca asirio, en 663 a. C.), se centra en su interpretación del pasaje homérico en torno a la construcción y destrucción de la muralla de los aqueos como una alusión a la toma de Babilonia por el rey asirio Sennacherib en 689 a. C. y, dada la presencia en el poema de una referencia a este evento histórico, debería establecerse como término *post quem* el año de dicho suceso. Ahora bien, aun aceptando estas premisas, esto no logra probar la composición tardía del poema tanto de West como de Burkert (689/663 a. C.), puesto que el verso 381 del canto 9 ha sido atetizado como una interpolación, cuyo contenido originario habría hecho referencia a la riqueza de las ciudades beocias más importantes del mundo micénico (JANKO 2015). WEST (2011, 18-19), sin embargo, ha añadido más argumentos a favor de la datación tardía. Uno de ellos lo constituye la alusión a los pueblos del norte que mira Zeus (*Il.* 13.4-6), lo que evidenciaría que la composición de la *Ilíada* no pudo darse antes del 700 a. C., puesto que los asentamientos griegos en las cercanías del Mar Negro no están atestiguados sino recién a partir de mitad del siglo VI a. C. Es evidente que la eficacia del argumento del autor se sostiene sobre la base de la sobreinterpretación del pasaje homérico, sumado a una pretensión histórica del mismo, por lo que no puede considerarse seriamente.

evidencia actual, pueden proporcionar conclusiones diferentes de su datación e implicar una existencia anterior a lo que se pensaba (Snodgrass 1971, 77-78).

A partir de lo expuesto, interesa en particular el enfoque de Finkelberg (2017, 38), para quien la evidencia artística sugiere que los poemas homéricos deben datarse luego del siglo VIII a. C. A su vez, la idea de una datación en el VI debe rechazarse, puesto que no ofrece un margen lo suficientemente amplio que permita acomodar la *Ilíada*, la *Odisea*, Hesíodo, los *Himnos Homéricos* y los poetas líricos en el marco de la cronología relativa establecida por la evidencia lingüística (Janko 1982, 1998). De este modo, ubicar el texto de la *Ilíada* (con una estabilidad considerable) a mediados del siglo VII a. C. no se contradice con la evidencia iconográfica –que de hecho refuerza–, así como tampoco con la evidencia lingüística de la cronología relativa y, además, permite establecer un flujo de poesía ininterrumpido en una continuidad, difusión e influencia de la tradición homérica de la Jonia del siglo VII a la de la Atenas del VI.

#### 1.1.1.2. La composición de los poemas homéricos y la individualidad del poeta

Sobre la composición de los poemas homéricos que dio lugar al *corpus* que ha llegado a nuestras manos se han desarrollado una multiplicidad de teorías de lo más divergentes, la gran mayoría de las cuales se basa en supuestos conjeturales en mayor o menor medida. En este campo, no obstante, las teorías de la oralidad llevadas a cabo por Parry y Lord han permitido establecer algunos cimientos firmes que, esencialmente, en lo inmediato, parece difícil que se derrumben. Con ellas se ha logrado superar la dicotomía entre analistas y unitarios, entre otros prejuicios. A partir de esta nueva perspectiva el concepto de poesía oral se ha ubicado en el centro de la escena de la cuestión homérica, y desde su surgimiento ninguna de las teorías se ha desarrollado sin apoyarse en o, al menos, referirse a ella.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Cfr. ONG (1987, 15-80), quien discute el concepto de “Literatura Oral” y lo considera paradójico. El autor afirma: “Considerar la tradición oral o una herencia de representación, géneros y estilos orales como ‘literatura oral’ es algo parecido a pensar en los caballos como ruedas de automóviles” (21). Si bien esta frase es tan solo

A *priori* los oralistas tienden a negar las intenciones poéticas del poeta individual, puesto que el poeta es un transmisor del acervo tradicional, un instrumento cultural que transmite de generación en generación los conocimientos y expresiones de una determinada sociedad. Ahora bien, que los poemas en su conjunto, o incluso el mismo poeta, sean “producto” de la tradición no implica que la individualidad del poeta no se haga presente, adhiriendo, separándose e incluso discutiendo con ella. Con razón Rose (1995, 58) afirma que la *Iliada* no transmite y preserva las fórmulas, motivos y patrones narrativos para sostener un *statu quo*, sino que conscientemente confronta las ambigüedades y contradicciones de la tradición con un grado de negación que excluye una simple adhesión a esta. Así, la elección de fórmulas, epítetos, escenas comunes y otras tantas formas de expresión tradicional puede encontrarse reconfigurada por la individualidad del poeta en su reperformance de los poemas.<sup>33</sup>

---

una analogía —ya que Ong desarrolla varios argumentos a favor de su tesis—, condensa en líneas generales la concepción del autor en torno a la noción de “literatura oral”.

<sup>33</sup> FINKELBERG (2012) señala que el argumento de Parry para explicar los versos homéricos métricamente incorrectos (que se deben, según el autor, a que el poeta prefiere mantener el contenido tradicional, aunque sea con una falla métrica, a usar una expresión individual) y con ello probar que el poeta responde de modo idéntico a las fórmulas de la tradición, demuestra más bien lo contrario. Es decir que allí donde el poeta podría haber utilizado una fórmula de la tradición que encajaba perfectamente en el hexámetro elige, no obstante, una fórmula métricamente incorrecta, pero más acorde en cuanto a su contenido semántico en relación con el episodio dramático en cuestión. Esto, lejos de exhibir un poeta como un mero *medium* pasivo totalmente subordinado a normas estrictamente rígidas de la tradición épica precedente, mostraría su impronta individual y deliberada al momento de componer el poema. Véase al respecto SALE (1994), enfoque abordado en el capítulo III, “La sagrada ciudad de Troya” (3.1.4.).

### 1.1.1.3. Neoanálisis y oralidad

El neoanálisis, sosteniendo originariamente una postura proescritura de los relatos épicos de la tradición, ha logrado adaptarse a la perspectiva oralista (Kullmann 2012, 13; Currie 2012, 543; Burgess 2006, 148).<sup>34</sup> Enfoques que hace unos años parecían incompatibles entre sí se han conciliado en la óptica actual de la escuela neoanalítica. Tanto oralistas como neoanalistas acuerdan en que hay una tradición prehomérica<sup>35</sup> de la que dependen los poemas homéricos y el *Ciclo Épico*<sup>36</sup> y, a su vez, comparten la visión de que la difusión de las épicas homéricas se llevó a cabo en forma memorizada al menos hasta mediados del siglo IV a. C.<sup>37</sup> Esto implica que desde mucho tiempo antes de la fijación por escrito de los poemas hubo una enorme profusión de cantos épicos orales con temas comunes (*Faktenkanon*)<sup>38</sup> que formulaban y reformulaban una y otra vez en cada nueva *performance*.

La perspectiva neoanalista ha evidenciado la posibilidad de una intertextualidad entre poemas transmitidos por una tradición oral y, para ello, se ha centrado en tres niveles de transferencia fundamentales para abordar la intertextualidad en el marco de la poesía oral de

---

<sup>34</sup> Sobre algunos matices y discusiones actuales en torno al enfoque neoanalista, BURGESS (2006, 150-152).

<sup>35</sup> Sin duda, como la evidencia arqueológica ha exhibido, la existencia de una tradición bárdica debe remontarse al menos al periodo micénico. El fresco de Pilos de “El Bardo y el Ave” (LANG 1969, 79: pl.126/43H6) ofrece un testimonio iconográfico de una actividad con una importancia considerable, al punto de ser representada en las habitaciones palaciales micénicas. El “ejecutor” de la lira corrobora las hipótesis que remontaban la tradición bárdica a la época micénica. Debe asumirse con toda probabilidad que se trata de una representación masculina, puesto que la iconografía minoica y micénica (y también griega) sigue el modelo egipcio (blanco para la mujeres y oscuro para los hombres), construido sobre el criterio de reclusión femenina (mujeres en sus casas con menor exposición solar que los hombres); DUKELSKY (2001, 26).

<sup>36</sup> Diferentes autores de la escuela neoanalítica han sostenido que otras épicas, aparentemente no emparentadas de modo directo (como la expedición de los Argonautas, los relatos folklóricos no mitológicos y las épicas mesopotámicas), estarían también influenciadas por los cantos prehoméricos (KULLMAN 1991).

<sup>37</sup> Esto es algo que también lo evidencia el diálogo platónico *Ion* (537a), en el que un rapsoda profesional podía realizar de memoria una *performance* de la *Ilíada* o partes extensas de un texto que era muy similar al nuestro (KULLMANN 2012, 14).

<sup>38</sup> KULLMANN (2012, 15) utiliza el término “*Faktenkanon*” para referirse a una lista estándar de eventos que la épica transmite oralmente, marcada por una fuerte tendencia a preservar el contenido tradicional que portan.

los relatos épicos: el mito cíclico, la épica cíclica y la épica homérica (Burgess 2006, 148-149). De modo que, desde este enfoque, se advierte que esta conceptualización y abordaje de la cuestión da por sentado que la afirmación sobre una imposibilidad en torno a una intertextualidad<sup>39</sup> en poemas de carácter oral no fijados debe descartarse (Currie 2006, 2),<sup>40</sup> lo que permite pensar en un diálogo alusivo y referencial constante entre poeta y tradición orales para la composición y reactualización de las épicas.

Actualmente, gran parte de los neoanalistas postula que Homero reutilizó de un modo muy original el material contenido en el *Ciclo Épico* (dependiente de la tradición) para componer sus poemas dotados de una enorme singularidad. Un dato que puede dar cuenta de ello es la considerable ocurrencia de fórmulas que aparecen una sola vez en los poemas homéricos (35% en la *Iliada* y la 33% en *Odisea, ca.*) (Thomas 1992, 41). Esto sugiere un gran porcentaje de singularidad e impronta personal, al menos si se comprende el singularísimo por oposición a un tradicionalismo que es representado por el lenguaje formulaico y en donde ese lenguaje difícilmente pueda ser representado por fórmulas que aparecen una sola vez en todo el poema. Otro modo de visualizar la impronta y singularidad del poeta de los poemas homéricos es precisamente contrastando los tópicos compartidos, de un lado, por los poemas homéricos y, del otro, por los fragmentos conservados de la épica

---

<sup>39</sup> Para un acercamiento a la intertextualidad dada entre la tradición y las épicas homéricas en el marco de la poesía oral, BURGESS (2006, 161-177). Por su parte, SCHEIN (2016, 81-91) analiza por medio de dos ejemplos cómo algunos episodios de la *Odisea* se construyen a partir de un diálogo intertextual con la *Iliada* (o algún trasfondo épico común).

<sup>40</sup> Para CURRIE (2012, 543-549), muchos de los problemas inconducentes a los que ha llevado el neoanálisis se vinculan con el hecho de que varios de los partidarios de este enfoque cometen el error metodológico de partir de supuestos conjeturales *a priori* que no surgen de ninguna evidencia científica. Así, en su enfoque, el autor decide explorar la contribución que puede hacerse al neoanálisis desde las inferencias *a posteriori* que puedan realizarse a partir de la evidencia presente en los *Himnos Homéricos* y en la poesía mitológica de la Mesopotamia.

arcaica<sup>41</sup> y, a su vez, el arte iconográfico preservado y no preservado (atestiguado y descrito por fuentes antiguas).<sup>42</sup>

Sin abrir juicio en torno a la preeminencia de uno por sobre el otro, la ecuación resultante de las divergencias entre los mismos episodios podría exhibir la impronta personal del poeta (Finkelberg 2000, 7). Esto quiere decir que puede postularse la composición última de la *Ilíada* y la *Odisea* desde una perspectiva de un poeta individual que, utilizando y reformulando la forma y contenido de la tradición, reconfiguró los poemas épicos con su impronta. Así, además, es posible pensar en un poeta con intenciones y reflexiones propias en torno a contenidos que él mismo desee abordar desde el lenguaje de la tradición épica. Así, de nuevo, los propósitos filosóficos pueden ser pensados en un diálogo entre el poeta y la tradición precedente.

No puede soslayarse, por otra parte, la posibilidad de la existencia de dos autores, uno para cada poema homérico (West 2011, 7-14). En efecto, tendríamos a un Homero para la *Ilíada* y a un Homero para la *Odisea*, como dos sujetos diferentes (con alguna leve diferencia generacional entre ambos). Sin embargo, no parece haber en los poemas diferencias de estilo significativas al punto de considerar uno y otro poema de autores diferentes. La “Ley de Monro” (la *Odisea* nunca repite elementos de la *Ilíada*), formulada a principios del siglo XX por David Monro, muestra la dificultad de postular –si se piensa en que ambos poemas derivan de una misma tradición– dos poetas pertenecientes a una misma tradición que compongan cada uno un poema con temas relacionados sin repetir un solo elemento. Tal vez un tanto más subjetivo es pensar en el carácter inverosímil de la posibilidad de que casi al mismo tiempo surjan dos poetas de genio, de una envergadura suficiente como para componer cada uno de ellos un poema como la *Ilíada* o la *Odisea*, que, rigor, no presentan diferencias significativas de estilo. De este modo, es posible establecer no solo un continuo conceptual y holístico entre ambas épicas (los personajes y la trama en general, más allá de

---

<sup>41</sup> También podrían contrastarse episodios de la épica homérica con otros géneros de la tradición como lo es el dráma ático. El ejemplo paradigmático es el asesinato de Agamenón a manos de Egisto (Homero) o Clitemnestra (Esquilo), más allá de que pueda interpretarse la divergencia como aparente, puesto que si se piensa en Egisto y Clitemnestra como autores intelectuales y/o materiales los relatos de una y otra tradición no se excluirían.

<sup>42</sup> E.g. la pintura de Polignoto descrita por Pausanias (10.28-31), referida al descenso de Odiseo al Hades.

algún hecho no significativo, no presentan contradicciones esenciales o de conjunto), sino también, abordar los poemas homéricos como obra de un solo poeta.

#### 1.1.1.4. Las audiencias homéricas y la *performance*

Actualmente hay un consenso unánime en que las audiencias tienen un rol fundamental en el modo de composición de los cantos épicos y, por ello, constituyen uno de los pilares estructurales de la arquitectura compositiva y significativa de la épica. Las nuevas tendencias en los estudios homéricos se inclinan hacia un enfoque cognitivo, así el análisis y filosofía de la mente, la psicología, la neurociencia y la lingüística han ganado lugar en el interés de los homeristas (Ruobing, 2018).<sup>43</sup>

La evidencia interna muestra el modo en que podía llegar a condicionarse a un aedo para el contenido de su canto e incluso su modo de composición, sumado a la valoración que los receptores harían respecto de cada *performance*. Así, se ve en la *Odisea*, como se ha mencionado anteriormente, a Femio siendo condicionado en su canto (*Od.* 1.325-352, 22.331, 351-353) o a Demódoco, sobre el que se juzga que ha cantado de “modo correcto” (*κατὰ κόσμον*) (*Od.* 8.489), entre otros pasajes. Hay aquí una suerte de negociación entre los cantantes ficcionales y las audiencias en un marco de mayor o menor cooperación, de acuerdo con los intereses particulares de los receptores y de la ocasión (Dalby 1995, 270; Burgess 2006, 173). Esto tiene más sentido aún si se considera la gran rivalidad existente entre los aedos –con claros parangones en la épica yugoslava estudiada por Parry– y la tradición agonística propia de la cultura griega antigua en general, sumamente competitiva (Quinlan 2009, 23; Phillips 2004, xviii-xix), en la que se advierte a la audiencia con una función

---

<sup>43</sup> Entre ellos pueden destacarse los trabajos de MINCHIN (2001), en donde se analizan los esquemas propuestos por la psicología cognitiva para el proceso compositivo del rapsoda en las “escenas típicas” de la épica homérica, y de SCHEIN (2016), que desde una perspectiva neurolingüística se enfoca en los posibles cambios producidos en los receptores a partir de las anomalías métricas de ciertos episodios narrativos. El campo de los estudios cognitivos en el análisis de la literatura ha observado un crecimiento notable en las últimas tres décadas (FREEMAN 2007, ZUNSHINE 2015, BURKE y TROSCIANKO 2017).

relevante en tanto juez portador del veredicto último de su poesía y, en efecto, de su éxito y fama entre los hombres.<sup>44</sup>

En este sentido, para alcanzar una comprensión más cabal del sentido de los poemas, no solo deben tenerse en cuenta las intenciones del poeta, sino también las del eventual auditorio. Ahora bien, el mismo tipo de preguntas surge al incorporar este nuevo elemento en la cuestión: ¿hubo algo que podría llamarse audiencia “original” de los poemas? ¿Si la hubiera, dónde debería ubicarse? ¿A qué clase social correspondería? Por otro lado, ¿es suficiente la evidencia interna para dar cuenta, al menos someramente, del tipo de auditorios que se presentaban ante los poetas? Y si así fuera, ¿es posible interpretar estos pasajes como una fotografía de la *performance* propia de la épica homérica, o es más adecuado tomarlos como una simple expresión de un espectro de posibilidades más amplio?

En primer lugar, es necesario hacer una aclaración preliminar sobre la constitución material –y a su vez simbólica– de las audiencias homéricas en tanto condición de posibilidad de su configuración y desarrollo particulares. Andrea Ercolani (2007) ha enmarcado el auditorio homérico en lo que ha denominado una cultura aural: una cultura del oído, de la audición. Los receptores de la épica homérica son básicamente oyentes, producto de una cultura griega oral en su transmisión, aunque, al menos parcialmente, según el autor, auxiliada por la escritura en su composición. Con ello hay un escenario propicio, una audiencia receptora entrenada para realizar una comprensión aural de la poesía que, a su vez, retroalimenta el desarrollo de la oralidad.

También se ha visto al poeta y al auditorio de Homero en el marco de una fiesta cívica cuyo contexto significativo no es otro que la celebración de la *pólis* (Morris 1986; Quinlan 2009, 11). En ese sentido, la *performance* de los poemas homéricos es construida a partir del poeta, del auditorio y del contexto ritual propio de la festividad ocasional.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. *Od.* 1.351-52, 8.496-98, para la aprobación del auditorio; *Od.* 1.336-42, 8.536-41, para su reprobación. También puede advertirse lo anterior en *h.Hom.*, *h.Ap.* III, 165-173.

<sup>45</sup> Las famosas tesis de WADE-GERY (1952, 14-16) proponían una recitación de los poemas homéricos en tres días consecutivos en el marco de las festividades panhelénicas en donde la auralidad solemne y ritual deviene esencial para el éxito de su función. Esto implica una división performativa de la *Iliada* en tres partes: a) de la disputa de Aquiles hasta el rechazo de la Embajada (cantos 1-9), b) los desastres griegos hasta la muerte de Patroclo (10-18.353) y c) Aquiles y Héctor (18.324 -24). En este sentido, no debe suponerse que los ámbitos para el desarrollo de las *performances* épicas hayan sido aquellos que se describen o representan en la *Odissea*

Los poemas homéricos –y la épica griega en general– no se desarrollaron a partir de un vacío narrativo. Los receptores del *épos* pertenecen a una cultura inmersa en el mito y en sus tradiciones ancestrales fundamentales que conforman un acervo narrativo de gran relevancia para la vida social, política y religiosa (Burgess 2006, 172). En efecto, el auditorio homérico está arrojado a un horizonte de expectativas dentro de un trasfondo mitológico conocido colectivamente. En este sentido, las audiencias de los poemas homéricos son muy activas. Cada corrimiento de la tradición e impronta del poeta en su *re-performance* innovadora habría sido claramente identificado por los receptores y, con ello, comprendidos de modo genuino y cristalino el sentido y las intenciones del poeta en su composición. De modo que no solo sería muy difícil, sino imposible, desprender un sentido original de una protoaudiencia homérica, porque cada *re-performance* queda resignificada por una nueva audiencia, con sus características particulares, que les da un nuevo sentido a los poemas. Lo cierto es que toda la cuestión sobre la audiencia homérica suscita los mismos problemas que la composición de los poemas (de hecho, la audiencia constituye una parte esencial de su proceso) y se mueve junto con ella en cuanto a los estratos de formación, fijación, estabilidad, etc.

Por último, resulta digna de consideración la apropiación o la adaptabilidad que los poemas homéricos han tenido en la Atenas clásica. El auditorio ateniense sin duda ha sido la sazón de la *performance* de la poesía homérica. A pesar de no constituir la audiencia original, es allí en donde los poemas adquieren su máxima relevancia y significación para celebrar y reflexionar sobre los asuntos de la *pólis*.<sup>46</sup> Así, con sus propias singularidades, los poemas homéricos confluyeron en una sociedad que los habría adoptado como sus hijos legítimos y que de allí en más ejercería su patria potestad sobre ellos.

---

con Femio o Demódoco como los poetas protagonistas en las salas de la corte de algún gobernante, recitando esos cantos breves que acompañan un banquete. Más bien, las características de los poemas homéricos presuponen una audiencia mucho más amplia y congregada con el objeto de la celebración de una fiesta pública.

<sup>46</sup> Para poner un ejemplo de una ocasión contemporánea y puntual, puede establecerse un paralelo con la obra de *The Wall* de Pink Floyd (1979). Su representación en Berlín (Roger Waters, *Live at Berlin*) en 1990, unos meses después de la caída del muro, proporciona a la obra y a la audiencia (no solo ocasional) una nueva significación, sumamente amplificada con una adecuación de una magnitud inusitada.

### 1.1.1.5. La perspectiva orientalista

*Grecia es parte de Asia.* Este aforismo que enunciara Martin West hace más de cinco décadas no ha perdido relevancia en la actualidad y condensa, más que un enfoque, una realidad cuyas consecuencias pueden explorarse desde múltiples disciplinas.<sup>47</sup> En este sentido, otro de los factores que deben tenerse en cuenta al momento de abordar la cuestión de la composición de los poemas homéricos es la perspectiva orientalista. Los estudios homéricos, un tanto inactivos en cuanto a este enfoque en el siglo precedente, han renovado en la actualidad su interés en las influencias y puntos de contacto entre estos mundos –si es que puede establecerse una dicotomía cultural real entre ambos (el helénico y el mediooriental).<sup>48</sup>

La coyuntura geográfica de donde surgen los poemas no constituye una bóveda cerrada, impermeable a las influencias culturales de las sociedades más próximas. Toda la prosperidad de las ciudades del Egeo y el Medio Oriente se debe en gran medida al intercambio comercial. En el periodo arcaico –y desde mucho antes– las comunidades de ambos continentes estaban en constantes relaciones comerciales. De hecho, la *Ilíada* puede leerse en clave de un conflicto comercial entre pueblos de la Grecia Continental y el Asia Menor (Latacz 2001). Estas relaciones no solo implicaban el comercio de granos y materias primas o manufacturadas, sino que también suponen grandes intercambios culturales en tanto

---

<sup>47</sup> Esta discusión que data de antiguo ya es planteada por Heródoto (1.4.4) y subsiste en la actualidad. Resulta llamativo el lugar simbólico que ha ocupado Grecia en la delimitación geopolítica moderna que las potencias occidentales le han dado para “pertenecer” a Europa. Actualmente, la tensión entre la pertenencia o no-pertenencia a Europa por parte del pueblo griego sigue aún latente (la idiosincrasia griega es muy diferente a la “europea”, al menos en cuanto a su mayor proximidad cultural con los pueblos balcánicos y del oriente próximo). Por otro lado, la legitimidad simbólica que Grecia le provee a Europa como herencia cultural y fundacional de la cultura occidental promueve, en efecto, su pertenencia política. Si bien es indiscutido el lineaje cultural occidental dado por las civilizaciones grecorromanas, subyace a su vez una pretensión ideológica de apropiación de capital simbólico operada por Occidente. La actualidad de los poemas homéricos al respecto –particularmente la *Ilíada*– es sorprendente (LATA CZ 2001; para la cultura griega en general, ALEXANDER 2009 y DETIENNE 2007). La historicidad de la Guerra de Troya es uno de los asuntos pertenecientes a la cuestión homérica que no será abordado en este trabajo, ya que su tratamiento no tiene relevancia significativa para los propósitos del enfoque aquí adoptado.

<sup>48</sup> Cfr. RUOBING (2018), LARDINOIS (2018), BACHVAROVA (2016), HAUBOLD (2013), CURRIE (2012).

tales. Así, los relatos épicos constituían un acervo cultural propio de cada comunidad que podía influenciarse y “contaminarse” con sus recíprocos. Los contactos entre el Oriente Medio y Grecia han sido muy estrechos en muchos ámbitos.<sup>49</sup> Walter Burkert (1985; 2002, 52) ha señalado una gran cantidad de estos puntos de conexión en los diferentes ámbitos culturales que se manifiesta en los diversos vehículos de transmisión: ritual, iconográfico, literario, escolar, etc.<sup>50</sup> Es importante destacar que los instrumentos de los aedos homéricos como la forminge, lira, cítara, tienen una larga historia en las culturas de las islas egeas cercanas al Oriente Medio (Sherratt 2017, 42) y varios de ellos provienen directamente del Este (West 1997, 31). No es extraño pensar que su importación venga con cierto contenido épico en materia y/o forma y luego sintetizado por medio de las categorías vernáculas de la cultura helénica, puesto que la épica es esencialmente musical en su forma y como medio de transmisión.

---

<sup>49</sup> Aunque tardío, puede aludirse al testimonio de Beroso el Caldeo, sacerdote de Babilonia en el periodo Helenístico, que narró en lengua griega –sin ser su lengua materna– la *Babiloníaka* –conservada de modo fragmentario– donde se presentaban muchas costumbres, mitos y cosmogonías mesopotámicas, decodificados en términos y estructuras de la cultura griega. Entre los críticos modernos, JAEGER (1947, 24), hace más de setenta años, había señalado la influencia de los mitos orientales sobre el espíritu griego y su pretensión de asociar los sucesos terrestres con el orden de las estrellas.

<sup>50</sup> Por su parte, WEST (1997) se ha focalizado particularmente en los puntos de conexión de cada plano específico: material, artístico, político, social, religioso, etc. Sin embargo, señala el autor, esa influencia directa, en rigor, tuvo lugar sobre la sociedad micénica en fases, y es mediante ella, con su recepción activa y sintetizadora, como logra su alcance a la cultura griega arcaica. Se han propuesto varios escenarios para la influencia literaria mediante un contacto cultural: los festivales desarrollados en el Cercano Oriente desde el segundo milenio antes de Cristo. En estas celebraciones, auspiciadas por el Estado, se produjo una gran transferencia de conocimientos de estilos musicales y contenidos narrativos para los asistentes de la festividad que, por supuesto, tenía como invitados no solo a habitantes locales o aledaños, sino a muchos concurrentes de todo el contexto mediterráneo. A partir de este encuentro cosmopolita y multicultural se deriva, a su vez, una gran variedad de fenómenos muy probables, como la asistencia de artistas de ciudades extranjeras, el intento de emulación de los mejores artistas locales más prestigiosos y reconocidos, los préstamos de las innovaciones más exóticas, etc. (BACHVAROVA 2016, 219-263). Por su parte, VAN DE MIEROOP (2016, 5) sostiene que los paralelos establecidos por la crítica son indudables y con ellos se evidencia claramente un trasfondo oriental de las ideas presocráticas del agua como principio y origen del universo expresado en el *Enuma Elis*, poema que era recitado durante los festivales de Año Nuevo (Akitu) (NEMET-NEJAT 1998, 171-174).

Asimismo, encontramos en las culturas mediorientales una muy rica literatura sapiencial cuyos motivos principales luego aparecen reformulados en el pensamiento griego (sobre todo del Asia Menor) (Burkert 2002, 63-84). Además, es en la zona mesopotámica (Fenicia y Anatolia) donde se encuentra la mayor cantidad de textos literarios; lugares cercanos a las costas mediterráneas donde los contactos con las sociedades griegas fueron más directos y donde en muchos casos convivieron griegos, anatolios y fenicios (Al Mina, Chipre, actualmente sur de Turquía)<sup>51</sup> (Lardinois 2018, 897).<sup>52</sup>

Por otro lado, se han establecido múltiples paralelos entre la literatura mesopotámica y los poemas homéricos (y la poesía griega arcaica en general). Entre ellos, el más evidente lo constituye el *Gilgamesh*, poema épico escrito en cuneiforme babilonio<sup>53</sup> que narra las hazañas de un héroe en el regreso a su hogar tras combatir en una guerra que nos evoca directamente al *nóstos* de Odiseo (Burgess 1999). Al respecto, puntualmente, Currie (2012) señala las relaciones evidentes que se establecen entre el relato de la muerte de Patroclo en *Ilíada* (y en la tradición épica precedente) y el correspondiente a la muerte de Enkidu encontrada en la versión babilónica estándar de la épica del *Gilgamesh*. Desde el mismo enfoque, se ha establecido una enorme cantidad de paralelos entre el poema épico acadio-sumerio (en sus diferentes versiones) por un lado, y tanto la *Ilíada* como la *Odisea*, por otro (West 1997, 336-437).<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> En el *Himno Homérico a Afrodita* 113-116 la diosa se presenta como la hija de un rey frigio y aclara conocer la lengua de los griegos. Por su parte, Eumeo en *Od.* 15.417-418 relata que en su casa natal había un esclavo fenicio.

<sup>52</sup> MYLONAS (2004, 86) asocia el dialecto jonio de la épica a un escenario de convivencia asidua con las culturas orientales, dada la estrecha proximidad geográfica, y establece algunas conjeturas a partir de ella. Las evidentes relaciones entre los griegos y el Cercano Oriente se habrían plasmado gradualmente con influencias directas sobre la tradición épica griega mediante los bardos itinerantes, conectores entre ambas culturas.

<sup>53</sup> El uso del término “babilonio” es meramente una forma de clasificación genérica y corriente que pretende englobar las tradiciones literarias bilingües sumerio-acadias en sus múltiples periodos y diferentes zonas geográficas.

<sup>54</sup> En primer lugar, West establece una correspondencia casi uno a uno entre Aquiles y Gilgamesh y, luego, realiza formalmente el mismo parangón con Odiseo. La conclusión a la que arriba el autor es que ambos poemas homéricos son una suerte de reformulación de dos perspectivas diferentes del héroe Gilgamesh plasmada en dos composiciones diferentes por dos autores que pretendieron resaltar y expresar valores y conocimientos de distintos planos.

Sin embargo, cierto escepticismo se ha sumado a la discusión. Las semejanzas y similitudes pueden verse como meras coincidencias de contextos similares: guerras, dioses originarios, y héroes que regresan de una guerra y se embarcan en las más épicas hazañas. Todo ello sería perfectamente posible en dos culturas sin intercambio o conocimiento mutuo, puesto que se trata de categorías universales (*universalia*) propias del periodo en cuestión o incluso del pensamiento humano. No obstante, se han destacado paralelos notables muy específicos, como los mitos de sucesión en el cielo o el motivo de las inundaciones originarias, por lo que no todos los paralelos deben descartarse como meros *universalia* (Haubold 2013, 18-72). En principio las historias sobre inundaciones masivas nunca habrían logrado obtener una gran popularidad entre los griegos –si bien se conocían–, puesto que irían en contra de la épica griega entendida como *kléa andrôn* y, en efecto, constituyen genuinos puntos de contacto y de recepción oriental griega. Al respecto interesa el trabajo de Dalley (2017, 116), quien sostiene que los contactos entre Grecia y Medio Oriente, con su influjo cultural mutuo transmitido oralmente, no deben buscarse tanto en las migraciones, los movimientos de los pueblos o los viajes individuales, sino en las estrechas conexiones establecidas y transmitidas por medio del sistema de entrenamiento educacional a partir de la escritura cuneiforme posteriormente trasladado a la escritura alfabética.

#### 1.1.1.6. Conclusión

Más allá de algunas posturas divergentes sobre la datación de los poemas homéricos, la *Iliada* y la *Odisea* deben ubicarse entre el siglo VIII y el VII a. C., periodo que coincide con el desarrollo de las *pólis* arcaicas (entre el 800 y el 700 a. C.).<sup>55</sup> Por otro lado, la poesía homérica constituye en gran medida una celebración de la *pólis*; es allí donde deben buscarse los principios estructurantes de las audiencias de Homero y –como se verá más adelante– es en la reflexión en torno a la *pólis* donde reside el gran tratamiento de la *Iliada* y la *Odisea*. Pero esa filiación de los poemas homéricos con la *pólis*, aunque Atenas se apropie de su

---

<sup>55</sup> Véase cap. III, “Acerca del concepto de *pólis* en Homero” (3.).

contenido como de *su* celebración concreta, no surge solo como una alabanza a la ciudad en general, sino, al mismo tiempo, como una pregunta en torno a su origen, límites y alcances.

Además, el poeta compositor de la *Ilíada* y de la *Odisea* constituye uno de los tantos rapsodas de una tradición de poesía oral transmitida de generación en generación durante siglos. La composición de sus poemas no es una mera representación o reactualización de los cantos orales de la épica guerrera. El poeta junto con la audiencia (que contribuye como un factor condicionante en la *performance* poética, incluso como un interlocutor) utilizan todo el *background* épico heredado de una tradición para su composición, así como Aristóteles –salvando las diferencias– se sirve del conocimiento elaborado por Platón y su escuela, sin que ello implique una mera repetición *aggiornada* de su filosofía. Por último, retomando el concepto de *ZTD*, en el pensamiento expresado en los poemas puede advertirse un diálogo con la herencia tradicional y vernácula –junto con influjo de diferentes modelos externos probablemente orientales– sobre y contra el que se construye el propio contenido homérico, como se verá, filosófico. De este modo, hay una impronta del poeta como un individuo en la composición y la presentación de los temas abordados en los poemas que exhibe su consciencia y toma de posición para separarse de la tradición cuando lo desea y, así, hacer escuchar su propia voz.

### **1.1.2. El proceso de fijación de los poemas**

#### 1.1.2.1. El modelo evolutivo y la multiformidad de la épica

Insinuado por Nagy por primera vez en *The Best of the Achaeans* (1979) –y desarrollado a lo largo de varios trabajos posteriores (*Homeric Questions* 1996, entre otros)–, el modelo evolutivo resultó muy atractivo para los homeristas (cfr. Snodgrass 2017), al menos por la originalidad de su propuesta. Incluso actualmente esta perspectiva ha dividido las aguas entre, por un lado, los críticos que se inclinan por un enfoque orientado hacia la idea de una fijación temprana de los poemas homéricos (escuela europea) y, por otro, aquellos académicos que, con sus correspondientes variantes y matices, siguen el modelo evolutivo (escuela norteamericana). Los poemas homéricos, según Nagy, siguiendo el concepto de multiformidad<sup>56</sup> de los cantos orales de su maestro Albert Lord, no fueron compuestos por un autor. En rigor, nunca existió un autor en cuanto tal, sino que los cantos orales más o menos divergentes entre sí fueron fijándose progresivamente, tomando formas cada vez más estandarizadas de los poemas hasta llegar a una versión definitiva en la época alejandrina. Es decir que, hasta el trabajo editorial de Aristarco, el “texto” homérico fue atravesando un proceso de cristalización desde un estado de fluidez relativa hasta una rigidez más o menos relativa. Como aclara Finkelberg (2000, 3) –que no adhiere al enfoque de Nagy–, de este modo se podría apreciar un poema oral que es rígido y fluido al mismo tiempo, puesto que este se mantendría bastante rígido en cuanto a sus partes esenciales (“el esqueleto estable de la narrativa”, en términos de Lord) y más fluido en aquellas partes no esenciales, detalles y ornamentos, donde cada eventual poeta tendría más margen de libre acción. Esto permitiría explicar la multiformidad existente en los poemas homéricos y ello, no obstante, resistiendo la objeción de que el texto pudo fijarse por escrito en alguna de las etapas en cuestión, puesto que la tradición performativa oral continuó aun cuando los poemas pudieron ser fijados por escrito. En este sentido, no habría *un* autor sino una multiplicidad de autores que fueron componiendo y recomponiendo los poemas, ya con más partes fijas cada vez, e incluso en

---

<sup>56</sup> Por multiformidad se entienden aquellos “textos” (orales o escritos) que constituyen una “versión” de la *Ilíada* o la *Odisea*. Esto es, cada *re-performance* y reactualización de la épica homérica tendría como resultado varias *Ilíadas* u *Odiseas*, con posibles divergencias sustanciales. No habría así *una Ilíada*, sino muchas circulando, incluso al mismo tiempo durante varios periodos.

muchos casos apoyados en la escritura, sin que esto excluya la *performance* oral. Es decir que en cada *performance* los rapsodas o aedos (para Nagy no hay, en rigor, una genuina distinción entre unos y otros) producían una nueva versión de Homero, no habiendo así un texto original y fundacional, sino muchos originales. De este modo, Nagy y los seguidores del modelo evolutivo rechazan la posibilidad de encontrar un momento fundacional del texto homérico, ya que este nunca habría existido, abogando, más bien, por un enfoque que apunta hacia un texto viviente de varios siglos, del cual se ha fosilizado un ejemplar que ha llegado hasta nosotros y que es tan solo una versión más de aquella construcción multiforme.

Al modelo evolutivo de Nagy se le han presentado varias objeciones. En primer lugar, las diferencias existentes entre los textos conservados como evidencia externa (divergencias en papiros de fuentes indirectas, citas de autores antiguos, texto “crudo” previo a la edición alejandrina de Aristarco, etc.) no son lo suficientemente relevantes como para hablar de un texto multiforme. Esto es, la variación no es sinónimo de multiformidad. La adhesión de varios académicos al concepto de “texto panatenaico” implica para el periodo clásico la existencia de un texto performativo bastante regulado como para poder distinguir *in nuce* una verdadera construcción multiforme.<sup>57</sup> La aceptación de la teoría de la puesta por escrito de

---

<sup>57</sup> Puede mencionarse la controversia o, al menos, la alusión a un momento puntual en torno a la fijación por escrito de los poemas homéricos, que se remonta a la Antigüedad. La referencia más temprana que conservamos se encuentra en el diálogo pseudoplatónico *Hiparco*. Allí (228b) se dice que Hiparco, Pisistrátida, fue el primero en traer los poemas de Homero a la ciudad, obligando a los rapsodas a recitarlos en las fiestas Panateneas. Esta llamada “recensión pisistrática” (organización estatal de la multiplicidad y multiformidad de los cantos homéricos en un único texto canónico fijado por escrito, cfr. NAGY 2001 y FINKELBERG 2000 sobre este problema), también ha sido aludida por Licurgo en *Contra Leócrates* (102), donde se agradece a los antepasados de los atenienses (Pisistrátidas) por haber establecido una ley con la que los poemas homéricos debían ser recitados en las Panateneas, y, a su vez, como testimonio más tardío, Cicerón (*De Or.* 3.137) cuenta que Pisístrato fue el primero en organizar los poemas de Homero que se encontraban desordenados (otras alusiones y referencias: Isoc., *Pan.* 159; Plu., *Per.* 13.6; D.L., 1.57; AP 11.442.3-4; Ael., *VH* 13.14; Paus. 7.26.13; *Schol. T on Iliad* 10.1: 4a.). Estos testimonios parciales, escuetos, tardíos e indirectos, no representan evidencia sólida para considerar como un hecho histórico la recensión pisistrática. Sin embargo, pueden desprenderse algunos puntos a partir de la dimensión simbólica que ella expresa, más allá de su veracidad histórica o mítica. Un hecho establecido –sobre el que se puede hacer afirmaciones con bastante seguridad– es la rapsodización de los poemas homéricos en las fiestas cívicas de Atenas en el periodo de los Pisistrátidas. En este sentido, al incorporar los poemas homéricos en las Panateneas, los Pisistrátidas los reclamaron como su herencia cultural

uno o varios textos (multiplicidad multiforme) en cualquiera de sus etapas es problemática. Como señala Powell (1991, 229), la puesta por escrito de un texto performativo de base oral implica una variedad de cuestiones que no se dan en la pura oralidad, y la vida y el desarrollo de este cambian (de modo intencional o no) sustancialmente a partir de su instrumentación escrita. No se trata tan solo de una cuestión relativa a una eventual fijación más rígida dada por la escritura, ya que, aun con su instrumentación, el texto sigue recibiendo multiplicidad de cambios (interpolaciones, correcciones, omisiones, etc.).<sup>58</sup>

A raíz de algunas de estas críticas, Nagy (2001, 109) aclara que su maestro Albert Lord prefirió la utilización de los términos “multiformidad” y “multiforme” a “variación” y “variante”, con el fin de enfatizar el concepto de fluidez de la poesía oral y oponerle a la rigidez de la fijación de los textos escritos. Algunos de los problemas que han llevado a malas interpretaciones de su modelo teórico son la absolutización del concepto de multiformidad en el marco de la poesía oral y plantear una falsa dicotomía entre multiformidad y uniformidad. En este contexto la noción debe entenderse de modo relativo a las diferentes fases de su evolución progresiva, que el autor distingue en cinco “Edades de Homero” (2001, 109-110). Nagy se detiene en la fase ateniense (periodo tres, s. VI-IV a. C.), denominándola metafóricamente como el “cuello de botella panatenaico”, en donde se habría dado inicio al proceso de textualización (sin que ello implique la existencia de un texto “original”) y difusión a partir de las fiestas Panateneas. Este evento en la historia de la textualización de los poemas habría sido crucial, constituyendo de este modo aquel “factor adicional”, apuntado por Finkelberg (2000, 9), que ha permitido que los procesos de los poemas homéricos y el *Ciclo Épico* se desarrollen de modos diferentes, adquiriendo la *Ilíada* y la

---

(ANDERSEN 2011, 668-670). Probablemente, el logro de los Pisistrátidas pudo haber sido el establecer en Atenas una reproducción continuada y unificada de los poemas que habría ayudado a instaurarlos de un modo regular para la audiencia y así asegurarlos para la posteridad. ANDERSEN (2011, 668-670) conjetura que la regularización y canonización de los poemas puede haberse dado por etapas, en las que el rol de Pisístrato y de su hijo Hiparco habría tenido relevancia para su cristalización, puesto que el mismo Aristóteles (*Ath.* 18.1) los menciona como “*philómousoi*” (“amantes de la Musas”), quienes llevaron a Atenas a Simónides y Anacreonte. Para un análisis exhaustivo de las fuentes sobre la recensión pisistrática, VARILLAS SÁNCHEZ (2021).

<sup>58</sup> Incluso una épica como el *Gilgamesh*, sobre la cual hay un consenso generalizado en torno a su puesta por escrito desde un periodo bien temprano, cuenta con diferentes versiones (DALLEY 1989, 45-47).

*Odisea* una uniformidad más rígida frente a una multiformidad más fluida propia de, por ejemplo, los *Cypria*.<sup>59</sup>

Más allá de los intentos de Nagy por relativizar algunos conceptos generales de su teoría y reajustar ciertos aspectos metodológicos, el punto central es que, en rigor, no resulta posible hablar de una genuina multiformidad del texto homérico, dado que las variantes no son significativas, más aún si se comparan con las variantes presentes en otras épicas (antiguas, como podría ser el *Gilgamesh*, o medievales como la *Chanson de Roland*), en donde la variación se da de un modo mucho más considerable.<sup>60</sup> Esto representa una prueba de que el texto tenía un grado de estabilidad muy alto, lo cual implica que tuvo que haber existido desde época temprana un texto normativo o paradigmático que inhibiera la proliferación de variantes. Al mismo tiempo, la ausencia de una genuina multiformidad y, con ella, una estabilidad considerable de los textos homéricos refuerzan la idea de un poeta individual, compositor de una *Ilíada* y una *Odisea* como bases sólidas de los textos que han llegado a nuestras manos, más allá de la intervención alejandrina.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Para NAGY (2001, 115), este hito pudo provocar una aceleración en la evolución hacia una uniformidad y rigidez textual, pero esto tampoco permitiría hablar de un texto fijo y establecido a partir de este momento. El problema de la mayoría de los críticos que sostienen una fijación y canonización temprana de los poemas homéricos, sostiene el autor, reside en que su transmisión está tamizada por el texto de Aristarco. En este sentido, lo que ha recibido la tradición como un continuo del texto panatenaico es, en rigor, el manuscrito de Aristarco, signado por múltiples atetizaciones, tal vez incluso recortes, que dista en gran medida del texto “crudo” que llegó a sus manos, en todo caso, el verdadero descendiente del eventual texto panatenaico.

<sup>60</sup> Precisamente la diferencia entre, por un lado, los poemas homéricos y, por otro, tanto la poesía mesopotámica como el *Ciclo* (donde, además de variación, se presenta una genuina multiformidad), reside en el proceso de estandarización que los textos homéricos han alcanzado a partir de la intervención ateniense a mediados del siglo VI a. C. (probablemente con el auxilio de la escritura), convirtiéndose en textos canónicos para la cultura a la que han pertenecido, más allá de todas las vicisitudes respectivas que suscita la trasmisión de los “textos” en la Antigüedad (FINKELBERG 2000, 4).

<sup>61</sup> Para un tratamiento sobre la historia del *Venetus A (Ilíada)*, DUÉ (2009); VAN THIEL (2010, iii-xxi). Sobre el texto de la *Odisea (Florentinus)*, VAN THIEL (1991, iii-xxiii).

### 1.1.2.2. La teoría del dictado

Apoyado en las tesis oralistas de Parry y Lord, y sobre todo en la “teoría del dictado” originalmente desarrollada por Lord (1953), Janko (1998; 1994, 37-38) sostiene que los cantos orales transmitidos a lo largo de siglos se pusieron por escrito por medio de un escriba al que un poeta de genio le dictó su poema componiéndolo en una *performance* improvisada.<sup>62</sup> Esto no debe entenderse como una mera producción intuitiva y puramente espontánea. Uno de los obstáculos para comprender los estrechos vínculos que hay entre la poesía oral y la escrita en estos contextos es nuestra concepción de la oralidad, pues esta ha sido derivada de los estudios en torno a las composiciones de los bardos serbocroatas en las que, aparentemente, se daría una naturaleza de composición irracional, condicionada plenamente por la ocasión, opuesta a la de la escritura, que involucraría reflexión y complejización (Thomas 1992, 37). Sin embargo, la improvisación poética, en este caso, implica el conocimiento de fórmulas, bloques de relatos ya fijos, y otras técnicas que constituyen todo un acervo en la mente del poeta que compone, improvisa y reproduce memorísticamente segmentos poéticos ya establecidos (oralmente), todo al mismo tiempo sin ningún desmedro de la invención e innovación del compositor. Es por ello que Janko distingue entre lo que es una composición oral y lo que implica la composición de una épica oral. Así, Homero representa la confluencia y la culminación de una poesía de carácter oral que, junto con la introducción del alfabeto en Grecia, pasará a ponerse por escrito mediante el dictado. El proceso de composición misma de los poemas pudo haberle tomado a su autor varios años. Entiéndase este proceso de composición como el tiempo de preparación, de ensayos, que el poeta habría necesitado para cristalizar una *performance* dispuesta para ser fijada por escrito mediante una recitación dictada. Janko conjetura (a partir de cierta evidencia interna de los poemas homéricos en donde se hace referencia a los aedos siempre en su condición de servidor en la corte de algún soberano, exhibiendo, a su vez, la condición ideológica de estos artistas) que Homero habría sido designado para componer los poemas que reforzaran la

---

<sup>62</sup> También WHITMAN (1958, 82) y MYLONAS (2004, 90), para quienes es el bardo, que en algún punto temporal dictó los poemas homéricos, a quien debemos llamar “Homero” y no al primero en cantar “La ira de Aquiles” o “El retorno de Odiseo”.

autoridad de algún rey (ideología dominante que Janko interpreta en los poemas)<sup>63</sup> y el poeta le habría dictado en *performance* a un escriba que puso los poemas por escrito.

### 1.1.2.3. La escritura en los poemas homéricos

Mucho se ha discutido en torno a los cambios significativos que produjo el ingreso de la escritura en las culturas en general y en el pueblo griego en particular. Algunos han sostenido que la incorporación de la escritura en Grecia fue un factor determinante para un cambio abrupto: el surgimiento del pensamiento racional, la democracia, la filosofía y la historiografía, característicos de la sociedad griega clásica (Woddy-Watt 1963, Gadamer 1996, 18, Havelock 1963).<sup>64</sup> En la misma línea, Mc Luhan y Logan (1977, 380-381) han postulado que con la cultura portadora del alfabeto se desarrolló la parte izquierda del cerebro –a partir de un uso continuo y cotidiano de la escritura con la mano derecha–, antes no tan explotada. Incluso este enfoque ha llevado a pensar que el pensamiento abstracto en la Grecia Antigua surge con la identificación de un sonido por cada letra independiente y la inclusión

---

<sup>63</sup> Véase el cap. I, “La ideología de los poemas homéricos” (1.1.3.2.).

<sup>64</sup> Contra la opinión bastante establecida (SLINGS 1998, WOODARD 1997, THOMAS 1992, POWELL 1991, entre otros) de que la creación del alfabeto griego se da aproximadamente en el siglo VIII a. C., RUIJGH (1998) la postula entre el XI y el X. Según el autor, el fundamento más relevante de quienes sostienen que la creación del alfabeto se ubica en los albores de la época arcaica responde a un argumento *ex silentio*: que (hasta ahora) no haya evidencia empírica sobre escritura alfabética en Grecia anterior al siglo VIII implica, para ellos, que la creación del alfabeto debió darse posteriormente a este periodo. En especial, en cuestiones de datación, este tipo de argumentación sufre la amenaza diaria y constante de ser refutada por un descubrimiento nuevo. De hecho, el silabario chipriota –mencionado antes– fue primeramente datado por las mismas razones en el siglo VIII a. C. hasta que nuevos hallazgos arqueológicos desplazaron la fecha tres siglos más atrás. El problema reside en que los primeros escritos pudieron plasmarse mucho antes en soportes perecederos y por ello se hace imposible una evidencia de este tipo, constituyendo las inscripciones alfabéticas en piedra una fase ulterior de la escritura (RUIJGH, 661). A partir de su datación más temprana del alfabeto, y con ella de los poemas homéricos, Ruijgh propone que Homero, siendo un jonio (específicamente de Esmirna, como una parte de la tradición afirmaba), tras viajar, visitó la región de Eubea y ganó renombre en la isla cantando las épicas para las cortes de los príncipes eubeos. Sería probablemente allí, en Eubea, donde los poemas se pusieron por escrito para que trascendieran la muerte del aedo.

de las vocales (por oposición a otros tipos de escritura como la silábica, jeroglífica o pictográfica), ignorando las variadas culturas y sociedades no alfabetizadas que han desarrollado el pensamiento analítico y científico (Thomas 1992, 54). Estas tesis no pueden explicar que las instituciones culturales como la *pólis*, la geometría, la arquitectura de los templos y la poesía ya tuvieran su extendido desarrollo mucho tiempo antes de la adopción del alfabeto (Haarmann 1996, 139).

Más allá de algunas interpretaciones exageradas que se han hecho de este enfoque originariamente moderado, es necesario tener en cuenta varios de los problemas de absolutizar y extrapolar conceptos en diferentes coyunturas históricas, en distintas sociedades e incluso en los diferentes ámbitos de intervención en la propia cultura (religioso, político, literario, cotidiano, etc.).<sup>65</sup> De modo que, para comprender los efectos que la escritura y la alfabetización en general han tenido en determinada sociedad, es preciso analizar los procesos que le son intrínsecos y singulares, imposibilitando realizar una generalización a la “sociedad humana”.<sup>66</sup> Incluso adentrándonos en el fenómeno “griego”, sería deseable

---

<sup>65</sup> Cfr. THOMAS (1992, 15-28)

<sup>66</sup> La escritura griega del periodo arcaico no constituía un instrumento de carácter sagrado protegido por sacerdotes, así como tampoco estaba exclusivamente confinada a registros de acciones burocráticas u operaciones comerciales, como podemos advertir (hasta donde la evidencia actual lo demuestra) en la cultura micénica (CHADWICK 1976, 27; WHITMAN 1958, 79; THOMAS 1992, 57; HAARMANN 1996, 43), lo que explica la desaparición del Lineal B (RUIJGH 1998, 660). No obstante, debe tenerse en cuenta un hallazgo arqueológico de la isla de Creta que muestra un uso de la escritura jeroglífica probablemente no exclusivo de la burocracia palacial de la civilización minoica (premicénica) (MÜLLER-OLIVIER 1991, 65-70). En este sentido, DALLEY (2017, 117) advierte que los nuevos descubrimientos arqueológicos han revelado que los comerciantes asirios no usaban la escritura cuneiforme solo con fines comerciales, sino también para poseer una copia de un texto literario, como lo exhibe la evidencia de partes de la épica del *Gilgamesh*. Si bien el ejemplo pertenece a la tradición mesopotámica, con una gran tradición documentada sobre la escritura y su correspondiente difusión, esto ilustra cómo un enfoque sobre el mismo tópico sostenido durante muchas décadas puede cambiar radicalmente a la luz de nuevos descubrimientos. Ahora bien, puede suponerse, sin embargo, un uso original de la escritura con una finalidad comercial, sobre todo si se piensa en el origen fenicio y, partir de allí, su utilización para registrar la propiedad o la dedicatoria de un bien de intercambio (como puede observarse en las vasijas de cerámica). Así también lo ve RUIJGH (1998, 660), circunscribiendo, además, ese comercio a nobles y ricos exclusivamente. Cfr. SLINGS (1998, 641) quien, si bien acepta la premisa en su carácter general, señala que los contactos verdaderamente estrechos entre griegos y fenicios desde una época temprana como la Edad Oscura (s. XI-X a. C.) no tienen suficiente sustento en la evidencia arqueológica. Sobre la famosa “Copa de

distinguir la influencia que la alfabetización ha tenido, por ejemplo, en el caso de los atenienses o los espartanos.<sup>67</sup>

La cuestión de si Homero, entendido como el compositor de la *Ilíada* y la *Odisea*, conoció la escritura ha sido muy debatida por la crítica y no se ha logrado alcanzar siquiera un consenso mayoritario al respecto.<sup>68</sup> La indagación en torno al uso de la escritura para la fijación y conservación de los poemas homéricos deviene una cuestión relevante para los estudios homéricos en general, puesto que muchos críticos creen que la escritura fue esencial para la cristalización de los poemas tal como los conservamos en la actualidad. La referencia a la escritura en los poemas homéricos en cuanto a su concepto o utilización puede analizarse

---

Néstor” de Pitacusas (730-720 a. C.) o el “Vaso de Dípilon” (740-730 a. C.), que constituyen los *graffiti* de extensión considerable más antiguos que se conservan, está muy discutido si están realmente en verso hexamétrico como se ha afirmado. La opinión generalizada (entre ellos; POWELL 1991, THOMAS 1992) de que la gran mayoría de las primeras inscripciones atestiguadas está en hexámetro no se condice con la estadística de la evidencia actual que exhibe una gran proporción de nombre propios (interpretados como propietarios o destinatarios) y letras sueltas (WOODARD 1997, 255). No obstante, vale mencionar que muchas de las inscripciones más antiguas están en verso debido a que, en una sociedad aún de raigambre fuertemente oral, la mejor forma de preservación (donde reside la mayor confianza de perdurabilidad) es la forma poética (THOMAS 1992, 58-59, 63).

<sup>66</sup> Cfr. LANG (1976, 6-7).

<sup>67</sup> En torno a este último caso, Plutarco (*Lic.* 13) describe la posición reacia del legislador espartano a poner las leyes por escrito, postura considerada una de las retras antiguas, puesto que la virtud y la felicidad de los ciudadanos estaban dadas por sus tradiciones y costumbres, que debían dejarse libradas a su carácter flexible y dinámico.

<sup>68</sup> Para MYLONAS (2004, 89-90) fue probablemente luego del ingreso de la escritura en Grecia cuando uno de estos bardos pasó a llamarse “Homero” a partir de un ancestro homónimo y fue el responsable de la fijación por escrito de los poemas por medio del dictado, base de cómo los conservamos actualmente. Al respecto, algunos críticos sostienen que los poemas homéricos se valieron de la escritura en algún sentido (KULLMANN 1991, POWELL 1991, LATACZ 2001, WEST 2011, entre otros). Para ROUBING (2018, 4) el poeta de la *Ilíada* tenía ciertamente conocimiento de la escritura, independientemente del uso que de ella pudo haber hecho o no para su propia composición, mientras que, por su parte, otros especialistas sostienen una fijación temprana de los poemas con independencia de la escritura (FINKELBER 2017, etc.). En el periodo helenístico, Aristarco –no consciente de la distinción y características modernas de la poesía oral– da por sentado el poema homérico como un “texto” sobre el que el compositor o compositores escriben determinados pasajes que el escoliasta y editor alejandrino atetiza (SCHIRONI 2018, 384-385).

tanto por la evidencia externa como por la interna.<sup>69</sup> En lo que sigue se abordará la cuestión de la escritura en Homero partiendo desde las diferentes posturas centradas en la evidencia del primer tipo.<sup>70</sup>

### 1.1.2.3.1. La evidencia externa

Sobre la aparición del alfabeto en Grecia, Heródoto (5.58) relata que fue introducido por los fenicios en tiempos de lo que actualmente se denomina la “Edad Oscura” y adaptado por los griegos, agregándole las vocales<sup>71</sup> (el fenicio como escritura semítica carece de ellas) y otras modificaciones.<sup>72</sup> También uno de los *Scholia* (6.7b) al *Ars Grammatica* de Dionisio Tracio ofrece datos precisos sobre la incorporación griega del alfabeto fenicio, exhibiendo así una considerable consciencia de su procedencia por parte de los antiguos. Otras fuentes de la Antigüedad atribuyen la invención a diversos personajes míticos<sup>73</sup> (e.g., Hyg., *Fab.* 105) o

---

<sup>69</sup> Que no se analiza en este trabajo. Algunos argumentos y análisis en torno a ella pueden hallarse en TORRES (2019) y STRAUSS CLAY (2016).

<sup>70</sup> Para un análisis de la evidencia interna y su relación con la externa, TORRES (2019).

<sup>71</sup> Cfr. ISSERLIN (1983), quien sostiene una incorporación y adaptación paulatina del alfabeto fenicio por parte de los griegos en la que originariamente las vocales tampoco estaban incluidas y cuya adopción requirió un proceso de por lo menos un siglo. Al respecto, también CASTELLO (2010, 197-206), NAVEH (1982, 175-186).

<sup>72</sup> Para un análisis detallado del origen y transmisión del alfabeto griego, JEFFERY (1963); también RUIJGH (1998) y SLINGS (1998), para algunos problemas en torno su origen y datación.

<sup>73</sup> Cfr. POWELL (1991, 233-237). También RUIJGH (1998, 660), incluyendo en su argumentación lingüística a esta tradición que remonta el origen del alfabeto a Palamedes (representante de una familia noble eubea), concluye que el creador fue un jonio de Eubea. Cfr. CODOÑER (2009, 15), quien ha advertido sobre la considerable carga ideológica del enfoque eurocéntrico de juzgar la adaptación del alfabeto fenicio como un producto singular del genio griego y, en efecto, sostiene que no debe buscarse un momento o un fundador concretos para su creación. Uno de los recaudos metodológicos que deben tenerse en cuenta al momento de abordar la cuestión de la “irrupción” de la escritura alfabética en Grecia es, precisamente, comprender que la producción oral y la producción escrita no constituyen dos campos autónomos. Esto quiere decir que la función de la escritura en los albores de la cultura griega arcaica –a diferencia de los finales del siglo V a. C. cuando la prosa se encuentra ya asentada– corresponde a su innovador uso instrumental de conservación discursiva de una palabra transmitida de generación en generación de un modo puramente oral. Es precisamente por ello que encontramos tanta escritura temprana en verso. La independencia de la escritura con respecto al discurso oral

incluso se ha visto el alfabeto como una derivación del de la civilización egipcia, en el contexto de idealización y admiración de los griegos por la cultura de la Mesopotamia Oriental (Pl., *Fil.* 18b-c; *Phed.* 274c-275a; Plin., *HN.* 7.192-193).

Ahora bien, más allá de la falta de rigor científico de todo el relato y las suposiciones de Heródoto –que pertenecen a una digresión en torno a los Gufíreos, según él, de procedencia fenicia–, los lingüistas unánimemente han corroborado lo substancial de esta afirmación: el alfabeto griego (arcaico) se deriva del alfabeto fenicio e incorpora luego ciertas modificaciones y adaptaciones.<sup>74</sup> Sin embargo, es muy poco probable y realmente difícil de sostener que estos cambios y reformas de un alfabeto a otro (si es que en rigor en un periodo originario es posible hablar de “dos” alfabetos) hayan sido una invención o innovación individual, deliberada y repentina (Jeffery 1963, 21-42).<sup>75</sup>

Por su parte, Powell (1991, 229-230) sostiene –sin evidencia realmente significativa–<sup>76</sup> que el alfabeto griego fue creado para conservar la poesía hexamétrica. El creador del alfabeto habría ideado un sistema de escritura con el fin de fijar por escrito los poemas homéricos para una audiencia inexistente al momento de su fijación. Además, si el objetivo del hipotético creador del alfabeto hubiese sido fijar poesía hexamétrica debería haber incluido morfemas que permitieran hacer una distinción entre vocales largas y breves (crucial en el metro), algo que no se da en la evidencia de las primeras formas del alfabeto griego

---

va a tener su mejor expresión en la prosa siglos más tarde, cuando ya es posible ver la representación de un concepto no exclusivamente oral-discursivo. De modo que, para el periodo arcaico, la escritura no es un medio performativo-compositivo, sino solo el medio para reproducir un discurso de base oral.

<sup>74</sup> Según WOODARD (1997, 133-134) hay básicamente tres razones para sostener esto: a) los caracteres de las escrituras griegas más arcaicas coinciden estrechamente con los de la escritura fenicia, b) la secuencia de los caracteres es casi la misma tanto en el alfabeto griego como en el fenicio, c) los caracteres de las dos escrituras tienen nombres semíticos muy similares (no-griegos).

<sup>75</sup> En todo caso, la incorporación del alfabeto fenicio a la lengua griega implica una transliteración que supone una decodificación de los signos foráneos en la lengua materna. En muchos casos las no-correspondencias uno a uno entre ambos alfabetos se han debido al proceso de decodificación en el pasaje de una lengua a otra con sus respectivos grafemas que en lenguas diferentes implican distintos fonemas, sumado a la evolución del alfabeto griego donde ciertas letras son casi idénticas a otras de un estadio precedente o posterior, por un lado, y las variantes epicóricas, por otro (WOODARD 1997, 138-139).

<sup>76</sup> Cfr. THOMAS (1992, 52), WOODARD (1997, 253), RUIJGH (1998, 661), CODOÑER (2009, 15).

arcaico (Woodard 1997, 253). Por otro lado, Powell, descartando el modo de composición consistente en que un escriba letrado produjera los poemas a partir de la propia escritura, afirma que, si esto no sucedió, en algún momento alguien tuvo que dictar los poemas a un escriba.<sup>77</sup> Esto debió darse en una instancia puntual, en un ámbito privado y alejado de las audiencias reales del poeta, puesto que estas podrían alterar la extensión o el contenido del canto, condicionando a un poeta que necesitaría adaptarse a la ocasión performativa (Thomas 1992, 33) debido a la eventual reacción del público presente. Así, partiendo de los argumentos analógicos –muy socavados por la crítica– de los bardos serbocroatas estudiados por Parry y agregando las singularidades del caso homérico no presentes en los *guslari* yugoslavos (extensión, genio, estilo), la ocasión artificial y el contexto del dictado (posiblemente en sesiones de varios días), con su ritmo y tiempo para la improvisación, le habrían dado la oportunidad al poeta para componer los poemas con el grado de complejización alcanzado en la *Ilíada* y la *Odisea*. Incluso después de su fijación por escrito los poemas pudieron seguir siendo cantados por el mismo u otros poetas con las variaciones del caso, puesto que de ningún modo la fijación por escrito pretendía una composición para lectores. La función de la escritura en este estadio sería la conservación de los poemas, pero su modo de expresión más genuino seguiría siendo oral.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Cfr. DIHLE (1970, 83-92) quien, a partir de un examen lingüístico, ha propuesto que el episodio comúnmente denominado como “Engaño a Zeus” (*Diòs apáte*) (*Il.* 14.153-353) pertenece a una fase de composición del poema ya no oral sino escrita. Por su parte, WEST (2011) sostiene que Homero compuso sus poemas a lo largo de un extenso periodo de tiempo mediante la escritura y realizando cambios, expansiones y nuevas inserciones. Los cambios e innovaciones a nivel estructural que modifican sustancialmente los poemas son llamados “expansiones tectónicas”; los del nivel episódico, “expansiones episódicas” y, por último, en el nivel menor se encuentran las “expansiones subepisódicas”.

<sup>78</sup> Cfr. WOODARD (1997), quien postula que el ingreso del alfabeto en Grecia es incluso posterior a las primeras fijaciones por escrito de los cantos épicos. El autor plantea la hipótesis de que los griegos chipriotas de la Edad Oscura fueron la cultura heredera de los últimos momentos de la tradición micénica originaria y portadora de los cantos orales de las grandes guerras del pasado. En la misma postura se ubica GARCÍA IGLESIAS (2000, 246), para quien los estrechos vínculos dialectales de los poemas podrían ser el resultado de un origen micénico del género épico, teniendo en cuenta la proximidad del dialecto arcado-chipriota y de las tablillas de arcilla micénicas. La filiación e importancia del silabario arcado-chipriota para el desciframiento del Lineal B a mitad del siglo XX por Michael Ventris (asistido por Chadwick) establece para Woodard una estrecha conexión y continuidad entre ambas culturas. Probablemente, afirma, los entrenados escribas chipriotas habrían puesto por

#### 1.1.2.4. Conclusión

Como se ha mostrado, no hay un consenso generalizado sobre el modo en que los poemas homéricos fueron compuestos y luego (o en el mismo momento) fijados (por escrito, o bien en la memoria cultural o rapsódica). No obstante, a partir de lo que la evidencia parece sugerir, puede sostenerse una fijación temprana del contenido de las épicas, por lo que, en primer lugar, el modelo evolutivo y la multiformidad de los poemas homéricos, al menos en los términos planteados, deben descartarse. En segundo término, la escritura se presenta como un nuevo dispositivo tecnológico, cuya presencia y consciencia de su potencial instrumental en el periodo en que la *Ilíada* y la *Odisea* fueron compuestas resulta muy probable. A partir de estas premisas y más allá de suponer un uso de la escritura ajeno a la composición rapsódica propiamente dicha, la teoría del dictado anteriormente expuesta resulta la hipótesis más convincente para este trabajo, lo que refuerza la datación de su composición y fijación, y la individualidad e impronta del poeta. Al mismo tiempo, los vínculos que por medio del dictado pudieron haberse establecido entre la épica y la escritura, conducen a pensar en los poemas homéricos como el inicio de la tradición poético-filosófica que testimonia el periodo inmediatamente subsiguiente.

---

escrito, acaso en un soporte perecedero, la poesía épica hexamétrica solo que, bajo su propio sistema de escritura, a saber, el silabario arcadochipriota. Luego, involucrados en la adaptación de la escritura fenicia, comenzaron a experimentar con su invención alfabética que, entre otras cosas, también utilizaron para poner por escrito poesía hexamétrica. En el mismo sentido, RADNER (2010, 436) no descarta la asociación entre el posible nombre de la isla en la Edad de Hierro “Dnn” (vocalizado “Denyen”) y los “Dánaos” de la épica homérica. A este respecto DALLEY (2017, 121), si bien marca una filiación entre el alfabeto fenicio y la cultura chipriota, propone una herencia asiria de la cultura fenicia en torno al uso de la escritura, por medio de escribas entrenados en centros urbanos donde su utilización ya estaba estandarizada. Dalley, en su pretensión de establecer algunos vínculos seguros sobre los paralelos de la *Ilíada* y el *Gilgamesh*, sostiene que ambos poemas fueron empleados parcialmente para uso escolar. Para la autora, la adopción de la escritura se desarrolla a partir de la estructura y contenidos de los *curricula* escolares que no son otra cosa que los poemas épicos para cada cultura respectivamente.

### **1.1.3. El contexto sociocultural**

#### 1.1.3.1 La sociedad homérica

El enfoque que se adopte respecto de lo que constituye la “sociedad homérica” tiene implicancias directas en los tópicos de filosofía política que se pretenda abordar desde los poemas, dado que las reflexiones en torno a lo político se realizan desde y hacia una sociedad particular, y es entonces necesario, en la medida de lo posible, circunscribir el escenario social sobre el que la *Ilíada* y la *Odisea* operan.

La distinción moderna entre mito e historia ha abierto interrogantes en los estudios homéricos en relación con la historicidad de una “sociedad homérica”. Una gran variedad de respuestas se ha ofrecido en torno a la pregunta sobre de qué sociedad nos hablan los poemas homéricos; cuál es el referente social o histórico de su contenido –si es que, en rigor, lo hay, y cualquier alusión explícita a una sociedad particular no se trataría más que de una fantasía o ficción del poeta sin un correlato real–, por un lado, y sobre su contexto de producción – acaso diferente de su referente social–, por otro. El primer problema sería conceptual; qué se entiende por “sociedad homérica”. En general, esta búsqueda de un contexto para los poemas ha sido abordada por un enfoque interdisciplinario encabezado por la arqueología, la antropología y la historia, con la respectiva evidencia interna y externa. Así, cada analista ha ofrecido diferentes respuestas a qué debe entenderse por “sociedad homérica” apoyándose en –o dándole preeminencia a–, poco más o menos, alguna de estas disciplinas. Aun quienes sostienen que no hay ninguna sociedad en particular que pueda ser el referente de los poemas –sea por su inexistencia más allá de la ficcional o por la multiplicidad de sociedades presentes en los distintos niveles estratográficos de la composición poética a lo largo de varios siglos–, pueden extraerse referentes de distintas épocas sobre los que indudablemente el poeta compone su obra (fossilizados en el acervo poético tradicional con el que el poeta cuenta como repertorio). Los historiadores, por su parte, han intentado rastrear los ecos de una sociedad histórica, sobre todo analizando las instituciones políticas que se exhiben en los poemas y así poder trazar una correspondencia con la época a la que pertenecen.

Los principales problemas metodológicos para el abordaje de la cuestión en torno a la “sociedad homérica” están vinculados a la oralidad de las composiciones épicas, la cristalización y compleción de los poemas, junto con los diferentes estratos históricos constituyentes que pueden remontarse hasta incluso el siglo XIII a. C. En los últimos años, no

obstante, el enfoque sobre la cuestión ha puesto mucho énfasis en la compleción de los textos homéricos a grandes rasgos tal como los conservamos actualmente. Esto ha implicado en muchos casos que “sociedad homérica” signifique *sociedad a la que pertenece la última fase de composición de los poemas o el resultado de ella*, y esto no solo desde una mirada del compositor, sino también poniendo el foco sobre las audiencias y su recepción.

Pueden esgrimirse las principales razones por las que el abordaje de la cuestión sobre la sociedad homérica es tan problemática, y que han llevado a gran confusión por parte de los analistas (Raaflaub, 1997a, 627). En primer lugar, los poemas cuentan con anacronismos, arcaísmos y reminiscencias micénicas y de la Edad Oscura. En segundo término, la exageración y la fantasía propias de la poesía heroica ponen un velo adicional al intento de extracción de escenarios históricos. En tercer lugar, las personas y los eventos allí presentados en muchos casos han sido desarrollados en tradiciones muy antiguas y además se han transformado y reconfigurado en los periodos subsiguientes. En cuarto lugar, el poeta es un artista y no un historiador o un sociólogo moderno; no hay una pretensión por parte de Homero de describir el escenario histórico presente a sus ojos. Y, por último, es importante considerar la mirada positiva del enfoque antropológico y sociológico que exhibe la consistencia y la coherencia de la sociedad representada en los poemas.

En *El Mundo de Odiseo*, a mitad de siglo XX, Finley (1961) [1954], sostenía que la sociedad homérica, a pesar de equívocos y anacronismos propios de cualquier compositor de una obra de arte con cierto valor “histórico”, debe buscarse en la Edad Oscura entre los siglos X y IX a. C. Aun siendo Homero un personaje del siglo VIII, su poesía tendría como trasfondo referencial la sociedad griega de entre uno o dos siglos antes, los cuales, según Finley, no serían muy diferentes culturalmente de la época del poeta (de la cual no mucho se sabe).<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> El historiador realiza una fuerte crítica metodológica sobre los elementos que los académicos han considerado exclusivamente micénicos (ya caducos en épocas posteriores) como prueba de una base micénica de los poemas, ya que ellos, originarios de tal época, podrían subsistir en periodos subsiguientes y no constituir *per se* elementos micénicos. Y, por otro lado, las llamadas reminiscencias y supervivencias micénicas son raras, aisladas y poco claras. Por lo tanto, Finley niega de modo acérrimo un trasfondo micénico que pueda extraerse de la *Iliada* y la *Odisea*; las tablillas no constituirían una vía confiable para vislumbrar lo representado en Homero y viceversa. El autor sostiene que hay un quiebre profundo, completo y permanente luego del periodo micénico e, incluso, establece como criterio *post quem* y, a su vez, *ante quem*, la duración de los ritos funerarios

---

de cremación presentes en los poemas homéricos y exclusivos en la cultura griega posmicénica (siglo X a. C.) y hasta el siglo VIII a. C. Cfr. SHERRAT (1990), quien establece cuatro fases que han hecho aportes a la composición de los cantos orales de los cuales surgen los poemas homéricos como han llegado a nuestras manos. En ellos pueden verse reflejados los distintos tipos de sociedades representadas en los poemas. La etapa prepalacial y temprano-palacial (siglos XVI-XIV a. C.) constituye el periodo en el que tiene origen la creación de las épicas junto con la guerra de Troya, y ella puede vislumbrarse en elementos culturales y materiales que van desde la estrategia de combate a tipos de armamento, así como personajes representantes de reyes del área central micénica del Peloponeso que encontramos en la *Iliada* por doquier. Como fase subsiguiente se presenta el periodo palacial (s. XIV-XIII), cuya casi completa ausencia de representación con su complejo sistema burocrático administrativo, el conocimiento o alusión explícita de la escritura o la producción industrial controlada de modo centralizado, sugiere que esta fase micénica no ha hecho aportes significativos a la composición de los poemas. Sin embargo, puede advertirse la semejanza entre, por un lado, la praxis registradora burocrática de los palacios de la época micénica ofrecida en las listas y catálogos de nombres y lugares atestiguados en las tablillas de Lineal B y, por otro, el predominante género catalógico del canto 2 de la *Iliada* (LATA CZ 2001, 317). Asimismo, el periodo pospalacial (s. XII-IX/VIII), según Sherratt, se presenta como la contribución más importante en cuanto al contenido cultural de las épicas en la forma que nos han llegado. Una de las principales características culturales de la época, como la cremación, adquiere el monopolio protagónico del rito funerario en las épicas. A su vez, la enorme contribución de la cultura material, los armamentos, las tácticas de guerra, las “actividades fenicias” y la composición del Catálogo constituyen los elementos más expresivos de la sociedad de esta etapa. Por último, Sherratt ubica al periodo Arcaico (s. VIII) como la fase final en la composición de la *Iliada* y la *Odisea*, cuya característica más distintiva –además de algunos elementos de la cultura material y la incorporación de la táctica hoplita en los modos de combate– es la alusión al colonialismo propio del siglo VIII a. C. No obstante, a juicio de la autora, la escasez de reflexiones en torno a la última parte del siglo VIII parece sugerir que el poema estaba llegando a un momento de consolidación y estabilidad y, por lo tanto, preservando mucho de un contenido social identitario que hacía referencia al periodo anterior. En efecto, la ausencia de elementos que refieran a la cultura material de los siglos VII o VI a. C. muestra que el rol de la tradición épica como un instrumento para la formulación de una definición identitaria ya había caducado. Esto podría implicar que el periodo pospalacial se presenta como el referente social sobre el que la tradición épica ha formulado el paradigma de la identidad griega a la que los rapsodas venideros tratarían de preservar (en su sentido esencial). Por su parte, MYLONAS (2004, 81) no acuerda con la propuesta de los críticos que establecen los Siglos Oscuros o el periodo Geométrico como el referente sociocultural de los poemas homéricos. La aceptación universal por parte de los griegos del *Ciclo Troyano* (incluidos los poemas homéricos), como una herencia común de las comunidades grecoparlantes, demuestra que las raíces de ese acervo común, tomado como una identidad colectiva, no puede ser el reflejo de una época caracterizada por la diseminación social y el aislamiento, sino más bien un periodo de mancomunidad sociocultural propia de la época micénica. Es por ello que para Mylonas la “sociedad homérica”, entendida

Para quienes adhieren al concepto central del modelo evolutivo de Nagy,<sup>80</sup> la “sociedad homérica” es un “objeto en movimiento” que no es posible asir, ya que se compone de varias fases de composición en diferentes periodos y, por lo tanto, imposible de apresar como una unidad que se refiera a “una” sociedad en particular. Así, Snodgrass (2017), rechaza la idea de una “sociedad homérica” fija que oficie de trasfondo al contenido de los poemas.<sup>81</sup> Los poemas constituirían una amalgama de periodos y lugares diferentes acopiados por la tradición épica –la cual, según el autor, debe remontarse hasta antes de la época micénica– a la que no sería posible atribuir una sociedad determinada. En efecto, desde este enfoque la épica no es una representación realista de determinado periodo o sociedad, sino que se trata de una fantasía, pero extraída o suscitada por elementos de la realidad. No obstante, los elementos sociales se van filtrando –y a su vez distorsionando al punto de ser socialmente irreconocibles– en la trama de las épicas de un modo inevitable debido a la estrecha relación entre esta y los *folktales* propios de la oralidad y las variantes vernáculas, sin que por ello remitan a una sociedad o periodo en particular como un conjunto.

Ahora bien, el enfoque predominantemente antropológico ha vislumbrado oportunamente los patrones sociales coherentes y funcionales en los poemas homéricos (Burgess 2001, 50). Mediante estudios comparativos, las pautas de comportamiento allí representadas se han encontrado en numerosas culturas de la Antigüedad, con lo cual resulta difícil sostener que los poemas sean una mera ficción poética sin un genuino asidero en la realidad o un mero pastiche de las distintas fases compositivas. No obstante, al pretender buscar una referencia a la sociedad que subyace al contenido de la *Ilíada* o la *Odisea* a partir de la evidencia interna, aparecen *realia* y prácticas que pueden datarse en diferentes periodos. De modo que proyectar esas categorías a una “realidad efectiva” constituye un error metodológico que conduce a una imagen muy artificial del posible contexto. El problema

---

como el trasfondo sociocultural sobre el que se compone la épica –y por tanto los poemas homéricos–, debe buscarse en la cultura micénica de la Edad de Bronce.

<sup>80</sup> Cfr. SNODGRASS (2017), quien comparte la idea de una evolución de los poemas, pero sostiene que este proceso, en rigor, se detiene con su fijación por escrito en el siglo VI a. C.

<sup>81</sup> Del mismo modo lo ve DICKINSON (2017, 11), para quien, en primer lugar, un episodio como el del Catálogo en modo alguno hace referencia al periodo micénico ni al Geométrico, puesto que las inconsistencias, si uno quiere corresponder los elementos culturales allí presentes a un lugar y tiempo particulares, aparecen por doquier.

consiste en la pretensión de tomar una fotografía de las representaciones de la cultura y sociedad –que los poemas pueden reflejar de un periodo en particular– como un momento estático, completamente separado de los periodos que la precedan o sucedan.

En este sentido, interesa el enfoque de Morris (1986, 82-94) en el que, a partir del método comparativo como evidencia, las instituciones políticas y los modos de pensar presentes en los poemas se derivan del mundo en que Homero y sus audiencias vivieron y no de resabios culturales de siglos posteriores. Ello es consecuencia de que, en la poesía oral, las características propias de una cultura pasada que ya no tienen significado para el poeta o la audiencia –sean instituciones o modos de comportamiento– tienden a desaparecer. En efecto, la estructura social de los poemas homéricos se deriva en cierta manera de la segunda mitad del siglo VIII a. C. en el marco del surgimiento de la *pólis*.<sup>82</sup>

Se ha visto que los viajes de Telémaco en la *Odisea* parecen corresponderse con los viajes y travesías en carro de los micénicos a través de las redes de caminos construida y desarrollada en el periodo, cuyos vestigios aún hoy pueden encontrarse en los sitios arqueológicos (García Iglesias 2000, 81, 162). Sin embargo, a pesar de tener sus raíces en la Edad de Bronce, cuyos residuos de creencias y tradiciones pueden detectarse en los textos a veces de modo fosilizado, los poemas homéricos, en cuanto a su expresión cultural real, reflejan un mundo muy diferente al micénico. La desaparición de dioses, sus síntesis o sincretismos, el culto al héroe o a los muertos, sumado a todos los elementos incorporados de los siglos y fases posteriores, perfilan, si bien en una continuidad cultural,<sup>83</sup> dos mundos bastante diferentes.

---

<sup>82</sup> El tratamiento del concepto y representación de la *pólis* en los poemas homéricos será abordado particularmente en el capítulo III.

<sup>83</sup> En esta línea se sitúa OSBORNE (2006, 209), quien señala que la caída de los palacios micénicos alrededor del siglo XII a. C., que dio lugar a la llamada “Edad Oscura”, si bien provocó una diseminación de los pueblos antes centralizados en las sociedades palaciales y una pobre producción cultural en comparación con épocas posteriores (al menos hasta donde la evidencia arqueológica actual lo sugiere), no produjo un quiebre total entre las sociedades de los distintos periodos hasta llegar al siglo VIII a. C. A juicio de Osborne esa continuidad cultural entre la civilización griega del periodo micénico y la griega del periodo arcaico (mediada por los Siglos Oscuros) puede advertirse en la continuidad religiosa. Esta “interpretación micénica”, cuyos pilares teóricos centrales fueron esbozados por Martin NILSSON en *Mycenaean Origin of the Greek Mythology* (1932), se apoya, en primer término, sobre los nombres de los dioses atestiguados en las tablillas de arcilla del periodo palacial,

Constituye un punto de partida considerable el hecho de que, si bien la épica heroica puede resultar histórica en apariencia, dado que representaría sucesos de un pasado más o menos remoto, su verdadero sentido es contemporáneo (Raaflaub 1997a, 628). La poesía oral depende en gran medida de la relación entre el poeta y la audiencia y, por tanto, el contenido adquiere su significado genuino en la ocasión. En ese caso la sociedad homérica no debe datarse ni en el periodo micénico ni en los Siglos Oscuros, sino más bien en el tiempo del propio poeta. Ante los anacronismos o resabios antiguos heredados de la poesía tradicional presentes en los poemas, habría que advertir que la poesía heroica no pretende exhibir una sociedad explícitamente contemporánea. Hay en los poemas una necesidad de preservar esa “distancia épica” para mantener los elementos tradicionales, siendo la poesía heroica lo suficientemente moderna para ser comprensible al auditorio, pero lo suficientemente arcaica

---

pertenecientes a los dioses Olímpicos (incluyendo a Dionisio, que antes del descubrimiento del Lineal B se creía una incorporación tardía al panteón griego). Por otro lado, hay evidencia arqueológica del desarrollo de la actividad de culto, extendido, sobre todo, a lo largo de la Grecia continental, cuya máxima expresión está dada por la tumba de Lefkandi perteneciente al siglo X a. C. La Tumba de Lefkandi constituye la evidencia más sólida para demostrar la continuidad cultural entre la caída de los palacios micénicos, la “Edad Oscura” y el periodo Arcaico, presentándose como uno de los puntos de articulación más importantes. Sobre algunas consideraciones actuales en torno a la tumba como antecesor del templo griego arcaico, HERDT (2015). Para un nuevo enfoque en torno a su riqueza y significado comercial-cultural, ARRINGTON (2016). Otro de los puentes conceptuales que Osborne traza entre el periodo micénico y el del llamado “Renacimiento” está vinculado a las perspectivas políticas que se presentan en los poemas homéricos, pues las tablillas micénicas del periodo palacial sugieren una difusión de la autoridad que permite una exploración poética en torno a su origen, su preservación y su práctica. Y fueron justamente las bases de la autoridad política uno de los temas centrales del periodo de los siglos VIII y VII a. C. (como también puede apreciarse en Hesíodo). A esta “interpretación micénica” se opone DICKINSON (2017, 16), para quien estas correspondencias entre la cultura de la Edad de Bronce y la Griega Arcaica se han exagerado. Según el autor, la religión micénica dista mucho de la griega; apenas la mitad de las divinidades del Panteón griego se ha podido identificar en las tablillas de Lineal B. Lo mismo sostiene MORRIS (1986, 95) respecto de las instituciones políticas representadas en los poemas homéricos, de las que no puede corresponderse ningún paralelo del periodo palacial micénico, mientras que DONLAND (1997, 649-ss.) asume que la “sociedad homérica” de los poemas es un reflejo poético de la sociedad griega del periodo arcaico, alrededor del 800 a. C. A partir de las situaciones de intercambio económico presentes en la imagen social de los poemas de modo consistente, junto con el auxilio de la arqueología, el autor sostiene que puede extraerse un cuadro general de la sociedad histórica que constituye el modelo para su composición (SEAFORD 2004, 23).

para ser creíble.<sup>84</sup> Así, las audiencias no habrían tenido dificultad en comprender la mixtura y yuxtaposición de elementos arcaicos –aceptando que estas cosas habrían sido muy diferentes en un tiempo no muy lejano– y los elementos contemporáneos que formaban parte de su propia vida. En todo caso, los poemas homéricos forman una amalgama natural y orgánica que refleja un desarrollo histórico e inteligible tanto para el poeta como para el auditorio. Es por ello que debe considerarse a la sociedad homérica más precisamente como “cercano-contemporánea” a la del poeta más que netamente “contemporánea” (es decir ampliando brevemente los márgenes del espectro temporal), y esto puede aproximarse a la sociedad de los siglos IX y VIII a. C. como resultado del surgimiento de las *póleis* arcaicas.<sup>85</sup>

En un sentido amplio –que se precisará más adelante– resulta pertinente la formulación general de Morris (1986, 120) (seguido por Osborne), que sostiene que la “sociedad homérica” debe basarse en el mundo en el que vivió Homero, es decir, un mundo real y concreto. Ahora bien, los poemas homéricos constituyen una representación poética que, en tanto tal, no es un reflejo directo del mundo, al modo de, podría decirse, una descripción historiográfica. Más bien se trata de una imagen construida a partir de un punto de vista particular entre otros. Obviamente algunos elementos del periodo se exageran y enaltecen, deformándose hasta, en muchos casos, llegar a la inverosimilitud histórica (para el crítico moderno), pero precisamente en eso consiste, en parte, una representación épico-poética. En este sentido, la tradición oral no era de ninguna manera una descripción al modo de una crónica y, así, el carácter tradicional de la épica debe reformularse, pues no se trata de un mero depósito de instituciones anticuadas y visiones del mundo. Al contrario, estaba íntimamente relacionada con el presente y su significación contextual y ocasional.

En lo que respecta a la búsqueda de un trasfondo social histórico fundante de las concepciones generales de los poemas homéricos y la incidencia teórico-política que de ella se desprende, no debe dejar de mencionarse el estudio de Elmer (2013, 11-12), quien desde una perspectiva diacrónica rastrea las huellas de una “sociedad homérica”. La representación política de la *Ilíada*, en efecto, constituye principalmente un reflejo de la configuración diacrónica del poema a través de un proceso continuo de recepción. Este proceso se desarrolla

---

<sup>84</sup> Del mismo modo, la técnica literaria del anacronismo y esa desfamiliarización de la audiencia es algo que asegura su atención al relato (OSBORNE 2006, 217).

<sup>85</sup> Véase cap. III.

como una realización colectiva de toma de decisiones durante un largo periodo de tiempo en el que las distintas audiencias y compositores (rapsodas) van fijando paulatinamente los poemas homéricos a través de consensos entre los distintos actores y contextos intervinientes (sobre todo en las fiestas panhelénicas). En cierta medida, la tradición (audiencias, intérpretes y contextos) reflexionan sobre el proceso de su propia formación por medio de una imagen de consenso político provista por los poemas mismos.

### 1.1.3.2. La ideología de los poemas homéricos

Una de las implicancias que podría extraerse de la dificultad de identificar una sociedad homérica es la posibilidad de interpretar una ideología subyacente en los poemas. Tal concepto no refiere a una mera “visión del mundo” –que sin duda la incluye o resulta de ella–, sino a la noción de ideología iniciada y desarrollada por el materialismo dialéctico desde el siglo XIX, cuyas definiciones esenciales se encuentran en *La Ideología Alemana* (1845-1846) de Marx y Engels y que, a su vez, han sido en gran medida enriquecidas y reformuladas por las corrientes neomarxistas hasta la actualidad.<sup>86</sup> A partir de ellas, la crítica homérica se ha preocupado por comprender y decodificar su presencia o ausencia en Homero. La primera objeción que ha surgido entre los comentaristas es la utilización de categorías anacrónicas e inapropiadas para la naturaleza de un periodo y coyuntura como el que se da en la época arcaica en Grecia. Sin embargo, el problema de la utilización de categorías modernas para el abordaje y análisis de textos y contextos de la Antigüedad, como se ha señalado con anterioridad, constituye una dificultad de todas las esferas de la disciplina. En efecto, lo inapropiado o metodológicamente inconducente radicaría en la pretensión de una perspectiva neutral, no-situada, cuya universalidad permitiría un acercamiento más objetivo a la cuestión. Sin embargo, incluso utilizando categorías aparentemente libres de anacronismos –presentes incluso en los textos clásicos–, por sí mismas estas no lograrían escapar a toda la carga semántica propia de la situación y del sujeto que las utiliza en determinada época. En todo

---

<sup>86</sup> Para un acercamiento a la cuestión, CARVER (2009), SIROTA (2001).

caso, el problema radica en la asunción y reconocimiento explícito del uso de determinadas categorías por parte del analista (Rose 1997, 154).

Debido a la postulada imposibilidad de una uniformidad de la “sociedad homérica” representada en los poemas, se ha sostenido que, en efecto, tampoco puede establecerse una ideología uniforme que subyazga en ella y pueda definirse como propia de los textos. Esto ha llevado en muchos casos a la abstención de dar una respuesta a esta cuestión, y suspender el juicio en torno a un posicionamiento político particular. Del otro lado, se ha elaborado una gran variedad de propuestas a partir de, en primer lugar, la evidencia interna de los poemas, en donde podrían vislumbrarse desde ciertos dejos aristocráticos, monárquicos o democráticos, hasta miradas mercantilistas o colonialistas en el marco de y como reacción a los diferentes contextos. Luego, se ha tratado de conciliar tal contenido con la evidencia externa, que depende en gran medida de los problemas de datación y una toma de postura frente al problema de la “sociedad homérica”. Es importante señalar que los poemas homéricos expresarían *una* ideología entre otras posibles. En todo caso, el desafío consiste en analizar esa coyuntura e intentar vislumbrar la “ideología homérica” para, luego, poder contrastarla con otras ideologías posibles diferentes de aquella.

El hecho de que no pueda detectarse fácil o indiscutiblemente algún tipo de ideología de los poemas no significa que no subyazga en ellos ninguna en particular. Al contrario, es tarea de los arqueólogos, historiadores, filólogos y filósofos el intentar, al menos, identificar y decodificar el rol de la épica homérica en el establecimiento y legitimación de estructuras políticas y sociales. Para ello, es necesario contrastar la eventual ideología presente en los poemas con aquellas que se ponen de manifiesto en los testimonios de las artes visuales, otros textos y autores, inscripciones, etc. (Sherratt 1990, 808-809; Rose 1997, 154). En efecto, los primeros pasos hacia una definición de una ideología particular pueden apoyarse en el contraste entre lo expresado en los poemas homéricos y lo exhibido en la evidencia externa.

Estrabón (*Chr.* 9.10) advierte sobre la posibilidad de que el pasaje de la agrupación de Salamina con Atenas en el Catálogo (*Il.* 2.558) sea una interpolación ateniense por parte de Solón o Pisístrato en el marco de los conflictos políticos y diplomáticos con los megáricos, para legitimar la dominación de Atenas sobre la isla desde épocas remotas y que, frente a esto, en Megara tenían su propia versión del pasaje homérico en donde se parodiaba ese *embólimon*. Más allá de lo legítimo o espurio de este pasaje –algo que ya era discutido desde

la Antigüedad–, lo relevante es notar la importancia del poema como dispositivo ideologizante e instrumento de propaganda para la legitimación política e histórica de una comunidad. El mismo Aristóteles (*Rh.* 1375b30) cuenta que los atenienses citaron la *Ilíada* en su conflicto con los megáricos, pretendiendo demostrar su hegemonía, simbólica y materialmente.

En este sentido, puede pensarse que la épica ha sido utilizada para resaltar determinados valores de un grupo social explotado o de una clase dominante, en un intento de condenar o justificar el *statu quo* respectivamente y, por lo tanto, sirviendo a intereses de clase.<sup>87</sup> Es importante destacar el carácter relacional del concepto de ideología, en tanto

---

<sup>87</sup> Así, MORRIS (1986, 123) sostiene que, constituyendo el siglo VIII un contexto de importantes cambios y convulsiones sociales, sumado al surgimiento de la *pólis*, los aristocratas (*áristoi*) debieron intentar preservar su posición a través de todos los dispositivos ideológicos posibles. Además, la adopción del alfabeto, según el autor, constituyó una herramienta muy poderosa para la expresión e imposición ideológica pretendida que permitió fijar la obra de un poeta de genio, la cual presentaba una noción de cómo funcionaba (o debía funcionar) la sociedad de ese momento, que pudiera representar los deseos y puntos de vista de las elites dominantes, justamente, en plena crisis de legitimidad. Cfr. (ROSE 1995, 90), quien señala la posibilidad de que, si bien los poemas pueden responder a las ideas imperantes de una clase dominante, la posición del poeta hacia una hegemonía ideológica sería en todo caso ambivalente. Esto es, más allá de que la tradición –y con ello el canto épico– transmite las ideas de la clase dominante, el estrato social al que pertenecerían tanto el poeta como sus audiencias hace posible exhibir las ambigüedades de ciertos contenidos ideológicos de los poemas que conducen a pensar más bien en una reacción o escepticismo hacia esa cosmovisión tradicional. El caso paradigmático al respecto es el episodio de Tersites. Mucho se ha discutido en torno a dilucidar a qué ideología responde su aparición. Las respuestas de los críticos a esta cuestión han oscilado entre el más amplio rango desde una subversión protodemocrática hasta un panegírico monárquico. Es probable que las ambigüedades ideológicas aparentemente presentes en los poemas homéricos se deban a la variedad de estratos compositivos que contienen episodios “residuales” de estadios de composición de épocas anteriores que conviven con los más tardíos, en principio opuestos (ROSE, 1997). En este sentido, otro de los problemas que surge de la composición oral de los poemas es, como muchos críticos han señalado, el peso ideológico de la tradición conservado en la forma de la épica, a saber: los patrones de relato, los epítetos, las escenas típicas, etc. En estos patrones la ideología se mantendría bastante fija, sosteniendo así su perspectiva tradicional. Sin embargo, este enfoque omitiría la posible intervención de las ocasiones compositivas de diferente tinte ideológico en la subversión de ciertos valores tradicionales en los estadios más fijos de los poemas, naturalmente más lejanos de la perspectiva ideológica original, dada en primer término por la flexibilización de, precisamente, sus formas. Es por ello necesario distinguir lo que puede haber de ideológico en los poemas, consciente o inconscientemente, de aquello que representa determinados elementos materiales de una sociedad histórica. En

vincula las diferentes intenciones y necesidades de un grupo o clase social y los conflictos resultantes de estas tensiones. No se trata de un solo punto de vista, de una sola perspectiva desde la cual se puede elucidar la expresión ideológica. Es necesario, en este caso, situarse por encima de círculo dialéctico de las diferentes expresiones sociales para una comprensión cabal del problema de la ideología.

Por su parte, Raaflaub (1997a, 634) sostiene que la ideología de elite es exclusiva en el sentido de que aquellos personajes que no pertenecen a estos grupos sociales tienen un rol irrelevante en la trama de los poemas; o bien no son tomados con seriedad, o bien son ridiculizados como en el caso de Tersites.<sup>88</sup> Sin embargo, el problema es en todo caso definir los límites de lo que en los poemas es considerado una elite.<sup>89</sup> Esto está vinculado a que la

---

el polo opuesto de estos enfoques se encuentra DALBY (1995), sosteniendo que debe cuestionarse el postular una ideología real o aristocrática para los poemas homéricos. Las descripciones de la arquitectura de los típicos palacios representados en la *Odisea* son muy diferentes a lo que la evidencia arqueológica de los Siglos Oscuros en particular –o cualquier periodo que pueda denominarse “homérico” en general– ha provisto sobre las construcciones palaciales de Grecia. Esto estaría estrechamente vinculado con que el poeta, en rigor, no tenía conocimiento genuino o, podría afirmarse, *in situ*, de tales edificaciones, y esto debido a que el poeta no pertenecería a una clase aristocrática, así como tampoco sería un poeta de corte como se ve en la *Odisea*. Los lugares descritos en los poemas constituirían una suerte de imaginario e idealización del poeta. Las casas representadas en las épicas serían, en realidad, las casas de la gente pobre idealizadas u ornamentadas poéticamente. En efecto, la posición ideológica de los poemas homéricos no debería buscarse tanto en el modelo de Femio o Demódoco como poetas cortesanos que reproducen las ideologías de la clase dominante, sino más bien en Odiseo, quien cuenta sus relatos tanto a un rey como a un porquero. Es por ello que la épica homérica no expresaría el punto de vista aristocrático, sino una visión del mundo representada en el discurso de la gente humilde en el marco de una sociedad bastante rica.

<sup>88</sup> Véase cap. IV., “Tersites” (4.2.2.1.).

<sup>89</sup> En tanto, KIRK (1962, 274-281) ha señalado que, en primer lugar, si bien los poemas homéricos pudieron haberse conformado a partir de patrones aristocráticos, así como también los aedos pudieron haber cumplido la función o el oficio de entretenimiento de los gobernantes, es necesario advertir que lo que normalmente se denomina “aristocrático” en los tiempos de la Edad Oscura o los principios del periodo arcaico pudo haber sido algo bastante alejado de las connotaciones actuales del concepto. En segundo lugar, aun hablando del tinte aristocrático de las audiencias homéricas para, en mayor o menor medida, distinguirse de las de carácter popular, dicha caracterización se correspondería con el estado más primigenio de las *performances* de los poemas homéricos, donde probablemente los ámbitos de producción habrían sido más reducidos y excluyentes, esto es, aristocráticos. Sin embargo, afirma Kirk, con el correr del tiempo y los cambios sociales, se produce una

era arcaica constituye una fase transicional del desarrollo social del periodo. En efecto, la ideología presente en los poemas homéricos se manifiesta en la importancia de la comunidad en el ámbito de las vidas, acciones y pensamientos de los individuos en el marco del surgimiento de la *pólis* que, en gran medida, constituye el aliciente simbólico y material de esta visión del mundo representada por el poeta.

Por otra parte, los poemas homéricos pueden abordarse como constructos ideológicos (Rose 1995, 55). Su funcionalidad se basa en expresar una ideología que puede tener la pretensión de o bien sostener y legitimar el *statu quo*, o bien amenazar su continuidad. Sin embargo, para intentar vislumbrar cuál es la ideología que pregonan los poemas –si acaso alguna en particular– es pertinente tener en cuenta un actor fundamental y determinante en el modo ideológico de producción: las audiencias. Los bardos épicos estaban muy condicionados en su producción artística por las demandas de la audiencia, como puede advertirse en la *Odisea* (1.351-352).<sup>90</sup> Esto haría más complejo el abordaje del contenido ideológico, pues no solo debemos enfocarnos en el sujeto emisor del discurso, sino también en el sujeto receptor, ambos, en su medida y rol correspondientes, constructores de un todo que conforman los poemas.

Resulta necesario buscar cierto contenido ideológico de los poemas en las necesidades de la audiencia. En tal caso, debe identificarse ese sujeto receptor en un lugar y un momento determinados. Sería difícil pensar en el éxito de los poemas sobre un público

---

tendencia hacia audiencias más grandes y de tinte más popular. Por otro lado, los poemas homéricos tampoco pudieron haber tenido como sus escenarios originales las fiestas cívicas importantes como las panjonias o Panateneas, ya que las audiencias son anteriores a la regularización estatal en el siglo VI a. C. En efecto, si bien se insiste en que las audiencias pudieron ser de lo más variadas, a partir de un análisis de los aedos representados en la *Odisea*, los *comparanda* con las *performances* serbocroatas analizadas por Parry, entre otros argumentos, se sugiere que las audiencias de los poemas pudieron pertenecer a ámbitos populares. Esto quiere decir que ni sobre los escenarios de un espacio aristocrático excluyente, así como tampoco sobre grandes festividades cívico-religiosas, se desarrollaron las *performances* de los poemas homéricos en un estado de maduración considerable. Es, en todo caso, en las pequeñas festividades locales populares desarrolladas a lo largo de varios días –como las celebraciones de bodas o incluso funerales– en donde deben buscarse las audiencias de los poemas homéricos, considerándose ámbitos propicios para la recitación de estos poemas de larga escala en un ambiente apto para su recepción.

<sup>90</sup> Véase n. 44..

totalmente reacio a la perspectiva ideológica que ellos expresaran, siendo “cooptados” por un discurso diametralmente opuesto a sus intereses. En este caso habría que pensar en la filtración de material ideológico sobre el receptor, enmascarado a través de un dispositivo de manipulación en la forma de una obra artística o un medio de entretenimiento o, incluso, un medio de persuasión, puesto que la “imposición” de una ideología de la clase dominante sobre la dominada no se da por la fuerza, naturalmente, sino por la capacidad de convencer para lograr una apropiación de una perspectiva ideológica ajena. Nuevamente volvemos al problema de que a lo largo de la composición de los poemas hubo innumerables audiencias. Sin embargo, si hablamos de un momento más fijo de composición, eso implicaría la idea de una audiencia ideológicamente más fija también.<sup>91</sup>

Ahora bien, es posible pensar que en el marco de esta fluidez política y social de la coyuntura del periodo arcaico se produce un intento de legitimar la generación de los grupos emergentes más que de mantener un *statu quo* vigente hasta el momento (Sherratt 1990, 821). Esto no significa que la épica no haya tenido una pretensión ideológica de sostener un orden político y social imperante en otros estadios anteriores de su composición (correspondientes a otras coyunturas sociales y políticas). El punto es que el uso de esa épica en los siglos VIII/VII a. C. –ya devenida épica homérica–, aunque su función sigue siendo la misma en términos generales (a saber, legitimar un grupo social o político), pasa a manos de grupos sociales en procesos de formación y consolidación. Este posible dinamismo en el cambio del sujeto poseedor del instrumento ideológico tiene asidero en la evidencia interna de los poemas. La potencialidad de la épica como dispositivo de operación política y social puede advertirse en la conminación de los pretendientes hacia Femio (*Od.* 1.154, 22.331, 351-353) y en el hecho de que la manipulación y subversión del arte poético se da en un escenario de crisis política y social como el que se presenta en Ítaca, mientras que Demódoco canta *katá kósmos* en una situación de estabilidad política por antonomasia como lo es la tierra de los feacios (*Od.* 8.489). Esto refuerza la idea de un dinamismo en la utilización de la épica para la promoción de los intereses propios de clases o grupos sociales en el marco de una inestabilidad política y social.

---

<sup>91</sup> A mitad del siglo XX WADE-GERY (1952) ya había propuesto la posibilidad de la utilización de las épicas homéricas como dispositivo ideologizante en el marco de las festividades panhelénicas.

### 1.1.3.3. Conclusión

El contexto sociocultural de los poemas homéricos constituye una ventana importante para la comprensión de la filosofía de Homero y, sobre todo en lo que se refiere a su perspectiva filosófico-política. Con respecto a la “sociedad homérica”, es innegable que los poemas contienen múltiples estratos provenientes de varios siglos, pero eso no implica que no haya una sociedad que opere de escenario no *en* los poemas sino *sobre* ellos. Esto quiere decir que no debe buscarse la sociedad homérica en un casco micénico, en un metal, así como tampoco en las instituciones políticas. Por supuesto esos elementos constituyen fuentes muy importantes y dignas de consideración para muchos tópicos relativos a las cuestiones homéricas. Pero para buscar la sociedad homérica y, en efecto, sus audiencias es necesario indagar en los problemas que el poeta pretende plantear bajo el ropaje de muchos elementos distantes de su época, pero siempre orientados sobre todo en lo que respecta al surgimiento de las *póleis* del periodo, como un nuevo órgano social y político emergente que condicionaría cualquier forma de reflexión y expresión ideológica.

## 1.2. El origen y principio de la filosofía

En lo que sigue se presenta el estado de la cuestión sobre la concepción de un origen histórico de la filosofía y aquellos principios universales que darían nacimiento al filosofar y, al mismo tiempo, comienzan a abordarse los problemas teóricos que surgen de estos enfoques, junto con las alternativas que perfilan las perspectivas de los contenidos tratados en los capítulos siguientes.

A pesar de que con seguridad su uso date de tiempo atrás, el testimonio más antiguo conservado del término “filosofía” se remonta al *Fragmento* 35 de Heráclito, originario del siglo VI a. C. aunque, por cierto, se trata de una referencia indirecta<sup>92</sup> y, por tanto, tardía.<sup>93</sup> Ya en el periodo clásico, Heródoto (1.30.9-12) permite advertir una diferencia entre la *sophía* y el filosofar (*philosophéon*), al referirse al encuentro de Solón y Creso, en el cual el rey de Lidia interpela al legislador: Ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης [εἶνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίας εἶνεκεν ἐπελήλυθας (“Extranjero ateniense, a nosotros sobre ti y tu sabiduría muchos discursos han llegado [a causa] de tu viaje, ya que filosofando has arribado a muchas tierras a causa de tu deseo de contemplar”). Anecdóticamente, Diógenes Laercio (1.12)<sup>94</sup> relata que fue Pitágoras el primero que dio a la filosofía su nombre y se llamó a sí mismo filósofo.<sup>95</sup> Por su parte, Platón (*Sph.* 216c6-7), en boca de Sócrates, define a los filósofos como aquellos καθορῶντες ὑπόθεν τὸν τῶν κάτω βίον (“que miran desde lo alto a la vida de los de aquí abajo”). Pero para poder encontrar un tratamiento serio o más sofisticado sobre el origen de la filosofía debemos remontarnos hasta Aristóteles, quien ha sido considerado, en efecto, el primer historiador de la disciplina (Guthrie 1970). En el libro I de la *Metafísica* se postula que los iniciadores de la genuina filosofía de la que él es heredero son Tales de Mileto y sus

---

<sup>92</sup> <γρη γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι > καθ' Ἡράκλειτον (“Es necesario, pues, que de buen modo y en gran medida los varones filósofos sean investigadores de muchas cosas, según Heráclito”). (Clem. Al., *Strom.* 5.14.140.6.1-2.).

<sup>93</sup> Para un análisis de las fuentes de la filosofía presocrática, RUNIA (2008).

<sup>94</sup> Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον (*DL.* 1.12.1-2).

<sup>95</sup> Según HADOT (1998, 27), una proyección sobre Pitágoras de la noción platónica de *philosophía*.

continuadores, los llamados “fisiólogos”. Allí también se establece una separación entre estos últimos, entendidos como filósofos, y aquellos que los precedieron como “teólogos” (*Metaph.* 983b-984a). Los primeros serían aquellos que pensaron que los principios de todas las cosas eran de índole material. Es decir, que a partir de un elemento material se generan todas las cosas del universo. Los segundos, aquellos que teologizaron por primera vez, se diferenciarían de los filósofos por poner como principio de todas las cosas a los dioses. Sin embargo, Aristóteles destaca como característica propia de los primeros que filosofaron el quedarse maravillados ante algo. Pero inmediatamente agrega que esa perplejidad y ese maravillarse, propios del filósofo (*philosophos*), es algo que también posee el amante del mito (*philomythos*), ya que este se compone básicamente de maravillas: διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων (“Por esto también el amante del mito es de alguna manera filósofo, pues el mito surge conjuntamente de las cosas asombrosas”) (982b18). De este modo, pareciera que esta distinción no resulta ser tan clara y tajante, incluso para el Estagirita, y en todo caso sería necesario precisar algunos matices. Además, según Aristóteles (*Metaph.* 1074b), los pensadores primitivos y más antiguos tenían la creencia de que las entidades primeras, principios del movimiento, eran los dioses mismos.<sup>96</sup> Pero agrega que, si se lograra separar el ropaje mitológico, mediante el cual estas nociones fueron transmitidas a la posteridad, y se tomara la esencia del contenido expresado en el mito, podría notarse que dichos hombres se manifestaron verosíblemente. En este sentido, es posible interpretar que Aristóteles reconoce en el pensamiento mitológico la esencia del pensamiento sobre las entidades primeras. La diferencia con el pensamiento posterior, por ejemplo, aquel que él expresa, residiría así fundamentalmente en el ropaje mítico de tales expresiones. Es decir que el contraste entre tales modos de pensar giraría, entonces, en torno al tipo de lenguaje utilizado para expresar algo que, en rigor, sería esencialmente lo mismo. De modo que el testimonio de Aristóteles acerca de Tales de Mileto, envuelve cierta ruptura, pero también ciertas continuidades con el pensamiento precedente, ya que, a partir de *Metaph.* 983b29 el milesio quedaría ubicado más cerca del modo de pensar

---

<sup>96</sup> Sobre la aparente contradicción del planteo aristotélico de sostener, por un lado, una separación entre los filósofos y los teólogos y, por otro, la concepción de la teología como una de las principales disciplinas de la filosofía primera, JAEGER (1947, 11-12) ha sostenido que, en rigor, Aristóteles se refiere a los teólogos como un estadio filosófico primitivo de una etapa mitológica que luego evolucionará a su pureza filosófica.

de “los que primero teologizaron” que de la sofisticada teoría de la causalidad que aduce Aristóteles cuando lo presenta como antecedente de su propio modo de pensar.<sup>97</sup>

A pesar de las reservas del pensamiento de Aristóteles respecto a Tales y sus continuadores, se ha interpretado esta distinción aristotélica entre los primeros que filosofaron y quienes antes teologizaron como una ruptura o pasaje en donde se habría producido el “milagro griego” que daría inicio a la filosofía en Occidente. En esta corriente, Guthrie (1950, 13 y 1965, 17) ha delimitado su concepción de la filosofía antigua en dos vertientes principales, a saber: por un lado, la naturaleza y el origen del universo en general y, por otro, la vida y la conducta humanas. Sobre la primera establece que el inicio de la filosofía tiene lugar con Tales de Mileto en el año 585 a. C.<sup>98</sup> A partir de ello ha establecido que la primera vertiente está representada por los llamados filósofos “materialistas” y la otra por un giro humanístico cuyo precursor es Sócrates. Según Guthrie, las explicaciones de los primeros se caracterizan por ser científicas, hasta el momento inéditas en el pensamiento griego. El autor retoma la distinción aristotélica entre filósofos y teólogos, en la que estos últimos no pertenecerían a la historia de la filosofía, sino a algo distinto de ella como lo es el mito. Pero no solo se basa en Aristóteles para una validación y autorización de su enfoque, sino que además asume que los problemas tratados por el Filósofo en su consideración de los puntos de vista de sus predecesores eran en sí mismos los problemas esenciales de la filosofía griega arcaica (Palmer 2014, 62). Ahora bien, uno de los problemas que puede suscitar posiciones de este tipo es que postulan una *creatio ex nihilo* del pensamiento filosófico, hecha

---

<sup>97</sup> Para un análisis exhaustivo sobre el problema de la concepción aristotélica en torno al origen histórico de la filosofía, FREDE (2008).

<sup>98</sup> El profesor FEDERICO PENELAS (en C.P.) sostiene que la Historia de la filosofía no comienza con un modo pensamiento o propuesta explicativa particulares. La filosofía surge no con Tales en sí mismo ni con ningún nombre en particular, sino en la relación que su pensamiento establece con su sucesor. Es en la contrastación de ideas sobre un mismo asunto, en la contraposición de argumentos para sostener y defender una y otra posición donde tiene origen la filosofía. Es por ello que la filosofía tiene origen con la lógica y en el marco de una tradición histórica, en esa continuidad, en la reacción de Anaximandro en respuesta a la propuesta de Tales (Cfr. PALMER 2014, 55-58). A pesar del punto de partida, según mi punto de vista, tardío de tal enfoque, puede recuperarse su espíritu. Los poemas homéricos se insertan en una tradición histórica de siglos y sobre ellos, como se verá, se va construyendo todo el pensamiento griego posterior, en gran parte de los casos, en un diálogo directo con ellos.

por autores cuyas formas expresivas y conceptuales solo pueden hallarse en aquellos que son considerados del grupo de los llamados “*philosophoi*”. Así, postular el surgimiento de la filosofía a partir de la nada, es decir, como una irrupción milagrosa de la razón humana en un lugar y momento determinados, sin explicar una filiación conceptual o incluso histórica, no logra explicar su verdadera génesis. Además, marcar una ruptura entre el mito y la filosofía conduce a problemas todavía mayores pues, entre otras cosas, el mito seguirá usándose en muchas de las explicaciones filosóficas de los pensadores posteriores.

Por otro lado, para Vernant (1962) los “físicos” de Jonia dan explicaciones de carácter profano, enmarcados en un espíritu positivo en vistas a un proceso de secularización. Este autor es un continuador del pensamiento aristotélico que diferenció de los “teólogos” el nuevo movimiento intelectual genuinamente filosófico. Así, los “fisiólogos” interesados en la *phýsis* habrían eliminado automáticamente toda preocupación por los *theoi*, abordando la realidad desde los sentidos y, por tanto, proponiendo una ontología no teológica.<sup>99</sup> Sin embargo, Vernant, contrariamente a la postura de Guthrie y los enfoques de la escuela antropológica inglesa (Frazer, Cornford, entre otros),<sup>100</sup> realiza una filiación entre filosofía y mito que presenta una serie de rupturas y continuidades. Por medio de una perspectiva histórico-antropológica sobre la cuestión, el autor expone el rol del mito en los diferentes modos de producción filosófico-literaria. Se plantea una evolución del mito desde la épica, la historiografía y la tragedia hasta la filosofía, representada en las diferentes formas y niveles de expresión mítica. En el último caso el lenguaje mitológico queda absorbido en el universo de la razón filosófica (razón propia de la lógica de la no-contradicción, diferente de una lógica de lo ambiguo, lo equívoco y la polaridad característica del estadio anterior puramente mítico). De este modo, el mito tendría una función asignada dentro de la filosofía, siéndole meramente funcional, en la que pierde la autonomía de la que antes gozaba. En este sentido,

---

<sup>99</sup> Esta visión de los milesios como “filósofos de la naturaleza” ha sido criticada por JAEGER (1947, 26-27), para quien el término “*phýsis*” dista mucho de la concepción moderna de naturaleza y, en todo caso, constituye un sinónimo de “*génesis*”. En efecto, el pasaje homérico de Océano y Tethýs como *genesis* de todas las cosas (*Il.* 14.246) estaría orientado a la *phýsis*, la naturaleza de las cosas, en tanto proceso de desarrollo y surgimiento de ellas (véase cap. II., “Metafísica homérica”, 2.2.). La diferencia con Tales habría radicado no en correr el foco de lo teológico sino, más bien, en prescindir de una expresión mítica o alegórica para su enunciado.

<sup>100</sup> Sobre algunas discusiones entre teóricos de la antropología y algunos helenistas, DETIENNE (2001).

en su evolución, el mito comienza prefigurando, realizando un primer esbozo, de lo que sería el *lógos* propio de la filosofía. En rigor, no se opone a él; por el contrario, la llegada al *lógos* es el resultado evolutivo del mito por medio del lenguaje poético-mitológico.

Sin embargo, Hadot (1998, 21) afirma que los pensadores jonios del siglo VI a. C. intentan dar una explicación racional del mundo y con ello se da un giro decisivo en la historia del pensamiento, que tiene como resultado el inicio de la filosofía en Occidente. De este modo, hasta el momento, en la Grecia Arcaica se habría desarrollado tan solo un saber de tipo mítico y cosmogónico destinado a recordar el pasado glorioso de un pueblo.

Estas posiciones comportan varios inconvenientes, pues no explican, entre otras cuestiones, la filosofía de Parménides, ya que ella se encuentra enmarcada en un lenguaje poético-religioso y su despliegue no es más que una revelación divina –de tipo místico (Seaford 2004, 184), por no decir incluso mágico o chamánico (Palmer 2009, 61-63)–. Esta perspectiva nos retrotraería a una etapa anterior a la racionalidad según la concepción antropológica de J.G. Frazer (de la cual el propio Vernant, en parte, es deudor), así como tampoco es capaz de dar cuenta del *noûs* de Anaxágoras, en la medida en que este aparece claramente ligado a una concepción mítica de lo divino. En el mismo sentido puede mencionarse a Tales (11 DK A 22), que afirmaba que todo el universo estaba lleno de dioses, en una especie de panteísmo o fisiteísmo del agua;<sup>101</sup> y a Anaximandro (12 A 15), para quien el principio explicativo del orden del universo, lo *ápeiron*, es *tò theîon* (“lo divino”); o a Anaxímenes (13 B 2, A 10), según quien el aire es el dios, y las cosas derivadas del aire son los dioses. Estos son tan solo algunos ejemplos que representan la dificultad al momento de pretender desligar lo filosóficamente científico de lo divino. Aun si se entendiera el proceso de secularización como una emancipación de los cultos formales, esto no termina de resolver los múltiples problemas que el enfoque produce, ni responde a los interrogantes que se desprenden de los poemas homéricos. Además, a causa de la escasez y el estado fragmentario en que conservamos la obra de los presocráticos, no es posible saber, al menos de un modo diáfano y explícito, cuál es la posición de estos filósofos con respecto a los mitos tradicionales.<sup>102</sup> Muy probablemente abordaron estos temas, que comportan no solo un

<sup>101</sup> Afirmación aludida también por Platón (*Lg.* 899b) y, mencionando a Tales, por Aristóteles (*de An.* 411a7).

<sup>102</sup> Como señala PALMER (2014, 59), “The historian of early Greek philosophy should never lose sight of the enormous difficulty of achieving an accurate view of the period’s philosophical development, given the

capital artístico-poético, sino también un enorme acervo cultural al que ellos mismos pertenecen.<sup>103</sup> El ejemplo de Jenófanes (21 B 15), con su crítica al antropomorfismo de los dioses, es tal vez una clara expresión de ello.

En este sentido, no puede soslayarse a Ferécides de Siros, quien realizaba sus explicaciones filosóficas por medio del mito. El mismo Aristóteles le atribuye a su modo de pensamiento una mezcla de filosofía y mito (*Metaph.* 1091b8). Las explicaciones filosófico-alegóricas constituyen un uso pura y esencialmente filosófico del mito.<sup>104</sup> En efecto, el filósofo, corrientemente considerado el maestro de Pitágoras, trazaría un puente claro entre la filosofía y el mito, aun si pudiese hacerse esa distinción.

Una posición diferente a la de los autores mencionados es la de Eggers Lan (1967a), quien señala los insoslayables problemas que implica el hecho de adherir a un enfoque filosófico que interpreta el comienzo de la filosofía con Tales de Mileto. En primer lugar, cuestiona la tesis de Vernant sobre el pasaje del mito al *lógos*, como el reemplazo de lo religioso por lo filosófico, pues, según Eggers Lan, incluso el mismo Aristóteles ubica la filosofía teológica en el lugar más importante de su esquema tripartito de las “*filosofías teoréticas*” y, además, en otros lugares, es llamada “*filosofía primera*”.<sup>105</sup> Entre otras

---

conspicuous fact that none of the Presocratics writings survive intact. The fraction of their works we do possess has survived only because later authors in antiquity had some reason to quote from these early authors in their own writings. (The exceptions, where portions of the direct tradition of transmission survive on scraps of papyrus, can be counted on one hand). The historical reconstruction of early Greek philosophy is therefore based on a sort of textual archaeology”.

<sup>103</sup> En *Smp.* 195c Platón hace referencia a unas afirmaciones (sin explicitar cuáles) de Heráclito y Parménides acerca de los dioses, que no conservamos.

<sup>104</sup> Véase cap. II, “La interpretación alegórica” (2.2.2.).

<sup>105</sup> No obstante, debe señalarse la distinción aristotélica entre la *theología* (lo que habrían hecho los que vinieron antes de los primeros que filosofaron) y la *theologiké* (como una de las ciencias teoréticas). Sobre esta última Aristóteles sostiene: ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. (“De modo que tres serían las filosofías teoréticas: matemática, física y teológica –pues no es discutible que, si es que en alguna parte surge lo divino, surja en esta naturaleza–, y es debido que la más preciada sea sobre el género máspreciado. Ciertamente, por un lado, las teoréticas son muy preferibles a las otras ciencias y, por otro, esta [es preferible] entre las teoréticas”) (*Metaph.* 1026a18-23). Como testimonio más tardío se encuentra Crisipo de

cuestiones, el autor resalta la gran dificultad para el abordaje de los términos “*mýthos*” y “*lógos*”. Su ambigüedad y su polisemia son los primeros obstáculos que conllevan una posición claramente arbitraria al momento de establecer su significado en una vasta red conceptual de nociones filosóficas. No obstante, hay para Eggers Lan un avance histórico desde el mito al *lógos*, pero el problema reside en el intento de absolutizar ese tránsito y con ello pretender ver con claridad un comienzo histórico de la filosofía dada por una irrupción puntual del *lógos* en la “fase” o período del mito, ya que, al contrario, en Homero encontramos *lógos* en la formulación poético-mitológica, así como también encontramos formulaciones propias del lenguaje del mito en la filosofía presocrática, lo cual impide ese intento de absolutización y, a su vez, permite vislumbrar la dificultad categorial del problema.

Por otro lado, Eggers Lan se refiere al enfoque propuesto por Gigon (1945) en el que la historia de la filosofía debe comenzar con Hesíodo, tanto en su consideración a favor de que la filosofía brota de la poesía como en su énfasis en la continuidad del proceso histórico, perspectiva contraria a una ruptura entre *mýthos* y *lógos*.<sup>106</sup> Este comienzo se daría en el intento hesiódico de “decir la verdad”, a diferencia de Homero, quien decía “mentiras con apariencia de verdad”. Además, según Gigon, los poemas de este último giraban en torno a un pasado completamente indefinido, mientras que Hesíodo se pregunta en sus poemas por el origen del mundo presente. Sin adherir por completo a esta posición, Eggers Lan pretende exhibir la existencia de otros enfoques plausibles a la hora del abordaje del problema sobre el inicio histórico de la filosofía. Además, el autor sostiene que muchos de los principios y tópicos que normalmente se postulan como innovadores y, hasta el momento, inéditos de los pensadores del Asia Menor en el siglo VI a. C., ya se hallaban presentes en Homero. Así, el concepto de *arché*, que es tomado como lo característico y fundamental de la filosofía

---

Solos, una de las máximas figuras representantes del estoicismo antiguo, para quien la teología es la culminación o cumplimiento (τελεταί) de la filosofía: τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος, διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις (“Pero de las cuestiones físicas la más sublime es el discurso acerca de los dioses, y por esto afirman [los filósofos] que las exposiciones de este son las culminaciones”) (SVF 42.38-40). Cfr. LAMBERTON (1986, 22-31).

<sup>106</sup> GIGON (1945) plantea tres puntos principales en su enfoque sobre el elemento filosófico en Hesíodo: a) la pretensión de enseñar la verdad de los dioses y desarrollarla, b) la pregunta por todo lo que existe, principio filosófico por antonomasia, en su contrucción de teogonías y c) la explicación global de la *Totalidad* en la genealogía de los dioses y su armonización en un orden universal.

presocrática, más precisamente en los llamados “filósofos materialistas”, se encuentra en la *Iliada* cuando Homero dice que “Océano es la progenie de todas las cosas” (*Il.* 14.246),<sup>107</sup> algo señalado por Aristóteles (*Metaph.* 983b30-31). A su vez, los llamados “mitos de soberanía” presentes en los poemas homéricos conllevan un cuestionamiento por quién o qué manda, lo cual implica una interrogación en torno a la dirección en la que se conduce un pueblo o el ser humano y cuál es el sentido de ese camino existencial; eso es algo que, según el autor, posee incluso mayor potencia filosófica que la pregunta sobre el origen primario expuesta por la *arché*. Por otra parte, las preguntas y problematizaciones de las que habla Aristóteles ya estaban presentes en los milesios, aunque no se ha conservado en ningún texto o testimonio directo anterior a Parménides. Sin embargo, eso sí está presente explícitamente en los poemas homéricos. Por ello, para Eggers Lan, Homero debería enmarcarse en el pensamiento filosófico, si es que aplicamos las mismas categorías o características propias de la filosofía que aplica el mismo Aristóteles para tal disciplina en sus definiciones. Estos son tan solo algunos de los problemas que se presentan, según Eggers Lan, en el intento (válido) de trazar un comienzo histórico de la filosofía. Desde este punto de vista, el espectro de la historia de la filosofía se hace más amplio. Esta extensión de los márgenes del comienzo del filosofar permite replantearse la concepción misma de la filosofía y, tal vez, redescubrir problemas de índole filosófica que en otro cuadro conceptual quedaban por fuera o bajo el mote de lo no-filosófico. El desplazamiento del origen de la filosofía occidental y la incorporación explícita de lo que sería técnicamente un “nuevo filósofo” permiten redefinir la filosofía posterior.

En este trabajo, si bien se trazan algunos lineamientos generales en torno a la metafísica subyacente en los poemas homéricos (capítulo II), no se considerará en profundidad a Homero en tanto “físico”, sino, en todo caso, como un pensador o filósofo político. Ahora bien, uno de los problemas que surgen sobre una posible filosofía política homérica es la muchas veces supuesta ausencia de *pólis* en Homero.<sup>108</sup> Ehrenberg (1937) afirma que no hay una realización total de la *pólis* antes del siglo VI a. C., con lo cual, en rigor, en Homero no habría *pólis*. Sin embargo, debe recordarse que Vernant (1962, 143-145) asocia el nacimiento de la filosofía con la aparición de la *pólis*, puesto que, entre otras cosas,

---

<sup>107</sup> Véase cap. II, “Metafísica homérica” (2.2.).

<sup>108</sup> FINLEY (1961), ADKINS (1986), EHRENBURG (1937), entre otros.

en ella todo se lleva al debate en el ágora, los intereses pasan a ser públicos y comunitarios y, así, la filosofía irrumpe como una herramienta para la satisfacción de necesidades propias de la *pólis*.

Laks (2006) sostiene que la primacía de una razón política no permite, como sugiere Vernant, la comprensión del inicio de la filosofía griega en el proceso de racionalización, pues en las fuentes presocráticas se advierte una pluralidad de expresiones del universo que no pueden agotarse en la concepción de la *pólis*. Como señala García Quintela (2009, 41-42), según las concepciones de Laks y Vernant, aparecen diferentes modos de racionalidad que tienen una correspondencia con la multiplicidad de *póleis* con sus diferentes imágenes del mundo. A partir de esta problemática se hace necesario replantear la cuestión sobre el verdadero origen de la *pólis* y si efectivamente está ausente en la obra homérica. Hammer (2009, 2002, 1998), Barceló y Hernández de la Fuente (2014), Osborne (2006), Raaflaub (2004), entre otros, han señalado el enorme caudal de pensamiento político presente en los poemas homéricos y dan lugar, de este modo, a pensar a Homero como el primer pensador político de Occidente.<sup>109</sup> En efecto, en lo que respecta a las fuentes, es posible entrever que conceptos tales como *arché*, asombro, argumentación, racionalidad, orden, ética, política y muchos más, propios de una supuesta innovación o creación inédita de los jonios, ya se encuentran problematizados en la *Ilíada* y la *Odisea* (Salkever 2009, 1-14).

Por otro lado, el discernimiento entre la elaboración de una teoría política propiamente dicha y una creación artística de la que ella pueda desprenderse, o incluso las formas literarias para la exposición de los pensamientos filosófico-políticos, conlleva a otras dificultades. En el primer caso el pensamiento político no estaría expresado en los textos de un modo consciente y con una fuerte intención premeditada por parte de su compositor, sino que dicho pensamiento, tácitamente presente en los textos, podría extraerse de ellos al modo de un análisis literario moderno. En efecto, estaríamos hablando de poesía y, en rigor, no de filosofía propiamente dicha. Sin embargo, ello conlleva al problema de que muchas formas de expresión filosófica presocráticas también se encuentran tácitamente en sus textos. Las palabras de Steiner en *La poesía del pensamiento* (2011, 44) se encuadran en este problema:

---

<sup>109</sup> *Contra*, EDMUNS (2004), quien niega directa y explícitamente que Homero pueda ser leído como “pensador” político.

¿En qué modos, característicos de los presocráticos, compendia Parménides la suma de sus argumentos en cada sección aparentemente diferenciada? Los rasgos mitológicos del poema no son vestidura ni mascarada en el sentido barroco. Lo mitológico encarna, permite, el único acceso directo a la invocación y expresión de lo abstracto cuando el lenguaje, antes de Aristóteles, no ha desarrollado todavía modelos de predicación lógica.

Tanto Heráclito como Parménides poseen un lenguaje poético del cual se extrae su filosofía mediante un análisis hermenéutico de sus versos. No obstante, no es común que se ponga en tela de juicio su lugar en la historia de la filosofía en tanto filósofos o poetas. En el caso de Parménides, su forma de expresión literaria no es otra cosa que el hexámetro dactílico, la misma métrica homérica. En ese sentido, sería necesario precisar, o al menos matizar, la última afirmación de Steiner, en tanto la poesía de Parménides (así como la épica homérica) se halla logicizada por el hexámetro dactílico. El metro épico responde a una estructura lógico-matemática presente ubicuamente en los poemas. Incluso Folit-Weinberg (2020) recientemente ha mostrado la herencia homérica (sobre todo de la *Odisea*) en la construcción conceptual de la *hódos* parmenídea, marcando una continuidad y pertenencia del eleata al mundo físico y la cultura poética del periodo arcaico.

Asimismo, Jenófanes, portador de un indiscutido carácter filosófico, expresa sus ideas en forma poética y no en prosa, ya de uso corriente en su contexto, así como también –aunque en el marco del estoicismo helenístico– Cleantes, con su *Himno a Zeus*, transmite sus enseñanzas filosóficas mediante una obra himnódica que adapta el detalle mitológico del dios supremo blandiendo el rayo para expresar –ya no en un lenguaje críptico ni oracular– la doctrina del fuego creador universal. En efecto, queda claro que la expresión filosófica no depende de un criterio literario determinado. Tanto la prosa como el verso son vehículos pertinentes para su desarrollo.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> En efecto, puede suceder lo mismo de modo inverso; donde la llamada “literatura” aparece de modo prosaico, como en el caso de Platón y los *mýthoi*, sin ser, de este modo, la forma de expresión literaria el criterio para determinar el carácter de la disciplina en cuestión. A su vez, en el *Encomio de Helena* (fr. 11.55) Gorgias afirma: τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον (“a la poesía en su totalidad la considero y la defino como discurso con metro”), exhibiendo de este modo la indistinción formal en lo que al tipo de discurso respecta para la transmisión del contenido filosófico.

En el mismo sentido podría manifestarse que no hay en los poemas homéricos una manifestación directa, prosaica, hacia el eventual auditorio o lector, dado el modo ficcional y dramático bajo el que se expone su pensamiento. Sin embargo, si bien las diferencias de estilo y desarrollo filosófico son muy grandes, en definitiva, la obra de Platón consta de diálogos ficcionales en torno a problemas filosóficos. A su vez, en numerosas oportunidades los diálogos platónicos recurren al mito para las explicaciones filosóficas e incluso, en ciertas ocasiones, este constituye un eslabón necesario para la consistencia de su sistema filosófico.

Como señala Gadamer (1993, 27), en los diálogos platónicos la argumentación “racional” se extiende por encima de los límites de sus propiedades demostrativas hasta el ámbito al que solo son capaces de llegar las narraciones, y es por ello que allí el mito se coloca junto al *lógos* y en muchos casos constituye su culminación. Un ejemplo de ello puede advertirse en el *Banquete* en la formulación del mito de Eros, apartado del mito tradicional (hijo de un padre sabio y una madre ignorante, *Smp.* 204b6-7), necesario para la explicación de la intermediación (μεταξύ) entre la ignorancia y el conocimiento (*Smp.* 204a8-c6). Al respecto resulta elocuente el vínculo establecido por Platón entre mito y *lógos* al citar a Homero. En el *Gorgias* (523a) Sócrates interpela a Calicles: Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει [...] (“Escucha, por cierto, [como] dicen, un muy bello *lógos* que, por un lado, tú considerarás mito –como yo creo–, pero yo considero *lógos*. Pues, así, te diré las cosas verdaderas que estoy a punto de decir. Pues como dice Homero [...]”). Esto, en primer término, muestra que la frontera entre uno y otro concepto no es clara y, además, expone el carácter subjetivo de tal apreciación (incluso un relato homérico comúnmente denominado “mito” puede considerarse *lógos*).

Es también Platón (*R.* 10.606c-607b) uno de los primeros en plantear la disputa entre la filosofía y la poesía, *aquella perra gritona que ladra contra su maestro*,<sup>111</sup> haciendo

<sup>111</sup> ἢ λακέρυζα πρὸς δεσπότην κύων ἐκεῖνη κραυγάζουσα (*R.* 607b6-7).

alusión a que se trata de un antiguo desacuerdo<sup>112</sup> entre ellas (παλαιὰ [...] διαφορά).<sup>113</sup> Más allá de la ficcionalización de dicha aseveración, lo cierto es que el filósofo ateniense pretende distinguir dos esferas del conocimiento con el fin de encumbrar a la filosofía (ahora escindida de la poesía) que él mismo pregona como paradigma metodológico para alcanzar la verdad y como base de la construcción de su programa político.

La consideración de Platón en torno a la poesía constituye una materia de estudio en sí misma que no se pretende abordar aquí más que señalando someramente algunas notas.<sup>114</sup> En primer lugar, puede pensarse la configuración de la filosofía platónica como una reacción frente a la “mentalidad homérica”, frente a los “amantes de opiniones”, confinados a lo sensible, al mero placer del goce estético de la poesía, a la repetición formulaica sin mediación crítica ni genuina especulación teórica (Havelock 1963). Pero, como ha señalado Rosen (1988, 1), la disputa entre la poesía y la filosofía es una consecuencia secundaria de una unidad primaria entre ellas y, en cierto sentido, ello queda expresado en la paradoja platónica. Por un lado, Platón asume que Sócrates (representante de su pensamiento) se inclina hacia el ámbito de la filosofía y, al mismo tiempo, es él mismo el creador de un diálogo ficcional que, en efecto, lo define como poeta. Y vale mencionar que en *Fedro* (259d)

---

<sup>112</sup> NIGHTINGALE (1995, 60) señala que el “antiguo desacuerdo” no debe ser interpretado como un análisis histórico genuino del filósofo, sino que corresponde, más bien, a una estrategia retórica, designada para definir la filosofía e investirla con estatus casi atemporal.

<sup>113</sup> Según NUSSBAUM (1986, 178) en la época anterior a Platón no existía una distinción entre lo filosófico y lo literario en torno a los asuntos divinos y humanos. La pretensión de realizar un corte fronterizo entre una y otra categoría –en donde unas producciones artísticas orientadas al mero entretenimiento o goce estético y otras inclinadas hacia la búsqueda de la verdad o la reflexión intelectual– resulta algo ajeno a la cultura arcaica. Otro de los problemas es que aquellos personajes que corrientemente se denominan filósofos se consideraban a sí mismos poetas –probablemente en el sentido amplio de *poietai*, “creadores”/“hacedores”– (Jenófanes, Heráclito, Parménides, entre otros), lo que exhibe el carácter moderno de tal categorización. En este sentido, a juicio de la autora, la cuestión en torno a este problema no ha sido lo suficientemente abordada por la crítica anglonorteamericana que, salvo excepcionalmente, en general da por sentada una separación clara entre la producción filosófica y la literaria de los autores antiguos. Para un estudio acerca de la concepción contemporánea heredada de la literatura y la filosofía como nociones construidas (en su sentido moderno) sobre los cimientos del romanticismo alemán de principios del siglo XIX, LACOUÉ-LABARTHE y NANCY (1988).

<sup>114</sup> Para un estudio sobre el abordaje platónico de la poesía en sus miradas negativa y positiva acerca de ella, SOARES (2005) y, por supuesto, el clásico trabajo de HAVELOCK (1963).

se afirma que es Calíope, la musa de la elocuencia y la poesía épica, a quien anuncian los que se dedican a la filosofía.

Además, desde la perspectiva platónica de la poesía y la filosofía (*Fedr.* 278b-d, *Apol.* 21b-22c), los poetas cumplen con la mitad de los requerimientos para poder ser considerados “amantes de la sabiduría” (Deneen 2003, 81), puesto que, si bien el contenido de sus obras transmite verdad, al hacerlo mediante un lenguaje poético y por lo tanto fosilizado, no pueden defender o responder a interrogantes que sus planteos sugieren y, en efecto, su conocimiento es proclive a la mala interpretación. La crítica platónica radica en que el vehículo de transmisión del contenido de la poesía no permite un ida y vuelta entre la poesía y sus receptores, con el fin de demostrar que el método dialéctico que él sostiene es el más legítimo para la filosofía donde, mediante los interlocutores intervinientes en el diálogo socrático, pueden presentarse las eventuales objeciones y subsiguientes respuestas a los diversos asuntos planteados.

Sin embargo, esto no quiere decir que el pensamiento filosófico de Homero se exprese y plantee del mismo modo en que lo hace el de Platón. Se trata tan solo de exhibir que, en rigor, tanto el lenguaje épico usado por Homero (la expresión tácita o supuestamente inconsciente de su pensamiento) como la ficción (característica de la literatura) no sirven de criterio *per se* para determinar si nos enfrentamos, hablando en términos modernos, a una obra de poesía o de filosofía propiamente dicha.

En este punto corrientemente se tiende a tropezar con otro de los problemas que tiene que ver con nuestra mirada moderna sobre el pensamiento y la cultura antiguos. En efecto, es la Modernidad la que ha logrado separar y conceptualizar analíticamente las expresiones artísticas y culturales del mundo antiguo. Para los griegos la música, la política, la poesía, la filosofía y la religión se encontraban profundamente imbricadas. En los poemas homéricos o en la tragedia se ve de un modo más claro. Sin embargo, ello no nos lleva nuevamente al criterio de la secularización o escritura prosaica como pauta para el comienzo de la filosofía, pues, como se ha visto, eso no se da en el pensamiento de algunos presocráticos; en este todavía los dioses se presentan como entidades necesarias para la expresión filosófica (Parménides, Anaxágoras) y su pensamiento se manifiesta en forma de versos. Un criterio tal

recortaría de la historia de la filosofía a gran parte de los pensadores presocráticos.<sup>115</sup> Además, es el mismo Aristóteles en su *Poética* (1447.b.9-12) quien ubica los diálogos socráticos, junto con los mimos y la elegía, como un género de poesía del arte imitativo.<sup>116</sup> Esto hace visible la subjetividad y posición aristotélica para clasificar los géneros literarios, hecho que, por supuesto, no va en desmedro del carácter filosófico de, en este caso, los diálogos socráticos. Al contrario, esto muestra nuevamente que el género literario en sí mismo no constituye un criterio para delimitar lo filosófico de lo no filosófico.

Asimismo, una supuesta evolución del pensamiento, la cultura y el arte hacia su separación y secularización como criterio gradual, hasta llegar a una delimitada y genuina filosofía, se enfrenta con el problema de la Edad Media. Allí los límites entre el pensamiento secular y la religión, si es que unos siglos antes ya hubiesen sido discernidos, vuelven a desdibujarse en este periodo. Así, García Morente (1938, 15) muy polémicamente ha desterrado de su historia de la filosofía todo el pensamiento “teológico” de la Edad Media por considerarlo inescindible de la religión; esta, en efecto, tendría por objeto algo diferente de la filosofía, que se aboca fundamentalmente a los conocimientos humanos acerca de las cosas de la naturaleza. Sin embargo, incluso en la Modernidad en ciernes, podemos encontrar grandes filósofos como Descartes o Spinoza en cuyo pensamiento esa separación o secularización es muy compleja. De modo que la secularización o separación de las formas de expresión culturales no puede oficiar como un criterio adecuado para la formulación o postulación de lo verdaderamente filosófico.

Gadamer (1996, 21) propone que el sentido más genuino y propio del origen de la filosofía es la “inicialidad” (*Anfänglichkeit*). La noción de “inicio”, en su sentido meramente temporal –aunque válido–, presupone una meta, un fin que puede ser concretado y concluido

---

<sup>115</sup> NIGHTINGALE (1995, 18-21) señala que, incluso Platón en su definición de la filosofía y los filósofos, circunscribe estos últimos a un grupo muy reducido, que parecerían no tener un desarrollo o una historia, puesto que no se mencionan (R. 496a-c) “filósofos” de periodos anteriores, esto es, los presocráticos. Sin embargo, aclara Nightingale, esto se debería al contexto inmediato de la discusión del diálogo platónico, más que a un genuino análisis histórico del filósofo. Para un análisis detenido sobre la concepción de la filosofía en Platón, FIERRO (2012).

<sup>116</sup> Para un estudio específico sobre la incorporación de los distintos géneros literarios tradicionales de la Antigüedad en los diálogos platónicos como parte integral de su esfuerzo por definir la “filosofía”, NIGHTINGALE (1995).

mediante la historia de la filosofía, algo que han visto algunos filósofos (Dilthey, Heidegger) como la finalización de la metafísica occidental. El inicio como inicialidad, en cambio, es una apertura sin una meta precisa y determinada, con diversas posibilidades de continuidad en múltiples dimensiones, que nunca se cierra. Ahora bien, como bien dice Karl Jaspers (1949, 139-140), un comienzo absoluto es indescifrable. En todo caso, puede buscarse ese comienzo en el primer testimonio filosófico fehaciente que conservamos, a saber, los poemas homéricos. Seguramente su construcción filosófica no fue *ex nihilo*, sino más bien por medio de una transmisión de generación en generación, pero nuestro acceso limitado solo nos permite tomar ese comienzo relativo en términos generales, comportando, al mismo tiempo, una dimensión absoluta, en tanto son los poemas homéricos la fuente más antigua que poseemos de esa tradición.

Para Seaford (2004), la metafísica presocrática involucra una proyección cosmológica inconsciente del poder y cambio universal de la sustancia abstracta propia de la noción de dinero. El autor ve en el caso de Jenófanes una clara expresión de este fenómeno. La mirada del filósofo estaría vinculada a un cambio de los dioses antropomórficos por una sustancia de poder impersonal abstraída de las particularidades concretas de las divinidades mitológicas; esto constituye una proyección monetaria sobre las preconcepciones cósmicas en tanto el dinero, en líneas generales, constituye una abstracción y, por tanto, un desprendimiento del valor de uso de su soporte material concreto. Ello, sin embargo, no quiere decir que tal fenómeno constituya una perspectiva monocausal del origen de la filosofía presocrática, sino que, en rigor, la génesis y la forma de las preconcepciones metafísicas sobre el componente básico del cosmos, junto con sus transformaciones, están fomentadas por la introducción de un elemento inédito en la sociedad griega del periodo, como lo es el dinero.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Para SEAFORD (2004, 16-20) los griegos son los primeros en la creación de dinero (en un sentido cercano a la concepción moderna). El dinero de los griegos se sitúa entre una concepción primitiva del mismo como mera mercancía (metal precioso) y la concepción moderna como signo. Asimismo, las sociedades del Cercano Oriente no tuvieron dinero en el sentido estricto de la concepción griega (en sus orígenes), y para ello el autor ofrece una definición de lo que hace que algo pueda ser considerado en rigor dinero. En efecto, el dinero en un sentido específico es una innovación griega, inédita en la historia.

Por otra parte, Seaford (2004, 175-189) indaga si la política produce filosofía. Para ello retoma las propuestas de Vernant y Lloyd, en las que se sostiene la emergencia de la filosofía presocrática como el resultado del desarrollo democrático de las *póleis* ascendentes, junto con la libertad sin precedentes para el debate público propiciado por ellas. En ese escenario se construirían relaciones igualitarias entre los ciudadanos bajo una ley impersonal centrífuga. Es por ello que Vernant postula a Anaximandro como el primer pensador que, en tanto hijo de la *pólis*, plantea un modelo cosmológico no-mítico en el que las relaciones recíprocas entre los elementos se mantienen en un equilibrio, reflejo del orden igualitario a partir de la emanación centralizada de una ley impersonal del ámbito civil. El problema principal de este enfoque es evidente: esto último no se da en todas aquellas *póleis* por igual (democracias, tiranías, oligarquías, etc.), de las cuales han surgido grandes filósofos desde periodos muy tempranos. Habría de este modo una conexión de la emergencia de la racionalidad y el científicismo griegos con una visión del mundo democrática que promueve la participación de las masas en el debate público y político. La objeción en torno a la posterior instauración de la democracia (Clístenes en 508 a. C.) con respecto a la emergencia de las filosofías cosmológicas del siglo VI a. C. no resulta relevante si el surgimiento de la visión democrática se sitúa con anterioridad, a saber, en las reformas solonianas que pueden verse como el preámbulo de la democracia griega. Sin embargo, Seaford señala que en las comunidades de las costas de Jonia, de donde surgen los llamados “primeros filósofos”, no hay evidencia acerca de una libertad de debate, propia de las *póleis* democráticas allende el régimen de turno. Pero, incluso si así fuera, varios regímenes democráticos se mostraron hostiles con algunos filósofos con ideas políticas disidentes, como lo muestran los casos de persecución a Anaxágoras, Sócrates y Protágoras, entre otros.<sup>118</sup> Por otro lado, el contenido de las cosmologías filosóficas, con su noción de un orden impersonal inmutable explicativo del universo, parece ser más bien contrario a la variación producida a raíz del libre debate constitucional y político de las *póleis* que, según el enfoque propuesto por Vernant y Lloyd, sienta las bases inconscientes de la *forma mentis* de la filosofía presocrática. En efecto, el elemento específicamente excepcional y sin precedentes radica en la economía monetaria originada en las ciudades jonias –en el sentido definido y aducido por Seaford– que, junto

---

<sup>118</sup> Sobre los casos de condenas a filósofos en la Atenas clásica, DERENNE (1932).

con la política, constituye el más fuerte motivo explicativo de la emergencia de la cosmología filosófica en esa coyuntura histórica y geográfica.

Asimismo, se advierte sobre el carácter problemático de establecer una categorización de los “filósofos” surgidos a partir de la emergencia de las *póleis*, por un lado y, a su vez, soslayar que los contenidos de esas indagaciones “filosóficas” no están relegados exclusivamente a los individuos que se ajustan a esa definición (Osborne 1997, 35-36). En tal caso, en Homero y Hesíodo pueden visualizarse claramente esas inquietudes filosóficas, aparentemente apropiadas por los llamados “filósofos” *stricto sensu* según los presupuestos de dicho enfoque.

Para Hussey (2006), a pesar de que tanto los poemas homéricos como los hesiódicos constituyen un intento de reflexión sobre problemas que, incluso, son típicamente filosóficos, su visión del mundo fue “precientífica” y hasta –avanza el autor– “anticientífica” y “antifilosófica”. El punto de Hussey es que, si bien los pensadores milesios y sus continuadores postularon a ciertas divinidades o inteligencias divinas como base de sus teorías, el salto cualitativo que los distingue de sus predecesores, y con el cual dan origen a una visión científica del mundo, es que sus divinidades no son antropomórficas.<sup>119</sup> Así, las visiones de Homero y Hesíodo sobre el universo se basan en creencias tradicionales sobre las divinidades que se corresponden con la experiencia común de los seres humanos y, en efecto, no sirven como instrumentos para la elaboración de conocimiento epistémico. Esta perspectiva, basada en una diferencia cualitativa de la Escuela Milesia, ha conducido a afirmar que incluso la subsiguiente generación de filósofos jonios (Pitágoras, Jenófanes, Heráclito) constituye una secta religiosa más que una escuela filosófica, acercando el valor de lo genuinamente filosófico a cierto espíritu, en principio, más científicista, alejado de lo religioso (Palmer 2014, 56).

---

<sup>119</sup> Este tipo de enfoque se asemeja en forma a algunos de los argumentos esgrimidos por JAEGER (1977, 38), para establecer un quiebre entre Hesíodo y los presocráticos, en tanto estos establecieron un principio eterno, no generado, como lo habrían hecho sus predecesores. Esta posición, si bien pretende aplicarse sobre el pensamiento hesiódico, aunque discutible, no logra abarcar a Homero, dado que muchos de los principios generadores de la épica homérica son preolímpicos y, por lo tanto, al menos hasta donde el poeta informa, no generados. Justamente, el caso paradigmático de principio explicativo señalado *supra* en torno a Océano como la progeie de todas las cosas (*Il.* 14.246) constituye una entidad no generada.

Ahora bien, en primer lugar, empezando por esto último, si los dioses homéricos son demasiado próximos a la experiencia humana (y, por tanto, finita), opuesta a la configuración teológica de los milesios con divinidades que pretenden explicar la dimensión infinita del universo, como señala Hussey (2006, 6-7), eso no va en desmedro de una concepción filosófica del mundo, sino más bien lo contrario, pues los dioses homéricos, en tal caso, constituyen una mirada sobre un cosmos por medio de un *ser-en-el-mundo* que se mira a sí mismo para poder abordar ese orden. Siguiendo este razonamiento, ese mero ropaje antropomórfico exhibe un carácter más débil de esa fuerza explicativa del universo, con lo cual, si se pretende trazar un camino hacia la secularización del pensamiento como criterio del origen del filosofar, el poder explicativo propio de las divinidades de los jonios, en tanto divinidades, es mucho más poderoso y relevante que un mero ropaje mitológico antropomórfico que se encuentra en el modo de plantear los problemas en los poemas homéricos. Además, suponer que los milesios quieren dar una explicación sobre un “mundo” indeterminado –como señala el autor– es problemático, incluso si tomamos el evidente ejemplo de Anaximandro con su *ápeiron*, puesto que lo ilimitado no es el universo que se pretende explicar, sino su principio rector.

El giro, por cierto innegable, de los filósofos milesios en el modo de cierta ruptura con la tradición precedente no es algo exclusivo de ellos. Ya se ha mostrado el pasaje homérico (*Il.* 14.201) que puede plantearse como un quiebre en estos términos, además de que el poeta rompe con la tradición en otros tantos aspectos. En efecto, lo que puede afirmarse a partir de lo sugerido por Hussey sobre el carácter innovador de los milesios –en tanto se da con ellos una postulación de divinidades como principios rectores del universo (teóricas o reales)–, es que ese enfoque constituye una característica de los filósofos llamados “materialistas”, pero no una característica del origen de la filosofía. Del mismo modo, tampoco el giro humanístico del siglo V a. C. o la total secularización de otros periodos constituyen el criterio para el origen de la filosofía, así como tampoco una vuelta hacia la mitología cristiana impediría el desarrollo de la filosofía medieval.<sup>120</sup> Además, si esta característica milesia implica un quiebre inicial en la concepción del filosofar ello dificulta definir una filosofía parmenidea basada en una divinidad como Dike, ya que, o bien su

---

<sup>120</sup> Cfr. GARCÍA MORENTE (1938), quien, como se ha mencionado, destierra de la historia de la filosofía todo el pensamiento medieval.

“poema” no se lo considera pensamiento filosófico o bien, con ese criterio, debe entenderse a Parménides como un retroceso en ese camino inaugurado por los filósofos de la naturaleza, puesto que estaría recurriendo nuevamente a una deidad mítica como vehículo de su pensamiento. En suma, la sugerencia de Hussey en torno a la des-antropomorfización de las divinidades de los milesios es pertinente en tanto responde a una cualidad propia de esa coyuntura y esa jerga filosóficas, pero no en sí misma de la filosofía.

### 1.3. La filosofía política en Homero

En este apartado se desarrollan ciertos problemas teóricos en torno a una filosofía homérica, específicamente, con respecto a la posibilidad de abordar los poemas homéricos desde una perspectiva política y, en rigor, filosófico-política. Se comienza por algunas posiciones y abordajes que han resultado inconducentes en la actualidad (Finley 1961, Adkins 1986, Havelock 1963, incluso Cartledge 2009), para luego exponer las nuevas perspectivas que han impulsado el enfoque de esta tesis, desde los trabajos más generales (Hammer 2009, 2005, 2002, 1998, 1997, Deneen 2003, Bizer 2011, Gagarin y Woodruff 1995), hasta aquellos más específicos (Cairns 2015, Elmer 2013, Salkever 2009, Christensen 2007).

*Homero es, en efecto, el primero que distinguió los asuntos sobre la organización política.*<sup>121</sup> Esta afirmación del Ps-Plutarco condensa una idea generalizada y extendida en la Antigüedad ya desde el periodo clásico.<sup>122</sup> El planteo en torno a las distintas formas de

<sup>121</sup> Πρῶτος τοίνυν Ὅμηρος τὰ τῆς πολιτείας διεῖλεν (Plu., *Vit.Hom.* 2200).

<sup>122</sup> Isócrates (*Nic.* 48-49) en el siglo V a. C. ubica a Homero y los trágicos como fuentes primarias para la sofística –cuya contribución e influencia sobre la teoría política han sido de gran importancia, a pesar de la habitual perspectiva devaluadora sobre los sofistas, heredada de Platón y autores posteriores (GAGARIN y WOODRUFF 1995, ix-x)–, en tanto modelos del arte retórico; en el mismo sentido Filóstrato de Atenas, en el marco de su exposición sobre la relaciones entre la sofística y la filosofía, recuerda que Nicágoras llama a la tragedia “madre de los sofistas”, agregando que Hipódromo lo corrige y lo mejora al decir que, para él, su padre era Homero (*VS.* 620). A su vez, contamos con testimonios de un tratado perdido de Porfirio titulado *Sobre la utilidad de Homero para los reyes* (*Περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων βιβλία*) (*R.E.* XXI.1, s.u.

gobierno, las leyes humanas y divinas, los discursos retóricos, las problematizaciones en torno a la autoridad y legitimización del poder y la soberanía, las distintas formulaciones de la dinámica asamblearia, entre otros, son tan solo algunos de los tantos puntos sobre los que se detiene la reflexión política de los poemas homéricos.

Actualmente el análisis sobre el pensamiento político en la *Ilíada* y la *Odisea* sigue teniendo vigencia y centralidad en los estudios homéricos. Parece difícil que ello vaya a modificarse en tanto la reflexión política –no solo de los poemas homéricos sino de cualquier obra política en general–, a diferencia de otros campos de estudio, se desarrolla a la par de un contexto político en constante fluidez y cambio. En efecto, requiere una actualización permanente de las categorías para poder abordar esa realidad desde las diferentes perspectivas, al mismo tiempo que constituye una condición de posibilidad para dicha formulación categorial. Esta omnitemporalidad de los poemas homéricos que permite extraer de ellos categorías efectivas aplicables a una coyuntura política determinada puede advertirse en la recepción que han tenido desde la Antigüedad hasta la Modernidad como, en este último caso, lo exhibe el interesante trabajo de Bizer (2011), *Homer and the Politics of Authority in Renaissance France*.<sup>123</sup>

El enfoque pregonado hace varias décadas por autores como Finley (1961 [1954]), Adkins (1986), Havelock (1963, 70-90), entre otros, ha dejado por fuera de la reflexión política *stricto sensu* a los poemas homéricos por considerar que el tratamiento de muchos tópicos allí desarrollados se efectúa desde un ámbito prepolítico. Finley (1961, 16) afirma: “Pero en ninguno de los dos poemas se encuentra huella alguna de una *pólis* en su sentido político clásico. *Pólis*, en Homero, no significa otra cosa que un lugar fortificado, una ciudad”. En este sentido, lo representado en los poemas homéricos constituiría un estado prepolítico, puesto que no habría instituciones de gobierno formales o, en todo caso, no contendrían el grado de institucionalización y los roles políticos bien definidos que se encuentran en el periodo clásico y que, en efecto, conformarían una perspectiva (política) para abordar y definir la realidad en los individuos que la habitan. Ahora bien, resulta evidente que la perspectiva de Finley proyecta sobre los poemas homéricos el grado de

---

“Porphyrios”: 297-298), y *Sobre el buen rey según Homero* (τοῦ καθ’ Ὁμηρον ἀγαθ. Βασ.) de Filodemo (R.E. XIX.2., s.u., “Philodemos”, 2447).

<sup>123</sup> Cfr. BERENT (1996), CONDREN (2014), sobre la recepción homérica en la Modernidad.

institucionalización del periodo clásico incurriendo en un claro anacronismo, dado que – como se verá más adelante (cap. III)– la *pólis* clásica constituye una de las formas de expresión política, pero no la única ni, en rigor, el criterio real de definición.

Más allá de los estudios de recepción de los poemas –muy ilustrativos en cuanto a la reflexión política presente en la épica homérica– es necesario detenerse en algunos trabajos realizados específicamente sobre los textos en su dimensión primaria. Al respecto, son valiosos los aportes del libro de Deneen, *The Odyssey of Political Theory* (2003), que, además de examinar cómo fueron recibidos los poemas homéricos en el pensamiento de la Ilustración –entre otros movimientos intelectuales y políticos modernos–, explora la dimensión teórico-política de la *Odisea*, analizando los textos “canónicos” de filosofía política de la Antigüedad a través de la figura de Odiseo, que aparece constantemente en ellos como modelo con el cual echar luz sobre los problemas filosófico-políticos allí planteados. Así, Odiseo se presenta como el primer paradigma que encarna el dilema de la filosofía política occidental y, al mismo tiempo, como la paradoja humana en su sentido más general en el hecho de representar un hombre universal (constantemente tentado a transgredir los límites impuestos sobre los mortales, ávido de alcanzar el conocimiento universal) y un hombre particular (hijo, esposo, padre, rey). En suma, Deneen ofrece una interpretación de la *Odisea* como un trabajo de teoría política explorando el “curso medio” que adopta Odiseo al confrontar con la naturaleza, los dioses, la humanidad y la inmortalidad, situado sobre estas tensiones entre su particularidad y su universalidad inherentes.

Livov (2015, 3-16) reconoce la evidente reflexión política griega presente en los poemas homéricos en el periodo arcaico, pero considera, sin embargo, que la filosofía política *stricto sensu* surge con Aristóteles durante el siglo IV a. C. en un periodo en que la *pólis* clásica había comenzado su decadencia<sup>124</sup> y, en efecto, a perder su centralidad. Este hecho motiva la reflexión aristotélica sobre su estatus en un orden político general que comienza lentamente a orientarse hacia formas imperiales. Sobre este enfoque, puede concederse que hay un intento de sistematización y síntesis de la reflexión política precedente, tal vez, inédito hasta el momento, con una fuerte pretensión omniabarcadora de muchos de los conceptos

---

<sup>124</sup> Como señala DE POLIGNAC (1995, 3), es precisamente el hecho de que, para explicar los orígenes de la *pólis*, los textos emplean terminología y conceptos elaborados a partir del resultado final del fenómeno que se pretende analizar.

desarrollados por la disciplina. Sin embargo, si se concede eso para la filosofía política será necesario aceptarlo para todas las demás disciplinas filosóficas y para la filosofía en general, puesto que con Aristóteles surge una nueva forma del ejercicio filosófico en todas sus expresiones. En este sentido, puede reconocerse en la obra aristotélica la sazón de la filosofía política griega antigua en el marco de la *culminación* del desarrollo y existencia de la *pólis*, siempre y cuando se advierta el carácter fundacional de los poemas homéricos para tal disciplina en el marco del *surgimiento* del desarrollo y existencia de la *pólis*, a fin de servirse de conceptos y categorías de su *filosofía política*.<sup>125</sup>

En efecto, es lícito abordar el pensamiento filosófico-político de autores anteriores a Platón y Aristóteles a pesar del monopolio y dominio (en algún sentido justificados) de la expresión de la teoría política de estos últimos. Por ello interesa el trabajo de Gagarin y Woodruff (1995), que recopila y comenta una gran variedad de pasajes de autores en torno a sus reflexiones políticas que van desde el periodo arcaico –comenzando por Homero– hasta los sofistas del siglo V a. C. Los principales temas abordados por el pensamiento político homérico se refieren, sobre todo, a la noción de justicia (*díke*) y derecho (*thémis*), la retórica argumentativa y el orden social. Estos temas se encuentran orientados hacia una visión del sentido comunitario, en gran parte motivado por el contexto previo de disgregación social del periodo micénico durante la Edad Oscura, dando paso a una nueva congregación, propia del surgimiento de las *póleis*.

Resulta fundamental para esta tesis el enfoque propuesto por Hammer (2002, 2009), quien enfatiza y advierte sobre la influencia o contaminación platónico-aristotélica en torno al genuino ejercicio de la filosofía política que se ha heredado hasta la actualidad, excluyendo de la disciplina a muchos autores de la Antigüedad y, especialmente, a Homero. Así, se critica

---

<sup>125</sup> Cierta corriente moderna de la filosofía política (BOBBIO y BOVERO 1986, DOTTI 1994) sostiene que, en rigor, no hay filosofía política propiamente dicha antes de la Modernidad, puesto que el Estado y su concepto no surgen hasta dicho periodo y la filosofía política es básicamente una reflexión sobre el Estado. Este enfoque está estrechamente vinculado a la mirada peyorativa de Hobbes sobre el pensamiento político de los griegos expresada en el *Leviatán*. Para el filósofo moderno los pueblos de la Antigüedad constituyen sociedades sin Estado o sistemas políticos no-estatales. No obstante, en su vejez Hobbes tradujo la *Iliada* y, en efecto, a partir de ello, habría matizado o modificado la postura con respecto a su crítica severa hacia los filósofos antiguos (CONDREN 2014). En el capítulo III se abordará específicamente esta cuestión. Para un análisis y crítica de los supuestos hobbesianos que promueven este enfoque, BERENT (1996).

fuertemente el enfoque –aun dominante entre muchos críticos– de ver a la épica arcaica como algo aparentemente diferente del pensamiento sistemático, reflexivo y crítico, propio de la filosofía política racionalista fundada por Platón y Aristóteles.<sup>126</sup> Contrarios a esta posición, los trabajos de Hammer (2009, 2005, 2002, 1998, 1997) han abordado directamente varios de los problemas políticos que se presentan, sobre todo, en la *Iliada*. Así, los cuestionamientos a la autoridad, las dinámicas de política asamblearia y el pensamiento político en general se analizan desde una perspectiva que aborda a Homero como un pensador político.<sup>127</sup>

A partir de estos enfoques, en los últimos años los especialistas se han orientado hacia una resignificación del poder de decisión conferido a la comunidad en general en los poemas homéricos y han concedido a las multitudes anónimas reunidas en la asamblea un valor

---

<sup>126</sup> KOZIAK (1999) analiza el rol de la emoción en Homero representada en el término “*thymós*” y su injerencia en la vida política construida en los poemas. Examinando políticamente la dimensión psicológica de la emoción, apoyada en estudios actuales provenientes del campo de la psicología y la neurociencia, se intenta articular los efectos mutuos que se dan entre la organización política, la moralidad y los caracteres emocionales de los personajes de los poemas homéricos. Las implicaciones del tratamiento que el poeta le da al *thymós* preparan, de este modo, el terreno para la reelaboración filosófica posterior que tanto Platón como Aristóteles desarrollarán en sus propias obras.

<sup>127</sup> CARTLEDGE (2009, 33) se opone al enfoque adoptado HAMMER (2002), que aborda la *Iliada* como una obra que en sí misma constituye una reflexión sobre el pensamiento político, ya que representaría un exceso en la medida que extiende el horizonte de categorías –sin duda presentes en el texto– más allá de sus propios límites posibles. Conceptos como la autoridad, la obediencia, el poder, etc., implicarían una serie de cuestiones de importancia para la comunidad que en un sentido amplio pueden definirse correctamente como políticas, pero, sostiene Cartledge, desde el punto de vista institucional, en rigor, lo representado en los poemas homéricos constituiría escenarios prepolíticos, lo cual implicaría que, *stricto sensu*, no hay política. Desde este punto de vista, podría haber *pensamiento político* en torno a muchos asuntos, pero no habría en los poemas homéricos algo que se correspondiera con una *teoría política* propiamente dicha. Ella advendría posteriormente al surgimiento de la *pólis* (aludida por primera vez en los *Erga* de Hesíodo) y se comenzaría a esbozar de un modo prototípico (sin llegar aún a constituir teoría política genuina) en las reflexiones de Solón en torno a esta. Para el autor tampoco hay ciudadanos ni *pólis* en Homero. Para un análisis y crítica de este tipo de enfoques véase el cap. III, “Acerca del concepto de *pólis* en Homero”, y el cap. IV, “El concepto de soberanía en los poemas homéricos”.

crucial y determinante como corresponsable de los asuntos comunitarios.<sup>128</sup> Así, Cairns (2015, 5) ve en las palabras imparciales de Néstor, en el marco de la disputa entre Agamenón y Aquiles, el modelo de voluntad política propia y deseable para establecer las bases sólidas de la autoridad en pos del interés colectivo. Parte de la dimensión política de los poemas homéricos –bajo su dinamismo y dramatismo inherentes– se exhibe en el abordaje de las nociones de gobierno ideal, representado en la figura de Odiseo como modelo de ese ideal, pero no por medio de los elogios en tanto héroe o líder individual, sino a través de la alabanza poética de sus cualidades de liderazgo en el marco de sus interacciones con otros de rango semejante o con el resto de la comunidad.

Dentro de estas perspectivas, no debe dejar de mencionarse a Christensen (2007, 36), para quien la *Ilíada* aborda los asuntos propios de la política, pero no solo en la presentación o mera descripción de situaciones políticas, sino especialmente en la exploración del conflicto entre las distintas filosofías políticas en pugna. El hecho de que el poema se pregunte por quién debe gobernar, de dónde proviene la legitimidad para el ejercicio de tal autoridad y cuál es la mejor forma de gobierno como tema vertebral de la obra, entre otros temas, hacen a la *Ilíada* un texto *esencialmente* político. Con respecto al conflicto entre los líderes de la coalición aquea que da origen al poema, se trataría de un conflicto falso en el sentido de que ninguna de ambas partes logra acumular el poder político suficiente bajo sus sendos modelos de autoridad.<sup>129</sup> En efecto, ello conduce a un colapso que anticipa la

---

<sup>128</sup> CAIRNS (2015), BARCELÓ y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2014), ELMER (2013), SALKEVER (2009), CHRISTENSEN (2007), entre otros.

<sup>129</sup> Estos rastros de conflicto y disensión son algo que, según BARKER (2009, 66-88), la audiencia homérica experimenta en relación con un ámbito institucional particular que está representado como un eje vertebral a lo largo de todo el poema como lo es el ágora; a medida que el público experimenta la asamblea, llega a darse cuenta de su potencial como institución central de la *pólis*. Los poemas homéricos, en efecto, se sitúan en una progresión cultural hacia el desarrollo de instituciones para alcanzar la unidad social y política, pero ello sin renunciar a la libre expresión de disentimiento a través de las diferentes posturas en el ágora. Sin embargo, Barker sostiene que la *Ilíada* en sí misma –a diferencia de como lo ve Hammer– no hace política –en gran medida a causa de que la *pólis*, en cuanto tal, nunca llega a alcanzarse– sino que, proyectada en la *performance* poética, es la audiencia misma la que hace el ejercicio político. En este sentido, Homero ayuda a construir una comunidad política a partir de las formas en que estructura la interpretación de la audiencia como algo institucional.

necesidad de que el lenguaje articule y promueva compromisos entre los supuestos individuales sobre la naturaleza del poder político.

En suma, estos enfoques teóricos en torno al pensamiento político en los poemas homéricos han logrado superar aquellas perspectivas imperantes a mediados y fines del siglo XX que postulaban la ausencia de reflexión política *stricto sensu* en Homero y, además, constituyen diversos puntos de partida para el planteo, análisis y discusión de una filosofía política homérica, que esta tesis desarrolla.

#### **1.4. Reelaboración de los tópicos de filosofía política de los poemas homéricos en la Atenas del siglo V-IV a. C.**

Se presenta aquí la última sección de este capítulo, que se refiere al abordaje de uno de los objetivos secundarios de esta tesis: *la reelaboración de los tópicos de filosofía política en la Atenas de siglos V-IV a. C.* La recepción de los poemas homéricos en la Antigüedad se ha dado en todos los estratos y niveles socioculturales, hecho que representa la “iterabilidad” de la poesía griega antigua por antonomasia. La *Ilíada* y la *Odisea* en su conjunto constituyen una enciclopedia sobre historias, temas, caracteres, motivos, vocabulario, imaginario, cadencias narrativas, etc., conformando de este modo un importante *background* para las obras de los filósofos, poetas, mitógrafos, sofistas, historiadores, artistas, entre otros autores, a lo largo de todo el periodo (incluso hasta nuestros días).<sup>130</sup> En los últimos años, los homeristas han explorado y explotado fructíferamente este campo de estudios en sus múltiples facetas y ámbitos, muy amplios en cuanto al periodo y al sujeto receptor, y al contenido recibido o proyectado en las obras literarias. En general, la metodología adoptada para este enfoque consiste en el abordaje dialógico entre el texto y el contexto cultural, para lograr una comprensión más cabal de la recepción, rastreando así una determinada intencionalidad subyacente en los poemas homéricos para iluminar su significado más genuino. En este sentido, sería más adecuado hablar de “recepciones” antes que de

---

<sup>130</sup> Para un acercamiento a la recepción de los poemas homéricos en los últimos años y en las diferentes esferas culturales, MYRSIADES (2009), SCHEIN (2016).

“recepción”, con el fin de expresar la diversidad y multiformidad de las interpretaciones y “apropiaciones” homéricas (Karamanou 2016, 1-2).

Naturalmente, no es posible abocarse exhaustivamente a cada uno de los temas que ha sido materia de recepción homérica a lo largo de la historia, ni mencionar la infinidad de autores que han protagonizado dicha tarea (en todo caso, sería muy difícil, si no imposible, encontrar un autor de la Antigüedad que no se refiera a los poemas homéricos directa o indirectamente, Hunter 2018, vii-viii). Aquí, como lo anuncia el título de esta tesis, se hará foco especialmente en la recepción y reelaboración de los tópicos filosófico-políticos de los poemas homéricos en la Atenas clásica, teniendo que hacer, inexorablemente, un recorte y selección en mayor o menor medida. Este enfoque adoptado, no obstante, no excluye la referencia y abordaje lateral a algún autor anterior o posterior al periodo clásico, por medio del cual se pueda ilustrar y clarificar de mejor modo dicha recepción, así como tampoco su análisis en alguna otra disciplina filosófica distinta de la política.

Como se ha expuesto en apartados anteriores, Heródoto constituye una fuente insoslayable al momento de abordar los autores del periodo clásico (y de la Antigüedad en general), no solo por su influencia directa sobre ellos, al establecerse como una referencia constante por doquier, sino también por su análisis historiográfico, que nos permite acceder a una comprensión de mayor profundidad en torno a la evolución de los procesos sociales, culturales y míticos que se desarrollaron en tal periodo, además de situarse como el testimonio literario antiguo más fidedigno y completo sobre la épica y los procesos circundantes. En este sentido, resulta significativo que, al contar sus *Historias*, Heródoto emplee técnicas narrativas homéricas: *ring composition* para proporcionar antecedentes, entrelazado de relatos de eventos simultáneos, creación de suspenso a través de digresiones, etc. Como señala Marincola (2011, 359), fue Homero quien le sirvió de modelo a Heródoto para la composición de sus investigaciones –según el testimonio del Ps-Longino, “el más homérico” (ὁμηρικώτατος) (*Subl.* 13.3.1)–, influenciadas, a su vez, por la ciencia jónica.<sup>131</sup> No obstante, es necesario discernir, analizando cada caso en particular, entre lo que constituye un eco o préstamo homérico directo –consciente o inconsciente por parte del

---

<sup>131</sup> Para un análisis más detallado de la recepción de la épica en Heródoto, CAREY (2016), RENGAKOS (2006), PELLING (2006), BOEDEKER (2002).

autor– y, simplemente, aquellas aparentes alusiones de un uso poético común, y esto no solo para Heródoto, sino para todos los autores en general (Roisman 2011, 706).

Resulta una tarea particularmente ineludible realizar un tratamiento especial sobre Platón y Aristóteles en torno a la recepción de los poemas homéricos, sobre todo si nos abocamos específicamente a la apropiación de tópicos filosóficos y, en particular, filosófico-políticos. En términos generales, la recepción que tanto uno como otro han hecho de los poemas homéricos se sitúa en todos los planos filosóficos alcanzados. La crítica de Platón a la poesía tradicional en la educación –de la que Homero, junto con Hesíodo, es su mayor exponente– y en la formación de caracteres sociales nocivos para la constitución de la *pólis* a lo largo de la *República* y las *Leyes* –por citar dos ejemplos paradigmáticos–, las reflexiones en torno al arte poético en el *Fedro*, el *Ion* o el *Hipias Menor* (entre otros diálogos), la filosofía de la existencia, la vida y la muerte –caracterizadas por los personajes homéricos y retomados en una gran parte de los diálogos– son tan solo algunos puntos en donde es posible detenerse para abordar la recepción platónica de Homero.<sup>132</sup> Algo semejante se da en los textos de Aristóteles: desde la reflexión en torno a la épica y la tragedia en la *Poética*, la función de la poesía en la *Política*, los modelos discursivos en la *Retórica*, hasta algunas citas de pasajes homéricos como disparadores de problemas metafísicos en la *Metafísica* y, por supuesto, las ya mencionadas alusiones a los primeros poetas en el tratamiento del surgimiento de la filosofía. En este sentido, la mirada platónica o aristotélica sobre los tópicos aquí tratados debe recibir especial atención en tanto permita ofrecer, a través de su recepción, una interpretación relevante para echar luz sobre las hipótesis y derivas de los temas presentados a lo largo de este trabajo.

Por su parte, Manztouranis (2016) ha analizado la recepción filosófica de la concepción del coraje en los poemas homéricos en la discusión aristotélica de la *andreía*, intentando mostrar cómo Aristóteles responde a esta noción homérica, al apropiarse de su uso para poder elucidar su propia concepción de la *valentía* en su *Ética a Nicómaco* (que, sin embargo, parece remitir al pensamiento platónico). Según el autor, en el análisis de las cinco modalidades de la *andreía* que están *éndoxon* (“en la opinión común”), sobre la presentación de una de ellas (*politiké andreía*; “valentía civil”) junto con una subclase (*di’anánken*

---

<sup>132</sup> Para un análisis general de las citas de Homero en Platón a fin de reforzar su punto de vista filosófico, HALLIWELL (2000).

*andreía*; “valentía por necesidad”) (E.N. 1116a17-b3), Aristóteles recurre a Homero como una fuente primordial, en primer lugar, por el saber compartido de su auditorio en cuanto a los poemas homéricos y, en segundo lugar –verdadera razón de ser–, porque el poeta ya habría logrado captar la verdad esencial sobre el sentido del coraje.

La utilización de los poemas homéricos como *exempla* para el ámbito político en general, y para líderes y gobernantes –tanto en su dimensión práctica como teórica–, ya se atestigua en el siglo V a. C.<sup>133</sup> e, incluso, en un proceso sin solución de continuidad que alcanza al Renacimiento francés del siglo XV (Bizer 2011, Muñoz Sánchez 2014). El título de la obra de Filodemo, *Sobre el buen rey según Homero* (τοῦ καθ’ Ὀμηρον ἀγαθ. Βασ.),<sup>134</sup> más allá de ser una referencia tardía, puede tomarse como una clara expresión de esta tradición que, para este periodo (s. I a. C.), ya representaba una práctica común que podemos encontrar plasmada en múltiples pasajes de Platón y Aristóteles,<sup>135</sup> entre otros (Cairns 2015, 64). Especialmente las figuras de Aquiles y Odiseo, como también Héctor y otros héroes, en su correspondiente dimensión y alcance, constituyen los paradigmas griegos del liderazgo político y, así, Néstor –junto con Odiseo o Fénix– se presenta como modelo de retórica sobre el cual –como ya se ha visto– se construyeron muchas obras de política y retórica en el ámbito de la sofística y la filosofía.<sup>136</sup>

Se han señalado con anterioridad varios de los enfoques y problemas concernientes a la ideología imperante en los poemas homéricos: las propuestas de los analistas se presentan en un espectro muy amplio, oscilando la interpretación de los mismos pasajes homéricos entre polos ideológicos opuestos, para sostener que los poemas pregonan una u otra ideología de clase o casta. El asunto es traído a colación aquí porque se ha sugerido que los poemas homéricos contienen las bases filosófico-políticas que preparan socialmente el terreno para

<sup>133</sup> Cfr. PHILLIPS (2004), quien analiza los discursos de varios oradores áticos, en cuyas construcciones discursivas pueden rastrearse una gran variedad de formulaciones retóricas con ecos homéricos.

<sup>134</sup> Véase n. 122.

<sup>135</sup> *Los Problemas Homéricos* (Ἀπορήματα Ὀμηρικά) –obra atribuida a Aristóteles, dividida en seis libros, solo conservada de modo fragmentario y reflejada, sobre todo, en el libro 25 de la *Poética*– habría constituido un análisis del filósofo sobre ciertos tópicos de praxis política en los poemas homéricos para un uso pedagógico de su discípulo Alejandro en la corte de Macedonia.

<sup>136</sup> Para un desarrollo amplio sobre los modelos homéricos como paradigmas políticos y narrativos en la Antigüedad, CAIRNS (2014, 103-136), HOWIE (1995).

la formación de un contexto protodemocrático, previo a la coyuntura sociopolítica del periodo subsiguiente (Rose 1997, 175; Donlan 1979, 64-65). Los conceptos que surgen, entre otras cosas, a partir de la problematización de las “políticas de autoridad”, junto con la dinámica asamblearia con todas sus implicaciones –tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* en el marco de las *póleis* emergentes–, tienen como resultado una mirada social igualitaria que será el asiento del nuevo principio de comunidad en formación. Así, es lícito indagar en qué medida y hasta qué punto los poemas homéricos han sido relevantes en la confluencia de diversos factores que concluyeron en la democracia ateniense del siglo V a. C. Más allá de la preconización ideológica originario-compositiva de los poemas (aristocrática, democrática, etc.) y, en gran medida, a causa de la considerable flexibilidad que presentan en cuanto a muchas cuestiones, lo cierto es que históricamente se han podido adaptar y ser funcionales al contexto democrático de la Atenas clásica. En este sentido, la interpretación democrática o protodemocrática de los poemas homéricos es, al menos, plausible.

La educación griega democrática y predemocrática ha tenido como su paradigma educativo los poemas de Homero (Marrou 1985, 19-69; Jaeger 1949, 22-64).<sup>137</sup> De ningún modo se pretende a partir de ello establecer algún tipo de causalidad directa entre los poemas y la democracia griega, pero sí, en todo caso, exhibir cierta filiación conceptual entre ellos y la construcción social, cultural y política emergente, sobre todo en cuanto a la conformación

---

<sup>137</sup> Aunque tardío (siglo I d.C.) el testimonio de Heráclito, el comentarista, ilustra la importancia de la educación homérica y exhibe, además, su vigencia en el periodo imperial: Εὐθὺς γὰρ ἐκ πρώτης ἡλικίας τὰ νήπια τῶν ἀρτιμαθῶν παιδῶν διδασκαλία παρ' ἐκείνῳ τιθεύεται, καὶ μονονοῦκ ἐνεσπαργανωμένοι τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ καταπερεὶ ποτίμῳ γάλακτι τὰς ψυχὰς ἐπάρδομεν· ἀρχομένῳ δ' ἐκάστῳ συμπαρέστηκε καὶ κατ' ὀλίγον ἀπανδρουμένῳ, τελείῳ δ' ἐνακμάζει, καὶ κόρος οὐδὲ εἰς ἄχρι γήρωσ, ἀλλὰ παυσάμενοι διψῶμεν αὐτοῦ πάλιν· καὶ σχεδὸν ἐν πέρας Ὀμήρῳ παρ' ἀνθρώποις, ὃ καὶ τοῦ βίου (“Así, pues, desde la primera edad los jóvenes entre los niños principiantes se nutren con la enseñanza junto a aquel [Homero] y, puede decirse, son envueltos por las palabras del mismo como si con bebible leche las vidas regáramos. Y a cada uno que comienza acompaña paulatinamente hasta llegar a ser hombre, y en la madurez alcanza todo el vigor, y no hay ninguna saciedad hacia el fin de la vejez, sino que, aun realizados, tenemos sed de él nuevamente. En fin, un único límite para Homero hay junto a los hombres, que es también el de la vida”) (*All.* 1.5.1-1.7-2).

de los lazos sociales históricos del periodo, que logran armonizarse perfectamente con la noción y el sentido comunitario paradigmáticos expresados en los poemas.<sup>138</sup>

Las reformas de Solón, orientadas desde el orden gubernamental hacia una timocracia mediadora entre la oligarquía y la aristocracia, implican uno de los primeros pasos de una transición hacia el orden “plenamente” democrático posterior. Zecchin de Fasano (2010) ha explorado la relación intertextual entre la *Odisea* y la *Eunomía* de Solón (*Fr.* 3). Allí se evidencia la absorción de fórmulas épicas y conceptos homéricos que se redefinen en la obra solónica de modo programático supeditados a los fines de la *prâxis* política del contexto social y performativo. En este sentido, la autora se centra en dos aspectos fundamentales de tal recepción: los préstamos lingüísticos y la consustanciación ideológica entre ambas obras. Así, Solón instala en el poema una tradición épica como una autoridad que se plasma en su programa político de la Atenas contemporánea.<sup>139</sup>

\* \* \*

Hasta aquí se han planteado algunos de los problemas centrales que implican, por un lado, cualquier abordaje de Homero y, por otro, el origen mismo de la filosofía, remarcando también algunas de las ventajas que el enfoque de este trabajo pretende obtener. A lo largo de este primer capítulo se han mencionado varias perspectivas homéricas que ofician de disparadores generales para, principalmente, cuestionar algunos prejuicios en torno a su lugar en la historia de la filosofía y, al mismo tiempo, orientar dichas perspectivas hacia un abordaje que permita una comprensión renovada de la filosofía desplegada en los poemas. A continuación, a modo de preámbulo, se realizará una aproximación a aquellos tópicos y planteos que sugieren los primeros asomos del pensamiento filosófico de Homero y que,

---

<sup>138</sup> Ya se ha mencionado la asociación que realiza VERNANT (1962) entre la *pólis* democrática de la Atenas del siglo V a. C. y el surgimiento de la filosofía. No obstante, se han señalado al mismo tiempo los problemas que este enfoque produce.

<sup>139</sup> Cfr. IRWIN (2005, 148-49), quien ha señalado varios puntos de encuentro entre Odiseo y la autorreferencia en la poesía solónica en una legitimación poética de su empresa política con una resonancia “histórica” a través de diferentes patrones y niveles narrativos.

luego, pueden verse a lo largo de la *Ilíada* y la *Odisea* bajo la forma de lo que constituye lo capital de la razón homérica: el pensamiento filosófico-político.

## **CAPÍTULO SEGUNDO**

*ALGUNAS APROXIMACIONES PRELIMINARES*

*A LA FILOSOFÍA DE HOMERO*

## 2. CAPÍTULO II

### **ALGUNAS APROXIMACIONES**

#### **PRELIMINARES A LA FILOSOFÍA DE HOMERO**

En este capítulo se esbozan algunas cuestiones preliminares en torno al pensamiento filosófico de Homero en su sentido más general. A los fines de esta tesis resulta pertinente trazar los lineamientos generales de la visión del mundo que expresan los poemas homéricos desde una perspectiva filosófica global, pues el pensamiento filosófico-político del poeta no se presenta, en rigor, como un campo separado y autónomo sin implicancias mutuas con otras esferas filosóficas, sino dentro de un marco filosófico integral.

En primer lugar, se analizará la noción de asombro –presente en los poemas homéricos– como concepto del principio del filosofar, elementalmente advertido por Platón y un tanto desarrollado por Aristóteles en la *Metafísica*, como se ha señalado anteriormente. En este último caso, se habla del asombro como una característica distintiva que compartieron tanto los primeros que filosofaron como los amantes del mito, ya que este se compone de maravillas. Sin embargo, si bien este enfoque ha sido retomado y replicado a lo largo de la historia, no ha sido desarrollado o lo suficientemente explicitado más que en estas afirmaciones de carácter general. Es por ello que en lo que sigue me propongo señalar puntualmente y conceptualizar aquellas apariciones o presentaciones del asombro en Homero, esto es, rastrear aquellos pasajes en donde pueda visualizarse puntual y concretamente el tratamiento de la maravilla en los poemas homéricos (especialmente en la *Odisea*).

En segundo lugar, se explorará la visión metafísica y existencial de los poemas homéricos. La propuesta de la *arché* como el principio explicativo del universo, como se ha visto, también tiene sus orígenes en la épica homérica. La afirmación de Océano y Tethýs como génesis de todas las cosas –hecho advertido por Aristóteles–, si bien constituye el paradigma de este enfoque sobre la *arché* y los elementos explicativos de la naturaleza propios de los filósofos “materialistas”, no es la única formulación homérica sobre el orden del universo en su sentido más metafísico. Es por ello que en el segundo apartado de este capítulo se presentarán los principales ejes que articulan y sostienen una visión sobre el

*kósmos* en su plano divino, humano, natural y metafísico, junto con algunas derivas que de ellos puedan extraerse.

### 2.1. El asombro como principio de la filosofía

En este apartado se analizará la relación entre el paisaje y el concepto de asombro en la *Odisea*.<sup>140</sup> Con ello se intentará mostrar el modo en que la admiración del paisaje se presenta como un concepto subyacente, cuya apropiación o adopción como concepto técnico y propio del origen del filosofar tiene su continuidad y desarrollo en la historia de la filosofía. Resulta algo familiar la afirmación aristotélica de que los amantes del mito (*philómythoi*) también se maravillaron del mundo. Sin embargo, es poco común que se analicen particularmente los sucesos, escenarios u objetos sobre los que esos *philómythoi* (como podría considerarse, según Aristóteles, a Homero) se han maravillado. Es por ello que, en este caso, por medio del análisis de algunos pasajes significativos de la *Odisea* (5.63-80, 7.43-135, 9.116-192), se explorará el modo en que dichos conceptos operan y se vinculan entre sí, exhibiendo de esta manera la presencia primigenia en Homero del principio del origen de la filosofía según la tradición.

En primer lugar, la maravilla no debe confundirse con la admiración –algo que suele ocurrir a partir de la traducción histórica que se ha hecho al latín del verbo *thaumázo* como *admirari* y su desarrollo posterior en la tradición medieval (Berti 2007, 11). Así, la admiración se corresponde con una percepción estética frente a algo deslumbrante que no se corresponde, en rigor, con el concepto acuñado por Platón y Aristóteles, cuyo sentido apunta a algo primordialmente gnoseológico, ya que constituye el aliciente primero, el motor del filosofar.

---

<sup>140</sup> El sustantivo *thaûma* refiere a algo maravilloso o admirable. Cfr. *DELG* (424). Si bien pueden encontrarse varios pasajes de la *Iliada* en referencia al paisaje y su contemplación (*Il.* 8.555-561, 12.278-289, 18.483-607, 22.145-56), el concepto más técnico de esta relación dirigida por el asombro filosófico es más claro y evidente en la *Odisea* y, por tanto, más elocuente para los fines de esta sección. Para un análisis de la construcción del paisaje y la identidad cultural en la geografía iliádica, BOCHETTI (2005). El término más apropiado para referirse al asombro es *thaûma* (maravilla), plural *thaûmata*, y el verbo derivado *thaumázo* (“asombrarse”/“maravillarse”).

El asombro, como uno de los principios esenciales que dan origen al filosofar, ha sido un tópico recurrente en la historia de la filosofía. Como se ha visto anteriormente, este concepto puede hallarse ya en los llamados “filósofos de la naturaleza” y su tratamiento teórico se remonta a Aristóteles (*Metaph.* 982b-984a). Siguiendo a Platón, para quien la maravilla es el “principio de la filosofía” (ἀρχὴ φιλοσοφίας)<sup>141</sup> (*Tht.* 155d2-3),<sup>142</sup> el filósofo de Estagira sostiene que los primeros hombres que filosofaron (ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων) (*Metaph.* 982b11) lo hicieron a causa del maravillarse (διὰ τὸ θαυμάζειν) (*Metaph.* 982b12): en un primer momento asombrándose de cosas extraordinarias (ἐξ ἀρχῆς [...] τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες) (13-14) y luego dudando acerca de cosas más extensas (περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες) (15); acerca de las particularidades de la luna, el sol, los astros y el origen de todo (περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως) (16-17). En efecto, si es posible vislumbrar conceptos y tratamientos filosóficos en los poemas homéricos será menester quitar el ropaje mítico de tales planteos con el fin de asir la pureza conceptual de determinadas nociones.

En *El individuo y la libertad* Georg Simmel (1986), en su capítulo “Filosofía del paisaje”, afirma que la naturaleza constituye un infinito ininterrumpido de formas contenidas en una unidad; una continuidad temporal y espacial de la existencia que, en tanto unidad-totalidad, carece de partes. Asimismo, el paisaje aparece con una consciencia que escinde un trozo de esa totalidad dada y que, a través de la experiencia sensorial, del “horizonte visual”, le confiere un nuevo sentido reconfigurando una nueva unidad autónoma. De este modo, el paisaje es un desprendimiento de ese continuo natural, que se emancipa en una representación del mundo abordado e interpretado por un sujeto consciente. Esa totalidad o mundo que se presenta en primera instancia de modo caótico o desordenado es representado por una consciencia que configura un escorzo de esa realidad o, en todo caso, una nueva realidad

<sup>141</sup> Platón señala la genealogía de Iris como hija de Taumante (*Tht.* 155d) y la asocia etimológicamente con *eírein* (*Cra.* 408b), sinónimo de *légein* (“hablar”), aludiendo a su función de mensajera entre los dioses y los mortales que puede verse sobre todo en la *Ilíada* (en la *Odisea*, este rol es ocupado por Hermes). Iris representa, en este sentido, el vínculo entre los distintos planos y ámbitos de la dialéctica y, por ende, de la filosofía, cuyo origen radica en el asombro (*thaûma*), parónimo de su padre (Taumante).

<sup>142</sup> Como señala NIGHTINGALE (1995, 19-20), el análisis del concepto de filosofía es abordado por Platón sobre todo a partir de los diálogos medios y en distintas facetas, en muchos casos, diseminadas por los textos, dificultándose de este modo una definición unitaria y taxativa. Cfr. FIERRO (2012).

autónoma que adquiere un sentido otorgado por ese mismo sujeto. Esta reconfiguración es obviamente parcial y arbitraria, puesto que en el horizonte humano no se puede atender a los infinitos elementos espaciotemporales que se presentan en la totalidad. Es por ello que el encuadre que se hace de la unidad originaria es coherente y no ingenuo, pues pretende atender, omitir y resaltar unos elementos entre otros.<sup>143</sup> La contemplación del paisaje es por ello siempre una contemplación intelectual e intencionada: no hay en ella una pasividad del sujeto, sino más bien un posicionamiento y un abordaje activos.

Se ha discutido largamente si el concepto de *paisaje* fue abordado por los griegos de la Antigüedad. Algunos autores (Maderuelo 2005, Cauquelin 2002) han sostenido que la noción de paisaje como la entendemos hoy no estaba presente en el pensamiento antiguo. Esto se daría, básicamente, o bien a causa de que en la Antigüedad lo que vendría a representar el paisaje no trascendía la mera naturalidad, o bien porque, en rigor, la emergencia del concepto de paisaje recién tiene lugar en la Modernidad con los pintores holandeses del siglo XVII. Sin embargo, nuevos enfoques aportados por la geografía cultural han suscitado el abordaje de las obras literarias del mundo antiguo resaltando, entre otras cosas, la relevancia del paisaje en cuanto a las relaciones político-identitarias que se establecen en dicha literatura. En este sentido, Milani (2008, 38) afirma que, a pesar de no tener una palabra que se corresponda linealmente con “paisaje”, los griegos utilizaron una variedad de términos y expresiones que referían a dicha noción.<sup>144</sup> Así, también Guettel Cole (2004, 7) afirma que los griegos distinguieron tres formas de paisaje: el natural, el humano y el imaginado. La primera forma de paisaje se vincula al mundo natural de las montañas, las llanuras, el agua, etc.; el paisaje humano se configura sobre las necesidades de la agricultura y las convenciones de la organización política; y, por último, el paisaje imaginado vincula el mundo conocido

---

<sup>143</sup> DE JONG (2004) ha distinguido pertinentemente entre *focalizer* (la persona —el narrador o un personaje— a través de cuyos ojos se “ven” los hechos y las personas de una narración) y *narrator* (el representante del autor en el texto, el narrador-focalizador principal).

<sup>144</sup> Expresiones y términos que serán presentados a continuación dentro de las tres dimensiones bajo las que puede presentarse el paisaje (natural, humana y suprahumana). Por su parte, HALLER (2007), con su tesis doctoral en filosofía *Landscape Description in Homer's Odyssey*, ha realizado un estudio detallado sobre la descripción del paisaje en la *Odisea*, planteando su concepto como un eje vertebral de todo el poema. Sobre las relaciones entre el paisaje de la *pólis* y el campo en el periodo clásico, OSBORNE (1987).

con el reconocimiento de la existencia de un ámbito que trasciende la experiencia humana, imposible de alcanzar para los mortales comunes.

En el caso de los poemas homéricos, y particularmente en la *Odisea*, es posible encontrar numerosos pasajes que abordan un problema filosófico mediante la composición poética de un paisaje. Incluso todos los relatos de *nóstos* pueden leerse como representaciones de paisajes que establecen una relación identitaria entre el hogar (propio y ajeno) y los sujetos humanos que se encuadran en esas imágenes. Este aspecto ético y político del paisaje como constitutivo de la identidad de un individuo o de una comunidad también puede advertirse en nombres o epítetos de algunas ciudades.<sup>145</sup> Así, en la *Odisea* se menciona, entre otras ciudades, a Zante boscosa (ὕληεις) (1.245), a Pilo arenosa (ἤμαθόεις) (2.214), a Samo escabrosa (παιπαλόεις) (4.845), a la fértil (ἐριβῶλαξ) Esqueria (5.34), lejana de los hombres afanosos (ἀλφηστή) (6.8), a Esparta de hermosas mujeres (καλλιγύναικες) (13.413) o a Ítaca rocosa (κραναός) (1.245), rodeada dos mares (ἀμφιάλος) (2.293), ubicada bajo el monte Neyo (Ἵπονήϊος) (3.81). Hay en los distintos apelativos a las diferentes ciudades una identificación con un paisaje propio, natural o humano, que las singulariza; como señala Bocchetti (2005) en torno a cada pueblo aqueo en el Catálogo de las naves en la *Ilíada*, estos nombres o apelativos otorgan un sentido de pertenencia propio de cada nación.

No es casual que Estrabón (*Chr.* 1.1-11) mencione a Homero como uno de los primeros “filósofos” que se encargaron del estudio de la geografía. La *Odisea* contiene una gran cantidad de abordajes poéticos, filosóficos, y hasta históricos, que se realizan por medio del paisaje. Las descripciones de Ítaca (4.601-608, 13.96-112), la morada de Hades (10.508-512), los jardines de Laertes (24.204-234), son algunos de los ejemplos más abordados por la crítica.<sup>146</sup> Este apartado se propone atender a aquellos pasajes del poema en donde se puede establecer una relación cercana y directa del paisaje y la maravilla para, a partir de ella, intentar extraer las derivas correspondientes que permitan vislumbrar algunos planteos filosófico-políticos de Homero. Ahora se analizarán en particular tres episodios de la *Odisea* que expresan la naturaleza del asombro filosófico homérico mediante la construcción del

---

<sup>145</sup> Los epítetos citados a continuación no son exclusivos de estos *tópoi* en particular, sino que pueden aplicarse a otros, en tanto constituyen un modo de dar forma a la descripción del paisaje.

<sup>146</sup> Para un abordaje exhaustivo de los paisajes en la *Odisea*, HALLER (2007).

paisaje: la isla de Ogigia y la morada de Calipso (*Od.* 5), el país de los feacios (*Od.* 7) y, por último, la tierra de los cíclopes (*Od.* 9).

En el Canto 5 de la *Odisea* (58-61, 63-80) encontramos a Hermes observando la isla donde habita Calipso para cumplir con el mandato de Zeus de anunciarle a la ninfa que debe dejar marchar a Odiseo. En este caso, se puede destacar, en primer lugar, que la mirada sobre la que se construye el relato en tercera persona es la de un dios. Todo el paisaje se va construyendo desde el centro (la cueva con Calipso cantando) a la periferia (los prados y el follaje) por medio de círculos concéntricos. *In crescendo* se va formulando el carácter epifánico del lugar, marcando la presencia de una divinidad y su hábitat en torno a un espacio natural sacralizado<sup>147</sup> que evoca una típica ceremonia ritual de culto. El auditorio homérico es conducido por Hermes al interior de un paisaje sobre el que el mismo dios no solo se asombra en la contemplación, sino que también se deleita en ella (θηήσαιτο καὶ τερφθεῖη) (74). Las formas verbales procedentes del verbo θηέομαι de los vv. 74-75 refieren a un tipo de contemplación en estrecha relación con el asombro (θαυμάζειν).<sup>148</sup> Se produce de este modo una *aúxesis* del paisaje; la maravilla sobre este alcanza a un dios acostumbrado a los más bellos paisajes del Olimpo (Haller 2007, 90). En efecto, no se trata del simple acto de ver u observar. La contemplación de Hermes constituye una mirada *asombrada* y *maravillada* de un paisaje que no solo impacta en el receptor, sino que también se conforma y representa por ese mismo sujeto. Esta construcción se cristaliza de modo ascendente, empezando por los sentidos (la visión, el oído y el olfato) y culminando en el asombro intelectual que le da unidad a todo el cuadro, por lo que constituye un paisaje *maravillante*.

El segundo caso se presenta en el canto 7 de la *Odisea* (43-5, 112-119, 127-135) cuando Odiseo arriba a la ciudad de los feacios en donde pueden establecerse algunas diferencias con el pasaje anterior. Si bien el narrador es el poeta (focalizador externo), el sujeto que contempla y se maravilla del paisaje es Odiseo. Esta descripción exhibe un paisaje donde se enfatiza una naturaleza más ordenada y civilizada, diferente del paisaje más silvestre que tiene como divinidad telúrica a una ninfa. El espacio aquí también se encuentra sacralizado, dado que se nos dice que todo lo observado era un conjunto de dones de los

---

<sup>147</sup> La sacralidad de un lugar habitado por ninfas tiene su expresión paradigmática en la plegaria de Eumeo frente a la “Cueva de las ninfas” en Ítaca para pedir por el regreso de Odiseo (*Od.* 13.96-112).

<sup>148</sup> *DELG* (425). Para la relación morfológica y semántica entre ambos verbos, *METTE* (1961).

dioses (θεῶν ἀγλαὰ δῶρα) (*Od.* 6.132), algo que se corresponde consistentemente con una descripción anterior de los feacios como una comunidad amada por los inmortales (φίλοι ἀθανάτοισιν) (*Od.* 6.203). En el caso de la isla de Calipso los vegetales son más agrestes, a diferencia del jardín de Alcínoo descrito en este pasaje donde los frutos son producto de la agricultura (como lo muestran las partes del huerto *kosmetaí*, “ordenadas”, *Od.* 7.127). Todo se encuentra perfectamente organizado y bien distribuido, lo que propicia así un equilibrio entre la naturaleza y las necesidades humanas, enmarcándose en un paisaje armónico que luego se proyectará en la armonía social de los feacios. Incluso el reacomodamiento del espacio natural es pensado y planificado para los ciudadanos (πολιται, *Od.* 6.131), ya que son provistos de agua por uno de los manantiales del bien diseñado jardín. El estado de naturaleza indómita que se presentaba en Ogigia se muestra tamizado por la dimensión política en la tierra de los feacios. En este sentido, Haller (2007, 160) señala que el asombro de Hermes en la isla de Calipso se da por un paisaje ideal para la inmortal que lo habita, mientras que el asombro de Odiseo se presenta en un paisaje ideal no solo para las necesidades de un rey mortal (Alcínoo), sino también para las necesidades de una sociedad bien ordenada. En efecto, Odiseo se maravilla de todo un paisaje que representa la perfecta organización social y política de los feacios que luego el héroe conocerá en su seno.

Por otra parte, en el canto 9, previo a que Odiseo y sus compañeros arriben a la tierra de los cíclopes, se hace referencia a una isla deshabitada que se encuentra frente a la de estos. Esta isla llamada Laquea presenta un paisaje natural en su máxima pureza. La fertilidad de los campos (μάλα πῖαρ ὑπ' οὐδας) (135), la presencia cuantiosa de ganado (αἰγες ἀπειρέσιαι) (118) y la hospitalidad de un terreno virgen y deshabitado (ἀνδρῶν χηρεύει) (120) invitan a la proyección de una eventual fundación de una nueva comunidad. La potencialidad productiva de la isla está expresamente enfatizada por el uso de los verbos en modo potencial (φέρποι [...] κεν, κ' [...] εἶεν, κεν [...] ἀμόφεν) (133-135). Otra vez, la presencia de las Ninfas (154) le da un manto de sacralidad al lugar que Odiseo y sus compañeros recorren admirándose del paisaje que construyen y se les presenta ante sus ojos. En efecto, el paisaje, esta nueva unidad autónoma configurada por Odiseo y sus compañeros, no es azaroso. Se trata de la perspectiva de un soberano, eventual fundador, que pretende valorar y sopesar las condiciones de un ambiente posiblemente apto para el emplazamiento de una *pólis*. Así, la conformación del paisaje adquiere su sentido sobre la dimensión y la proyección política: la

explotación de la tierra, el aprovechamiento de los recursos y la distribución del espacio, en vistas a la organización social.

Por último, unos versos más adelante se introduce el paisaje representado por Odiseo al llegar a la tierra de los cíclopes. El paisaje atendido aquí, en este caso relatado por Odiseo en primera persona del plural, se presenta como un lugar austero, a comparación de los paisajes anteriores en que su presentación es más bien pobre. Lo significativo para Odiseo, aquello que le parece una maravilla (θαῦμα) (9.190), es la monstruosidad del ser que habita en la cueva pedregosa. Nótese que su primera descripción es por defecto: no se parece a un hombre (οὐδὲ ἕρκει ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ) (9.190-191). La identificación del cíclope con una boscosa cima de montaña (ρίψ ὕληεντι ὑψηλῶν ὀρέων) (9.191-192) presenta a este ser como una continuidad de la naturaleza salvaje, de modo que el paisaje conformado aquí está más próximo a la dimensión natural que a la humana. Esta representación del cíclope como un ser monstruoso está vinculada por defecto a una definición de lo humano que se asocia a la vida en comunidad, mediatizada por instituciones políticas que los cíclopes no tienen y cuya carencia los aleja de la humanidad.<sup>149</sup>

En *Metafísica* 982b.17-19 Aristóteles sostiene:

ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων).

El que está *dudando* y *asombrándose* cree ignorar (Por esto también el amante del mito es de alguna manera filósofo, pues el mito surge conjuntamente de las *cosas asombrosas*).

En sintonía con la mirada aristotélica, tanto en el episodio de la tierra de los feacios como en el de los cíclopes hay un deseo de saber que surge inmediatamente luego del asombro. En términos de Cerezo Galán (1963, 7), hay en el asombro una apertura ontológica hacia lo desconocido, una duda positiva que orienta al sujeto del asombro hacia lo nuevo. Es así como Odiseo αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα ἐψ̄ θηήσατο θυμῷ, καρπαλίμως ὑπὲρ οὐδὸν ἐβήσετο δώματος εἴσω (“cuando contempló todas estas cosas en su ánimo, rápidamente se dirigió desde la entrada hacia el interior de la morada”) (*Od.* 7.134-135). Es decir que, ante el asombro del

<sup>149</sup> Véase cap. III, “Los cíclopes” (3.1.2.).

paisaje del jardín de Alcínoo, Odiseo tiene el deseo de saber, de conocer el interior de esa comunidad que lo asombra con el impacto de su espacio natural sumamente domesticado y civilizado, y que a continuación lo maravillará con su paisaje político y social. En el caso de los cíclopes, luego de maravillarse del paisaje de la isla Laquea, sorprendentemente desaprovechada por estos seres muy próximos a ella, Odiseo siente la necesidad de τῶνδ' ἀνδρῶν πειρήσομαι, οἳ τινέζ εἰσιν, / ἧ ῥ' οἳ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, ἦε φιλόξενοι, / καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής (“[saber] de estos hombres, quiénes son ellos, si son insolentes, si son salvajes, justos, hospitalarios, y si su mente es temerosa de los dioses”) (*Od.* 9.174-176). Al respecto señala Haller (2007, 161) que, mientras Odiseo se demora por un momento en el umbral antes de pasar rápidamente al interior del palacio de Alcínoo (*Od.* 7.133-135), la eventual audiencia podría reflexionar sobre la importancia del trabajo en su trayectoria desde que dejó la isla de Calipso. Todo ello puede pensarse como la propedéutica de un saber político que luego le servirá a Odiseo para el restablecimiento del orden en Ítaca.

Se trata de un camino gnoseológico ascendente del paisaje. La isla Laquea, frente a la de los cíclopes, representa la posibilidad pura. La potencialidad del ser político puede actualizarse en una distopía como la de los cíclopes (un salvajismo que remite a la Ítaca dominada por los pretendientes) o puede llevarse a cabo en su máximo esplendor y virtud representados por los feacios (un polo ideal que el héroe pretenderá plasmar en su comunidad con el restablecimiento del orden). El paisaje de Calipso es un paisaje del hábitat de una divinidad y no de un humano. El rechazo de Odiseo a la inmortalidad ofrecida por Calipso y la reanudación de su *nóstos* (suspendido y paralizado)<sup>150</sup> resaltan aún más su condición humana y su deber para con su comunidad. Se trata, en efecto, del progreso de la humanidad desde el aislamiento absoluto, pasando por el salvajismo, hasta alcanzar una *pólis* perfectamente ordenada.

El asombro se presenta como el instrumento para el abordaje de determinados paisajes e implica una mirada promotora de la interrogación filosófica. Es a partir del cuestionamiento de determinados espacios simbólicos, en donde lo natural, lo divino y lo humano se articulan, que el poeta enfatiza la relevancia filosófica de ciertos tópicos y problemas de la realidad. En efecto, se trata de un cuestionamiento filosófico-político en torno a la existencia y las bases

---

<sup>150</sup> A tal punto que se ha visto a Hermes en su calidad de *psicopompós* para regresar a Odiseo a la realidad, partiendo de una isla cuyo paisaje tiene varias semejanzas con el Hades (HALLER 2007, 90).

tanto materiales como simbólicas de una comunidad política y social. El héroe homérico, perdido en el abismo de su paso errante y en búsqueda de respuestas, sujeto al asombro ante estos paisajes, se presenta como el portavoz del yo poético que pretende en su composición elaborar un planteo filosófico mediante aquellas particularidades propias de cada medio, a través del contraste y progresión de estos paisajes y sus diversas expresiones simbólicas. El paisaje emerge en la *Odisea* como el aliciente de la maravilla entendida como el principio de la filosofía en su sentido más primigenio.

En este apartado se ha intentado exhibir la presencia del concepto de asombro en Homero, entendido como concepto técnico que la tradición –iniciada por Platón y Aristóteles– ha propuesto como uno de los principios de la filosofía (aunque sin haber analizado concretamente su aparición) y, a su vez, se ha orientado someramente dicha noción hacia un enfoque filosófico-político.

### **2.1.2. La mirada filosófica de Odiseo**

Los cantos 9-12 de la *Odisea*, en los que Odiseo relata sus hazañas en la corte de los feacios, exhiben la influencia que el poema y, especialmente, este episodio han tenido para la cultura simposiaca en la tradición –cuyas huellas más evidentes, en cuanto a los asuntos de tópicos filosófico-políticos a tratar aquí, una vez más, pueden encontrarse en el *Banquete*, la *República* y el *Protágoras*, entre otros diálogos de Platón (Hunter 2018)–. Dentro de ese modelo homérico de secuencia narrativa se han prefigurado muchas formas compositivas de obras de la Antigüedad.<sup>151</sup> Los elementos formales de los textos homéricos tales como los epítetos formulaicos, los símiles, las composiciones anulares, los proemios, etc., conforman la matriz, el esqueleto, de las composiciones de una variedad de géneros literarios.

En este sentido, la figura de Odiseo constituye un gran representante y el modelo de la actitud filosófica ante el mundo. Con razón afirma Levinas (1974, 49) que el itinerario de

---

<sup>151</sup> En esta línea de estudio se ubica HARDWICK (2016), quien, a través de los conceptos de *reciprocidad* entre los textos originales y las replicas de los poemas por medio de la *repetición con diferencia* o la *expansividad*, analiza los aspectos formales que las distintas tradiciones literarias de la Antigüedad han adoptado de la poesía homérica.

la filosofía sigue siendo el mismo de Odiseo en su retorno a Ítaca. Si bien esta perspectiva se despliega a lo largo de toda la *Odisea*, puede resaltarse particularmente el episodio de la visita del héroe a la tierra de los cíclopes como un claro representante de dicha actitud. En la *Odisea* 9.152-176 el héroe advierte desde un oteo general el contexto que le espera en esas tierras (166-167). Sin embargo, a pesar del peligro potencial frente a sus ojos, teniendo la nave con provisiones (163), y sin ninguna necesidad básica apremiante, decide desembarcar. Ese deseo del héroe es un deseo de saber, pero no un saber entendido como un medio para algún otro fin. Es un deseo de saber *por el saber mismo*, una “curiosidad intelectual”<sup>152</sup>, sostiene De Jong (2004, 239), que, aunque confundida con una *hýbris* propia del héroe épico, constituye el quehacer filosófico por antonomasia. Se trata, pues, de un afán por el conocimiento en torno a la ontología de los habitantes (Κυκλώπων [...] ἐόντων, *Od.* 9.166) de un lugar ignoto en el marco de un orden político (o apolítico) de determinada comunidad desconocida. Ahora bien, esto no puede verse como una escena aislada o una mera curiosidad, sino que puede comprenderse narratológicamente en el conjunto de la *Odisea* como una proyección del proemio, en donde se plantea la clave hermenéutica para todo el *nóstos* odiseico: el hecho de *ver y conocer el pensamiento y ciudades de muchos hombres* (πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω) (*Od.* 1.3).

*Conocer el pensamiento* implica la idea del conocimiento de algo fundante, de lo que permite crear, organizar y sistematizar racionalmente un objeto como un principio rector: una *arché*. Y son precisamente esas ciudades (ἄστεα) las que se fundan y organizan a partir de y en torno al pensamiento de los hombres. Puede leerse este sintagma como una indagación de Odiseo acerca de las razones mediante las cuales se organizan dichas ciudades y de qué modo es que lo hacen. Ello implica una pregunta por los principios que subyacen en la construcción ontológica de la comunidad humana, principios esencialmente explorados por la filosofía, y especialmente por la filosofía política. Y si, partiendo desde su etimología, entendemos<sup>153</sup> la

---

<sup>152</sup> Cfr. *Od.* 11.229, 234, 566-567, 360, 12.181-194.

<sup>153</sup> Es importante señalar, al menos a modo de advertencia metodológica, que la filosofía para los antiguos, en tanto fundada en una elección de vida y en una representación del mundo, tiene un sentido diferente del aprehendido a partir de la Edad Media —y heredado por la Modernidad— como una actividad puramente teórica (HADOT 1998, 11-17; SANDYWELL 1996, 65-74).

filosofía como un amor (*phílos*),<sup>154</sup> un deseo<sup>155</sup> inagotable (como todo deseo) de un saber (*sophía*) idealmente inalcanzable –y, al menos en su formulación originaria, pensamos la filosofía como un fin en sí mismo (el saber por el saber mismo, más allá de su búsqueda práctica, en principio secundaria)–, puede interpretarse esa búsqueda e interrogación presentada en el proemio –y proyectada sobre el poema en su conjunto– como una pregunta que pertenece al origen del filosofar.

Volviendo al episodio del arribo a la tierra de los cíclopes, en esta actitud de Odiseo, junto con su mirada técnicamente filosófica,<sup>156</sup> puede advertirse la perspectiva filosófica (y especialmente filosófico-política) del poema que, en efecto, se encuentra proyectada en distintos niveles y ámbitos de la épica homérica.<sup>157</sup> La compulsión a escuchar el saber divino e irresistible que le ofrecen las sirenas con su canto –que, a su vez, constituye una autorreferencia poética (*Od.* 12.158-200)–,<sup>158</sup> representa nuevamente este tipo de posicionamiento frente al mundo (“una ansia por el saber universal”, Deneen 2003, 13). Esta vez, no se plantea en términos de una *hybris* (como en el caso de los cíclopes) –algo en lo que los filósofos suelen incurrir–, sino tras haber adquirido el conocimiento en un ascenso gnoseológico dado por su *nóstos*, pero circunscripto en un compromiso político con sus compañeros y la finalidad de regresar a salvo a Ítaca para restablecer el orden de la *pólis*. No es casual que Platón (*R.* 390a8) hable de Odiseo como el hombre más sabio (*sophótaton*),

---

<sup>154</sup> Las palabras compuestas de *philo-* generalmente podían utilizarse para designar la disposición de alguien que encuentra su interés en consagrarse a determinada actividad (HADOT 1998, 28).

<sup>155</sup> Platón relaciona el deseo (*epithymía*) y el amor (*éros*) con la filosofía (*Smp.* 205d, diálogo donde el amor es entendido como el deseo de aquello que no se posee). Eros se identifica con el filósofo en tanto se encuentra entre el sabio (*sophós*) y el ignorante (*amathés*) (*Smp.* 204b4-5), de modo que la filosofía debe entenderse como un camino, una búsqueda entre la ignorancia y la pretensión de alcanzar el conocimiento.

<sup>156</sup> Señalada en el apartado “El asombro como principio de la filosofía” (2.1.).

<sup>157</sup> La interpretación de Odiseo como un personaje proyectado hacia la exploración filosófica puede también advertirse en la *Utopía* de TOMAS MORO (1999, 59, n. 5) [1516], en la descripción de Hitlodeo como un sabio erudito a partir de la asociación con Odiseo (junto a Platón) y la contraposición del héroe de la *Odisea* a Palinuro; se trataría de un contraste entre un mero navegante profesional y un explorador filosófico.

<sup>158</sup> El canto de las sirenas es compuesto en una canción con la que estos seres seducen y deleitan a su presa humana, relatando lo acontecido en los campos de Troya, insertando así su poesía en la tradición épica (*Od.* 12.184-191).

cuyo modelo podría fomentar el autocontrol (*enkráteia*) en los ciudadanos de la *pólis*.<sup>159</sup> La tentación de las sirenas se inserta así en la “tradición fáustica del conocimiento” (Perpinyà 2008, 153) que Odiseo logra resistir con sabiduría y moderación heroicas.

Por otro lado, la *móly* –hierba que le provee Hermes a Odiseo– constituye un *phármakon esthlón* (remedio noble) para obtener inmunidad frente a la pócima que la diosa pretende darle para hechizarlo al igual que a sus compañeros (*Od.* 10.287-306). La tradición ha interpretado la *móly* como símbolo de la filosofía (Bizer 2011, 29), un instrumento divino emancipador ante a los engaños y tentaciones de los placeres terrestres efímeros que sufre el común de los mortales, representado, por un lado, en una perspectiva filosófica de Odiseo y, por otro, en una vulgar de sus compañeros frente a los hechizos de Circe. Puede pensarse en cierta inspiración homérica en la Alegoría de la Caverna de Platón (*R.* 514a-517a),<sup>160</sup> dado que Odiseo, frente a las palabras de Euríloco (quien le recomienda huir), decide volver por sus compañeros para salvarlos del estado en que han caído (*Od.* 10.264-273), ya que no liberarlos (λύσασθ') sería propio de un varón ominoso (ἐνείσιμος) (*Od.* 10.383-385). En este sentido, la *móly* constituye un aprendizaje filosófico de inspiración divina –tópico corriente en los filósofos presocráticos– capaz de restablecer a los hombres su condición humana original, cuando están degradados por sus hábitos inmorales que los han transformado en animales. Incluso se ha interpretado la *móly* como un preanuncio y encarnamiento de la filosofía natural por medio de la alusión a la *phýsis*<sup>161</sup> de la hierba (*Od.* 10.303),<sup>162</sup> en tanto

---

<sup>159</sup> El pasaje homérico citado por Platón, sin embargo, produciría el efecto contrario (no incitaría a la moderación) y es por ello que el filósofo termina por impugnarlo. Pero dicha impugnación se vincula a la censura pretendida con respecto a este tipo de pasajes de la poesía tradicional que, según Platón, resultan nocivos para la *pólis* ideal, sobre todo, al poner en boca de Odiseo este tipo de afirmaciones contrarias a la *enkráteia*, buscada en un modelo de virtud como lo es el héroe (ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα, *R.* 390a8). Cfr. *R.* 441b-c, donde Odiseo es asociado a la moderación a partir de *Od.* 20.17-18. Para Odiseo, Penélope y Telémaco como modelos de *sophrosýne*, RADEMAKER (2005, 41-74).

<sup>160</sup> Cfr. DENEEN (2003, 14), quien ve la inspiración homérica de Platón en el episodio de las sirenas cuando Odiseo es atado al mástil (*Od.* 12.158-200).

<sup>161</sup> El pasaje constituye un *hápax* homérico y, por supuesto, la referencia más temprana del término en la literatura griega.

<sup>162</sup> Cfr. BIZER (2011, 61). Para un análisis más detenido del pasaje y *móly* en general, HEUBECK-HOEKSTRA (1989, 60-61).

se trata de conocer la *phýsis* de una cosa (Deneen 2003, 39), de manera similar a como recupera luego Heráclito el sentido de este término en el *Fr.* 22 B123, al afirmar que la “*phýsis* [como estructura de la realidad] ama ocultarse”.

En la misma sintonía puede advertirse la necesidad del descenso al Hades, tras pasar por el país de los cimerios (*Od.* 11.14-19),<sup>163</sup> como una travesía iniciática (incluso de tinte místico) para la obtención del conocimiento preciso para el *nóstos* y el restablecimiento del orden social y político en Ítaca. El episodio permite abordar el proceso de transformación del héroe, redefiniéndose como persona y reconfigurando su autonomía (Farenga 2006, 179). El escenario planteado en la isla de Eea, entonces, expone varias aristas filosóficas. En primer lugar, surge la presentación del poder matriarcal como una amenaza frente al orden social proyectado en el *nóstos* de Odiseo. En segundo término, se presenta la disyuntiva y el compromiso éticos del héroe en su *descenso* para rescatar a sus compañeros y devolverles su humanidad; una vez restituida esta, surge el problema de los placeres mundanos corrientes en los que incurren indefinidamente los compañeros –opuestos al *nóstos* entendido como un deber moral–, que Odiseo deberá resolver en tanto líder de grupo y soberano de Ítaca, demostrando sus virtudes de prudencia y sabiduría. Por último, se presenta una reflexión en torno a un conocimiento situado por encima del común de los mortales, que puede simbolizar la filosofía misma, manifestada en la *móly* como instrumento de inspiración divina, y en el descenso al Hades, como camino iniciático y transformador.

Asimismo, el episodio en torno a la Cueva de las ninfas (*Od.* 13.96-112), que constituye otro *tópos thaûma idésthai* (108) focalizado por el narrador (Odiseo se encuentra durmiendo), además de evocar las vías parmenídeas para el conocimiento de la verdad, distingue sobre las posibilidades de los humanos y de las divinidades (*Od.* 13.109-112):

ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δύο δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,  
αἱ μὲν πρὸς βορέαο καταβηταὶ ἀνθρώποισιν,  
αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη  
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

---

<sup>163</sup> Sobre los paralelos entre los cimerios de la *Odisea* y la literatura mesopotámica, y cómo estas correspondencias se han utilizado como pruebas para la datación de los poemas homéricos, BACHVAROVA (2016, 106-107)

Allí están las aguas eternas<sup>164</sup> y dos son las puertas,  
 por un lado, del lado del Bóreas son descendidas por los hombres,  
 y, por otro, del lado del Noto son divinas. Pero a esta  
 los varones de ningún modo entran, sino que es el camino de los inmortales.

A través de un movimiento descriptivo desde el exterior hacia el interior de la cueva, el poeta distingue un camino posible para Odiseo en tanto ser humano y otro vedado –dado que no es un inmortal–,<sup>165</sup> solamente accesible a las divinidades. Junto a las corrientes de agua eternas se vislumbran las dos puertas que, en tanto tales, siempre establecen límites; en el caso del *nóstos* odiseico, todo límite se presenta como un límite al conocimiento.<sup>166</sup> Sin embargo, esta limitación humana ha sido aceptada de forma consciente por el héroe en su rechazo a la inmortalidad ofrecida por Calipso y en su resistencia al canto de las sirenas. La presencia de estos dos caminos posibles en la entrada de Ítaca refuerza el sentido de la elección de Odiseo y su compromiso ético-político con el restablecimiento del orden itacense.

La mirada filosófica del poeta también se manifiesta, entonces, por medio del personaje principal de uno de sus poemas. La actitud y el posicionamiento filosóficos de Odiseo ante el mundo sirven para alumbrar el sentido de la vida a través de un viaje hacia el conocimiento, *a priori* sin fin, impulsado por los intereses, cuestionamientos y curiosidades propios de la filosofía en general y de la filosofía política en particular.

---

<sup>164</sup> El adjetivo “*aenáonta*” aquí puede haber sido influenciado por la fórmula “*aién éontes*”, aplicada a los dioses como eternos (siempre existiendo) (HEUBECK-HOEKSTRA 1989, 172).

<sup>165</sup> Este antagonismo se encuentra resaltado e intensificado por el sufijo *-teros*, que originalmente denotaba contraste y oposición (DELG, 257).

<sup>166</sup> La interpretación del filósofo neoplatónico Numenio de Apamea (s. II d.C.) proponía el episodio como una imagen alegórica de la relación entre el alma y la génesis al final del viaje de Odiseo (*fr.* 30.1-3). Cfr. Aristóteles (*Pol.* 1290a13-20), para un eco del pasaje homérico sobre las dos formas de gobierno posibles (democracia y oligarquía). Sobre Numenio como intérprete de Homero, LAMBERTON (1986, 66-77).

## 2.2. Metafísica homérica

Esta sección pretende explorar algunas nociones generales de la metafísica homérica, tal como subyace en los poemas y que, a su vez, opera como principio rector de las acciones humanas y divinas que allí se presentan, planteando y suscitando algunos problemas filosóficos. Para ello, resulta conveniente, antes que nada, apartarse de algunos esquemas antinómicos viciados de anacronismo como, por ejemplo, la oposición física-metafísica, enfoque probablemente originado en el periodo helenístico.<sup>167</sup> Superar esta oposición excluyente permite habilitar lo metafísico como el fundamento subyacente del ser de las cosas –esto es, de su existencia–, siendo algo tanto de índole material como inmaterial. De modo que, para el periodo arcaico y la Antigüedad clásica en general, lo físico y lo metafísico no se vinculan en términos de oposición necesariamente, sino más bien de complemento o instanciación (en el sentido de que el fundamento metafísico puede operar por medio de un principio material).

Se comenzará entonces atendiendo a dos pasajes de la *Ilíada* que resultan considerablemente significativos en cuanto a la visión homérica del origen y estructura del cosmos como fundamento metafísico de los sucesos del poema. El primero de ellos refiere a las palabras de Hipnos dirigidas a Hera a modo de advertencia para que no intente desafiar el poder de Zeus (*Il.* 14.243-248); el segundo, a la repartición y división de cosmos en tres partes (*Il.* 15.190-193). En el primer caso Hipnos dice (*Il.* 14.243-248):

Ἥρη πρέσβα θεὰ θύγατερ μέγαλοιο Κρόνιοιο  
 ἄλλον μὲν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετᾶων  
 ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα

---

<sup>167</sup> La tradición ha sostenido que el término “metafísica” habría sido acuñado originalmente en el periodo helenístico como “aquello que viene después de la física” (*tá metá ta physiká*) por Andrónico de Rodas (s. I a. C.) por motivos editoriales en torno a las obras de Aristóteles: el testimonio más antiguo conservado se encuentra en Nicolás de Damasco, en uno de los escolios de Teofrasto a un códice de la *Metafísica*. La connotación técnica puede haberse adquirido con interpretaciones posteriores, como la “neoplatónica” de Simplicio (MORAUX 1951, 315). Sobre la discusión en torno a las razones editoriales o de contenido, junto con el problema sobre la génesis del término y nuevas perspectivas que lo sitúan incluso a fines del siglo III a. C., REALE (1999, 10-19), MORAUX (1951, 311-321).

Ἥρακεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται

Hera, venerable diosa hija del gran Cronida,  
 a otro, al menos yo, entre los dioses sempiternos  
 fácilmente adormecería, incluso a las corrientes del río  
 Océano, ese mismo que resulta ser la génesis de todas las  
 [cosas.<sup>168</sup>

Mucho se ha discutido sobre el sentido de estos versos y sus implicancias.<sup>169</sup> Anteriormente se han anticipado algunos problemas filológicos, hermenéuticos e incluso culturales que presenta este pasaje para los críticos. Como señala Mársico (2011b, 38), la unión parental entre Océano y Tethýs, que habían estado enemistados hace tiempo, opera como la causa de que la conformación cósmica se haya detenido y estabilizado. Además, estas divinidades se presentan como personificaciones del agua (dulce y salada), que puede ser entendida como la *arché* –semejante a la que puede observarse en los pensadores milesios junto con sus continuadores–, en tanto elemento explicativo de todo lo circundante, de todas las cosas, o de todo el cosmos (πάντεσσι). Por supuesto, puede interpretarse que el antecedente de *pántessi* sean las corrientes (ῥέεθρα),<sup>170</sup> pero si se sigue en la lógica de Océano como símbolo

<sup>168</sup> Cfr. PANCHENKO (1994, n. 44). BUDELMANN y HAUBOLD (2008, 21) sostienen que la presentación de Hera de Océano y Tethýs como padres de los dioses responde a una “suave exageración” o una “distorsión retórica” de su descripción usual como padres de los ríos divinos y no necesariamente un episodio compuesto a partir de un trasfondo mediorientado. Por su parte, JAEGER (1947, 16) ha visto en este pasaje –donde no se alude a la génesis de los dioses sino de todas las cosas– la posibilidad de que se trate de una parte de la *Iliada* compuesta por el poeta en su fase más tardía, acercándose o preludiando el pensamiento de la especulación filosófica de los fisiólogos del siglo VI a. C.

<sup>169</sup> Cfr. KIRK-RAVEN-SCHOFIELD (1983, 20), para quienes estos pasajes homéricos “insólitos” no deben interpretarse en un sentido cosmológico o cosmogónico. A pesar de la interpretación platónico-aristotélica al respecto que, con sus reservas, sigue esa lectura sobre los versos homéricos, los autores sostienen que los filósofos abordan el asunto con “poca seriedad”.

<sup>170</sup> LARDINOIS (2018) señala a Hera introduciendo una “falsa” cosmología en la que Océano es la génesis de los dioses junto con la “madre” Tethýs, por oposición a una cosmología “canónica” esbozada por el poeta en otros pasajes, en donde Océano es simplemente la génesis de todos los ríos. (Siguiendo a PANCHENKO 1994, quien discute la interpretación tradicional de Océano como origen de *todas las cosas* a partir “πάντεσσι” como referente de “ῥέεθρα”, “ríos”, y no en su sentido indefinido de totalidad). El autor asocia esta cosmología a la

del agua y elemento explicativo primordial, todos los *rhéethra* pueden simbolizar, a su vez, todas las cosas. Esto último adquiere más fuerza si nos detenemos en los dos pasajes casi idénticos (*Il.* 14.200-202, 301-303) en donde Hera se dirige a los “límites de la tierra” (πείρατα γαίης) para buscar a Océano, quien es la “génesis de los dioses” (θεῶν γένεσιν). Ello sugiere que la *arché* de la cual emanan los dioses y todas las cosas representadas en Océano se ubica en los confines del universo conocido, puesto que no hay, en efecto, algo que lo trascienda metafísicamente, es decir, no hay un principio ontológicamente anterior, dado que todo surge desde él.

Es importante reconocer –sin llegar a la afirmación un tanto extrema de que en los pensadores del periodo no existía la distinción entre lo material y lo no material–,<sup>171</sup> al menos, que la separación (teórica o práctica) no era tan clara y concreta.<sup>172</sup> Abordar tales conceptos como elementos puramente materiales o no materiales supone una proyección anacrónica de tales categorías (incluso por parte del mismo Aristóteles). Es por ello que hablar de la propuesta de Tales del agua como un principio explicativo *material* puede conducir a una incompreensión del esquema filosófico milesio, en tanto constituye un principio/elemento explicativo *metafísico*. En todo caso, si se pretende poner en juego las categorías de lo material y lo no material dentro de la *arché* presocrática, debe comprenderse que tanto lo uno

---

presentada al comienzo del *Enuma Elis* (1.3-9) en la que Apsu (agua dulce) y Tiamat (agua salada) son la génesis de todos los dioses, y a partir de la cual se construye la versión homérica –o griega–, pero con una fuerte conciencia disruptora tanto para el poeta como para su audiencia (la postulación original de estas tesis corresponde, a GLADSTONE 1890, 129-132). Sin embargo, aclara Lardinois, esto no prueba que el pasaje homérico esté basado en (o influido por) una literatura foránea, sino que lo hace *probable*. A su vez, manteniéndose escéptico sobre las derivaciones etimológicas que se han ensayado sobre Tethys a partir de Tiamat, LARDINOIS (2018, 908) señala a Océano (padre de los ríos) como alusión al agua dulce y a Tethys (divinidad marina) como alusión al agua salada.

<sup>171</sup> THOMSON (1972, 184).

<sup>172</sup> En este sentido también es problemática la afirmación de SANDYWELL (1996, 93): “Thales speaks of ‘water’ as a material-like source and not of ‘being’ (τὸ ὄν) or essence (ousía). The source of the kosmos is no longer a personalized God or mythical agent, but a generic context of experience”. Este enfoque supone que para los griegos del periodo arcaico los dioses estaban necesariamente por fuera de la experiencia sensorial común, lo cual no da cuenta de la relación cotidiana entre hombres y dioses (en muchos casos, disfrazados de seres humanos: extranjeros, mendigos) a través de los múltiples tipos de epifanía o incluso en la mera creencia compartida de que ello podría darse en cualquier momento.

como lo otro son partes constitutivas de ella, en una relación de complementariedad y no de exclusión.

Por su parte, Platón interpretó que en este pasaje Homero estaba diciendo que “todas las cosas son nacidas del flujo y el movimiento (πάντα [...] ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως) (*Tht.* 152e8). En este sentido, no es sorprendente que Anaximandro en su búsqueda de la *arché* haya propuesto lo *ápeiron* (“sin límites”) como el principio explicativo del universo, probablemente teniendo conocimiento de estos pasajes homéricos –y como respuesta a ellos– que ofrecen el agua personificada como el principio ontológico y que, en la misma sintonía, pudo haber retomado y continuado de su predecesor Tales. A su vez, como señala Burkert (2002, 26), la separación entre Océano y Tethýs<sup>173</sup> que Hera pretende reparar en su supuesta visita tiene como resultado los *neíkea* (disputas) (*Il.* 14.205) entre las divinidades que evocan o, incluso, anticipan el *neíkos* de Empédocles del cual (junto con la *philótes* / *philía*) surgen los elementos explicativos del cosmos.<sup>174</sup> La postulación cosmogónica de la *Ilíada*, en efecto, presenta un principio único, destinado a disolverse, del que surge toda diferenciación. Este pasaje homérico de la unión originaria entre Océano y Tethýs como fuente emanadora del universo tiene como corolario su réplica en la tierra a partir de otro plano divino, unos versos más adelante en donde Zeus se une a Hera (*Il.* 14.346-351):

Ἥ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν·  
 τοῖσι δ' ὑπὸ χθῶν δῖα φύεν νεοθηλέα ποιήν,  
 λωτόν θ' ἔρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον  
 πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὑψὸς' ἔεργε.  
 τῷ ἔνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο  
 καλὴν χρυσεῖην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι.

<sup>173</sup> No debe confundirse a Τηθύς, divinidad progenitora originaria de poca actividad en la mitología griega, con Θέτις, la divinidad marina, madre de Aquiles. No parece haber muchas alusiones a la primera –al menos en los testimonios conservados– a pesar de que ya desde la Antigüedad ambas divinidades se han confundido en una sola (lo mismo sucedió con Κρόνος y Χρόνος; a veces se trata de una asociación intencional, como lo exhibe el caso de Ferécides de Siros en sus explicaciones alegóricas, 7 DK A 15; cfr. en este capítulo el apartado “La interpretación alegórica”, 2.2.2.) (cfr. BURKERT 2002, 27, 79).

<sup>174</sup> E.g. 31 B 6 (A 33), 17, 31, 58.



El segundo pasaje en el que quisiera detenerme para seguir trazando los principios estructurales del cosmos homérico corresponde a las palabras de Poseidón a Iris en disconformidad con las órdenes de Zeus a retirarse y no intervenir en la batalla entre aqueos y troyanos (*Il.* 15.190-193):<sup>177</sup>

ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιτὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ  
παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,  
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·  
γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

Por cierto, yo obtuve como porción el grisáceo mar para habitarlo siempre,  
echándose a la suerte y Hades obtuvo como porción la oscura tiniebla,  
y Zeus obtuvo como porción el cielo amplio en el éter y las nubes.  
y la tierra aún es común entre todos nosotros, y el gran Olimpo.

En este pasaje –que es aludido por Platón (*Criti.* 109b) en referencia a la organización primigenia de la *pólis*– se encuentra una clara división de los dominios del cosmos: el mar, el inframundo, el cielo y, por otro lado, la tierra.<sup>178</sup> Cada jurisdicción queda a cargo de cada

---

εὐρόντα ἐς ποιήσιν ἐσενεΐκασθαι (“Pues yo, al menos, no conozco ningún río Océano existente, y me parece que o bien Homero o bien alguno de los poetas conocidos primero, inventando su nombre, lo introdujo en la poesía”).

<sup>177</sup> Pasaje sobre el cual también se ha visto una reformulación de una cosmogonía mediooriental (BURKERT 1992, 90-91; LARDINOIS 2018, 909-916).

<sup>178</sup> Plutarco refiere al origen oriental de esta formulación cuando afirma que hay quienes “sostienen que también Homero, del mismo modo que Tales, aprendió de los egipcios a establecer que el agua es el principio y génesis de todas las cosas” (οἶονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὡσπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἀπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι) (*De Iside et Osiride* 364c11-364d2). Es llamativo el hecho de que este pasaje constituye algo bastante singular en el mito griego pues, en general en la épica griega antigua, encontramos las tríadas divinas *cielo-tierra-ultratumba* o *cielo-mar-tierra*. Con sus variantes, estas tríadas constituyen cosmologías propias de las culturas indoeuropeas como también lo exhiben, *e.g.*, los textos védicos en donde se encuentra la tríada tierra-cielo-región intermedia (OLIVELLE 1998, 1920). Suspendiendo el juicio acerca de si este hecho responde a la injerencia de la cultura oriental sobre la épica homérica, como sugieren BURKERT (2002, *passim*) y KIRK-RAVEN-SCHOFIELD (1983, 17), lo que resulta relevante aquí es la división del cosmos, junto con su asignación

una de las tres deidades más poderosas del panteón griego; Poseidón, Hades y Zeus, quienes poseen la tierra como ámbito común entre ellas.<sup>179</sup> La agencia de dicha distribución, aparentemente, es impersonal<sup>180</sup> y se ha realizado “echándose a la suerte” (παλλομένων).<sup>181</sup> Esta tríada divina divisoria del cosmos (*cielo-mar-ultratumba* / Zeus-Poseidón-Hades), aparentemente, podría contrastarse con la tríada *tierra-cielo-mar* que se presenta en la *ékphrasis* del escudo de Aquiles en *Ilíada* 18.483-489.<sup>182</sup> Allí la tierra, el cielo y el mar, junto con las estrellas y otros cuerpos celestes, se describen en las primeras láminas del escudo circunscribiendo el microcosmos que conforma el ámbito humano de las acciones allí representadas. Ahora bien, en este caso la tierra, el cielo y el mar no constituyen ámbitos metafísicos como las partes asignadas a los tres dioses en el loteo del cosmos, pues en este pasaje no tienen un significado trascendente. Ello también explica la presencia de la tierra y la ausencia del inframundo. Simplemente se trata en este caso del cielo atmosférico y del mar como un lugar material, al igual que de la tierra en su dimensión tangible y física. El espacio triádico divino, aunque también comporta una dimensión natural, constituye un espacio metafísico que opera sobre el cosmos natural y humano. En este sentido, el término “οὐρανόν” de *Il.* 15.192 tiene un referente distinto a su homónimo en 18.483 en cuanto a su dimensión, al igual que Ὠκεανοῦ (14.248) y Ὠκεανοῖο (18.489), y caso semejante con la heteronimia de “mar” (ἄλα, 15.190 / θάλασσαν, 18.483). Mismos términos o significados responden a dos planos diferentes de la realidad; por un lado, el espacio netamente físico y natural del microcosmos humano y, por otro, un plano metafísico, fundamento del orden cósmico general que, naturalmente, incluye al plano humano.

---

de lotes, que tiene a la tierra, el ámbito humano, como escenario sobre el cual las potencias divinas más importantes del panteón griego ejercen su influencia y potestad en un terreno común.

<sup>179</sup> Como señala ABRITTA (2022a, com. *Il.* 15.193), que la tierra sea común a todos los dioses es una idea que no parece registrarse en las culturas medioorientales (BURKERT 1992, 90, de hecho lo destaca como un rasgo especial de la cultura griega). El escoliasta menciona que el Olimpo, al ser un monte, está en conexión con la tierra, lo que explica que sea común a todos los dioses. No obstante, puede seguirse la lectura de Abritta con respecto al Olimpo ya que, en tanto residencia de todos los dioses, ninguno reina allí.

<sup>180</sup> Diferente a la versión hesiódica en donde Zeus accede al dominio del cielo por medio del destronamiento violento de su predecesor y padre Cronos (*Th.* 493-ss.).

<sup>181</sup> Cfr. DELG, 854.

<sup>182</sup> Véase cap. III., “El escudo de Aquiles” (3.1.7.).

No es azaroso que los dos pasajes (*Il.* 14.243-248, 15.190-193) surjan en el contexto de un desafío a la autoridad de Zeus y una puesta en valor de su poder. En ellos se realiza una advertencia sobre los peligros que acarrea la *Diós apáte* de Hera, junto con las consecuencias que pueden seguirse a la transgresión de su autoridad con el incumplimiento de su voluntad (Poseidón). En este sentido, el poder causal del principio explicativo de la unión primordial de Océano y Tethýs en un plano preolímpico, y el loteo del cosmos en un plano divino que opera como fundamento metafísico del cosmos humano y natural, se encuentran en un vínculo muy estrecho con el planteo poético y metapoético en torno a los límites del poder de Zeus como regente del universo divino, natural y humano. En sintonía se ubica Aristóteles en la *Metafísica* (12.1076a), en el desarrollo de su postulación de la causalidad por medio de un único principio rector trascendente. El filósofo refiere a un verso homérico en torno al poder que alude a la configuración de la soberanía divina por parte de Zeus:<sup>183</sup> οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς [...] <sup>184</sup> (“no es bueno el mando de muchos,

<sup>183</sup> Proyectada en el plano humano. Véase cap. IV, “Plano divino - plano humano” (4.2.3.2).

<sup>184</sup> Sobre lo problemático de las nociones de *ánax* y *basileús*, MYLONAS (2004, 81), apoyado en la evidencia arqueológica de las tablillas micénicas y el análisis de GSCHNITZER (1965) –donde se demuestra la referencia del *basileús* micénico (*qa-se-re-u*) como un oficial local subordinado al *ánax* (*wa-na-ka-*), entendido como el líder de la administración palacial–, sostiene que esta relación se mantiene de modo relativo en los poemas homéricos, extendiéndose el uso de *wanax* también a dioses y el de *basileús* a los reyes o príncipes en general (incluso a Agamenón, en una mirada peyorativa del poeta hacia el personaje), pero no a divinidades. Ahora bien, en la poesía posterior, como la de Hesíodo o los *Himnos Homéricos*, el término “*wanax*” nunca se aplica a un mortal y “*basileús*” puede ocasionalmente referir a dioses. Esto sugiere que los poemas homéricos reflejan un estadio de evolución política anterior en comparación con el resto de la poesía arcaica. Tanto RUNCIMAN (1982) como RAAFLAUB (1997a, 633-648), en líneas generales, coinciden en que los *basileús* en Homero refieren a los nobles que reciben dones en el marco de las disputas locales y no a “reyes” en sentido propio. En la misma línea se sitúa GEDDES (1984, 28-36), al sostener que el concepto de *basileús* homérico no constituye un cargo en sí mismo, ya que se presenta como una característica que puede aplicarse en grados (*e.g.*, *basileúteros*, *basileútatos*), así como el de *ánax* tampoco refiere unívocamente a lo que podría ser un “gran rey”, puesto que, además de algunos dioses y héroes principales se aplica a Nausícaa (*Od.* 6.149) y a los cíclopes (*Od.* 9.452-453). Así, para el autor hay una considerable inconsistencia en la representación de la sociedad que se exhibe en los poemas homéricos con respecto a los *basileús*. De modo que, los “reyes” serían conceptos vacíos, puesto que, tanto en *Ilíada* como en *Odisea* no representarían una función específica: no tomarían decisiones a favor del pueblo, así como tampoco decisiones judiciales, y el comando de sus ejércitos dependería del éxito de su persuasión y reputación más que de su poder o eficacia de mando. En rigor, los reyes no

sea uno el líder, uno el gobernante”)<sup>185</sup> (*Il.* 2.204). A su vez, se observa en el canto 21 de la *Ilíada* la siguiente afirmación de Aquiles (*Il.* 21.194-197):

[...] ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι,  
 τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελώϊος ἰσοφαρίζει,  
 οὐδὲ βαθυρρεῖταιο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο,  
 ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα  
 καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν.

[...] pero no es posible contra Zeus Cronida luchar,  
 a este ni el poderoso Aqueloo se iguala,

---

revelarían nada del mundo real, puesto que no le pertenecerían, en tanto que serían instituciones ajenas a la época del poeta compositor de las épicas, pero que, sin embargo, han quedado como una anomalía en la forma de residuos legendarios de la tradición que el poeta, en rigor, desconocía. El problema de este enfoque es que intenta realizar una correspondencia directa con el *basileús* histórico, que, como bien se afirma, su imagen está construida sobre el desarrollo dinámico de su identidad a lo largo de siglos. Ahora bien, de ello no se desprende que sus representaciones constituyan conceptos vacíos. La vacuidad del término se impone cuando se le quiere dar un valor absoluto sin considerar su dinamismo y sin entender que bajo tales conceptos se quiere significar un problema contemporáneo en torno a la autoridad, el poder y otros tantos conceptos sociopolíticos que no se agotan en un mero personaje histórico. Otros enfoques señalan el decaimiento en el uso de término “*ánax*” para el periodo arcaico, con ocurrencias excepcionales en los poemas homéricos, diferente a la utilización técnica de “*basileús*” y sus derivados como concepto político central de la épica (ROSE 1997, 174-184; HAMMER 2002, 116-121) y la coherencia en torno a la convivencia de las formas en singular y plural del término (LAURAGHI 2013, 132-135). Sin embargo, el análisis más claro y los argumentos más convincentes pueden encontrarse en YAMAGATA (1997). Allí se demuestra, por un lado, el carácter doméstico, patriarcal y privado del *ánax* como protector –puede referir a dioses, humanos y animales, cuya ocurrencia general en vocativo exhibe su connotación protectora en el pedido de auxilio– y, por otro, la pertenencia al ámbito público del *basileús* –jamás en vocativo y solo referido a humanos, generalmente en contextos políticos–. Así, mientras que el *ánax* se ocupa del bienestar de los miembros de su hogar y de aquellos que están bajo su influencia directa, el *basileús* a menudo se encuentra protegiendo a los individuos desde fuera de su comunidad.

<sup>185</sup> Aunque no extento de problemas, se opta por traducir *basileús* por “gobernante”. Esto permite esquivar la connotación anacrónica o al menos confusa del concepto de “rey” y, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de hablar de un *basileús* junto a otros *basileús* simultáneamente, sin contradicción. No obstante, el problema que trae consigo esta traducción se vincula a la dificultad de distinguir los verbos utilizados para gobernar *anáσσo*, *kratéo*, *basileúo*, que aquí se traducen eventualmente como sinónimos.

ni la gran fuerza de Océano, de profunda corriente,  
de quien, precisamente, todos los ríos y todo el mar  
y todas las fuentes y los aljibes profundos surgen.

En este pasaje se advierte una supremacía de Zeus incluso sobre Océano quien, en principio, opera como fundamento metafísico de los dioses. Pero en este caso el espacio metafísico es reconfigurado por la “nueva” instancia en la que Zeus mantiene el orden del universo. No se sigue, por lo tanto, la visión de Cordero (2009, 26), que sostiene que en los poemas homéricos los dioses no son responsables del orden cósmico y que este se encuentra establecido meramente por poderes impersonales que remiten a un esquema de creencias de periodos anteriores como residuos supervivientes. Si bien es verdad que los dioses homéricos no son eternos, sino más bien generados, y que deben someterse en cierta medida a un esquema cósmico establecido previamente a su existencia, sostener que los dioses se someten pasivamente a estos poderes impersonales implica un reduccionismo o simplificación. La generación de los dioses olímpicos –sobre la que no hay en Homero un desarrollo extendido como sí puede verse en Hesíodo, sino más bien alusión onomástica y alguna referencia breve<sup>186</sup> y la segmentación cósmica posterior producen una reconfiguración del cosmos en un nuevo orden regido por Zeus. Esta soberanía, sin embargo, no se da de modo absoluto, puesto que, en efecto, los dioses olímpicos conviven con otros poderes, muchos de ellos fuertemente personales –como el de la Moira o Aisa o, incluso Helios– a los que Zeus debe someter su voluntad o ser el garante de su cumplimiento (*Od.* 12.377-88) (este tema en particular se abordará más adelante).<sup>187</sup> Lo importante aquí es que el poder de los dioses olímpicos, presidido por Zeus, reconfigura la totalidad del cosmos en sus diferentes planos e instancias.

---

<sup>186</sup> E.g., Zeus “Cronida” (hijo de Cronos, *Il.* 1.405, etc.), referencias a los Titanes (*Il.* 14.279) y al estado preolímpico (*Il.* 1.394-406), etc.

<sup>187</sup> Véase cap. IV, “La soberanía de los dioses” (4.2.3.).

### 2.2.1. El tiempo

En cuanto al concepto de tiempo en Homero –como fundamento metafísico o parte estructural del cosmos–, no se evidencia en los poemas un tiempo cósmico en el modo de una realidad objetiva, autónoma o fundante. El tiempo, *chrónos*, se presenta mediante los sucesos, como un accidente de ellos. Los acontecimientos no se sitúan en una horma o atmósfera temporal, sino que es el tiempo el que se muestra a través de los fenómenos. Esto puede advertirse en las palabras del poeta sobre el adivino Calcas, “el que conocía las cosas que son y las cosas que serán y las cosas que antes eran” (ὄς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα) (*Il.* 1.70). En efecto, la dimensión temporal de presente, pasado y futuro se presenta como un atributo de los sucesos<sup>188</sup> y no parece remitir a un concepto subyacente de tiempo, cercano tal como se lo entiende actualmente. En este sentido, a juicio de Fränkel (1960, 12), el concepto de temporalidad en Homero debe buscarse no tanto en el término *chrónos*, sino más concretamente en *ἡμᾶρ* (“día”), puesto que el día constituye el recipiente vacío que se llena con el acontecer.<sup>189</sup> Y no es solo el cielo lo que cambia y representa el “movimiento” temporal; también el viento, la lluvia, lo claro y lo oscuro, los ríos, las plantas y todo lo vinculado a la vida expresan el devenir temporal (Onians 1951, 411). Hay por ello en el poeta un desinterés sobre el concepto de duración en la noción de tiempo, pues lo relevante es el contenido con el que se ocupa ese espacio temporal.

No se encuentra, por lo tanto, en los poemas homéricos un tratamiento específico de un tiempo cósmico u objetivo, más allá de alguna interpretación paronomástica sobre “*chrónos*” y “*Krónos*” (que se da, de hecho, en periodos posteriores) en la que Zeus, ordenador de todo el cosmos humano y divino, tendría una dependencia originario-ontológica del tiempo. Hay incluso un contraste entre, por un lado, el carácter cíclico de la dimensión natural del tiempo (regularidad que incluso podría verse amenazada por alguna voluntad divina, como lo exhibe la amenaza de Helios a Zeus de hundirse en el Hades y no alumbrar más a los mortales e inmortales; *Od.* 12.377-88) (Bakker 2011) y, por otro, el carácter lineal del tiempo de la vida humana (Eggers Lan 1984, 14). Es en todo caso en el plano del acontecer

---

<sup>188</sup> Que se traducen aquí como “las cosas” en el sentido amplio, dado por el género neutro de los términos.

<sup>189</sup> Sobre algunos problemas y su discusión en torno al tiempo histórico y al tiempo narrativo en los poemas homéricos, BAKKER (2011).

humano –y en su contraste con la existencia imperecedera de los dioses– donde es más propicio buscar un abordaje filosófico de la dimensión temporal en los poemas homéricos, vinculada, en todo caso, al fluir de la vida misma. La duración de la vida como un resultado de la elección del héroe tiene el paradigma en el dilema de Aquiles entre, por un lado, una vida de larga duración pero sin gloria y, por otro, una corta duración pero con una gloria imperecedera (*Il.* 9.410-416):

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα  
 διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ.  
 εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,  
 ὄλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·  
 εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,  
 ὄλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν  
 ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὄκα τέλος θανάτοιο κιχείη.

Pues mi madre, la diosa Tetis de pies de plata, me dice que  
 las dos keres de la muerte me llevan hacia el fin.  
 Por un lado, si permaneciendo lucho en la ciudad de los troyanos,  
 mi regreso se destruye, pero mi gloria será imperecedera;  
 por otro, si regreso a mi hogar, a la amada tierra patria,  
 se destruye mi noble gloria, pero de larga duración mi tiempo  
 será, y no me alcanzará rápidamente el fin de la muerte.

El dilema de Aquiles propone una interrogación filosófica a nivel existencial, ético (en tanto se presenta en el marco del código heroico) y afectivo. El tiempo –y en él la existencia mundana– puede extenderse y lo afectivo conservarse, so pena de una limitación ineluctable, el fin del tiempo subjetivo. De otra parte, se puede obtener una presencia sin fin entre hombres y dioses, trascender las fronteras temporales y espaciales, conservando una existencia por la “eternidad restante”, a costa de renunciar al tiempo de una vida amena.<sup>190</sup>

<sup>190</sup> Como lo expone el mismo Aquiles desde el Hades: βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω, / ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν (“preferiría, siendo un

La decisión tomada por el héroe consistirá en trascender el tiempo subjetivo y alcanzar con ello una temporalidad propia de los dioses, una *apothéosis* temporal de una duración sin fin.

### 2.2.2. La interpretación alegórica<sup>191</sup>

Con el fin de seguir trazando algunos lineamientos generales de la metafísica homérica, quisiera detenerme brevemente en un abordaje que se ha hecho de los poemas homéricos desde el periodo Arcaico: *la interpretación alegórica*.<sup>192</sup> No se pretende aquí siquiera plantear muchos de la enorme cantidad de problemas que suscita la cuestión y la diversidad de aristas sobre las que puede ser abordado, sino esbozar tan solo una perspectiva en torno a los problemas metafísicos de la filosofía de los poemas homéricos, puesto que un abordaje más profundo ameritaría un trabajo de mayor extensión que no puede ser alcanzado aquí.

Con frecuencia se afirma que la *alegóresis* de los poemas homéricos surge como un modo de defensa frente a la crítica filosófica, sobre todo en torno a la representación de los dioses, llevada a cabo desde el siglo VI a. C. por varios filósofos, cuyo representante más famoso y paradigmático es Jenófanes de Colofón, con su objeción al antropomorfismo de los dioses.<sup>193</sup> También Platón, tiempo más tarde, se presentará como recopilador y sintetizador de este enfoque crítico sobre la poesía tradicional en el marco de su proyecto filosófico-político.<sup>194</sup> De este modo, la interpretación alegórica de los poemas homéricos surgiría como una reacción defensiva de parte de los admiradores de Homero frente a la crítica mordaz de los filósofos, con el fin de salvar las aparentes contradicciones presentes en los poemas en torno al comportamiento inaceptable de los dioses: su moralidad e inmoralidad humanas, las

---

siervo, servir junto a otro varón sin tierra, para quien el sustento no fuera mucho, que entre todos los muertos caídos gobernar”) (*Od.* 489-491).

<sup>191</sup> El siguiente apartado es un desarrollo del análisis planteado en PRADA (2022).

<sup>192</sup> No solo con los poemas homéricos, sino con varios poetas de la antigüedad (cfr. PALMER 2009, 52-53, para el caso del poema de Parménides).

<sup>193</sup> Es el enfoque moderno el que ha categorizado a la crítica de Jenófanes como una objeción al *antropomorfismo* de los dioses cuando, en rigor, para los antiguos lo objetable de la representación tradicional de los dioses es más bien su *antropopatheía* (FEENEY 1991, 48). Al respecto, véase NÜNLIST (2009, 277-279).

<sup>194</sup> E.g., *R.* 386a-404c, *Lg.* 656a-664a.

inverosímiles batallas entre divinidades con sus correspondientes lesiones, las metamorfosis de los dioses, etc.<sup>195</sup> Este tipo de interpretación de los textos, que se remonta al periodo arcaico, es seguido por un trabajo muy prolífico en todos los periodos sin solución de continuidad: Diógenes de Apolonia en la época clásica (s. V a. C.), los gramáticos alejandrinos en la época helenística (ss. III-I a. C.),<sup>196</sup> Heráclito (s. I d.C.) y el Ps-Plutarco (s. II d.C.) en el periodo imperial y, a su vez, Eustacio de Tesalónica en Bizancio (s. XII d.C.), junto con su desarrollo a partir de los pensadores del Renacimiento hasta nuestros días. En todos estos periodos la *alegóresis* de los poemas homéricos ha tenido su lugar entre los filósofos y comentaristas.

El término “ἀλληγορία” (“decir otra cosa”) pertenece al periodo posclásico y sus primeros usos se remontan a autores retóricos del periodo helenístico para designar un amplio rango de expresiones no literales que van desde las *gnómai* hasta los *ainígmata*.<sup>197</sup> Plutarco (*Moralia* 2.19e7-f10) afirma que el concepto podría considerarse una sustitución del término griego “ὀπίνοια”<sup>198</sup> –utilizado por Platón, como se exhibe más adelante–, que nos remite a lo que la crítica usualmente ha denominado “interpretaciones alegóricas” (Ford 2002, 72). Ya desde época temprana hubo una considerable proliferación de autores alegóricos que se ubicaron entre los filósofos presocráticos y establecieron zonas de tensión dialógica con sus coetáneos. En el periodo helenístico, Aristarco distingue entre la alegoría –un recurso literario propio del poeta cercano a lo que se entiende por “metáfora”– y la *alegóresis*,

---

<sup>195</sup> Esto es algo que, sin duda, sucede con los gramáticos alejandrinos, cuyos escolios, en efecto, tuvieron diversos usos y propósitos, desde la exégesis filosófica o una función apologética para justificar al poeta (encumbrando así el concepto de *licentia poética*), hasta la conciliación y armonización entre la mitología divina pagana y la cultura cristiana. Para un acercamiento a algunos escolios alejandrinos en torno a pasajes homéricos referidos a la intervención divina o inadecuaciones narrativas, NÜNLIST (2009, 267-281).

<sup>196</sup> Entre ellos Aristarco rechazaba la interpretación alegórica como un significado original del texto homérico y la ubicaba más bien como un significado añadido de los comentaristas posteriores (SCHIRONI 2018, 140).

<sup>197</sup> La primera evidencia textual se encuentra en Cicerón, *Att.* 2.20.3.2-3: “itaque posthac, si erunt mihi plura ad te scribenda, ἀλληγορίαις obscurabo” (y así después de esto, si yo tuviese muchas cosas para escribirte, en alegorías las ocultaría).

<sup>198</sup> “Significado subyacente”, *LSJ*:1890; originalmente “sospecha”, “conjetura” (*DELG*, 756).

perteneciente a los comentaradores posteriores a Homero que le hacen decir al poeta cosas que en realidad nunca habría dicho (Schironi 2018, 140-141).<sup>199</sup>

### 2.2.2.1 Teágenes de Regio

Teágenes de Regio es el comentarador de poesía más antiguo del que tenemos testimonio (8 2.13-14 DK). Probablemente por esta razón haya sido considerado por los críticos (antiguos y modernos) como un gramático o incluso un protofilólogo.<sup>200</sup> Su obra se ha perdido, pero conservamos varias de sus ideas, la mayoría de ellas en los escolios a los poemas homéricos, en los que es citado directamente. Aunque tardío (s. III d.C.) –como la gran mayoría de las fuentes conservadas sobre estos autores presocráticos–,<sup>201</sup> Porfirio (*ad Il. (Od.), Il. 20.67.1-23*; Schrader 1880-1882) nos ofrece un testimonio de algunos comentarios de la lectura de los poemas homéricos de Teágenes.<sup>202</sup> En su enfoque apologético de la épica homérica se sostiene que los episodios “inadecuados” en torno a los dioses deben interpretarse de un modo alegórico y no literalmente. Así, la lectura del filósofo habría consistido en interpretar

---

<sup>199</sup> Se ha señalado que sería apropiado distinguir entre una “alegoría compositiva”, es decir, la actividad del autor/compositor que inserta una alegoría en su poema y, por otro lado, una “interpretación alegórica”, lo que implicaría la actividad del lector/audiencia que interpreta el pasaje de la composición poética de modo alegórico (CALIFF 2003, 25). Si bien esta distinción permitiría discernir entre las intenciones originales del compositor y las, eventualmente, interpretaciones “artificiales” o “forzadas” del texto, hay que tener en cuenta que, en primer lugar, se trata de una diferenciación moderna y que, incluso aplicada, los intentos de determinar uno y otro caso conducen a problemas aún mayores como, por ejemplo, los criterios para tal clasificación, sobre todo a razón de los escasos testimonios antiguos de los alegoristas en general y la falta de una crítica al respecto por parte de autores del periodo.

<sup>200</sup> Un esolio al *Ars Grammatica* de Dionisio Tracio afirma: ([...] ἡ γὰρ γραμματικὴ νεωτέρα ἀπὸ Θεαγένους, τετέλεσται [...]) (“Pues la gramática más joven fue realizada a partir de Teágenes”) (HILGARD 1965, 448). Cfr. SVENBRO (1976, 111), para quien las tentativas de Teágenes de establecer una edición crítica de Homero revelan una situación histórica en la que tiene lugar una transformación de la cultura oral y gentilicia en cultural escrita y política. Para una discusión más amplia sobre la tradición alegorista, sus orígenes e historia, HUNTER (2018, 42-49), NÜNLIST (2009, 267-281), FORD (2002, 67-89), FEENEY (1991, 33-56), BUFFIÈRE (1962, 9-34).

<sup>201</sup> Cfr. PALMER (2014, 56-60).

<sup>202</sup> Véase n. 205. También Taciano, *Orat.* 31.2.2-7.

los poemas homéricos atribuyéndole o añadiéndole un significado adicional o subyacente a lo expresado de modo literal. El ejemplo más conocido y, en general, el punto de partida sobre la cuestión, es la *Theomachía* (*Il.* 20.66-75); como dice Porfirio (*ad Il. (Od.)*, 3-5) sobre los alegoristas, οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορία πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν (“ellos desde el discurso explican creyendo decir todas las cosas sobre la naturaleza de los elementos en alegoría, tal como en las oposiciones de los dioses”). He aquí el pasaje homérico (*Il.* 20.66-75):<sup>203</sup>

τόσσοι ἄρα κτύπος ὄρτο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων.  
 ἦτοι μὲν γὰρ ἔναντα Ποσειδάωνος ἄνακτος  
 ἴστατ' Ἀπόλλων Φοῖβος ἔχων ἰὰ πτερόεντα,  
 ἄντα δ' Ἐνυαλίω θεᾷ γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
 Ἥρη δ' ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδεινῇ  
 Ἄρτεμις ἰοχέαιρα κασιγνήτη ἐκάτοιο·  
 Λητοῖ δ' ἀντέστη σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς,  
 ἄντα δ' ἄρ' Ἥφαιστοιο μέγας ποταμὸς βαθυδίνης,  
 ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.  
 Ὡς οἱ μὲν θεοὶ ἄντα θεῶν ἴσαν [...]

Tanto estrépito, claro, urgió a la disputa entre los dioses participantes.

Por cierto, pues, frente al soberano Poseidón  
 se paró Febo Apolo teniendo saetas aladas,  
 y frente a Enialio la diosa de ojos glaucos, Atenea.  
 Y a Hera enfrentó la de rueda de oro, la sonante  
 Ártemis sagitaria, hermana del flechador.  
 A Leto se enfrentó el fuerte Hermes benéfico,  
 y, claro, frente a Hefesto el gran río, profundo,

<sup>203</sup> La alusión más temprana que tenemos sobre la alegorización de las *theomachíai* se remonta a Platón (*R.* 378d3-7): Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὑέος καὶ Ἥφαιστου ῥίψει ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποιήκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν (“En cuanto a los encadenamientos de Hera por su hijo y a los revoleos de Hefesto por su padre viniendo a defender a su madre golpeada, y en cuanto a las teomaquías, cuantas Homero ha compuesto, no debe ser aceptado para la ciudad, ni compuestas con alegorías ni sin alegorías”).

al que los dioses llaman Janto y los varones Escamandro.

Y así los dioses se enfrentaban a los dioses. [...]

La lectura en clave alegórica de Teágenes propone interpretar este pasaje como un choque de las fuerzas cósmicas en la forma de elementos primordiales o conceptos abstractos metafísicos de un universo en continuo movimiento. Los opuestos de agua-fuego, mar-cielo, vejez-juventud se representan en el enfrentamiento entre Poseidón y Apolo. Por su parte, Ares (Enialio) expresa el sentimiento de lujuria y locura por la batalla frente a la presencia de la sabiduría (también guerrera) en la forma de Atenea. Hera constituye el símbolo del éter y Ártemis el de la luna, lo doméstico se enfrenta a lo salvaje, lo inmóvil a lo móvil. El olvido, la *léthe* (Leto),<sup>204</sup> se opone al *lógos* (Hermes), el fuego de Hefesto nuevamente al agua representada en río (Janto/Escamandro).<sup>205</sup> El Ps-Longino (9.7.1-2) comenta que para que este pasaje no sea algo absurdo y escandaloso debe interpretarse de modo alegórico, puesto que hacerlo de modo literal no sería conveniente (*πρέπον*), sino más bien algo impiadoso (*ἄθεα*). Algo similar sucede con el autor del *Papiro de Derveni*, que propone una

<sup>204</sup> Si bien es evidente la diferencia entre Λητώ (madre de Apolo) y λήθη (“olvido”), tanto τ como θ son dentales, por lo que la analogía etimológica propuesta por el alegorista resulta verosímil (además de compartir λη-, por supuesto).

<sup>205</sup> Porph., *ad Il. (Od.)*, Il. 20.67.1-16: καὶ γὰρ φασὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι στοιχείοις [...] διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπὰ [...] τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνῃ τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, [τῇ λήθῃ δὲ τὴν Λητώ], καὶ προσοικειοῦσι τούτοις (“También, pues, dicen que lo seco combate con lo mojado, lo caliente con lo frío y lo liviano con lo pesado. Y aún el agua es la sofocadora del fuego y el fuego el secador del agua; y de igual modo con todos los elementos [...] apelando el fuego a Apolo y también a Helios y Hefesto, y el agua a Poseidón y al Escamandro y, de nuevo, la luna a Ártemis, el aire a Hera y así al resto [...] a Atenea con la prudencia, a Ares con la imprudencia, a Afrodita con el deseo, a Hermes con el discurso y a Leto con el olvido, también asignan a estas”). También Platón (*Cra.* 404c2-3): ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν <ἀέρα> “Ἥραν” ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος [...] (“Y de igual modo el legislador, examinando sobre los fenómenos celestes, llamó ‘Hera’ al aire, disfrazándolo [...]); y, por su parte, Eustacio (1197.6): ἡ μὲν γὰρ εἰς ἀέρα συνήθως ἡ δὲ εἰς σελήνην μετείληπται (“Pues, por un lado, una [Hera] se transmuta hacia el éter habitualmente y, por otro, la otra [Ártemis] hacia la luna”).

interpretación alegórica en torno a las creencias tradicionales que pueden resultar inverosímiles o inaceptables si se alude a ellas de modo literal (Janko 2001, 2). Por su parte, Porfirio dice además que “Ciertamente este modo de apología es en verdad antiguo, proveniente de Teágenes de Regio, el primero que escribió las primeras [alegorías] sobre Homero” (οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὦν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶταξ ἔγραψε περὶ Ὅμηρου) (Porph., *ad Il. (Od.), Il.* 20.67.16-18; Theag. *Fr.* 2.13-14).<sup>206</sup> Por otro lado, no parece ser casual que precisamente en el pasaje homérico sobre el que la alegoría resulta más productiva el poeta aluda a la distinción de dos planos del lenguaje, a saber, uno para el ámbito divino y otro para el ámbito humano. Ello no constituye, no obstante, una correspondencia uno a uno (plano divino/humano) con la interpretación alegórica. Es decir, no implica que lo humano se corresponda con lo “literal” y lo divino con lo “alegórico” o viceversa. Simplemente exhibe la posibilidad de enunciar lo mismo desde niveles y modos diferentes en lenguajes distintos: esto es lo que sucede con la alegorización. Por lo tanto, esta distinción implica al menos dos niveles de enunciación del objeto y ambos intrínsecos a él.

*Prima facie* la lectura de Teágenes implicaría una traducción directa del pasaje homérico en nociones propias de un periodo que comienza a buscar la explicación del universo en elementos materiales. El alegorista muestra, no obstante, que estos conceptos ya se encuentran presentes en la poesía homérica bajo la figura de los dioses: hay una correspondencia directa entre las divinidades y los elementos de la naturaleza que los filósofos presocráticos proponen como principios explicativos del universo. Se trata de una estructura racional como sistema explicativo que se plasma en un lenguaje épico-poético que debe decodificarse en los conceptos propios de la filosofía de la naturaleza.<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Algo que también puede advertirse en el *Ion* de Platón cuando su personaje homónimo, haciendo referencia a algunos llamados por los críticos modernos “alegoristas homéricos”, sostiene que ninguno de ellos supo decir “tantos bellos pensamientos sobre Homero” (πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὅμηρου) como él y, además, afirma que vale la pena escuchar “cómo bien ordeno a Homero” (ὡς εἶ κεκόσμηκα τὸν Ὅμηρον) (*Io.* 530d).

<sup>207</sup> El enfoque racionalista propuesto por DOMARADZKI (2011, 205-227), para la interpretación alegórica en general y de Teágenes en particular, entendida como una etapa transicional en el pasaje del mito al *lógos* –más allá de intentar articular el quiebre conceptual un tanto forzado y artificial que perspectivas teóricas de décadas anteriores proponían–, vuelve a instalar una dicotomía mito-*lógos* ya perimida hace tiempo.

### 2.2.2.2. Ferécides de Siros

Según Diógenes Laercio, Ferécides fue el primer griego en escribir sobre la naturaleza y sobre los dioses mediante el *lógos* (Vid. 1.116.3-4, 1.43.1-2). En el clásico artículo “The Beginnings of Greek Allegory”, Tate (1927) sostenía que las contribuciones de Teágenes a la llamada “interpretación alegórica” habían sido exageradas y que el verdadero pionero de esta forma de abordaje de los textos homéricos había sido Ferécides de Siros. Sin embargo, Schibli (1990, 99-100) ha advertido sobre la complejidad de ubicar a Ferécides como un alegorista y algunos de sus problemas.<sup>208</sup> Sin entrar en la discusión en torno a la preeminencia de uno sobre otro o su título de “alegorista”, “poeta” o “filósofo”, lo cierto es que Aristóteles en *Metafísica* (1091b) alude a aquellos poetas antiguos que sostenían que el universo estaba regido y gobernado por Zeus y no por las divinidades primordiales como Caos u Océano entre otras, y allí mismo el Estagirita pone el ejemplo de Ferécides de Siros, quien habría mezclado el tipo de explicación mítica con la que él propone como estrictamente filosófica; un modo de pensamiento alcanzado a través de una síntesis entre filosofía y mito (*Metaph.* 1091b8). El contexto del pasaje aristotélico se refiere a la búsqueda de los primeros principios por parte de sus predecesores para luego exponer su posición metafísica al respecto. Una de las alusiones más directas a la *alegóresis* de Ferécides puede verse en la siguiente cita sobre su interpretación de la poesía homérica (7 B 5 DK):

καὶ διηγούμενός γε τὰ  
Ὀμηρικὰ ἔπη φησὶ λόγους εἶναι τοῦ θεοῦ πρὸς  
τὴν ὕλην τοὺς λόγους τοῦ Διὸς πρὸς τὴν Ἥραν, τοὺς δὲ πρὸς τὴν  
ὑλὴν λόγους αἰνίττεσθαι, ὡς ἄρα ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν πλημμελῶς ἔχουσαν

---

<sup>208</sup> Algunos de ellos son la escasez de testimonios que aludan directamente a un tratamiento alegórico de la épica por parte de Ferécides y el hecho de que en la mayoría de los casos dichos testimonios constituyen referencias indirectas y, sobre todo, tardías, pudiendo haber sido contaminadas por la tradición alegorista a lo largo de varios siglos. Cfr. PFEIFFER (1968, 10), SCHIBLI (1990, cap. 4, n. 54).

διαλαβῶν ἀναλογίαις τισὶ συνέδησε καὶ ἐκόσμησεν ὁ θεός [...].

Describiendo las palabras homéricas dice [Celso] que las palabras del dios hacia la materia son palabras del dios hacia Hera y que las palabras hacia la materia dicen veladamente que, así, a ella, equivocada desde el principio, tomándola en algunas analogías la unió y la ordenó el dios [Zeus] [...].

Este testimonio hace referencia a una, aparentemente, conocida lectura de Ferécides de unos versos homéricos (*Il.* 1.590, 15.18-33).<sup>209</sup> Semejante a la *alegóresis* de Teágenes, nuevamente los dioses vienen a representar elementos naturales del orden cósmico. Las palabras de Zeus a Hera son palabras del dios a la materia desordenada con las que se pretende sintetizarla proporcionadamente en una unidad, al mismo tiempo que el dios supremo se presenta como una potencia divina que puede asociarse a una inteligencia cósmica ordenadora. Según este testimonio, Ferécides sostenía que esto es algo que la épica homérica formula, aunque de modo oscuro o velado (αἰνίττεσθαι) –podría decirse, “alegóricamente”–. En el siguiente testimonio –ya sin una alusión a un pasaje específico de la épica– se ve a los dioses primordiales (según la cosmogonía de Ferécides) como principios explicativos (7 A 9 DK):

Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον, ὁ μὲν αἰθῆρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.

Ferécides dice que los principios son Zeus, Chthonia y Cronos.<sup>210</sup> Así, Zeus es el éter, Chthonia es la tierra y Cronos el tiempo. El éter es el que actúa, la tierra es la actuada y el tiempo es en donde las cosas devienen.

<sup>209</sup> Cfr. SCHIBLI (1990 cap. 4, n. 54), para quien la cita de Ferécides no hace referencia a *Il.* 15.18-33, sino más bien a *Il.* 8.13-ss. en su alusión al Tártaro.

<sup>210</sup> Está discutido si la tríada de divinidades primordiales eternas en Ferécides está constituida por Zeus, Chthonia y Cronos o bien por Zas, Chronos y Chthonia (7 B 1 DK). Tales fluctuaciones nominales –que no solo se relegan a Zeus/Zas– pueden deberse tanto a la metamorfosis/identificación divina operada en la misma obra de Ferécides, como a problemas textuales de la tradición manuscrita. Para una discusión sobre este problema, SCHIBLI (1990, 135-139).

Los dioses se identifican no tanto con los elementos materiales de la naturaleza, sino más bien con una estructura cósmica cuyos principios establecen la puesta en acto (ποίησιν) del universo. En Ferécides las identificaciones etimológicas Cronos/*Chrónos* y Zeus/*Zas* (también por alusión y contexto análogo *Okeanós/Ogenós*, 7 B 2 DK; y conceptualmente, *Chthónia/Gé*) refuerzan el sentido de la interpretación alegórica en el que los dioses originadores del universo y sus funciones se transmutan en principios explicativos de la dinámica del orden cósmico: el éter, la tierra y el tiempo. También se ha señalado que la doble nomenclatura puede tener origen en la división de un lenguaje para los dioses y otro para los hombres operada en los poemas homéricos<sup>211</sup> (e.g., *Il.* 20.74, en donde se hace referencia al gran río ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον (al que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro) (Schibli 1990, 67). Por otro lado, como señala Lisi (1985, 266), la teogonía presentada por Ferécides se separa de Homero y Hesíodo –además de postular una tríada divina diferente a la de los poetas épicos– al postular a las divinidades primordiales como seres eternos, no generados (Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη, 7 B 1 DK). Esto quiere decir que, si bien Ferécides toma como base para su propuesta filosófica la épica y traduce, a su vez, muchos de sus términos a un lenguaje propio, su trabajo no constituye una mera exégesis del texto homérico sino, en todo caso, un diálogo filosófico con Homero en torno a las cuestiones metafísicas de un clima de época. Así, el tono del siguiente fragmento evoca el lenguaje característico de los “fisiólogos” del siglo VI a. C., pero partiendo de premisas míticas (7 B 3 DK):

ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν.

Ferécides dice que Zeus, estando a punto de crear, se transformó en Eros, porque uniendo el cosmos a partir de los opuestos lo condujo hacia la semejanza y la amistad y sembró la identidad en todas las cosas y la unidad que penetra a través de todas las cosas.

<sup>211</sup> Cfr. Pl., *Cra.* 391d-395d.

A partir de esta cita las palabras de Aristóteles (*Metaph.* 1091b8) acerca de que las ideas de Ferécides constituían una suerte de síntesis entre filosofía y mito adquieren toda su inteligibilidad. Se parte de un trasfondo cultural compartido que el autor modifica y reformula orientando el escenario y los personajes míticos hacia ideas filosóficas de cuño milesio. La necesidad de la transmutación de Zeus en Eros implica la necesidad de mantener la posición predominante de Zeus en el orden cósmico, como se da en el mito tradicional y, al mismo tiempo, dotarlo de una potencialidad causal –presente particularmente en Eros como fuerza activa– que pueda operar como principio explicativo de la totalidad. A su vez, –y distanciándose tanto de Homero como de Hesíodo–, se presenta a Zeus como un demiurgo creador del universo, una novedad que también puede advertirse en las bodas de Zas y Chthonia (7 B 2 DK), donde se ve a Zas tejiendo/creando (ποιεῖ) y bordando (ποικίλλει) un paño de tela (φᾶρος) que representa al dios supremo como un artesano cósmico que opera inteligentemente como causa, diseño y orden del mundo. Según Clemente de Alejandría (*Str.* 6.2.8.9), Ferécides habría construido el episodio de las bodas de Zas y Chthonia a partir de *Il.* 18.483-607, pasaje en el que el poeta, por medio de la *ékphrasis* del escudo de Aquiles, representa el cosmos, donde la tierra, el cielo y el mar, el sol, la luna, junto con todos los astros, forman el firmamento en su totalidad.<sup>212</sup>

En suma, se observan en Ferécides algunos componentes debidamente articulados: se presentan como punto de partida el mito tradicional y el contexto cultural compartido con sus eventuales reformulaciones y algunos pasajes homéricos y, como resultado, las ideas filosóficas predominantes en la época del autor. A partir de los testimonios conservados puede verse un intento de no solo traducir el lenguaje mitológico tradicional, y particularmente la épica homérica, a las nuevas formas de expresión filosóficas del siglo VI a. C., sino también establecer una continuidad y una filiación conceptuales entre estos.

---

<sup>212</sup> Los tres dominios (cielo, tierra y mar) se establecen en el centro del escudo presentando una cosmogonía en la que se da el espacio como el lugar para la existencia del ser y el movimiento de los astros que figuran el tiempo y con ello el devenir del mundo humano (THIBAU 1986, 299-307).

### 2.2.2.3. Metrodoro de Lámpsaco

Diógenes Laercio (*Vid.* 2.11.7-8) relata que fue Metrodoro de Lámpsaco, discípulo de Anaxágoras, ὄν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν (“el primero en estudiar del poeta lo relativo a la cuestión de la física”). Platón (*Ion*, 530c7-d3) constituye el primer testimonio conservado de Metrodoro y, como se ha señalado anteriormente, habla de él como uno de los comentaristas de los poemas homéricos. A pesar de los escasos testimonios conservados de Metrodoro y los otros alegoristas, puede afirmarse que una de las singularidades de este filósofo presocrático, además de alegorizar los pasajes homéricos en torno a los dioses como fuerzas y fenómenos naturales, es que sumó a la *alegóresis* a los héroes de la épica. Según se menciona, Metrodoro (61 A 4 DK) afirmó que

[...] καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα μὲν αἰθέρα εἶναι, τὸν Ἀχιλλεῦ δ' ἥλιον, τὴν Ἑλένην δὲ γῆν καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἀέρα, τὸν Ἑκτορα δὲ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀναλόγως ὀνομάσθαι τούτοις. τῶν δὲ θεῶν τὴν Δήμητρα μὲν ἦπαρ, τὸν Διόνυσον δὲ σπλῆνα, τὸν Ἀπόλλω δὲ χολήν.

[...] por un lado, Agamenón es el éter y por otro Aquiles es el sol; Helena es la tierra y Alejandro el aire, Héctor es la luna y los demás se llaman análogamente a estos. Pero entre los dioses Démeter es el hígado, así como Dionisio es el bazo y Apolo la bilis.

Los elementos del universo ya no se corresponden con los dioses como en el caso de Teágenes y Ferécides, sino que son los héroes de la épica quienes ahora se identifican directamente con estos elementos primarios del orden natural. Asimismo, los dioses se identifican con partes del cuerpo humano sobre las que podría pensarse en algún tipo de significación de orden moral. De este modo, los héroes homéricos constituirían la representación de las sustancias elementales del macrocosmos, mientras que los dioses figurarían la imagen del microcosmos humano en esta expresión de la totalidad del universo (Califf 2003, 30).

Las identificaciones de Metrodoro no son etimológicas (como en el caso de Teágenes o Ferécides) y tampoco se sitúan como episodios aislados dentro del poema, disociados de

su trama central. Más bien, constituirían relaciones estructurales entre elementos que operan en distintos niveles narrativos como dos caras de una misma moneda. Parece haber en Metrodoro un compromiso más fuerte con la perspectiva global del poema y su narrativa. De modo que Helena, siendo el núcleo sobre el que se desarrolla la guerra de Troya, puede identificarse con la tierra que se ubica en el centro del universo y que al mismo tiempo –como en el sistema de Anaxágoras (según la tradición, su maestro)– es abrazada por el aire<sup>213</sup> (Paris) (Richardson 1975, 69). Aquiles puede identificarse con el sol no solo por una interpretación “añadida” del alegorista, sino a través de las mismas palabras del poeta. Así, además de las clásicas identificaciones de Aquiles con Apolo y de este con el sol –junto con el ardor y la cólera del héroe que atraviesa todo el poema y con el que fácilmente puede asociarse el sol–, el poeta menciona concretamente que Aquiles marcha hacia el combate *παμφαίνων ὥς τ' ἠλέκτωρ Ὑπερίων* (“brillando como el radiante Hiperión”) (*Il.* 19.398). Por su parte, Héctor puede asociarse a la luna si se piensa en la luz de su fama, que en gran medida es provista por Aquiles (sol), e incluso puede comprenderse a los mejores héroes en el marco de los símiles sobre los astros y el fuego (Scott 1974, 66).

En el caso de la identificación entre Agamenón y el éter la situación no es tan explícita y directa. Sin embargo, en la mayoría de los pasajes de la *Ilíada* en los que aparece el éter este es vinculado al espacio de Zeus<sup>214</sup> –además de la explícita alusión a la repartición de las partes del cosmos entre Zeus, Poseidón y Hades en donde el poeta dice que *Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὸν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησι* (“Zeus obtuvo el amplio cielo en el éter y en las nubes”) (*Il.* 15.192)– y es clara la filiación entre Agamenón y Zeus por medio de la herencia del cetro divino (*Il.* 2.100-108). Incluso si se piensa en el éter como lo más alto y supremo del ámbito divino, Agamenón puede ser pensado como el poder más elevado del ámbito humano.

Por otro lado, Jenófanes, uno de los primeros críticos de la poesía tradicional, afirma que *ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον, ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες* (“desde el principio todos han aprendido sobre Homero”) (21 B 10 DK). De modo que este abordaje que Metrodoro realiza sobre la poesía homérica explícitamente para elaborar sus doctrinas filosóficas probablemente haya

<sup>213</sup> Cfr. Anaximand. (12 A 10.9 DK), de quien se dice afirmaba que “una esfera de fuego surge en el aire que circunda la tierra” (*φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι*).

<sup>214</sup> También en el testimonio de Ferécides (7 A 9 DK) citado anteriormente.

estado en la estructura filosófica, consciente o inconscientemente, de los pensadores presocráticos y posteriores, aunque no siempre de modo explícito.<sup>215</sup> A continuación se trazarán algunos puntos de partida de este enfoque.

#### 2.2.2.4. Filiaciones alegóricas entre Homero y los filósofos presocráticos

Mucho se ha discutido en torno a la herencia o dependencia del pensamiento de los filósofos presocráticos con respecto a la tradición mitológica.<sup>216</sup> Sin adentrarse en una temática que es un tópico de investigación en sí mismo, pueden al menos trazarse someramente algunas notas generales con respecto a la filiación de la llamada “filosofía presocrática” y la interpretación alegórica –si es que puede establecerse una verdadera dicotomía entre ambas esferas–. Así, con el maestro de Metrodoro, Anaxágoras, puede advertirse tenuemente una identificación entre Zeus y el *noûs* (59 A 20c DK), lo que exhibe cierto bagaje mitológico que sirve de base para la conformación de la estructura cosmológica de su filosofía. Esto se observa más

---

<sup>215</sup> CASSIN (2013, 54-65) analiza tres pasajes homéricos en los que se advierte cierta prefiguración de conceptualizaciones filosóficas para los autores del periodo posterior: a) la noción de *ente* expuesta por Parménides en su poema (*Fr.* 8), donde el *ente* estaría representado por Odiseo a partir de *Od.* 12.158-196; b) el concepto de *phármakon* abordado por Platón y Gorgias, entre otros, a partir de *Od.* 4.219-226, y c) el *discurso performativo* elaborado por la filosofía y la retórica del periodo clásico, a partir de *Od.* 6.127-136. En el caso (a), el ente parmenídeo descrito en el fragmento 8.26-30, que se encuentra ἐν πείρασι δεσμῶν (“atándose a los límites”) y ἔμπεδον αὐθι μένει (“allí permanece firme”), se identifica con el ser de Odiseo atado al mástil de su nave en el episodio de la sirenas: δῆσατ' ἐν ἀργαλέῳ, ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω [...] πείρατ' ἀνήφθω (“átenme en lo penoso, para que allí firme yo permanezca [...] y ate los nudos/límites”) (*Od.* 12.161-162). De modo que Cassin propone la identificación del ente parmenídeo con el héroe homérico a partir del cual el filósofo de Elea construye su análisis metafísico. En el caso (b), el episodio homérico en donde Helena prepara un brebaje, un *phármakon* para Telémaco, disipador de todos los males ([...] κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων, *Od.* 4.221), abandonándose al placer de los discursos (καὶ μύθοις τέρπεσθε [...], *Od.* 4.239), remite a la función que Platón le otorga al discurso entendido como un *phármakon*, un remedio para el alma. Sobre esto último, cfr. *Phdr.* 274e-275a, donde el filósofo señala la escritura como un *phármakon* que puede ser bueno o malo dependiendo de cómo se use. A su vez, en *Tht.* 167a se presenta al *lógos* como *phármakon*. Otros pasajes platónicos: *Chrm.* 155e; *Cra.* 394a; *Prt.* 354a; *Phd.* 63d; *R.*, 459c; *Ti.* 89c; *La.* 649a.

<sup>216</sup> KIRK, RAVEN y SCHOFIELD (1983), EMLYN-JONES (1980), BUFFIÈRE (1956).

claramente en el caso de Empédocles. El filósofo, para ofrecer una respuesta a la teoría monista de los eleatas (Parménides), propone cuatro divinidades como representantes de los cuatro elementos: Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis (31 B 6 DK); Fuego, Aire, Tierra y Agua (B 17, A 33), así como también a Eros (*Philia* o Afrodita) y Lucha (*Neikos*) (B 16, B 22),<sup>217</sup> como los principios explicativos del universo, recurriendo de este modo nuevamente al lenguaje mitológico. Por supuesto, Empédocles le da su impronta a su propia cosmovisión, en la que no hay una jerarquía divina, probablemente a raíz de pensar los términos metafísicos del cosmos como fundamento del microcosmos político de su contexto democrático, que el filósofo de Acragas pretendía defender al postular la igualdad de los primeros elementos. Como puede advertirse, en términos generales y partir de estos conceptos, la filosofía de Empédocles puede entenderse como una mezcla entre, por un lado, el tipo de explicación alegórica –no ya remitiendo a los poemas homéricos de modo explícito y directo, sino a las fuerzas divinas omnipresentes en un contexto mítico culturalmente compartido– y, por otro, el lenguaje imperante durante el siglo VI a. C. (con una relativa intención de desvincularse del ropaje mítico personificado).

Con respecto a la escuela milesia, como señala Domaradzki (2011, 217), los paralelos entre los filósofos presocráticos como Tales, Anaximandro, Anaxímenes (incluido Jenófanes) y los primeros alegoristas difícilmente puedan deberse a la mera casualidad. Si bien es probable que conocieran sus ideas mutuamente, es más verosímil pensar en la continuación de la tradición cosmológica –iniciada por los primeros poetas– en el marco de un lenguaje y un clima de época, puesto que la tendencia a hablar en alegorías no es un uso exclusivo de los llamados “alegoristas”. Ahora bien, sostener que esta pretensión de independización de la personificación mítica para la elaboración cosmológica ya comenzaba a darse en los primeros presocráticos a principios del siglo VI a. C. en un proceso evolutivo hacia formas más “racionales” del pensamiento filosófico –como señala Domaradzki– no permite incluir a Empédocles en tal categorización, a menos que se hable de una involución de dicho proceso. Es por ello que una perspectiva racionalista evolutiva no resulta apropiada para abordar la cuestión en torno a las postulaciones filosóficas en forma de mito, alegorías o propuestas aparentemente secularizadas.

---

<sup>217</sup> Es discutida la correspondencia exacta entre los elementos y las divinidades en la filosofía de Empédocles. Sobre este tema, CURD (2005, 137-162) y PRIMAVERESI (2008, 250-283).

Aunque en la mayoría de los filósofos presocráticos la filiación con alegorización no siempre se realiza de un modo explícito, al menos a partir de los testimonios conservados, es difícil sostener que tal coincidencia conceptual se deba a la casualidad, más aún si se piensa en la continuidad cultural documentada entre los poemas homéricos y los filósofos del siglo VI a. C. (el caso de Jenófanes es tal vez uno de los más ilustrativos). Así, si se aplica el mismo modo de argumentación de Seaford (2004) –donde la monetarización, en el sentido que él afirma que se da en Grecia de un modo inédito, es la condición de posibilidad para la generación de la *forma mentis* de los griegos con su posterior desarrollo en el ámbito de la filosofía, el arte y la política– es lícito pensar que la cosmovisión metafísica de los poemas homéricos sienta las bases del pensamiento de los llamados “filósofos de la naturaleza”. No obstante, no se trata de un mero esbozo o anticipación que luego sería retomado por los presocráticos, algo ya enunciado por Aristóteles entre otros (*Metaph.* 1074b). Las explicaciones filosóficas alegóricas constituyen un uso puro y esencialmente filosófico del mito. Los pocos testimonios en torno a la interpretación alegórica exhiben a los filósofos arcaicos en un diálogo con Homero sin solución de continuidad –no solo como defensores o meros exégetas del poeta– con tensiones, apropiaciones y rupturas dentro de sus propios sistemas filosóficos.

#### 2.2.2.5. La interpretación alegórica: ¿exégesis filosófica o mera apología?

Al comienzo de este apartado se ha hecho referencia a la tesis que sostiene que la interpretación alegórica surge como una defensa filosófica frente a los embates críticos contra ciertas inadecuaciones de los poemas homéricos. Si bien esto es correcto para el periodo helenístico<sup>218</sup> pareciera ser necesario relativizarlo en el periodo arcaico. Resulta llamativo que, en el examen sobre los diferentes métodos para defender a los poetas de las críticas espurias, Aristóteles (*Po.* 1460b36-61a1) no incluya la *alegóresis* (Ford 2002, 69). Tampoco

---

<sup>218</sup> Sobre todo a partir de los trabajos de Aristófanes, Zenódoto, Aristarco, entre otros, en donde hay una clara y deliberada función apologética de la *alegóresis* homérica, viendo a Homero como un poeta cuasidivino y sin errores, cuya máxima expresión se materializa en las atetizaciones.

Platón (*Ion*, 530d), al referirse a los llamados “alegoristas”, habla de una defensa de su parte, sino más bien de un “ordenamiento” o “embellecimiento” de Homero (εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὅμηρον).<sup>219</sup> En este sentido, la *alegóresis* épica no inventó un nuevo método de leer a Homero, sino que, en rigor, transfirió la épica a un discurso ya establecido con su propio lenguaje y sus pautas de decodificación. Si bien no puede negarse de modo absoluto cierto carácter apologético de la interpretación alegórica, es más adecuado pensar en un uso relegado a aquellos capaces de leer a Homero “apropiadamente” frente a quienes no logran entender su verdadero sentido.<sup>220</sup>

En efecto, la interpretación alegórica en su faceta original no debe entenderse como una exégesis apologética en el mismo sentido que se da de modo paradigmático en el periodo helenístico. La *alegóresis* arcaica puede, en todo caso, considerarse un puente o, en cierta medida, ese eslabón perdido que muchas veces se ha sustituido por surgimientos *ex nihilo* de los pensadores jónicos orientados hacia una filosofía de la naturaleza. Aunque se conserva una porción muy ínfima de sus tratados, la escasa evidencia sugiere que este modo de interpretar los poemas homéricos no crea un texto nuevo a partir de una interpretación “añadida”, sino que, más bien, decodifica los términos de un ámbito filosófico al lenguaje propio de un periodo particular en donde ciertos tópicos específicos –existentes ya en los

---

<sup>219</sup> Véase n. 206.

<sup>220</sup> Ahora bien, no es necesario acordar con FORD (2002) en que esto implica una interpretación esotérica de los poemas homéricos por parte de los alegoristas del siglo VI a. C. en el modo que parece vislumbrarse en la interpretación enigmática de la cosmogonía órfica del *Papiro de Derveni* (MERKELBACH 1967, 21-32; TSANTSANOGLOU 1997, 93-128). Pues, si se considera, por ejemplo, el lenguaje oracular de Heráclito y su exclusión de las masas en torno a la falta de entendimiento –por oposición a aquellos iluminados o inspirados divinamente que logran captar la verdad–, ello no debe corresponderse, en este caso particular, a un secretismo de culto sino, en todo caso, a un tópico común entre los filósofos del periodo que puede encontrarse en varios de ellos (Heráclito, Parménides, etc.). El *Papiro de Derveni* es corrientemente analizado como un comentario alegórico de una teogonía órfica del siglo IV a. C. Para JANKO (2001, 2), el contenido del papiro se corresponde con un tratado en torno a la articulación entre los cultos populares, el lenguaje místico y la especulación filosófica sobre la naturaleza de sesgo presocrático. En el mismo sentido, WEST (1983, 79) sostiene que el autor habría utilizado el texto, con sus referencias homéricas y órficas, para exponer sus propias doctrinas filosóficas. Para un tratamiento más exhaustivo de la cuestión, TORRES (2007, 213-266). Por su parte, SCHIBLI (1990, 68-69) establece algunos puntos en común entre la interpretación alegórica de Ferécides y el autor del *Papiro de Derveni*.

poemas homéricos, pero confundidos (para las masas) en el lenguaje poético de la épica— comienzan a tener un tratamiento independiente. El punto es que tanto Homero como los presocráticos se refirieron a los mismos asuntos, pero en idiomas diferentes. En tal caso, debe tenerse en cuenta la importancia de las demandas de la audiencia homérica y, en efecto, el condicionamiento al momento de entonar el canto, como puede verse en la censura a Femio por parte de Penélope (*Od.* 1.337-341) para que cante otros “encantos” (θελκτήρια).<sup>221</sup> Esto puede sugerir que no solo habría un condicionamiento con respecto al contenido, sino también a la forma o género como instrumento para su formulación. Si se piensa en el canto épico como el vehículo de transmisión del conocimiento por antonomasia, es lógico que el pensamiento filosófico se haya desplegado en forma de poesía, con sus propias reglas, herramientas, vocabulario y lenguaje.

Esta mirada sobre la poesía homérica en torno a la transmisión del conocimiento de múltiples disciplinas mediante el canal del lenguaje poético-mitológico de los poemas homéricos no es ajena a la Antigüedad.<sup>222</sup> Las palabras del Ps-Plutarco (*Vit. Hom.* 41-43, 48-53) pueden ilustrar este enfoque al afirmar sobre Homero que

Καὶ τὸ μὲν ὅλον <ή> παρ' αὐτῶ διήγησις τῶν πραγμάτων παράδοξος καὶ  
μυθώδης κατεσκευάσται ὑπὲρ τοῦ πληροῦν ἀγωνίας καὶ θαύματος  
τοὺς ἐντυγχάνοντα καὶ ἐκπληκτικὴν τὴν ἀκρόασιν καθιστάναι. [...]

<sup>221</sup> Véase n. 44.

<sup>222</sup> A partir de ello puede traerse a colación a Cleantes que, como se ha mencionado, con su *Himno a Zeus*, en el marco del estoicismo helenístico, logra transmitir sus enseñanzas filosóficas mediante una obra himnódica que adapta el detalle mitológico del dios supremo blandiendo el rayo para expresar, puede decirse, “alegóricamente”, la doctrina estoica del fuego creador universal, y todo ello dentro de un marco ritual prescripto por la religiosidad de dicha escuela. En este caso no se satisface la demanda de secularización racionalista que la crítica corrientemente ha propuesto como criterio filosófico; al contrario, hay una recurrencia al mito divino (aunque reformulado) que es expresado en un lenguaje épico-poético enmarcado en el género himnódico. Nada de ello impide notar el carácter preponderantemente filosófico de *Himno a Zeus* de Cleantes. Este ejemplo, aunque tardío, muestra la posibilidad de una composición alegórica intencionada por parte del poeta para expresar verdades filosóficas que están por debajo del sentido literal del poema, en alguna medida semejante, salvando las distancias, a lo que los alegoristas arcaicos pudieron haber advertido en los poemas homéricos. Sobre la *alegóresis* del estoicismo helenístico, ALESSO (2001, 54-72).

(41-43)

[...] πλὴν καὶ ἐν τοῖς μυθώδεσι τούτοις λόγοις, εἴ τις μὴ παρέργως ἀλλ' ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν εἰρημένων ἐπιλέγοιτο, φανεῖται πάσης λογικῆς ἐπιστήμης καὶ τέχνης ἐντὸς γενόμενος καὶ πολλὰς ἀφορμὰς καὶ οἶονεὶ σπέρματα λόγων καὶ πράξεων παντοδαπῶν τοῖς μετ' αὐτὸν παρεσχημένος, καὶ οὐ τοῖς ποιηταῖς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς πεζῶν λόγων συνθέταις ἱστορικῶν τε καὶ θεωρηματικῶν.

(48-53)

En términos generales, en él la narración de los hechos se construye de forma paradójica y mítica para llenar de ansiedad y asombro a los lectores y colocar sobre la audiencia estupefacción. [...]

[...] Por otra parte, incluso en estos discursos míticos, si alguien, no someramente sino con exactitud, hablara en conexión con cada una de las cosas dichas, se mostrará que el resultado dentro de toda ciencia racional y arte ha procurado muchos puntos de partida, así como semillas de palabras y hechos de todo tipo junto a ellos en cuanto a lo mismo, y no solo para los poetas, sino también para los autores de discursos prosaicos, historiográficos y teóricos.

Como puede advertirse, el acento está puesto nuevamente en el modo de enunciación y en la necesidad de un tipo de discurso y vocabulario para la demanda de una determinada audiencia y ocasión. Es claro que en los comienzos del periodo arcaico la prosa y el lenguaje de los siglos VI y V a. C. no podría ofrecer las mismas garantías de difusión que el lenguaje poético de la épica. De modo que, para la época arcaica al menos, la epopeya constituye el vehículo de transmisión por antonomasia de cualquier disciplina o forma de conocimiento. En este sentido se orientan las palabras del Ps-Plutarco al reafirmar a Homero como el iniciador no solo de muchos tópicos que los poetas han retomado, sino incluso de un saber que para la época del comentador aún constituye conocimiento científico, sin dejar de comprender al mismo tiempo discursos míticos.

Se han presentado los puntos fundamentales de la interpretación alegórica de los poemas homéricos en el periodo arcaico a través de los testimonios de los alegoristas Teágenes, Ferécides y Metrodoro, exhibiendo también el trasfondo alegórico que puede advertirse en la filosofía presocrática, como se ha visto en el caso de algunos de los llamados

“filósofos presocráticos”, y señalando someramente el modo en que algunas nociones filosóficas del texto homérico subyacen a determinadas conceptualizaciones ontológicas o discursivas. A partir de la escasa evidencia sobre estos alegoristas, se ha visto en Teágenes una *alegóresis* más “lineal”, en una correspondencia directa entre los dioses y los elementos primordiales, así como también sus asociaciones etimológicas. En Ferécides hay más bien una reformulación y apropiación de las etimologías dentro de su propio sistema teogónico. A partir de ello, y tomando como premisas de su sistema filosófico tanto el mito tradicional en general como episodios homéricos en particular, Ferécides esboza los conceptos filosóficos del periodo como un resultado de dicha formulación teogónica. Por último, Metrodoro no se centra en las asociaciones etimológicas entre dioses y elementos, así como tampoco traza correspondencias conceptuales entre ellos. En el hombre de Lámpsaco la identificación se da entre los héroes de la épica homérica y los elementos, ya no como un episodio alegórico aislado, sino en una coherencia holística dentro de la trama de los poemas. En efecto, al menos en lo que respecta al periodo arcaico, la *alegóresis* no debe entenderse como un mero discurso apologético ni como una interpretación añadida. Más bien se trata de una decodificación de determinadas nociones propias de la esfera filosófica enmarcadas en el ámbito épico. Esto sugiere cierta continuidad y filiación que se establece entre la filosofía presente en los poemas homéricos, expresada en un lenguaje épico-poético, y la filosofía presocrática con su propio estilo y características. Así, la interpretación alegórica vislumbra el carácter profundamente filosófico de los poemas homéricos, situándolos en los albores de la historia de la filosofía griega.

### 2.3. Conclusión

En suma, en este capítulo se han presentado de modo general algunas notas preliminares sobre la filosofía que se preanuncia en los poemas homéricos. Se ha señalado una serie de puntos de partida sobre la que se construye la visión del mundo homérica para, en lo que sigue, establecer holísticamente los vínculos y filiaciones conceptuales entre las diferentes esferas de competencia filosóficas. Por un lado, me he detenido en la noción de *asombro* como concepto del principio del filosofar, abordada por el poeta especialmente en la *Odisea*,

para exhibir concretamente los pasajes homéricos en los que se evidencia explícitamente dicha conceptualización. Luego, he analizado algunos conceptos metafísicos que preanuncian los tratamientos filosóficos de los filósofos de la naturaleza, sobre todo a partir de la noción de *arché* y las interpretaciones alegóricas, estableciendo, de este modo, un punto de partida en un ininterrumpido camino dialógico en la historia de la filosofía y prefigurando el modo de explorar determinadas cosmovisiones de los VI y V a. C.

A pesar de constituir un campo de estudio valioso y muy fértil en sí mismo, he planteado mínimamente algunos enfoques previos en torno a la filosofía homérica como un preámbulo de lo que considero el desarrollo filosófico más importante de los poemas homéricos, a saber, el pensamiento filosófico-político que, por supuesto, se despliega en un marco filosófico integral sobre el que se construye la exposición filosófica de Homero.

# **CAPÍTULO TERCERO**

*ACERCA DEL CONCEPTO DE*

*PÓLIS EN HOMERO*

### 3. CAPÍTULO III

#### **ACERCA DEL CONCEPTO DE PÓLIS EN HOMERO**

En este capítulo se analiza el concepto de *pólis* y se examina el modo en que es abordado y problematizado en los poemas homéricos. En primer lugar, se presentan algunos de los problemas metodológicos y conceptuales que acarrearán su abordaje, y su relación con la naturaleza de lo político. En segundo término, se puntualizan los vínculos, dependencias y límites que operan entre la *pólis* y las nociones de Estado, comunidad y religión. Por último, se despliegan las características principales de la noción general de la *pólis* griega, para luego precisar dicha conceptualización en el periodo arcaico y exhibir cómo se presenta en la *Ilíada* y la *Odisea* particularmente.

Mucho se ha discutido en torno al surgimiento de las primeras *póleis*, su desarrollo, decadencia y extinción en la Antigüedad tardía.<sup>223</sup> En los últimos años, sobre todo a partir de las investigaciones realizadas por el Copenhagen Pólis Centre (CPC), ha surgido un importante consenso en ubicar su aparición en la época arcaica, aproximadamente en los siglos VIII-VII, a. C.<sup>224</sup> Un primer problema al momento de definir lo que constituye una *pólis stricto sensu* es su desarrollo durante cinco siglos (o más aún). Con el devenir histórico, la complejización que las *póleis* van adquiriendo, sumado a la ubicación geográfica de cada una de ellas, permite establecer muchos matices entre unas y otras. A pesar de que corrientemente se aplica una misma categoría sin mayores distinciones, hay muchas diferencias entre una *pólis* del siglo VII y una del IV, o entre una *pólis* peloponesia y una jonia. Además, a medida que una *pólis* aumenta su población e infraestructura y se desarrollan sus instituciones y relaciones sociales,<sup>225</sup> la reflexión política en torno a esta también se enriquece y se hace más compleja. Así, la evolución de la *pólis* como un objeto de análisis más rico y complejo va requiriendo perspectivas teóricas más desarrolladas sobre

<sup>223</sup> Sobre el problema de la “desaparición” de la *pólis*, HANSEN (2006, 51-55). Cfr. RUNCIMAN (1990, 348).

<sup>224</sup> HALL (2012), HANSEN (2006). Sobre evidencia de la existencia de *póleis* en la “sociedad homérica”, RAAFLAUB (1997b), SEAFORD (1994), MORRIS (1986).

<sup>225</sup> Cfr. ROSE (1997, 178-179), quien establece el surgimiento de la *pólis* en cuatro pasos.

ella. Esto no implica que, aunque, en algún sentido, menos complejas, las primeras *póleis* no hayan sido en rigor *póleis* y, por lo tanto, los análisis teóricos sobre ellas no tengan un carácter *politikós* en mayor o menor medida.<sup>226</sup> Más allá de las características vernáculas o históricas de cada caso particular (diferencia específica), resulta conveniente analizar los patrones comunes que subyacen entre ellas (género próximo) y lograr abstraer un concepto que permita un abordaje de la *pólis* homérica en particular.<sup>227</sup>

En su clásico artículo “When did the *pólis* arise?” (1937), Ehrenberg sostuvo que no hay una realización total de la *pólis* al menos hasta principios del siglo V y, por lo tanto, no habría *pólis* en los poemas de Homero. A pesar de la multiplicidad de inconvenientes a los que conduce este enfoque, muchos académicos<sup>228</sup> se han apoyado en él negando la existencia de la “*pólis* homérica” en su noción abstracta y política y, en efecto, caracterizando el contenido de los poemas homéricos como un escenario prepolítico (puesto que la actividad política sería un producto de la *pólis*).<sup>229</sup> Uno de los principales problemas parecería reducirse a una cuestión conceptual: qué se entiende por *pólis* o con qué definición de ella se opera sobre los textos.<sup>230</sup> Sin embargo, el obstáculo principal es previo, pues reside en la concepción de lo político en sí mismo. De modo que se presentan dos problemas: por un lado, el concepto de *pólis* y, por otro, el concepto de lo político, aparentemente, en un vínculo interdependiente necesario para proponer una reflexión política en los poemas homéricos, puesto que para postular su politicidad primeramente debería mostrarse la presencia de la *pólis* en los textos (sin *pólis* no habría politicidad; Gish 2010, 1). Al mismo tiempo, para sostener esta presencia se reclama un desarrollo significativo de ciertas estructuras e instituciones políticas. Es decir, para que opere en los textos la actividad política es necesario identificar una forma institucional que la promueva. Desde este enfoque los poemas homéricos representarían los vestigios culturales de época pasadas (periodo micénico, Edad

---

<sup>226</sup> Véase n. 238.

<sup>227</sup> Sobre lo que constituiría una *pólis* estándar en la Antigüedad bajo el concepto de “*pólis* normal”, BINTLIFF (2006). Cfr. STARR (1986, 46-51).

<sup>228</sup> SCULLY (1990), RUNCIMAN (1982), FINLEY (1961), POSNER (1979), ADKINS (1960, 1986).

<sup>229</sup> GISH (2010), CARTLEDGE (2009), HAMMER (2002).

<sup>230</sup> Para un *racconto* y análisis de las definiciones de *pólis* que la crítica ha ofrecido, SAKELLARIOU (1989, 27-55). Para una perspectiva actualizada de la *pólis* griega en general, GALLEGO (2017, 2012).

de Bronce o la Edad Oscura) con meras asociaciones de individuos en diferentes grupos étnicos reunidos en pequeños centros urbanos (proto-*póleis*) y ordenados bajo el poder personal y despótico de un líder/caudillo militar.<sup>231</sup> De este modo, no habría en los poemas reflexión política propiamente dicha, sino un mero preludio de ella en el mejor de los casos.

Ahora bien, en general, quienes postulan la apoliticidad de los poemas homéricos (enfoque prepolítico) han sido guiados –consciente o inconscientemente– por las corrientes teóricas del funcionalismo estructuralista –que ha sido utilizado en principio por la antropología social para estudiar aquellas “sociedades sin Estado”– como unidad de análisis taxonómico comparativo, y luego proyectado sobre algunas sociedades de la Antigüedad.<sup>232</sup> En tal caso, la naturaleza de lo político se vincularía con la presencia de determinadas estructuras e instituciones sociales, junto con los roles y funciones interdependientes que le corresponden.<sup>233</sup> Varios de estos problemas ya han sido presentados en el capítulo I (1.4). Hammer (1998a, 7; 2002, 19-48), apoyado en el concepto de “campo político” desarrollado por la perspectiva antropológica de Turner (1974), ha señalado el carácter paradójico de este enfoque, ya que “crea una situación en la que las instituciones son políticas, pero la actividad preinstitucional de conformar estas instituciones no lo es”. Es evidente que esta perspectiva no solo no logra explicar la hipotética transición de lo no político a lo político al absolutizar dos extremos de una, en principio, dicotomía estática, sino que además restringe lo político a un ámbito demasiado excluyente.<sup>234</sup>

La interpretación aristotélica de identificar la típica forma de *pólis* como una ciudad-Estado independiente y su matriz de definición desplegada a lo largo de la *Política* han servido de base para los argumentos a favor del estado prepolítico de la *pólis* homérica emergente. Por otro lado, si bien varias generaciones de académicos han tendido a identificar

---

<sup>231</sup> Para una comparación entre los reyes macedónicos y los *basileis* homéricos, CARLIER (2000).

<sup>232</sup> Sobre las influencias de la antropología en los estudios clásicos, ROUSSEL (1976, 99-103).

<sup>233</sup> Cfr. CARTLEDGE (2009, 15), para quien la política en el mundo moderno tiende a ser reducida a una cuestión de poder o fuerza coercitiva para ejercer sobre una totalidad, y por ello la ciencia política moderna se orienta al estudio del Estado, teóricamente libre de valores, a diferencia del pensamiento político griego antiguo que pretende hacer mejores ciudadanos.

<sup>234</sup> La perspectiva contractualista de los filósofos modernos pretendió dar una solución al problema reafirmando esa idea de corte, aun más preciso y exacto, entre lo político y lo apolítico, so pena de relegar más de dos mil años de la historia de la filosofía política.

la *pólis* con la emergencia de estructuras e instituciones exclusivamente políticas, es posible pensar la *pólis* no tanto como una estructura, sino más bien como una actividad en que los procesos de organización de la comunidad son desplegados, determinados e implementados (Hammer 1998a). Esta perspectiva teórica permite, además de vislumbrar “lo político” en Homero, poner foco en la composición y construcción conceptual de la *pólis* en la épica dentro del marco de la vida comunitaria.

Entonces, una de las principales premisas que frecuentemente dificultaron un acercamiento adecuado a la cuestión (creando fuertes prejuicios que sirvieron como obstáculos metodológicos) ha sido tomar la *pólis* clásica como el paradigma de modelo político de análisis y, en efecto, que esta oficiara de criterio arquetípico de definición.<sup>235</sup> En tal caso, es pertinente lo señalado por Hansen (2006, 56; 1996) al distinguir entre lo que es una *pólis* para el historiador moderno (*etic*) y lo que fue para los antiguos griegos (*emic*).<sup>236</sup> Esta distinción –que no deja de ser una mirada moderna sobre la mirada de los antiguos– se basa en la reformulación del concepto heurístico moderno de *ciudad-estado*<sup>237</sup> a través de la noción de *cultura de ciudad-estado*, que pretende poner el foco en la perspectiva *émica* a partir de los testimonios directos de las fuentes antiguas con respecto a la *pólis*. De modo que, más allá de nuestras definiciones y disquisiciones nominales, en rigor lo que importa es si los griegos –sea Homero como el creador, o los habitantes de las diferentes *póleis* como los auditores– comprendían los poemas homéricos en una clave interpretativa orientada a la reflexión política, producto de la existencia conceptual de la *pólis* en la *Iliada* y la *Odisea*.

Puesto que *pólis* hace referencia tanto a un centro urbano como a una comunidad política, es necesario diferenciar el concepto de *pólis* en un sentido concreto, extraído de la existencia histórica de un cierto tipo de ciudad, asentamiento o comunidad, materializada y atestiguada por la arqueología en varios momentos históricos y, por otro lado, un concepto

---

<sup>235</sup> BARCELÓ-HERNÁNDEZ (2014, 19), GISH (2010, 2), HAMMER (1998a), DE POLIGNAC (1995, 1-9).

<sup>236</sup> Ambos términos (*etic* y *emic*), son utilizados en la antropología social para distinguir el punto de vista del analista (*etic*) del punto de vista del nativo (*emic*). En este caso estas categorías pueden proyectarse, por un lado, a la concepción de la *pólis* para los sujetos de la Antigüedad inmersos en ella y, por otro, al analista moderno.

<sup>237</sup> Concepto más amplio, aplicado no solo a la cultura griega, sino a distintas culturas de la Antigüedad y del Medioevo, como los pueblos nórdicos, o de la América precolombina.

de *pólis* más abstracto, ligado a la comprensión e idealización del desarrollo comunal dentro de esa forma de vida institucionalizada denominada *pólis* (Hansen 2006, 56). Es este segundo sentido el que más interesa al momento de rastrear los indicios de una filosofía política homérica y sobre el que se centra el enfoque aquí propuesto, y ello puede armonizarse con la posibilidad de que Homero sea incluido por Aristóteles (*Pol.* 1329b) entre aquellos que filosofaron sobre la organización política (τοῖς περὶ πολιτείας φιλοσοφοῦσιν). De modo que es a través del concepto de *pólis* entendido en sentido político y como un eje vertebral del *épos* homérico como se abordan los conceptos de filosofía política presentes en los poemas. Ahora bien, dentro de este amplio sentido de lo político es posible distinguir, por un lado, la *politeía*, como las diversas formas de organización política y, por otro, la *politiké*, como una *téchne* filosófica<sup>238</sup> y su implicación recíproca. Así, para poder indagar sobre el pensamiento homérico como una *politiké téchne* es necesario rastrear en los poemas el abordaje sobre las diferentes *politeíai* entendidas como categorías para comprender la realidad humana e indagar sobre las distintas relaciones que el poeta establece entre ellas, traduciéndolas poéticamente a concepto.

Casi todos los personajes de los poemas homéricos son descriptos viviendo en una *pólis* y, por otro lado, en la mayoría de los casos en los que se encuentran personas desconocidas el saludo viene acompañado por el interrogante formulaico en torno a su procedencia, a su *pólis*.<sup>239</sup> Esto implica una pregunta por la identidad del ser humano, que se devela por medio de las coordenadas no solo geográficas, sino políticas (Luce 1978, 8). La

---

<sup>238</sup> Es decir, una reflexión filosófico-política teórica, en términos científicos. Cfr. Pl., *Prot.* 319a, en donde se menciona la *politiké téchne* como disciplina científica. Sobre la perspectiva platónica de la *politiké téchne* y, por otro lado, cómo las demás ciencias deben subsumirse a ella en aras de un gobierno y ciudadanía virtuosos en la *pólis*, ADKINS (1960, 226-227, 298, 300). Véase también Arist., *Pol.* 1282b11-13, donde se establece y enaltece la ciencia política como la más importante: ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις (“en todas las ciencias y las artes lo noble es el fin, y el mayor [fin] está en la más importante de todas, y esta es la capacidad política”). Cfr. *Pol.* 1268b34-38, donde se coloca la política entre las artes y ciencias al nivel de la gimnasia y la medicina. Para un análisis general del concepto de *téchne* en el periodo clásico y sus relaciones con *epistéme*, *areté* y política, MEIER (1990, 193-212).

<sup>239</sup> E.g., τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἦδὲ τοκῆες; (“¿Quién y de dónde eres entre los hombres? ¿Dónde, en verdad, están tu *pólis* y tus padres?”) (*Od.* 1.170).

interrogación filosófico-política presente en los poemas homéricos es ante todo una pregunta por el ser del hombre, del ser humano comprendido bajo los límites siempre dinámicos de la *pólis*. La pregunta homérica por el ser humano solo puede tener respuesta si se lo aborda mediante el prisma que lo define en esencia y al que remite cualquiera de sus deseos, acciones y características particulares.

### 3.1. Las *póleis* homéricas

*La pólis se dice de muchas maneras.*<sup>240</sup> Esta premisa metodológica de Aristóteles para la construcción teórica y sistemática<sup>241</sup> de *su* concepto de *pólis* en la *Política* no es ajena al pensamiento de la épica homérica. En lo que sigue se analizarán aquellas entidades sociales presentes en los poemas homéricos que pueden identificarse como distintas *politeîai*, para luego plantear la posibilidad de que una *politiké téchne* homérica esté operando en torno a los vínculos que pueden establecerse entre ellas, a fin de rastrear una noción de *pólis* que permita reflexionar sobre los problemas filosófico-políticos presentes en la *Ilíada* y la *Odisea*.

#### 3.1.1. Los feacios

En el canto 6 de la *Odisea* Odiseo arriba a las costas de la tierra de los feacios. Allí se describe dicho lugar como una comunidad ideal, que en algunos aspectos el poeta pretende erigir como paradigma político que puede abordarse bajo el concepto de utopía,<sup>242</sup> puesto que, como ha de verse, la tierra de los feacios es un buen lugar (*eútopos*), pero, al mismo tiempo, un modelo imposible de localizar en un tiempo y espacio (un *oútopos*) (Ferguson 1975, 14). En primer lugar, la ciudad se presenta con una excelsa<sup>243</sup> torre (πύργος ὑψηλός), flanqueada por un hermoso puerto (καλὸς λιμῆν) (*Od.* 6.262-63), un bello templo a Poseidón y un ágora (*Od.*

<sup>240</sup> Arist., *Pol.* 1276a23 (πολλαχῶς γὰρ τῆς πόλεως λεγομένης).

<sup>241</sup> A pesar de que la tradición a tomado a Aristóteles como el precursor y el representante de la filosofía sistemática en la Antigüedad (FINLEY 1986, 162-163), otros enfoques ven, más bien, un conjunto de ideas, en muchos casos inconclusas, y un intento de ordenamiento por parte de sus discípulos y la tradición posterior.

<sup>242</sup> Como señala CLAY (2011, 916-918), la palabra “utopía” (término compuesto de dos palabras griegas, *oú-tópos*, “no-lugar”) no es una invención griega sino de Thomas Moro en el siglo XVI. Para un análisis sobre las líneas generales del concepto de utopía, QUARTA (2005), SARGENT (2005, 1994), SCHAER (2000). Sobre el carácter utópico en general de la *Odisea* y las comunidades allí presentadas, GIESECKE (2007), LENS TUERO y CAMPOS DAROCA (2000), MOSSÉ (1980). Con respecto al carácter utópico de los feacios y su modelo narrativo homérico como la primera forma de literatura utópica de Occidente, FERGUSON (1975), SHEWAN (1919). *Contra* KARP (1995, 27-28), para quien el motivo homérico de Esqueria es antiutópico.

<sup>243</sup> Literalmente “alta”, pero *hypsélós*, dado el contexto descriptivo idílico, acepta el sentido de “imponente”, “majestuosa”, “sublime” (*DELG*, 1164; *LSJ*, 1909).

6.266). No tiene vecinos, puesto que es una comunidad aislada por el mar.<sup>244</sup> El clima, geografía y fertilidad de Esqueria también se presentan en un marco utópico y paradigmático. Como señala Martignone (2016, 148) “allí la naturaleza es pródiga y los ciclos estacionarios parecen haberse fijado en la primavera (*Od.* 7.111-132), según la magnífica imagen de la pera que envejece sobre la pera y la manzana sobre la manzana (ὄγγυνη ἐπὶ ὄγγυνη γηράσκει, μήλων δ' ἐπὶ μήλω, *Od.* 7.120). La renovación es tan constante que parece que no hubiera cambio, que el mundo natural estuviera inmóvil”. A su vez, Odiseo se queda maravillado de los puertos, los mercados y el lugar de reunión de los nobles, entre otras cosas de esta ciudad amable (πόλιν ἐρανήν) (*Od.* 7.18), y se describe el palacio de Alcínoo<sup>245</sup> como algo deslumbrante y ornamentado con oro por todas partes. Esta primera descripción material de la comunidad y el constante asombro ante ella expresan cierto ideal en torno a algunos aspectos geográficos y a la infraestructura que debe tener una buena comunidad. La muralla, símbolo fundamental de las *póleis*, se hace presente como el primer elemento importante que circunscribe a la comunidad a un ámbito que le es propio y separa lo exterior como ajeno.

Llamativamente, la ausencia de vecinos terrestres se presenta como algo positivo para la ciudad, puesto que en el poema se ve la amenaza latente de la guerra en un pueblo cercano, y con el aislamiento se obtura la posibilidad de una hostilidad terrestre inminente. Se trata de un lugar pacífico al que no llegan hombres hostiles que lleven la guerra (*Od.* 6.201-203), ya que se encuentra alejado (ἀπάνευθε) (*Od.* 6.204) en el mar y sus habitantes son considerados los más apartados (ἔσχατοι) (*Od.* 6.205). A su vez, queda dificultado cualquier tipo de hostilidad por las condiciones climáticas de la geografía marítima (πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,

---

<sup>244</sup> Como advierte VILATTE (1991, 18-21), si bien pueden deducirse varios elementos que conduzcan a sostener su insularidad, la tierra de los feacios no es llamada explícitamente “isla” por el poeta. Hay que tener en cuenta que el insularismo en el pensamiento griego en general puede usarse de modo metafórico o ser un modo de conceptualización.

<sup>245</sup> El nombre *Alcínoos*, de hecho, puede asociarse al adjetivo “*álkimos*” (“fuerte”, “valeroso”) y al sustantivo “*nóos*” (“pensamiento”), como una forma de nombre parlante que expresa excelencia. Al mismo tiempo se establece la oposición con Antínoo, el líder de los pretendientes (“desmedido, ignominioso, ultrajador”, etc.), contraste entre el paradigma de la hospitalidad y su máxima perversión humana en Ítaca. Cfr. PERPINYÀ (2008, 90-92).

*Od.* 6.204), que los hace inaccesibles, lo cual reafirma su idealidad.<sup>246</sup> En este sentido, la ausencia de guerra y, en efecto, la conservación de la paz (*Od.* 6.270), se erigen como ideales que propician el estado de bienestar en la comunidad y con ello el desarrollo de otras actividades sociales y culturales que adquieren un valor más noble. No es en la guerra,<sup>247</sup> sino en los juegos,<sup>248</sup> la navegación, el canto y la danza, en donde se expresan los verdaderos valores y virtudes de la comunidad (*Od.* 8.250-253). En general, estas actividades constituyen marcas culturales esenciales en las representaciones ideales de la sociedad del mundo antiguo (Martignone 2016, 148), como lo manifiesta el mismo Aristóteles en su configuración de la *pólis* ideal (*Pol.* 1325a3-4, 1338a23-32).

Esta comunidad amada por los dioses (φίλοι ἀθανάτοισιν) (*Od.* 6.203), circunscripta a las murallas de su *pólis*, tiene su origen en una fundación mítica. Como ha señalado Hansen (2006, 51), no hay una sola fuente en todo el período clásico que atestigüe el surgimiento de una *pólis* naturalmente.<sup>249</sup> Los griegos (al menos de los periodos arcaico y clásico hasta

---

<sup>246</sup> DUBOIS (2009, 35-40) se detiene en la geografía imaginaria y simbólica de la utopía y señala cinco modelos concretos de espacios que caracterizan el discurso utópico: el país lejano, la isla, la naturaleza, la ciudad y el agua. Por su parte, ZIMMERMANN (1991, 57-58) considera como componente formal esencial de las utopías un elemento ambiental (lugar desconocido o lejano con una naturaleza en general pródiga), que pone en relación con un elemento temporal y con el viaje.

<sup>247</sup> Lejos de interpretar la épica homérica en clave bélica –como la tradición ha hecho a lo largo de los siglos–, es más adecuado pensar que en los poemas de Homero hay una condena a la guerra y todas sus consecuencias execrables que terminan en el genocidio y el sufrimiento humano (interpretación trágica de los poemas). Desde una perspectiva a nivel micro (trama, personajes, episodios particulares, etc.), indudablemente los valores guerreros son resaltados y encomiados, pero, si se mira la obra desde una perspectiva de conjunto, la guerra y sus valores son condenados. Varios son los pasajes (muchos de los cuales irritan en sumo grado al Platón de la *República* a causa de la ausencia de una valoración positiva de los valores guerreros necesarios para la fundación de su *pólis* ideal) en los que la guerra es condenada y despreciada y en los que la vida vulgar y pedestre en el sosiego se plantea como un camino más ameno para alcanzar la felicidad humana. Para una mirada antibelicista de los poemas homéricos, EGGERS LAN (1997, 22).

<sup>248</sup> Para un análisis detenido sobre la relación entre el deporte y las utopías griegas antiguas, GARCÍA ROMERO (2003).

<sup>249</sup> Al respecto, en principio, podría plantearse una tensión entre una fundación mítica de la *pólis*, es decir, establecida social e históricamente, y la concepción aristotélica en la que los individuos constituyen la *pólis* como consecuencia del orden natural. Sobre las fundaciones míticas en las *póleis* homéricas, DE POLIGNAC (1995, 143-149).

Aristóteles) no veían dicho surgimiento como una evolución continua de la sociedad o comunidad, sino como una intervención deliberada de una persona o un dios. Se trata de una fundación mítica, puntualizada en un lugar y tiempo aproximado. Y no es la excepción la *pólis* que habitan los feacios. El relato sobre la fundación mítica de la ciudad remite a un origen divino de la estirpe del rey Alcínoo y el establecimiento de la ciudad por parte de su progenitor Nausítoos, hijo de Poseidón (*Od.* 7.56-57).<sup>250</sup> La máxima expresión del ideal de la comunidad feacia y su relación con lo divino surge en la afirmación de que desde antiguo los dioses se hacen visibles para los feacios siempre (αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἔναργεῖς) (*Od.* 7.201), incluso comparten sus banquetes (δαίνονται τε παρ' ἄμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς) (*Od.* 7.203) y si se encuentran con un transeúnte no se ocultan (οὐ τι κατακρύπτουσιν) (*Od.* 7.205). Este vínculo con lo divino se presenta como otra de las características que acercan la comunidad de los feacios a un ámbito ideal, cuyo escenario está constituido por la *pólis*. En este sentido, hay una proyección del plano político divino en el plano político humano. Es decir, se presenta un vínculo claro entre la organización política de los dioses y la de los mortales, que se vislumbra en la idealización del Olimpo (*Od.* 6.41-46)<sup>251</sup> como *prólepsis* de la idealización subsiguiente de la tierra de los feacios (Ferguson 1975, 11-12).

La sociedad feacia cuenta con cierta estratificación política donde se puede distinguir al soberano Alcínoo (βασιλεύς) dirigiéndose a otros Φαιήκων ἡγήτορας ἠδὲ μέδοντας

---

<sup>250</sup> No obstante, la relación entre Poseidón y los feacios no es del todo buena, ya que el dios advierte cierta desmesura de estos al utilizar su conocimiento y habilidad para proteger de cualquier eventual naufragio a los navegantes en el mar, ámbito de influencia y dominio del dios, como lo expresa la profecía (*Od.* 8.564-569) que tendrá cumplimiento en *Od.* 13.159-187 con la petrificación y ocultamiento de la nave feacia. Puede pensarse, siguiendo a KARP (1995, 27), que el poeta parecería realizarle ciertas críticas a la tierra de los feacios sobre todo en lo que respecta al intento de eliminar el sufrimiento, parte esencial de la naturaleza humana. Según el autor, el poeta ofrece un modelo utópico para criticarlo luego.

<sup>251</sup> A pesar de tratarse del Olimpo, *tópos* sobre el que, *a priori*, no debería sorprender su perfección o idealidad (al menos desde la perspectiva humana), su carácter “utópico” o paradigmático –que va a hallar correlación con el paradigma feacio– puede advertirse en la focalización e intensificación de algunas de sus características: se trata de un habitat siempre inmutable (ἀσφαλὲς αἰεὶ) (*Od.* 6.42), en donde el goce de los dioses bienaventurados se da todos los días, ininterrumpidamente (τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἡματα πάντα) (*Od.* 6.46) y en donde el clima es ideal (*Od.* 6.43-45).

(“líderes y jefes de los feacios”) (*Od.* 7.136, 186) que, puede afirmarse, formarían parte de un Consejo de Ancianos, dado que Alcínoo los exhorta γέροντας ἐπὶ πλέονας καλέσαντες (“llamando a la totalidad de los ancianos”)<sup>252</sup> (*Od.* 7.189). Incluso se señala cómo está instituida la forma de gobierno feacia: δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες ἀρχοὶ κραινοῦσι, τρεῖσκαιδέκατος δ' ἐγὼ αὐτός (“Doce distinguidos gobernantes, siendo líderes, mandan sobre el pueblo, y yo mismo soy el decimotercero”) (*Od.* 8.390-1). De este modo, puede afirmarse que la soberanía feacia reside en una monarquía sostenida por una fuerte base aristocrática. A su vez, la ciudad cuenta con heraldos (κῆρυκες) y jueces del pueblo (αἰσυμνήται δῆμιοι) para el dictamen de eventos culturales como el canto, la danza y los juegos atléticos (*Od.* 8.250-9), cuyas funciones expresan un sólido carácter institucional. Por otro lado, la división social del trabajo puede observarse en las sirvientas mujeres (δμῳαὶ γυναιῖκες) dedicadas al telar y a tareas de agricultura (*Od.* 7.103), en los hombres mayormente dedicados a la navegación, y en los sirvientes (δμῶες) –hombres y mujeres– consagrados a todas las tareas restantes.

Como se advierte, en cuanto a la estructura política se presenta un estrato gubernamental de base aristocrática liderado por un *basileús* principal y algunos funcionarios que hacen de mediadores entre el poder político y las disputas sociales (tanto rituales, en el caso de los agones, *Od.* 7.104-151, 255-265; como consuetudinarias, en el caso de Areta con las mujeres, *Od.* 7.73-74). Como efecto del orden político se desarrolla el orden social en la especialización de las funciones, enmarcada en la estratificación social que la propicia, sumado al desarrollo de la agricultura (*Od.* 7.110-32) como un elemento clave a la hora de alcanzar la autosuficiencia. Así, el poeta expresa el perfecto funcionamiento económico y social de una comunidad que puede prescindir de otras comunidades para lograr su subsistencia en un clima de paz y armonía entre los estamentos sociales, en el que consigue su autarquía.<sup>253</sup>

<sup>252</sup> Subsiste, sin embargo, el problema de cómo interpretar “*pléonas*”, ya que el término admite el concepto de *multitud*, *mayoría*, *totalidad*, entre otros. Véase cap. IV, “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

<sup>253</sup> Cfr. HANSEN (2006, 12), quien se opone a la autonomía como característica definitoria de la *pólis*. Cfr. CAMP (2000), para la muralla como condición *sine qua non* de la *pólis* clásica a partir de la evidencia empírica.

En esta idealización de la comunidad el poeta también manifiesta cierto tipo de funcionamiento del orden político que aparenta no tener problemas mayores.<sup>254</sup> Es el soberano insuperable<sup>255</sup> (ἀμύμονος) (*Od.* 8.419) el que tiene el mando y el poder (κάρτος τε βίη) (*Od.* 6.197) frente a todos los insuperables feacios (Φαίηκες ἀμύμονες) (*Od.* 8.428), al que su pueblo escucha como un dios (θεοῦ δ' ὧς δῆμος ἄκουεν) (*Od.* 7.11), en este caso Alcínoo, quien además tiene a su esposa llamada “Areta” (excelencia);<sup>256</sup> ella representa un ideal de sabiduría y moderación, observa las normas de hospitalidad y “resuelve las disputas entre los varones” (ἀνδράσι νείκεα λύει) (*Od.* 7.73-74). Las mujeres, dotadas de “noblemente” (φρένας ἐσθλάς) por Atenea y habilidosas en el telar (*Od.* 7.109-111), dirigen el *oikos* bajo el dominio de los varones (γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν, *Od.* 7.68). Con ello se muestra una valoración positiva del *génos gynaikôn*, no solo para el ámbito del *oikos* con su perfecta adecuación y medida en las distintas funciones, sino también en su participación y resolución en los asuntos públicos. Esta mirada idealizada sobre el sexo femenino de la tierra de los feacios tiene su *prólepsis* en el encuentro del canto 6 entre Odiseo y Nausícaa, la hija del soberano Alcínoo, que contrasta con el último contacto negativo con una deidad femenina (Calipso) en la isla de Ogiia.<sup>257</sup>

En cuanto al ejercicio del poder soberano de la *pólis* feacia se presenta una moderación o, al menos, cierto equilibrio dado por las distintas fuerzas intervinientes en el campo político. Se trata de un consejo de magistrados o grupo aristocrático (*basileîs*) de

<sup>254</sup> Contra KARP (1995), para quien la sociedad feacia no es tan perfecta como aparenta a primera vista.

<sup>255</sup> Para un rechazo del enfoque de *amýmon* como “irreprochable” y la propuesta de “insuperable”, HEUBECK (1987).

<sup>256</sup> Fue DAVID (2006) quien con su hipótesis coral ha aportado nuevos enfoques a las teorías de la oralidad, mostrando la relación existente entre la prosodia regular del griego y el ictus, y, en efecto, dando lugar a interpretar los poemas homéricos como obras musicales. En la *Odisea*, si bien la acentuación original del nombre recae sobre la penúltima sílaba (Ἀρήτη) –formada, además, con η–, el ictus métrico reposa sobre la última sílaba dando lugar, de este modo, a Ἀρετή, palabra cuyo significado es “excelencia”. En los pasajes en donde aparece Ἀρήτη, utilizando la hipótesis coral de David, encontramos en todos los casos el ictus métrico en la última sílaba, dando lugar a “areté” (*Od.* 7.54, 146, 231, 233, 335, 8.433, 438, 11.335, 13.66). Para un análisis coral de los poemas homéricos, ABRITTA (2011), TORRES-ABRITTA (2013).

<sup>257</sup> Incluso se contrasta con una espera de Odiseo en un bosque sagrado de Atenea, con todas las características propias de un *locus amoenus* (*Od.* 6.291-292) (MARTIGNONE 2016, 148).

menor jerarquía que convoca o puede ser convocado por el soberano y se congrega en el “ágora de los héroes” (ἡρώων ἀγοράς) (*Od.* 7.44 y 8.16-18). Como se puede observar en los vv. 24-43 del canto 8, Alcínoo no toma las decisiones directamente, sino que vuelca su propuesta a la asamblea que se reúne ordinariamente (como lo exhiben los *xestoi líthoi*, “asientos de piedra pulimentada”, *Od.* 8.6), buscando de este modo el consenso político. Si bien no hay objeción alguna al planteo del soberano, y puede pensarse el parlamento feacio como una asamblea esencialmente consultiva y no vinculante, el poeta presenta como una dinámica propia de una comunidad ideal la necesidad de que el líder comunique y explique sus decisiones al conjunto de los jefes del pueblo que, como se ha visto, está constituido por doce gobernantes y un décimotercero por encima de estos (que posee el mando soberano); así se explicita en *Od.* 11.353 en palabras de Alcínoo: “τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ” ([a mí] de quien es el poder en el pueblo).

Más allá de que esta asamblea sea convocada por el gobernante principal y ello dé lugar a pensar simplemente en una asamblea *de facto*, la misma se institucionaliza en el hecho de la necesidad de su convocatoria para la toma de decisiones soberanas (*Od.* 8.26-45). A su vez, los asientos (ἔδραι) (*Od.* 8.16-7) llenos del ágora exhiben el carácter ordinario de esta institución política que se desarrolla de una forma casi automática y protocolar. En este sentido, la asamblea feacia se presenta como una institución de la propia *pólis*, necesaria para la legitimación del ejercicio soberano, como puede notarse cada vez que Alcínoo plantea en ella las decisiones por tomar.<sup>258</sup>

Por último, puede ponerse el foco en la hospitalidad de los feacios, eje de los poemas homéricos en general y particularmente motivo esencial en toda la estadía de Odiseo en el país de los feacios. La *xenía* se presenta como una ley propia de la civilización y de toda comunidad humana que guarda una estrecha relación con la justicia, y la piedad a los dioses. Así, la hospitalidad es un deber que concierne a la justicia y su transgresión tiene que ver con una insolencia frente a los dioses (ὑβρις) y también –como se verá en el caso de los cíclopes– con una falta de civilización y humanidad. Es importante resaltar que la ley de la hospitalidad no es algo que concierna solo a la clase dirigente, sino que toda la población por medio de sus jefes debe hacerse cargo de los dones del hospedaje frente al extranjero (Barceló-

<sup>258</sup> Por ejemplo, *Od.* 7.26-33, 387-391, entre otros.

Hernández 2014, 36) (*Od.* 11.352-353, 13.13-16). En este sentido, la ley que hace justos y piadosos a los hombres es de carácter público (*Od.* 8.387-97) y algo que pertenece a toda la comunidad, como resalta Alcínoo (*Od.* 11.352-3): πομπή δ' ἄνδρεςσι μελήσει πᾶσι (“[esta] escolta interesa a todos los hombres”).<sup>259</sup>

Algunos ecos de la tierra de los feacios pueden sentirse en la Atenas de los siglos V-IV a. C., especialmente en el pensamiento filosófico-político de Platón. Una referencia explícita a los feacios se encuentra en *R.* 614b, previa al relato del mito de Er, donde Glauco advierte que su relato no se vincula a Alcínoo, rey de los feacios. Pero es en el *Critias*, y someramente en el *Timeo*, donde es posible identificar ciertos motivos que la épica homérica, y particularmente el episodio de los feacios,<sup>260</sup> ha dejado en los diálogos del filósofo ateniense. En *Critias* Platón retoma el relato soloniano presentado en el *Timeo* en torno a la Atlántida (*Ti.* 24e-25e), pero con mayor desarrollo y detalle sobre los atlantes en lo que respecta a su geografía, disposición de la tierra y diseño urbano, y la organización social y política de una comunidad entendida, al menos en sus orígenes, como una utopía.<sup>261</sup> En primer lugar, se presenta el interés por las formas de organización política (τὰς πολιτείας) de los atlantes (*Criti.* 109a), algo que atraviesa todo el poema por medio de la exploración de

---

<sup>259</sup> Sin embargo, puede advertirse la doble lectura de la hospitalidad de los feacios. Por un lado, es indiscutida y erigida como paradigma en el trato brindado a Odiseo, pero, por otro lado, Atenea le advierte a Odiseo, mientras este se dirige al palacio de Alcínoo: οὐ γὰρ ξείνους οἷ γε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται / οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ', ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ (“pues ellos [los feacios] al menos no son muy pacientes con los hombres extranjeros, ni aman tratar con estima al que desde otros lugares llegue”) (*Od.* 7.32-33). Esta posición de los feacios frente al extranjero está vinculada a su aislamiento positivo con la falta de contacto con otros pueblos y, en efecto, a la naturaleza hermética de su utopía. La anomalía o singularidad del caso de Odiseo resalta aún más el carácter excepcional del héroe y, por el lado de los feacios, muestra su conocimiento y aptitud para llevar a cabo las normas de hospitalidad como un paradigma, aunque también puede suponerse la simple creencia en la posibilidad de que Odiseo sea en verdad una divinidad, un escenario al que los feacios están acostumbrados (*Od.* 7.201-203) (Cfr. DE JONG 2004, 181).

<sup>260</sup> Cfr. LAPLACE (1984), para quien la construcción del relato en torno a la Atlántida presentada en el *Timeo* y el *Critias* se realiza a partir de la recepción platónica del mito épico de la guerra de Troya, con varios paralelos entre la victoria de los aqueos por sobre los troyanos en los poemas homéricos y la de los atenienses sobre los atlantes en los diálogos de Platón.

<sup>261</sup> Sobre el carácter utópico de la Atlántida en el *Critias* de Platón, ILLARRAGA (2011) y VIDAL-NAQUET (2006, 20-22).

Odiseo, y en especial en su estadía con los feacios. La referencia al bosque sagrado de Poseidón (Ποσειδῶνος ἄλσος) (*Criti.* 117b) en la isla atlante evoca el bosque sagrado de Atenea (ἄλσος Ἀθῆνης) de la tierra feacia (*Od.* 6.291) y, por otro lado, las dos corrientes de agua pertenecientes a un manantial en los feacios (*Od.* 7.129-130) pueden también advertirse en el relato platónico de la Atlántida (*Criti.* 113e3-4).<sup>262</sup>

Además, los atlantes son presentados como descendientes de Poseidón (*Criti.* 113c), y la llanura de la Atlántida se caracteriza por ser la más bella (κάλλιστον) (*Criti.* 133c), una isla sagrada (νῆσος ἱερὰ) (*Criti.* 115b) autosuficiente que no depende de otras comunidades para su subsistencia (*Criti.* 114d-e). Por otra parte, aparece el motivo de la muralla (*Criti.* 116b) y la opulencia del marfil y oro para los palacios (*Criti.* 166d-e), presente en la *pólis* de los feacios. La referencia a la forma de gobierno basada originalmente en un *basileús* principal (*Criti.* 114d) y luego sostenida por diez *basileîs* (*Criti.* 116e) también evoca la aristocracia feacia. Por último, al igual que la nave de los feacios desaparece por obra de Poseidón (quien “bate la tierra”, ἐνοσίχθων) (*Od.* 13.160-164) y el eventual cumplimiento de la profecía sobre el ocultamiento de la tierra feacia detrás de una montaña por obra del dios (*Od.* 13.172-177), la Atlántida termina hundida por los terremotos (*Criti.* 108e) o el mar (*Ti.* 25d).

Algo semejante puede advertirse en el caso del *Busiris* de Isócrates. A pesar de presentarse el discurso del filósofo como una demostración frente a Polícrates sobre cómo debe realizarse un elogio adecuado, en este caso a Busiris, el mítico gobernante egipcio, la construcción teórica de la ciudad egipcia se formula con notas de una sociedad ideal. En ella pueden rastrearse algunas de las características que se encuentran todas ellas en menor o mayor medida presentes en la comunidad homérica de los feacios, lo que denota esta idealización sociopolítica. Así, se mencionan el noble origen de Busiris (su filiación con Poseidón y el ejercicio político de su madre Libia) (*Ep.* 10.1-5), el lugar de emplazamiento más apropiado y ventajoso en el lugar más bello del mundo (11.4-12.5, 15.2), la muralla inmortal (12.6-7), el cultivo de la tierra semejante al de los dioses (13.6), la división social

<sup>262</sup> Sobre esto último, también VIDAL-NAQUET (2001, 99).

de las actividades y la importancia de las artes (15.3-5, 17.2) y, por último, la piedad hacia los dioses (15.10, 24.2).<sup>263</sup>

En suma, la tierra de los feacios –con la perfección de todos sus edificios y monumentos de la ciudad relucientes de oro, su situación geográfica y climática, la incorruptibilidad de sus dirigentes y la excelencia de sus mujeres, el equilibrio del poder político y la armonía de todos los estamentos sociales, junto con el buen funcionamiento de instituciones políticas como el ágora, entre otros elementos– es planteada objetivamente como una comunidad ideal. La valoración de la paz y la condena a la guerra que permiten el desarrollo de los valores cívicos por medio de la danza, el canto y el banquete (en el marco de la sociabilidad amable), y que, a su vez, expresan la genuina estirpe y las verdaderas virtudes de una comunidad, manifiestan subjetivamente la posición homérica al respecto. Por lo mencionado anteriormente, el concepto de *pólis* se hace inteligible a través de la reflexión en torno a la tierra feacia, y su genuino sentido político-comunitario obtiene su máxima expresión en la toma de consciencia de que los asuntos públicos (la ley de hospitalidad) atañen a la comunidad toda, y que no atender este tipo de leyes es un proceder impío que no solo se circunscribe al ámbito privado, sino que repercute en toda la comunidad.<sup>264</sup>

### 3.1.2. Los cíclopes

En la corte de los feacios Odiseo comienza el relato sobre su visita errante a la tierra de los cíclopes (*Od.* 9.105).<sup>265</sup> Allí se describe un tipo de vida de unos seres monstruosos que

---

<sup>263</sup> Sobre algunos paralelos que pueden establecerse entre el *Busiris* de Isócrates y las *Leyes* de Platón como modelos de utopía en la teoría política clásica, HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2013).

<sup>264</sup> Véase en este capítulo el apartado “El campamento aqueo” (3.1.3).

<sup>265</sup> Sobre las diferencias entre el episodio del cíclope en la épica homérica y su construcción como un *folktale* en distintas culturas, PAGE (1955, 1-20). Cfr. SCHEIN (2016, 27-38), quien analiza la razón de ser de las divergencias homéricas del episodio de raíz tradicional en el marco narrativo de la *Odisea* en su conjunto. Según NIETO HERNÁNDEZ (2011, 187), las contradicciones del relato homérico (*e.g.*, cíclopes que no se cuidan de los dioses y dicen ser más fuertes que ellos, pero que, a su vez, son cercanos a los dioses y el mismo Polifemo es hijo de Poseidón) se fundan en la adaptación del poeta sobre los *folktales* tradicionales. Para los paralelos que

habitan una isla alejada de todo contacto humano (algo que, en cierta medida, también se da en el país de los feacios, aunque por otras razones ya expuestas en 2.1.1). En este contexto, el poeta presenta a los cíclopes, que pueden entenderse como el polo opuesto a la comunidad de los feacios. La inserción del relato sobre los cíclopes en el marco de la estadía de Odiseo en la tierra feacia (cronológicamente la antecede)<sup>266</sup> –y sobre todo en el seno político de la corte de Alcínoo– resulta significativa, dado que, de este modo, el poeta logra establecer un fuerte contraste filosófico-literario entre la forma de vida de estos seres monstruosos y execrables, por un lado, y una comunidad ideal en todas sus manifestaciones (política, social, cultural y religiosa), por otro.

Como se ha mencionado anteriormente, la curiosidad intelectual de Odiseo frente a la isla de los cíclopes no deja de ser el cumplimiento de uno de los postulados principales del proemio: el héroe se interroga tres veces<sup>267</sup> por los valores éticos de los personajes que eventualmente encontrará (Schein 2016, 28). Así, sobre los cíclopes Odiseo se pregunta si ἤ ῥ' οἷ γ' ὕβρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, / ἤε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής (“acaso ellos son insolentes y salvajes y no justos o, acaso, hospitalarios y su pensamiento es respetuoso de lo divino”) (*Od.* 9.175-6). No resulta azaroso que las tres preguntas correspondan a los feacios (eutopía), los cíclopes (distopía) e Ítaca (el *télos* del *nóstos* de Odiseo), cuyo reordenamiento ético solo tendrá lugar con el restablecimiento del orden político. De modo que la indagación ético-existencial se presenta sobre el contraparádigma político, el parádigma y la proyección de ambos –en su forma negativa y positiva– en su eventual cristalización en Ítaca.

Asimismo, ante la pregunta formulaica<sup>268</sup> previa a la llegada a ambos países, a diferencia de lo que sucede con los feacios, la respuesta en el caso de los cíclopes se efectúa

---

pueden trazarse entre la figura mitológica de los cíclopes y la literatura mesopotámica, y un posible origen indoeuropeo BACHVAROVA (2016, 106), WEST (2007, 297-299).

<sup>266</sup> Para una mirada sobre las estructuras retrogresivas en la *Odisea*, ABRITTA (2019).

<sup>267</sup> *Od.* 6.120-1, sobre los feacios; *Od.* 9.175-6, sobre los cíclopes; *Od.* 13.201-2, sobre Ítaca.

<sup>268</sup> En el caso de los feacios, ξεῖνε, τὸ μὲν σε πρῶτον ἐγὼν εἰρήσομαι αὐτή· τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; τίς τοι τάδε εἶματ' ἔδωκεν; / οὐ δὲ φῆς ἐπὶ πόντον ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκέσθαι; (“extranjero, primeramente, te preguntaré yo misma. ¿Quién eres? ¿De qué lugar de varones? ¿Quién te dio estos vestidos? ¿No, por cierto, dices llegar aquí errante a través del mar?”) (*Od.* 7.237-239). Para el cíclope, ὦ ξεῖνοι, τίνες ἐστέ; πόθεν πλεῖθ' ὑγρὰ κέλευθα; / ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μαυιδίως ἀλάλησθε / οἶά τε ληϊστήρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοί τ' ἀλόωνται / ψυχὰς παρθέμενοι, κακὸν

por defecto.<sup>269</sup> Los habitantes de esta tierra son descritos como unos seres sin ley (ἀθεμίστων) (*Od.* 9.106) y sin noción de Derecho (οὔτε δίκας) ni Justicia (οὔτε θέμιστας)<sup>270</sup> (*Od.* 9.215). Los cíclopes “no tienen ágoras que lleven las voluntades ni las leyes” (τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες) (*Od.* 9.112). A su vez, “cada cual legisla (θεμιστεύει)<sup>271</sup> sobre su esposa y sus hijos sin más y no tiene cuidado de los otros” (*Od.* 9.114-115). No tienen piedad por los dioses: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν / οὐδὲ θεῶν μακάρων [...] (“pues los cíclopes no se cuidan de Zeus que abraza la égida ni de los dioses bienaventurados”) (*Od.* 9.275-6). Tampoco se dedican a la agricultura ni a ningún tipo de labor productiva significativa –más allá de alguna elaboración de lácteos para el día a día–.<sup>272</sup>

Por otro lado, resulta significativo que los cíclopes, al menos Polifemo, carezcan de conocimiento del *épos* heroico, otro rasgo de la cultura y la civilización. Cuando Odiseo oculta su identidad particular, aunque velada astutamente, ofrece al cíclope una verdad: ἡμεῖς τοι Τροίηθεν ἀποπλαγχθέντες Ἀχαιοὶ (“nosotros somos aqueos, que venimos errando desde

---

ἀλλοδαποῖσι φέροντες; (“¡oh extranjeros! ¿Quiénes sois? ¿Desde dónde navegan a través de los húmedos caminos? ¿Acaso por algún asunto de negocios o navegan errando sin medida, tales como piratas por el mar, que navegan errando y arriesgando sus vidas, llevando la desgracia a los distintos pueblos?”) (*Od.* 9.252-255).

<sup>269</sup> Como señala DE JONG (2004, 234), el episodio de los cíclopes se presenta como la instancia homérica más larga de “descripción por técnica de la negación” que normalmente emplea el poeta como reverso de cosas o condiciones de la existencia mortal.

<sup>270</sup> En Homero, *thémis* y *díke* resultan términos paralelos y complementarios. *Thémis* responde al carácter divino e intrafamiliar de la ley y sus derivados, frente al carácter más propiamente humano y extrafamiliar de la *díke* (véase en este capítulo el apartado “El escudo de Aquiles”, 3.1.7.); el primer concepto refiere a aquellas leyes eternas e inmutables, el segundo, a aquellas creadas por los seres humanos (BENVENISTE 2016, 385-394; DELG, 283, 427-428; GLOTZ 1904, 21).

<sup>271</sup> Se advierte la ironía del poeta en tanto *themisteúo* implica “gobernar como defensor de las leyes” (leyes de las que el cíclope carece) (HEUBECK y HOEKSTRA 1990, 21), “dictar la ley” (DELG, 428). En el mismo sentido, se refuerza el carácter salvaje de los cíclopes, en tanto paradójicamente la *thémis* posee, además del divino, un ámbito de influencia intrafamiliar (BENVENISTE 2016, 389; DELG, 428).

<sup>272</sup> Como señala OSBORNE (1987, 183), llamativamente los cíclopes son pastores que no labran la tierra y viven de lo que surge de la tierra espontáneamente para ellos. Si bien no necesariamente el pastor cultiva, la omisión de esta actividad, dado el contexto, no deja de llamar la atención.

Troya”) (*Od.* 9.259), λαοὶ δ' Ἀτρεΐδew Ἀγαμέμνονος εὐχόμεθ' εἶναι, τοῦ δὴ νῦν γε μέγιστον ὑπουράνιον κλέος ἐστί (“de las huestes del Atrida Agamenón nos ufanamos de ser, cuya fama, por cierto, ahora, es la más grande bajo el cielo”) (*Od.* 9.263-264). Sorprendentemente, Polifemo ignora completamente los sucesos épicos que circulan en el ámbito cultural humano. En este sentido, la naturaleza del cíclope se presenta totalmente ajena lo que podría entenderse como una suerte de historia humana en la que se insertan los relatos épicos, con las hazañas de los héroes y, por supuesto, sus afamados nombres.

Una característica fundamental de estos habitantes es que no tienen trato con otros cíclopes, es decir, no tienen vida social o comunitaria, así como tampoco la noción o la consciencia de lo que ella significa e importa. Puede seguirse a Scully (1981, 4) en que evidentemente durante todo el episodio el poeta explora no meramente el orden del *oikos*, sino fundamentalmente el ámbito la *pólis*. Si bien podría pensarse en la cueva del cíclope como una forma de *oikos* independiente, es más bien el carácter más bajo o degradado de la existencia humana lo que Homero quiere significar, opuesto a una forma de existencia alternativa basada en el orden colectivo, cuyos resultados quedan expresados en el comercio, la tecnología y la comunicación propiciados por la civilización que la *pólis* configura.

Con este relato que para el lector moderno se presenta como una creación fantástica, el poeta plantea un escenario en donde se pretende exhibir que las leyes y la justicia tienen un rol fundamental en la configuración del espacio político humano. Precisamente estos seres carecen de humanidad por la falta de justicia y leyes: esencialmente son las leyes y la justicia las que hacen a los seres humanos y no al revés. El hábitat de los cíclopes es caracterizado por una vida asocial en la que cada uno es soberano de sí mismo y nadie obedece a nadie ni se relaciona con ningún otro par o ser de su misma especie, más allá de –a partir de las palabras de Polifemo– el núcleo familiar. Esto, lejos de presentarse como una autosuficiencia o un rasgo positivo, se muestra como una forma de vida salvaje y, sobre todo, monstruosa, perversa. En el canto 9 de la *Odisea* (122-135) se observa sobre la isla (Laquea) que se encuentra frente a la tierra de los cíclopes:

οὐτ' ἄρα ποιμνησιν καταΐσχεται οὐτ' ἀρότοισιν,  
 ἀλλ' ἢ γ' ἄσπαρτος καὶ ἀνήροτος ἦματα πάντα  
 ἀνδρῶν χηρεύει, βόσκει δέ τε μηκάδας αἴγας.  
 οὐ γὰρ Κυκλώπεσσι νέες πάρα μιλοπάρηι,

οὐδ' ἄνδρες νηῶν ἐνὶ τέκτονες, οἳ κε κάμοιεν  
 νῆας ἐϋσσέλμους, αἳ κεν τελείοιεν ἕκαστα  
 ἄστε' ἐπ' ἀνθρώπων ἰκνεύμεναι, οἷά τε πολλὰ  
 ἄνδρες ἐπ' ἀλλήλους νηυσὶν περώσι θάλασσαν·  
 οἳ κέ σφιν καὶ νῆσον ἐϋκτιμένην ἐκάμοντο. 130  
 οὐ μὲν γάρ τι κακὴ γε, φέροι δέ κεν ὄρια πάντα·  
 ἐν μὲν γὰρ λειμῶνες ἀλὸς πολιοῖο παρ' ὄχθας  
 ὑδρηλοὶ μαλακοί· μάλα κ' ἄφθιτοὶ ἄμπελοι εἶεν·  
 ἐν δ' ἄροσις λείη· μάλα κεν βαθὺ λήϊον αἰεὶ  
 εἰς ὄρας ἀμόφεν, ἐπεὶ μάλα πῖαρ ὑπ' οὐ̑δας. 135

Pues [la isla] no contiene ni ganados ni sembrados,  
 sino que, todos los días, sin siembra ni arado,  
 está desprovista de hombres y alimenta cabras baladoras.  
 Pues no hay naves de rojas proas para los cíclopes, 125  
 y no hay hombres constructores de naves que se esforzarían  
 por naves bien provistas de bancos, que lograrían  
 llegar a cada ciudad de hombres, tal como muchas veces  
 los varones atraviesan el mar en naves en pos de unos y otros.  
 Ellos se habrían esforzado también en una isla bien construida para sí mismos 130  
 Pues en nada es mala, y produciría todos los frutos de estación.  
 Pues allí hay prados suaves y húmedos junto a las riberas del grisáceo mar.  
 Los viñedos serían muy perdurables y allí la tierra arable es lisa.  
 Ininterrumpidamente se recogería la profunda cosecha  
 en las estaciones, ya que mucha es la fertilidad bajo el suelo. 135

Esta falta de conexión con sus demás pares que observamos en Polifemo, ya que “iba y venía sin otros [cíclopes]” (οὐδὲ μετ' ἄλλους πωλεῖτο) (*Od.* 9.188), esta atomización o aislamiento de estos seres (que se encuentran muy lejanos, física y simbólicamente, al momento del auxilio pedido por Polifemo ante el ataque de Odiseo), impide cualquier tipo de progreso. Como se ve, los cíclopes no pueden acceder a otras islas llenas de recursos, ni conocer otras ciudades, puesto que, al no haber división del trabajo en el marco de un tejido social en el que los habitantes se relacionan y desarrollan virtuosamente (como en el caso de los feacios), no pueden generarse los recursos humanos ni las fuerzas productivas para poder afrontar tales

empresas. Sin embargo, esto tampoco es algo que interese a los cíclopes: la falta de ambición y de progreso es otra de las características que expresan su salvajismo y animalidad.

Del mismo modo, a los cíclopes tampoco les importa el cuidado de los otros (*Od.* 9.115). La falta de todo sentido político y consciencia de necesidad del par impide la realización de la vida comunitaria, contraejemplo de la concepción política de los feacios, donde la consciencia de pertenencia comunitaria quedaba cabalmente expresada en la armonía de los estamentos sociales y en la participación de la ley, sobre todo de índole moral, de la hospitalidad, entendida como un deber comunitario. Y es precisamente de esta ley de la cual el cíclope Polifemo carece, y en eso reside su máxima perversión, pues esta queda manifiesta en la ironía de Polifemo al concederle a Odiseo el ser devorado<sup>273</sup> en último lugar como manifestación de hospitalidad (*Od.* 9.369-70).<sup>274</sup>

Puede sostenerse que para el poeta la característica esencial de lo humano, entonces, emerge en la construcción de la relación con el prójimo, con la imposibilidad de sobrevivir sin el trabajo y la vida en comunidad con intereses compartidos (el *fémur curado* donde Margaret Mead encontró el primer signo de la civilización). En este sentido, Polifemo representa la inhumanidad y perversión más grande y es su *hýbris* ante una ley de carácter divino –vale recordar que la hospitalidad está en estrecho vínculo con la piedad hacia los dioses–, junto con su impiedad consciente ante Zeus y las otras divinidades, lo que lo condena al destino funesto en manos de la astucia de Odiseo, en el marco de una hazaña grupal

---

<sup>273</sup> Otra de las marcas de su salvajismo y falta de civilización es el hecho de que los cíclopes no cocinan, como puede verse claramente en el episodio de la antropofagia sobre los compañeros de Odiseo (*Od.* 9.288-291, 311-312) (OSBORNE 1987, 183). Asimismo, como señala ZECCHIN DE FASANO (2007, 207), Polifemo es antropófago, pero no devora a sus carneros. El hábitat de los cíclopes, de este modo, se construye como un lugar *contra* lo humano, siendo más respetuoso del mundo animal y natural que del mundo humano. La falta de cocción de la comida de Polifemo ha sido una de las divergencias que la crítica ha señalado con respecto a otros relatos tradicionales del cíclope (PAGE 1955, 1-20; SCHEIN 2016, 28-29). De este modo, puede pensarse en una impronta propia del poeta que expresaría su posición y establecería, así, una relación más estrecha y coherente con la postulación filosófico-política del poeta en cuanto a las oposiciones entre lo animal y lo humano, lo salvaje y lo civilizado, lo apolítico y lo político.

<sup>274</sup> Sin embargo, puede advertirse una doble lectura (típicamente homérica). Al par de la lectura irónica, el pasaje deja entrever otra expresión de la máxima perversión de Polifemo: Odiseo no solo de una u otra manera será devorado por el terrible monstruo, sino que además deberá presenciar cada una de las muertes de sus compañeros, imponiéndose el terror y la tortura sobre él durante lo que le quede de vida.

cohesionada por los lazos de la *philía* (construida originalmente, a su vez, en una *pólis*)<sup>275</sup> de los que, obviamente, los cíclopes carecen.<sup>276</sup>

El concepto no pasa desapercibido a Aristóteles en el análisis en torno a la unidad y configuración de la *pólis*, pues afirma que φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (“creemos que la *philía* es el mejor de los bienes para las *póleis*”) (*Pol.* 1262b6) y además sugiere que τῆς τε γὰρ πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν (“parece que la función de la política consiste especialmente en crear *philía*”) (*EE.* 1234b22-23).

Y puede pensarse que el filósofo tenía en mente la *Odisea* al afirmar que (*EN.* 1155a21-25)

ἴδοι δ' ἂν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος  
ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία [...]  
ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίον τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι.

uno podría ver en los viajes errantes cuán familiar y amigo todo ser humano es para el ser humano. Parece que la *philía* mantiene unidas a las *póleis*<sup>277</sup> [...], pues la concordia parece ser algo semejante a la *philía*.

En el *nóstos* de Odiseo no solo se ponen a prueba sus aptitudes como soberano, sino que también se someten a juicio los límites y alcances de la *philía* como eje unificador de los lazos sociales y políticos sobre los que debe fundarse el orden de la *pólis*.<sup>278</sup> Como señala Benveniste (2016, 277), la *philía* está vinculada a una compleja red de asociaciones, algunas con instituciones de hospitalidad y otras del *oîkos*, y otros con comportamiento emocional.

<sup>275</sup> Como puede verse en el análisis de Aristóteles (*EN.* 1170b11-13): συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας (“Entonces, es debido percibir del amigo lo que es, y esto se daría en el convivir y el compartir en comunidad de palabras y pensamiento”).

<sup>276</sup> Una breve aproximación al concepto de *philía* puede encontrarse en SCHWEITZER (2016) y BENVENISTE (2016, 273-288). Para un estudio detenido de la noción desde Homero hasta periodo clásico, HERMAN (2002).

<sup>277</sup> Cfr. *Pl.* (*Smp.* 191a-193a), para un discurso sobre la unidad e integridad de la *pólis* a partir de *éros*.

<sup>278</sup> Sobre la *philía* entre Aquiles y Patroclo, véase en este capítulo “La *pólis* (homérica) y el sentido de comunidad” (3.4.)

Y, justamente, el poema exhibe, además de la negación de la *philía* en el caso de los cíclopes, una degeneración o forma viciosa de la institución, que no siempre los compañeros de Odiseo logran plasmar en situaciones límite que requieren la máxima responsabilidad y deber social y en las que se evidencia su solvencia o fragilidad. Esto implica una necesidad de reconstrucción de los lazos de *philía* que el héroe intentará cristalizar paulatinamente en su llegada a Ítaca con Eumeo, Telémaco, etc., hasta lograr a la concordia e integración total de la *pólis* hacia el final del poema.

Resulta significativo para el análisis de este último episodio el hecho de que la causa material del cegamiento de Polifemo se dé por medio de un tronco de olivo que es trabajado para su transformación a través de la técnica, en tanto elemento de la naturaleza convertido en un elemento artificial del ser humano (lanza, arma en general).<sup>279</sup> Así, la contraposición entre la civilización y el mundo salvaje aparece como el contraste de una comunidad política y un conglomerado de individuos sin interrelación que no poseen un ámbito social común. La falta de la discusión pública, la inobservancia de las leyes y la impiedad ante los dioses son algunos puntos centrales de su caracterización. La oposición dualista entre estos ámbitos como posibles formas de vida exhibe una cierta reflexión filosófica del poeta en torno a la naturaleza de lo político y lo apolítico, expresando de manera clara el carácter esencialmente político de la naturaleza humana y la posibilidad de un corrimiento hacia a la apoliticidad entendida, en efecto, como la pura animalidad salvaje y, por lo tanto, no humana.

Puede seguirse a Castoriadis en que “Las asambleas descritas en *Odisea* tienen que compararse con la presentación de los cíclopes, que se definen como no-humanos, porque no tienen asambleas deliberativas: hay aquí, en el universo de los poemas homéricos, dos indicios de la penetración de las significaciones de la *pólis* que se estaba constituyendo” (Castoriadis 2006, VI). De este modo, el relato homérico se enmarca en una interrogación filosófica en torno al concepto de *lo humano*. Es así como, en respuesta al interrogante, el

---

<sup>279</sup> Cabe resaltar, con DE JONG (2004, 242), que la rama de olivo utilizada como lanza para cegar a Polifemo se contrapone como un elemento natural y salvaje al tronco utilizado en tanto herramienta y que, por otro lado, se refiere al mástil de la vela de las embarcaciones (entendidas como expresiones de tecnología y progreso humanos) de las que el cíclope carece. Cfr. *Od.* 5.234-5, donde Calipso le da a Odiseo un hacha con un mango de madera de olivo con la cual construir una balsa para partir de Ogigia. Cfr. DENEEN (2003, 33), sobre un conocimiento técnico de los cíclopes. Sin embargo, ese conocimiento se reduce a algo muy básico y elemental.

poeta liga de un modo esencial lo humano a la politicidad de los individuos, la cual se constituye y desarrolla en el ámbito de la *pólis*, entendida como el lugar en donde se encuentran las instituciones como el ágora o las leyes, y los lazos sociales establecidos en el marco comunitario.

Ahora bien, en los poemas homéricos no es del todo adecuado establecer un corte entre lo humano y lo no-humano, sino en todo caso una articulación. Entre los polos extremos de lo humano y lo no-humano puede pensarse cierta gradación. Es por ello que en la *Odisea* se presentan comunidades que quedarían a mitad de camino entre uno y otro polo. En el caso de los lestrigones y los lotófagos es complejo determinar su estatus ontológico.<sup>280</sup> De esta manera, si bien en los poemas puede vislumbrarse qué es lo propiamente humano y qué no lo es, estos grises que aparecen allí muestran que la cuestión es planteada como un problema que no tiene una respuesta unívoca y taxativa, y son esas tensiones las que dificultan –en el buen sentido filosófico– su abordaje.

Sin embargo, además de exponer lo problemático de la cuestión, el poeta pone en claro que hay un salto cualitativo en el ser del hombre con el arribo a la politicidad. Es lo que podría concebirse como una anticipación o el primer intento de definir al hombre como “*zôon politikón*”, que siglos más tarde retomará Aristóteles. Para Homero, la naturaleza del ser humano reside esencialmente en el ser político. Así, el hecho de no superar las barreras de lo salvaje o lo meramente animal y, por tanto, no dar ese salto cualitativo para alcanzar la politicidad, implica no llegar a la humanidad, pero incluso es peor: esos *hombres a medias*, los cíclopes, son seres monstruosos.

El mismo Aristóteles en *Política I* (1252b22-23), haciendo referencia al origen del orden político, se enfoca en la *Odisea*, particularmente en el episodio de los cíclopes,<sup>281</sup> donde, según el filósofo, Homero expone cómo se daban las relaciones de poder en los tiempos primitivos de las sociedades humanas:

---

<sup>280</sup> Véase en este apartado “Etíopes, Lotófagos...” (3.1.8).

<sup>281</sup> Cfr. Pl., *Lg.* 680b, en donde se menciona a los cíclopes como una *politeía* llamada *dynasteía* que todavía perdura entre los bárbaros y en algunos lugares de Grecia como forma de vida prepolítica. Cfr. LIVOV (2015, 253), donde se presenta la lectura aristotélica de los cíclopes como una referencia a las tribus bárbaras. BIZER (2011, 62), para la figura de Polifemo como un tirano.

καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγει Ὅμηρος “θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων  
ἢδ' ἀλόχων”. σποράδες γάρ· καὶ οὕτω τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν.

Y es en cuanto a esto que Homero dice: “Cada uno legisla sobre sus hijos  
y sus mujeres. Pues [están] dispersos y en el principio habitaban de este  
modo”.

El Estagirita coloca la sociedad de los cíclopes como un estadio primitivo y originario de los seres humanos.<sup>282</sup> La falta de comunidad, entendida como un conjunto de habitantes unidos por lazos sociales e intereses comunes, es el resultado de su aislamiento y de la falta de un orden general. Como se ha insinuado anteriormente, y como el pasaje homérico permite interpretar, lo cíclopes no se encuentran atravesados por la *philía*. En este sentido, la lectura aristotélica del episodio le sirve a Aristóteles para su abordaje en torno al concepto de *philía* en contraposición a la vida de los cíclopes (*E.N.* 1180a24-32).<sup>283</sup> En efecto, los cíclopes no pueden salir de su particularidad, teniendo impedida la consecución de algún fin de orden general que los eleve hacia una especificidad humana. Haciendo referencia a *Il.* 9.63, Aristóteles (*Pol.* 1253a4-7) señala:

---

<sup>282</sup> El episodio de los cíclopes ha tenido una gran influencia en las diferentes construcciones del *estado de naturaleza* originario de la filosofía política de la Ilustración. Los parangones con el estado de naturaleza de Rousseau o Locke pueden trazarse con claridad. Sobre la recepción moderna de esta temática y la influencia de alguna de las ideas homéricas en el Renacimiento francés, BIZER (2011). Cfr. DAVIS (1996, 17), donde se presenta el análisis aristotélico del episodio de los cíclopes como prototipo de monarcas identificados con seres asociados al canibalismo más que a cualquier otra cosa.

<sup>283</sup> Resulta significativo que Aristóteles en el libro 8 de la *Ética a Nicómaco* (1155a15) dé lugar al tratamiento de la *philía* citando al comienzo a Homero (*Il.* 10.224, σύν τε δύο' ἐρχομένω [“dos que marchan juntos”]). Más allá de la brevedad e importancia del pasaje homérico citado por el filósofo, la referencia primera a Homero ubica al poeta como un paradigma del concepto de *philía* en términos políticos. En este sentido, es preciso señalar que la lectura aristotélica del concepto de *philía* como algo ajeno a los cíclopes debe entenderse en su dimensión política, puesto que, leyendo el pasaje homérico a partir de *E.N.* 1162a4-29, se ve que los cíclopes sí podrían tener algún tipo de *philía*, pero esta solo se daría en el modo originario del *oikos* y la familia (relaciones vinculares que podrían compartirse con los animales), sin trascender a su dimensión política como un eslabón necesario en la constitución de las relaciones sociales de la *pólis* y de lo humano propiamente dicho.

καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς “ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος”· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς.

y el que está fuera del orden civil por naturaleza y no por efecto del azar está, por cierto, o bien degradado o bien es superior a los hombres.<sup>284</sup> También este es vituperado por Homero: “Sin familia, sin leyes, sin hogar...” Pues, a su vez, es tal por naturaleza, y deseoso de guerra, lo mismo que estando sin yugo, como en los juegos de dados.

El pasaje aristotélico expresa que aquel que por su naturaleza no está dentro de un orden político, es decir bajo leyes e instituciones legitimadas por la comunidad, o bien es una divinidad o algo suprahumano, o bien se trata de un ser inferior, algo que está por debajo del ser humano o en el mejor de los casos es un humano degradado, alguien que no ha alcanzado el genuino estadio humano. Las características propias de la comunidad como la familia, las leyes y el hogar (entendido este como propiedad estructural de la sociedad) es lo que propician el desarrollo de la politicidad, característica propia de lo humano. El estar sin yugo (ἄζυξ) de ningún tipo –legal, social, político, etc.– da lugar a que las cosas queden libradas al azar como en los juegos de dados (ἐν πεττοῖς). Luego se enuncia el aforismo fundacional de la concepción filosófico-política de Aristóteles (1253a2-3):

καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.<sup>285</sup>

Ya que, el hombre, por naturaleza, es un animal político.

Por otro lado, en *Política* 1253a9-10 afirma:

λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων.

<sup>284</sup> Como señala PHILIPS SIMPSON (1998, 23), Aristóteles solo se detiene en el ser degradado y no en uno superior, puesto que este último no podría estar sin ley, dado que sería la ley misma. Cfr. HAMMER (2002, 106-107), quien establece puntos de contacto entre Aquiles como punto de referencia y la cita aristotélica.

<sup>285</sup> Cfr. *E.N.* 1169b18-19, 1097b11, entre otros.

Entre los animales solo el hombre tiene palabra.

Y, por último, unas líneas más abajo (1253a14-18) Aristóteles concluye:

ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

Y en cuanto a esto, la palabra es para mostrar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Pues esto es lo reservado a los hombres frente a los otros animales: ser el único entre los otros en tener la percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto. Y la comunidad de estas cosas establece la casa y la *pólis*.

Poniendo foco en la perspectiva aristotélica puede, otra vez, resaltarse esta filiación entre el planteo homérico y el pensamiento filosófico-político del Estagirita, pues, como se ha visto anteriormente, en los poemas homéricos la característica fundamental de lo humano reside en su política. Ahora bien, para Aristóteles es el *lógos* lo que distingue al hombre de los demás animales y es el *lógos* lo que permite la asociación en una comunidad en la que los individuos se interrelacionan por medio de un lenguaje compartido; y es a través de este como logra establecerse el *oikos* y, en efecto, la *pólis*, símbolo principal de la asociación comunitaria.<sup>286</sup> Lo interesante en el caso de Odiseo es que el arma más determinante para vencer a Polifemo no es su fuerza ni su destreza física, sino su *polytropía*, que aquí se pone en acto mediante el uso del lenguaje, del *lógos*, algo que el cíclope no domina con destreza, puesto que es un ser asocial que no usa el lenguaje habitualmente para comunicarse (al menos en el modo en que sí lo hacen los humanos).<sup>287</sup> Por medio del *lógos* Polifemo es derrotado y

---

<sup>286</sup> Veáse. n. 275.

<sup>287</sup> Es precisamente mediante la evocación de “nadie” por parte de Odiseo que Polifemo quedará totalmente abandonado y disociado, como su naturaleza lo determina, y lo que irónica y paradójicamente le dará mucha fama (“*polýphemos*”) a Odiseo (Cfr. *Od.* 22.376, la referencia a Femio como “*polýphemos aoidós*”, “el muy afamado aedo”). Como señala ZECCHIN DE FASANO (2007, 206), la deficiencia del cíclope con respecto al lenguaje es muy significativa y esencialmente definatoria. Polifemo no logra discernir entre el nombre de Odiseo

presentado por el poeta con una carencia crucial, que determina su inferioridad frente a un ser político –y, por tanto, con *lógos*– que lo distingue cualitativamente de los animales y las bestias.

Dejando de lado la teoría de Aristóteles en general y todos los problemas y tensiones que esta suscita, se advierte que en su concepción el *lógos* y, en efecto, la politicidad, son una propiedad esencial de la naturaleza humana. Este rasgo que distingue a los seres humanos de las bestias es el mismo que encontramos en la *Odisea* en la presentación de la tierra de los cíclopes: la naturaleza humana está constituida de modo esencial por su carácter político.

Es posible afirmar que en la *Odisea* se presenta la comunidad de los feacios, en conjunción y contraste con el país de los cíclopes, como un paradigma político ideal (eutopía), no muy lejano a los planteos filosófico-políticos de los llamados utopistas<sup>288</sup> como Platón en la *República* o Tomás Moro en la *Utopía*, más allá del estilo y los contextos de dichos planteos. Era un tópico muy frecuente en los filósofos de la Antigüedad el presentar modelos sociales teóricos en la discusión filosófico-política en torno a la organización social. Las *Aves* y las *Asambleístas* de Aristófanes, el *Busiris* de Isócrates e incluso los diálogos de Platón (la *República* por antonomasia, pero otros también, el *Critias*, por ejemplo, como se ha mostrado) son los ejemplos más conocidos para los lectores e intérpretes modernos, pero es sabido que había una gran proliferación de escritos en torno a esta temática en el mundo antiguo (Hernández de la Fuente 2013, Illarraga 2012). En tal caso, pueden ubicarse los planteos políticos de la *Odisea* sobre la comunidad de los feacios y la tierra de los cíclopes (entendidos como una unidad teórica) como el prototipo de modelo teórico político ideal que luego será el lugar común de las discusiones filosófico-políticas de las épocas subsiguientes (con un fuerte desarrollo en los siglos V y IV a. C.).

---

“*Oûtis*” con acento recesivo y circunflejo, y “*ou tís*” (oxítono). Puntualmente sobre esto, como representante de la razón instrumental y totalitaria de la cultura occidental, se han detenido HORKHEIMER y ADORNO, en su *Dialéctica de la Ilustración* (1998, 97-128), para condenar, en el marco de la Teoría Crítica, la negación del individuo odiseica. Sobre esto último, COMAS OLIVER (2019).

<sup>288</sup> Se dejan aquí de lado las discusiones en torno al carácter genuinamente utópico de las obras y los planteos filosófico-políticos platónicos, ejemplificando, en tal caso, con cierto enfoque tradicional (MARTIGNONE 2016, 35-35; BARCELÓ-HERNÁNDEZ 2014, 278-291).

Al respecto, Antístenes, perteneciente a la escuela cínica, realiza una interpretación en torno a la exposición homérica sobre el país de los cíclopes que difiere de la lectura tradicional. Llamativamente el filósofo ubica el paradigma político en el país de los cíclopes. En un testimonio de Porfirio (*Escolio a Odisea* 1014),<sup>289</sup> Antístenes sostiene:

ὅτι μόνον τὸν Πολύφημον εἶναι ἄδικον· καὶ γὰρ ὄντως τοῦ Διὸς ὑπερόπτης ἐστίν· οὐκοῦν οἱ λοιποὶ δίκαιοι· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὴν γῆν αὐτοῖς τὰ πάντα ἀναδιδόναι αὐτομάτως· [...]

[...] οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν (v. 115). ἀδικίαν καὶ παρανομίαν ἐγκαλεῖ τοῖς Κύκλωσιν ἐντεῦθεν ὁ ποιητής, ὡς μὴ προνοουμένοις ἀλλήλων. ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει, ὅτι διὰ τὴν ἄγαν δικαιοσύνην καὶ τὸ μὴ πλεονεκτεῖσθαι παρ' ἀλλήλων ἢ ἄλλως ἀδικεῖσθαι οὐδὲ ἐδέοντο τῆς ἀλλήλων προνοίας.

Solo Polifemo es injusto, puesto que es desdeñoso realmente respecto de Zeus. Por lo tanto, los restantes son justos, por eso precisamente la tierra les da todo espontáneamente. [...]

“Ni se cuidan unos a otros” (IX.115). El poeta acusa aquí a los cíclopes de injusticia e ilegalidad, porque no se muestran interés mutuo. Sin embargo, más bien muestra que por su extrema justicia y por no cometer excesos unos con otros o ser injustos de otra manera tampoco necesitaban de interés mutuo.

Sin recorrer el escolio por completo, estas líneas son muy ilustrativas en cuanto a la mirada antisténica sobre los pasajes de la *Odisea*. En primer lugar, se puede advertir que el filósofo discute directamente con Homero. En este caso no se trata de una discusión literaria sobre la interpretación de los versos homéricos –que en nada sería desdeñable–, sino que hay un diálogo directo con el poeta, una interpelación y objeción sobre una temática –la sociedad de los cíclopes– que trasciende incluso al poema mismo, haciendo común un problema filosófico.

<sup>289</sup> En este caso se utiliza la traducción y la numeración propuestas por MÁRSICO (2014).

Antístenes pertenece a la escuela socrática en donde la autosuficiencia (*autarkía*) y el autocontrol (*enkrateía*) son pilares de la virtud (*areté*) propia del sabio (*sophós*). El sabio es aquel que tiene una vida frugal, sin la necesidad de recurrir a agentes externos para su desarrollo virtuoso. Es por ello que detecta en los cíclopes ese ideal de vida virtuosa y autosuficiente. En la lectura antisténica todas las características propias de los cíclopes que parecían alejarse de lo humano, enmarcándose en lo monstruoso y en la animalidad más salvaje, aquí son el ideal de la vida humana virtuosa. La falta de normas escritas responde al carácter prescindible de su aplicación desde un poder coercitivo, ya que cada uno cumple con justicia su deber. Así, la tierra, a modo de don divino, les provee todo el alimento necesario sin que tengan que recurrir al trabajo.

Según el socrático, la carencia de interrelación e interés por el prójimo se entiende como otra de las virtudes de los cíclopes, puesto que las interrelaciones sociales suponen jerarquías y dominación del hombre sobre el hombre, y eso conduce a los peores vicios de una comunidad. Así, el desarrollo “natural” de la sociedad de los cíclopes permitiría el perfecto funcionamiento, impidiendo la existencia de los problemas que se presentan en una sociedad jerarquizada y obstaculizada a causa de los conflictos generados por las tensiones de las pautas sociales. De este modo, Antístenes ve la sociedad de los cíclopes como un paradigma social, basado en las virtudes de tinte socrático como la autosuficiencia y el autocontrol en una vida frugal que se limita a las necesidades genuinas y naturales: allí reside la *areté*.

Platón, enmarcado en esta modalidad de presentar utopías políticas –cuya máxima expresión se encuentra en la *pólis* gobernada por los filósofos–, ironiza la posición política de Antístenes.<sup>290</sup> La llamada “utopía de los cerdos” presentada en *República* 2 (369b-372d) manifiesta el carácter irrealizable y censurable del pensamiento político antisténico,<sup>291</sup> expresado en su polémica lectura sobre el país de los cíclopes de la *Odisea*.<sup>292</sup> En el mismo sentido puede ubicarse la posición aristotélica, contraria a la antisténica. El filósofo sostiene

---

<sup>290</sup> Sobre la disputa entre Antístenes y Platón y sus resonancias en la Antigüedad, MÁRSICO (2010, 70-79).

<sup>291</sup> Sin embargo, como señala MÁRSICO (2010, 73-74), esto se da indirectamente bajo una radicalización de la modalidad del “ocultamiento del adversario”.

<sup>292</sup> Siguiendo la lectura de RODIER (1957, 33) y MÁRSICO (2010, 75-76; 2014, 276-280). Para un análisis detenido del pasaje y la crítica platónica a Antístenes, ILLARRAGA (2012).

que τὸ δ' αὐτάρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλῳ τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος (“la suficiencia, decimos, no es la vida solitaria con uno mismo viviendo solo, sino [la vida] con los padres, los hijos, la esposa y todos los amigos y ciudadanos, ya que por naturaleza el ser humano es político”) (*E.N.* 1097b8-11).

Lo relevante no son tanto las posiciones políticas de Platón o Antístenes al respecto, sino considerar la relevancia y la repercusión filosóficas del camino trazado por Homero en la presentación de un prototipo de modelo teórico de organización social, lo que da cuenta del comienzo de un diálogo filosófico-político con el poeta a partir de sus poemas, en este caso unos pasajes de la *Odisea*.

Esta presentación del relato homérico sobre el país de los cíclopes conduce insoslayablemente a los interrogantes filosóficos que constituyen el núcleo de los enfoques de la filosofía política moderna. Desde Hobbes hasta los filósofos de fines de la Ilustración, puede advertirse que gran parte de estos pensadores comienza su teoría filosófico-política partiendo de la descripción de un teórico “estado de naturaleza”. Generalmente, dicho concepto se presenta como un momento (ontológico y/o temporal) anterior al establecimiento de lo político como salto ontológico de la comunidad humana.<sup>293</sup> En algunos filósofos modernos ese estado prepolítico es concebido como algo abominable (Hobbes), mientras que en otros el estado de naturaleza conduce al momento más puro y amoral de la historia de los seres humanos (Rousseau). A partir de lo expuesto anteriormente sobre Homero, Platón y Antístenes, puede trazarse alguna semejanza con los filósofos modernos. Es decir, salvando las grandes diferencias y el incontestable anacronismo, con el planteo homérico en torno a los cíclopes sucede algo similar en su presentación y exploración como seres en completo estado de naturaleza, caracterizado por la falta de lazos políticos de los individuos. Resulta más adecuada, sin embargo, la interpretación del planteo homérico sobre el “estado de naturaleza”, presentado en la descripción del país de los cíclopes, como algo negativo, no-humano y monstruoso. No obstante, se ha mostrado que este análisis no es el único posible.

---

<sup>293</sup> Algo que también Platón, a partir de la lectura del pasaje homérico, ha explorado al preguntarse por el origen de las comunidades y sus formas de organización política, refiriéndose a su estado previo a la instauración de leyes escritas e instituciones de la *pólis* en paralelo con los cíclopes (*Lg.* 3.680a-681b).

Antístenes da en la época clásica una mirada totalmente opuesta al respecto, otorgando al estado de naturaleza homérico un carácter puro e ideal del ser humano virtuoso.

En efecto, la exposición homérica de la tierra de los cíclopes proporciona una variedad de interrogantes y problemas de una densidad filosófica significativa. Las tensiones en torno a los problemas de lo humano y lo no-humano y las instituciones políticas como definitorias de su ontología son la primera “capa” filosófica que se presenta en la superficie del planteo homérico. El país de los cíclopes entendido bajo la categoría “estado de naturaleza” –moderna, sí, pero adecuada a su contexto– indaga sobre la posibilidad de pensar una sociedad de individuos atomizados sin lazos políticos y las consecuencias que de ello se derivan. Más allá de las interpretaciones plausibles al respecto, los poemas homéricos señalan los problemas y tensiones que se producen en el intento de dar una respuesta a tales interrogantes filosóficos. Esto queda demostrado en la interpretación alternativa de Antístenes sobre el relato homérico y, a su vez, en el marco dialógico en el que se inserta el filósofo socrático cuando Platón lo cuestiona e ironiza sobre su posición.<sup>294</sup> Aquí no se ve tan solo una descripción o afirmación poética sobre una materia, o una impronta sobre el pensamiento bien delimitado del poeta, sino que surge de los poemas una problematización que invita al cuestionamiento, que plantea las tensiones inherentes a tales tópicos y los límites, difíciles de precisar, en torno a ellos.

### 3.1.3. El campamento aqueo

*Ustedes mismos son directamente la ciudad donde quiera que se establezcan.*<sup>295</sup> El testimonio de Tucídides sobre las palabras de Nicias hacia sus tropas en la Guerra del Peloponeso presenta el carácter más conceptual y político de la noción de *pólis* con la que

---

<sup>294</sup> Los poemas homéricos son para Platón una de las fuentes más importantes para el desarrollo de sus teorías filosófico-políticas, sea para distanciarse del poeta o para darle a su pensamiento el lugar que considera más apropiado en la constitución de su *pólis* ideal. Pueden atenderse cuantiosos pasajes platónicos al respecto; entre otros: *R.* 1.334a-b; 2.363b-c, 364d-e, 383a-b; 3.389c-391e, 393a-b; *Lg.*, 7.804a, 9.858e, 12.944a. El análisis de todos ellos excede los límites de este trabajo.

<sup>295</sup> *Thuc.* 7.77.4: αὐτοί τε πόλις εὐθύς ἐστε ὅποι ἂν καθέζησθε.

puede abordarse el campamento aqueo, que es presentado por el poeta como un conjunto de diferentes *póleis* y *éthne*<sup>296</sup> mancomunados por una empresa común: poner sitio a la ciudad de Troya.<sup>297</sup> El mismo Néstor se refiere al campamento como la “tierra de los aqueos” (*Il.* 1.254, 7.124). Este colectivo conforma una nueva entidad política compuesta por varios jefes, que tiene a Agamenón como el jefe principal de la expedición. Sin embargo, resulta complejo establecer la verdadera magnitud y el alcance del poder de este último, dado que no parece ser absoluto y su estabilidad, puede pensarse, depende en gran medida de la aprobación y legitimación del resto de los jefes del campamento que representan las diferentes comunidades llegadas de toda la Hélade<sup>298</sup> para la conquista de Ilión. Los límites de su poder pueden advertirse notoriamente, por un lado, en el conflicto desatado con Aquiles y la constante e ineludible convocatoria de la asamblea (por parte de otros *basileîs*) para la resolución de conflictos y toma de decisiones y, por otro, en el hecho de que la autoridad del soberano argivo y sus directivas son cuestionadas constantemente a lo largo de la *Ilíada*. Esta dinámica de las políticas del campamento aqueo y el conflicto en torno a la soberanía serán analizados con más detenimiento en el cuarto capítulo (4.2.1.).

Por otra parte, el estado de excepción impuesto por la guerra, sin embargo, no impide las prácticas de culto a los dioses mediante ofrendas y sacrificios, a quienes incluso se les erigen altares en las mismas costas troyanas. El campamento contiene un Consejo de

---

<sup>296</sup> Como señala CARLIER (2000, 160), el mundo aqueo descrito en el Catálogo se presenta en tres niveles políticos: a) regiones en ocasiones llamadas “*póleis*” y pequeños *éthne* dentro de cada contingente, b) las entidades políticas correspondientes a los contingentes militares, generalmente gobernadas por un *basileús*, y c) todo el colectivo comandado por una autoridad máxima (Agamenón). Cfr. SAKELLARIOU (1989, 43-44), quien expone algunas de las propuestas que lo largo de la historia han sostenido la *pólis* no como una integración de individuos, sino de grupos.

<sup>297</sup> El “movimiento” interno del campo político del campamento aqueo propiamente dicho será abordado en el capítulo IV. Baste aquí esbozar taxonómicamente los lineamientos generales de esta entidad política y su comprensión bajo el concepto de *pólis* (QUINLAN 2009, 103; HAMMER 1997, 15; SCULLY 1990, 26; BARCELÓ-HERNÁNDEZ 2014, 45-46) y exhibir el movimiento reflexivo externo, *i.e.*, las características, contrastes, oposiciones, relaciones, semejanzas y matices que pueden establecerse de modo estructural entre el campamento aqueo y las otras entidades políticas.

<sup>298</sup> Sobre la concepción de lo que constituía la Hélade en sí misma en los poemas homéricos, VIDAL-NAQUET (2001, 31-32), Tucídides (3.3) sostenía que Homero refiere a los procedentes de Tesalia como los primeros helenos. Sobre esto último, DE ROMILLY (2013, 203).

ancianos (e.g. *Il.* 2.404), que parece haber sido creado provisionalmente para intercambiar ideas y guiar a Agamenón en la toma de buenas decisiones (Sale 1994, 30), y un ágora como núcleo político en el que se reúne la asamblea;<sup>299</sup> allí reside la justicia (*ἀγορή τε θέμις*), junto a los altares de los dioses (*Il.* 11.807-808), y no solo se discute sobre las decisiones políticas, sino también sobre cuestiones culturales y de interés general para toda la comunidad, que subsisten a pesar del contexto anómalo presentado por la empresa bélica (Barceló-Hernández 2014, 46). Estos asuntos presentados en el ágora van desde los códigos religiosos, rituales expuestos por los representantes del poder religioso, como el caso del adivino Calcante (*Il.* 1.93-100), hasta la evocación de un pasado mitológico por parte de algunos personajes, como Néstor (*Il.* 1.244-273) y el mismo Agamenón (*Il.* 19.91-144).

El conflicto de intereses entre Aquiles, marcado por una gran legitimación popular, y Agamenón, *prima facie* legitimado institucionalmente (sea como el jefe supremo o *primus inter pares*) pone en jaque la expedición aquea, destruye la armonía social y debilita la legitimidad de las decisiones políticas en los grupos dirigentes, conformados por las aristocracias guerreras, e incluso en las capas sociales medias, representadas por las tropas de combate. Estas pretenderán, en un clima propiciado por la anarquía que genera la disputa entre los jefes, alzar su voz insubordinada frente a la autoridad aquea, como el poeta exhibe con el caso de Tersites (*Il.* 2.211-77), que más adelante se analizará con mayor detenimiento.<sup>300</sup>

Se ha sostenido que las asambleas aqueas no presentan una participación democrática propiamente dicha,<sup>301</sup> como lo demuestra el hecho de que una eventual irrupción (como podría ser el episodio de Tersites), al menos como demanda o pretensión, es reprimida sin mediación ni dilación (*Il.* 2.265-266). Sin embargo, será necesario relativizar este enfoque – que niega el carácter democrático de las asambleas aqueas a partir de la falta de participación efectiva del *dêmos* y la represión a Tersites– y pensar lo democrático como algo más ligado a las prácticas y modos de ejercer el poder. Así, por ejemplo, no hay en las asambleas del

---

<sup>299</sup> Según *Il.* 7.383 la asamblea se reúne junto a la nave de Agamenón. En *Il.* 11.5 es la nave de Odiseo la que se halla en el centro del campamento aqueo, y en *Il.* 11.806-8 la asamblea se celebra junto a la nave de Odiseo, rodeada de los altares a los dioses.

<sup>300</sup> Véase cap. IV, “Tersites” (4.2.2.1.).

<sup>301</sup> Véase, cap. IV, “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

campamento aqueo un monopolio de la palabra. La participación y el uso de la palabra se reparten entre los jefes de los distintos grupos aqueos y, si bien hay jeraquías, su intervención es relevante al momento de la toma de decisiones para la totalidad de la comunidad, que en gran parte puede asistir a la asamblea y legitimar lo debatido en ella por medio de su censura o aprobación (caso de Diomedes u Odiseo, que más adelante se analizará).<sup>302</sup>

Dentro del análisis estructural del campamento aqueo a la luz del concepto de *pólis*, puede hacerse referencia a la construcción de la muralla. Esta estratagema ideada por Néstor en *Il.* 7.337-343, propuesta que recibe un *épainos* (“acuerdo”) unánime en la asamblea,<sup>303</sup> y llevada a cabo por los aqueos en *Il.* 7.436-442, muestra el interés del poeta en reforzar la identificación del campamento aqueo como un tipo de *pólis*, agregando una propiedad, la muralla (*teîchos*), en la que constituye una delimitación colectiva del espacio, para al mismo tiempo problematizar su concepto.

Siguiendo a Scully (1990, 26-27), puede afirmarse que la muralla de los aqueos es solo defensiva en diseño (proteger las naves y los guerreros: *Il.* 7.338, 437, 12.5-8, 14.56) y pervierte la necesidad más esencial de la *pólis*, que consiste en defender a las mujeres y los niños (*e.g.*, *Il.* 8.53-57, 165, 10.421-22). Esto se debe claramente a que la muralla construida por los aqueos no alimenta la vida y, en rigor, una comunidad genuinamente humana, en tanto no contiene mujeres (que no sean cautivas) ni niños, base de la conservación social (como se advierte en la muralla construida por Poseidón y Apolo para los troyanos en época de Laomedonte, *Il.* 7.452-453. 8.519); ello termina resultando ignominioso para los dioses, dada la falta de hecatombes durante su construcción (*Il.* 12.6), lo que provoca su futura destrucción por obra de Apolo y Poseidón (*Il.* 12.3-35), autorizada por la voluntad de Zeus (*Il.* 7.454-463).

---

<sup>302</sup> Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea* abundan las *ekklésiai*; en esas escenas se puede advertir su función institucional y en cada caso particular cómo es la distribución de la palabra, entendida como elemento esencial del orden político. Más adelante se analizarán algunos casos puntuales (*Il.* 2.203-6, 277-81, 796-808, 8.295-6, 9.32-3).

<sup>303</sup> El término *épainos* adquirió para el periodo clásico y helenístico un carácter jurídico, como lo exhiben las inscripciones en Epidauro (*IG IV* 1.71, 4, 10) y en Delfos (*SIG* 672, 15), usado en decretos estatales aprobados por un cuerpo deliberativo. Sobre la noción de *épainos* en general y sus vínculos conceptuales con *kósmos*, ELMER (2013, 48-62).

El campamento aqueo plantea el problema de una entidad política en estado de excepción con los conflictos sociales que la situación provoca y los efectos de la contraposición de intereses individuales y comunitarios. El sentido abstracto de *pólis*, o al menos su problematización, puede observarse en el campamento aqueo en el intento de trasladar geográficamente una comunidad (o varias comunidades) a otro sitio en el que deben desarrollarse y ponerse a prueba las capacidades y características del sentido político de la sociedad.<sup>304</sup> Así, el campamento aqueo, como una constitución colectiva montada sobre las costas de Troya durante un lapso aproximado de nueve años, es organizado de tal modo para reflejar las condiciones de la *pólis* sobre la que el poeta pretende problematizar asuntos de carácter político-social (Quinlan 2009, 107). En este sentido, el campamento aqueo constituye una síntesis del conglomerado de Estados que, *ahora*, y como forma de poner a prueba la factibilidad del sinecismo, deben comprenderse como una unidad.<sup>305</sup> Esta nueva modalidad de *pólis* toma formas propias, excepcionales, que el poeta presenta como una posibilidad política (que refiere a una problemática histórica de la Edad Oscura y arcaica en cuanto a la conformación de las *póleis*).

Como se ha señalado, si bien el espacio geográfico y circunscripto es una de las características distintivas de las *póleis*, aquí, en estado de excepción, la *pólis* puede abstraerse de su materialidad al transportarse y transplantarse a un escenario particular (entiéndase como un trasplante total o parcial en el que los diferentes grupos fundan o reconfiguran un nuevo espacio social y político). De este modo, es posible interpretar el campamento aqueo

---

<sup>304</sup> Cfr. Arist., *Pol.* 1261a-b, quien diferencia lo que constituye una *pólis* y una alianza militar (ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις). Sin embargo, el pasaje aristotélico refiere a la cantidad de este último grupo, entendido como una unificación homogénea, por oposición a lo que constituye el sentido genuino de una *pólis*, a saber, que ella no resulta de hombres semejantes y no solo está compuesta de una pluralidad, sino que ambas estructuras se diferencian en especie (ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων). En este caso, el campamento aqueo, sin dejar de ser una alianza militar, se establece como una *pólis* en donde sus diferentes especies constituyentes se encuadran en la caracterización aristotélica.

<sup>305</sup> Cfr. SCULLY (1990, 26), para quien la protección de la muralla, como se ha señalado más arriba, en tanto pervierte su función propia al no proteger a mujeres y niños, sino más bien a agresores, se da sobre un conjunto de partes que nunca logra trascender su multiplicidad hacia una unidad. Según el autor, esto sería lo opuesto a lo que sucede con la ciudad de Troya, entendida como un agregado de *oíkoi*, un todo unificado, definido por la protección a los vulnerables.

efectivamente como una *pólis* y abordarlo políticamente bajo su concepto,<sup>306</sup> ya que, aunque en estado de excepción, funciona con sus instituciones políticas compartidas por las diferentes *póleis* en su sentido más general. En las Guerras Médicas, Atenas se traslada a Salamina; en la guerra de Troya, Micenas, entre otras *póleis*, se hace presente en el campamento aqueo.

### 3.1.4. La sagrada<sup>307</sup> ciudad de Troya

*Pues aquellas que bajo el sol y el cielo estrellado se ubican, las póleis de terrestres humanos, entre ellas en mi corazón era apreciada Ilión sagrada, y también Príamo y el pueblo de Príamo, el de buena lanza. Pues jamás para mí un altar careció de sacrificial banquete bien repartido ni de ofrenda de bebida ni de humo de grasa. Pues nosotros obtuvimos este botín.*<sup>308</sup> En la asamblea de los dioses del canto 4 de la *Ilíada* se presenta una deliberación

---

<sup>306</sup> Un paralelo histórico puede trazarse sobre el trasplante conceptual de una *pólis*. El paradigma de esta situación lo encontramos de un modo claro en la batalla de Salamina en el marco de las Guerras Médicas. Heródoto (8.40-42.) relata cómo los atenienses abandonan Atenas frente al avance persa y se instalan en la isla de Salamina. En este contexto, en rigor, la *pólis* no es abandonada, puesto que ella se traslada a Salamina. Como se ha citado al comienzo de este apartado, Nicias, en el contexto de la Guerra del Peloponeso, se dirige a sus comandados diciéndoles *αὐτοί τε πόλις εὐθύς ἐστε ὅποι ἂν καθέζησθε* (“ustedes mismos son directamente la *pólis* donde quiera que se establezcan”) (Thuc. 7.77.4). La identificación de la *pólis* con el pueblo más que con el territorio se da lo largo de toda la obra tucidídea y queda expresada en la recurrente afirmación de “los atenienses” (para referirse a Atenas) y “los espartanos” (para Esparta) (e.g., 5.25.1). Como señala HANSEN (1993a, 7), los griegos, a diferencia de las sociedades actuales, asociaron el Estado o la *pólis* a los habitantes más que (aunque también) a un territorio determinado. Cfr. Arist., *Pol.* 1276a.

<sup>307</sup> Sobre los epítetos de los lugares sagrados en la *Ilíada*, la concepción sagrada de Troya en particular y su distinción del campamento aqueo, SCULLY (1990, 16-40, 137-140). Cfr. SALE (1994), para los epítetos y consideración negativos de la ciudad de Troya (que corresponden a los enemigos de la ciudad de Príamo: aqueos o dioses del bando griego). Homero, frente a la tradición épica, habría excluido de su composición la consideración negativa de los troyanos buscando su simpatía en la audiencia.

<sup>308</sup> αἱ γὰρ ὑπ' ἡελίῳ τε καὶ οὐρανῷ ἄστερόεντι / ναιετάουσι πόλῆες ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / τῶν μοι περὶ κῆρι τίεσκετο Ἴλιος ἱρή / καὶ Πριάμος καὶ λαὸς εὐμμελίῳ Πριάμοιο. / οὐ γὰρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης / λοιβῆς τε κνίσῃς τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς (*Il.* 4.44-49).

que tiene como protagonistas a Zeus y Hera en torno a los sucesos por venir entre aqueos y troyanos. La discusión entre el padre de los dioses y su esposa adquiere la forma de una discusión de gran contenido retórico<sup>309</sup> y de un diálogo filosófico en el que se exponen argumentos y causas<sup>310</sup> para sostener las distintas posiciones en tensión (*Il.* 4.1-84). Lo significativo de este pasaje homérico para el propósito de este apartado reside, sin embargo, en la importancia de la ciudad de Troya como un paradigma de *pólis* que, incluso para los dioses mismos, naturalmente, resulta uno de los ejes de la *Ilíada* y de la tradición épica en general, a partir de la cual pueden explicarse y abordarse muchos motivos poético-filosóficos.

Como ha señalado Sale (1994, 9), Homero, a diferencia de la tradición épica precedente, habría incluido en su construcción poética a los troyanos no como villanos, sino con una mirada compasiva de la ciudad y sus habitantes.<sup>311</sup> Esto habría promovido la creación o un desarrollo más extendido de las escenas troyanas en las que se describe a la ciudad desde adentro, con sus características culturales más íntimas hasta su forma de gobierno. En este sentido, siguiendo esta interpretación, puede advertirse un interés de Homero por el análisis de las estructuras y del funcionamiento políticos de otro de los paradigmas de la *pólis*, incluso mostrando su incapacidad (*harmartía*) para resolver el problema diplomático con los aqueos con el retorno de Helena o las diversas formas de poner fin a la guerra y lograr la paz. Además, la variación del poeta de la *Ilíada* con respecto a la tradición —que veía probablemente a los troyanos como villanos y como súbditos de una monarquía absoluta— puede dar cuenta de la necesidad de pensar con nuevas categorías la emergencia de una nueva forma de entidad política: la *pólis*.

---

<sup>309</sup> E.g., ironía (*Il.* 4.6), apelación al acuerdo entre la totalidad de los presentes (*Il.* 4.17), hipérbole (*Il.* 4.35) apelación a la emoción (*Il.* 4.44-49), en el discurso de Zeus; apelación a la piedad (*Il.* 4.25-29), apelación a la emoción y paralelismo (*Il.* 4.51-52), concesión (*Il.* 4.53-56), apelación a la conciliación (*Il.* 4.62), en el caso de Hera.

<sup>310</sup> E.g., búsqueda de una explicación al deseo irracional de Hera (*Il.* 4.31-36), argumentos y razones para dirimir el asunto (*Il.* 4.54-61).

<sup>311</sup> Tres habrían sido las características de la tradición prehomérica de Troya: los troyanos presentados como villanos, las pocas escenas ambientadas en el interior de Troya y su forma de gobierno representada como monarquía absoluta (SALE 1994, 12),

La ciudad de Troya presenta muchas de las características propias de una comunidad política autónoma en el marco de una imponente *pólis*. Rica en mitos fundacionales,<sup>312</sup> la ciudad posee una gran muralla, orgullo de los troyanos (*Il.* 18.274-276), así como un palacio real, templos y santuarios. En el orden político se encuentra una estructura de corte aristocrática u oligárquica con un *basileús* principal (Príamo)<sup>313</sup> y un Consejo de Ancianos (*demogérontes*, *Il.* 3.149),<sup>314</sup> que constituye una institución antigua que puede remontarse a los tiempos de Ilo Dardánida (*Il.* 11.371). Además del Consejo propiamente dicho, la *pólis* troyana tiene su ágora (*Il.* 7.345, 11.139, 18.274), más abierta al resto de la comunidad, incluso a los aliados (*Il.* 7.348). La condición de realeza de Príamo y su progenie se puede notar en la opulencia y el lujo que exhibe la morada familiar (*Il.* 6.242-250). Sin embargo, como ha mostrado Sale (1994), el poder de Príamo en torno a las decisiones últimas como cuerpo político es más bien relativo o, en todo caso, tiene un rol moral, religioso o simbólico, dado que es en el Consejo de Ancianos donde debe buscarse el poder real del gobierno de Troya.<sup>315</sup> Ello no significa que Príamo no sea un hombre poderoso, pues no deja de ser el *basileús* principal y jefe del *oïkos* predominante de la *pólis*, hombre con muchas riquezas (y, por tanto, con poder) y uno de los miembros del Consejo de Ancianos. No obstante, su capacidad como autoridad política se encuentra supeditada a la voluntad del Consejo.<sup>316</sup>

<sup>312</sup> E.g., *Il.* 20.230-240, sobre Erictonio, Laomedonte, Tros e Ilo; *Il.* 7.451-453 y 21.441-457, sobre la construcción de la muralla alrededor de la ciudad en tiempos de Laomedonte; *Il.* 11.371-372 (entre otros), sobre el túmulo consagrado a Ilo Dardánida en la llanura troyana como uno de los ancestros fundadores; *Il.* 20. 215-218, sobre los orígenes de Troya (véase en este capítulo “La *pólis* (homérica), ¿una ciudad-Estado?”, 3.3.).

<sup>313</sup> Príamo gobierna (*anássei*) a los troyanos (*Il.* 24.202), es su *ánax* (2.373, 4.18, 6.451, etc.) y Troya es la *pólis* de Príamo (2.373, 4.18, 290, 7.296, etc.).

<sup>314</sup> El poeta menciona a ocho *demogérontes*, incluido Príamo (Pántoo, Timetes, Lampo, Clicio, Hicetaón, Ucalegonte y Antenor) (*Il.* 3.146-151), pero no puede afirmarse si ellos constituyen la totalidad del Consejo o tan solo son los que están presentes en ese momento. Véase Arist. (*Pol.* 1329a), en donde se plantea la conveniencia de hacer uso de la *phrónesis* de los *presbýteroi* (ancianos) en la distribución de las funciones al delinear la *pólis* ideal.

<sup>315</sup> *Contra*, BARKER (2009, 70), CHRISTENSEN (2007, 351-352), pero sin argumentos convincentes.

<sup>316</sup> Incluso puede advertirse cierto germen de lo que será en el periodo clásico en Atenas la función más concreta del *basileús* como un maestro o jefe de ceremonias religiosas (cfr. Arist., *Pol.* 1285b16-17; *Ath.* 3.3, 57.1; Hdt., 3.142.4, 4.161.3). Así pueden entenderse la orden de Príamo de no llorar en el rito funerario de cremación de los caídos troyanos (*Il.* 7.427), la exhortación al rito simposíaco luego de la asamblea (*Il.* 7.370) y su presencia

Distinto del Consejo aqueo, que se constituye entre los diferentes *basileis* de cada *pólis* o *éthnos*<sup>317</sup> particular en un contexto extraordinario y temporal, el Consejo de Ancianos de Troya goza de mayor peso institucional –dado que son los ciudadanos de Troya quienes lo constituyen– y de una estabilidad confirmada por su vigencia sostenida en el tiempo. Así, Paris debe sobornar a Antímaco (quien puede pensarse, aunque esto no se afirma, como uno de los miembros del Consejo) para lograr apoyo en su posición: ὅς ῥα μάλιστα / χρυσὸν Ἀλεξάνδροιο δεδεγμένος ἀγλαὰ δῶρα / οὐκ εἶσχε' Ἑλένην δόμεναι ξανθῷ Μενελάῳ (“[Antímaco] el que especialmente, habiendo tomado oro de Alejandro como espléndidos dones, aconsejaba no devolver a Helena al rubio Menelao”) (*Il.* 11.123-125).<sup>318</sup> A su vez, el príncipe troyano propone una negociación en el ágora presidido por Antenor, en el que decide no devolver a Helena, lo que muestra que el poder real de la asamblea también es débil, al mismo tiempo que expone la fragilidad de la autoridad política de un príncipe del *oikos* más importante de Troya como Paris, en su necesidad de transigir con una institución como el ágora troyano (*Il.* 7.347-364). Ni las voluntades de Paris como príncipe troyano ni de Príamo (cuya omisión en la discusión entre Anténor y Paris es elocuente, *Il.* 7.365-378) como *basileús* principal por sí solas pueden tomar una decisión tan importante para la comunidad troyana como el hecho de devolver a Helena a los aqueos –y con ello obtener la paz–, o bien conservarla so pena de continuar con la guerra.<sup>319</sup> En *Il.* 15.721-23, Héctor –que no pertenece al Consejo de Ancianos básicamente porque no es *géron*, así como tampoco está retirado del combate, característica definitoria (*Il.* 6.150)– menciona que no pudo cumplir su voluntad de pelear junto a las naves por la oposición de los ancianos, y en *Il.* 6.113 el héroe, apartándose

---

requerida como garante de los juramentos ante los dioses entre aqueos y troyanos (*Il.* 3.105-107). Por su parte, YAMAGATA (1997, 7) ha señalado estas características en Agamenón: realizando sacrificios en nombre del ejército (*Il.* 2.402, 7.314), organizando a otros para preparar la pira funeral de Patroclo (*Il.* 23.49-50), y enviando una procesión a Apolo (*Il.* 1.442). Sobre la connotación del término *basileús* en el periodo clásico para Esparta (Xen., *Lac.* 13.1), y para Macedonia (Xen., *An.* a lo largo de toda la obra). Cfr. RUNCIMAN (1982, 357-358).

<sup>317</sup> Sobre *éthnos* y *pólis*, RUNCIMAN (1982, 370-373).

<sup>318</sup> Otra muestra de corrupción en la *pólis* Troyana puede advertirse en *Il.* 24.260-262 con la referencia de Príamo al resto de sus hijos.

<sup>319</sup> Esta es otra de las funciones y prerrogativas que van a tener los Consejos en general en las *póleis* del periodo clásico, a saber, la toma de decisión en torno a entrar en guerra o no con otro Estado o comunidad, competencia vedado a cualquier forma de poder autocrática (tiranía, monarquía, arcontado, diarquía).

de la batalla –donde parece comenzar y terminar su poder– se ve en la necesidad de volver a la ciudad para hablar con el Consejo de Ancianos (γέρουσιν εἶπω βουλευτῆσι).<sup>320</sup>

En *Il.* 2.802-808 Iris en la forma de Polites expone que πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστυ μέγα Πριάμου ἐπίκουροι, / ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων (“muchos son, efecto, aliados en la gran ciudad de Príamo<sup>321</sup> y otra es la lengua de los demás hombres muy dispersos”). Estos versos muestran la constitución de la comunidad troyana<sup>322</sup> en base a auxiliares de distintas lenguas (πολυσπερέων ἀνθρώπων) (*Il.* 2.804).<sup>323</sup> Contrario al campamento aqueo, en donde la integración lingüística es plena,<sup>324</sup> el ejército troyano se encuentra simbólicamente diseminado por la diversidad cultural expresada *in nuce* en las diferentes lenguas.<sup>325</sup> Es de este modo cómo Homero pregona el lenguaje común como medio de integración política o, en todo caso, muestra algunos de los problemas que se presentan –y con ellos el trágico desenlace que sufre una sociedad lingüísticamente diversa– al momento de establecer el orden de la comunidad. Ahora bien, más allá de esta heterogeneidad lingüística, el término *poliétas* (*Il.* 2.806) expresa el carácter civil y

<sup>320</sup> Tomando εἶπω ἀπὸ κοινοῦ con γέρουσιν βουλευτῆσι (con valor de “hablar”) y ἡμετέρης ἀλόχοισι (con valor de “decir”).

<sup>321</sup> Se traduce el término “*ásty*”, al igual que “*pólis*” y sus derivados, por “ciudad”, aunque a veces se opta por dejar el vocablo griego original (*pólis*). En este contexto cabe señalar una diferencia que no se puede ver reflejada en nuestra traducción, puesto que, en rigor, “*ásty*” puede hacer referencia al centro político-institucional de la ciudad, y “*pólis*” a la misma en amplio sentido: aquella que se extiende geográficamente, en el marco de la normalidad, hasta las murallas. Por otra parte, otro matiz puede advertirse en el hecho de que el término “*pólis*” es utilizado cuando la ciudad es enunciada por sujetos exteriores a ella, mientras que “*ásty*” se presenta cuando la referencia de la ciudad es interna. Para un desarrollo más exhaustivo sobre los términos y su relación, CASEVITZ, LÉNY y WORONOFF (1985).

<sup>322</sup> Entiéndase en este caso “comunidad troyana” como la entidad conformada por troyanos y aliados en el marco del estado de excepción impuesto por la guerra.

<sup>323</sup> Para un análisis general del problema, TORRES (2007b).

<sup>324</sup> Cfr. SCULLY (1990, 26).

<sup>325</sup> La unidad política y cultural es un tema recurrente en los poemas homéricos, que puede verse expresado claramente en esta contraposición entre aqueos y troyanos, en la confederación aquea en sí misma, etc. Sobre este punto puede atenderse a VAN WEES (2002, 115), quien sostiene que la presentación de una Grecia (aqueos) unida corresponde a una idealización del poeta, que se apoya en la emergencia de una cultura panhelénica, como lo evidencia el desarrollo de los juegos panhelénicos, santuarios, etc.

vinculante de lo determinado en la asamblea para todo el conjunto de los troyanos y que, al igual que en el caso del campamento aqueo, las diferentes ciudades aliadas quedan mancomunadas en una entidad política en la que todos se identifican y pertenecen esencialmente al momento del asedio, teniendo como objetivo común la defensa de la región, simbolizada y materializada en Troya.<sup>326</sup> De hecho, el interés común de los troyanos y aliados es más concreto (la defensa de la *pólis*, las mujeres y los niños)<sup>327</sup> que el más variado (*kléos* individual, deshonra de Menelao, *géras* de Troya, etc.) y frágil de los aqueos en constante tensión. Es el mismo Agamenón quien exige no solo a los troyanos, sino a los dárdanos y demás aliados, que devuelvan a Helena e indemnicen a los aqueos por el ultraje (*Il.* 3.456-461), lo que demuestra la responsabilidad de los *epíkouroi* de Troya, apropiada –o endilgada por Agamenón– para la conservación mancomunal. El compromiso asumido por los aliados de Troya puede advertirse en el reproche que Glauco, héroe licio (y de Troya), dirige a Héctor: Ἑκτορ νῦν δὴ πάγχυ λελασμένος εἰς ἐπικούρων, / οἷ σέθεν εἵνεκα τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης / θυμὸν ἀποφθινύθουσι· σὺ δ' οὐκ ἐθέλεις ἐπαμύνειν (“Héctor, ahora, por cierto, completamente olvidado de los aliados estás, quienes, lejos de los queridos y de la tierra patria, por ti consumen su ánimo. Y tú no quieres ayudarlos”) (*Il.* 16.538-40). Y, en este sentido, dentro de la “magna” Troya, el grupo aliado de los licios comporta una forma de gobierno diferente a la troyana que, aunque debe comprenderse como una diarquía (dos *basileîs*) entre Glauco y Sarpedón (*Il.* 12.310-321), se asemeja más a los Estados de la confederación aquea en su calidad de monarquía absoluta dentro de cada contingente, que a la troyana central (el *oîkos* de Príamo y el Consejo de Ancianos).

Otro contraste puede establecerse entre la asamblea troyana y la aquea. Aunque con muchas dificultades y tensiones para la obtención de consensos (tópico del poema en general), la asamblea de los aqueos se muestra más capacitada para este fin, al menos en contraposición a la asamblea de los troyanos, más fragmentada y discordante (Elmer 2013, 132). Esto es explícitamente marcado por el poeta en el pasaje abrupto de una asamblea a otra (*Il.* 7.344-46):

---

<sup>326</sup> Cfr. SALE (1994, 61).

<sup>327</sup> Sin embargo, puede vislumbrarse cierto carácter mercenario de los aliados en *Il.* 18.288-292 y 17.225-228, además de que no tienen a sus hijos y esposas en la cercanía (*Il.* 10.420-422).

Ἦς ἔφαθ', οἳ δ' ἄρα πάντες ἐπήνησαν βασιλῆες.  
 Τρώων αὖτ' ἀγορῆ γένετ' Ἴλιου ἐν πόλει ἄκρη  
 δεινὴ τετρηχυῖα, παρὰ Πριάμοιο θύρῃσι.

Así habló y, claro, todos los *basileîs* [aqueos] lo aprobaron.

Al contrario, el ágora de los troyanos en la acrópolis de Iiión resultó terrible disturbio, junto a las puertas de Príamo.

Por un lado, las palabras en boca del poeta señalan el consenso unánime que ha obtenido de parte de los aqueos la propuesta de Néstor en relación con la construcción de la muralla (*Il.* 7.337-343). Por otro, contrariamente (αὖτ') a la armonía presentada en la asamblea aquea, el ágora troyana se muestra con un terrible alboroto (δεινὴ τετρηχυῖα) que conducirá inevitablemente a la intervención autocrática de Paris, Príamo o Héctor.

En suma, Troya es presentada por Homero como una *pólis* en estado de excepción por la situación de asedio permanente. Se trata de una gran comunidad heterogénea unida por el bien común, entendido como la conservación de la vida, la libertad y la *philía* entre individuos y diversas colectividades, que no es otra cosa que la *pólis* misma. Las instituciones como el gobierno, el Consejo de Ancianos y la asamblea funcionan condicionadas por el estado de excepción, lo que hace que deban operar de un modo diligente y con celeridad ante la premura de la incesante guerra. Todo ello remite directamente a una contraposición con el campamento aqueo, su enemigo, su competencia. Si bien ambos tienen asambleas institucionalizadas, *basileîs* y un líder principal, la estructura política y gubernamental de una y otra difieren significativamente. El poeta señala los matices que pueden advertirse entre ambas comunidades, problematizando, de este modo, la génesis del orden político y los efectos de las diferentes modalidades ejecutivas que desembocan en una delimitación del modelo institucional griego<sup>328</sup> en estado de excepción desde dos perspectivas diferentes.

El problema de la tensión entre los intereses individuales y los generales de la comunidad troyana es algo que, al igual que la del campamento aqueo, será abordado en el

---

<sup>328</sup> Más allá de los rasgos materiales orientales con los que se encuentra tematizada la ciudad de Troya. Cfr. GARCÍA IGLESIAS (2000, 102-7), sobre las estructuras palaciales minoicas y micénicas y sus posibles herencias y filiaciones políticas con los regímenes medioorientales.

capítulo IV. Sin embargo, como se ha señalado, puede adelantarse que las instituciones troyanas o su funcionamiento fallan en tanto no logran establecer un consenso legítimo de la decisión primaria de ir o no a la guerra. Esto se debe a que, si no puede hablarse de corrupción, hay, al menos, un marcado faccionalismo sobre qué hacer con Helena.

### 3.1.5. Ítaca

Corrientemente se afirma que el mayor realismo de las entidades políticas presentadas por Homero en la *Odisea* aparece con la descripción de Ítaca.<sup>329</sup> Allí se presenta un entramado social rico y complejo dentro de una ciudad marcada por una clara estratificación social.<sup>330</sup> Según cuenta Eumeo, además de los agricultores y artesanos, en la *pólis* de Ítaca para los habitantes existe la posibilidad de ser adivino (μάντις), médico (ιητήρ), constructor (τέκτων) o cantor (ᾄοιδός), considerados “*demioergoi*”, “trabajadores del pueblo” (*Od.* 17.383-385).<sup>331</sup> La caracterización de Ítaca como espacio urbano se establece como punto de partida en la distinción de *pólis* (*ásty*) y *agrós* (*Od.* 15.504-505), centralmente en la descripción de una fuente de bella corriente *bien construida* (τυκτήν) de donde los *polítai* extraen el agua junto a un altar consagrado a las ninfas (*Od.* 17.206-211), y encuentra su refuerzo en la mención de la presencia considerable de vagabundos (ἀλήμονες) y mendigos (πτωχοί) (*Od.* 17.376-377).

La ciudad posee un importante puerto y se describe como un territorio en el que se desarrolla la agricultura como actividad principal, lo cual puede dar un indicio de su poderío económico, en sintonía con su carácter de acreedora del pueblo laconio por una deuda contraída por la exportación de cuantioso ganado en un tiempo anterior (*Od.* 21.15-9). A su

---

<sup>329</sup> Por oposición a la irrealdad representada por Esqueria (la tierra de los feacios), dentro del grupo de las tres *póleis* del mundo real: Ítaca, Esparta y Pilos (MOSSÉ 1980, 1).

<sup>330</sup> Para un estudio detenido de la sociedad itacense, ZECCHIN DE FASANO, G. (2004), HALVERSON (1985), CALHOUN (1934).

<sup>331</sup> Allí también se observan esclavos y sirvientes con nombre propio y un protagonismo inédito en las otras entidades políticas mencionadas con anterioridad (BARCELÓ-HERNÁNDEZ 2014, 37).

vez, la descripción de las opulentas moradas palaciegas y de las riquezas de Ítaca expresa la privilegiada posición económica de la ciudad y probablemente su autosuficiencia.

Al dirigirse Telémaco a la asamblea por él convocada por primera vez, se advierte en la *pólis* itacense el ágora, el Consejo de Ancianos (que se ve en tiempos de Laertes al nivel ejecutivo del *basileús*, al ordenarle a un Odiseo joven una misión concreta, *Od.* 21.21), una magistratura ejecutiva de gobierno (vacante) (*Od.* 2.6-14) y una clase aristocrática dividida, por un lado, en un grupo ávido de poder representado por los pretendientes (y sus familias), opuesto al resto del pueblo y, por otro, uno pro-Odiseo, como se puede notar en el canto 24 del poema cuando se delimitan claramente las dos facciones aristocráticas de la *pólis*. También puede suponerse que las palabras de Odiseo [...] ἦμος δ' ἐπὶ δόρπον ἀνὴρ ἀγορήθην ἀνέστη / κρίνων νεΐκεα πολλὰ δικάζομένων αἰζηῶν (“en el momento en que sobre la hora de la cena un varón desde el ágora se levanta juzgando muchas disputas entre los vigorosos hombres sentenciados”) hacen referencia a Ítaca y a su ágora como lugar institucional del tribunal de la *pólis* (*Od.* 12.439-440).

Siguiendo el juego de contrastes, matices y oposiciones que se establecen entre las distintas entidades políticas presentadas en la épica homérica, que proponen e invitan al auditorio a una reflexión filosófico-política, el poeta aplica los mismos epítetos a los pretendientes y a los cíclopes (*hyperphíalos*,<sup>332</sup> *athémistos*<sup>333</sup> y *hybristés*<sup>334</sup>). También se refiere a Eurímaco y Antínoo como *basileîs* (*Od.* 18.64-65), aunque son muy diferentes a los *basileîs*, *hegétors* y *médontes* del pueblo feacio. Así, la monstruosidad como opuesta a lo humano en el episodio de los cíclopes se proyecta como una monstruosidad social y política en la apelación compartida entre pretendientes y cíclopes. La oposición entre, por un lado, una aristocracia virtuosa y, por otro, una viciosa, se advierte tanto en la pertenencia de los pretendientes como los de líderes feacios a la condición de la *basileía*. En este sentido, puede pensarse una consideración del poeta en torno a lo que podría representar una clase aristocrática como algo ni virtuoso ni vicioso *per se*, sino orientado potencialmente hacia ambas formas, dependiendo del orden en el que se encuentren insertas.

<sup>332</sup> Pretendientes: *Od.* 1.134, 227, 310, 315, 4.663, 790, 11.116, 13.373, 14.27, 15.12, 315, 376, 16.271, 17.481, 18.71, 18.167, 20.12, 291, 21.285, 289, 23.356; cíclopes: *Od.* 9.106.

<sup>333</sup> Pretendientes: *Od.* 17.363, 20.287; cíclopes: *Od.* 9.106, 189, 428.

<sup>334</sup> Pretendientes: *Od.* 24.282 ; cíclopes: *Od.* 9.175.

Por otro lado, como señala Mossé (1980), la diferenciación entre *agorá* y *thóokos*<sup>335</sup> (ausentes desde que Odiseo se marchó con las naves a Troya) (*Od.* 2.26-7), puede establecer una distinción entre un Consejo de Ancianos sentado y el resto de la asamblea de pie. Todas estas instituciones políticas se presentan independientes de cualquier poder exterior y –como se verá más adelante– deben, en cierto modo, ser legitimadas por el *dêmos* de la *pólis*.<sup>336</sup> En este sentido, se visulumbra de modo incipiente en Homero una importante y significativa cuota de poder popular representado por la asamblea del *dêmos*, como última institución legitimadora de las decisiones políticas (tópico que se tratará en el siguiente capítulo).

Asimismo, no se halla ausente en Ítaca el problema de la ley de hospitalidad, aquella que Homero considera como una característica esencial para los paradigmas ético-políticos de la *pólis*. Precisamente, su concepto se encuentra nuevamente abordado y problematizado por el poeta, dado que esta ley no tiene lugar en la comunidad itacense en ausencia del soberano, o al menos no se encuentra vigente, como puede verse en el maltrato de los pretendientes a Odiseo al llegar a su hacienda disfrazado de mendigo (*e.g.*, *Od.* 17.375-379, 446-464, 21.288-292). No obstante, la ley de hospitalidad se mantendrá indemne ante ese orden corrupto, resguardada del desarreglo moral y político dirigido por los pretendientes, en lo que el poeta considera el ideal de la fidelidad política y moral: el *sybótes* Eumeo. En ese caso, la ley no discrimina clases sociales, ya que así como Odiseo recibía los dones hospitalarios en la tierra de los feacios en condición de gobernante, aquí los recibe en situación de mendigo (*Od.* 14.56-9).<sup>337</sup> Otra vez, el quebrantamiento de la ley de hospitalidad –entendida como una ley de carácter divino– implica una *hýbris* hacia los dioses por parte de su transgresor. En este pasaje los jóvenes de Ítaca reprochan el comportamiento de los pretendientes a uno de sus líderes (Antínoo) recordándole la vigilancia de los dioses, que [...] ἐπιστροφῶσι πόληας, / ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες (“recorren las *póleis*

<sup>335</sup> “Reunión”/“asiento”. Término utilizado por segunda vez en todo el poema en plural para referirse al lugar donde la Ninfas se reúnen en *Od.* 12.318 (Νυμφέων καλοὶ χοροὶ ἠδὲ θόωκοι). También es usado en *Il.* 8.438-439 para designar el asiento donde se reúnen los dioses en el Olimpo (Ζεὺς δὲ πατὴρ Ἴδηθεν εὐτροχὸν ἄρμα καὶ ἵππους / Οὐλύμπων δὲ δίωκε, θεῶν δ' ἐξίκετο θόωκος).

<sup>336</sup> Véase cap. IV, “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

<sup>337</sup> Esto tiene que ver con que los extranjeros y mendigos pertenecen a Zeus y lo que subyace a esa ley es la creencia de que detrás de un mendigo o un forastero puede esconderse una divinidad (*Od.* 17.483-487).

observando la *hýbris* y la *eunomía* de los hombres”) (*Od.* 17.486-487). Como señala Zecchin de Fasano (2010, 108), este rol es ocupado por Odiseo como si fuese un dios en su defensa de la *eunomía* y contra el exceso en la *pólis*.<sup>338</sup> Esto refuerza aún más el sentido de gobernante virtuoso que Odiseo representa, opuesto, otra vez, a la desmesura inaceptable de los pretendientes.

Antes de proseguir, es necesario atender los argumentos de Posner (1979) para sostener el estado prepolítico de la sociedad homérica a partir del escenario itacense. Aunque muy persuasivos a primera vista, terminan, si no probando exactamente lo contrario, al menos exhibiendo su incapacidad para abarcar muchas de las complejizaciones que surgen en la dinámica de los poemas. Lo que el autor establece como normas generales de los distintos escenarios homéricos en la mayoría de los casos conlleva una excepción al planteo. Así, en principio, según el autor, no hay un proceso público en donde el Estado esté involucrado, *a excepción* de algunos casos como el de Minos juzgando a los muertos en el Hades (*Od.* 11.568-571) (1979, 31). No hay puerto público, *a excepción* de Esqueria (1979, 32). El ágora más poderosa sería la de los pretendientes, puesto que no tienen un líder que se erija como un *basileús* principal, *a excepción* de Antínoo que podría ocupar dicho lugar (1979, 35).<sup>339</sup> Además, se advierte una clara diferenciación entre el gobierno del *oikos* y el gobierno de la *pólis* que, si bien puede plantearse que aún no se ha dado en Ítaca, las siguientes palabras de Telémaco presentan al menos como su posibilidad, exhibiendo la consciencia del poeta y de la audiencia en torno al problema (*Od.* 1.394-399):

ἀλλ' ἦ τοι βασιλῆες Ἀχαιῶν εἰσὶ καὶ ἄλλοι  
πολλοὶ ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ, νέοι ἠδὲ παλαιοί,  
τῶν κέν τις τόδ' ἔχρισιν, ἐπεὶ θάνε δῖος Ὀδυσσεύς·  
αὐτὰρ ἐγὼν οἴκοιο ἄναξ ἔσομ' ἡμετέροιο  
καὶ δμῶων, οὓς μοι ληΐσσατο δῖος Ὀδυσσεύς

<sup>338</sup> Sobre los paralelos que pueden establecerse entre el pasaje homérico, la recepción solónica en la *Eunomía* (fr. 3) y el contexto de crisis ateniense, ZECCHIN DE FASANO (2010).

<sup>339</sup> En el caso iliádico, la guerra defensiva de Troya se reduciría al *oikos* de Príamo, ya que los que pelean son en su mayoría parte de su familia, *a excepción* de Eneas, Glauco y Sarpedón.

Pero por cierto hay otros gobernantes entre los aqueos,  
 muchos en Ítaca rodeada por el mar, unos jóvenes, otros viejos,  
 y uno entre ellos domine esto, ya que murió el divino Odiseo.  
 Pero yo seré el soberano de mi hogar,  
 también entre los siervos que para mí adquirió el divino Odiseo.<sup>340</sup>

Como puede notarse, Telémaco en su estrategia política (que tiene como trasfondo el plan de Atenea: el restablecimiento del poder de Odiseo en Ítaca) plantea como una solución posible el hecho de distinguir la soberanía del *oĩkos* y la de la *pólis* como dos instituciones, aunque sin duda estrechamente vinculadas, con diferentes campos de acción. Argumentos y autoobjeciones (excepciones) siguen a todo el, no obstante, interesante trabajo de Posner. Pero su propuesta, además de mostrarse insuficiente para abordar los poemas desde tal enfoque, pone de manifiesto que la *Ilíada* presentaría así tensiones y contrastes entre formas distintas de ejercer el poder y, al mismo tiempo, problematiza una cuestión por medio de una regla que se sostiene hasta que aparecen las excepciones. Esa imposibilidad de circunscribir todo el orden homérico a una regla (el estado prepolítico) vitaliza y resalta aún más el carácter problematizante y cuestionador del planteo homérico por sí mismo. Argumentos de este tipo sugieren que no hay reflexión política en Homero porque no hay *pólis*, pero semejante postura ignora aspectos fundamentales del modo de reflexión política en Grecia, por no hablar de una falencia en la comprensión del funcionamiento del mundo homérico, en el que el *oĩkos* se presenta como un espejo del funcionamiento de la *pólis*.

### 3.1.5.1. Odiseo, el restaurador de la paz

Luego del errabundeo, Odiseo llega a un supuesto orden, el *kósmos* de Ítaca, pero paradójicamente se trata un orden fuera de orden. Como se ha visto con anterioridad, la

---

<sup>340</sup> En sintonía con una defensa de su propiedad privada que expone Telémaco en *Od.* 20.264-265: [...] οὐ τοι δῆμιός ἐστιν / οἶκος ὄδ', ἀλλ' Ὀδυσῆος, ἐμοὶ δ' ἐκτήσατο κείνος (“Por cierto, este *oĩkos* no pertenece al pueblo, sino a Odiseo, y a mí me lo procuró aquel”).

comunidad itacense posee muchas de las instituciones necesarias para el normal desempeño y funcionamiento del orden social y político. Sin embargo, la ausencia de Odiseo, soberano legítimo de Ítaca, ha dejado el cargo político vacante, con lo que se presenta una comunidad con un gobierno acéfalo. De este modo, el conjunto de la comunidad no puede expresar genuinamente sus demandas, no hay un espacio político en el que resida la soberanía y, en efecto, la observancia de la ley parece no ser vinculante en la isla. El *kósmos* itacense es más bien un caos político que implica una ignominia frente a la sociedad, y la disconformidad del pueblo es admitida incluso por los mismos responsables del desorden (los pretendientes): “λαοὶ δ' οὐκέτι πάμπαν ἐφ' ἡμῖν ἦρα φέρουσιν” (el pueblo<sup>341</sup> hace tiempo ya no nos da el apoyo en absoluto) (*Od.* 16.375).

La ausencia del soberano –como primer motor del caos– propicia el desquicio político que luego es llevado a cabo por una clase o estamento social ávido de poder que no cuenta con la legitimidad política, legal e incluso consuetudinaria, necesaria. Todo este trastorno social y político conlleva situaciones de violencia que se hacen evidentes en el intento de asesinar a Telémaco, último residuo de legitimidad posible sobre la herencia política, así como en el tratamiento ignominioso a Odiseo-mendigo que culmina en las batallas más sangrientas del canto 22. Estas últimas escenas son fácilmente asimilables a los sucesos propios de la guerra, representados en gran medida en la *Ilíada*.

Luego de que Eupites fuera al centro de la ciudad a llevar la nueva del retorno de Odiseo a Ítaca (*Od.* 24.473-476), Atenea le pregunta a Zeus:

ὦ πάτερ ἡμέτερε Κρονίδη, ὕπατε κρειόντων,  
εἰπέ μοι εἰρομένη· τί νύ τοι νόος ἔνδοθι κεῦθει;  
ἢ προτέρω πόλεμόν τε κακὸν καὶ φύλοπιν αἰνὴν  
τεύξεις, ἢ φιλότητα μετ' ἀμφοτέροισι τίθησθα;

---

<sup>341</sup> En este caso se opta por traducir *laoi* y sus derivados por “pueblo”. El término *laós* (muchas veces en plural) es un colectivo que en muchos casos se refiere a aquellos integrantes de una comunidad que no son los jefes o dirigentes (*hegemónes*). Otras veces designa la parte de la comunidad que combate en la guerra (sobre todo en *Ilíada*), los ejércitos, las tropas, las “huestes”. Aquí, los *laoi* hacen referencia a una parte del *dêmos* que representa, sobre todo, la territorialidad de un pueblo y su generalidad. Para un examen más exhaustivo de la cuestión, SCHEID-TISSINIER (2002). Véase cap. IV, “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

Oh, padre nuestro Crónida, soberano entre los poderosos,  
 responde a mi pregunta. ¿Qué te guarda la mente en el interior ahora?  
 ¿Acaso la guerra maldita y el pavoroso grito de la batalla  
 dispondrás, o la amistad entre ambos [bandos] instalas?

Como muestran los acontecimientos violentos de la *Odisea*, la amoralidad y la ilegitimidad política de los pretendientes han llevado a la comunidad a un clima de guerra. Es la misma Atenea, diosa guerrera, quien ante las inminentes hostilidades demanda la intervención de Zeus para la resolución de un conflicto que ahora tiene un carácter bélico. El desprecio por la guerra (πόλεμον τε κακόν) en boca de la diosa manifiesta cierta tendenciosidad en la pregunta que aparenta ser retórica, pidiendo por la paz de la comunidad.

Ante esto, Zeus le responde (*Od.* 24.481-486):

ἔρξον ὅπως ἐθέλεις· ἐρέω δέ τοι ὡς ἐπέοικεν.  
 ἐπεὶ δὴ μνηστῆρας ἐτείσατο δῖος Ὀδυσσεύς,  
 ὄρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεὶ,  
 ἡμεῖς δ' αἶψ' αἰδῶν τε κασιγνήτων τε φόνοιο  
 ἔκκλησιν θέωμεν· τοὶ δ' ἀλλήλους φιλέοντων  
 ὡς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω.

Obra como quieras. Mas te diré cómo es lo conveniente.  
 Puesto que, por cierto, a los pretendientes castigó el divino Odiseo,  
 estableciendo leales juramentos que él reine por siempre,  
 y nosotros nuevamente procuremos el olvido y el perdón  
 del asesinato de los hijos y los hermanos. Y que ellos se amen  
 unos a otros como antaño, y la riqueza y la paz sean suficientes.

Las palabras de Zeus proporcionan la idea de que el castigo infligido por Odiseo a los pretendientes es considerado justo por el padre de los dioses. Odiseo ha asesinado a muchos de los que habían quebrantado leyes de carácter divino y civil (la *hýbris* de los pretendientes ha sido penada con la muerte), de modo que el héroe opera como medio para poner en acto la justicia divina. Con la represalia de Odiseo se logra restablecer el equilibrio moral en el cosmos itacense. En efecto, la inmoralidad ha sido corregida, pero por otra parte ha quedado

un conflicto interno que sigue amenazando el orden de la comunidad. Para resolver el conflicto es necesario un pacto entre ambos bandos o facciones aristocráticas (el de Odiseo y los suyos, por un lado, y el de los aliados y familiares de los pretendientes, por otro) que permita restablecer el verdadero orden político de la comunidad o, en todo caso, garantizar un nuevo orden basado en la justicia divina. El pacto consiste en la restitución del soberano legítimo (Odiseo) y la indulgencia y amnistía entre soberano y clase aristocrática (pretendientes/aliados). Es de este modo como se logra restablecer el orden político que es, en rigor, la armonía social que tiene como producto la plenitud de la riqueza y la paz.

Vale notar que el restablecimiento del orden en Ítaca se hace en los jardines de Laertes (*Od.* 24.244-344), al igual que su *anagnórisis* de Odiseo, lo cual tiene su *prólepsis* e instancia gnoseológica de los paradigmas políticos en el perfecto y cuasidivino ordenamiento de los jardines de Alcínoo en la tierra de los feacios (*Od.* 7.111-132). Es también este episodio en donde se termina de ensamblar la tríada completa del *génos* de Laertes para establecer un cimiento sólido y completamente legítimo del orden itacense y, solo después de incorporar como bastión el jardín de Laertes, Odiseo logrará constituirse como líder cívico.

Llegando a los últimos versos de la *Odisea* (24.531-2), Atenea se dirige al pueblo en discordia y profiere estas palabras:

ἴσχεσθε πτολέμου, Ἰθακήσιοι, ἀργαλέοιο,  
ὥς κεν ἀναιμωτί γε διακρινθῆτε τάχιστα.

Desistan, itacenses, de la guerra dolorosa,  
para que, sin derramamiento de sangre, os separeis  
[unos de otros] lo más pronto posible.

Una vez más se asiste a una calificación negativa de la guerra. Atenea se refiere a ella como la “guerra dolorosa” (πτολέμου [...] ἀργαλέοιο). Como se ha señalado con anterioridad, el conflicto interno de la comunidad –por su nivel de violencia y envergadura– ha tomado las características propias de una guerra que la diosa exhorta a abandonar. En el mismo sentido, en los últimos versos del poema Atenea se dirige a Odiseo con estas palabras (*Od.* 24.542-548):

“διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,  
 ἴσχεο, παῦε δὲ νεῖκος ὁμοῖου πτολέμοιο,  
 μή πῶς τοι Κρονίδης κεχολώσεται εὐρύοπα Ζεύς.”  
 ὧς φάτ' Ἀθηναίη, ὃ δ' ἐπειθετο, χαῖρε δὲ θυμῷ.  
 ὄρκια δ' αὖ κατόπισθε μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκε  
 Παλλὰς Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο,  
 Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας ἠδὲ καὶ αὐδὴν.

“Laertíada nacido de Zeus, ingenioso Odiseo,  
 ¡Detente! acaba la lucha de la guerra intestina,  
 No se enfade contigo el Crónida Zeus de amplia mirada”.  
 Así habló Atenea, y él obedecía, y se alegraba en el ánimo.  
 Y otra vez Palas Atenea, hija de Zeus portador de la égida,  
 de allí en más estableció los juramentos para ambos,  
 personificando a Méntor en cuanto a figura y voz.

Siendo consecuente con el clima presentado por el poeta en palabras de la diosa Atenea, una vez más aparece la guerra con una censura y valoración negativa. La “guerra intestina”<sup>342</sup> (ὁμοῖου πτολέμοιο), que en este caso la diosa exhorta a Odiseo a deponer, ha sido el resultado de las transgresiones de las leyes divinas y humanas, propiciadas por la falta de autoridad y un orden legítimo en la comunidad. Odiseo acata los imperativos de la divinidad que, por medio de los acuerdos entre ambas partes, logrando así un consenso social, permiten restablecer el orden de la comunidad y con ello la paz en Ítaca.

Por medio del regreso de Odiseo a Ítaca el orden social comienza a restablecerse. El cargo vacante es ocupado nuevamente por la persona *a priori* más legítima para el cargo de soberano, al menos a partir de su *génos*, como lo remarcen las palabras de Teoclímeneo dirigidas a Telémaco: ὑμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένευσ βασιλεύτερον ἄλλο / ἐν δήμῳ Ἰθάκης, ἀλλ' ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεὶ (“no hay otro más regio que tu linaje en el pueblo de Ítaca, sino que ustedes siempre serán los que tengan el mando”) (*Od.* 15.533-534). Sin embargo, el restablecimiento del orden se cristaliza de un modo traumático. El clima de violencia llega

<sup>342</sup> Literalmente “guerra entre semejantes”. La posibilidad de la “guerra igualadora”, dado el contexto, debe descartarse.

hasta un nivel superlativo, al punto de que se produce una identificación entre la lucha intestina y la guerra. Es por medio de los juramentos convenidos entre ambos bandos (*Od.* 24.546) como se logra la auténtica legitimidad del soberano, autorizada, de este modo, por el consenso y pacto social, auspiciado por Atenea bajo la forma embrionaria de un *deus ex machina*.<sup>343</sup> Y, en efecto, mediante el restablecimiento del soberano legítimo y virtuoso se logra refrenar el conflicto interno (la guerra) y con ello establecer un estado de paz en la comunidad.

Esto implica que, en rigor, a pesar de ser una *pólis* con las características necesarias para un funcionamiento virtuoso del poder político por medio de sus instituciones, estas se encuentran perjudicialmente condicionadas, dado el estado de excepción por la ausencia del soberano y el estado de hecho impuesto ilegítimamente por los pretendientes. Es por ello que la restauración del orden no puede darse en Ítaca mediante una transición pacífica e institucional. El poder es retomado por el soberano mediante la violencia como única opción ante una violencia ejercida por quienes morirán a manos de Odiseo. Por eso, luego deberán intervenir Zeus y Atenea para terminar de legitimar el orden de la comunidad. Es Odiseo quien restaura el orden en Ítaca, pero el padre de los dioses es quien otorga un manto de legitimidad a modo de una investidura político-religiosa sobre la comunidad.

### 3.1.6. Pilos y Esparta

En el canto 3 de la *Odisea* Telémaco, buscando noticias de su padre Odiseo, arriba a Pilos, la ciudad de Néstor, que el poeta describe como “protegida por los dioses” (Πύλον ἠγαθήην) (*Od.* 2.308). Las “bellas y magníficas moradas” (δῶματα καλά / δῶμαθ' [...] ἀγακλυτά) (*Od.* 3.387-8) exhiben la suntuosidad de una comunidad que presenta un orden social reconocible por la paz y el sosiego –visible en los banquetes ostentosos y los ritos religiosos (*Od.* 3.36-66, 331-341, 418-463)– en un clima de total normalidad y placidez. Al igual que en el caso de Ítaca con respecto a los laconios, se refuerza el potencial económico de los pilios en su

---

<sup>343</sup> Sobre la interpretación de este episodio como una forma particular de *deus ex machina*, DE JONG (2004, 586).

descripción como acreedores de los caucones (*Od.* 3.366-368). Al llegar, Telémaco encuentra a los habitantes de Pilos reunidos en el ágora (ἄγορην, *Od.* 3.31) junto al soberano (*ánax*) Néstor, quien se destaca por ser muy sensato (μᾶλα πεπνυμένος)<sup>344</sup> (*Od.* 3.20). De hecho, es quien περιόιδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων / τρις γὰρ δὴ μὶν φασιν ἀνάξασθαι γένε' ἀνδρῶν, / ὧς τέ μοι ἀθάνατος ἰνδάλλεται εἰσοράασθαι (“entre los demás conoce mejor la justicia y la prudencia, pues, por cierto, dicen que él ha conducido tres generaciones de hombres, y como un inmortal se muestra al mirarlo”) (*Od.* 3.244-46). Junto al palacio de Néstor se presentan asientos de piedra pulimentada (ξεστοὶ λίθοι) que denotan la antigüedad de una institución que se encuentra establecida hace mucho tiempo, puesto que dichos asientos se van puliendo con el uso de los ciudadanos al sentarse (*Od.* 3.404-17).<sup>345</sup> Estos asientos –en donde antiguamente se sentaba el anciano soberano pilio Neleo–<sup>346</sup> corresponderían al Consejo de Ancianos, marcando su preeminencia y longevidad, dada su ubicación contigua al palacio del *ánax*, Néstor, quien ahora ocupa el trono de Pilos y ejerce el poder como lo expresa su posesión del *skêptron* (*Od.* 3.406-412).<sup>347</sup>

La sacralidad de la ciudad y la suntuosidad de las construcciones, sumadas a la exaltación de las virtudes del soberano, hacen que Pilos pueda establecerse como otro paradigma político homérico en el marco del ascenso gnoseológico de Telémaco para restablecer el orden en Ítaca junto a su padre y su abuelo. Sin duda, el poeta no le da la misma impronta a Pilos que a la tierra de los feacios. En primer lugar, porque la mirada hacia una y otra comunidad se plantea desde dos puntos de vista diferentes, sobre todo en el grado de

---

<sup>344</sup> El término también se les atribuye a otros personajes de los poemas homéricos. En la *Iliada* es el caso de Anténor, Meriones y Polidamante. En la *Odisea*, además de atribuírsele a Néstor y Menelao, queda casi relegado –y en reiteradas ocasiones– a Telémaco, aunque hay una única y leve referencia a Laertes y Anfínomo. Con este vocablo el poeta está resaltando una de las virtudes del soberano que es, sobre todo, una virtud de índole política.

<sup>345</sup> Los mismos asientos aparecen en el ágora de los feacios (*Od.* 8.6). Aquí también, a semejanza de la sociedad feacia, la hospitalidad pilia sobresale como una ley natural/divina, nota insoslayable entre todas las características de la comunidad de Néstor.

<sup>346</sup> En *Il.* 11.703-705 también se resalta el carácter virtuoso del antiguo gobierno de Neleo en Pilos en la repartición de la tierra para el *dêmos*, que contrasta con el accionar vicioso de Agamenón.

<sup>347</sup> Según MOSSÉ (1980, 6), esto se explicaría porque la Pilos presentada en la *Odisea*, *pólis* incipiente aún, representaría a la Pilos de los tiempos micénicos.

heroicidad y protagonismo. Es Odiseo quien por su vasta experiencia y usanza puede detenerse a observar con mucha más atención y mayor detalle (que Telémaco) cuestiones de una sociedad que se presenta como un modelo a seguir. Por otra parte, la diferencia de foco en una y otra comunidad puede deberse a que el objeto principal del poeta en el caso de Pilos no es esencialmente plantear un modelo político ideal (además de ser un ejemplo más realista y, en el marco del mito griego, podría decirse histórico), sino una simetría especular de la que se puedan extraer matices y contrastes filosóficos.

El planteo de la tierra de los feacios como una comunidad ideal y utópica establece cierto grado de irrealidad que la diferencia de un modelo político concreto, contemplado en un tiempo y un lugar precisos, como el de Pilos. En este caso el poeta muestra una referencia a un paradigma político más cercana y factible desde la perspectiva de Telémaco. Son estos modelos políticos los que tanto Telémaco como Odiseo llevan consigo en su retorno a Ítaca y a partir de los cuales pretenden restablecer el orden de dicha comunidad.

Es también en el Peloponeso, en la Esparta de Menelao (considerado *πεπνυμένος* por Néstor) (*Od.* 3.328),<sup>348</sup> donde las leyes de hospitalidad llevadas a cabo tanto por el Atrida como por Helena, propias de los paradigmas políticos homéricos (feacios, Pilos, Esparta), son fuertemente opuestas a la *pólis* de Ítaca: ciudad sin orden político y en el marco de una convivencia inmoral con los pretendientes, entendidos como una aristocracia en disputa por el poder. El abrupto salto narrativo, desde el banquete en Esparta –como modelo de actividad de la cultura y la sociedad noble– con Telémaco y Menelao (*Od.* 4.620-4) hasta la máxima inmoralidad de los pretendientes en Ítaca (*Od.* 4.625-31) devorando la hacienda de Odiseo, constituye una técnica homérica común que pretende distinguir claramente una y otra forma de vida comunitaria y política. Se trata de un contraste antagónico entre quienes comen en el banquete hospitalario, elevándose a una virtud ética, y los que comen en la hacienda de Odiseo con una actitud execrable.

En este episodio Menelao expresa su deseo irrealizable –desde su perspectiva– de otorgarle a Odiseo una *pólis* entre las que están bajo su dominio, lo que muestra su poderío geopolítico y el ejercicio del poder y la soberanía sobre sus distintas áreas de influencia (*Od.*

---

<sup>348</sup> Véase n. 344.

4.174-177).<sup>349</sup> Es verdad, como ha señalado Mossé (1980, 13), que sobre el funcionamiento de la Esparta homérica solo conocemos el *oikos* de Menelao y no la *pólis* en sí misma. Sin embargo, el texto homérico brinda varias notas, como la recién mencionada, del gobierno del Atrida que pueden proyectarse al ámbito político interno. En tal caso, además de su poderío por sobre otros Estados posiblemente aledaños, Menelao gobierna Esparta de modo soberano. Su epíteto de *pepnyménos*, su caracterización como soberano hospitalario y el regreso a salvo a Esparta –a pesar de algunos sobresaltos como el desvío hacia Egipto, que incluso puede verse positivamente (*Od.* 3.291-302)–, junto con la predicción del egipcio Proteo, el anciano del mar, sobre su futuro feliz en los Campos Elísios en compañía de Helena<sup>350</sup> (*Od.* 4.561-569), exhiben el carácter virtuoso de Menelao como soberano de Esparta.

Con el desembarco de Telémaco en la sagrada Pilos puede apreciarse el paralelo narrativo entre su arribo a la comunidad de Néstor y la llegada de Odiseo a la comunidad de los feacios, y todo ello en una simultaneidad de los acontecimientos. Más allá de ser poéticamente más rico un paradigma que otro, en ambos casos, tanto en Pilos como en la comunidad de los feacios, se advierten dos arquetipos sociales que por su idealización de modelo político remiten –por un fuerte contraste– inmediatamente a Ítaca. Esta *pólis*, a causa de la ausencia del soberano, se encuentra en un caos social y político, contrario a lo que sucede en Pilos y Feacia, dos microcosmos donde todo está en perfectas condiciones y con una armonía social irreprochable.

La convergencia de las dos líneas narrativas centrales de la *Odisea* desemboca en el encuentro de Odiseo y Telémaco con el fin de restablecer el orden político en Ítaca (*Od.* 16). Cabe señalar que tanto padre como hijo, antes de intentar instituir (o restituir) el poder soberano de la comunidad itacense, asisten personalmente a dos paradigmas políticos ideales

---

<sup>349</sup> Se ha visto en este pasaje la posibilidad de una alusión a las incipientes o futuras *póleis* periecas sometidas a Esparta (MOSSÉ 1980, 7). Cfr. *Il.* 9.149-156, donde Agamenón, en el contexto de la embajada, le ofrece a Aquiles el vasallaje de varias *póleis* cercanas a Pilos para intentar que deponga su cólera.

<sup>350</sup> Como señala FLORES GONZÁLEZ (2015, 52), esto no implica una oposición entre *morir* y *ser enviado a los Campos Elíseos*, sino entre *morir en Argos* y *morir en los Campos Elíseos*. Por supuesto, resulta obvio que todo lo bueno, la suerte y dicha de Menelao *post mortem*, se deba al hecho de ser el esposo de Helena, en tanto hija de Zeus, pero ello no quita peso a la caracterización positiva del héroe en sí misma.

(feacios en el caso de Odiseo y Pilos y Esparta en el de Telémaco). Ambos parten de un caos o desorden cósmico –Odiseo del errabundeo, Telémaco de Ítaca– en un camino de ascenso hacia la restitución del orden en su patria que culminará con la resolución violenta del conflicto político para, en efecto, instituir un orden de paz, entendido como la característica principal que define de un modo esencial a los feacios y la comunidad de Pilos.

### 3.1.7. El escudo de Aquiles<sup>351</sup>

La presentación del escudo de Aquiles en el canto 18 de la *Ilíada* ha dado lugar a diversas interpretaciones en torno a su naturaleza. Desde los gramáticos alejandrinos y comentaristas del siglo XIX que veían estos versos como una interpolación de un poeta cretense –seguramente debido a la presencia de la danza propia de Creta descrita en el escudo–, hasta la justificación de su presencia en el texto como un mero interludio o rodeo literario con el fin de preparar a la audiencia para los subsiguientes cantos de máxima tensión dramática, hace unas décadas, otros enfoques<sup>352</sup> han dado una nueva perspectiva a la razón de ser de la construcción poética del escudo.

En *Ilíada* 18.478-617<sup>353</sup> el poeta presenta y describe el famoso escudo de Aquiles. En la primera de las tres capas del escudo aparece la representación del cosmos, donde la tierra, el cielo y el mar, el sol, la luna, junto con todos los astros, forman el firmamento. Los tres dominios –cielo, tierra y mar– se establecen en el centro del escudo, presentando una

---

<sup>351</sup> Sobre la datación de la *Ilíada* a partir del Escudo de Aquiles desde un enfoque arqueológico, CRIELAARD (1995, 214-224).

<sup>352</sup> La descripción de un escudo guerrero en donde aparecen representadas escenas de paz y prosperidad en un ámbito civil, al mismo nivel que las escenas de guerra, fue cuestionada por varios autores en un intento de identificar y armonizar coherentemente las escenas presentes en el escudo con situaciones de la *Ilíada*, con el objeto de darle una coherencia holística al poema. Para distintos análisis dentro de este enfoque, GALLEGO (2017), MÍGUEZ BARCIELA (2016), GIESECKE (2007), FARENGA (2006), NAGY (2003), HAMMER (2002), CANTARELLA (2002), RABEL (1989), THIBAU (1986), TAPLIN (1980), VANDERLINDEN (1980), ANDERSEN (1976).

<sup>353</sup> Cfr. THIBAU (1986), quien señala que el relato en torno al escudo de Aquiles comienza a tener contenido significativo en *Il.* 18.369, cuando Tetis llega a la morada de Hefesto.

cosmogonía en la que se da el espacio como el lugar para la existencia del ser y el movimiento de los astros que figuran el tiempo y con ello el devenir del mundo humano (Thibau 1986, 301).<sup>354</sup> Como señala Míguez Barciela (2016, 165), el río Océano ubicado en el borde exterior de un escudo circular no es puro capricho poético:

El Océano es límite extremo en el cosmos finito de los griegos, y el canto lo hace aparecer como tal. Poner “la gran fuerza de la corriente del Océano” en el último de los cinco círculos concéntricos es, pues, una cuestión de ontología, una operación fenomenológica.

Esto es coherente con la convocatoria a la asamblea de los dioses por Zeus y ejecutada por Themis en *Il.* 20.4-15 en la que asisten todas las divinidades, aunque el poeta subraya que a excepción de Océano. A partir de esta afirmación, a diferencia de la interpretación de Edwards (1991, 288), de que su ausencia se debe a que Océano no pertenece a la familia de los Olímpicos –argumento que no logra explicar la efectiva presencia de otras divinidades y elementos primordiales en el Olimpo–, esta se justifica, en tanto constituye el límite del orden cósmico y sosteniendo la finitud del universo y, por ello, aprehensible y dominable por los dioses olímpicos.

Una vez establecido el orden natural, la descripción avanza y se enfoca en el universo de la *pólis*. Así, el poeta menciona la existencia de dos ciudades de seres humanos (μερόπων ἀνθρώπων)<sup>355</sup> (*Il.* 18.490), llamativa fórmula problememente heredada de la tradición que también el poeta le asigna a la ciudad de Troya (*Il.* 20.217). En la llamada “ciudad de la paz” (*Il.* 18.490-508) se describe un clima festivo en el que predominan unas espléndidas celebraciones de bodas acompañadas por la música, la danza y el canto que maravillan a las

---

<sup>354</sup> Véase cap. II, “Metafísica homérica” (2.2).

<sup>355</sup> La traducción tradicional de la expresión como “hombres dotados de habla” ha sido rechazada por la crítica moderna (LEAF 1886,16; KIRK 1985, 79-80). Más allá del sentido original que puede haber tenido, “*merópon anthrópon*” en los poemas homéricos constituye una simple apelación para distinguir a los dioses de los hombres mortales (ABRITTA *et al.* versión provisoria a, com. *Il.* 1.250; VANDERLINDEN 1980). Cfr. DELG (687), donde se establecen algunas asociaciones con los habitantes de la isla de Cos, descendientes del héroe Mérope, cuyos hijos son aliados de los troyanos (*Il.* 2.831, 11.329).

mujeres (*Il.* 18.491-96);<sup>356</sup> esto exhibe la idealización cultural del poeta de esta forma de *pólis*, como se observaba en el caso de los feacios, erigiéndose así como otro de los paradigmas homéricos. La celebración de las bodas en general se presenta como uno de los pilares fundamentales de la conservación de la *pólis* y constituye un rito que renueva y fortalece la vida comunitaria de la ciudad. En el escudo, el matrimonio y la política se igualan, en tanto son construcciones sociales para contener los fenómenos de la naturaleza (Deneen 2003, 40).

La organización comunitaria de esta *pólis* queda ilustrada en la representación de los hombres en multitudes (*λαοὶ ἄθροοι*) que se encuentran en el ágora clamando y discutiendo sobre qué sentencia sería la más justa (*δίκη*) en torno a la pena de un crimen concreto (*Il.* 18.497-508). Los hombres involucrados en el litigio reclaman un juez (*ἴστωρ*) imparcial, que está representado por un Consejo de Ancianos<sup>357</sup> sentados sobre las piedras pulimentadas

---

<sup>356</sup> Para THIBAU (1986) la escena de bodas –así como los demás temas volcados en el escudo– representa la totalidad de la civilización micénica, donde el matrimonio es una institución ejemplar, en tanto base de la sociedad, que garantiza una organización social y fértil. No de este modo lo ve ANDERSEN (1976), para quien la escena de bodas no es primordialmente una representación de una institución básica humana, sino que esta se inserta en el marco de la *Iliada*. Así, para el autor, la escena de bodas tiene el propósito de contrastar una ceremonia civil-religiosa legítima frente a la unión entre Paris y Helena, maculada por la infidelidad y la violación de las leyes de hospitalidad. Así, con la escena de bodas en la “ciudad de la paz”, el poeta lleva a su audiencia a la raíz del problema de la guerra. En el mismo sentido GIESECKE (2007, 195), pero con respecto a la boda de Tetis y Peleo (en donde se da el Juicio de Paris como germen de la guerra de Troya). Para TAPLIN (1980) la intención del poeta es simplemente contrastar el estado de guerra, constante en la *Iliada*, con una situación de paz figurada por una ceremonia de bodas, sinónimo de prosperidad y optimismo. En medio de las matanzas que preceden y subsiguen a la *ékphrasis* homérica del escudo, el poeta plantea la posibilidad de una ciudad que se deleita con la danza, el canto y una ceremonia de bodas –entendida como símbolo de prosperidad social–, por oposición al sufrimiento de la guerra y el fatídico desenlace que ella conlleva. En el mismo sentido, FLÓREZ FLÓREZ (2013) ha resaltado que las armas de Aquiles no son descritas como instrumentos aterradores e intimidantes en el marco de la guerra, sino que son resaltadas en cuanto a su belleza puramente estética (*Il.* 18.609-13). Por su parte, HAMMER (2002, 112) ve el escudo como un intento de vincular a la audiencia con el pasado troyano y, así, extender el tiempo narrativo de la épica, dando un sentido de transformación en la vida de los troyanos a partir del asedio de los aqueos.

<sup>357</sup> Cfr. FARENGA (2006, 117-119), quien establece un paralelo entre los *gérontes* de la escena del juicio y los *basileis* homéricos.

(ξεστοῖσι λίθοις),<sup>358</sup> formando un círculo sagrado (ἱερὸς κύκλος) y con cada uno de ellos portando un cetro (σκῆπτρον). Se trata de un conflicto que no puede considerarse privado, puesto que asiste una multitud interesada en él,<sup>359</sup> en la que puede hallarse una institucionalización del *dêmos* que clama por justicia y cuya incumbencia legal para la resolución de un conflicto pública se muestra relevante.<sup>360</sup>

Andersen (1976) ha señalado la intrínseca relación entre la “escena del juicio” y el conflicto entre Agamenón y Aquiles,<sup>361</sup> pues es este último quien rechaza el pago del jefe de los aqueos (grandes riquezas de indemnización por el deshonor de haberle quitado el botín), que tenía por objeto que el héroe depusiera su ira (*Il.* 9.264-99). La escena descrita en el escudo no da indicios de la resolución del juicio, así como tampoco –hasta el momento narrativo presente– hay sospechas de cómo se resolverá el conflicto entre los dos líderes de la coalición aquea, desenlace que tendrá lugar en el canto 19, inmediatamente después de la descripción del escudo.

Puede advertirse la puesta en escena del poema: la representación del conflicto entre Aquiles y Agamenón transfigurada en dos ciudadanos de una ciudad en clima de paz, donde los litigios se resuelven mediante las instituciones civiles que presentan una sacralidad que les otorga autoridad soberana. El cetro (σκῆπτρον), símbolo de la soberanía, aquí representa el poder político para juzgar en el marco civil de un ágora con fuerte protagonismo. El veredicto más justo, elegido entre todas las sentencias proferidas por los *gérontes* del Consejo, implica la exigencia de un juez (ἴστωρ) imparcial que dirima los asuntos y litigios

---

<sup>358</sup> Las mismas que encontramos en los pasajes de *Od.* 3.406 y 8.6.

<sup>359</sup> Cfr. LUCE (1978), quien ve en la escena del juicio un estado intermedio entre un crimen de sangre como algo puramente familiar y el tratamiento de un homicidio como un crimen punible por el Estado. Siguiendo a GIESECKE (2007, 207), puede pensarse en la reflexión del poeta sobre ubicar las decisiones judiciales en manos de una comunidad facultada para determinar un límite a las multas pagadas, como el medio más seguro para poner fin a las interminables y divisivas disputas de sangre propias del periodo arcaico. Sobre la escena del juicio como una referencia al contexto campesino, GALLEGO (2017, 143). Para un enfoque ya perimido y con una mirada antiinsitucional del episodio, POSNER (1979, 31).

<sup>360</sup> Véase cap. IV, “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

<sup>361</sup> Un eco que también puede advertirse en la embajada a Aquiles en el discurso de Áyax al hacer alusión a un crimen de un familiar y la reparación mediante una multa o compensación (*Il.* 9.632-636).

de orden público en el marco institucional (*δίκαζον*),<sup>362</sup> de modo que la resolución no depende solo de los ancianos y del *ístor*, sino también del *laós* (Cantarella 2002, 197). Es este *laós*, como sostiene Nagy (2003, 86), entendido también como la audiencia, el que luego se convertirá en el pueblo de la *pólis* clásica.<sup>363</sup> El verbo *dikázo* remite a una práctica judicial bien establecida propia del periodo arcaico (Gallego 2017, 164) y, en este sentido, partiendo de la distinción conceptual entre *thémis* y *díke* (Benveniste 2016, 385-394), puede advertirse el uso deliberado del poeta del término *díke* para la resolución de un conflicto entre familias en un escenario que, por otro lado, se corresponde con la instauración de la ley humana como fundante del orden y la paz social.

No resulta casual que todo este planteo homérico sea presentado poco antes de la resolución de la disputa entre los jefes aqueos en el canto 19. Lo que podría denominarse “contraste homérico”<sup>364</sup> –recurso que puede considerarse estilístico del poeta– suscita una metarreflexión sobre el mentado conflicto. De este modo, ahora se plantea cómo sería posible la resolución del conflicto entre Aquiles y Agamenón en un ámbito civil, ya no en un estado de excepción impuesto por la guerra –donde el criterio para ejercer la soberanía pudiera ser la fuerza, el valor o la cantidad de súbditos, entre otros–, sino por medio de una legitimidad dada por las instituciones civiles ordinarias del ámbito público (asamblea, Consejo, jueces, heraldos) propiciadas y garantizadas por el marco de paz y orden, con una participación civil significativa y protagonista en la esfera política. Con razón Hammer (1997, 3) ha afirmado que justamente la ausencia de instituciones políticas formales vuelve muy difícil cualquier mediación posible entre Aquiles y Agamenón. Y es, en efecto, precisamente lo que hace al

---

<sup>362</sup> Cfr. SALE (1994, n.78), para quien puede establecerse algún tipo de afinidad entre los *gérontes* de Troya y los del escudo, en tanto en ambos casos aparece el “dinero” (o riqueza) como mediador entre el Consejo de Ancianos y los que esperan una resolución de su parte. Si bien esto no aseguraría el veredicto favorable, el no hacerlo podría propiciar uno desfavorable. De modo que, nuevamente, la escena del juicio dentro del escudo de Aquiles remite directamente al tema de la *Ilíada*, a la ciudad de Troya y, en efecto, a la *pólis* en general. Véase en este capítulo, “La sagrada ciudad de Troya” (3.1.4.).

<sup>363</sup> Para una comparación, en el marco de sus proyecciones sobre las instituciones democráticas, entre el episodio homérico y el juicio de Orestes en el Aerópago de Atenas (en las *Euménides* de Esquilo), GALLEGO (2017, 196-204).

<sup>364</sup> Como lo ha entendido en el episodio SCHADEWALDT (1959, 357-369) bajo el concepto de *Gegensatz*. Cfr. BARKER (2004, 1) y HAMMER (2002, 108).

planteo homérico reflexivo y filosófico, en tanto exhibe el problema de la falta de instituciones para la resolución de los conflictos políticos, pero mostrando el carácter esencial de aquellas como fundamento del orden civil. Además, el cuestionamiento sobre cuál sentencia es la más justa interpela inevitablemente a la audiencia homérica a interrogarse sobre qué es la justicia en sí misma; un juego especular entre la multitud reunida en el ágora (en la representación poética) y los oyentes presentes en el recitado del poema mismo.<sup>365</sup> Así, según Hammer (2002, 110), la audiencia homérica mira hacia abajo el reino humano, como situada en la perspectiva de los dioses en el Olimpo o del mismo Aquiles desde su nave apartado de la batalla.

Por otra parte, en el mismo anillo del escudo fabricado por Hefesto se encuentra representada la otra ciudad (*Il.* 18.509-40) como contraparte de la eutópica<sup>366</sup> ciudad de la paz,<sup>367</sup> pero desde una clara perspectiva distópica (Giesecke 2007, 206-207). Allí se puede ver un *témenos basiléion* (“lugar sagrado del soberano”), jornaleros (ἔριθοι), un *basileús* con su *skêptron*, heraldos con ritos religiosos a su cargo, las mujeres con tareas de cocina y, por fuera de la muralla que defienden a las mujeres adultas, los niños y los ancianos (*Il.* 18.514-515),<sup>368</sup> jóvenes mujeres y varones danzando y cantando una bella canción de cosecha (*línion*), en un marco rural que representa el cultivo para la subsistencia de la *pólis*. La ciudad se halla asediada por dos ejércitos con distintos planes para ponerle sitio: destruirla por completo (διαπραθέειν) o dividir (δάσασθαι) en pedazos todas sus riquezas. Los sitiados, siendo minoría, preparan una emboscada en las afueras de la ciudad en donde se entablará una batalla contra los sitiadores. La descripción de tales sucesos no da información sobre el resultado de la contienda; no hay vencedores ni vencidos, ambos ejércitos pierden muchos

---

<sup>365</sup> Cfr. QUINLAN (2009, 11), quien sostiene que el poema homérico tiene como su escenario primario las Grandes Panateneas en Atenas en el año 566 a. C., sobre un contexto de festividad civil en el que la *Iliada* ocupaba un rol importante en la reflexión político-cívica de la *pólis* ateniense.

<sup>366</sup> Si no fuera por la ausencia del mar y los barcos no habría diferencia estructural significativa entre la *pólis* presentada en el escudo y la *pólis* feacia (EDWARDS 1991, 2009).

<sup>367</sup> DENEEN (2003, 63), ha señalado que el problema central de la *Odisea* es cómo viajar de la ciudad de la guerra a la ciudad de la paz representadas en el escudo.

<sup>368</sup> Sobre la muralla como protección contra las fuerzas hostiles y separación e ideogramación del ámbito civil por sobre el natural y, por otro lado, el uso del término *pólis* (en ausencia de *ásty*) para las dos ciudades, SCULLY (1990, 9).

hombres y, como cuenta el poeta, ὠμίλειν δ' ὄς τε ζωοὶ βροτοὶ ἢδ' ἐμάχοντο / νεκροὺς τ' ἀλλήλων ἔρπον κατατεθνηῶτας (“así los mortales vivos se reunían y luchaban y arrastraban los cadáveres y los muertos de unos y otros”) (*Il.* 18.539-40).

No resulta difícil advertir la clara relación entre esta escena y el contexto de la *Ilíada*. Los ejércitos que ponen sitio a la ciudad representan a los aqueos, quienes al momento de la empresa bélica se encuentran divididos por el conflicto entre los líderes. Eso explica la presencia de dos ejércitos o uno dividido radicalmente. La presencia de Ares y Atenea marca el patrocinio de ambos dioses para con sus pueblos en los respectivos bandos. La *pólis* sitiada pretende hacer una emboscada a los sitiadores no con el fin de aniquilarlos, sino para abastecerse de provisiones (ganado). La identificación se hace más clara si recordamos que la ciudad de Troya se encuentra sitiada desde hace nueve años, y la necesidad de abastecimiento se hace necesaria y crucial para su conservación.<sup>369</sup>

En la descripción del escudo opera un principio de selección por parte del poeta. Como señala Taplin (1980), el escudo es un microcosmos, pero, más allá de esta obviedad, en él no está descrita la totalidad de un mundo que evoca cada una de las esferas de la vida y el universo. Las omisiones son parte de esta selección, que pretende enfatizar determinadas cuestiones. En la presentación del escudo no encontramos situaciones de pobreza ni miseria, nombres de héroes ni lugares, así como tampoco escenas de culto religioso (más allá de la presencia de Atenea y Ares). En este sentido, el escudo actúa como un espejo del poema, especialmente recuperando el sentido épico de la acción de la *Ilíada*.

El contenido presente en la configuración del escudo brinda una clave interpretativa para abordar el sentido del poema épico. Si el escudo es un espejo de la *Ilíada* en donde se refleja la *substantia* épica, debe, en primer lugar, observarse el contenido allí presente que se revela como la síntesis del sentido de la *Ilíada*. En el escudo de Aquiles se advierte el conflicto político en la escena del juicio, la celebración de bodas en un contexto de paz y civilidad perfecta, su contraste con una ciudad en guerra, la presencia de la agricultura y

---

<sup>369</sup> Sin embargo, no hay evidencia textual de que los troyanos sufran un verdadero desabastecimiento durante el asedio: los troyanos reciben aliados, pueden rescatar cadáveres, etc. Puede, sin embargo, verse una merma en su riqueza (que se expresa en la evocación de un pasado de abundancia de Troya en épocas de paz por oposición al presente, *Il.* 9.401-405) y a la utilización de las reservas de oro para pagar a los aliados (*Il.* 18.288-292).

ganadería, y todo ello en un marco espacio-temporal representado por los astros y el firmamento como límite del cosmos. Nuevamente, el abordaje de la realidad iliádica se realiza mediante el concepto de *pólis* como ventana hacia y espejo de la realidad poético-performativa.

Sobre la intención e impronta poéticas puede recurrirse al auxilio de la mirada de Eurípides sobre el escudo de Aquiles (*Electra* 442-86).<sup>370</sup> Aunque, como señala Morenilla Talens (2013), no se trata del mismo escudo que el de la épica –puesto que, entre otras cosas, hay una diferenciación en la procedencia de las armas–, el poeta trágico describe una situación totalmente opuesta a la representación homérica.<sup>371</sup> Por medio del coro, Eurípides da una perspectiva totalmente belicista que excluye escenas de paz, amor o vida civil. En el centro del escudo aparecen los troyanos que se encuentran sumidos en el terror por Aquiles. A su vez, se ve a Héctor rodeado por el cosmos figurado en las Pléyades y las Híades y, por último, Clitemnestra es condenada poéticamente por el coro.<sup>372</sup> Si bien el sentido es diametralmente opuesto en ambas presentaciones del escudo de Aquiles, en los dos casos hay una impronta de carácter filosófico-político de diferente índole. En un caso se resaltan valores y situaciones de la guerra que se fundamentan en una alabanza y glorificación guerrera. En el otro se intenta contrastar precisamente esos valores guerreros con aquellos propios de una vida de paz y sosiego como virtudes de un paradigma político ideal.

En efecto, como señala Flórez Flórez (2011, 54-5),

Ahora puede comprenderse mejor la distancia que hay entre la función bélica de las armas y las escenas de la vida humana plasmadas en el escudo. Desde el momento de la hechura de las armas, el dios sabe que el mayor motivo de

---

<sup>370</sup> Sobre las posibles innovaciones propiamente homéricas del escudo frente a la tradición épica, STANLEY (1993, 293-295).

<sup>371</sup> La misma perspectiva esencialmente belicista también se da en la descripción de los escudos de los argivos que asedian las puertas de la ciudad tebana en *Los siete contra Tebas* de Esquilo (385-394) y, asimismo, la descripción del escudo de Heracles en *Escudo* del Ps-Hesíodo. Sobre una perspectiva sobre la autonomía compositiva del escudo pseudohesiódico, VISSANI (2015).

<sup>372</sup> MORENILLA TALENS (2013, 115) ha mostrado las diversas interpretaciones que se han dado de la descripción del escudo de Aquiles en la *Electra* de Eurípides en las que, descartando que se trate de un *embólimon*, el pasaje tenía la pretensión de alabar a Aquiles y glorificar a Agamenón en un canto a la restauración de su poder.

gloria del héroe no radica en su inigualable poder homicida –simbolizado en las armas como tales–, sino en su capacidad de sentar las bases de la comunidad humana –encarnada en los motivos forjados en el escudo–.

Este enfoque reafirma la fuerte presencia de un principio de selección consciente e intencionado del poeta. Desde la perspectiva del escudo iliádico, la heroicidad de Aquiles no reside tanto en su capacidad guerrera ni en la cantidad de homicidios o ciudades saqueadas en su haber, sino en la *areté* política para establecer valores comunitarios que conduzcan a la armonía social de la *pólis*.

Las escenas de paz tienen el objeto de contrastar con una situación de guerra que conduce a la muerte y el sufrimiento. Este contraste homérico es una nueva invitación a la reflexión de la audiencia en torno a varios pares de opuestos que son un eje vertebral en los poemas homéricos. Asimismo, constituye un debate y una reflexión en torno a la justicia y el procedimiento civil por medio de las instituciones políticas y la participación civil ante el conflicto social, que no es más que un eco del conflicto político entre Aquiles y Agamenón, dentro de este juego especular desarrollado por el poeta en la presentación del escudo como una apertura hacia el mundo de la *pólis*. Pareciera ser que es Aquiles quien inconscientemente lleva en su escudo el ideal utópico de *pólis* que, a partir del restablecimiento de los lazos políticos y sociales en todo el campamento, se presenta como una posibilidad impensada desde su deserción.

Sin duda, el “episodio del juicio” en el escudo de Aquiles se presenta como una fuente inagotable de discusión y análisis críticos. Lo significativo en el marco del enfoque de esta tesis es, por un lado, la inserción de la escena del juicio como espejo y proyección de la trama de la *Iliada* en su conjunto y, por otro, en el mismo sentido, la consideración y problematización en torno a la justicia, el derecho y las instituciones en el marco de una reflexión sobre los principios fundantes, rectores y limitantes de la *pólis* como microcosmos que define al ser humano en su dimensión social y comunitaria.

### 3.1.8. Etíopes, Lotófagos, Eolia, Lestrigones, Eea y Ogigia

En el medio de las entidades que se configuran como diferentes tipos de *póleis* o, como en el caso de los cíclopes, remiten al concepto por su defecto, antagonismo u oposición, la épica homérica, particularmente la *Odisea*, presenta una variedad de estratos ontológicos entre la *pólis* y la “*apólis*” que se insertan en la lógica de la reflexión en torno a la organización social y política, nuevamente, pivotando con lo humano, lo divino y lo monstruoso.

Siguiendo a Martignone (2016, 147) en torno al “microrrelato” de la tierra de los etíopes (*Od.* 1.423-424), pueden visualizarse en la descripción de estos seres algunas características del discurso utópico que condensa ciertas particularidades de la comunidad de los feacios. En tal caso, es posible establecer cierta analogía entre el hermetismo de la sociedad feacia al estar aislada de otras comunidades humanas y la ubicación geográfica de los etíopes en los confines del mundo, como lo indica su cercanía con el río Océano en el pasaje iliádico ya analizado y sus referencias más concretas en la *Odisea*, donde se los presenta apartados (τηλόθ') y alejados de los hombres (ἔσχατος ἀνδρῶν) (*Od.* 1.22-23).<sup>373</sup> También debe mencionarse que el poeta usa el epíteto “*amýmon*”<sup>374</sup> tanto para referirse a Alcínoo, rey de los feacios, como a los etíopes. Su estrecho vínculo con las divinidades olímpicas (en la *Ilíada* con Zeus y todos los dioses, en la *Odisea* con Poseidón) en el marco del simposio hospitalario eleva su condición a un estatus del ámbito o influencia divina; por último, su corrección moral y su excelencia geográfica inscriben a los etíopes en la narrativa del discurso utópico homérico que a lo largo de los poemas se proyecta sobre las diferentes formas de organización y reflexión en torno a la *pólis*.

Por otro lado, en *Odisea* 9.82-104 se presenta el episodio de los lotófagos.<sup>375</sup> Este momento expone el primer paso gnoseológico en el viaje de Odiseo, dado que la tierra lotófaga constituye el primer arribo y exploración sobre un microcosmos desconocido. De su régimen político nada se dice, así como tampoco sobre sus creencias religiosas ni su constitución social. Odiseo-aedo relata que los lotófagos son *anéres* que ἄνθινον εἶδαρ ἔδουσιν (“comen alimento de flores”) (*Od.* 9.84) y que a los compañeros que envió para

<sup>373</sup> Cfr. *Od.* 6.204-205.

<sup>374</sup> Véase n. 255.

<sup>375</sup> Sobre un análisis de la “cuestión lotófaga”, GARCÍA GONZALES (2008).

indagar sobre su identidad, lejos ser hostiles, les ofrecieron en código hospitalario la flor de loto para comer (*Od.* 9.92-93). La ironía que resulta de su “hospitalidad” es que quienes ingieren la flor del loto desean quedarse entre los lotófagos y olvidar su *nóstos*, narcotizados indefinidamente. Se ha visto en este sentido alguna forma de utopía, en tanto el estado narcótico ininterrumpido representa una vida de placer en abundancia sin preocupaciones y responsabilidades (Giesciske 2007, 200) que, puede agregarse, pertenecen al ámbito de la *pólis*. Odiseo tiene la responsabilidad de llevarlos por la fuerza y reencauzarlos hacia el viaje de regreso, dando así la primera prueba de autoridad y mando en el marco de su deber y responsabilidad como líder del grupo. Este análisis deontológico va en sintonía con la mirada de Jenofonte en su *Anábasis* (3.2.25-26.1), al referirse a la conducta de los compañeros de Odiseo como contraejemplo del deber cívico y moral de las tropas griegas por oposición al comportamiento ocioso e inmoral de los persas:

[...] ἀλλὰ γὰρ δέδοικα μή, ἂν ἅπαξ μάθωμεν ἀργοὶ ζῆν καὶ ἐν ἀφθόνοις βιοτεύειν, καὶ Μήδων δὲ καὶ Περσῶν καλαῖς καὶ μεγάλαις γυναιξὶ καὶ παρθένους ὁμιλεῖν, μὴ ὥσπερ οἱ λωτοφάγοι ἐπιλαθώμεθα τῆς οἴκαδε ὁδοῦ.

Pero temo, pues, que aprendamos a vivir ociosos y a sin envidias subsistir, y a estar en compañía de esposas y vírgenes de los medos y los persas, bellas y exuberantes, [temo] que como los lotófagos nos olvidemos del camino a casa.

Nuevamente la épica homérica<sup>376</sup> se presenta como motivo moralizante del periodo clásico ateniense. Esta vez, se transfiere el deber por el hogar y la patria de Odiseo en Ítaca, su autoridad, liderazgo y poder coercitivo, al compromiso patriótico de los atenienses frente al persa, expresado en este pasaje de la *Anábasis*. El *éthos* de Odiseo se presenta como paradigma griego del deber por la patria, que además logra resistir la tentación del loto; es esto recuperado por Jenofonte para ilustrar el ideal pregonado como general ateniense en su

---

<sup>376</sup> Como señala GARCÍA GONZALES (2008, 173-178), no hay en la tradición poética ninguna referencia al episodio de los lotófagos, con lo cual, hasta que no aparezca un testimonio nuevo, podría considerarse como una creación puramente homérica.

deber por la patria<sup>377</sup> y la resistencia al placer material como una ilusión de felicidad representada por los persas. Siguiendo a Giesciske (2007, 2000), puede advertirse la forma de vida de los lotófagos como una regresión a una fase más antigua de la agricultura, como la recolección de los frutos de la tierra y del mar, previa incluso a la caza y, por supuesto, ajena a toda producción. Este episodio es previo al arribo a la tierra de los cíclopes quienes, como se ha mostrado antes, si bien no construyen barcos ni tienen *pólis*, presentan algunas características de la cultura –aunque reducidas a su mínima expresión–, como la producción de algunos lácteos y la actividad pastoril.

En el canto 10 de la *Odisea* Odiseo y sus compañeros arriban por primera vez a la isla de Eolia. La presencia de la muralla de bronce infranqueable (τεῖχος χάλκεον ἄρρηκτον, *Od.* 10.4) alrededor de toda la isla y los bellos palacios (δῶματα καλά, *Od.* 10.13) insinúan una forma de *pólis* con algunas particularidades. Si bien no se menciona concretamente la *basileía* de Eolo, querido por los dioses inmortales (φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι, *Od.* 10.2), su preeminencia en el relato y la construcción onomástica y estructural de la isla sugieren, al menos, una prevalencia por sobre los demás. Y, llamativamente, todos sus habitantes se reducen a la propia familia, es decir que la entidad aquí presentada contiene solo una unidad social de corte endogámico. La referencia al simposio hospitalario y al hospedaje de un mes para Odiseo y sus compañeros, la ayuda para su *nóstos*, junto con la aulética en el palacio, exhiben un alto grado de cultura y civilización propio de los paradigmas políticos homéricos anteriormente analizados.

Ahora bien, la segunda visita a la isla de Eolia, tras la desobediencia de los compañeros y la suelta de los vientos (*Od.* 10.46-52), provoca una reacción negativa en la misma comunidad. El héroe no es recibido hospitalariamente y se le reprochan los servicios y dones recibidos en su primera visita. Incluso Eolo sostiene que οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν / ἄνδρα τόν, ὃς τε θεοῖσιν ἀπέχθεται μακάρεσσιν (no es, en efecto, justo para mí cuidar y escoltar a un varón que es odiado por los dioses bienaventurados) (*Od.* 10.73-74), y luego el soberano expulsa a Odiseo de su isla.

Inmediatamente expulsado de Eolia, Odiseo se dirige a la tierra de los lestrigones (*Od.* 10.80-82). Se menciona la alta ciudad (αἰπὸ πτολίεθρον) con un puerto renombrado (λιμένα

---

<sup>377</sup> Más allá de que en la *Anábasis* se relatan los episodios del regreso de las tropas mercenarias pertenecientes a varios lugares de Grecia, la preconización del ideal patriótico se mantiene.

κλυτόν) (*Od.* 10.87) un *basileús* principal, Antífates, y un ágora (*Od.* 10.110-115). El vínculo hospitalario que parecía haberse establecido a partir de la recepción de la hija del soberano para con Odiseo (*Od.* 10.106) toma su revés al comenzar las hostilidades y la matanza acompañada de canibalismo de los compañeros de Odiseo (*Od.* 10.116), quienes, junto con su líder, comienzan a huir (*Od.* 10.116-132). En este punto el relato del héroe aclara οὐκ ἄνδρεςσιν εἰκότες, ἀλλὰ Γίγασιν (“no parecían varones, sino Gigantes”) (*Od.* 10.120). Nuevamente, aparece la falta de hospitalidad –en este caso también alguna forma de traición– unida a lo monstruoso y lo espeluznante.

Los casos de Circe y Calipso se han visto como modelos distópicos, en tanto constituyen potencialmente una amenaza como poder matriarcal frente al orden social patriarcal (Gisescke 2007, 201).<sup>378</sup> En el canto 10 de la *Odisea* el héroe itacense y sus compañeros arriban a la isla de Eea, habitada por la “terrible diosa de habla humana” (δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα) (*Od.* 10.136). Allí se describe el palacio de la diosa (*Od.* 10.150), y la isla en general puede verse como un espacio liminar próximo al Hades entre la posibilidad del *nóstos* y el “mar infinito” (πόντος ἀπείριτος) como su negación (*Od.* 10.195). La isla parece estar ordenada bajo el poder central del palacio de la diosa en el que se presenta un espacio habitado por cuatro mujeres que responden a las órdenes de Circe (*Od.* 10.348-351)

La isla de Ogi-gia presenta una convivencia entre un *locus horridus* y un *locus amoenus*, por un lado, a través de la presencia de los árboles asociados al Hades y los ritos funerarios: alisos, chopos y cipreses (*Od.* 5.64), junto al desprecio y a la queja por parte de Hermes de tener que presentarse en la isla de la ninfa (*Od.* 5.98-99); por otro, a través de la descripción de un paisaje bien ordenado, bello y admirable y la dulce melodía de Calipso al entonar el canto (*Od.* 5.61-74).<sup>379</sup> La estadía de Odiseo en Ogi-gia es homologada por la misma diosa a un rapto al acusar a los dioses de envidia por su orden de liberar a Odiseo (*Od.* 5.118-122), lo que expone otro punto de tensión en el conflicto establecido entre los Olímpicos en el canto 1 en cuanto al regreso a salvo de Odiseo (Zeus y Atenea), frente al deseo punitivo sobre el héroe (Poseidón). Sin embargo, una vez más, la autoridad de Zeus se impone y no hay lugar para una oposición real a su voluntad. El rechazo de la inmortalidad

<sup>378</sup> Para un análisis de los episodios homéricos que dan cuenta de vestigios matriarcales que la tradición ha dejado en los poemas, HIRVONEN (1968).

<sup>379</sup> Véase cap. II, “El asombro como principio de la filosofía” (2.1).

por parte de Odiseo ratifica una vez más su deber moral y compromiso con el ámbito humano, ahora con el antecedente en la isla de Eea, en tanto el héroe ha incorporado una capacidad de resistir las tentaciones (en este caso la inmortalidad) con vistas a su compromiso político-humano. Es tal vez su conocimiento, como se ha mencionado más arriba, en tanto filosófico y/o de inspiración divina, el que logra que ni siquiera las palabras dulces y persuasivas de la divinidad puedan penetrar en su ánimo.

\* \* \*

De una primera aproximación estructural a la *pólis* homérica pueden extraerse algunas características que van delimitando su definición: i) una comunidad autónoma, independiente de cualquier poder exterior, y autosuficiente; ii) unida por lazos religiosos, económicos, y sobre todo institucionales, legitimados por normas de convivencia pactadas por sus habitantes; iii) un entramado social en donde los intereses comunitarios están por encima de los intereses individuales (al menos en su idealización y abstracción teórica); iv) donde el *dêmos* participa de modo activo en las instituciones y en muchos casos de las decisiones políticas de la comunidad, y v) una muralla que circunscribe geográfica y materialmente a la ciudad. He aquí una primera y aproximada definición general.

Adviértase que no todas las *póleis* tienen todas las características recién mencionadas,<sup>380</sup> e incluso algunas pueden tener otras propiedades que no están incluidas en la definición y que, sin embargo, en una determinada entidad política, se dan de un modo más o menos esencial. No obstante, esta posible ausencia de alguno de estos puntos definitorios puede, por medio del contraste con otra entidad política en la que sí se hallen presentes,<sup>381</sup> problematizar y traducir a concepto lo que deliberadamente se omite.

---

<sup>380</sup> E.g., Ítaca no tiene murallas (aunque puede pensarse en alguna especie de muralla natural, dado su epíteto de “escarpada” [*trecheía*]).

<sup>381</sup> E.g., los cíclopes frente a cualquiera de los paradigmas políticos, la democratización de la palabra en el campamento frente a la asamblea troyana, la hospitalidad de los feacios frente al ultraje de los pretendientes, etc.

Por otro lado, es importante aclarar que no se trata de una definición estática. Muchas de estas características definitorias pueden presentarse en construcción, discusión y, por tanto, no desarrolladas completamente. Es decir que, aunque ausentes en acto, pueden presentarse en potencia o, justamente, a partir de su ausencia consciente, demandarse su presencia, lo que resalta aun más su valor filosófico. Por último, pueden darse casos en los que determinada entidad esté constituida por i), ii), y iv), mientras que otras por i), ii), iii) y iv), o i), ii) y iv). Lo relevante es que haya patrones comunes entre las diferentes entidades, correspondiendo, de este modo, a la pretensión de dar una definición de las *póleis* como las entidades políticas que Homero plantea en sus poemas.

### 3.2. *kairós* y *performance* políticos

La mayoría de los defensores del enfoque prepolítico sostienen un contenido remoto de la épica homérica, en el mejor de los casos, con una descripción de las diferentes *póleis*, que no se corresponde con la realidad presente del poeta y del auditorio, comportando un carácter precario y elemental. Ahora bien, esta perspectiva no logra explicar la coincidencia entre el surgimiento de la *pólis* arcaica y la composición última de los poemas homéricos, además de aducir precariedad o elementalidad a partir del arquetipo de definición situado en la *pólis* clásica, problema ya mencionado con anterioridad (3.1.). Contrariamente, otro enfoque ha surgido para calibrar el contenido narrativo de los poemas junto con el poeta y su audiencia.<sup>382</sup> Así, la *Ilíada* y la *Odisea* no se vinculan a ningún tiempo histórico pasado,<sup>383</sup> sino que adquieren su sentido en el contexto ritual del presente. La producción literaria y filosófica es producto de su tiempo y los poemas homéricos deben tomarse como fuentes

---

<sup>382</sup> QUINLAN (2009), VAN WEES (2002), HAMMER (2002), MORRIS (1986), entre otros.

<sup>383</sup> Cfr. QUINLAN (2009), para quien la supuesta descripción precaria de la *pólis* en los poemas homéricos se debe, en todo caso, a que esa representación estaría vinculada a su punto de origen histórico. No obstante, el contenido de la *Ilíada* se vincularía a una ficción idealizada –y no fosilizada– de un pasado histórico heroico. Esta idealización estaría así destinada al imaginario de las audiencias en el contexto de la *pólis*. Por otro lado, los valores heroicos que el poema pretende resaltar comportan una relación directa con los ideales de la competición atlética propia de la *pólis*, entendida dicha ceremonia cívica como uno de los valores más nobles de la comunidad.

primarias del mundo en el que vivieron el poeta y sus audiencias. Por supuesto, esto debe desprenderse no solo del contenido narrativo. En esto último se han centrado exclusivamente muchos analistas para determinar –entre otras cuestiones– el estado prepolítico de los poemas homéricos, pero ello constituye una visión sesgada, en tanto excluye de la interpretación elementos esencialmente constituyentes de la épica en general y de los poemas de Homero en particular, como la ocasión y la relación entre el poeta y su audiencia. El vínculo estrecho entre el contenido de los poemas y el tiempo presente del poeta y sus audiencias permite un abordaje muy diferente en cuanto a la politicidad o apoliticidad de los poemas.

En todo caso, se trata del lenguaje que el poeta tiene disponible para hablar del presente, de una *pólis* presente, pero sobre la cual no puede expedirse directamente y con todas las características que exceden por mucho el lenguaje de la tradición épica y, al mismo tiempo, la verosimilitud de la trama. Así, el poeta podría hablar sobre el presente, problematizar ese presente, mediante un lenguaje tradicional que no alcanza literalmente a abarcar las características de una *pólis* mucho más compleja pero, que hace referencia a ella a través de su problematización, que va incluso más allá de una mera descripción. Puede pensarse que cuando el poeta se refiere, por ejemplo, al campamento aqueo, la audiencia tiene una comprensión que trasciende la descripción material de las instituciones allí presentadas, es decir, puede comprender a la luz de los poemas homéricos los problemas de su propia *pólis* en el presente con todas las características de una entidad política de los siglos VIII/VII a. C. (que eventualmente se distancia de la caracterización ofrecida por la evidencia arqueológica). Este enfoque toma más fuerza aún si se piensa en las filiaciones que pueden establecerse entre la asamblea homérica y las pertenecientes a *póleis* del periodo clásico, que en su base podrían considerarse una ampliación de la lógica de las asambleas de los héroes de la epopeya homérica, ahora orientadas hacia una dinámica isonómica sobre el conjunto de todos los ciudadanos (Gallego 2017, 220). Incluso la referencia a un pasado remoto e idealizado moralmente puede tener la pretensión de expresar no tanto cómo han sido las cosas, sino de cómo deben ser. El texto clásico de Jellinek (2000, 63) se aproxima a esta idea:

La política en cuanto ciencia práctica es a su vez un arte, y está, por tanto, esencialmente orientada hacia el futuro; en tanto la doctrina del Estado, en cuanto doctrina del ser, se ocupa del pasado y de lo actual; mas también

pueden las investigaciones políticas extenderse al pasado y a lo actual y sacar de ellos enseñanzas para el porvenir. Cuando así lo hace, cuando se dirige a lo actual, la política toma el carácter de una doctrina crítica y juzga de lo dado según los resultados que ha alcanzado ella en sus razonamientos teleológicos, siendo este el criterio de que se sirve para decidir qué se debe transformar y qué conservar. También puede investigarse el pasado en vista de fines determinados, esto es, críticamente. De esta manera es posible a la política investigar si las acciones de un personaje histórico han alcanzado el fin que se proponían u otro, o si se equivocó, y en cualquiera de estos casos juzgar de él.

Resulta difícil –y en principio bastante inverosímil– sostener que la audiencia homérica pudiera escuchar la palabra “*pólis*” –incluso describiendo un asentamiento “precario” y “elemental”– y no se le viniese a la mente la *pólis* más “compleja” y “desarrollada” que habitaba en el presente; o que el poeta mencionara el “ágora de muchas voces”, y no reflexionara en torno a las asambleas “completamente” institucionalizadas de su ciudad. De modo que el contenido de los poemas homéricos, incluso con su *epic distance* en todas sus expresiones, se encuentra en un vínculo muy estrecho con la experiencia presente de su audiencia, a la que interpela de modo ineludible.

Primeramente, la crítica en general ha señalado la existencia de la *pólis* como precondition de la política. En segundo lugar, y sobre todo en lo que respecta a la concepción moderna de lo político, se ha puesto como condición para la actividad política la existencia del Estado. En lo que sigue se analizará si puede verse en la *pólis* homérica o en la dinámica de los textos en general alguna forma de Estado o determinado tipo de reflexión en torno a su existencia.

### 3.3. La *pólis* (homérica), ¿una ciudad-Estado?

*Los griegos llamaron al Estado pólis, que era idéntico a ciudad, razón fundamental por la cual la ciencia del Estado entre los griegos hubo de construirse sobre el Estado ciudad o sobre la ciudad Estado [...].*<sup>384</sup> Se ha discutido largamente si la noción de *pólis* puede

---

<sup>384</sup> JELLINEK (2000, 153).

identificarse con el concepto de Estado y, por lo tanto, interpretar la *pólis* griega a través de la categoría de “ciudad-Estado”.<sup>385</sup> A pesar de la reticencia a la utilización de esta categoría por parte de la crítica durante varias décadas,<sup>386</sup> en los últimos años, no obstante, el sentido de *pólis* como una forma peculiar de Estado ha sido revalorizado y revitalizado, logrando una gran adhesión entre los estudiosos.<sup>387</sup> Ahora bien, en el caso de los poemas homéricos, surge la cuestión de si, una vez aceptada la presencia de la *pólis*, puede hablarse de la presencia de alguna forma de Estado. En principio la respuesta sería afirmativa, puesto que, si la *pólis* puede interpretarse a través del concepto de Estado y en los poemas homéricos el concepto de *pólis* se encuentra desarrollado y problematizado, entonces en algún punto el concepto de Estado puede aplicarse a la realidad política homérica.<sup>388</sup> La cuestión reside entonces en ver en qué sentido peculiar puede hablarse de Estado o de formas estatales en Homero y qué consecuencias pueden extraerse de ello.

---

<sup>385</sup> Para un análisis de este problema y las distintas posiciones, GALLEGO (2018).

<sup>386</sup> FINLEY (1963, 45 y, relativizando su posición, 1983, 24, n.33), ADKINS (1986). Estos enfoques se basan en la oposición entre las sociedades con Estado y las sociedades sin Estado, trazada originalmente para la interpretación de las comunidades africanas (FORTES y EVANS-PRITCHARD 1940) y luego proyectada sobre las sociedades griegas de la Antigüedad.

<sup>387</sup> HANSEN (1993a, 2006), HALL (2013), SAKELLARIOU (1989), GALLEGO (2018, 2017, 2012). Cfr. RUNCIMAN (1990, 348), para quien sería más preciso hablar de la *pólis* como un “citizen-state”, esto es un “Estado ciudadano”, en lugar de una “ciudad-estado”.

<sup>388</sup> Cfr. RUNCINAN (1982): básicamente, la estatalidad se correspondería a una presencia completa del Estado dentro de una sociedad; la protoestatalidad sería aquella sociedad que contiene los elementos embrionarios de la estatalidad y que constituyen potencialmente los principios de la estatalidad que advendrá como un estadio social subsiguiente, mientras que la semiestatalidad se da en aquellas comunidades que en razón de su estructura social e instituciones culturales nunca podrá devenir un Estado. Para BERENT (1996) la *pólis* no fue un Estado ni un *Commonwealth*, ya que carece de un aparato coercitivo, el poder político no constituye poder común y, por lo tanto, no es un soberano genuino, puesto que no contiene la agencia coercitiva que monopoliza el uso físico de la violencia dentro de la comunidad. Por su parte SAKELLARIOU (1989, 69-70), a pesar de considerar viable y aplicable el concepto de ciudad-Estado a la *pólis* griega, sostiene que es necesario diferenciar cada sociedad particular sobre la que se pretende aplicar, ya que podría darse una *pólis* no-estatal o, al contrario, la conformación de lo que hoy podemos entender como Estado o una comunidad política sin haberse desarrollado el establecimiento de la ciudad (lo que los historiadores alemanes denominan “*der stammstaat*”). Para algunos ejemplos de ciudades que no constituían *póleis*, HANSEN (1993a, 14). Con respecto al Estado como un concepto exclusivamente moderno, BOBBIO y BOVERO (1986), DOTTI (1994). Véase n. 125.

Sin entrar en la vastedad de problemas que ha suscitado la cuestión,<sup>389</sup> puede decirse que uno de los principales, nuevamente, radica en la variedad de concepciones que se han formulado sobre el Estado. Como ha señalado Sakellariou (1989, 68-69), a pesar de que el Estado se ha definido de muchos modos diferentes (y en muchos casos contradictorios), lo más conducente es tomar los patrones comunes que el consenso mayoritario ha establecido con respecto al concepto y luego compararlo con las sociedades que se pretende analizar y de este modo establecer o no dicha correspondencia.<sup>390</sup> En caso de que las similitudes entre uno y otro concepto se consideren esenciales, no habría razón para desestimar una relación de inteligibilidad entre el concepto de *pólis* y el de Estado. Sin embargo, en el caso de los poemas homéricos –y sobre todo a partir del enfoque adoptado en esta tesis–, tal metodología implica una mirada estática de la épica homérica en la que una mera yuxtaposición de características entre el concepto de Estado y cualquiera de las entidades sociales presentadas en los poemas no lograría expresar el movimiento reflexivo en torno al Estado y a la política en sí misma. De modo que, si bien es necesario analizar el concepto de Estado para luego

---

<sup>389</sup> Muchos de ellos se encuentran abordados con detenimiento en ANDERSON (2009), en donde se ofrece una alternativa a la “posición fusionista” (RUNCIMAN 1982, POSNER 1979, entre otros) de pensar la *pólis* griega como una entidad intermedia entre una sociedad estatal y una sin Estado en la que sociedad y Estado se encontrarían fusionados. En contra de la posición que establece el Estado moderno como algo separado de la sociedad, JELLINEK (2000, 127-135).

<sup>390</sup> Según algunos críticos que abordan la cuestión de la estalidad en la Antigüedad griega, puede hablarse de Estado cuando hay un poder coercitivo que ejerza el monopolio de la violencia para el cumplimiento de lo establecido por la comunidad política (BERENT 1996); o bien cuando hay una especialización de los roles de gobierno, una centralización de la autoridad, una estructura permanente y un poder impersonal que se distinga tanto de gobernantes como de gobernados (RUNCIMAN 1982); el Estado, básicamente, debe asociarse al poder de gobierno único que invalide todos los demás poderes eventuales (FINLEY 1983); la definición clásica donde el Estado se da cuando surge una unión entre la sociedad organizada, la soberanía y el territorio (SAKELLARIOU 1989); lo que distinguió al Estado Primitivo de la sociedad sin Estado fue una autoridad centralizada con instituciones judiciales y administrativas, y así, dos elementos dan surgimiento al Estado en Grecia: 1) la autoridad basada en el estatus adscripto (en oposición al alcanzado mediante el carisma, etc.), donde el énfasis es dado a un cargo y función más que a la persona que lo ejerce (explicitado en la rotación anual de los magistrados atenienses del periodo clásico), y 2) la emergencia de una verdadera clase aristocrática que mantiene el monopolio de estos nuevos cargos adscritos (HALL 2013). Cfr. estos enfoques occidentalistas sobre la concepción del Estado a la perspectiva antropológica de TIFFANY (1979), con ejemplos en los que las decisiones políticas no obligan a la sociedad y se presentan unidades políticas sin aparato gubernamental.

aplicarlo a la inteligibilidad de la *pólis* homérica, su presencia debe buscarse no tanto en una *pólis* particular presentada en los poemas, sino en la dinámica de las relaciones que se establecen entre ellas.

Es cierto que la concepción del Estado se resignifica a partir de los escritos de Hobbes en el siglo XVII, pero lo mismo sucede con Descartes o Kant en cuanto a que la historia de la filosofía adquiere una nueva dimensión luego de ellos. No por esto debe pensarse en una refundación de la filosofía (más allá de la pretensión metodológica) o que lo anterior a su visión del mundo sea, a lo sumo, el preámbulo de la filosofía o una “protofilosofía”. En primer lugar, porque toda la obra filosófica de estos pensadores se construye sobre los cimientos del pensamiento clásico (con las correspondientes rupturas y continuidades) y, en segundo término, porque es necesario, a partir de los enfoques que la hermenéutica ha propuesto, comprender cada movimiento cultural en el marco de una coyuntura histórica y social particular. Lo primero no necesita mucha justificación; el mismo Hobbes se remite (críticamente) a la concepción política griega para postular su teoría del Estado aludiendo a las *póleis* de la Grecia clásica como “Estados” democráticos<sup>391</sup> (*Leviathan* 110).<sup>392</sup> Con respecto a lo segundo, en lugar de hablar de una ausencia de estatalidad en la Antigüedad, lo más apropiado y provechoso para la comprensión del problema es vislumbrar el sentido particular con el que el concepto de Estado puede aplicarse a cada realidad.<sup>393</sup>

El término “estado”, proveniente del vocablo latino “*status*”, nunca fue usado por los romanos –así como tampoco por los griegos– en el sentido conceptual que tiene para nosotros. Es necesario esperar al siglo XV con Maquiavelo para que “estado” comience a adoptar las primeras connotaciones cercanas al concepto moderno de Estado.<sup>394</sup> Sin embargo, el concepto, con las singularidades del caso, puede encontrarse bajo otros términos o conceptos griegos, sin la necesidad de corresponderse a un término concreto.<sup>395</sup> Muchos de los significados del término *pólis* presuponen el concepto de Estado: los ciudadanos, la

---

<sup>391</sup> “*Popular States*” en la edición de TUCK (1996, 149).

<sup>392</sup> Para una respuesta a lo que, *prima facie*, constituiría una paradoja hobbesiana, BERENT (1996).

<sup>393</sup> Sobre las diferencias entre el Estado moderno y el Estado griego, HANSEN (1993a, 7-9), STARR (1986, 44-45), MEIER (1985, 28-29).

<sup>394</sup> Para un estudio histórico y análisis general del concepto de Estado, SKINNER (2003).

<sup>395</sup> Véase n. 400.

asamblea popular, los derechos políticos y la tierra<sup>396</sup> sujeta a alguna autoridad soberana. A pesar de todos los problemas que suscita una definición del concepto de Estado, nuevamente, el punto no consiste en proyectar taxonómica o estáticamente los supuestos elementos constitutivos del Estado e identificarlos o contraponerlos a las distintas entidades políticas homéricas para determinar su estatatilidad, semiestatilidad o protoestatilidad. No se trata de ver si la estructura política de, por ejemplo, la Ítaca de Odiseo contiene los elementos esenciales de un Estado (perspectiva de Posner 1979).<sup>397</sup> El enfoque propuesto en esta tesis —que se orienta a demostrar la presencia de una filosofía política en los poemas homéricos— intenta exponer que el ejercicio filosófico, en este caso en particular, consiste en la dinámica identitario-oposicional que se establece entre las diferentes *póleis*. De este modo, podría hablarse de una reflexión en torno al Estado más allá de que no se presentase en los poemas una entidad social que se ajustase por completo a la definición de estatalidad. Esto no implica, de suyo, que no pueda identificarse a, por ejemplo, los feacios como un Estado (o abordarse bajo su concepto) o, al menos, que no pueda vislumbrarse la presencia o negación de alguno de los elementos definitorios de la estatalidad que, a su vez, pueden tener su contraparte, continuación, complementación o matización exhibidas en las otras comunidades. En este sentido, si se observan las diferentes entidades sociales no aisladamente sino en una visión

---

<sup>396</sup> El concepto de territorio como uno de los elementos definitorios de la clásica definición de Estado puede abordarse desde la noción griega de *chóra*, ya que fue el espacio sobre el que la *pólis* ejerció su soberanía y sobre el que sus leyes y decisiones tuvieron alcance legítimo (SAKELLARIOU 1989, 70).

<sup>397</sup> Rechazando el enfoque de la antropología política (inaugurada por FORTES y EVANS-PRITCHARD 1940), por considerarlo metodológicamente incorrecto para el abordaje de sociedades occidentales, el autor plantea las pseudoestructuras estatales en los poemas homéricos como elementos que se encuentran a mitad de camino entre la estatalidad y la no-estatalidad, reduciéndose así la realidad homérica a una concepción de “Estado mínimo”.

de conjunto<sup>398</sup> y en un abordaje dinámico del concepto de Estado, se hace posible una comprensión adecuada de la realidad política homérica.<sup>399</sup>

Adoptando la datación de los poemas homéricos en torno a los siglos VIII y VII a. C. y teniendo en cuenta el proceso de colonización y sinecismo griego desarrollado en dicho periodo (Hansen 2005, 58), la reflexión sobre el Estado puede presentarse como una demanda vital. En todo caso, sería más apropiado hablar de una reflexión en torno a la *conformación del Estado*: su origen, legitimidad y factibilidad. En este sentido, la reflexión no es puramente práctica sino filosófica. Hay una búsqueda por las causas de la legitimidad de determinadas entidades políticas, una pregunta y una repregunta constantes que se replican una y otra vez expresadas –entre otros modos– en los saltos narrativos de una estructura político-social a otra.<sup>400</sup>

Como se ha señalado en 3.1.1., no hay una sola fuente en todo el período clásico que atestigüe el surgimiento de una *pólis* naturalmente: la fundación de una *pólis* se presenta como algo concreto y puntual, opuesta al continuismo evolutivo de algunos enfoques antropológicos. Más allá del carácter eventualmente mítico o meramente probable de estos eventos, lo cierto es que una empresa de tal dimensión (la fundación de una ciudad) presupone una reflexión previa en torno a su ejecución. El pasaje de la *Odisea* (9.122-135), analizado en 2.1.2., se ha visto como un claro llamado a la colonización (Janni 1998, 28).<sup>401</sup>

---

<sup>398</sup> A este enfoque podría presentarse la objeción de que las entidades políticas presentadas y agrupadas en este trabajo constituyen una visión global extraída de dos poemas diferentes (la *Ilíada* y la *Odisea*) que el lector moderno tiene a su alcance. Sin embargo, las audiencias homéricas también contaban con el conocimiento de ambas obras, con lo cual la intertextualidad y evocación de los referentes antitéticos o complementarios de cada uno de los elementos se hace posible.

<sup>399</sup> Como se ha visto (y se verá) con varios conceptos abordados en y por los poemas homéricos, en muchos casos no hay un término que refiera directamente a un concepto (cfr. p. 111 y n. 167). Con razón BIEDA (2021, 9-15) sostiene que en ningún texto clásico aparece la palabra “metafísica” y, sin embargo, nadie duda de la existencia de la metafísica platónica o aristotélica; lo mismo sucede en el caso homérico con conceptos como el de “Estado”, “soberanía”, “autoridad”, “legitimidad”, entre tanto otros. En efecto, la ausencia del término no implica la ausencia del concepto.

<sup>400</sup> E.g., asamblea troyana *versus* aquea (*Il.* 7.344-46), hospitalidad espartana *versus* ultraje de los pretendientes (*Od.* 4.620-31), ya mencionados anteriormente.

<sup>401</sup> En referencia a la potencialidad de la isla Laquea lindante a los cíclopes en todos sus aspectos (desaprovechada por los salvajes monstruos), el autor afirma que “este paisaje insular está visto con los ojos de

Además, estos versos constituyen un llamado a la reflexión sobre una eventual colonización o fundación de una *pólis* en el marco narrativo de las eutopía (feacios) y distopía (cíclopes) correspondientes, así como una proyección e instanciación del ascenso gnoseológico del *nóstos* odiseico en torno al conocimiento de muchas ciudades y hombres como un eje vertebral del poema expresado *da capo* en el proemio.

La consciencia del poeta sobre el quiebre entre lo político y lo apolítico –y podría agregarse por extensión lo estatal y lo no-estatal– se ve con claridad en los pasajes analizados anteriormente en torno a los cíclopes. No se trata solo de una oposición entre la civilización o la ausencia de ella,<sup>402</sup> se trata de la presencia o ausencia de instituciones bien concretas como el ágora o las leyes y de conceptos propios de una organización sociopolítica en torno a la comunidad, el interés colectivo y las normas sociales de la *pólis*. Este caso en particular constituye una prueba clara de la consciencia y la capacidad de discernimiento con la que contaban tanto el poeta como la audiencia en cuanto a una organización social y política a partir de la *pólis* y sin ella. Y es esta mirada a través del concepto de *pólis* lo que permite abordar la identidad del ser humano en tanto tal como algo esencialmente inherente a ella.

Aunque paradigmático, el episodio de los cíclopes no es el único que testimonia un claro discernimiento y planteo del poeta entre un estado político y uno prepolítico. Varios son los pasajes homéricos en donde pueden vislumbrarse esta consciencia y este tratamiento sobre un estadio social previo a la *pólis*. En *Il.* 20. 215-218 Eneas declara:

Δάρδανον αὖ πρῶτον τέκετο νεφεληγερέτα Ζεὺς,  
κτίσσε δὲ Δαρδανίην, ἐπεὶ οὐ πῶ Ἴλιος ἰρή  
ἐν πεδίῳ πεπόλιστο πόλις μερόπων ἀνθρώπων,  
ἀλλ' ἔθ' ὑπωρείας ᾗκεον πολυπίδακος Ἴδης.

A Dárdano primero engendró el que reúne las nubes, Zeus,  
y fundó Dardania, cuando ni siquiera la sagrada Ilión en la  
llanura se había erigido como una ciudad de seres humanos,  
sino que al pie del monte Ida de muchos manantiales habitaban.

---

un colonizador griego”, que, puede agregarse, se plantea como un *tópos* ideal para la configuración de una nueva *pólis*.

<sup>402</sup> Como lo plantea RUNCIMAN (1982, 352).

Vale insistir en la preocupación homérica por los orígenes, que se advierte en el discurso de Eneas al remontarse a los albores de Troya. A su vez, se presenta una clara contraposición entre, por un lado, una mera asociación de los prototroyanos en una proto-*pólis* (Dardania) en el ámbito de la naturaleza (al pie del monte Ida) y, por otro, la edificación de una *pólis* (la Sagrada Troya). Por último, se muestra la dualidad de la *pólis* en su carácter sagrado (ἱρή) y, por lo tanto, divino, y su condición humana expresada en *merópon anthrópon*.<sup>403</sup> A su vez, este pasaje de un ámbito natural al civil puede verse replicado en la caracterización del *skêptron* como lo muestran las palabras de Aquiles en la asamblea aquea (*Il.* 1.234-239):

ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους  
 φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,  
 οὐδ' ἀναθλήσει· περὶ γὰρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλπευε  
 φύλλά τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν  
 ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας  
 πρὸς Διὸς εἰρύαται· ὃ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὄρκος·

Sí, por este cetro, que nunca más hojas ni brotes  
 engendrará, después que dejó atrás el tronco en los montes,  
 ni reverdecerá, pues, en efecto, el bronce lo peló,  
 de hojas y también de corteza; ahora de nuevo los hijos de los aqueos lo  
 llevan en las palmas, los que la justicia y las leyes  
 en nombre de Zeus preservan. Y este será para ti un gran juramento.

El *skêptron* (“cetro”/“báculo”), que constituye el símbolo del poder soberano, muestra la transición de su estado natural (*skêptron* en tanto palo agreste) a su dimensión cultural (*skêptron* en tanto cetro). Como se enfatiza, no parece haber vuelta atrás a la dimensión natural una vez se ha cruzado hacia el ámbito político y la civilización. La operación del

---

<sup>403</sup> En las *Leyes* (681d-e), Platón cita precisamente este pasaje homérico para analizar el surgimiento del sistema político y las formas de organización social en la delineación de su conceptualización de la *pólis* y lo que respecta a su fundación. De modo que los versos iliádicos le sirven al filósofo de soporte argumental para exponer, fundamentar y problematizar sus propias ideas e inquietudes puestas a prueba en el diálogo filosófico.

bronce sobre el “palo” como un instrumento de la cultura para transformarlo en un cetro inaugura su dimensión simbólica para, a partir de ello, preservar las leyes (φορέουσι δικασπόλοι), lo que muestra su carácter institucional y no meramente ocasional (legitimadas, además, por Zeus), sellado legalmente por el juramento (ὄρκος).

La presentación de la idea de un paso de un estado prepolítico a uno político también puede verse en la *Odisea* (6.7-10):

ἔνθεν ἀναστήσας ἄγε Ναυσίθοος θεοειδής,  
 εἶσεν δὲ Σχερίη, ἐκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων,  
 ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ ἐδείματο οἴκου  
 καὶ νηοῦς ποίησε θεῶν καὶ ἐδάσσατ' ἀρούρας.

Transplantándolos de allí [Hiperea] los conducía Nausítoo divino,  
 y los estableció en Esqueria, lejos de los hombres afanosos,  
 y trazó una muralla alrededor de la *pólis* y construyó hogares,  
 y erigió templos a los dioses y distribuyó las tierras.

El pasaje hace referencia a los orígenes de los feacios cuando vivían cerca de los cíclopes (*Od.* 6.4-5). Esta cercanía geográfica supone un estrecho vínculo cultural, no solo en cuanto a un eventual intercambio, sino en cuanto a semejanzas y afinidades de culturas pre- o apolíticas. El alejamiento de los hombres afanosos por parte de los feacios constituye otra delimitación de su identidad cultural. Asimismo, la construcción de una muralla junto con los hogares y la distribución de tierras exhiben un ordenamiento social y demográfico que denota la presencia de un poder público o centralizado para realizar la empresa. Así, el trasplante del pueblo feacio a Esqueria representa no solo un quiebre entre un pueblo sin Estado o *pólis*, sino que también se presenta la idea de una conformación de una identidad comunitaria compartida que se visualiza en la erección de templos a los dioses protectores de la comunidad.

Sobre la concepción del Estado basada en tres pilares fundamentales (gobierno, población, territorio), la concepción griega antigua, a diferencia de la moderna, pone el énfasis en la población y en menor medida en el territorio para su definición. El concepto de Estado resulta una categoría apropiada para la interpretación de la *pólis* griega en general y,

con el enfoque propuesto en este trabajo, la homérica en particular. Resulta pertinente ahora analizar con más detenimiento la tónica griega de esta tríada estatal y la presencia de su idea en la *Ilíada* y la *Odisea*: la *comunidad*.

### 3.4. La *pólis* (homérica) y el sentido de comunidad

*Pues los varones son la pólis, no las murallas ni las naves vacías de varones.*<sup>404</sup> Entre los tantos ecos homéricos que pueden encontrarse en el pensamiento de Tucídides (y probablemente de Pericles), la identificación de la *pólis* con los individuos que la componen puede vincularse a una de las ideas principales expuestas en el proemio de la *Odisea* –como un eje nodal que atraviesa el poema– en la que se da una asociación entre la *pólis* y el pensamiento de los muchos hombres que habitan sus diferentes formas (*Od.* 1.3). Por su parte, Aristóteles en la *Política*,<sup>405</sup> al trazar algunos de los rasgos característicos y definitorios de la *pólis*, afirma que “la *pólis* es un tipo de comunidad entre semejantes”. Por supuesto, como ya se ha mencionado, el filósofo tiene en mente la *pólis* clásica, pero este principio constituye un punto de partida sobre el que puede pensarse la idea de comunidad en el pensamiento griego en general. Esta concepción aristotélica ha servido de base a algunos enfoques que han intentado evitar el valor político *stricto sensu* de la *pólis* griega entendida como un Estado, pretendiendo eludir el presunto problema. Ahora bien, el concepto de comunidad en sí mismo no presenta connotaciones políticas.<sup>406</sup> Pero en su aplicación como comunidad de la *pólis* su dimensión fundamentalmente política alcanza su mayor inteligibilidad, pues puede verse la ciudad como esa comunidad y la ciudad-Estado como el gobierno de esa misma comunidad (Sakelariou 1989, 47).

Al menos desde el siglo VIII a. C., a partir de la evidencia arqueológica en torno a los monumentos, santuarios y festivales panhelénicos (van Wees 2002), comienza a visualizarse

<sup>404</sup> ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τεῖχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναί (Thuc. 7.77.7.6-7).

<sup>405</sup> *Pol.* 1328a36 (ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων). Misma idea en 1276b1, 1264a24, 1287a12, entre otros pasajes.

<sup>406</sup> Cfr. MEIER (1986), para quien la *pólis* fue identificable como la totalidad de una comunidad y, por lo tanto, una entidad política diferente del Estado.

en el mundo griego una identidad cultural compartida (manteniendo al mismo tiempo muchos rasgos heterogéneos) que emerge como un nuevo agente –más allá de cierta continuidad con el periodo micénico– que se distingue de una otredad no-helénica.<sup>407</sup> El Catálogo de las naves puede concebirse como una expresión de ello: distintas *póleis* o *éthne* mancomunadamente en una empresa común. Puede conjeturarse que las diferentes audiencias –o incluso un auditorio homérico heterogéneo–, al escuchar en el pasaje del Catálogo la mención del *éthnos* de su patria –o el más cercano geográfica o culturalmente–, a diferencia de lo que el lector moderno puede interpretar como una mera enumeración catalógica característica de la cultura griega en general, habrían sentido orgullo por medio de la alusión al pasado heroico de su comunidad, en un escenario compartido con otras comunidades, tanto vecinas como relativamente remotas, en un *esprit de corps*. Así, el pasaje homérico –y los poemas en general– puede verse como una celebración heroica de una comunidad heterogénea, que lógicamente reforzaría los lazos culturales compartidos, configurando de este modo una identidad común. Esta consciencia de la emergencia de una identidad cultural compartida por parte del poeta queda expresada en la problematización que se hace de ella al indagar sobre sus orígenes, las formas de establecer lazos y convenios políticos, algunos de los alcances y límites que operan en ella y, sobre todo, las consecuencias sociopolíticas que pueden derivarse de una ruptura de dichos vínculos.

Esto no quita las diferencias y rivalidades indiscutibles entre las diferentes *póleis* y grupos étnicos, presentes en los poemas homéricos y mucho más desarrolladas en el periodo clásico.<sup>408</sup> Los mismos dioses en los poemas expresan sus preferencias por una u otra *pólis* explícitamente y sin reservas. Así, por ejemplo, Zeus quiere a Troya, y Hera a Argos, Esparta y Micenas (*Il.* 4.47-52). Ahora bien, ambas perspectivas culturales (la panhelénica y la de las

---

<sup>407</sup> Heródoto (8.144.2) hace referencia a la identidad racial y lingüística entre los helenos y los usos y costumbres compartidos. A pesar de la distancia cronológica entre Heródoto y los poemas homéricos, junto con la singularidad de cada *pólis* en particular y sus disenciones entre sí, puede suponerse que no habría una diferencia cultural significativamente grande en lo que a la identidad griega respecta, entre las cosmovisiones homérica y herodotea. Cfr. STRAUSS CLAY (1989, 8-14).

<sup>408</sup> Así, las *Vitae* de Píndaro (1.15-2.1.) informan que Tebas, patria del poeta, le impuso una multa inmensa de diez mil dracmas por alabar la ciudad de Atenas, que la *pólis* ática terminó por pagar. Más allá de lo anecdótico de la biografía, el testimonio constituye una expresión paradigmática de la rivalidad existente entre las diversas *póleis* y, además, se visualiza en él una concepción económica del Estado Ateniense.

diversas *póleis*) pueden armonizarse, en tanto la religión griega consiste en una red de sistemas de culto que interactúan entre sí, con la dimensión religiosa panhelénica articulada mediante la poesía y santuarios panhelénicos. Estos se encuentran contruidos y desarrollados de una manera dispersa y variada, a partir de elementos seleccionados de ciertos sistemas regionales e interrelacionados con los sistemas religiosos intervinientes de cada *pólis* en particular (Sourvinou-Inwood 1990). No debe olvidarse, además, el carácter fuertemente agonístico de la cultura griega antigua en general, en la que, más allá de su cualidad gregaria característica y sus rasgos preponderantemente comunitarios, los griegos competían individual, grupal y comunitariamente por todo.

Por otro lado, el sentido cívico-comunitario se expresa en los poemas mediante las actividades colectivas en las que se desarrolla una experiencia compartida. Así, el simposio constituye un rito comunitario en el que se conforman las convenciones y estructuras del comportamiento social y las formas de proceder en la actividad pública, que luego se proyectan hacia el ágora: el orden y la jerarquía para elegir el tema y comenzar a hablar, la distribución de la palabra, así como la distribución de la porción en el banquete hospitalario (en estrecho vínculo con la repartición del botín). Las reuniones en el ágora, la adquisición y exposición del botín y el banquete comparten una distribución equitativa de la palabra, la ganancia y el alimento. Estas actividades, junto con otros eventos rituales de experiencia compartida como los funerales de Héctor y Patroclo –con sus competiciones atléticas–, más todos los ritos y sacrificios religiosos, en muchos casos acompañados de danza y cantos corales (*Od.* 6.99-109, 8.59-73), cuya repetición va cohesionando los lazos grupales, presentan algunas de las tantas expresiones de la idea de comunidad trazada en los poemas.<sup>409</sup> Sobre algunas de ellas será preciso detenerse más adelante, dado que la experiencia compartida primeramente genera el sentimiento y el sentido comunitario, algo que, al mismo tiempo, se logra con el desarrollo de las actividades colectivas. Y, en este sentido, puede seguirse a Farenga (1998, 198-199) en que las temáticas de dolor y piedad que se expresan en los poemas –que, puede agregarse, se proyectan en los funerales de Patroclo y Héctor– revelan a la audiencia la idea de una participación comunitaria en una acción comunicativa,

---

<sup>409</sup> Para una interpretación de los juegos funerales de Patroclo como una forma reflexiva de la *pólis* arcaica, HAMMER (1997).

fundamental para la formación de una clase ciudadana isonométrica en la *pólis* nascente del periodo arcaico.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* testimonian la emergencia de estructuras sociales, políticas, culturales, religiosas y hasta económicas propias de la *pólis* arcaica –junto con algunos preanuncios de la *pólis* clásica–. Sin embargo, los esquemas conceptuales que se aprecian en las presentaciones y las dinámicas de contraposición de las diferentes *póleis* analizadas previamente se vinculan en mayor medida a las comunidades en formación: sus conflictos, tensiones y movimientos transicionales hacia las diferentes formas de poder político del periodo arcaico. Esto es lo que Whitley (1991, 344) ha denominado “formación, colapso y recurrencia” en referencia a las estructuras sociales emergentes tras el periodo de la Edad Oscura. Y es este material sobre el que la reflexión-posición filosófica de los poemas opera, trascendiendo el mero dato arqueológico de las entidades políticas, en una dinámica oposicional y problematizante.

En este sentido, se han visto en la apertura de la *Ilíada* la presencia y el desarrollo del concepto de *federalismo* (Gish 2010). El poeta presenta a los líderes del ejército aqueo conformando un cuerpo federal de poderes soberanos que, junto con sus distintos aliados, constituye una mancomunidad ordenada en una estructura cuasiconstitucional vinculante para con el interés general y una empresa común, más allá de la política militar ocasional.<sup>410</sup> En efecto, el poeta –por medio de la presentación de la disputa entre Agamenón y Aquiles en el canto 1 (tema que será analizado en el siguiente capítulo)– plantea problemáticamente los alcances y límites de este naciente federalismo, junto con las tensiones entre los individuos y la comunidad (Allan y Cairns 2011) y, a su vez, los efectos y consecuencias de la querrela entre los poderes soberanos, que amenaza la construcción política de una década de deliberación estructurada y cooperación militar. Ahora bien, la alianza aquea no conforma,

---

<sup>410</sup> También HAMMER (2002, 47). Cfr. CARLIER (2000, 260), para quien el campamento aqueo no tiene un carácter confederativo, puesto que no todos los *basileis* pertenecen al concilio panaqueo, sino solo quienes son reconocidos por la comunidad como los más bravos o sabios. Sin embargo, no es claro por qué este argumento invalidaría el carácter federal de la coalición aquea, ya que, aun concediendo cierta elite guerrera como líderes genuinos, ello no implica que pueda hablarse de una confederación de Estados más preeminentes que subsuman a otros inferiores. Cfr. SALE (1994, 30), que ve al ejército aqueo como una confederación de Estados independientes.

en efecto, un mero cuerpo de *symmachía* con campos más o menos autónomos, sino que constituye una federación integrada y centralizada, puesto que los diferentes miembros componentes se encuentran bajo el dominio de una *pólis* establecida como la líder de la coalición (Argos/Micenas), con suficiente poder hegemónico como para forzar la participación de los integrantes y mantener a la alianza unida.

La contraparte del campamento aqueo puede verse del lado troyano (*Il.* 2.803-804):

πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστυ μέγα Πριάμου ἐπίκουροι,  
 ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων·  
 τοῖσιν ἕκαστος ἀνὴρ σημαίνεται οἷσί περ ἄρχει,  
 τῶν δ' ἐξηγείσθω κοσμησάμενος πολίτης.

Pues muchos bajo la gran ciudad de Príamo son aliados,  
 pero diferente es la lengua de hombres de distintos orígenes.  
 Que cada varón dé la señal a aquellos a quienes manda,  
 y que los conduzca ordenando a los ciudadanos.

Para resistir el asedio aqueo se necesita que las distintas comunidades aliadas que rodean la ciudad de Troya, presentadas como una mera cantidad (πολλοί), se sujeten al mando de un líder, un conductor que logre reconfigurar esa multitud en una unidad, incluso a pesar de los elementos culturales que los distancian, expresados en la diferenciación lingüística (algo que, frente al ejército aqueo, como se ha visto, representa una desventaja). Nuevamente, aparece la idea no solo del sinecismo, sino de que esa unión sea establecida mediante un principio de ordenamiento (κοσμησάμενος) hacia a los ciudadanos (πολίτης). Hay aquí un criterio reflexivo por parte del poeta en torno a la organización de los ciudadanos bajo la autoridad de quien gobierna, llevando la multiplicidad a la unidad política.

Entre el final del canto 2 y el comienzo del 3 de la *Ilíada* ambos bandos, el aqueo y el troyano, se presentan en su *kósmos* particular, listos para la lucha abierta en el campo de batalla. La *mêlée* entre aqueos y troyanos parece inminente y, por lo tanto, se presenta la disputa entre los ejércitos de las dos comunidades organizadas.

Ahora bien, la propuesta de Paris a Menelao de resolver la guerra mediante un combate individual por tratarse, aparentemente, de un asunto privado entre ellos pone en

duda el desarrollo de la guerra<sup>411</sup> a nivel colectivo. No obstante, en su plegaria a Zeus (*Il.* 3.276-291) Agamenón reformula los términos del contrato en torno a la disputa entre Paris y Menelao y agrega la cláusula de que εἰ δέ κ' Ἀλέξανδρον κτείνῃ ξανθὸς Μενέλαος, / Τρῶας ἔπειθ' Ἑλένην καὶ κτήματα πάντ' ἀποδοῦναι, / τιμὴν δ' Ἀργείοις ἀποτινέμεν ἢν τιν' εἴοικεν (“si a Alejandro mata el rubio Menelao, que los troyanos luego a Helena y todas las riquezas devuelvan, y un resarcimiento a los argivos paguen, el que convenga”) (*Il.* 3.284-286). El cumplimiento de este contrato será reclamado por el Atrida en *Il.* 3.458-459. Allí, vale destacar que Ὡς ἔφατ' Ἀτρεΐδης, ἐπὶ δ' ἦνεον ἄλλοι Ἀχαιοί (“así habló el Atrida y los demás aqueos lo aprobaban”) (*Il.* 3.461), con lo cual la pretensión privada del preacuerdo entre Paris y Menelao en el que falta el plus de Agamenón,<sup>412</sup> a saber, el resarcimiento a los argivos, no parece tener lugar, exhibiendo más bien el carácter colectivo del litigio. Esta instancia es la única ocasión en todo el poema en donde Agamenón consigue el *épainos* de todos los aqueos. Esto refuerza aún más la interpretación comunitaria del conflicto, en el que la transgresión de las leyes de hospitalidad quebrantadas en primera instancia por los troyanos (como lo expresa Menelao en *Il.* 3.351-354 y 13.620-639, perspectiva que pone a los enemigos como los genuinos agresores) representa una ofensa a los aqueos en su conjunto.<sup>413</sup> Más allá del salvataje de Afrodita a Paris de ser asesinado por Menelao (*Il.* 3.380-382) y con ello el incumplimiento del pacto, el episodio muestra la imposibilidad de resolver la cuestión de forma privada: la transgresión de las leyes de la hospitalidad no es obra de Paris, es de los troyanos, así como el conflicto en sí mismo; todo es un problema que atañe a la comunidad.<sup>414</sup>

En *Il.* 17.144-159 Glauco le reclama a Héctor:

φράζεο νῦν ὅπως κε πόλιν καὶ ἄστυ σαώσης  
οἷος σὺν λαοῖς τοῖ Ἰλίῳ ἐγγεγάασιν·  
οὐ γάρ τις Λυκίων γε μαχησόμενος Δαναοῖσιν

145

<sup>411</sup> Interpretando la *teichoskopia* como una *análepsis* cronológica que se remite a los primeros momentos de la guerra.

<sup>412</sup> *Il.* 3.69-72 (Paris), 86-94 (Héctor), 97-110 (Menelao), 253-254 (Príamo).

<sup>413</sup> Cfr. SALE (1994, 5-7), quien muestra la (en principio) semejanza entre la advocación a los pretendientes en Ítaca y los troyanos que la tradición habría mantenido, pero que Homero decide modificar, quitándole así una valoración negativa a los habitantes de Troya.

<sup>414</sup> Estos son algunos de los argumentos que contradicen el enfoque de POSNER (1979, 30), en el que se sostiene el carácter privado del conflicto, situándolo al nivel del *oikos* de Príamo sin transcendencia política.

εἶσι περὶ πτόλιος, ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν  
 μάρνασθαι δῆϊοισιν ἐπ' ἀνδράσι νωλεμῆς αἰεὶ.  
 πῶς κε σὺ χεῖρονα φῶτα σαώσεας μεθ' ὄμιλον  
 σχέτλι', ἐπεὶ Σαρπηδόν' ἅμα ξεῖνον καὶ ἐταῖρον 150  
 κάλλιπες Ἀργείοισιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι,  
 ὅς τοι πόλλ' ὄφελος γένετο πτόλει τε καὶ αὐτῷ  
 ζωὸς ἐών· νῦν δ' οὐ οἱ ἀλαλκέμεναι κύνας ἔτλης.  
 τὼ νῦν εἴ τις ἐμοὶ Λυκίων ἐπιπέισεται ἀνδρῶν  
 οἴκαδ' ἴμεν, Τροίη δὲ πεφήσεται αἰπὺς ὄλεθρος. 155  
 εἰ γὰρ νῦν Τρώεσσι μένος πολυθαρσῆς ἐνεῖη  
 ἄτρομον, οἷόν τ' ἄνδρας ἐσέρχεται οἱ περὶ πάτρης  
 ἀνδράσι δυσμενέεσσι πόνον καὶ δῆριν ἔθεντο,  
 αἰψά κε Πάτροκλον ἐρυσαιμέθα Ἴλιον εἴσω.

Medita ahora cómo la *pólis* y la ciudadela salvarás,  
 tú solo con las huestes que en Πιόν han nacido. 145  
 Pues ninguno de los licios, al menos, lucharemos contra los dánaos  
 en defensa de la *pólis*, ya que ningún agradecimiento hay  
 en combatir contra los varones enemigos siempre sin descanso.  
 ¿Cómo salvarías a un mortal inferior entre la multitud,  
 ¡obstinado! cuando a Sarpedón, huésped y compañero a la vez, 150  
 dejaste devenir presa y botín para los argivos,  
 el que resultó de gran ayuda para la *pólis* y para ti mismo  
 mientras vivía? Y ahora no te animaste a protegerlo de los perros.  
 Por eso ahora, si alguno de los varones licios me obedece,  
 marchamos hacia casa, y en Troya se presentará la pura ruina. 155  
 Pues si ahora hubiera entre los troyanos valeroso vigor,  
 sin miedo, el que entra a los varones, que en defensa de la patria  
 contra los varones enemigos esfuerzo y pelea ponen,  
 rápidamente a Patroclo arrastraríamos hacia dentro de Πιόν.

Si bien tanto *ásty* como *pólis* pueden tomarse como sinónimos en el sentido de referir al sentido material de la ciudad como un centro urbano,<sup>415</sup> la frase φράζεο νῦν ὅπως κε πόλιν καὶ ἄστν σαώσης (144), ubicando ambos términos en el mismo verso, puede sugerir que hay una distinción entre la *pólis* como un centro urbano (*ásty*) y como una comunidad política (*pólis*).<sup>416</sup> La *pólis* es presentada como una entidad impersonal que es necesario defender y a la que se puede ayudar, escenario que se homologa a la defensa y lucha por la patria. Así, la preocupación tanto de Glauco como de Héctor no es de carácter individual; el foco se dirige a la defensa de la *pólis* entendida como la tierra paterna, el lugar en donde se ha establecido desde el nacimiento el conjunto de lazos afectivos y sociales que conforman la identidad étnica. Incluso cuando los héroes pretendan ganar *kléos* para sí mismos será por medio de la defensa del bien común, que no es otro que la supervivencia de la *pólis*.

El discurso solemne y emblemático que Héctor pronuncia ante los troyanos y aliados dos cantos antes (*Il.* 15.496-9) refuerza esta idea:

οὐ οἱ ἀεικέες ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης  
 τεθνάμεν· ἀλλ' ἄλοχός τε σὴ καὶ παῖδες ὀπίσσω,  
 καὶ οἶκος καὶ κλῆρος ἀκήρατος, εἴ κεν Ἀχαιοὶ  
 οἴχωνται σὺν νηυσὶ φίλῃν ἐς πατρίδα γαῖαν.

No es indigno morir por la patria para el que la defiende,  
 sino que la esposa y los niños detrás quedan a salvo,  
 y el hogar y el patrimonio indemne, si los aqueos  
 volvieron con las naves hacia la querida tierra patria.<sup>417</sup>

<sup>415</sup> Véase n. 321.

<sup>416</sup> Sobre *Il.* 17.144 (*pólis* y *ásty*), Eustacio (4.30.8-13) vio una simple tautología (puesto que tienen el mismo significado) con la que se pretende poner un simple énfasis en “salven la *ciudad*”. Cfr. *Od.* 7.177-178 en donde se presentan juntos los términos *gaía*, *pólis* y *ásty*, exhibiendo ya una diferenciación de lo que podría constituir el campo o las afueras de la *pólis*, el conjunto de la comunidad política circunscripta a toda la ciudad y un centro urbano principal en donde reside el poder ejecutivo (HURWIT 1985, 74).

<sup>417</sup> Este pasaje homérico será recogido por Licurgo siglos más tarde (338 a. C.) para su discurso *Contra Leócrates*, 102-104.

Héctor pregona dar la vida por la patria (la *pólis*) como un deber cívico y moral ineludible, dado que la destrucción de la *pólis* es la destrucción de la vida misma. Defender la *pólis* es defender no solo el poder de un soberano, sino conservar la vida y el bienestar de los sujetos concretos que conforman esa comunidad. La identidad de la *pólis* se constituye por medio de los hijos, las mujeres y los elementos materiales a través de los cuales la vida comunitaria deviene una vida mejor.

La idea se encuentra replicada a lo largo del poema como un *leitmotiv*. En *Il.* 16.830-836 se presenta la noción de la comunidad de la *pólis* entendida como la patria, como el lugar en donde se ejerce la libertad, habitado por las esposas; y, al mismo tiempo, aparece la labor del héroe individual que defiende los intereses comunitarios:

Πάτροκλ' ἢ που ἔφησθα πόλιν κεραϊζέμεν ἀμήν,  
 Τρωιάδας δὲ γυναῖκας ἐλεύθερον ἦμαρ ἀπούρας  
 ἄξειν ἐν νήεσσι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν  
 νήπιε· τάων δὲ πρόσθ' Ἴκτορος ὠκέες ἵπποι  
 ποσσὶν ὀρωρέχεται πολεμίζειν· ἔγχεϊ δ' αὐτὸς  
 Τρωσὶ φιλοπτολέμοισι μεταπρέπω, ὃ σφιν ἀμύνω  
 ἦμαρ ἀναγκαῖον· σὲ δέ τ' ἐνθάδε γυῖπες ἔδονται.

Patroclo, sin duda alguna, dijiste que saquearías nuestra *pólis*, arrebatando a nuestras esposas troyanas el día de la libertad para conducir las en las naves hacia tu querida tierra patria, ¡insensato!; delante de ellas los rápidos caballos de Héctor con los pies te han alcanzado para luchar. Con la lanza yo mismo entre los troyanos amantes de la guerra me distingo, que de ellos aparte el día de servidumbre. Pero a ti aquí mismo los buitres te devorarán.

La jactancia de Héctor frente a Patroclo, en primera instancia, se basa en la salvaguarda de la *pólis* y las esposas que la habitan. En segundo orden, el héroe resalta su individualidad, que nuevamente se orienta a la defensa de la libertad de los troyanos. Con ello no se quiere sostener un rechazo al individualismo de la épica homérica: al contrario, los poemas homéricos no desprecian el valor individual del héroe, de hecho, lo encomian por doquier. Sin embargo, la mayor gloria del héroe individual se obtiene cuando sus éxitos coinciden o

están subsumidos en el éxito colectivo.<sup>418</sup> Esto es, más allá del código heroico del guerrero individual, los héroes luchan por las mujeres, los hijos, los ancianos y la *pólis* en general. En este sentido, es importante advertir que el pensamiento helénico veía en las virtudes familiares, sociales y políticas del héroe el vehículo más seguro para la prosperidad de la comunidad. Así, la negativa de Héctor a continuar la batalla intramuros aconsejada por Andrómaca (*Il.* 6.431-434), Polidamante (18.249-283), Príamo (22.56-58) y Hécuba (22.84-85), no responde solo a una *hýbris* del héroe en vistas a la obtención de su propio *kléos*. En primer lugar, debe advertirse que Héctor es consciente que Troya caerá.<sup>419</sup> Así afirma εὖ γὰρ ἐγὼ τόδε οἶδα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν· ἔσσειται ἡμᾶρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρή / καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίῳ Πριάμοιο (“pues yo bien sé en mi corazón y en mi ánimo esto: habrá un día en el que alguna vez perezca la sagrada Ilión y Príamo y la bien armada hueste de Príamo”) (*Il.* 6.47-49). En segundo término, la decisión del héroe también puede comprenderse a la luz de la decisión del guerrero Agenor de no huir y combatir de frente contra Aquiles para no perder la vida como un cobarde (ἀνάγκιδᾶ) (*Il.* 21.553-559). El paralelo se ve reforzado en el hecho de que a ambos guerreros se les presenta el mismo dilema: o bien huir o luchar dentro de la muralla, o bien enfrentar a Aquiles en el llano. Tanto Agénor como Héctor acentúan el carácter crucial y dilemático de tal decisión en versos idénticos: ἀλλὰ τί ἦ μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός; (“¿Pero por qué acaso sobre estas cosas discurre mi querido ánimo?”) (Agenor, *Il.* 21.562; Héctor, *Il.* 22.122). Los dos héroes son conscientes de que el destino es inevitable; Agenor supone que aun huyendo sería asesinado a manos de Aquiles de todos modos (*Il.* 21.563-566); Héctor, que Troya caerá tarde o temprano en manos de los aqueos (*Il.* 6.47-49). De modo que Héctor, siendo el guerrero más valeroso de Troya, no puede dar una respuesta de menor valentía que la de Agénor. El dilema de Héctor podría plantearse en términos de luchar cuerpo a cuerpo y quizás morir en la inmediatez valientemente, o atacar protegido por la muralla, devaluando así el código heroico, como puede verse de modo semejante en sus palabras en el canto 6: ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε

<sup>418</sup> Cfr. POSNER (1979, 44), para quien Homero es el poeta del héroe individual, aunque, paradójicamente, este individualismo constituye un sustituto de las instituciones comunitarias. Esto haría de Homero un cronista de la transición entre una sociedad política y una prepolítica.

<sup>419</sup> Si bien no se aclara que frente a los aqueos, el contexto lo hace claro, además de que las palabras de Héctor son las mismas que las de Agamenón en *Il.* 4.164-166.

πάντα μέλει γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους, αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο (“Sin duda todas estas cosas me preocupan, mujer, pero en especial terriblemente me avergüenzo por los troyanos y las troyanas de largas túnicas, si como un cobarde huyo lejos de la batalla”) (*Il.* 6.441-443). De ambas formas la *pólis*, la comunidad troyana, perecerá a manos de los aqueos, ya que no es posible escapar a esta fatalidad, pero en tal caso, lo que puede hacerse es defenderla con coraje y valentía, pregonando los valores heroicos sobre los que la *pólis* que el héroe representa debe fundarse o sostenerse. Así como la caída de Héctor representa la caída de Troya, su gloria representa la gloria Troya; el *kléos* de Héctor no es otro que el *kléos* de la comunidad troyana.<sup>420</sup>

Por su parte, el mito de Meleagro (*Il.* 9.529-599) expone el sentido de devoción cívica que debe primar entre los líderes de la comunidad. Si bien a primera vista puede verse que es su esposa Cleopatra quien lo mueve a comprometerse, en rigor, no es el *oikos* en sí mismo el que persuade a Meleagro, sino el darse cuenta de que el bienestar de su *oikos* solo puede ser garantizado por el bienestar del conjunto, que no es otra cosa que la defensa de la *pólis*.

El mito de Meleagro expuesto por Fénix se proyecta en dos dimensiones. El contexto de la embajada lo hace funcional al intento retórico de persuadir a Aquiles de regresar a la comunidad aquea utilizando un relato cuyas analogías pueden trazarse de modo muy claro (el ejemplo más evidente es el anagrama “Cleopatra”, esposa de Meleagro / “Patroclo”, *phílos* de Aquiles). Ahora bien, a pesar de la negativa de Aquiles ante los argumentos a favor de la comunidad, el reingreso al combate del héroe está en estrecha relación con su *philía* hacia Patroclo. Pero la relación de *philía* entre Aquiles y Patroclo no se vincula a algo meramente emotivo o sentimental, no se trata de una relación subjetiva y privada, sino más bien de un vínculo objetivo en la medida en que ser *phílos* implica obligaciones sociopolíticas concretas (Míguez Barciela 2016, 132), como puede verse en las autorrecreaciones que el héroe se hace no solo en torno a la muerte de Patroclo, sino también en torno a los demás mirmidones (*Il.* 18.98-103, 128-129). Así, puede pensarse que la mayor aflicción de Aquiles para con

---

<sup>420</sup> En este sentido, como han señalado ABRITTA *et. al.* (2022b, com. *Il.* 22.369, 371) a partir del escoliasta [T] (GRIFFIN 1980, 47), la muerte de Héctor a manos de Aquiles –si bien parte desde la intención y el deseo individual (incluso fuertemente subrayado por la orden del héroe aqueo a su ejército para que no intervenga en su duelo, *Il.* 22.205-206)– se proyecta como una victoria de todo el ejército en la participación del laceramiento del cuerpo del héroe troyano (*Il.* 22.369-371).

Patroclo surge por haber fallado a las obligaciones de *philía*, que es, por lo demás, el lazo social por excelencia que mantiene la unidad de la *pólis* y mediante el cual se desarrollan muchas de sus actividades colectivas.

Asimismo, la segunda dimensión del mito de Meleagro apunta a la perspectiva troyana. Los dichos de Héctor de que su preocupación no es tanto por los troyanos (ni por su madre, padre ni hermanos) como por su esposa Andrómaca (*Il.* 6.450-455), si bien primeramente implican una orientación casi instintiva hacia el *oîkos*, pueden leerse en el contexto de un diálogo marital que apela a la emoción y al consuelo coyuntural más que a la realidad misma. En rigor, la pelea por la defensa del *oîkos* avanza progresivamente en una evolución que aumenta hasta el nivel comunal. El dilema de Héctor y su subsiguiente decisión de pelear contra Aquiles por fuera de los muros de la *pólis* presentan dos perspectivas diferentes de una misma idea. La perspectiva de los troyanos (Andrómaca, Polidamante, Príamo, Hécuba) exhibe la dimensión práctica de la *pólis* como comunidad. Protegidos por los muros, Héctor y los demás troyanos podrían triunfar frente a los aqueos. Los muros no solo constituyen la defensa material de la *pólis*, también representan la unidad de los ciudadanos mancomunados por medio de lazos afectivos, sociales y culturales en el marco de una cooperación colectiva como la mejor y más eficaz defensa. Desde esta perspectiva el error de Héctor de no establecer una defensa comunitaria resulta fatal. Ahora bien, la consciencia Héctor del destino trágico inexpugnable que pronto le espera a Troya empuja al héroe a tomar una decisión que, lejos de poder cambiar el rumbo de los acontecimientos de uno u otro modo, exalta los ideales heroicos de la comunidad que emergen por medio del *éthos* individual del héroe.

Por otro lado, dentro del poema, las apelaciones a “aqueos”, “argivos” y “dánaos” no implican ningún tipo de diferenciación étnica ni particularización de un grupo social.<sup>421</sup> Más allá de que estas distinciones nominales puedan probablemente pertenecer al estrato de formación micénico (Latacz 2001, 173-194), lo cierto es que en los poemas homéricos resultan términos intercambiables, lo que exhibe que para la época del poeta –o para la mirada, intención o reflexión del poeta mismo– el campamento aqueo constituye una fusión comunitaria de lo que alguna vez pudieron ser grupos sociales diferentes. Justamente, el

---

<sup>421</sup> Cfr. VIDAL-NAQUET (2001, 31-42).

término *panachaioi*<sup>422</sup> puede considerarse una expresión de este resultado de cohesión social devenida comunidad.

El fenómeno de la colonización griega, atestiguado por lo menos desde mediados del siglo VIII a. C., encuentra en la épica homérica un reflejo y dispositivo de reflexión y legitimación de dicha práctica. El pasaje analizado anteriormente<sup>423</sup> en torno a la isla Laquea (*Od.* 9.116-141), donde se menciona el potencial de la isla para el desarrollo de la cultura, se presenta como una cuestión central de la colonización griega del periodo. Se trata de pensar una comunidad *ex novo*, un transplante sociocultural que requiere algún tipo de organización y, en efecto, una elaborada premeditación para su puesta en marcha.

En suma, ficcionalizando la realidad emergente, los poemas homéricos no solo construyen y reflejan la idea de un *nosotros*, sino que reflexionan además sobre los principios que determinan la configuración de esta identidad comunitaria. Por supuesto, la primera capa identitaria de la cultura griega se ve en la lengua, el culto a los dioses y un pasado histórico común (al menos en el imaginario griego) –más allá de los diversos dialectos y las variantes vernáculas–. Asimismo, la especificación de esa constitución indentitaria es dada por la pertenencia a determinada *pólis*. En efecto, los griegos fueron los únicos que usaron el gentilicio luego del patronímico como nombre extra que servía de indicación del estatus político y, sobre todo, como el símbolo más representativo de su identidad. Esto implica que hay una identidad colectiva sobre la que se construye y la que determina la identidad de un individuo de la *pólis*. Ahora bien, esta idea de *pólis*-comunidad no debe identificarse con lo que actualmente se comprendería por el concepto de *nación*.<sup>424</sup> La identidad étnica de la población de una *pólis* siempre es diferente a la identidad política, dado que la primera es compartida por habitantes de distintas *póleis*, cada una con su propio gobierno. En el caso de la comunidad de la *pólis* no hay una mediación en el sentido moderno, ya que los asuntos públicos repercuten de modo directo en el conjunto y en cada uno de los ciudadanos, e importan de un modo enérgico. Es por ello que una de las características más distintivas de la *pólis* no fue tanto la existencia de un establecimiento urbano, sino la concentración de una vida pública en un centro definido (Sakellariou 1989, 48).

---

<sup>422</sup> *Il.* 2.404, 7.73, 159, 327, 385, 9.301, 10.1, 19.193, 23.236, *Od.* 1.239, 14.369, 24.32.

<sup>423</sup> “El asombro como principio de la filosofía” (2.1.), “Los cíclopes” (3.1.2.)

<sup>424</sup> Sobre este problema, HANSEN (2006, 12-14), SAKELLARIOU (1989, 130).

### 3.4.1 Una comunidad religiosa

El concepto comunitario de la *pólis* homérica debe comprenderse dentro de su dimensión político-religiosa. Como ha mostrado Scully (1990), la mayoría de los epítetos homéricos que indican sacralidad son referidos a *póleis*, lo que sugiere que en los poemas hay una sacralización de la *pólis* en tanto tal. En primer lugar, esto puede surgir de que las distintas *póleis* se concebían como el lugar de hábitat originario de los dioses, dado que en ellas se realizan las ofrendas, ritos y sacrificios a las divinidades, cuyo cumplimiento hace a los héroes más dignos de estima por los dioses (*e.g.*, Héctor, *Il.* 22.169-172, 24.66-70; Odiseo, *Od.* 1.65-67). Además, las ciudades son para los inmortales su lugar preferido. En *Od.* 5.99-102 Hermes se dirige a Calipso:

Ζεὺς ἐμέ γ' ἠνώγει δεῦρ' ἐλθέμεν οὐκ ἐθέλοντα·  
 τίς δ' ἂν ἐκὼν τοσσόνδε διαδράμοι ἀλμυρὸν ὕδωρ  
 ἄσπετον; οὐδέ τις ἄγχι βροτῶν πόλις, οἳ τε θεοῖσιν  
 ἱερά τε ρέζουσι καὶ ἐξαίτους ἐκατόμβας.

Zeus me ordenaba a venir aquí contra mi voluntad.  
 ¿Y quién intencionalmente atravesaría tanta salada agua  
 sin fin? No hay cerca ninguna *pólis* de mortales, que a los dioses  
 ofrendan sagradas y excelentes hecatombes.

Hermes reniega de la orden de Zeus de tener que buscar a Odiseo en Ogigia, lugar inhóspito y salvaje, alejado de las ciudades que constituyen el lugar por excelencia en donde se hacen sagradas hecatombes a los dioses.<sup>425</sup> Es cierto que sería muy difícil establecer algo que en el ámbito de la cultura griega antigua no se encuentre atravesado por una dimensión sagrada.<sup>426</sup>

<sup>425</sup> La *pólis* clásica también se presenta de modo omnipresente (sea como la impulsora o mediadora de la actividad) en todos los cultos griegos, tanto en el ámbito agrario cuanto en el privado dentro del *oikos* (SOURVINOU-INWOOD 1990).

<sup>426</sup> Según SCHMITT-PANTEL (1990), la *pólis* griega no conocía la separación entre lo sagrado y lo profano, dado que la religión se encuentra presente en todos los niveles de la vida social, mientras que todas las prácticas colectivas tienen una dimensión religiosa. Sobre el concepto de lo “sagrado”, BURKERT (1985, 269-271).

Sin embargo, la sacralización de todo espacio y actividad humanos no resulta una trivialidad del concepto, dado que aquello considerado sagrado puede no respetarse como tal, adoptándose una actitud profana. En este sentido, debe suponerse que el saqueo de la *sagrada* ciudad de Troya no sea gratuito y que, en alguna medida, los *nóstoi* desafortunados –excepto por Menelao y Néstor– de sus principales responsables, transmitidos por la *Odisea* y la tradición en general (*Ciclo Épico*, poetas líricos, drama ático, etc.) se deban a la profanación de la ciudad.<sup>427</sup> A diferencia de la *pólis*, el *oikos* o el *dómos* homérico, no son considerados sagrados por el poeta, si bien revisten cierto carácter religioso que se vislumbra en los dioses protectores del hogar entre otras manifestaciones indirectas. Esto en parte puede explicarse porque las *póleis* en sí mismas constituyen *in nuce* el núcleo del culto a los dioses en los poemas, y allí se registran espacios cívicos cerrados –como el *hierós kýklos* (círculo sagrado) (*Il.* 18.504) presentado en la escena del juicio del escudo de Aquiles mencionado anteriormente–, que se conforman en el ágora de la *pólis* y que exhiben la sacralidad en el contexto en el que tiene lugar la actividad pública.

---

<sup>427</sup> En *Od.* 3.132-134 el poeta dice que *καὶ τότε δὴ Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μῆδετο νόστον / Ἀργείοισ', ἐπεὶ οὐ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι / πάντες ἔσαν [...]* (“También entonces Zeus en su ánimo planeaba un funesto regreso para los argivos, ya que no todos fueron sensatos y justos en absoluto [...]). Puede pensarse que si bien la caída de la ciudad está auspiciada por los dioses del bando aqueo (Hera, Atenea, Poseidón), se habría dado una desmesura, un exceso (*hýbris*) en el saqueo, expresada en los horrores del genocidio troyano que la tradición transmite de, *e.g.*, la muerte de Príamo en el altar de Zeus (Apollod., *Epit.* 5.21, E., *Troy.* 16-7, 481-483, *Hec.* 22-24; Paus., 4.17.4; Q.S., 13.221-226; Triph., 634-639), o el asesinato de Astianacte al ser arrojado desde la muralla (E., *Andr.* 10; Lyc., *Sch.* 1268; Paus., 10.25; Hyg., *Fab.* CIX.2; profetizado en *Il.* 24. 734-735). El comentario de Eustacio sigue la misma tónica; la ira de Atenea para con los aqueos se debe a la profanación del templo con la violación y asesinato de Casandra, sacerdotisa de Apolo e hija de Príamo, abrazada a la estatua de la diosa (cfr. el mito en el *Agamenón* de Esquilo, donde Casandra llega a Argos como esclava de Agamenón). Como señala el escoliasta, el acto sacrílego no fue condenado públicamente por la comunidad aquea, lo cual evidenciaría nuevamente que, como en el caso de Agamenón analizado anteriormente, los actos sacrílegos en principio individuales comportan vínculos profundamente estrechos con el conjunto de la comunidad. Esto explicaría el regreso funesto o accidentado de la mayoría de los héroes aqueos. Sobre el episodio del asesinato de Casandra a manos de Áyax Oileo, Apollod., *Ep.* 5.22; Paus., 10.26, 3. Sobre una posible versión del *nóstos* odiseico perteneciente a la cultura minoico-micénica (“Odisea Cretense”) a partir de un análisis del episodio entre Odiseo y Eumeo en el marco de las “mentiras cretenses”, NAGY (2017).

El siglo VIII a. C., con los cambios que modifican los conceptos y prácticas religiosas y culturales profundamente, se presenta como un periodo de transición<sup>428</sup> hacia una definición colectiva del espacio comunitario que se manifiesta –según la evidencia arqueológica– en la aparición de santuarios, edificios monumentales y deidades cívicas, cuya proliferación expresa su importancia e influencia en la configuración identitaria de la *pólis*. El florecimiento del culto al héroe completa el significado dentro de la orientación de la vida pública religiosa que, por otro lado, suele conectarse con el nacimiento de la ciudad a partir de la heroización de sus fundadores y con el establecimiento de cultos públicos para alabarlos. El final del canto 2 de la *Ilíada* sugiere la presencia del culto al héroe como origen y delimitación geográfica de la *pólis* (*Il.* 2.790-793):

ἀγχοῦ δ' ἰσταμένη προσέφη πόδας ὠκέα Ἴρις·  
 εἶσατο δὲ φθογγὴν υἱὶ Πριάμοιο Πολίτη,  
 ὃς Τρώων σκοπὸς ἴζε ποδωκείησι πεποιθὼς  
 τύμβῳ ἐπ' ἀκροτάτῳ Αἰσυήταο γέροντος.

Parándose de cerca habló la de rápidos pies, Iris.  
 y en la voz se parecía al hijo de Príamo, Polites,  
 que entre los troyanos como vigía se sentaba confiado en  
 sus rápidos pies en lo alto de la tumba del anciano Esietes.

La diosa Iris –bajo la forma de Polites, troyano hijo de Príamo de nombre parlante cuyo significado es “ciudadano”– interrumpe una asamblea en las puertas de Troya (*Il.* 2.788-789) y da aviso sobre el avance inminente de los aqueos por la llanura troyana. Polites en la función de *skopós* (“guardián”/“protector”) se presenta velando por la seguridad de la *pólis* y significativamente lo hace desde la tumba del anciano Esietes, hijo del héroe Alcáto

---

<sup>428</sup> Según DE POLIGNAC (1995, 133), la heroización simbolizó a la vez la necesidad de un fundador y al mismo tiempo la de establecer un poder personal y, así, ser transmitido al conjunto de los líderes que lo sucedieron, obteniendo su legitimación a partir de él. De modo que un fundador se ubicaría en los límites de dos mundos: el anterior a la ciudad propiamente dicha y el posterior a su establecimiento en el origen del culto. Esta práctica termina con la tumba panhoplita sobre el 720-710 a. C.

(*Il.*13.426-428) que, debe entenderse –en parte por la altura y su ubicación extramuros en los límites del ámbito de la *pólis*– como un monumento funerario consagrado al culto heroico.

Algo semejante se ve en el canto 11 cuando se menciona que οἱ δὲ παρ' Ἴλου σῆμα παλαιοῦ Δαρδανίδαο / μέσσον κὰπ πεδίον παρ' ἔρινεὸν ἐσσεύοντο / ἰέμενοι πόλιος [...] (“ellos [los troyanos] junto al sepulcro de Ilo, el ancestro Dardánida, en medio de la llanura junto a la higuera se precipitaban anhelando la ciudad”) (*Il.* 11.166-168). En este caso la referencia al culto al héroe como fundador de la ciudad se hace explícita. La alusión al culto al héroe o culto a los ancestros sugiere la presencia de la idea de un sentido compartido del pasado, lo que refuerza aún más los lazos comunitarios y de identidad colectiva.

Tras la muerte de Héctor en el canto 22, los primeros versos de *Il.* 23 comienzan con una dispersión (ἐσκίδναντο) de los aqueos, yéndose “cada uno hacia su nave”, pero luego el poeta dice que Aquiles no les permitió a los Mirmidones dispersarse (*Il.* 23.4). El héroe realiza una exhortación a no desatar (λωόμεθα) los caballos de los carros y a permanecer más juntos y unidos (ἄσσον ἰόντες) para llorar a Patroclo (*Il.* 23.7-9), algo que harán todos juntos (ἀολλέες) (*Il.* 23.12). Este lamento fúnebre será considerado como el “*gêras thanónton*” (*Il.* 23.9), el botín de los muertos: la recompensa de los héroes caídos residirá en la celebración y permanencia de su existencia en la memoria colectiva de la comunidad. Ahora los beneficios del éxito en la guerra que advendrá a partir de y gracias a la muerte de Patroclo con la intervención decisiva de Aquiles no serán aprovechados por el héroe como individuo, sino que la comunidad aquea en su conjunto saldrá beneficiada por su caída. Así, la muerte de Patroclo no es solo la caída del compañero más amado de Aquiles, sino que representa el ocaso de un héroe de la comunidad. Esto se verá en los juegos funerales de Patroclo (*Il.* 23), lo que refleja las competiciones atléticas que comienzan a instituirse en honor al héroe caído y constituyen una celebración de la comunidad en tanto tal.

Por otra parte, el carácter, por un lado, divino y, por otro, humano de Aquiles constituye un movimiento identitario del héroe entre dioses, héroes y animales que se presenta en el marco expuesto en el proemio (*Il.* 1.1-7). Así como los cíclopes se alejaban de lo humano y pertenecían al ámbito de lo monstruoso, Aquiles se apartará de la humanidad por medio de su ruptura con la comunidad humana a partir del encono con Agamenón y los aqueos en general y a través del pacto con la comunidad divina en su alianza con Atenea (*Il.* 1.216-244). Sin embargo, su punto de deshumanización total advendrá acercándose a las

bestias a través de su desidia frente al sufrimiento de los aqueos en general, cuya desmesura más grande se dará con el ultraje del cuerpo de Héctor, hecho que lo alejará, al mismo tiempo, de la comunidad divina al transgredir los límites de lo sagrado.<sup>429</sup> La reconciliación con el orden divino y su vuelta a la humanidad tendrán lugar en el canto 24 con la devolución del cadáver de Héctor a su padre Príamo,<sup>430</sup> mediada por los dones de hospitalidad, armonizando de este modo el orden no solo político-humano, sino también cósmico-divino y cósmico-iliádico.<sup>431</sup>

En el canto 24 de la *Ilíada*, luego de lo que se ha denominado la *katábasis* de Príamo (Herrero de Jáuregui 2011, Whitman 1958, 217-218), y su encuentro con Aquiles (o simbólicamente el mismo Hades),<sup>432</sup> comienzan los funerales de Héctor en la ciudad troyana

---

<sup>429</sup> Inhumanidad que queda expresada de modo extremo en el *desideratum* de Aquiles (que nunca llega a cristalizarse) de comer cruda la carne de Héctor acercándolo así al salvajismo del cíclope Polifemo: αἶ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη / ὄμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἐδμεναι, οἷα ἔοργας, / ὡς οὐκ ἔσθ' ὅς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι (“cómo desearía que el furor y el ánimo me incitaran a mí mismo a comer, despedazándola, tu carne cruda, por las cosas que me hiciste tanto como que no habrá quien de ti aparte a los perros de tu cabeza”) (*Il.* 22.346-348). Cfr. en este capítulo “Los cíclopes” (3.1.2.).

<sup>430</sup> Cfr. ROSE (1995, 49-50). Para un análisis del episodio (*Il.* 24.472-551), ZECCHIN DE FASANO (2000), donde se ha visto una configuración de una microcomunidad circunstancial entre Aquiles y Príamo, sobre todo a partir del acto común de la memoria que se produce a raíz de la semejanza de la experiencia entre ambos personajes.

<sup>431</sup> Platón (*R.* 3.387d-388d) rechaza este tipo de actitudes expuesto en la poesía homérica por grandes héroes como Aquiles o Príamo, dado que la piedad así entendida implica una emoción que atenta contra el autocontrol y resulta impertinente en los paradigmas heroicos que deben presentarse en la *pólis* ideal, siendo motivo de censura (algo también condenado en *Apol.* 38d9d2, opuesto a la actitud socrática). Cfr. Arist. (*Pol.* 1287a31-32): al igual que la *epithymía* (“impulso apetitivo”/“emoción”), ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας (“la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores varones”).

<sup>432</sup> Se trata del viaje del gobernante troyano a la tienda de Aquiles para recuperar el cuerpo de Héctor y de los funerales del héroe troyano que dan fin al poema épico. Es posible entender la *katábasis* de Príamo como el comienzo de los ritos fúnebres en honor a Héctor. La partida desde Troya hasta la tienda de Aquiles reviste el carácter propio de una procesión funeraria. Hermes, quien tiene entre otros atributos conducir las almas al Hades (como puede observarse en *el Himno Homérico IV a Hermes*, 572-3; también en *Od.* 24.98-100 se ve al dios conduciendo hacia el Hades las almas de los pretendientes que Odiseo ha asesinado), es el encargado de dar escolta (*πομπόν*) (440-60) a Príamo y representa la última aparición de un dios olímpico en la obra. Además, entre los atributos de Hermes se encuentra la trascendencia entre límites y fronteras, de modo que las acciones del dios permiten una mediación y conexión entre los pares opuestos interior/exterior, dioses/hombres,

con un matiz de mayor realidad. La muerte del héroe troyano no es solo la caída de un príncipe o un gran guerrero, con ella no solo termina la vida de un hombre, sino que, luego de su muerte, sabemos que llega el fin de toda una comunidad. Esa comunidad no es otra que la *sagrada* ciudad de Troya. El escenario se presenta con la totalidad del pueblo troyano al que le llega un dolor ingobernable (πάντας γὰρ ἀάσχετον ἴκετο πένθος) (708). Las mujeres mesándose los cabellos y acariciando la cabeza del cuerpo de Héctor y, a su vez, la multitud que los rodea llorando (κλαίων δ' ἀμφίσταθ' ὄμιλος) (712), describen un escenario lúgubre y penoso. En todo el canto 24, pero principalmente a partir del verso 707 y hasta el final, comienza una profusa aparición de términos concernientes al llanto, la tristeza, el dolor y el lamento, entre otras interminables expresiones de angustia y sufrimiento que intensifican un dolor que no es solo personal y afectivo, sino colectivo y político. Puede imaginarse el efecto que estos versos de la *Iliada* podían tener en una eventual audiencia al evocar los luctuosos acontecimientos con los que cualquier sociedad guerrera de la Antigüedad se identificaría y —en términos aristotélicos— por los que sentiría conmiseración. La conmoción de las almas presentes en dicha audiencia conduciría inevitablemente a una reflexión en torno a las prácticas de experiencia compartida que forjan los lazos sociales, conducentes a una idea o imaginario de comunidad.

Se ha afirmado que en los poemas homéricos se visualiza una comunidad religiosa más que una comunidad política (Scully 1990, 26). No obstante, este intento de orientar la esencia comunitaria de las épicas a un ámbito u otro como esferas conceptuales escindibles o autónomas no logra explicar la naturaleza del fenómeno de la *pólis* griega en general y de la homérica en particular. Estas relaciones y vínculos conceptuales pueden vislumbrarse en la dinámica entre la comunidad y lo sagrado abordada y problematizada por el poeta en el canto 1 de la *Iliada*. Conocida la etiología de la enfermedad que sufre el ejército por medio

---

vida/muerte. Los espléndidos dones (ἀγλαὰ δῶρ') son llevados en el carro (447); Hermes da las instrucciones al gobernante troyano para suplicar a Aquiles y así Príamo atraviesa las puertas (θυράων) de la tienda luego de que el dios vierta al sueño en los presentes. El cuerpo se encuentra incorrupto a pesar de estar sin vida hace doce días, cosa que sugiere su presencia en un curso temporal no terrenal. El encuentro de Príamo con Aquiles, luego de atravesar las puertas y de que Hermes abandonara su escolta, evoca a una audiencia con el Señor de los Muertos. Se trata de una representación de la procesión funeraria que, en efecto, implica un descenso al Hades como resultado ritual trascendente de la ceremonia funeraria.

de los vaticinios del adivino Calcas<sup>433</sup> (*Il.* 1.93-100) –a saber, la negativa a la devolución de Criseida a su padre, sacerdote de Apolo–, el pueblo en su conjunto reunido en el ágora demanda una solución al líder de la coalición aquea. En primer lugar, en una comunidad que está en falta con un dios tan importante como Apolo, el bienestar no puede garantizarse.<sup>434</sup> De este modo se demuestra que los actos sacrílegos ante esta divinidad olímpica son motivo suficiente para que una comunidad entera padezca. Para ello no es necesario que cada uno de los individuos del pueblo aqueo perpetre un hecho sacrílego, dado que quien en rigor lo hace es su máximo “representante”, a quien todos siguen y legitiman en mayor o menor medida. La sola acción del *ánax* constituye condición suficiente para el castigo divino hacia toda la comunidad. En el caso de Agamenón, Apolo no lo castiga con la peste sobre su persona, sino con la amenaza de una frustración catastrófica de su empresa, lo que implica que la carga punitiva de la enfermedad se amplifica en el plano político-comunitario. De este modo, lo político y lo sagrado conforman un vínculo muy estrecho, exhibiendo su pertenencia a un ámbito común. De una parte, lo político no puede resolver las demandas propias de su esfera sin recurrir a lo religioso y, de otra, lo religioso se da en un marco comunitario en el que, al menos simbólicamente, el colectivo social está involucrado.

Ahora bien, para levantar la condición punitiva de la enfermedad sobre la comunidad se hace necesaria la restitución de la hija del sacerdote a su padre. Así, Agamenón, aun con cierta reticencia, cede ante el clamor popular, pues como él mismo afirma βούλομ’ ἐγὼ λαὸν σοὸν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι (“yo prefiero que el pueblo esté a salvo a que perezca”) (*Il.* 1.117). Sin embargo, no se trata de una mera restitución. La devolución debe llevarse a cabo en el marco de una procesión ritual a Crisa y con todos los elementos propios de la liturgia para una plegaria apropiada a Apolo. Entre estos elementos se destacan la obligación de

---

<sup>433</sup> Como señala BURKERT (2007, 199), la *nósos* puede interpretarse como “contaminación”. En este sentido, la peste logra objetivarse y, por tanto, la enfermedad no se personifica. En ese caso es necesario indagar y averiguar qué hecho o acción ha sido la causa, para de este modo poder eliminar el *miasma* y, así, restablecer el orden sanitario mediante una acción que redima lo sucedido. Y, en efecto, esto requiere la intervención de un adivino para acceder a un conocimiento sobrehumano que solo se manifiesta de modo oracular.

<sup>434</sup> Otros casos en donde un pueblo sufre un castigo divino en forma de peste por estar en falta con una divinidad: Apolo (*S.*, *OT.* 22-30); Ártemis (*Hom.*, *Il.* 9.533-34, *Call.*, *Dian.* 119-128, *fr.* 194, *Pi.*, *P.* 3.31-36, *B. fr.* 6.95-110); un *daímon* (*Hom.*, *Od.* 5.395-96).

purificarse mediante un baño de aguas lustrales en el mar (313-14),<sup>435</sup> el cumplimiento de perfectos sacrificios (τελεέσσαζ έκατόμβας) con un fin catártico (315) y la necesidad del canto de un bello peán (καλόν [...] παιήονα) (473). No obstante, la restitución que en principio armoniza la tensión establecida con el ámbito divino a raíz de la profanación comunitaria de los lazos con la divinidad provoca un desbalance en el código heroico del soberano. Agamenón no pretende aceptar los nuevos términos propuestos (quedarse sin una parte de su *gέras* hasta la eventual toma de Troya) y, en efecto, quebranta precisamente este pacto básico necesario para la preservación del equilibrio de poder entre el líder y el aliado. Así, el Atrida, con su individualidad, rompe la participación colectiva y con ello se priva de toda experiencia comunitaria de lo sagrado (Eggers Lan 1997, 70).<sup>436</sup>

Al mismo tiempo, debe advertirse que tanto la plegaria de Aquiles previa a la entrada de Patroclo al campo de batalla (*Il.* 16.233-248), así como también la alusión a la plegaria original en *Il.* 18.74-77 en boca de Tetis, replican la necesidad –ya mencionada en el caso de Crises y Agamenón (*Il.* 1.451-56)– de recurrir a un rito religioso para alcanzar el bienestar o la salud del pueblo o un individuo. Luego de purificarse físicamente con agua lustral (*Il.* 16.229-30) (como también lo realizan los aqueos en su liturgia previa a la procesión a Crisa) (*Il.* 1.313-14), lo primero que el héroe hace es pedir por la victoria de su amigo: τῷ κῦδος<sup>437</sup> ἄμα πρόεζ εὐρύοπα Ζεῦ (al mismo tiempo impúlsalo hacia la victoria, clarividente Zeus) (241) y, en segundo lugar, implora por su bienestar y el de sus compañeros (*Il.* 16.246-248):

αὐτὰρ ἐπεὶ κ' ἀπὸ ναῦφι μάχην ἐνοπὴν τεδίηται,  
 ἀσκηθῆς μοι ἔπειτα θοὰς ἐπὶ νῆας ἵκοιτο  
 τεύχεσσι τεξὺν πᾶσι καὶ ἀγγεμάχοις ἐτάροισιν

Pero cuando lejos de las naves conduzca la estruendosa batalla,  
 ojalá sano junto a mí entonces a las rápidas naves regrese,  
 con todas las armas y con todos los compañeros luchadores de cuerpo a cuerpo.

Como el poeta mismo afirma, Zeus le concede lo primero (conducir lejos de las naves la batalla), aunque no lo segundo. En Homero ἀσκηθῆς (247) implica la idea de estar sano y

<sup>435</sup> Cfr. PARKER (1983, 19-20).

<sup>436</sup> Este tema será desarrollado en el cap. IV, “Aquiles y Agamenón” (4.2.1.1.).

<sup>437</sup> Sobre κῦδος (diferente a κλέος), BENVENISTE (2016, 349-359).

salvo o de tener buena salud (*DELG*, 124), y adviértase que el pedido no solo es para Patroclo, sino para el conjunto del grupo social que Aquiles lidera, a saber, los mirmidones. El héroe de Ftía está recurriendo a lo sagrado para poder alcanzar el bienestar de su ser querido, pero también del colectivo social que comanda. Otra vez, se hacen presentes aquí las dos dimensiones sobre las que se apoya la salud de una comunidad: las decisiones políticas del líder y el recurso al rito religioso en su carácter impetratorio para alcanzar el bienestar de los individuos y el colectivo social.

### 3.5. Conclusión

Resulta sumamente difícil ofrecer una única definición de la *pólis* homérica que logre abarcar todas las caracterizaciones que se desprenden de los textos y al mismo tiempo satisfacer las demandas y resistir a las objeciones que se presentan desde distintos enfoques que generalmente difieren en los conceptos básicos sobre los cuales se construye su definición. En primer lugar, porque no hay en los poemas homéricos un solo tipo de *pólis*. En tal caso, habría que dar definiciones de *las póleis* homéricas y el problema deviene *petitio principii* al intentar abstraer de ellas un concepto general de *pólis homérica*. Ahora bien, el problema reside en la pretensión de dar una definición estática de lo que es una *pólis* homérica y su concepto. La definición del concepto de *pólis* en Homero radica en su carácter dinámico. Así, la *pólis* puede definirse mediante un movimiento interrogativo. La respuesta en torno al significado de la *pólis* es dada por el poeta a través de múltiples preguntas. La definición homérica del concepto de *pólis* se da en la forma de una pregunta problematizante: ¿qué es lo que conforma esencialmente una *pólis*? ¿Las murallas, el pueblo, la tierra patria? ¿Quién debe gobernar? ¿Hasta dónde llega la legitimidad para gobernar la *pólis*? ¿Qué instituciones debe tener una *pólis* para su funcionamiento virtuoso? ¿Puede una *pólis* fundarse a pesar de que los intereses de sus integrantes difieran? ¿Puede hablarse de un interés general y uno particular? ¿Cuál es el rol de las mujeres? ¿Puede una comunidad humana establecerse sin asambleas, sin leyes? La definición de la *pólis* radica en la interrogación por su ontología, por su esencia. Se trata de una búsqueda del origen y fundamento en torno a la constitución y orden de una comunidad política.

Fiel a su estilo, el poeta no ofrece una simple radiografía de la realidad. El planteo homérico no se agota en la mera descripción de las circunstancias, con tan solo la exhibición de rastros evidentes de prácticas sociales y organización política, sino que hay en los poemas una reflexión en torno a esas prácticas y modos de organización. Esta reflexión, en tanto filosófica, implica sobre todo dar cuenta de los supuestos, causas, consecuencias e implicancias de tales cuestiones. Esto es lo que Soares (2017, 1.18.1) ha denominado –aunque en el marco de la filosofía platónica– una “interrogación problematizante”. Es claro que el modo de plantear esto no es el mismo que el de Aristóteles u otros filósofos, dado que en los poemas homéricos estas categorías reflexivas subyacen de un modo más o menos implícito. No por ello dejan de estar presentes, exhibiendo su relevancia y agudeza filosófica.

Los poemas homéricos presentan muchos escenarios posibles para la reflexión filosófico-política. Excepto en el país de los cíclopes y de modo complejo y problemático en otras entidades del apartado 3.1.8., puede encontrarse en cada una estas comunidades la presencia de un cierto tipo de *pólis* (en el sentido señalado), que permite abordar la realidad política de la comunidad desde diferentes perspectivas. En efecto, hay *pólis* en Homero, y su concepto es abordado y problematizado filosóficamente por el poeta desde diferentes ópticas, incluso a través de los conceptos de Estado y de comunidad (religiosa). En este sentido, Homero cuestiona la génesis del poder político en cada uno de los paradigmas analizados, sea del orden comunal o individual. A partir de los contrastes establecidos entre las distintas comunidades y aquellas entidades de compleja categorización, surgen cuestionamientos y definiciones en torno a lo humano, lo animal, lo griego y la otredad. A su vez, se ponen en cuestión las diferentes modalidades del orden político en estado de excepción (bajo diversos modos de excepción: la guerra, la acefalía política) y su funcionamiento en un estado ideal, como lo exhibe la situación de conflicto político presentada entre Agamenón y Aquiles y su (re)versión en la “escena del juicio”, lo que propone un cuestionamiento filosófico-político en torno a los límites y alcances del poder y las instituciones en dos escenarios diferentes para una misma situación.

Hasta aquí se ha trazado un primer lineamiento de algunos problemas y cuestiones generales de una filosofía política homérica, así como algunas de las consecuencias y repercusiones que ella misma ha provocado en la historia de la filosofía. Se han dado algunas definiciones con las que abordar la cuestión, así como también se han develado otras que el

mismo Homero ofrece como propias en los poemas, dentro de su marco estilístico. En el siguiente capítulo se atenderá a cuestiones más puntuales y específicas de los problemas de filosofía política que presentan la *Ilíada* y la *Odisea*.

## **CAPÍTULO CUARTO**

### *EL CONCEPTO DE SOBERANÍA EN LOS POEMAS HOMÉRICOS*

## 4. CAPÍTULO IV

### ***EL CONCEPTO DE SOBERANÍA EN LOS POEMAS HOMÉRICOS***

Este último capítulo explora la presencia del concepto de *soberanía* en los poemas homéricos y analiza la problematización filosófica que el poeta hace de él por medio de planteos y cuestionamientos en torno a sus causas, supuestos, alcances y límites. Para ello resulta necesario elucidar de qué modo se comprende el concepto en los poemas, bajo qué formas puede concebirse la soberanía –en tal caso, si hay un modo privilegiado entre otros– y cuál es su fuente de legitimación. En esta última parte de la tesis, además, se muestran las filiaciones conceptuales que pueden establecerse entre, por un lado, los conceptos metafísicos homéricos presentados en el capítulo II (sobre todo en lo que respecta al orden cósmico-divino), junto con el abordaje de la realidad homérica mediante el concepto de *pólis* desarrollado en el capítulo III (en su dimensión estatal, comunitaria y religiosa); y, por otro, el funcionamiento y la dinámica filosóficos de la noción de soberanía, como una proyección de las categorías y estructuras teóricas anteriormente formuladas. En primer término, se comenzará haciendo una breve *Begriffsgeschichte* de soberanía en la historia de las ciencias humanas, para una aproximación a la noción. Luego, se esbozan algunos de los problemas filosóficos que esta presenta y, por último, se aborda el tratamiento del concepto de soberanía expresado y desarrollado –bajo las formas propias de la épica– en la *Ilíada* y la *Odisea*.

#### **4.1. Acerca del concepto de *soberanía***

Fue Jean Bodin uno de los primeros pensadores del mundo moderno en quienes en 1576 utilizó el concepto de soberanía en un fuerte sentido filosófico-político: “La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République, que les Latins appellent majestatem, les Grecs ἄκραν ἐξουσίαν, et κυρίαν ἀρχήν, et κύριον πολίτευμα [...]” (SLR., 1.8.1). A partir de este prístino esbozo del concepto de soberanía, el pensamiento político moderno ha reformulado su acepción desde diferentes perspectivas teóricas, en el marco de una coyuntura

que necesitaba del concepto para comprender mejor las nuevas formas de una realidad política emergente.<sup>438</sup> La complejización de las sociedades modernas, junto con sus convulsiones y tensiones políticas que presentan los distintos momentos históricos, hace que el concepto de soberanía adquiera una gran problematicidad que impide una definición unívoca y cerrada. Entender qué es la soberanía deviene una discusión central en la historia de la filosofía política; *soberanía se dice de muchas maneras*.

Si bien, en principio, el concepto de soberanía constituiría una categoría moderna, ello no implica necesariamente que no sea posible abordar un período histórico precedente con el uso de dicha categoría.<sup>439</sup> La insistencia en su aplicación responde a la necesidad de traducir determinados conceptos de la Antigüedad a términos actuales, que no alejen su comprensión desde una perspectiva actual ni que impida, a su vez, comprender determinados procesos políticos actuales a la luz de desarrollos filosófico-políticos del mundo antiguo.<sup>440</sup>

Es lícito indagar, entonces, si en la Antigüedad, y en los poemas homéricos en particular, puede vislumbrarse determinado concepto de soberanía.<sup>441</sup> El primer obstáculo que se presenta es que no contamos en los textos —por lo dicho con anterioridad— con una palabra que se corresponda directa y linealmente con lo que hoy llamaríamos “soberanía”; el término supone una base *superianus*\* que puede derivar de los vocablos latinos *superius* o *superiorem* (Corominas 1983, 278), como superlativos de *superum* (“situado por encima”, OLD, 1880).<sup>442</sup> Existen, no obstante, términos y conceptos griegos que pueden aproximarse

<sup>438</sup> Para algunos lineamientos generales de la concepción y el concepto de soberanía, MORENO GARCÍA (2006, 1-20), HINSLEY (1972), LASKI (1960).

<sup>439</sup> Sobre este problema, CARLSSON (2010, 61-79), BERENT (2000), CARTLEDGE (2009, 23).

<sup>440</sup> E.g., GARCÍA VALDÉS (1982) recurre al término “soberanía” para traducir “τὸ κῆρυον”: “Ἐχει δ' ἀπορίαν τί δεῖ τὸ κῆρυον εἶναι τῆς πόλεως” (Se plantea un problema: ¿quién debe ejercer la *soberanía* en la ciudad?) (*Pol.* 1281a11, trad. de García Valdés), lo que muestra que, si bien se trata de una traducción literaria del texto aristotélico, dicha operación hace inteligible la noción expresada en el sintagma griego por medio del concepto de soberanía. En el contexto de la *Política*, el término no parece remitir a otra cosa que no sea el mando o poder supremo de la ciudad, lo cual sugiere que “soberanía” reproduce el sentido del texto aristotélico. Sobre la noción de *kýrios* como expresión del concepto de *soberanía* en la Antigüedad, CARLSSON (2010, 73-78).

<sup>441</sup> Sobre la concepción de soberanía real en los poemas homéricos, THALMANN (1998, 246-248), ELMER (2013, 64-65).

<sup>442</sup> La base *superanus*\* que suele admitirse tampoco se encuentra documentada y corresponde a una latinización medieval de las formas romances, por lo que no debe admitirse (COROMINAS 1983, 279). Cfr. n. 399.

a la demanda semántica: “*autarchía*”, “*ánax*”, “*basileía*” y “*krátos*”,<sup>443</sup> entre otros, se acercan al concepto de soberanía de un modo bastante fiel. Sin embargo, la presencia de estos términos no asegura la existencia del concepto, así como tampoco a partir de su ausencia puede sostenerse sin más que el concepto de soberanía no esté abordado en los textos de la Antigüedad y, particularmente, en los poemas homéricos. Así, aunque los conceptos no estén tratados de modo explícito en la superficie del texto, en muchos casos es posible hallarlos en ciertos contrastes textuales que abundan, como se verá, en la *Ilíada* y la *Odisea*.

Hace ya más de cien años, Jellinek (2000 [1910]) sostenía que el concepto de soberanía no fue manejado ni por griegos ni por romanos, ya que la idea de soberanía se forja en la Edad Media y en lucha con los tres poderes imperantes de la época (la Iglesia, el Imperio Romano y los grandes señores y corporaciones). Lejos del enfoque propuesto en esta tesis, Jellinek no considera (u omite) las complejas relaciones que se establecen en la Antigüedad en torno a los conflictos y tensiones entre, por un lado, las invasiones persas –que atentaban contra la soberanía externa– y, por otro, el avance macedónico, que expulsaba al imperio oriental, pero que, a su vez, mantenía un tipo de hegemonía complejo sobre toda la Hélade. Así, en algunos casos se conservaba una autonomía relativa en cada *pólis* griega, generando tensiones en cuanto a la soberanía interna de toda la región y dando lugar, de este modo, a la necesidad de utilización de herramientas conceptuales para poder abordar tales cuestiones. Otro caso paradigmático es el de la Guerra del Peloponeso. Allí hay otra disputa por la soberanía, que a primera vista pareciera circunscribirse a una cuestión interna, en la que se presentan muchos agentes externos que complejizan aún más el asunto.<sup>444</sup> A ello debe sumarse precisamente el marco de la disputa interna por el poder. Tiranías, democracias y oligarquías fluctúan en cada *pólis* griega y los filósofos abogan por una y otra soberanía como la mejor forma de gobierno.<sup>445</sup> Por otro lado, la tensión y el conflicto políticos entre la soberanía de la ley divina y la ley humana adquieren su máxima expresión en la época clásica en la *Antígona* de Sófocles.

A partir de lo expuesto, la hipótesis en torno a la posibilidad de un abordaje de las tensiones político-sociales del mundo antiguo a través del concepto de soberanía se presenta,

---

<sup>443</sup> Cfr. GALLEGO (2017, 217, 249).

<sup>444</sup> El *back and forth* de las alianzas entre espartanos, atenienses, *póleis* neutrales y persas.

<sup>445</sup> Cfr. FINLEY (1983, 19).

en principio, como una vía conducente para la clarificación y elucidación de los diferentes problemas filosófico-políticos del periodo. Ahora bien, una vez aceptada la premisa inicial, resulta necesario analizar cómo el concepto de soberanía se encuentra abordado y problematizado en los poemas homéricos, qué formas del ejercicio soberano son consideradas por el poeta y, en particular, cuáles son las posiciones de la *Ilíada* y la *Odisea* al respecto.

#### 4.2. La legitimación de la soberanía

La pregunta en torno a cuál es la fuente de legitimación de la soberanía constituye uno de los ejes centrales de toda la épica homérica. A la cuestión fundante sobre qué es lo que hace que los individuos o la comunidad obedezcan con, al menos, cierto grado de consentimiento a un centro de poder determinado le siguen otras: el problema de los alcances de dicha legitimidad, sus límites (espaciales, temporales, sociales, religiosos, etc.), el capital de autoridad y su fuerza de acción y, por supuesto –premisas esenciales del pensamiento filosófico-político–, el cuestionamiento inagotable de su ejercicio y existencia. En este apartado se analizan las distintas alternativas que se presentan en los poemas homéricos como posibles legitimadoras del ejercicio soberano (*e.g.*, la *timé*, la fuerza y la violencia, la edad, el *génos*, la multitud o el *dêmos*, entre otras) y algunas consecuencias que pueden resultar de la primacía de cada una de ellas.

Para ello se ha dividido el capítulo en tres partes. En primer lugar, se analizará la disputa en torno al poder soberano entre los diferentes *basileîs* presentados en la épica homérica a través de los episodios particulares allí desarrollados. Así, se examinarán las querellas entre Aquiles y Agamenón, Diomedes y Agamenón, y Odiseo y los pretendientes. En segundo lugar, se atenderá al concepto de soberanía desde la perspectiva democrática: cuál es el lugar y el valor del *dêmos* homérico en el ejercicio soberano, junto con su enfrentamiento con otros actores políticos intervinientes. Y en tercer y último lugar, se analizarán el ejercicio de la soberanía desde la perspectiva divina y su proyección en el ámbito humano como fundamento de la estructura reflexiva en la perspectiva filosófico-política de los poemas homéricos.

### 4.2.1. La soberanía entre soberanos

#### 4.2.1.1. Aquiles y Agamenón

La apertura de la épica homérica tiene lugar con el conflicto entre Aquiles y Agamenón, hecho que constituye la primera discusión pública<sup>446</sup> del poema en torno a cómo la comunidad debe dar respuesta a la peste (*nósos*) suscitada por Apolo y cómo el ejercicio de la autoridad puede lograr construir un poder genuinamente político, esto es, un poder basado en el consenso y la voluntad de los integrantes de la comunidad,<sup>447</sup> en el marco de una deliberación colectiva.<sup>448</sup> En esta búsqueda de solución, surge una disputa en torno al poder entre quien, *a priori*, parece ser el jefe máximo del ejército aqueo y otro sujeto de jerarquía que lucha para conservar su estatus social y político ante el avance de su oponente. El conflicto es desatado en el canto 1 de la *Ilíada* a causa de la toma de Briseida –botín de Aquiles– por parte de Agamenón, quien debió previamente despojarse del propio –Criseida–, para apartar del ejército de los aqueos la peste de Apolo. En rigor, la antesala de la disputa propiamente dicha se da cuando Agamenón se ve privado del botín propio y Aquiles comienza a cuestionar los privilegios del líder –que constituyen una impronta de su autoridad y superioridad ante el resto– además de poner en duda su *timé* –importante valor de un soberano–, al criticar su ausencia en el campo de batalla (*Il.* 1.149-71). La cólera de Aquiles –a raíz del despojo de su botín– provoca su sublevación junto a la de todos los mirmidones, que se retiran de la batalla y, con ello, propician el fracaso militar momentáneo de los aqueos en el asedio a la *pólis* troyana.

Resulta necesario ahora, por un lado, señalar algunos alcances y límites del poder de ambos héroes en torno a la comunidad aquea en su conjunto, y, por otro, analizar la legitimidad de las bases que sostienen su autoridad. En primer lugar, Agamenón es descrito por el adivino Calcas como [...] ὄς μέγα πάντων / Ἀργείων κρατέει καί οἱ πείθονται Ἀχαιοί

<sup>446</sup> Se ha discutido si se trata de una asamblea en sentido estricto. Para la referencia a algunas de las posiciones al respecto, ELMER (2013, 249, n. 2 al cap. 3).

<sup>447</sup> Cfr. HAMMER (2002, 81), ELMER (2013, 63).

<sup>448</sup> Sobre las conexiones posibles entre la *Ilíada* y la realidad histórica del siglo VIII a. C., DONLAN (1979).

(“el que ampliamente gobierna sobre todos los argivos y al que obedecen los aqueos”) (*Il.* 1.78-79). Por su parte, Odiseo aclara que será Agamenón el varón en quien los mortales colocarán el reproche (ἐλέγχιστον) si los aqueos regresan a sus hogares sin saquear Troya (*Il.* 2.285), así como las palabras de Diomedes postulan el escenario inverso directamente proporcional (el favor divino lo acompañará si los aqueos toman Troya) (*Il.* 4.415-416), lo que muestra a Agamenón como el centro de la responsabilidad del colectivo. En *Il.* 2.108 se menciona que el Atrida πολλῆσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν (“sobre muchas islas y todo Argos domina”).<sup>449</sup> La sentencia general sugiere que el conjunto de los aqueos obedece a Agamenón y el verbo *kratéo* (“dominar”, “reinar”, “gobernar”, “comandar”), derivado de *krátos* (“victoria”, “poder”, “soberanía”, *DELG*, 578), junto con el adverbio *méga* expresa el carácter soberano del mando del Atrida.

Esto último puede iluminarse por medio de un paralelo con Aquiles. El poeta cuenta que el héroe, sobre los mirmidones, πέντε δ' ἄρ' ἡγεμόνας ποιήσατο τοῖς ἐπεποίθει / σημαίνειν· αὐτὸς δὲ μέγα κρατέων ἦνασσε (“cinco líderes dispuso en quienes había confiado para dar las indicaciones, y él mismo gobernaba dominando ampliamente”) (*Il.* 16.171-172). En este caso, si el *méga kratéon* expresa un poder soberano de Aquiles por sobre los mirmidones (y no una mera relación de *primus inter pares*, algo que también se ve en *Il.* 1.179-180),<sup>450</sup> ello sugiere que el *méga kratéi* de Agamenón sobre el conjunto de los aqueos podría constituir un poder soberano también.<sup>451</sup>

Asimismo, como ha sugerido Sale (1994, 21), resulta pertinente distinguir el dominio de Agamenón a) sobre su propio contingente (los micénicos, *Il.* 2.569-580), cuyo poder parece ser absoluto (puede entregar la soberanía de ciudades enteras, como se ve en el ofrecimiento a Aquiles, *Il.* 9.149-156); b) sobre los líderes de las demás tropas; y c) sobre todos los demás. A pesar de que la organización del ejército para la batalla (en donde cada contingente es ordenado por su propio líder) es diferente a la batalla en sí misma (van Wees 1986, 292), en varias oportunidades Agamenón emite directivas a los aqueos como un todo

<sup>449</sup> LEAF (1886, 42) señala que en este verso Argos, por oposición a las islas, refiere al continente entero. Tal vez, puede pensarse en una referencia a la zona geográfica comúnmente denominada “Argólide” (SALE 1994, 31). Cfr. REYES (1966, 301-305).

<sup>450</sup> Incluso los mirmidones también cuestionan las decisiones de Aquiles, como se ve en *Il.* 16.203-209.

<sup>451</sup> Cfr. *Il.* 10.33, en donde el *méga* actúa sobre *énasse*.

unificado (*Il.* 5.529, 11.154, 165). Esto ha dado a pensar que su soberanía en el campo de batalla es indiscutible y absoluta y, por ello, su cargo no es sustituible, incluso tras salir herido de la batalla (*Il.* 11.280-284) (Sale 1994, 23).

Por otro lado, en *Il.* 1.16-23 el poeta dice que todos los demás aqueos acordaron (ἐπευφήμησαν) devolver a Criseida y aceptar los rescates del sacerdote de Apolo. El acuerdo unánime solo ocurre tres veces en todo el poema,<sup>452</sup> lo cual, por un lado, exhibe el carácter no formular de la afirmación y, por otro, demuestra el *estado de excepción* de la dinámica normativa y política del campamento aqueo (Elmer 2013, 67). Sin embargo, Agamenón, cuyo poder es amplio (εὐρὺ κρείων)<sup>453</sup> (*Il.* 1.102), veta unilateralmente la decisión de todo el resto del ejército, lo que demuestra un importante alcance de su poder soberano<sup>454</sup> y, como señala West (2011, 83), otro de los motivos que hace aún más grave su afrenta.

Tampoco hay una entidad, como podría ser el Consejo aqueo, que penalice el comportamiento de Agamenón o lo amenace so riesgo de disolver la alianza panaquea para que modifique sus decisiones. Parecería ser que la única sanción posible contra el Atrida no proviene del orden humano, sino del ámbito divino, con el castigo de Apolo. Otra muestra de la magnitud de su poder se presenta en el canto 1. Allí Agamenón se dirige a Aquiles (*Il.* 1.185-187):

αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας ὄφρ' ἐὶ εἰδήης  
 ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέη δὲ καὶ ἄλλος  
 ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην.

Yo mismo<sup>455</sup> yendo a la tienda [me llevaré] tu botín, para que bien veas

<sup>452</sup> *Il.* 1.16-23, 7.344, 23.539.

<sup>453</sup> Como señalan ABRITTA *et al.* (versión provisoria a, com. *Il.* 1.102), el epíteto es casi exclusivo de Agamenón; solo en *Il.* 11.751 se aplica a Poseidón. La “vastedad” del poder en ambos casos es geográfica y se refiere al alcance de sus áreas de influencia.

<sup>454</sup> Si se objeta que su “soberanía” reside sobre un bien privado y personal, eso se contradice con el hecho de que el conjunto de los aqueos, al menos *a priori*, pueda dirimir qué hacer con su botín como un evento público.

<sup>455</sup> Si se entiende el *autós* como “en persona” debe advertirse que esto no ocurre, dado que Agamenón envía dos heraldos para llevarse a Briseida de la tienda de Aquiles. Puede pensarse en una expresión meramente retórica y, luego, en algún tipo de prudencia del soberano o, simplemente, otro intento de mostrar su condición superior frente a Aquiles. Sobre este problema, KIRK (1985, 71-72).

cuánto más fuerte soy que tú, y también otro aborrezca  
decir que es igual a mí y compararse conmigo.

El héroe Atrida no solo se enfrenta a Aquiles en su riña personal, sino que, además, sostiene (y luego demostrará), con un propósito aleccionador, que ningún aqueo, por poderoso que sea (como explicita con Aquiles, Áyax y Odiseo, *Il.* 1.138), tiene el poder o la legitimidad suficiente como para impedirle tomar el *géras* de otro. La oposición conceptual entre *phérteros* para Agamenón y *karterós* para Aquiles –que Néstor establece en su discurso (*Il.* 1.279-280)– intenta marcar la distinción entre un dominio basado en la fuerza física y material (*superior en la batalla*) y uno basado en el poder político (*superior en el poder de mando*), procurando crear una oportunidad de negociación (Barker 2004, 13). A partir de ello, Agamenón denuesta toda pretensión de igualar su condición como soberano, lo que delimita su posición política frente al resto de los aqueos.

Además, concluye negando el derecho a la libertad de expresión en la asamblea (Kirk 1985, 72)<sup>456</sup> y afirmando que su opinión debe prevalecer en cualquier disputa, lo que es señalado críticamente por Aquiles: ἤ πολὺ λωϊόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἶπη (“Por cierto, mucho más deseable es, en el amplio ejército de los aqueos, los dones arrebatarse a cualquiera que en contra de ti hable”) (*Il.* 1.229-30). El corolario del poder de Agamenón es ofrecido por Néstor: Ἀτρεΐδῃ σὺ μὲν ἄρχε· σὺ γὰρ βασιλεύτατός ἐσσι (“Atrida, tú eres el líder, ya que tú eres el gobernante en más alto grado”) (*Il.* 9.69) y πολέεσσι δ' ἀνάσσεις (“gobiernas a muchos”) (*Il.* 9.73), y unos versos más adelante, σέο δ' ἔξεται ὅττι κεν ἄρχῃ (de ti dependerá lo que sea que alguien ordene) (*Il.* 9.102). El mismo Aquiles, aunque de forma crítica, evidencia la asimetría entre la posición de Agamenón y la suya (*Il.* 1.163-168):

οὐ μὲν σοί ποτε ἴσον ἔχω γέρας ὀππότε Ἀχαιοὶ  
Τρώων ἐκπέρσωσ' εὖ ναιόμενον πτολίεθρον·  
ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖον πολυάϊκος πολέμοιο  
χεῖρες ἐμαὶ διέπουσ'· ἀτὰρ ἦν ποτε δασμὸς ἴκηται,  
σοὶ τὸ γέρας πολὺ μείζον, ἐγὼ δ' ὀλίγον τε φίλον τε

<sup>456</sup> Lo que se opone a la *thémis* aludida por Diomedes en *Il.* 9.33.

ἔρχομαι ἔχων ἐπὶ νῆας, ἐπεὶ κε κάμω πολεμίζων.

Nunca jamás tengo botín igual al tuyo cuando los aqueos saquean una bien habitable ciudad de los troyanos; pero la mayor parte de la presurosa guerra la conducen mis manos; mas si alguna vez llega el reparto, para ti el botín es mucho mayor y yo, uno escaso y preciado<sup>457</sup> teniendo, me voy a las naves, después de que me canso guerreando.

Esto muestra cierta normativa o modo de proceder en el que Agamenón tiene derecho a obtener un botín mayor que Aquiles –incluso sin combatir o haciéndolo en menor medida–. En este sentido, no parece ser el desempeño en el campo de batalla lo único que permite –al menos en términos cuantitativos– el acceso al *géras* o al poder de mando. Si así fuese, tanto el poder como el botín de Aquiles serían indudablemente mayores. Por supuesto, esto es lo que precisamente el héroe de Ftía critica, pero, hasta el momento, constituye la norma que prevalece y, aunque a disgusto, el colectivo aqueo sostiene.

Ahora bien, la profundidad de la reflexión del poeta es aún mayor, pues, como Aquiles exhibe, lo decisivo para su retorno a la batalla no consiste en la cantidad de ofrecimientos que le hagan (no se trata de una disposición de un juego de suma cero, a partir del desbalance original con el arrebató de su *géras*). Lo relevante para Aquiles consiste, por un lado, en el modo en que estos dones son dados y, por otro, en el reconocimiento de las razones por las cuales deben ser distribuidos los *géras*. Esto es algo que Agamenón no reconoce: así como no da verdaderas razones para reclamar obediencia más que las *de facto*, tampoco da razones genuinas para la compensación de Aquiles, más que un cierto reconocimiento de un desbalance material y cuantitativo (Allan y Cairns 2011, 125-126). La demanda de Aquiles es más meticulosa, y así como el héroe le exige a Agamenón mayor profundidad para la comprensión del asunto, también la audiencia es convocada a reflexionar más agudamente sobre el problema y las verdaderas razones de Aquiles al rechazar las compensaciones pretendidas.

---

<sup>457</sup> El sintagma “*te olígon te phílon*” también es utilizado en *Od.* 6.208 y 14.58 para referirse a los *xéinoi* y *ptochoí* que reciben de los dioses un don pequeño y querido, lo cual connota en el caso de Aquiles ya una posición similar a la de *metanástes*. Véase *infra*.

Ahora bien, a partir de estos pasajes, podría pensarse en una soberanía interna indiscutible de Agamenón. Sin embargo, las relaciones de fuerzas entre los poderes intervinientes son más complejas. Así, seguido a la sentencia *basileútatós éssi* sobre Agamenón recién mencionada, Néstor, perspicazmente, le recomienda al soberano que ofrezca un banquete a los ancianos (δαίνυ δαῖτα γέρουσιν) (*Il.* 9.70), que no es otra cosa que una *boulé* de los líderes del campamento aqueo (Hainsworth 1993, 69);<sup>458</sup> ello exhibe, desde la perspectiva prudente de Néstor, la necesidad de no actuar de modo autocrático, sino, más bien, de recurrir al Consejo, al menos consultivamente, para la toma de decisiones soberanas de la comunidad.

Por otro lado, Aquiles le ofrece a Calcas garantías frente a cualquier amenaza posible que lo ponga en peligro a causa de lo que vaticinará (la necesidad de devolver a Criseida), incluido Agamenón, que parece estar ante ellos escuchándolos (*Il.* 1.85-120). Además, Aquiles se dirige a Agamenón de forma imperativa ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν τῆνδε θεῶ πρόεξ (“pero tú, ahora, entrégala al dios”) (*Il.* 1.127). La legitimidad y la autoridad de Agamenón como soberano también son cuestionadas por Aquiles, al afirmar que el Atrida ὃς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι (“ahora mucho se jacta de ser el mejor de los aqueos”), insinuando que esa jactancia carece de sustancia. Asimismo, en *Il.* 1.150, el héroe de Ftía objeta: πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἀχαιῶν; (“¿cómo alguien prudente entre los aqueos obedecerá a tus palabras?”), y más adelante, expone el *summum* de la deslegitimación: δημοβόρος βασιλεὺς [...] οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις (“¡gobernante devorador del pueblo, [...] gobiernas a pusilánimes!”) (*Il.* 1.231), grupo al que Aquiles no desea pertenecer, puesto que no piensa obedecer (*Il.* 1.293-296).<sup>459</sup>

La pregunta de Aquiles es también una pregunta filosófico-política en torno a la naturaleza de la obediencia: ¿cómo es posible que un individuo obedezca a otro? ¿Por qué lo hace? ¿Cuál es el motivo por el que la comunidad se encuentra sometida a un soberano? El

<sup>458</sup> Un ejemplo bien claro y concreto de esta relación se observa en *Il.* 2.402-440.

<sup>459</sup> El adjetivo *outidanós*, siempre referido a personas en Homero, puede hacer referencia no a los aqueos en general, sino a su contingente original de Argos, por oposición a varones valerosos como los mirmidones que gobierna Aquiles (ABRITTA *et al.* versión provisoria a, com. *Il.* 1.231). La oposición con las palabras de Néstor πολέεσσι δ' ἀνάσσεις (“gobiernas a muchos”) (*Il.* 9.73) puede pensarse en términos de oposición entre calidad y cantidad. Para un análisis del concepto de *outidanós* como genealogía de la nada, CHENDO (2016).

comportamiento de Agamenón parecería dar una respuesta clara: *porque la obediencia al soberano debe ser incondicional, por gobernar a las mayorías, por poder hereditario, por edad*. Por supuesto, el desenlace de estas propuestas para la inclinación a la obediencia deviene fatal. La referencia a los gobernados por Agamenón como *outidanoîsin* (“pusilánimes”, “nadies”) sugiere que Aquiles alude a una obediencia basada en el terror, que los deja silenciados –como en el caso de Calcas–, sin voz, sin identidad ni entidad (Hammer 1997, 4).

De nuevo, la capacidad de Agamenón como líder es cuestionada, algo que se verá en varias oportunidades del poema. No obstante, todo ello genera una reacción en el Atrida quien, tras haberse referido a Aquiles como ἔχθιστος [...] διοτρεφέων βασιλῆων (“el más odioso entre los gobernantes criados por los dioses”) (*Il.* 1.176), se indigna frente al anciano Néstor (*Il.* 1.286-289):

ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα γέρον κατὰ μοῖραν ἔειπες·  
ἀλλ' ὄδ' ἀνήρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων,  
πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν,  
πᾶσι δὲ σημαίνειν, ἅ τιν' οὐ πείσεσθαι ὄϊω.

Sí, por cierto, todas estas cosas, anciano, correctamente dices,  
pero este varón quiere estar por sobre todos los demás,  
a todos dominar quiere, a todos gobernar,  
y a todos indicar cosas que, creo, ninguno obedecerá.

Parece claro que las tensiones entre Aquiles y Agamenón y la disputa en torno al poder no tienen origen en esta asamblea. Como señala Hölkeskamp (1998, 36, 39), los discursos de los héroes se presentan como debates agonísticos, estableciendo un método para contraponer argumentos y exponer ideas. Así, Agamenón hace explícita la disputa por la autoridad soberana por parte de Aquiles y la plantea en términos totalitarios. Según el Atrida, las demandas del héroe de Ftía trascienden la mera protesta dentro de los límites de la costumbre en la dinámica política, en tanto quiere ejercer el control del gobierno y la dirección militar (σημαίνειν) sobre absolutamente todos los aqueos. La ironía que resulta de sus palabras responde a que, en lo sucesivo, su autoridad y soberanía (interna y externa) va a ser

cuestionada y deslegitimada desde todos los estratos sociopolíticos del campamento (Aquiles, Diomedes, Odiseo, Tersites).

El intento de Agamenón de reafirmar su posición frente Aquiles se ve en sus palabras frente a Néstor previas a la embajada (*Il.* 9.158-161):

δηθήτω· Αἴδης τοι ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος,<sup>460</sup>  
 τοῦνεκα καί τε βροτοῖσι θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων·  
 καί μοι ὑποστήτω ὅσσον βασιλεύτερός εἰμι  
 ἠδ' ὅσσον γενεῆ προγενέστερος εὖχομαι εἶναι.

Que se doblegue. Hades es implacable e inflexible,  
 ya que es para los mortales el más odioso de todos los dioses.  
 Que se subyugue ante mí, por cuanto soy gobernante en mayor grado<sup>461</sup>  
 y por cuanto por linaje mayor me jacto de ser.<sup>462</sup>

La autorreferencia de Agamenón como *basileúteros* es coherente con el carácter *basileútatós* atribuido por Néstor (*Il.* 9.69).<sup>463</sup> Esta es, según el Atrida, la razón principal por la cual Aquiles debe someterse al poder del soberano, sumado al linaje<sup>464</sup> que lo emparenta con

<sup>460</sup> Cf. E., *Alc.* 424 en donde se hace referencia a Hades como *áspondon* (que no acepta libaciones), lo que ilumina el paralelo con Aquiles, en tanto este no acepta ningún don para aplacar su cólera.

<sup>461</sup> Algo sobre lo que ironiza Aquiles unos versos más adelante [...] ὁ δ' Ἀχαιῶν ἄλλον ἐλέσθω, / ὅς τις οἷ τ' ἐπέουκε καί ὃς βασιλεύτερός ἐστιν (“[...] que este entre los aqueos a otro elija, cualquiera que para él parezca gobernante en mayor grado [que yo]”) (*Il.* 9.391-392). El comparativo *basileúteros* también aparece en boca de Agamenón hacia Diomedes (*Il.* 10.235-239) y en las palabras de Teoclímeno a Telémaco (*Od.* 15.533), completando sus cuatro únicas apariciones en los poemas.

<sup>462</sup> A pesar de que estas palabras no son transmitidas por los embajadores a Aquiles en un intento estratégico de omitir la hostilidad del Atrida –como se ve de modo claro y concreto en el discurso de Odiseo (*Il.* 9.264-299, que no contiene lo afirmado en *Il.* 9.160-161)–, puede verse la insistencia de Agamenón en dominar a Aquiles, perversamente, en la oferta de convertir al héroe en su propio yerno (*Il.* 9.141-148), ya que esta situación establecería el estatus inferior de Aquiles definitivamente (ALLAN y CAIRNS 2011, 123).

<sup>463</sup> Única aparición en grado superlativo del término “*basileús*” en Homero.

<sup>464</sup> Razón en torno a la autoridad que también esgrime Néstor ante Patroclo respecto de Aquiles: τέκνον ἐμὸν γενεῆ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, / πρεσβύτερος δὲ σύ ἐσσι· βίη δ' ὅ γε πολλὸν ἀμείων (“hijo mío, por linaje superior es Aquiles, aunque de más edad tú eres. Pero por fuerza él es mucho mejor”) (*Il.* 11.786-787).

Zeus, puesto que, como se afirma en *Il.* 2.196-7 en boca de Odiseo, la honra de los “gobernantes criados por Zeus” (διοτρεφέων βασιλήων) proviene de Zeus (τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι). Así, se establece un vínculo divino entre el soberano y la fuente de su honra, sinónimo de poder y mando, signando el poder divino de Zeus como un paradigma de liderazgo para los gobernantes. Hay en esta disputa una contraposición de razones y argumentos en torno a la legitimación de la soberanía y la autoridad que se ve replicado dialógicamente una y otra vez. En el canto 9 Néstor se dirige a Agamenón (*Il.* 9.96-99):

Ἀτρεΐδη κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον  
 ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι, οὔνεκα πολλῶν  
 λαῶν ἐσσι ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξε  
 σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βουλευῆσθα.

Atrida gloriosísimo, soberano de hombres, ¡Agamenón!  
 en ti terminaré y por ti comenzaré, porque de muchos  
 pueblos eres soberano y Zeus te ha puesto en las manos  
 el cetro y las leyes divinas para que deliberes por ellos.

Formalmente, la soberanía de los pueblos parece residir en el mando de Agamenón y con un poder que proviene de Zeus, quien le ha otorgado el *skêptron*, símbolo del poder y la soberanía (Rose 1988, 16; Griffin 1980, 9-10), y además la facultad de establecer las leyes (θέμιστας) para gobernar sobre el pueblo. Así entendida, la legitimidad del poder residiría en la procedencia divina, dada siempre por Zeus y por ninguna otra divinidad. Con esto se traza un paralelo entre el gobierno divino de Zeus y, en este caso, el gobierno de Agamenón, en el mundo terreno.<sup>465</sup>

En el intento de mediación entre los dos líderes aqueos, Néstor se dirige a Aquiles sumando otro argumento para dar razones en torno a la procedencia de la autoridad y tratando

---

<sup>465</sup> Cfr. PRADA (2017), donde se señala el modelo político del perfecto gobierno divino de Zeus, pretendido por el poeta Hesíodo para el gobierno terreno de los hombres, en el marco de la plegaria ritual presente en la *Teogonía*, entendida como un himno consagrado a Zeus.

de clarificar algunos puntos al respecto desde una mirada que pretende ser más objetiva e imparcial<sup>466</sup> (*Il.* 1.277-281):

μήτε σὺ Πηλεΐδῃ 'θελ' ἐριζέμεναι βασιλῆϊ  
ἀντιβίην, ἐπεὶ οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς  
σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.  
εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ,  
ἀλλ' ὅ γε φέρτερός ἐστιν ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.

Y tú, Périda, no quieras disputar con el gobernante,  
frente a frente, ya que nunca recibió honra igual  
un gobernante portador del cetro, al que Zeus otorgó la ventaja divina.<sup>467</sup>  
Y si tú eres más fuerte y la madre que te dio a luz es una diosa,  
sin embargo, él, al menos, es superior, ya que a muchos gobierna.

Las palabras de Néstor señalan la asimetría existente en la relación de poder entre Aquiles y Agamenón. Según su testimonio, nadie, ni siquiera Aquiles, tiene la *timé*<sup>468</sup> que posee el Atrida, que, su vez, es el portador del cetro (σκηπτοῦχος), del cual se afirma que fue fabricado por Hefesto para Zeus, y que este, a su vez, se lo entregó a Hermes para que se fuera traspasando de mano en mano, en una sucesión de soberanos unidos por linaje, hasta llegar a Agamenón (*Il.* 2.100-8). En este sentido, si bien se aclara que Aquiles es de linaje divino (por su madre, la diosa Tetis), la ascendencia de Agamenón, en cuanto a su poder, proviene de Zeus. Pero además se agrega otra razón (que Agamenón gobierna sobre las mayorías),<sup>469</sup>

<sup>466</sup> Sobre el rol de Néstor en *Ilíada*, su carácter retórico y mediador, ROISMAN (2005), CHRISTENSEN (2007, 49-93, 177-210).

<sup>467</sup> A partir de lo demostrado por BENVENISTE (2016) en torno a la diferencia entre *kýdos* y *kléos*, se evita traducir *kýdos* por “gloria” o “fama” y se opta por “ventaja divina”, entendiendo el concepto como un favor que solo pueden otorgar los dioses, y cuya adquisición solo depende de estos.

<sup>468</sup> La referencia a que nunca nadie recibió una *timé* igual (ὁμοίης τιμῆς) no deja claro si se trata de un tipo de *timé* diferente a las de los demás héroes (alcanzada por medios diferentes) o simplemente de su dimensión cuantitativa. La distinción entre *phérteros* y *karterós*, señalada *supra*, puede sugerir la primera opción, aunque no son nociones excluyentes, pudiendo tratarse de una falsa dicotomía.

<sup>469</sup> Como lo exhibe explícitamente el Catálogo de las naves, en donde se afirma que Agamenón era el jefe mandando (ἤρχε κρείων) sobre cien naves, cuyas huestes (λαοὶ) eran por mucho las mejores y más numerosas

que es presentada como un argumento crucial al momento de legitimar el derecho a gobernar sobre todos los aqueos y con más autorización que Aquiles.<sup>470</sup>

Por otro lado, se aclara que la fuerza *per se* no genera legitimidad, pues Aquiles es más fuerte que Agamenón, como se ha señalado anteriormente (*phérteros vs. karterós*). Esto, además, se halla reforzado por el hecho de que Crises también es subyugado por Agamenón a través de la violencia y el terror (*Il.* 1.26-33) –lo que, por su parte, parece sugerirse en el caso de Calcas (*Il.* 1.76-79)–, como, a su vez, se observa en las amenazas de Odiseo al conjunto de los aqueos, luego de la puesta a prueba del valor del ejército (*Il.* 2.195-199), y todo ello con consecuencias nefastas. Incluso puede sostenerse que cuanto más pretenden hacer uso de la fuerza para compeler y subordinar a los aqueos los *basileîs*, más evidenciada queda la carencia y los límites de la legitimidad de su poder.

Este modo de operar tiene su contraparte en el accionar de Aquiles, quien pregona el apoyo a su liderazgo mediante la libre voluntad de sus seguidores, como se ve en sus palabras al aludir a Fénix: [...] φίλην ἐς πατρίδ' ἔπηται / αὔριον ἦν ἐθέλησιν ἀνάγκη δ' οὐ τί μιν ἄξω (“me seguirá a mi querida tierra patria mañana *si quiere*, pero *por la fuerza* de ningún modo lo conduciré”) (*Il.* 9.428-429). Incluso le propone ἴσον ἐμοὶ βασίλευε καὶ ἡμισυ μείρεο τιμῆς (“sé un gobernante igual a mí y comparte la mitad de mi honra”) (*Il.* 9.616).<sup>471</sup> El contraste entre, por un lado, la obediencia por consentimiento libre (ἐθέλησιν) y, por otro, la obediencia por la fuerza (ἀνάγκη),<sup>472</sup> junto con la cesión de una porción de su *timé*, replican la antítesis entre los modos de ejercer el liderazgo por parte de Aquiles y Agamenón respectivamente.

A pesar de las razones esgrimidas, el arrojar el cetro (*skêptron*) al suelo por parte del encolerizado Aquiles (*Il.* 1.245) muestra su desprecio por el autoritarismo de Agamenón, niega su autoridad y rechaza la decisión unilateral del Atrida, mostrando el carácter

---

(πολὸν πλεῖστοι καὶ ἄριστοι) (*Il.* 2.576-580). Como se muestra en *Il.* 2.685, Aquiles manda sobre cincuenta naves, exactamente la mitad del contingente presidido por Agamenón.

<sup>470</sup> Esta misma justificación de aportar la flota más numerosa es dada por los atenienses para ejercer el liderazgo de la Alianza Delia en el conflicto de la Guerra del Peloponeso (Thuc. 6.83.1).

<sup>471</sup> Aunque esto podría entenderse como una forma hiperbólica del discurso de Aquiles: “pídeme cualquier cosa, incluso la mitad de mi honra, pero no esperes cambiar mi voluntad” (LEAF 1886, 634).

<sup>472</sup> El término “*anánke*” admite las acepciones de “fuerza”, “restricción”, “compulsión”, así como también de “necesidad”, incluso desde la lengua homérica. En este pasaje en particular el contexto refiere a la noción de fuerza más que de necesidad (aunque ambos conceptos pueden relacionarse) (DELG, 82; LSJ, 101).

insostenible de la *thémis* como prerrogativa del *basileús* (Hammer 2002, 132). Además, con la referencia al uso del *skêptron* como administrador de la justicia (δικασπόλοι) (*Il.* 1.238), Aquiles enfatiza la injusticia de su acto (Allan y Cairns 2011, 117). En principio, desde el plano humano, podría decirse que Aquiles es coaccionado por la fuerza a aceptar lo dictado por Agamenón; sin embargo, a partir del consejo y plan de Atenea, el héroe decide romper con la comunidad humana (el campamento aqueo) para constituir una comunidad con los dioses.<sup>473</sup>

Esto también queda expresado en el desinterés de Aquiles por el ofrecimiento de los dones de los aqueos para su regreso a la batalla, como le aclara a Fénix: Φοῖνιξ ἄττα γεραῖε διοτρεφὲς οὐ τί με τούτης / χρεὼ τιμῆς· φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴση (“¡Ay Fénix, anciano criado por Zeus! Para nada me es necesaria esta honra, porque<sup>474</sup> pienso ser honrado por el destino de Zeus”) (*Il.* 9.607-608). Como consecuencia de ello, el escenario no es el de un Aquiles dominado y sometido por Agamenón, sino el de la ruptura de la alianza de Aquiles y los mirmidones como contingente integrante de la confederación aquea. Ahora bien, el punto es aún más problematizado por el poeta, puesto que, en primer lugar, los mirmidones y su líder no pasan a ser “enemigos” del conjunto panaqueo, entrando en una guerra intestina entre ellos –de hecho, Aquiles llama a los embajadores (Odiseo, Áyax y Fénix), que no son otra cosa que una extensión del Consejo aqueo, “*phíltatoi*”, bajo los patrones sociales del banquete hospitalario (*Il.* 9.198, 204)–.<sup>475</sup> En segundo lugar, tampoco se exilian

<sup>473</sup> Algo que se plantea gradualmente desde el comienzo del poema en el contacto con las tres divinidades femeninas (Hera, Atenea y Tetis en el canto 1), y se reafirma en el rechazo a los tres embajadores (Fénix, Áyax y Odiseo), en el canto 9. En el caso de Tetis, puede verse por parte de Aquiles una suerte de apelación al derecho divino, que culmina en Zeus como instancia superior a lo decretado unilateral e ilegítimamente por Agamenón en el ágora en tanto institución humana (*Il.* 1.356).

<sup>474</sup> Para δέ con valor causal, DENNISTON (1957, 169).

<sup>475</sup> Cfr. MUELLNER (1996, 136-138) para quien la *mênis* de Aquiles se depone y deviene el opuesto de *philótes* (“solidaridad”/“amistad”); transformación explicitada en *Il.* 16.282 (con la creencia troyana de que Aquiles –Patroclo disfrazado– había cambiado su cólera por la amistad), aunque ya anticipada, según el autor, en *Il.* 9.197 al llamar a dos de los embajadores como “amigos” y como “los más queridos de los aqueos”. Sin embargo, esto es correcto en cierta medida, pues si bien el héroe depone la *mênis* hacia los aqueos, estableciendo, a su vez, una *philótes*, en los cantos siguientes, la *mênis* comienza a dirigirse hacia los troyanos, como varios pasajes posteriores a la “reconciliación” (y su supuesta deposición de la *mênis*) lo exhiben (*Il.* 19.367, 20.346, 442, 21.33, entre otros pasajes).

completamente del campamento aqueo –a pesar de un primer amague de Aquiles en *Il.* 1.196, previo al ultraje de su botín–, sino que permanecen en sus naves dentro del campamento,<sup>476</sup> aunque sin pelear, y sin acatar ni someterse a las leyes impulsadas por el poder de Agamenón y sus aliados, en la forma de un enclave: *un Estado dentro de otro Estado*.

Entonces, es discutible en calidad de qué tipo de estado permanecen los mirmidones frente al conjunto panaqueo,<sup>477</sup> dado que, en principio, con su no intervención, podrían caracterizarse como neutrales. Sin embargo, este posicionamiento político deliberado tiene implicancias totalmente negativas para el campamento aqueo,<sup>478</sup> de las que Aquiles parece regocijarse (*Il.* 1.407-412, 16.17-18; y 14.139-141, según Poseidón).<sup>479</sup> Además, estas consecuencias son, *a posteriori*, coherentes con la *Diós boulé*, sumado a que Aquiles se encuentra afiliado a la comunidad divina a partir de su integración al plan de Atenea (*Il.* 1.207-214).

Hammer (2002, 98, 112), siguiendo a Turner (1974, 39), ha denominado esta suspensión de la batalla y suspensión del *nóstos* como un “reino liminal”<sup>480</sup> entre los patrones normales de la interacción social –incluso sosteniendo que el héroe está simultáneamente dentro y fuera de la comunidad–, en tanto Aquiles no es un ser antisocial –puesto que establece relaciones con otros, *i.e.*, mirmidones, embajadores–, pero tampoco se encuentra gobernado por los principios que rigen la sociedad aquea. En sintonía con esto último,

---

<sup>476</sup> Incluso en el Catálogo de las naves se los describe deleitándose con actividades deportivas y se remarca que φοίτων ἔνθα καὶ ἔνθα κατὰ στρατὸν οὐδὲ μάχοντο (“iban y venían de aquí y allá por el ejército y no luchaban”) (*Il.* 2.773-779). Cfr. HAMMER (2002, 93-94).

<sup>477</sup> Cfr. SCHEIN (1984, 109), HAMMER (1998a, 20-25), WHITMAN (1958, 218). QUINLAN (2009, 151-185).

<sup>478</sup> Paradójicamente, en tanto aqueo, la aniquilación de las tropas aqueas causada en parte por la retirada de Aquiles constituye una autoaniquilación (QUINLAN 2009, 163).

<sup>479</sup> Es discutido si el episodio de *Il.* 9.185-186, en donde se encuentra Aquiles deleitándose en su tienda tocando la formige y cantando los *kléa andrôn*, se da o bien por el desastre del ejército aqueo (correspondiente a su súplica original del canto primero), o bien a causa del sufrimiento del héroe por estar apartado del ejército y deshonrado (Cfr. WHITMAN 1958, 193; HAMMER 2002, 97). En definitiva, puede tratarse de una falsa disyuntiva, ya que las situaciones no son excluyentes.

<sup>480</sup> Cfr. HAMMER (1998a, 21). Algo también señalado por QUINLAN (2009, 152), en cuanto a la ubicación geográfica de la nave de Aquiles que, puede agregarse, más allá de la evidente posición estratégica militar del cuidado de uno de los flancos a manos del mejor guerrero –así como Áyax se ubica en el otro extremo–, evoca el estatus liminal del héroe.

Aquiles sostiene que fue tratado por Agamenón como un exiliado deshonrado (ἀτίμητον μετανάστην)<sup>481</sup> (*Il.* 9.648, 16.59).

Aristóteles (*Pol.* 1278a) cita el pasaje homérico para ilustrar los diferentes tipos de ciudadanía en los que el héroe, en tanto *metanástes*, es presentado como alguien que no participa de las ventajas (τῶν τιμῶν) que ofrece la *pólis*, asemejándose de este modo a un meteco. No obstante, al mismo tiempo, Aquiles envía a Patroclo al campo de batalla para obtener noticias de sus compañeros, luego de advertir que la situación del ejército aqueo ha llegado al punto más álgido de su crisis (*Il.* 11.610-615). En suma, resulta difícil establecer una definición taxativa del estatus político de Aquiles y los mirmidones dentro y/o fuera de la comunidad aquea. Sin embargo, más allá de ofrecer una categoría precisa o una definición que pueda comprender este escenario, la posición de la reflexión homérica parece ser evidente: por medio de un profundo sufrimiento producido por la muerte de su *phílos*, el héroe termina por reconocer que su inacción constituye en sí misma una acción con consecuencias que trascienden su individualidad. Vivir “por fuera” de los límites de las estructuras y las normas establecidas por la sociedad no es más que un autoengaño efímero y pasajero. En efecto, por medio de la reconciliación con la comunidad humana y redimiendo el ultraje cometido contra el cadáver de Héctor –que lo alejaba de lo divino–, Aquiles establece un movimiento desde una idea de autosuficiencia individual a un liderazgo político, basado en la interdependencia y consistente en la articulación de los intereses privados y públicos, así como en la mediación de los conflictos políticos y sociales.<sup>482</sup>

La decisión de Aquiles de apartarse de la batalla, siendo uno de los encargados de mantener los lazos sociales y la legitimidad política en armonía, hace que el pueblo mismo enferme en su dimensión política y social (cuestionamientos a la autoridad, amenaza de desertión, fragmentación de la coalición, faccionalismo, etc.) y en su dimensión material, al provocar con su ausencia deliberada la aniquilación de los guerreros del pueblo aqueo a manos de los troyanos. Como señala Sale (1994, 22), esta decisión y su posterior revocación constituyen acciones políticas, no militares, ya que los mirmidones están bajo sus órdenes dentro y fuera de la batalla –al menos durante la expedición Aquiles es su soberano–. De este

---

<sup>481</sup> Sobre el problema del sentido y traducción del término “*metanástes*”, HAMMER (2002, 94), HAINSWORTH (1993, 144), GSCHNITZER (1981, 29, 162).

<sup>482</sup> Cfr. HAMMER (1997, 21).

modo, las consecuencias de las decisiones de ambos líderes del colectivo aqueo se vuelven padecimientos que trascienden el plano privado<sup>483</sup> e individual –como Odiseo le reclama a Aquiles (*Il.* 9.301-302)–, extendiéndose y transmitiéndose al conjunto de la comunidad aquea como un mal epidémico.

La ruptura con la comunidad humana hace que Aquiles sea movido por sus pasiones, que en un estado político serían refrenadas o reguladas por las convenciones sociales de la *pólis*, instanciada en el campamento aqueo, lo que desemboca en el máximo salvajismo llevado a cabo por el héroe con la profanación del cuerpo de Héctor. Así como en el caso de los cíclopes el máximo salvajismo y monstruosidad se vincula a la ausencia de *pólis*, el apartamiento de Aquiles del campamento aqueo –entendido como una comunidad política– hace que el héroe lleve a cabo su máximo salvajismo y animalidad.<sup>484</sup>

Ahora bien, como ha señalado Donlan (2002, 163), la cuestión ética no reside en la desertión de Aquiles frente al poder de Agamenón, sino en abandonar al conjunto de los aqueos –como le recrimina Patroclo (*Il.* 16.21-35)–, con su decisión de dejarlos sufrir en el campo de batalla. Sin embargo, el acatamiento del resto del ejército aqueo a las órdenes de Agamenón y su pasividad ante su afrenta hacen que Aquiles perciba a los aqueos en general como coautores de la ignominia presidida por el Atrida (explicitado por el héroe en *Il.* 16.17-18). La falta de rechazo por parte de los aqueos hacia la decisión de Agamenón los hace partícipes de la afrenta, adquiriendo el Atrida de este modo una cuota extra de legitimidad, hecho que va en contra de los propios intereses de los aqueos –o lo que podría denominarse una causa común–, dado que, al momento, es Aquiles quien sufre al *demobóros basileús* (*Il.*

---

<sup>483</sup> Como ha mostrado HAMMER (2002, 130), el lenguaje utilizado por Aquiles en el ágora para condenar las acciones de Agamenón opera en el campo semántico de la venalidad, expresando el carácter público del conflicto. Así, Agamenón es llamado φιλοκτηανώτατε πάντων (“el más amante de las riquezas de todos”) (*Il.* 1.122), κερδαλέοφρον (“codicioso”), δημοβόρος (“devorador del pueblo”) (*Il.* 1.231), entre otros. Sobre el problema de *philokteanótate pánton*, ABRITTA *et. al.* (versión provisoria a, com. *Il.* 1.122). Para un análisis de lo político en la *Ilíada* a través del lenguaje utilizado por Agamenón y Aquiles, CHRISTENSEN (2007, 414-511).

<sup>484</sup> De hecho, Aquiles afirma: ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ θυμὸς ἄνωγε / ζῶειν οὐδ' ἄνδρεςσι μετέμμεναι [...] (“Puesto que mi ánimo no me impulsa a vivir y permanecer entre los varones”) (*Il.* 18.90-91). Para otro paralelo entre los cíclopes y Aquiles, n. 430.

1.231),<sup>485</sup> pero en otras circunstancias puede tocarles a ellos –como también es sugerido por el mismo héroe (*Il.* 9.369-372)–.

Dicho en una palabra: el silencio representa tácitamente la voluntad colectiva de los aqueos. Así como Apolo no solo castiga a Agamenón, sino al conjunto de los aqueos por no devolver a Criseida, así Aquiles condenará no solo al líder argivo, sino a la comunidad en general, que legitima este accionar, exhibiendo el carácter social de la *mênis* (Muellner 1996, 8, 107). En efecto, la transferencia de poder de los aqueos a los troyanos como deseo consumado del héroe conduce a la restauración de su *timé*, lo que se pone en línea con el cumplimiento de la voluntad de Zeus (Kim 2000, 22).

En este sentido Agamenón presenta una *atasthalía* (“orgullo violento”) que desemboca en una *hýbris* ante el poder divino en el caso de Criseida y ante el *nómos* –que, en tanto líder, implica la salvaguarda de la comunidad– al romper el equilibrio instituido en la repartición del botín, que incluso quebranta el sistema establecido para que los guerreros combatan, puesto que, a partir de lo perpetrado por Agamenón, no parece haber garantías para ganar *timé* (*Il.* 9.316-322).<sup>486</sup> Esta ceguera intelectual (*áte*) de Agamenón es remarcada por el mismo Aquiles (*Il.* 1.410-12):

[...] ἵνα πάντες ἐπαύρωνται βασιλῆος,  
 γνῶ δὲ καὶ Ἀτρεΐδης εὐρὸν κρείων Ἀγαμέμνων  
 ἦν ἄτην ὄτ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν.

[...] para que todos disfruten de su gobernante  
 y conozca también el Atrida de amplio poder, Agamenón,  
 su *ceguera*, y que este al mejor de los aqueos en nada honró.

Lo ideal en las relaciones de acuerdo entre aliados es la reciprocidad legal o moralmente instituida entre las dos partes intervinientes (Donlan 2002, 159-60), a saber, en este caso, el

<sup>485</sup> Sobre lo que la crítica ha señalado un paralelo con los *basileîs dorophágoi* hesiódicos (*Op.* 39), y por lo que puede pensarse en una intención poética de abordar una problemática política relativamente contemporánea del periodo arcaico (ALLAN y CAIRNS 2011, 116; LAURAGHI 2013, 133-134; ROSE 1997, 180).

<sup>486</sup> Luego de nueve años, y desviado o ampliado el objeto primario, una de las razones fundamentales para la permanencia.

comandante de la empresa bélica contra Troya y uno de los jefes aliados de uno de los ejércitos más importantes de la coalición. En general, este tipo de contrato podría establecerse con la aceptación de una obligación (responder al líder aqueo con su ejército en la toma de Troya) y el derecho a una recompensa (si se logra saquear la ciudad con todos sus tesoros). Como dice el poeta en *Od.* 24.115-119, la estadía en Ítaca para convencer a Odiseo parece haber durado un mes, lo cual permite pensar la posibilidad de que todo ese tiempo se debió a una ardua negociación entre ambas partes. Así, también se menciona la *hypóschesis* (compromiso) asumida por los aqueos de no regresar hasta tanto no saquear la ciudad de Troya (*Il.* 2.284-288), y luego se hace alusión a los convenios y juramentos (συνθεσίαι τε καὶ ὄρκια) previos a la partida hacia Troya,<sup>487</sup> sellados con vino puro, y a las garantías en las que habían depositado la confianza (σπονδαί τ' ἄκρητοι καὶ δεξιαί, ἧς ἐπέπιθμεν) (*Il.* 2.339-341).

En el mismo sentido se enmarca la intención de Aquiles de renegociar las condiciones del contrato, una vez que Agamenón se ve privado de su *gêras* luego de la restitución de Criseida a su padre: αὐτὰρ Ἀχαιοὶ / τριπλῆ τετραπλῆ τ' ἀποτείσομεν, αἶ κέ ποθι Ζεὺς / δῶσι πόλιν Τροίην εὐτείχεον ἐξαλαπάξαι (pero los aqueos con el triple o el cuádruple te recompensaremos si alguna vez Zeus nos concede saquear la bien amurallada ciudad de Troya, *Il.* 1.127-29).<sup>488</sup> Además, procura invalidar el accionar del Atrida manifestando que λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν (“no es conveniente que el pueblo colecte estas cosas nuevamente”)<sup>489</sup> (*Il.* 1.126). Sin embargo, Agamenón no pretende aceptar los nuevos términos propuestos, dado que ello implicaría permanecer *agêrastos* indefinidamente y, a su vez, subvertir el orden en la posición de poder, pues pasaría a depender de Aquiles y de los demás aqueos, que al momento están en una relación asimétrica de poder con él (Wilson 2002, 57). En efecto, se quebranta precisamente este pacto básico necesario para la preservación del equilibrio de poder entre el líder y el aliado.

Si bien Agamenón se presenta como *basileúteros* frente a Aquiles y *basileútatos* en general –con una asendencia divina del poder que se remite a Zeus, entre otras muchas

<sup>487</sup> Probablemente una referencia al juramento en Aulis pueda encontrarse en *Il.* 2.348-353, donde se menciona la *hypóschesis* de Zeus en torno al saqueo de la ciudad de Troya.

<sup>488</sup> Lo que podría representar la proporción legalmente debida a un acreedor, como señala el escoliasta AbT.

<sup>489</sup> Se hace difícil conservar en español la redundancia expresada en el *hápax* homérico “*palílloga*” (“reunidos de nuevo”) como atributo de *taút’*. Se opta aquí por adverbializar el adjetivo.

razones que *prima facie* lo ubican como un soberano absoluto—, por más que él *pueda* quitarle el *géras* a Aquiles, eso no implica que tenga el *derecho* a hacerlo. Esto muestra una consciencia del poeta en torno al poder *de facto* y el derecho generado por los consensos, problematizando y poniendo a prueba sus bases, sus límites y las consecuencias que se desprenden de sus distintos usos y adopciones coyunturales. En este sentido, puede seguirse a Hammer (2002, 27) en que:

These would include the raising of questions of authority and legitimacy, the exercise of persuasion and force, the emergence of demands or claims on the community, the appearance of conflict that threatens community organization, and the encounter with ethical questions of our relationship, obligations, and responsibilities to others. These activities are not necessarily directed toward a functional equilibrium, but exist as ‘a field of tensions’ in which individuals may be motivated by interest, by concerns with the public good, and by different outlooks on the goals of community life.

La posición homérica es clara al respecto: la fuerza *per se* no genera derecho; el orden y el poder soberano genuino se logran mediante los consensos y los pactos entre los individuos y las diferentes *póleis*. La importancia de los acuerdos contractuales es enfatizada por el poeta en la propuesta de Agamenón de arremeter contra los troyanos por haber quebrantado los juramentos, hecho que constituye la única instancia del poema en la que Agamenón obtiene el *épainos* de parte de los aqueos (*Il.* 3.461). En efecto, su incumplimiento, inter o extra comunidad, conduce al caos y la muerte, replicándose en la fragmentación social y la desobediencia en todos sus ámbitos.<sup>490</sup>

Con el rechazo de los intentos de compensación por parte de Agamenón, Aquiles se coloca a sí mismo como el único árbitro de las normas de compensación. Esta actitud del héroe no es considerada una posición legítima por parte de los Aqueos,<sup>491</sup> como sí lo era su retirada a partir de la privación de su *timé* (*Il.* 9.103-113). Pareciera ser que Aquiles se excede en su *mênis* y actúa de un modo semejante al de Agamenón, al pretender establecer las

---

<sup>490</sup> Sobre el carácter político y social de *épainos* en Homero, ELMER (2013, 55-59).

<sup>491</sup> Odiseo, *Il.* 9.259-61; Fénix, *Il.* 9.496-523; Áyax, *Il.* 9.632-638.

normas sociales a partir de su arbitrio –situando su interés personal por sobre el colectivo–, ya que la aprobación de la oferta de Agamenón por parte de los aqueos demuestra que la reparación es un proceso social llevado a cabo en nombre toda la comunidad (Allan y Cairns 2011, 127)<sup>492</sup> y no librado a la unilateralidad de un líder. La ilegitimidad y la condena de la decisión de Aquiles pueden verse en la devastación aquea de los episodios siguientes, hasta culminar en la muerte de Patroclo y, en efecto, en su máximo sufrimiento.

Luego de estos sucesos, y con la redirección de su *mênis* hacia los troyanos, Aquiles se encauza en una posición más adecuada y virtuosa para la armonía social. El giro comienza a partir de la *reconciliación* entre Aquiles y Agamenón en el canto 19. El mando y la autoridad soberana parecen trasladarse a Aquiles como el genuino comandante en jefe del ejército aqueo,<sup>493</sup> hecho que se expresa en las palabras de Agamenón en la asamblea, que no considera adecuado ser suplantado (ὄββαλλειν) y que percibe la desafección del conjunto de los aqueos en el foro público (*Il.* 19.78-82).

En primer lugar, son los *laoi* (*Il.* 1.162) y los hijos de los aqueos (*Il.* 1.126) los que le dieron el botín a Aquiles, y no Agamenón –así como el Atrida le reclama al pueblo que le procure un nuevo *gêras* (*Il.* 1.118)–.<sup>494</sup> Como señalan Allan y Cairns (2011, 115), “Even if *de facto* Agamemnon wields considerable influence over the distribution (*Il.* 9.328-34), it is stressed repeatedly in Book 1 that *de iure* distribution is not the king’s prerogative, but something he does on behalf of the community”. Esto muestra, por un lado, que las reglas de la distribución del botín se llevan a cabo de modo comunitario y, por otro, que el *gêras* es una institución apoyada en las bases del consenso social, que se diferencia de otros bienes de carácter privado sobre los que el héroe establece un límite taxativo frente al avance del Atrida (*Il.* 1.300-303). Así, Aquiles pide que Agamenón le lleve los regalos a la asamblea (*Il.* 19.172-174),<sup>495</sup> lo que confirma que no se trata de un mero acuerdo entre privados, sino una reconfiguración del orden social mediante el consenso y la aprobación colectiva, que es donde parece residir “la fuente de autoridad moral” (Allan y Cairns 2011, 113). Además, en

<sup>492</sup> Véase en este capítulo “El *dêmos* homérico” (4.2.2).

<sup>493</sup> Cfr. CHRISTENSEN (2007, 475-476).

<sup>494</sup> Otros pasajes sostienen lo mismo: *Il.* 1.123, 127-128, 135-136.

<sup>495</sup> Hecho que se cristaliza en *Il.* 19.249.

*Il.* 23.154-155, el poeta menciona que los aqueos habrían continuado el duelo si no hubiera intervenido Aquiles, quien le ordena a Agamenón que prepare a las huestes para la cena.

El mismo Fénix, incluso, a diferencia de sus propios compañeros, los mirmidones (*Il.* 16.200-209), aprueba la deserción de Aquiles, hasta tanto Agamenón no restituya con dones el ultraje de su *gêras* (*Il.* 9.515-518). Por otro lado, las palabras de Idomeneo constituyen un claro ejemplo de la voluntad de los *basileîs* para la configuración original<sup>496</sup> del colectivo, sobre la que la épica homérica no ofrece demasiada información: Ἀτρεΐδη μάλα μὲν τοι ἐγὼν ἐρίηρος ἐταῖρος / ἔσσομαι, ὡς τὸ πρῶτον ὑπέστην καὶ κατένευσα (“Atrida, especialmente, por cierto, yo un compañero leal seré, como al principio prometí y di mi asentimiento”) (*Il.* 4.266-267). Además de la referencia a un pacto de alianza previo, el *basileús* de los cretenses traza un paralelo con los troyanos, quienes no cumplieron los pactos y juramentos (*Il.* 4.269-271), como una prueba fehaciente de las consecuencias del incumplimiento de los tratados entre partes, que son la base de su relación y su realidad políticas.

En cierto sentido, esto responde a la tesis de Laski (1960, 19), en la que el verdadero significado de la soberanía no debe buscarse en el poder coercitivo del aparato estatal, sino en la aceptación libre de los ciudadanos. Y este restablecimiento de los lazos comunitarios, mediante la deposición de la cólera de uno de los líderes y la restitución de su *timé* como vínculo equilibrante del orden político, permite una reestructuración<sup>497</sup> del campamento aqueo, que ubica a Aquiles como el líder más autorizado por la comunidad reunida en el medio del ágora como institución legitimante.

El “traspaso de mando” político que se da en la progresión narrativa iliádica también parece sugerirse en el hecho de que Aquiles se presenta como el “organizador” y centro sobre el que se llevan a cabo las honras fúnebres a Patroclo (Aquiles no participa en los juegos, es quien ofrece los premios de los certámenes y dirige la ceremonia funeral),<sup>498</sup> no solo como *phílos hetaîros* del héroe o como uno más de los mirmidones que comanda, sino como el

<sup>496</sup> Como señala KIRK (1985, 358), este verso podría hacer alusión al pacto general entre los pretendientes de Helena del que Idomeneo fue partícipe (Hes., *Eeas* (fr). 204.56; Hyg., *Fab.* 81). Sobre el problema del pacto de los pretendientes de Helena y la guerra de Troya, GANTZ (1993, 564-567).

<sup>497</sup> Intención original del héroe (en tanto reestructuración del botín en el futuro próximo) presentada en la asamblea del canto I (*Il.* 1.127-29), señalada *supra*, y rechazada por Agamenón.

<sup>498</sup> Más allá de las razones esgrimidas por el mismo héroe de no participar en los certámenes (*Il.* 23.273-282).

presidente de un acto ritual que incumbe a todo el campamento aqueo en su conjunto. Aquiles se erige como un refundador de la comunidad aquea, en tanto los juegos funerales constituyen una ocasión social mediante la que una comunidad herida y desordenada por la muerte de uno de sus héroes puede reafirmar su estructura y vitalidad (Redfield 1994, 210)

Como señala Christensen (2007, 477), “this redesigned *agorê* is conceptually ideal for Achilles’ political ‘philosophy’—it is a venue in which a man is publicly rewarded by communally visible tokens of esteem for his performed display of excellence, *i.e.*, his demonstrated merit”. A diferencia del tratamiento que Agamenón hace del *gêras* en el canto 1, en los funerales de Patroclo este es expuesto por Aquiles para ser ganado legítimamente por cada guerrero por medio de su *aretê* atlética en los juegos, y no por el estatus etario, militar o genealógico.<sup>499</sup> También se expresa en boca de Menelao la necesidad de dictar justicia ἐξ μέσον (“imparcialmente”) y μὴ δ’ ἐπ’ ἀρωγῆ (“sin partidismo”) (*Il.* 23.574). En este sentido, con razón ha propuesto Hammer (1997, 3-4) que “the funeral games appear as a constructed *pólis* in which we see the emergence of a new definition of excellence, one that is political [...]”.<sup>500</sup> Esta perspectiva de Aquiles es coherente con su crítica a Agamenón en

---

<sup>499</sup> La pertenencia a los *áristoi* o *agathoi* no solo se da por medio de la ascendencia divina de la estirpe o por nacimiento. El honor de los mortales en la mayoría de los casos se adquiere por las virtudes propias del heroísmo guerrero, así como por destacarse en la política en el marco de la asamblea. Esto último queda explicitado cuando la *psyché* de Aquiles en el Hades se regocija (γηθοσύνη) a causa del honor que su hijo Neoptólemo ha alcanzado tras su muerte (*Od.* 11.540), y del que se resalta, en primer lugar, su virtud para hablar en la asamblea (*Od.* 11.506-12).

<sup>500</sup> VAN WEEES (1992, 74) plantea la tensión entre, por un lado, el estatus basado en la *performance* de la excelencia y, por otro, su opuesto, basado en la importancia de la riqueza, el nacimiento y el poder, como el eje principal de la *Iliada*. En la misma línea, WILSON (2002, 36-7, 54-7, 109-110, 142-3), señala que el conflicto entre Aquiles y Agamenón se sitúa en una disputa política por el establecimiento de, por un lado, un sistema fijo, basado en la *timé*, lograda por las características hereditarias y las posesiones políticas y, por otro, uno flexible y dinámico, apoyado sobre la excelencia de la *performance*. Vale también la distinción hecha por CHRISTENSEN (2007, 38), entre la autoridad basada en el *who he is* (Agamenón) y en el *what he does* (Aquiles). Sobre la excelencia heredada (ausente en los poemas homéricos) y el poder político, ROSE (1995, 61-64, 76-77), quien señala que “Agamenon’s relation to property seems to dramatize the transition from the purely symbolic role of possessions as concrete manifestations of actual achievements on the battlefield to fetishized objects that seem to have an inherent power to give control over one’s fellow human beings—in short, toward a money economy”. También debe considerarse lo sugerido por FLORES GONZÁLEZ (2015, 64), que en los

el canto 1: οὐτέ ποτ' ἐς πόλεμον ἅμα λαῶ θωρηχθῆναι / οὐτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν / τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κῆρ εἶδεται εἶναι (“nunca armarte para la guerra junto con el pueblo ni ir a la emboscada con los mejores de los aqueos aguantas en el ánimo, y esto para ti parece ser la muerte”) (*Il.* 1.226-228).

Además, la propuesta de Idomeneo de poner a Agamenón como juez (*ístor*) para dirimir su litigio con Áyax resulta inconducente (como lo expresan su silencio y la omisión colectiva de la propuesta) (*Il.* 23.483-498), dado que, puede suponerse, el Atrida se ha mostrado incompetente para la resolución de conflictos a lo largo del poema. Su lugar, en efecto, es ocupado por Aquiles, quien interviene para dirimir el litigio virtuosamente, ya que, en caso contrario, καί νύ κε δὴ προτέρω ἔτ' ἔρις γένετ' ἀμφοτέροισιν (“incluso, ahora, la disputa entre ambos se habría prolongado todavía más”) (*Il.* 23.490). Varios son los conflictos entre los líderes aqueos en torno a los certámenes de los funerales de Patroclo que muestran la experticia o el carácter virtuoso del accionar de Aquiles como líder mediador<sup>501</sup> –sobre todo en lo que corresponde al reparto de los *géra* en los juegos, que no son otra cosa que una proyección de los *géra* militares–,<sup>502</sup> por oposición al comportamiento vicioso de Agamenón: el arbitrio es sustituido por el consenso.

Con razón sugiere Hammer (2002, 139-140) que las secuencias de las escenas presentadas en el origen del conflicto entre Aquiles y Agamenón en la apertura del poema tienen su repetición en las honras fúnebres de Patroclo, pero ya no signadas por el uso coercitivo de la fuerza y el autoritarismo (que conducía a la fragmentación de la comunidad y, con ella, al desastre) ejercido por el Atrida. Ahora, en el canto 23, se presenta un ejercicio político virtuoso a manos de Aquiles, consistente en la mediación y articulación de las

---

juegos fúnebres de Patroclo Agamenón gana su premio sin siquiera participar (*Il.* 23.890-894), o el caso de Eumelo mencionado *infra*. De modo que es pertinente no reducir la perspectiva del conflicto a un enfoque exclusivamente meritocrático y relativizar esta idea con vistas a una mirada en torno a la distribución social equitativa de acuerdo a distintos factores intervinientes.

<sup>501</sup> Áyax Olieo e Idomeneo (*Il.* 23.492-498), Eumelo y Antíloco (*Il.* 23.536-565), Néstor (*Il.* 23.615-628), Odiseo y Áyax Telamonio (*Il.* 23.735-738), Agamenón (quien no desobedece los imperativos de Aquiles) y Meriones (*Il.* 23.890-897).

<sup>502</sup> Cfr. REDFIELD (1994, 210), quien expone los paralelos entre los juegos y el combate, marcando, a su vez, los contrastes entre ellos.

distintas posiciones de los sujetos intervinientes, en el marco de una visión cooperativista, en aras de la armonización de los intereses individuales hacia el bien común (*Il.* 23.539-542):

Ἦς ἔφαθ', οἳ δ' ἄρα πάντες ἐπήνεον ὡς ἐκέλευε.  
καὶ νύ κέ οἱ πόρεν ἵππον, ἐπήνησαν γὰρ Ἀχαιοί,  
εἰ μὴ ἄρ' Ἀντίλοχος μεγαθύμου Νέστορος υἱὸς  
Πηλεΐδην Ἀχιλῆα δίκη ἡμείψατ' ἀναστάς·

Así habló y, claro, todos lo aprobaron, como ordenó.  
Y le habría concedido un caballo, pues lo aprobaron los aqueos,  
sí, claro, Antíloco, hijo de Néstor de gran ánimo,  
al Pelida Aquiles con justicia no le hubiera respondido poniéndose de pie.

La reformulación de la escena homérica de la resolución de conflictos a través de una mediación adecuada llevada a cabo por Aquiles muestra el interés del poeta respecto a la construcción del poder y las bases de su legitimidad. El hecho de que Aquiles renuncie a uno de sus *géras* al concedérselo a Eumelo y, de este modo, resolver el conflicto con Antíloco en el ámbito público (*Il.* 23.536-565), exhibe la reflexión de Homero al respecto. Esto sugiere que, para construir un poder político legítimo, armónico y, sobre todo, bien balanceado – como se revela en la idea de equilibrio expresada en el *hemitálanon* (medio talento),<sup>503</sup> agregado por Aquiles al premio de Antíloco (*Il.* 23.796)–, el líder debe ceder una cuota de su “poder”, así como también en el canto 24 debe ceder ante el pedido de Príamo, que constituye una proyección de la obediencia ante lo sagrado y el poder divino.<sup>504</sup> Nótese que Aquiles, con su decisión original, incluso ha obtenido el *épainos* de todos los aqueos. Esto es precisamente lo opuesto a lo que sucede en el caso Agamenón –mencionado *supra*– en el que, cuanto más poder y coerción pretendía ejercer sobre los aqueos, más se debilitaba y veía

<sup>503</sup> Que evoca a los dos talentos mencionados en la “escena del juicio” del escudo de Aquiles, implicados en la aplicación de la justicia por parte del *dêmos* (*Il.* 18.507).

<sup>504</sup> Incluso hay una promesa de concesión de poder a futuro por parte de Aquiles (junto con el resto de los aqueos) a Agamenón, al asegurarle como recompensa no el equivalente a su *géras* resignado, sino multiplicado hasta tres o cuatro veces más (*Il.* 1.127-129).

cuestionadas su posición y su legitimidad. Aquiles constituye la contraparte,<sup>505</sup> el lado virtuoso del ejercicio del poder: es dando un paso atrás, cediendo algo de su interés personal en vistas a calibrar las tensiones sociales y su tendencia al desbalance distributivo, lo que lo erige como un líder legítimo para la obediencia colectiva.

Como se advierte, esta apreciación en torno a la construcción de poder y autoridad es precisamente la contraria al enfoque propuesto por Finley (1961, 49-55) y sus seguidores en el que el “poder” en la épica se vincula a la riqueza, el carisma, la herencia y todas esas características de los “*big men*”.<sup>506</sup> Más bien, todos esos rasgos como posibles fuentes de legitimación son analizados, puestos a prueba, contrastados, problematizados, mostrando sus limitaciones y consecuencias y, finalmente, descartados como camino viable, en vistas a la construcción de la comunidad política. En su lugar los poemas homéricos presentan una alternativa más “política”: la construcción de un poder legítimo y, por ende, más fuerte y estable, a través del cooperativismo, la creación de consensos, atendiendo a las demandas de los otros integrantes del mismo campo político. En este sentido, Elmer (2013, 177-178) sostiene que el episodio de los juegos funerales de Patroclo constituye la declaración final sobre el problema de la aprobación colectiva y la cohesión social.

Esta mirada un tanto prescriptiva de la filosofía homérica se corresponde con la afirmación descriptiva de Aristóteles (*Pol.* 1285b3-5) de que τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἰ κατὰ τοὺς ἥρωϊκοὺς χρόνους ἐκούσαι τε καὶ πάτριαι γιγνόμεναι κατὰ νόμον (“la cuarta forma de gobierno monárquico corresponde a aquellas que en los tiempos heroicos habían devenido voluntarias y hereditarias según la ley”). Esto demuestra que la interpretación del Filósofo sobre la *basileía* de la edad heroica (en la que se puede incluir a la épica homérica como su referente principal) consistía en que los hombres que levantaban el *skêptron* al realizar los juramentos ἐγίγνοντο βασιλεῖς ἐκόντων (“devenían gobernantes a través del consentimiento”) (*Pol.* 1285b8). Sin la pretensión de establecer una correspondencia entre los poemas homéricos y la realidad histórica del periodo, y pensando

---

<sup>505</sup> Este patrón también se advierte en el caso de Menelao, que decide ceder su yegua a Antíloco en vistas a resolver el litigio (*Il.* 23.609-611). Así, con esta concesión y abnegación del héroe, se restablece un equilibrio tanto a nivel personal como de manera comunitaria, dado que, por un lado, Menelao es reconocido por su excelencia y, por otro, el premio restante se puede distribuir (HAMMER 2002, 141).

<sup>506</sup> Cfr. GALLEGO (2017,167), FARENGA (2006, 43).

en la alusión homérica del pasaje aristotélico, puede establecerse una coincidencia entre, por un lado, la lectura prescriptiva del soberano virtuoso, que se desprende de lo analizado anteriormente en relación a Aquiles y, por otro, el abordaje de Aristóteles en torno al modo de construir la autoridad del *basileús* (de la edad heroica). En este sentido, no resulta equivocado sostener que la pregunta que da apertura al análisis filosófico-político de Aristóteles (*Pol.* 1286a7-9) sobre la monarquía y las leyes que indaga πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων (“cuál de las dos [formas de *basileía*] resulta más conveniente; ser gobernado por el mejor hombre, o bien por las mejores leyes”), ya se halla presente en Homero, en tanto a lo largo de la *Iliada* se plantea la cuestión en torno a si debe gobernar el mejor de los aqueos (*áristos Achaiôn*), o si debe gobernar lo establecido por el consenso comunitario en observancia de las leyes divinas.<sup>507</sup>

Por otro lado, Aquiles tiene el poder de decidir unilateralmente<sup>508</sup> que se hará un duelo de doce días por los funerales de Héctor, con la debida suspensión de las hostilidades (*Il.* 24.669-670). Además, si se piensa en la adquisición del *kýdos* por parte de Agamenón (mencionado *supra*) en la eventual toma de Troya de los aqueos, como el impulso para adquirir el *kléos*, siendo el soberano responsable de la empresa, aquí también se ve la sustitución: Aquiles se presenta como el verdadero responsable de la caída y futura toma de Troya (anticipada en el interior de poema por la muerte de Héctor y sus consecuencias),<sup>509</sup> cuyo *kléos* resulta imperecedero, como el *épos* iliádico prueba. De modo que, a partir de los nuevos términos propuestos, el centro del poder soberano parece residir en la figura de Aquiles, un líder que, por un lado, restablece el orden social y político con el consenso del colectivo aqueo y, por otro, más allá de un acto de *hýbris* que luego el héroe redime (la profanación del cuerpo de Héctor), ofrece el espacio y el tiempo a lo sagrado, demostrando el carácter virtuoso de sus decisiones soberanas, opuestas a las de Agamenón.

---

<sup>507</sup> El tratamiento y la argumentación aristotélica subsiguiente parecen ser una respuesta a lo planteado por Platón (*Plt.* 294a10-b6, 295b10-e2, 300c9-d2), pero lo significativo aquí consiste en el trasfondo iliádico del punto de partida de Aristóteles y su interpretación del escenario político épico. Cfr. LAURAGHI (2013, 142-143). Sobre algunos problemas de la argumentación aristotélica y la respuesta a Platón, PHILIPS SIMPSON (1998, 183-185), DAVIS (1996, 142, n. 41).

<sup>508</sup> Algo que en este caso no tiene ningún tipo de connotación negativa, dado que el hecho en sí mismo constituye una reconciliación con el orden divino y un retorno a su humanidad, y no necesita ser consensuado.

<sup>509</sup> E.g., lo anunciado por Andrómaca (*Il.* 6.407-439).

A partir de lo expuesto, se hace evidente que la naturaleza filosófico-política de Homero no debe buscarse en la mera construcción de un personaje, en este caso Agamenón o Aquiles. Esta visión estática del planteo homérico conduce a enfoques que postulan la apoliticidad de la épica, en tanto, por ejemplo, Agamenón, con su liderazgo frágil y cuestionable, no tiene relevancia política para el periodo arcaico.<sup>510</sup> Pero es en el movimiento reflexivo del conflicto entre los líderes donde debe buscarse la pregunta por el liderazgo, la legitimidad del poder y la naturaleza de la autoridad. Como señala Barker (2004, 108-110):

Far from providing the answer, Achilles becomes part of the problem with his assertion of individuality. It opens a space into which the poem's audience are invited to enter and work out what they think about debate [...] this would show the *Iliad's* interest in valorising dissent. I suggest, however, that the text goes further, by virtue of involving its audience in the process of thinking through what dissent means.

Precisamente, se trata de un planteo en torno a las limitaciones del poder cuando se basa en un mero liderazgo autoritario –obsoleto para la coyuntura del periodo arcaico con el surgimiento de la *pólis*, que demanda nuevas formas del ejercicio soberano basadas en la creación de consensos en el marco de la comunalización de la vida política–.

La consciencia homérica del principio de selección poético se exhibe en el prólogo al relato épico de Helena –sobre la que se ha sugerido se enmascara el propio poeta (Clader 1976)–: πάντα μὲν οὐκ ἄν ἐγὼ μῦθῆσομαι οὐδ' ὀνομήνω (“no todas las cosas contaré ni nombraré”) (*Od.* 4.240).<sup>511</sup> Como sugiere Kelly (2012, 22), no debe ignorarse la dinámica de la composición en *performance* de la épica y, en efecto, “leer” los poemas homéricos como cualquier otro texto narrativo de la Antigüedad, sin considerar la importancia de la audiencia. De modo que, a partir de los interrogantes planteados por el poeta y la problematización de los esquemas conceptuales presentados, algunos posicionamientos de la reflexión homérica

---

<sup>510</sup> Cfr. GEDDES (1984, 36), STANLEY (1993, 295).

<sup>511</sup> Cfr. VÁZQUEZ (2011, 319-321), MÍGUEZ BARCIELA (2016, 139-140).

pueden visualizarse claramente. La fuerza (por violencia o terror) no genera autoridad,<sup>512</sup> esto es, un poder o un impulso que logre una obediencia legítima (la libre aceptación consciente de esa obediencia), y solo sostiene el poder momentáneamente, de modo inestable e impredecible, pues cuando el miedo es neutralizado el poder se derrumba. Esto lo exhibe el hecho de que Aquiles esté a punto de matar a Agamenón y la diosa Atenea lo detenga, mostrándole los límites del uso de la fuerza, y que la violencia no es el modo adecuado de alcanzar la autoridad (o de disentir, Barker 2004, 15), como en el caso del Atrida.

Por otro lado, luego de la ruptura política con Aquiles y los mirmidones, Agamenón pone a prueba el valor de los aqueos (*Il.* 2.110-141). Como señala Quinlan (2009, 127), no es impertinente la puesta en valor del ejército –de hecho, es algo común en la épica (Thalman 1988, 9)–, como pretende la idea principal del plan de Agamenón. Pero ordenarles regresar al hogar humillados y sin gloria implica una exacerbación en la forma de poner en práctica ese proyecto. Incluso su justificación para hacerlo no parece ser coherente, dado que “ἢ θέμις ἐστί” (*Il.* 2.73) no resulta acorde con un engaño al propio pueblo. Hay, por tanto, un exceso sobre el que el poeta insiste en la figura de Agamenón como antiparadigma del buen soberano. En efecto, el resultado es opuesto al esperado,<sup>513</sup> dado que las huestes comienzan a huir a las naves para abandonar la guerra,<sup>514</sup> hasta el momento de la intervención de Odiseo que, por orden de Atenea, exhorta a los aqueos a retornar a sus posiciones militares. En *Il.* 2.203-206 el soberano de Ítaca clama:

οὐ μὲν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·

<sup>512</sup> Como señala HAMMER (2009, 22), a diferencia de la asociación weberiana de la política con el ejercicio del monopolio de la fuerza, la reflexión política homérica estriba en cómo la intrusión de la violencia y de la fuerza, más que su ausencia, amenaza con minar el campo político de su poder.

<sup>513</sup> Lo que implica cierta paradoja, en tanto el trasfondo de la cuestión es un intento de reafirmar la autoridad, pero para ello es necesario que los aqueos no obedezcan o al menos cuestionen esa autoridad. Sobre este problema, KIRK (1985, 137-138), ABRITTA *et. al.* (versión provisoria b, com. *Il.* 2.72).

<sup>514</sup> Esto ha sugerido, por un lado, que la toma de decisión en torno a la huida es promovida por la propia voluntad de la *plethýs* (“multitud”), sin ningún tipo de coerción vinculante y, por otro, que este movimiento popular que provoca la desintegración del colectivo aqueo exhibe la importancia y centralidad del resto del pueblo en el mantenimiento de un campo político sano (HAMMER 2002, 144). Véase en este capítulo “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,  
 εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω  
 σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευήσι.<sup>515</sup>

De ningún modo todos los aqueos seremos gobernantes aquí.  
 No es bueno el mando de muchos. ¡Sea uno el líder,  
 uno el gobernante!, al que el hijo del astuto Cronos  
 le dio el cetro y las leyes divinas para que con ellos deliberase”

Estos versos de tono *gnómico* constituyen un *locus classicus*<sup>516</sup> sobre la discusión en torno a la mejor forma de organización política. Es por ello que este pasaje ha sido interpretado como una defensa de la monarquía por parte de Odiseo (y el poeta) como la mejor forma de gobierno y, a partir de los sucesos subsiguientes, como una restauración del ejército y la comunidad aquea por parte del Laertíada.<sup>517</sup>

Uno de los problemas al que conducen estas interpretaciones del pasaje es que, dado su valor indudablemente *gnómico*, estos aforismos se extraen de la narrativa con un valor absoluto. Sin embargo, para comprender el sentido genuino de estos versos es necesario situarse en el marco narrativo del conjunto de la *Ilíada* y, sobre todo, a partir de los sucesos subsiguientes. En efecto, puede verse en las acciones de Odiseo un intento de restaurar el compromiso con la empresa colectiva desde la autoridad de Agamenón,<sup>518</sup> pero, al mismo tiempo, se advierte que esa tentativa se alcanza mediante la fuerza como mecanismo de coerción. El hecho de que la autoridad de Agamenón no es restaurada exitosamente se ve en las réplicas del cuestionamiento a la autoridad por varios de los aqueos en los episodios

<sup>515</sup> Sobre el problema textual de esta última palabra, KIRK (1985, 137), THALMANN (1988, 12), ABRITTA *et. al.* (versión provisoria b, com. *Il.* 2.206).

<sup>516</sup> Como puede verse en los análisis de Aristóteles (*Pol.* 1292a11-15) y Teofrasto (*Char.* 26.2) sobre estos versos homéricos.

<sup>517</sup> MÍGUEZ BARCIELA (2016, 86), CAIRNS (2015, 5-6), LAURAGHI (2013, 135), BARKER (2009, 55), QUINLAN (2009, 126), STUURMAN (2004, 175), THALMANN (1988, 12). *Contra*, HAMMER (2002, 90).

<sup>518</sup> Por la paradoja mencionada en la n. 513.

siguientes.<sup>519</sup> Así, la condena del poeta sobre este modo de ejercer el poder se expresa nuevamente en las calamidades que sufren los aqueos en el campo de batalla, hasta llegar a su punto más álgido cuando los médicos están heridos (*Il.* 11.833-836). En rigor, la autoridad de Agamenón no es restablecida, sino que, más bien, lo que frágilmente se sostiene es un orden militar *de facto* mediante la figura de Odiseo. De este modo, la restauración de Odiseo de los límites del campo político por medio de la fuerza trae aparejado el problema del liderazgo sin autoridad (Hammer 1998a, 15).

Por otro lado, la legitimación del poder soberano por parte de Zeus se hace otra vez presente en el poema. No obstante, esta legitimación divina, si bien le otorga el poder supremo, conlleva y presupone, por su parte, una responsabilidad y deber que quedan bajo la observancia divina: el soberano debe gobernar mediante las leyes *con ellos* (los aqueos). Esto implica que la soberanía no se trata de un mero ejercicio personal, sino que está ligada al consenso de los demás actores e integrantes de la comunidad. En este sentido, el *skêptron*, derivado del poder de Zeus y como símbolo del poder soberano, se presenta siempre en la asamblea como algo público (Hammer 2002, 130-132) y no como una posesión de Agamenón –de hecho en este caso es Odiseo quien lo porta, así como Aquiles en el canto 1–. Como señala Rose (1995, 75), no parece accidental que el poeta haga una asociación con un cetro particular y concreto en el caso de Agamenón, opuesto a la equivalencia general entre la posesión del *skêptron* y el estatus real, en el contexto de desintegración aquea. Las obligaciones del soberano o, mejor dicho, del ejercicio soberano también pueden advertirse en las palabras de Néstor que, luego de parafrasear lo expuesto en *Il.* 2.205-206 (*Il.* 9.98-99), expone τὼ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἐπακοῦσαι, / κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγει / εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν [...] (“por esto es necesario que, por un lado, tú anuncies tu palabra y, por otro, escuches, y también se la cumplas a otro, cuando el ánimo conduzca a hablar hacia el bien”) (*Il.* 9.100-102). Esto remarca, por un lado, que la efectividad del soberano no consiste en silenciar a los subordinados a fin de que devengan *outidanoí*, sino, más bien, en su habilidad para articular las diferentes posiciones –muchas veces opuestas– del campo político (Hammer 2002, 92); por otro, se insiste en la importancia de escuchar y

---

<sup>519</sup> Tersites (*Il.* 2.211-270), Diomedes (*Il.* 9.37-39, 42-49, 61-62) y el mismo Odiseo (*Il.* 14.84-85, 90-94), analizados *infra*.

dar cumplimiento a la voluntad de los otros y alejarse de cualquier forma autocrática de poder. Por ello, para lograr la legitimidad del orden político es necesario un plus. Es necesario respetar las normas de convivencia previamente pactadas y establecidas por el consenso, ceder o armonizar el interés individual al colectivo y, sobre todo, respetar lo sagrado, lo que implica tanto atender a los ritos religiosos y sus procedimientos cuanto no lesionar instituciones sociales tales como la *thémis*, la *xenía*, la *philía*, que están en vínculo directo con el ámbito divino.

#### 4.2.1.2. Diomedes y Agamenón

La disputa por la soberanía en la arena política del campamento aqueo no solo es abordada desde la perspectiva del conflicto entre Aquiles y Agamenón. El poeta –como la actitud filosófica demanda– examina las diferentes perspectivas del ejercicio soberano, reformulando los interrogantes planteados e incorporando los elementos conceptuales tratados precedentemente (poder, disenso, violencia, legitimidad, autoridad, etc.). Opuesta a la actitud pasiva en *Il.* 4.400-401, en el canto 9 de la *Ilíada*, Diomedes se presenta de modo irreverente frente a Agamenón (*Il.* 9.32-33):

Ἄτρεΐδη σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι,  
ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορῆ·

Atrida, primero lucharé contra tu imprudencia,  
[eso] en el ágora, soberano, es ley divina.

Lo primero que se advierte es que Agamenón, aun siendo *basileúatos*, es confrontado y cuestionado por Diomedes (uno de los *basileîs* del campamento aqueo), utilizando el verbo *máchomai*, lo que sitúa la escena en el marco de un *agón* verbal.<sup>520</sup> Como señala Tonda (2012, 791), a diferencia del conflicto entre Agamenón y Aquiles, no hay en este caso una

<sup>520</sup> Así como Aquiles y Agamenón se enfrentan *μαχουσαμένοι ἐπέεσσιν* (“combatiendo con palabras”) (*Il.* 1.304).

discusión o confrontación de ambas partes. Diomedes ha decidido tomar la palabra en una asamblea que ha convocado Agamenón por motivo de la inminente derrota de los aqueos. Asimismo, no se ve en esta asamblea aquea un monopolio de la palabra, sino más bien lo contrario, una suerte de *parrhesía* en la que la posibilidad de que otros actores del campo político intervengan es considerada una institución legal divina (*thémis*), lo que en el caso de Aquiles parece ser, al menos, obstaculizado por Agamenón.<sup>521</sup>

Este carácter incondicional de la *thémis* muestra que su operación se lleva a cabo impersonalmente y no como una posesión de un *basileús* en particular.<sup>522</sup> En este sentido, Hammer (2002, 121; 1998, 17-18) ha subrayado que la *thémis* se extiende sobre un conjunto de relaciones políticas en una comunidad, como una expresión de las obligaciones recíprocas entre el rey y el pueblo –como se demostró *supra*, respecto de *Il.* 9.100-102–. Nuevamente – esta vez planteado no solo desde quien se encuentra a la altura de disputar el poder con Agamenón (Aquiles), sino desde la perspectiva de otro de los líderes de la comunidad aquea–, el liderazgo presente en los poemas homéricos no se basa exclusivamente en el poder de mando, sino en la creación de un espacio político en que otros pueden hablar por el bien de la comunidad como un derecho inquebrantable.

Además, como se ha mencionado anteriormente, lejos de restaurarse la autoridad de Agamenón *stricto sensu*, los cuestionamientos al líder aqueo se presentan como la norma en el campamento. En *Il.* 9.37-39, Diomedes le dice a Agamenón:

σοὶ δὲ διάνδιχα δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω·  
 σκήπτρω μὲν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων,  
 ἀλκὴν δ' οὗ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον.

A ti la mitad te dio el prudente hijo de Cronos:

<sup>521</sup> Para un análisis sobre los distintos enfoques en torno a la dimensión política y judicial de la *thémis*, GALLEGO (2017, 164-175). Para algunos puntos de partida en torno a la noción específicamente en Homero, FRIEDRICH (2011) y MACKIE (2011).

<sup>522</sup> SEAFORD (2004, 178), señala que en este caso la *thémis* no se trata de un juicio *ad hoc*, sino de –siguiendo la etimología propuesta por DELG (428)– “normas establecidas”, usadas públicamente en la resolución de las disputas.

el cetro,<sup>523</sup> por cierto, te dio para ser honrado por sobre todos,  
pero no te dio el coraje, y esto es el máximo poder.

Preludiando la posición de Aquiles en el canto 23 analizada anteriormente, Diomedes establece de modo crítico una distinción entre la autoridad heredada, basada en el *skêptron*, y la autoridad adquirida, alcanzada por la *alké* (coraje). Esta carencia que se advierte en Agamenón evoca las palabras de Aquiles en *Il.* 1.226<sup>524</sup> y exhibe la deficiencia del líder aqueo para lograr el poder legítimo, esto es, la máxima autoridad entre los aqueos, el *krátos mégiston* (Hainsworth 1993, 65). Además, Diomedes socava la autoridad de Agamenón al manifestar que no dejará Troya a pesar de lo que este haga o diga (*Il.* 9.42-49), con lo que logra a continuación el consenso de todos los aqueos (*Il.* 9.50-51), tendencia que se refuerza con las palabras de Néstor al exponer que [...] οὐδέ κέ τίς μοι / μῦθον ἀτιμήσει', οὐδέ κρείων Ἀγαμέμνων (“nadie deshonraría mi palabra, ni siquiera el poderoso Agamenón”) (*Il.* 9.61-62).

Así, siguiendo a Barker (2009, 40-66), se advierte el carácter progresivo de la narrativa iliádica, en tanto no es posible institucionalizar el disenso en los primeros cantos del poema (casos de Aquiles o Tersites), pero, de acuerdo a los antecedentes y los resultados negativos de poner en práctica una operación política basada en la violencia, el terror o la autocracia, se alcanza una primera institucionalización del disenso a partir de la confrontación de Diomedes. La oposición y la disputa establecidas por Aquiles al inicio del poema sientan las bases y los antecedentes para la construcción de un espacio político que se configura a partir de las interacciones entre los diferentes puntos de vista en tensión, en una dinámica pública generada por el disenso. Esto no implica, sin embargo, un caos, anarquía o aporía discursiva, así como tampoco una perfecta armonización de las posiciones contrapuestas en el campo político. Más bien, la institucionalización del disenso como *modus operandi* de las asambleas homéricas (aqueas) –no solo posible, sino esencial– invita a reflexionar a la audiencia sobre cómo se realiza la construcción de la autoridad desde una

<sup>523</sup> Sobre poder paternal en relación con la *thémis* como prerrogativa de los *basileis* de origen divino, (BENVENISTE 2016, 388).

<sup>524</sup> Veáse NAGY (1979, 30-31) y especialmente QUINLAN (2009, 130-144), quienes establecen varios paralelos y puntos de contacto entre Aquiles y Diomedes, entendido este como un simulacro de aquel.

dinámica consensuada del poder que, aunque imperfecta, resulta mejor que cualquier forma de poder unilateral.

#### 4.2.1.3. La Ítaca de Odiseo

En el tercer capítulo (3.1.5.) ya se ha mostrado que dos de los ejes y problemas principales de la *Odisea* son el desorden social y político provocado en Ítaca por la ausencia de su soberano y el vacío legal en torno al derecho de sucesión<sup>525</sup> a partir de la acefalía del orden político, y todo ello en el marco de una crisis de una presunta clase aristocrática en disputa por el poder. En este apartado basta presentar algunos paralelos que pueden establecerse entre el ejercicio del poder soberano en manos de Odiseo en la *Ilíada* y su función en la configuración soberana de Ítaca en la *Odisea*. Para ello será pertinente introducir otros actores políticos, que son condición necesaria de la (re)edificación de la soberanía itacense.

##### 4.2.1.3.1. Telémaco, Penélope y los pretendientes

La *Odisea* no suministra mucha información acerca de cómo funcionaba la *pólis* itacense antes de la partida de Odiseo a Troya y cómo habría funcionado durante los veinte años en los que el héroe se ausentó, pero puede suponerse que, en el presente narrativo del poema, el ejercicio de la soberanía interna en Ítaca no se desarrolla con normalidad, dado que, desde que Odiseo se fue a Troya, no hubo ágora ni reunión del pueblo (*Od.* 2.25-27). Sin embargo, en *Od.* 11.181-196 Anticlea, la madre de Odiseo, ofrece desde el Hades algunos datos de

---

<sup>525</sup> El poeta, en boca de Penélope, cuestionaba cómo resolver el conflicto (si casarse o no con un pretendiente) y con ello legitimar un nuevo orden en Ítaca. Para una introducción general al matrimonio en el mundo homérico, FINLEY (1953, 264-278), aunque deben advertirse algunas limitaciones de su enfoque. Para un análisis exhaustivo desde una perspectiva actual, DUCE PASTOR (2019, 51-174). Sobre algunos problemas en torno a la situación matrimonial de Penélope en Ítaca, MOSSÉ (1980, 14).

Ítaca en ausencia del héroe y previos a su propia muerte<sup>526</sup> (De Jong 2004, 280). Anticlea recuerda que [...] ἔκηλος / Τηλέμαχος τεμένεα νέμεται καὶ δαΐτας ἔϊσας / δαίνυται, ἄς ἐπέοικε δικασπόλον<sup>527</sup> ἄνδρ' ἀλεγύνειν / πάντες γὰρ καλέουσι [...] (“en tranquilidad Telémaco administraba el *témenos*<sup>528</sup> y los banquetes igualitarios ofrecía, los que resulta conveniente que el varón que imparte justicia prepare, pues todos lo invitan”) (*Od.* 11.184-186). Estas palabras constituyen una respuesta a lo indagado por Odiseo en *Od.* 11.175-176 en torno a si otro que no sea su padre (Laertes) o su hijo (Telémaco) ha ocupado su lugar como soberano en Ítaca. La información recibida por el héroe es reconfortante,<sup>529</sup> en tanto su hijo conserva sus posesiones y ofrece banquetes, mateniendo su estatus como *dikaspólos anér* (Heubeck 1989, 88).

Por otra parte, en *Od.* 2.14 se ve a Telémaco sentarse en el sitio de su padre porque εἴξαν δὲ γέροντες (“se lo concedieron los ancianos”). Esto muestra que, al menos en ausencia de Odiseo y, por lo tanto, sin un *basileús* principal (absoluto o *primus inter pares*) legítimo, el Consejo de Ancianos de Ítaca posee una cuota significativa de poder en la toma de decisiones de la asamblea. Se trata de la primera convocatoria al ágora por parte de Telémaco

<sup>526</sup> Incluso el hecho de que parece estar separada del mismo Laertes, dado que para aquel entonces, aún estando viva Anticlea, el padre de Odiseo ya se encontraba apartado del centro urbano de la *pólis* en sus jardines (*Od.* 11.188-196).

<sup>527</sup> Sobre el término, con solo dos ocurrencias en los poemas homéricos (la citada e *Il.* 1.238), compuesto por δίκη y πέλω, asociado este último al cultivo, de modo que podría significar “el que cultiva la justicia/ley”, cfr. *DELG* (238), ABRITTA *et. al.* (versión provisoria a, com. *Il.* 1.238). En *Il.* 1.238 se halla en un vínculo estrecho con la *thémis* y con Zeus como su garante.

<sup>528</sup> En Homero, el término *témenos* implica la idea de una porción de tierra apartada, cortada (compartiendo la raíz con *témnein*, “cortar”). No obstante, también denota el recinto sagrado de los dioses (como su uso más tardío lo testimonia). En la mayoría de los casos parece denominar una porción de tierra buena para la agricultura, símbolo de la riqueza del *basileús*. Por otro lado, el *témenos* es asociado a un don de la comunidad en reconocimiento del estatus del *basileús*, o con el fin de recompensar los servicios ofrecidos por este a la comunidad en términos recíprocos (*Il.* 6.194, 9.578, 20.184) (THALMANN 2011, 845). Cfr. *Od.* 6.293, donde se menciona el *témenos* del *basileús* Alcínoo en la corte de los feacios. Para la relación de reciprocidad entre el héroe (*basileús*) y el pueblo establecida por el *témenos*, ROSE (1995, 60-61).

<sup>529</sup> Sin embargo, esta situación, perteneciente a la época en la que todavía vivía Anticlea, parece contrastar con el presente descrito en Ítaca con un Telémaco desautorizado por los pretendientes que arrasan su *oikos* y pretenden ocupar la *basileía* principal de la *pólis*.

—lo que puede implicar un rito de iniciación política en tanto potencial *basileús* y un paso a la adultez—<sup>530</sup> y la primera y única convocatoria a la asamblea de la *pólis* en veinte años. Como señala Pomeroy (1987, 38-39), el paso de Telémaco a la edad adulta provoca un cambio en la actitud y mirada de los pretendientes, dado que comienzan a reconocer al hijo de Odiseo, no solo como una amenaza en tanto posible heredero directo, sino también como otro *anér* que puede rivalizar con ellos, lo que explica que planeen matarlo (*Od.* 4.700-702). Con todo, a pesar de la (*a priori*) legitimidad de Telémaco para convocar al ágora y ocupar el lugar de su padre a partir de su *génos*,<sup>531</sup> resulta necesaria la aprobación del Consejo como órgano garante de la legitimidad.

Al igual que Aquiles en la *Ilíada*, Telémaco sigue el plan propuesto por Atenea (*Od.* 1.273-305), que también se enmarca en la *Diós boulé*,<sup>532</sup> incluida la convocatoria al ágora de ambos. Así como se han señalado anteriormente (3.1.5.) ciertos puntos de contacto entre los pretendientes en Ítaca y los cíclopes, también pueden trazarse algunos paralelos entre los pretendientes y Agamenón.<sup>533</sup> El desprecio por lo sagrado y la falta de temor ante los dioses, expresados en el rechazo a la exégesis del prodigio efectuada por el adivino itacense Haliterses (*Od.* 2.161-186),<sup>534</sup> se hacen eco de la censura a las palabras del adivino Calcas para la devolución de Criseida (*Il.* 1.106-112).<sup>535</sup> Ambos episodios se desarrollan en el ámbito público y como consecuencia de un problema que convoca a toda la comunidad, sobre el que se busca dar una solución mediante la política, dado que el ágora se presenta como el

<sup>530</sup> Véase DE JONG (2004, 104), quien señala algunos elementos de la progresión de Telémaco hacia la maduración y la vida adulta a lo largo de la *Odisea*.

<sup>531</sup> Lo que parece querer resaltar el poeta con Ὀδυσσεύος φίλος υἱός (“el querido *hijo* de Odiseo”) (*Od.* 2.2) y con ἐν πατρὸς θώκῳ (“en el asiento *de su padre*”) (*Od.* 2.14) en *ring composition*.

<sup>532</sup> Que en este caso se corresponde con la consumación del *nóstos* de Odiseo. No obstante, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, el cumplimiento de la voluntad de Zeus coincide, en líneas generales y con sus singularidades, con el restablecimiento —aunque no extento de tensiones, como se muestra *supra* (3.2.2.)— del orden político en una y otra comunidad.

<sup>533</sup> Cfr. CAIRNS (2015, 3), HAMMER (2009, 23).

<sup>534</sup> Haliterses reaparecerá en *Od.* 24.451-466 precisamente para advertir a las familias de los pretendientes, evocando este momento como un precedente.

<sup>535</sup> Aunque luego Agamenón termina accediendo a la devolución de la hija del sacerdote (*Il.* 1.116-117). El desprecio por el arte adivinatoria constituye un lugar común en los textos de la Antigüedad (cfr., *e.g.*, *Od.* 2.178-207; S., *OT.* 380-403, *Ant.* 1033-1046, entre otros; Cfr. BURKERT 2005, 54-55; FINLEY 1986, 127).

instrumento para atender estas demandas. Tanto los pretendientes como Agamenón usan el ámbito público para justificar su “*demobóresis*”<sup>536</sup> (devoramiento del pueblo). Y, como señala Cairns (2015, 3), Agamenón y los pretendientes comparten la particularidad de que ambos son los verdaderos causantes de las crisis en sus respectivas comunidades, a partir, sobre todo, de una incapacidad de lograr acuerdos con los otros integrantes de la comunidad y una falta de respeto por sus posiciones sociopolíticas.

Por otro lado, se ve a Telémaco tomar el *skêptron* en la asamblea (*Od.* 2.37) e invocar, junto con Zeus Olímpico, a Themis, ἢ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λύει ἢ δὲ καθίζει (“que de los hombres las asambleas disuelve o constituye”) (*Od.* 2.68-69). La estrategia del hijo de Odiseo, a través del discurso indirecto, es establecer una brecha entre los pretendientes y los demás itacenses, poniendo a estos últimos de su lado. Para ello apela a cuatro emociones: 1) la piedad de los itacenses (*Od.* 2.41, 48-49, 70-71, 81); 2) la indignación por el comportamiento de los pretendientes (*Od.* 2.50-67); 3) la lealtad a Odiseo como buen gobernante (*Od.* 2.47-48, 71-73) y 4) su propia responsabilidad (*Od.* 2.45). En una *ring composition*, el arrojar el *skêptron* al suelo en medio de la asamblea, como cierre de su propio discurso, evoca claramente a Aquiles (*Il.* 1.245). De nuevo, el desprecio por la presencia y el poder *de facto* (βιαιῶς, “por la fuerza”, como advierte Méntor sobre el *oîkos* de Odiseo, *Od.* 2.237), detentado por los pretendientes en el ágora, como en el caso de Aquiles respecto del poder de Agamenón, tensa la situación en la arena pública e interpela a otros actores del campo político.

El *agón* discursivo entre Telémaco y los pretendientes se presenta a continuación con tres interlocutores en un ascenso gradual de la hostilidad frente al hijo de Odiseo (Antínoo, *Od.* 2.85-128; Eurímaco, *Od.* 2.178-207; Leócrito, *Od.* 2.243-256) frente a la disminución de sus pretensiones (*Od.* 2.138-145, 212-213). Su estrategia consiste en tensionar aún más la relación entre Telémaco y su madre Penélope en torno al derecho de sucesión, dado que la situación entre madre e hijo se encuentra sensible a partir de lo ocurrido en *Od.* 1.345-355. A pesar de darse, a primera vista, una victoria política de los pretendientes, esta no es más que aparente, en tanto Telémaco, por un lado, ha obtenido una victoria moral (ha logrado

---

<sup>536</sup> Se acuña aquí el término con el fin de representar, por un lado, lo expresado en el adjetivo *demobóros* aplicado a Agamenón (*Il.* 1.231) (vinculado a *demoboréo*) y, por otro, la actitud de los pretendientes devorando (ἐσθήμεναι, φάγοιτε) el *oîkos* de Odiseo (e.g., *Od.* 2.74-79). Véase n. 483.

iniciarse en la arena política como un actor protagónico en la disputa por la soberanía de Ítaca) y, por otro, toda la *performance*, incluido su aparente resultado adverso, sigue a la perfección el plan propuesto por Atenea. De modo que el ágora itacense, junto con el *oikos* de Odiseo, se presentan como los escenarios de la disputa en torno a la soberanía de la *pólis* y el derecho de sucesión del soberano en el marco de un estado de excepción impuesto por la falta del soberano legítimo.

Por otro lado, resulta fundamental atender al rol preponderantemente activo de Penélope en la configuración política del restablecimiento del orden soberano en Ítaca. El mismo Antínoo reconoce su estratagema para engañar a los pretendientes (*Od.* 2.87-110) y, en efecto, esta maniobra es considerada el verdadero *aition* de que ellos no logren hacerse con el poder legítimo en la isla. Así, se destaca que Penélope ὕφαινε (*Od.* 2.87) en los palacios. El verbo *hyphaíno* implica “tejer”, así como también “construir”, “componer” y, en este caso, también “tramar astucias”,<sup>537</sup> “urdir un plan”.<sup>538</sup> La convivencia de ambos sentidos en un ámbito semántico común resulta fácilmente inteligible. El arte de tejer se hace análogo al arte de gobernar, dado que ambos se llevan a cabo entrelazando las diferentes partes, los diferentes hilos, para obtener un producto íntegro, que puede, al mismo tiempo, resultar tanto un manto como un tejido social y político, unificado y virtuoso, orientado por el gobernante/tejedor hacia un fin noble. El poeta logra, mediante la amplitud semántica del verbo, enlazar en Penélope, por un lado, la labor doméstica del tejer, asociada al ámbito femenino y, por otro, la acción política,<sup>539</sup> desde los lugares más privados del *oikos*, y

<sup>537</sup> Como se ve en el caso en que Odiseo le pide a Atenea μητιν ὕφηνον (“traza un plan”) (*Od.* 13.386).

<sup>538</sup> Sobre el arte de tejer como una forma de simulacro de la acción política en la *Odisea*, PRADA (2019).

<sup>539</sup> La analogía más famosa entre el político y el tejedor la encontramos en el *Político* (311b7-311c1) de Platón:

Τοῦτο δὴ τέλος ὑφάσματος εὐθυπλοκία συμπλακὲν  
γίγνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ  
σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὁπότεν ὁμονοία καὶ φιλία κοινὸν  
συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων  
μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα [...]

Por cierto, este es el fin del tejido, entrelazándose a un tejido recto, digámoslo, para que surja de la práctica política el carácter de los hombres valientes y prudentes cuando el arte del gobernante los reúna por el acuerdo y la amistad en una vida común, produciendo el mejor y más magnífico de todos los tejidos [...]

proyectada furtivamente hacia el asunto primordial de la *pólis*, consistente en el mantenimiento del orden legítimo.

Esta mirada sobre Penélope se opone a una caracterización pasiva de la esposa de Odiseo que espera pacientemente a su marido dedicada al telar, sin una injerencia significativa en la vida política de Ítaca.<sup>540</sup> Esto queda reafirmado, en el hecho de que el mismo Antínoo le presagia a Penélope gran gloria (μέγα [...] κλέος)<sup>541</sup> (*Od.* 2.125) a partir de sus acciones (ἔργα), que se consideran “muy bellas” (περικαλλέα), “ingeniosas” (φρένας) y “provechosas ganancias” (ἔσθλας κέρδεά), comparables a las gestas de las heroínas del pasado<sup>542</sup> (*Od.* 2.115-122), y también en las palabras de Odiseo-mendigo, que le proclama un *kléos* tan grande que llega hasta el amplio cielo, semejante al de un “*basileús* insuperable” (βασίλῃος ἀμύμονος), “respetuoso de los dioses” (θεουδής) y que “gobierna” (ἀνάσσω) a las multitudes de hombres, manteniendo la “justicia recta” (εὐδικίας ἀνέχῃσι) (*Od.* 19.108-111). De modo que la injerencia de Penélope en la política itacense se presenta como uno de los elementos fundamentales y decisivos en la conservación de la legitimidad de la soberanía de Odiseo.<sup>543</sup> Este hecho convoca a la reflexión de la audiencia en torno a su desempeño como esposa del *basileús*, y respecto a los límites de la situación en Ítaca, como un estado de excepción dado por el vacío legal del que, o bien debe conservarse el orden legítimo con el

---

Más allá del contenido y el sentido del pasaje platónico en general, lo significativo aquí es esta imagen del político como un excelso tejedor, que tiene como resultado de esa praxis política un tejido encomiable (en caso de ser virtuosa la práctica). Para un acercamiento al tratamiento de esta analogía en Platón, BORDOY (2010).

<sup>540</sup> Sin embargo, no resulta adecuado plantear la actividad de tejer como un hecho vaciado de significado. Los tejidos constituyen un bien simbólico que trasciende su materialidad. Se presentan como un capital comercial (ya que son objetos de consumo y se presentan como patrimonio del *oikos*) y, además, comportan un capital tradicional, dado que en ellos se transmite parte del acervo cultural de la familia (VÁZQUEZ 2011, 308-309).

<sup>541</sup> También en *Od.* 18.255 y 19.128 Penélope sostiene que su *kléos* como bella mujer aumentará si Odiseo regresa y cuida de ella; en *Od.* 19.108 Odiseo le auspicia un *kléos* que llegará hasta el cielo y en *Od.* 24.196-198 Agamenón la ubica como un paradigma ideal de mujer, cuyo *kléos* no perecerá jamás y, a partir de su excelencia, los inmortales compondrán un canto divino.

<sup>542</sup> Se menciona a Tiro, Alcmena y Micena (*Od.* 2.120) sobre las que no hay reputación. Sin embargo, en general, en la épica homérica los héroes y heroínas del pasado son superiores a los del presente, con lo cual hay una pretensión de enaltecer aún más las acciones de Penélope.

<sup>543</sup> Incluso se ha interpretado el trono de Ítaca como la dote ofrecida por Penélope (DUCE PASTOR 2019, 159).

regreso del soberano, o bien debe surgir un nuevo orden, legitimado por el matrimonio, como una institución de enlace sólido de las relaciones sociopolíticas.

La situación de indefinición de Penélope, situándose en un estado liminal, suscita toda esta serie de problemas de carácter filosófico, entre ellos, el rol de la mujer en la esfera política, cuyo valor la tradición normalmente ha desechado, producto, en parte, de su ausencia en el ágora. No obstante, la cuestión central planteada por el poeta remite a cómo es posible establecer un orden legítimo en la *pólis* sobre este escenario excepcional, confuso y problemático. Con un dejo aporético, la cuestión es planteada como un interrogante, desde el principio del poema hasta el final, hecho que se aprecia explícitamente en *Od.* 19.524-529, por medio del dilema de Penélope:<sup>544</sup>

ὦς καὶ ἐμοὶ δίχα θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα,  
 ἠὲ μένω παρὰ παιδὶ καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσω,  
 κτήσιν ἐμήν, δμῳάς τε καὶ ὑπερεφές μέγα δῶμα,  
 εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν,  
 ἧ ἤδη ἄμ' ἔπωμαι, Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος  
 μνᾶται ἐνὶ μεγάροισι, πορῶν ἀπερείσια ἔδνα.

De este modo mi ánimo me impele dividiéndose  
 en uno y otro lado: o bien permanezco junto a mi hijo  
 y salvaguardo todas las cosas firmemente (mi propiedad,  
 mis siervas y mi gran morada de techos elevados,  
 el lecho y el honor de mi esposo, y mi fama en el pueblo),  
 o bien, al mismo tiempo, sigo al mejor de entre los aqueos  
 que me pretende en las habitaciones, ofreciendo innumerables dotes.

La audiencia es llevada a preguntarse “¿qué debe hacer Penélope?”, “¿la sucesión de la soberanía de Odiseo por uno de los pretendientes es legítima?”, “¿es legítima la postura de Penélope al no aceptar un pretendiente como parecería establecer la costumbre?”. La

---

<sup>544</sup> Como señala GILL (2011, 200), “In ethical terms, Homeric deliberation anticipates Aristotelian and Stoic thinking, as well as much ethical theory, in assuming that decisions properly refer to an agent’s specific social or political role, rather than expressing Kantian-style autonomy (self-binding to universal rules)”.

situación demuestra que, como señala Mossé (1980, 14), “Pénélope paraît aussi posséder une part de la souveraineté”,<sup>545</sup> y su decisión implica consecuencias directas en la configuración del orden soberano en la *pólis* itacense. Esto queda, además, bien claro en los propósitos de Antínoo expuestos por Eurímaco: [...] οὗτος γὰρ ἐπίηλεν τάδε ἔργα, / οὐ τι γάμου τόσσον κεχρημένος οὐδὲ χατίζων, / ἄλλ' ἄλλα φρονέων, τά οἱ οὐκ ἐτέλεσσε Κρονίων, ὄφρ' Ἰθάκης κατὰ δῆμον ἐυκτιμένης βασιλεύοι / αὐτός [...] (“pues ese [Antínoo] llevó a cabo estas obras, y en absoluto de matrimonio muy carenciado y necesítandolo, sino tramando otras cosas – que no le cumplió el Cronida–, con el fin de ser el *basileús* del pueblo de la bien habitada Ítaca él mismo”) (*Od.* 22.49-53). El poeta, además de formular la pregunta, también termina ofreciendo su respuesta: el orden de Ítaca se restablece con el regreso del soberano legítimo, Odiseo.

#### 4.2.1.3.2. Odiseo

Como ya se ha visto, Odiseo constituye una de las figuras más importantes de la reflexión y discusión en torno a las normas e ideales de la autoridad soberana dentro de la épica homérica. Cairns (2015) ha mostrado cómo el liderazgo de Odiseo y su paradigma como gobernante se construyen en la *Ilíada* en un sentido fundamentalmente político, cuya consolidación constituye un elemento central para la operación performativa de la *Odisea*. Entre otros,<sup>546</sup> el corrientemente denominado “restablecimiento de la autoridad de

<sup>545</sup> Lo que no debe conducir al extremo de las tesis de HIRVONEN (1968), quien postula la presencia de estructuras matriarcales residuales en los poemas homéricos, en este caso en Penélope.

<sup>546</sup> E.g., cuando el héroe preside la procesión ritual en la devolución de Criseida (*Il.* 1.311), también en su carácter diplomático al conformar la embajada a Aquiles (*Il.* 9.169), y cuando realiza un fuerte cuestionamiento a la autoridad de Agamenón (*Il.* 14.84-94). Para más injerencias de Odiseo en la política del campamento aqueo, QUINLAN (2009, 123-130). Asimismo, puede advertirse en la misma *Odisea* la alusión al rol central de Odiseo en la toma de Troya mediante la estratagema del caballo mencionado por primera vez en la épica homérica por Menelao (*Od.* 4.240-273). Allí también se destacan las hazañas del héroe y, sobre todo, su prudencia y moderación como líder para no atender a los engañosos y tentadores llamados de Helena. Estas son razones suficientes para rechazar la idea de una interpolación de la *Dolonía* (*Il.* 10) con el objeto de dotar a Odiseo de un protagonismo (supuestamente ausente) en el poema que permitiera justificar su importancia como para dedicarle la composición de un poema con la envergadura de la *Odisea*.

Agamenón” (*Il.* 2.110-282) –analizado *supra*–, representa el episodio de la *Ilíada* más paradigmático en torno a la configuración del liderazgo de Odiseo.

Como lo muestra la *Odisea*, Odiseo es el soberano de Ítaca a pesar de que su padre vive aún, sobre lo que puede pensarse que, o bien Laertes ha abdicado, o bien la *basileía* no es hereditaria.<sup>547</sup> La posibilidad de la segunda opción está apoyada en el poema por lo expresado en palabras de Antínoo hacia Telémaco: μή σέ γ' ἐν ἀμφιάλω Ἰθάκῃ βασιλῆα Κρονίων / ποιήσειεν, ὃ τοι γενεῆ πατρώϊον ἔστιν (“ojalá a ti en Ítaca, la rodeada por el mar, el Cronida no te haga el *basileús*; esto, ciertamente, por linaje es del padre”) (*Od.* 1.387).<sup>548</sup> Sin embargo, el hecho de que la situación no esté clara en el poema, o al menos no pueda sostenerse con firmeza una u otra posición,<sup>549</sup> encuentra su explicación en razón de que, precisamente, es el poeta –en su *performance* con la audiencia– quien suscita la reflexión sobre el carácter hereditario de la *basileía* itacense con su pregunta problematizante, en torno al significado del adjetivo *patrōïon*. En caso afirmativo, esto es, el carácter hereditario de la *basileía*, ello tampoco implica que se refiera al *basileús* principal de Ítaca (sea absoluto o *primus inter pares*), dado que hay muchos *basileús* en la ciudad y podría ser simplemente uno más entre ellos.

La tensión sobre la legitimidad del poder soberano en Ítaca se presenta en el texto desde distintos puntos de vista (Telémaco, Penélope, Laertes, pretendientes, *dêmos*).<sup>550</sup> El carácter paternal del poder de Odiseo para con los itacenses es remarcado tanto por Méntor (*Od.* 2.234) como por Telémaco (*Od.* 2.47), lo que lo sitúa en las antípodas del

---

<sup>547</sup> Sobre este problema, DE JONG (2004, 41).

<sup>548</sup> Resulta complejo determinar con precisión el sentido del adjetivo *πατρώϊον*, dado que puede referir a “aquello heredado del padre”, “el patrimonio”, “lo que proviene del padre”, “perteneciente al padre” (*DELG*, 864; *LSJ*, 1349). Si bien el campo semántico es común, no es posible en el contexto dado definir si se refiere concretamente a lo heredado o simplemente a algo paterno. A su vez, el adjetivo también es usado para referirse al *skêptron* en la asamblea del campamento aqueo para mostrar la genealogía del cetro la cual se remonta a Zeus (*e.g.*, *Il.* 2.46). Cfr. BENVENISTE (2016, 220-221), quien asocia el término, además de los sentidos recién mencionados, a un gobierno patrilineal.

<sup>549</sup> Al respecto, SALE (1994, 96) señala que “the situation in the Odyssey is sufficiently topsy-turvy to block convincing analysis”.

<sup>550</sup> El problema del *dêmos* en la *Odisea* y su injerencia en la soberanía de Ítaca es abordado en el siguiente apartado, “El *dêmos* homérico” (4.2.2.).

comportamiento despótico de un soberano frente a su pueblo, como también lo expresa la posible autorreferencia del héroe en alusión a aquellos gobernantes que mantienen la *eudikía* (la justicia recta) y la *euegesía* (el buen liderazgo) (*Od.* 19.108-114). No obstante, como señala Deneen (2003, 66-67), la violencia empleada por Odiseo para restaurar el orden en Ítaca puede servir para (re)fundar una comunidad, pero también para destruirla. En este sentido, nuevamente, el ejercicio del poder mediante la fuerza puede ser un instrumento ocasional, pero no es el adecuado para alcanzar la estabilidad política necesaria para el orden y la vida comunitarios. Así, al final del poema, la justicia es restablecida por los dioses, pero organizada y sostenida por los seres humanos, a través de sus instituciones políticas, legitimadas por el consenso de la comunidad.

#### 4.2.1.3.3. Eumeo, *órchamos andrôn*.

Como contraste antagónico de la ilegitimidad del poder detentado por los pretendientes en Ítaca, aparece el *sybôtes* Eumeo –hijo de Ktesio Orménida, *basileús* de Siría (*Od.* 15.413-414)–, servidor al que el poeta confiere el epíteto de “líder de los hombres” (ὄρχαμος ἀνδρῶν),<sup>551</sup> una apelación relegada a los hombres de alta alcurnia y único personaje de la *Odisea* al que el poeta se dirige en segunda persona, demostrando así la valoración afectuosa y positiva que tiene de él. Eumeo es presentado como el hombre más fiel de toda Ítaca, y su lealtad es puesta a prueba por Odiseo en varias oportunidades, en las que responde de modo consecuente con ella en cada ocasión (*Od.* 15.165-173, 325-339, entre otros, aunque de modo crucial y fundamental en *Od.* 21.193-202).<sup>552</sup> En *Od.* 14.449-451 el *sybôtes* aparece como el resguardo de la confianza y la legitimidad del poder soberano:

<sup>551</sup> *Il.* 2.837, 12.110 (Asio), *Od.* 3.454, 482 (Pisístrato), *Od.* 4.156 (Menelao) y *Od.* 20.185 (Filetio, boyero de Ítaca, que también participa en el ingreso de Odiseo-mendigo al centro de la ciudad). Puede pensarse que la analogía platónica entre los rebaños y su pastor con la ciencia política (νομευτικὴν ἐπιστήμην / ἀνθρωπονομικὸν) sea de inspiración homérica (*Pol.* 267a-c).

<sup>552</sup> La puesta a prueba se cristaliza en la pregunta de Odiseo a Eumeo en *Od.* 21.195-197: ποῖοί κ' εἶτ' Ὀδυσῆϊ ἀμυνέμεν, εἴ ποθεν ἔλθοι / ὧδε μάλ' ἐξαπίνης καί τις θεὸς αὐτὸν ἐνεΐκαι; / ἦ κε μνηστήρεσσιν ἀμύνοιτ' ἦ

σῆτον δέ σφιν ἔνειμε Μεσαύλιος, ὄν ῥα συβώτης  
 αὐτὸς κτήσατο οἶος ἀποιχομένοιο ἄνακτος,  
 νόσφιν δεσποίνης καὶ Λαέρταο γέροντος·

Y Mesaulio repartió el pan para ellos, a quien el porquero,  
 por sí mismo, había adquirido solo, ausente el soberano,  
 lejos de su dueña y el viejo Laertes.<sup>553</sup>

Estos versos muestran las facultades de Eumeo para tomar decisiones en ausencia de su soberano, sin rendir (aparentemente) cuentas a Penélope ni a Laertes –como también se ve en la construcción de su propia tienda (*Od.* 14.7-9)– y, al mismo tiempo, revelan el estatus del porquero que, a pesar de ser un sirviente, tiene otro a su cargo, también obtenido por sus propios medios. Por supuesto, estas pautas de conducta se oponen, por un lado, al comportamiento de los pretendientes, que hacen usufructo de los sirvientes del *oikos* de Odiseo, llevando al lecho a sus sirvientas por la fuerza (*βιάως*) (*Od.* 22.37), a expensas de otro *anér*. Por otro, su hospitalidad (la de Eumeo) en el encuentro con Odiseo-mendigo también se presenta como una actitud antagónica frente a ellos. Estas acciones o prerrogativas del porquero (no servir en el *oikos* de Odiseo propiamente dicho, adquirir sirvientes por cuenta propia, tomar decisiones al margen de Laertes, Telémaco o Penélope) en ningún momento son condenadas por el poeta, sino que, por el contrario, hay un elogio poético constante centrado en la fidelidad inquebrantable como una virtud encomiable. Su estancia en los límites de Ítaca, lejos del centro de la *pólis*, aparta a Eumeo del orden ilegítimo e inmoral establecido por los pretendientes en los palacios de Odiseo.

En *Od.* 17.199-203, antes de la *anagnórisis* de Odiseo por parte de Eumeo (*Od.* 21.221-227), el poeta ofrece una representación alegórica del punto de inicio del camino hacia la restitución de la soberanía:

---

Ὀδυσῆϊ; (“¿Cuáles estarían para ayudar a Odiseo si de alguna parte llegase y así de pronto algún dios lo trajese? ¿Ayudarían a los pretendientes o a Odiseo?”).

<sup>553</sup> Algo similar se ve en *Od.* 14.5-9, donde Eumeo había construido su morada al margen de Penélope y Laertes.

Εὔμαιος δ' ἄρα οἱ σκῆπτρον θυμαρὲς ἔδωκε.  
 τὼ βήτην, σταθμὸν δὲ κύνες καὶ βώτορες ἄνδρες  
 ῥύατ' ὄπισθε μένοντες, ὁ δ' ἐς πόλιν ἦγεν ἄνακτα  
 πτωχῶ λευγαλέῳ ἐναλίγκιον ἠδὲ γέροντι,  
 σκηπτόμενον· τὰ δὲ λυγρὰ περὶ χροῖ εἵματα ἔστο.

Y Eumeo plácidamente le dio un bastón.

Marcharon ambos, y el establo los perros y los hombres pastores  
 protegían quedándose atrás. Y él hacia la ciudad conducía al soberano  
 semejante a un pobre mendigo y a un anciano  
 apoyado sobre un bastón. Y unos míseros vestidos sobre el cuerpo se había  
 puesto.

Estos versos representan el simulacro de una suerte de investidura real de Odiseo a manos de Eumeo. El *skêptron* –aquí literalmente “palo” o “bastón”– que el porquero le concede representa el *skêptron* entendido como “cetro”, símbolo de poder, autoridad y soberanía. Eumeo, por medio de su incommovible fidelidad, ha sido el resguardo de la legitimidad de la soberanía en los límites de Ítaca, y es él mismo quien, por medio de esta liturgia alegórica, inviste a Odiseo traspasándole la autoridad legítima, inmaculada por su apartamiento en la frontera itacense, y lo acompaña hacia el centro de la *pólis*, en su rumbo hacia la restauración del orden político.

#### 4.2.2. El *dêmos* homérico

Que los poemas homéricos expresan una ideología democrática fue señalado a fines del siglo XIX por Morgan (1877) y retomado a mediados del XX por Feldman (1952).<sup>554</sup> El enfoque propuesto por Hammer (1998b, 360) postula que la democracia advino con la transformación de las prácticas y del espacio plebiscitarios –que constituyen uno de los pilares fundamentales de la narrativa homérica– en una configuración más estable y lógico-jurídica del oficio y de la ley. También Rose (1997, 175) y Stuurman (2004, 189) sugieren que la épica homérica

<sup>554</sup> Un breve *racconto* de estas posturas puede encontrarse en RUZÉ (1997, 14-15).

representa la mentalidad igualitaria y protodemocrática, que luego daría lugar a la idea de *isonomía* en el desarrollo pleno de la democracia ateniense.<sup>555</sup> Asimismo, Gallego (2017, 244-245) sostiene que el principio de *isegoría* ya comienza a manifestarse en los poemas homéricos por medio de las intervenciones en el espacio asambleario, entendido como un dispositivo público y común.

Ahora bien, resulta particularmente complejo precisar con exactitud el referente del concepto de *dêmos* en los poemas homéricos, dadas, por un lado, la plurivocidad del término y, por otro, su correlación e imbricación con otros conceptos y contextos. En líneas generales, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, el término *dêmos*, o sus lexemas correspondientes, pueden hacer referencia a un territorio, a un pueblo entendido como una totalidad, a la clase popular de una comunidad, al vulgo, a lo público, a una institución de la *pólis*, a una parte de la sociedad que se opone a la aristocracia e, incluso, a un grupo dentro de la misma aristocracia.<sup>556</sup>

Asociados a este campo semántico aparecen términos como *laós* (pl. *laoi*) y *plethýs*, que normalmente se traducen como “pueblo”, “huestes”, en el primer caso, y “masa”, “multitud” o “mayoría”, en el segundo, que refiere a un grupo social entendido en su dimensión cuantitativa.<sup>557</sup> Esta proximidad semántica con el término *dêmos* puede acentuarse aún más si se piensa en que los *laoi*, generalmente en referencia a las tropas de combate llano, pueden devenir una comunidad, como se relata en el Catálogo de las naves, con el mito de Tlepólemo, quien, tras reunir a una numerosa hueste (*laós*), logra fundar una colonia en Rodas (*Il.* 2.653-670). Ahora bien, más allá de algunas asociaciones generales o derivados semánticos, el término *laós* se refiere al pueblo entendido como una parte del ejército que sigue a algún líder (*basileús*) (Scheid-Tissinier 2002, 10). Sin embargo, no debe pensarse que

---

<sup>555</sup> Para un acercamiento al problema del *dêmos* en la Atenas clásica, GALLEGO (2015), ASMONTI (2015), BLANSHARD (2004).

<sup>556</sup> La palabra δῆμος se halla atestiguada en época micénica bajo la forma δḗμος. El término presente en las inscripciones de las tablillas en Lineal B se utiliza para designar una entidad administrativa local; a su vez, como prefijo de palabras compuestas que remiten a un supuesto funcionario de una localidad micénica o, incluso, refiere a una noción abstracta de “clase popular” (*DELG*, 273; LEJEUNE 1987, 253; VENTRIS-CHADWICK 1959, 121).

<sup>557</sup> Se trata de la mayoría o la multitud del pueblo (e.g., “la multitud de los licios” [πληθὸν Λυκίων], *Il.* 5.676).

se trata de una masa sumisa, desprovista de prácticas comunitarias.<sup>558</sup> El hecho de que no inicien un programa político, no implica que tengan un rol pasivo. No solo se trata de reafirmar las decisiones que ya han sido tomadas, sino de jugar con rol importante en su elección y legitimación (Cfr. Hammer 2005, 115; 1998, 353, Raauflaub 1997, 636).

A su vez, mucho se ha discutido en torno al significado y valor del *dêmos* y, en efecto, a su incidencia política en el marco narrativo de los poemas homéricos, así como también en la eventual *performance* de estos en un ámbito cívico o simposíaco.<sup>559</sup> Así, se ha sostenido que el pueblo, cuyas proclamas son en gran medida representadas en la asamblea, comporta una atenuada injerencia política, en tanto que solo condiciona exiguamente o, a lo sumo, sirve como un órgano consultivo o termómetro social del poder soberano al momento de tomar las decisiones políticas que repercuten directamente en la comunidad. Seaford (2004, 182), por ejemplo, ha sostenido que “las asambleas tienden a representar la ineffectividad o la necesidad de la masa, que contribuye poco a la narrativa”.

Sin embargo, la *Ilíada* y, en parte, la *Odisea*, pueden leerse como un conflicto entre los diferentes ámbitos de la comunidad política, cuyas tensiones intentan resolverse por medio de la asamblea, lo que muestra que esta ocupa un rol fundamental en la resolución de los conflictos. De hecho, ambos poemas comienzan con un llamado a la asamblea<sup>560</sup> —en la que se supone está presente el *dêmos*—, lo que constituye una acción de suma relevancia si se supone la apertura de una obra como la instancia germinal en la que se presenta el problema central o la cuestión nodal del argumento dramático.

Como se verá en lo que sigue, el *dêmos* en la *Ilíada* y la *Odisea* ocupa un rol crucial y fundamental en la toma de decisiones del soberano, así como en el bienestar político y social de la comunidad.<sup>561</sup> En este sentido, es necesario separar, por un lado, lo que sucede

<sup>558</sup> HAUBOLD (2000, 1-54) sostiene que el *laós* denota una masa social prepolítica indiferenciada que depende del líder para su protección.

<sup>559</sup> DALBY (1995) ha señalado la posibilidad de pensar la *performance* de la *Ilíada* para un contexto de festividades cívicas y la de la *Odisea* más ligada a un ámbito del simposio.

<sup>560</sup> Entiéndase en el plano humano, puesto que la *Odisea* comienza con una asamblea en el Olimpo (también en una deliberación para resolver el *nóstos* de Odiseo). Véase en este capítulo “La soberanía de los dioses” (4.2.3.).

<sup>561</sup> Para ROSE (1997, 181), la batalla ideológica formulada en los poemas homéricos se da entre un *oîkos* orientado hacia una aristocracia y una comunidad orientada hacia la *pólis*, es decir, una tensión dicotómica entre una elite y las masas. Se advierte así una disputa ideológica entre un gobierno monárquico y el poder detentado

*de facto* en la narrativa de los poemas y, por otro, lo que el poeta pretende exponer, problematizar o demostrar con su composición,<sup>562</sup> pues los episodios que involucran al *dêmos* no constituyen una mera descripción de una realidad (eventual o puntual), o una simple ficción construida sobre la verosimilitud de hechos fosilizados en un pasado remoto. En todo caso, como ya se ha mencionado en varias oportunidades, es utilizando ese acervo tradicional el modo en que el poeta con su impronta individual formula un problema filosófico-político y, en efecto, expone sus supuestos y sus consecuencias. Como señala Hammer (2002, 127-128), en el siglo VIII a. C. los cambios coyunturales probablemente demandaron nuevas formas para la comprensión de la organización política, haciéndose cada vez más públicos los problemas de liderazgo y autoridad, dando lugar al surgimiento de una autoconsciencia del *dêmos* que aumentó las exigencias sobre el orden político para integrarse en él. Es por ello muy importante la observación de Elmer (2013, 66) de que, en los poemas homéricos, cualquier instancia dada tiene la misma probabilidad de apartarse de la norma, de cuestionarla, o de denostarla, o bien la posibilidad de expresarla, es decir, de reproducir el *statu quo* prescriptivamente.

Ya se ha visto (3.2.1.) que un soberano (βασιλεύς) como Agamenón, dentro del relato homérico, puede tomar sus decisiones unilateralmente, ignorando por completo la moción del *dêmos*, lo que muestra que el pueblo, *a priori*, no es capaz de coaccionar su voluntad. Sin embargo, la directa incidencia e importancia fundamental de la moción del *dêmos* y, en efecto, su genuina supervaloración pueden encontrarse en lo que el poeta muestra como las consecuencias de no atender sus proclamas y demandas. Así, hace unas cuantas décadas, Feldman (1952, 338) había notado en la disputa entre Agamenón y Aquiles una forma embrionaria e incipiente de soberanía popular. Esto se advierte claramente en *Il.* 1.22-32, cuando Agamenón no escucha la voluntad de los aqueos, al no devolver a la hija del sacerdote

---

colectivamente por una aristocracia que tiene al *dêmos* como escenario de esa pugna y, a su vez, como objeto legitimador de la eventual victoria resultante del conflicto social y político entre ambos grupos sociales.

<sup>562</sup> QUINLAN (2009, 11) señala que, en el caso de la *Iliada*, el poema ha tenido como escenario principal las Grandes Panateneas y, en efecto, su celebración o performance poética tiene una significación directa con y en el ámbito de la *pólis*. Así, los poemas no reflejarían una realidad histórica, sino los ideales del poeta y su audiencia. De modo que, si se piensa en los poemas homéricos como composiciones propias de las festividades cívicas –donde predomina la presencia del pueblo–, se advertirá una valoración muy diferente de aquella en la que el *dêmos* tiene un rol secundario o lateral. Cfr. ALLAN y CAIRNS (2011, 125-126), ELMER (2013, 65).

Crises, conociéndose la subsiguiente concatenación causal de hechos que provocan enormes pérdidas para la comunidad aquea. A continuación se analizarán otros pasajes homéricos que dan sustento a esta posición.

#### 4.2.2.1. Tersites

En *Il.* 2.212-242, en medio la crisis política y militar dada por la ruptura con Aquiles y en el marco narrativo de la puesta a prueba del valor de los aqueos por parte de Agamenón, Tersites irrumpe en el ágora. Sobre este personaje el poeta dice que “graznaba” (έκολώα) en la asamblea y que ὄς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἦδη / μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν (“él en sus mentes sabía muchas y desordenadas palabras atolondradamente, realmente sin orden, para disputar con los gobernantes”) (*Il.* 2.213-214). Según el poeta describe, Tersites αἴσχιτος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε (“llegó a Troya siendo el hombre más vergonzoso”) (*Il.* 2.216).<sup>563</sup> Es muy elocuente su descripción física con la que el poeta deja en claro su fealdad: chueco, cojo de una pierna, hombros encorvados y cabeza puntiaguda. Pero una de las cosas más significativas es el hecho de que Tersites grazne frenéticamente –en lugar de hablar–, lo que lo acerca a lo animal (semejante a un ave), alejándolo del ámbito humano. En este sentido, el desorden de su lenguaje y el atropellamiento retórico colocan a Tersites en la frontera de la irracionalidad.<sup>564</sup> Además, su fealdad contrasta con los estándares estéticos<sup>565</sup> de los héroes de la épica –que incluso llegan

<sup>563</sup> A su vez, Agamenón se dirige a Aquiles con el calificativo *έχθιστος* (*Il.* 1.176), lo que muestra cierto paralelo entre los personajes desde la perspectiva del Atrida por medio ambos superlativos.

<sup>564</sup> Al respecto, llamativamente, JAEGER (2001, 53) ha señalado, citando a Dion de Prusa, que Homero, en tanto poeta exageradamente laudatorio de todo, incluso ha elogiado a Tersites describiéndolo como “orador de voz clara” (λιγύς [...] ἀγορητής) (*Il.* 2.246). También STUURMAN (2004, 177) afirma que Odiseo reconoce con relucencia la habilidad oratoria de Tersites. Sin embargo, resulta más lúcido notar que esa referencia es puesta en boca de Odiseo y que, en efecto, no es más que un sarcasmo propio del héroe, hecho que se le escapó a Dion de Prusa y, al parecer, al propio Jaeger. Para contrastar esta expresión en otros contextos, *Il.* 1.248, 3.214 y 19.82.

<sup>565</sup> Puede verse en esta concepción de *είδος* de los héroes homéricos un eco en el *είδος* platónico, en la que se presenta una síntesis entre lo moral y lo estético.

al punto de asemejar los hombres a lo divino—, distintivos de la aristocracia guerrera.<sup>566</sup> Al mismo tiempo, la épica heroica establece una correspondencia entre la apariencia física, los valores morales y la clase social. Y no debe dejar de mencionarse la insistencia del poeta en el desorden del lenguaje de Tersites (*épea ákosma / ou katà kósmon*), que apunta a la convergencia del orden social y el poético/verbal, al oponer su discurso al *kósmos*, esto es, al *épainos* (Elmer 2013, 95).

En la épica homérica nada se dice sobre el linaje de Tersites,<sup>567</sup> lo que contrasta con el criterio épico general de los héroes y los personajes aristocráticos sobre los que se brinda información acerca de su abolengo. Por otro lado, el poeta menciona que Odiseo golpeaba con el cetro e increpaba a cualquier varón del *pueblo* (*dêmos*) que encontraba gritando en el ágora (*Il.* 2.198-199), que es exactamente lo que hará con Tersites al final de su discurso (*Il.* 2.246-269). La continuidad narrativa de la escena, junto con la especificación —también del poeta— de que Tersites intervenía en la asamblea *solo* (*μῶνός*) y la oposición frente a no *un basileús* en particular, sino a los *basileís* (*Il.* 2.214, 247, 277) —además del hecho de que Agamenón ni siquiera le responde—, sugeriría que este personaje pertenece al *dêmos* aqueo.

Sin embargo, Tersites dice de sí mismo haber tomado prisioneros (*Il.* 2.231), hecho que normalmente se vincula a un personaje aristocrático, más que a alguien de un estrato social bajo. Además, no es solo Odiseo quien lo reprime; también la multitud (*plethýs*) desprecia a Tersites y celebra la reprimenda de Odiseo, evento que representa la voluntad general de la asamblea. De modo que, si Tersites representa a los sectores medios de la sociedad que pugnan por mayor grado de participación en los asuntos públicos (Barceló-Hernández 2014, 49), resulta extraño que la *plethýs* no solo no apoye a Tersites, sino que también celebre la reprimenda de Odiseo con alegría (*Il.* 2.270).<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup> E.g., *Od.* 6.239-246, entre tantos otros pasajes.

<sup>567</sup> Las referencias son externas (Q.S., 766-774) o tardías (Apollod., *Epit.* 1.8.6), y en ellas Tersites aparece como hijo de Agrío y primo de Tideo, personajes pertenecientes a la realeza etolia. Cfr. ABRITTA *et. al.* (versión provisoria b, com. *Il.* 2.212).

<sup>568</sup> El escoliasta bT (ERBSE 1969, 228) señala que este episodio tiene un paralelo con la escena en el Olimpo, donde la tensión entre Zeus y Hera se quiebra a causa de la performance cómica de Hefesto (*Il.* 1.591-600). Se ha sugerido que este episodio presenta elementos que anticipan los motivos de la comedia, incluso viendo a Tersites como un héroe cómico (THALMANN 1988, 16). Para GEDDES (1984, 23), el episodio constituye un

Estos problemas han llevado a la crítica a las más variadas interpretaciones del episodio que pueden, básicamente, reducirse a dos: a) Tersites es un representante del *dêmos*, entendido como el sector más popular del campamento aqueo, que se enfrenta a la aristocracia representada en los *basileîs* (interpretación convencional);<sup>569</sup> b) Tersites representa al peor sector de la nobleza, interviniendo impertinentemente al irrumpir en el ágora con sus proclamas en medio de una crisis social y política.<sup>570</sup>

En suma, la insurrección de Tersites cuestiona, por un lado, la idoneidad del soberano al que se le objeta ἐπιβασκέμεν υἱᾶς Ἀχαιῶν (“conducir a la ruina a los hijos de los aqueos”) (*Il.* 2.234.), y por otro, su legitimidad, privilegios y prerrogativas. Al igual que con Aquiles, Agamenón es objetado por la distribución del botín. Y, en este sentido, Tersites declama que la riqueza (*gêras*) se adquiere gracias al conjunto de los aqueos y cuestiona, a su vez, los límites de una empresa militar (que puede proyectarse a cualquier empresa colectiva) sin el accionar del conjunto la comunidad (*Il.* 2.225-40). A partir de ello, la crítica ha notado en el episodio ecos de la disputa entre Aquiles y Agamenón en el canto 1 (Elmer 2013, 93; Stuurman 2004, 175), e incluso Barker (2009, 60) ha señalado que el discurso de Tersites está moldeado sobre el discurso de Aquiles a modo de parodia, con la que, no obstante, el

---

alivio cómico. Sobre el problema hermenéutico del pasaje, ABRITTA *et. al.* (versión provisoria b, com. *Il.* 2.270), BARKER (2009, 57-58).

<sup>569</sup> BARCELÓ-HERNÁNDEZ (2014), MÍGUEZ BARCIELA (2007), STUURMAN (2004), RANKIN (1972). Para ROSE (1997, 163), Tersites puede ser percibido como un elemento emergente del periodo arcaico, entendido como un nuevo nivel de autoconsciencia que anticipa el poder del *dêmos*. Cfr. DE STE CROIX (1988, 481-482), quien ve en el personaje de Tersites una parodia de la figura del protodemagogo.

<sup>570</sup> MARKS (2005), KIRK (1985, 138-139), GEDDES (1984, 22-23). Muchos de los argumentos de este enfoque se basan en la evidencia extrailiádica en la que Tersites puede considerarse un *basileús* (*Ethiop.*, *Cyp.*, *Q.S.*, entre otros). Cfr. THALMANN (1988), quien afirma que las audiencias homéricas, incluso si en algún momento más prístino o desarrollado de la épica pudieron haber estado compuestas por un público aristocrático, eran una audiencia bastante homogénea con respecto a su estatus social. El caso del episodio de Tersites sobre el que tanto se ha detenido la crítica –en general interpretado desde un estándar heroico y aristocrático con la pretensión poética de generar un desprecio por el personaje en la audiencia– muestra que dicho desdén, o la indignación de la audiencia por el destrato sufrido por un hombre, eventualmente, del *dêmos*, no deben pensarse en términos excluyentes y absolutos. En todo caso, el significado de la escena variaría dependiendo del contexto y ocasión, comportando una gran flexibilidad en su ambigüedad.

poeta estaría mostrando las consecuencias de trivializar el desafío de Aquiles a Agamenón y no tomar el disenso seriamente.

Por otro lado, el hecho de que Odiseo utilice el *skêptron* para intentar restaurar el orden en el campamento aqueo –que culmina en la golpiza a Tersites– resulta significativo. En cierto sentido, el uso del *skêptron*, en tanto representante de la *thémis* en el ámbito público, sería el instrumento adecuado para alcanzar la autoridad.<sup>571</sup> Ahora bien, el problema reside en que Odiseo subvierte su función, dado que no es la fuerza y la violencia precisamente lo que caracteriza en esencia a la *thémis*, sino el consenso colectivo logrado mediante la armonización de las distintas posiciones en disenso y su institucionalización en el ámbito público.

Debe reconocerse, sin sostener una perspectiva democrática o aristocrática del episodio, que Tersites se presenta en el ágora como un elemento disruptor, que vislumbra una crisis de gobernabilidad monárquica y sus formas de ejercer el poder. A pesar de la reprimenda de Odiseo y la correspondiente celebración de la asamblea por su respuesta a las proclamas de Tersites, esta irrupción se presenta como una situación posible; algo que para el periodo arcaico ya asomaba como un problema social y político considerable, al punto de presentarse en el poema como una tensión digna de ser pensada y reflexionada por el poeta y su eventual audiencia. En este sentido, el pasaje de la risa de la asamblea (*Il.* 2.270) invita a la audiencia homérica a la reflexión y al debate, sea para condenar el comportamiento de Tersites, para generar indignación por el trato recibido o para reafirmar la autoridad del soberano sobre la comunidad.

#### 4.2.2.2. Héctor y Polidamante

La indicación del *dêmos* en el sentido de un pueblo entendido como una totalidad puede advertirse, por ejemplo, cuando, en el marco de los funerales de Héctor, el poeta dice que ἐπι δ' ἔστανε δῆμος ἀπείρων (“a su alrededor se lamentaba el pueblo ilimitado”) (*Il.* 24.776). Asimismo, en *Il.* 24.706 se menciona que Héctor daba μέγα χάρμα πόλει τ' ἦν παντί τε δήμῳ

---

<sup>571</sup> La crítica ha visto el recurso a la violencia de Odiseo como una forma de reconocimiento por parte de la ideología dominante de una falta de capacidad para alcanzar los consensos sociales (ROSE 1997, 164).

(“gran júbilo para la ciudad y para todo el pueblo”). Si bien estas expresiones manifiestan una *sympathía* entre Héctor como líder y el *dêmos* troyano como pueblo que lo sigue, la irrupción de Polidamante en el ágora troyana formula un problema en torno a la participación del *dêmos* como actor político decisivo en los asuntos públicos. Allí, el héroe troyano proclama (*Il.* 12.211-214):

Ἕκτορ ἀεὶ μὲν πῶς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορῆσιν  
 ἐσθλὰ φραζομένῳ, ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ ἔοικε  
 δῆμον<sup>572</sup> ἔόντα παρὲς ἀγορευέμεν, οὔτ' ἐνὶ βουλῇ  
 οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν.

¡Héctor! ¡Cómo siempre me censuras en las asambleas  
 las cosas nobles que señalo! Ya que no es ni siquiera apropiado que,  
*siendo del pueblo*, además, delibere ni en el Consejo  
 ni alguna vez en la guerra, y tu poder siempre acreciente.

En este caso, se advierte que un guerrero, *prima facie* perteneciente al *dêmos* como Polidamante, en principio, no debería tener lugar en el ágora, entendido este como un ámbito institucional de la *pólis*. Sin embargo, esto puede interpretarse como una crítica del mismo

---

<sup>572</sup> El verso ha sido muy discutido por la crítica, dado que es llamativo que Polidamante, siendo, por un lado, hijo de Pántoo, uno de los consejeros de Príamo (*Il.* 3.146) y sacerdote de Apolo (*Il.* 15.522, 17.9, 23) y, por otro, *hetaîros* de Héctor (*Il.* 18.251), se identifique a sí mismo como hombre del *dêmos*. Además, el escoliasta bT (*Il.* 18.300) menciona que Polidamante es rico y por esa razón quiere pelear dentro de los muros (ERBSE 1975, 490). Otra propuesta ha sido la de HAINSWORTH (1993, 341), quien ve una simple expresión de condescendencia, como un humilde servidor frente a quien posee gran poder. Según LEAF (1886, 409), se trata de una oposición entre la voluntad individual y la voluntad del conjunto de la comunidad. Sobre el problema textual del término y sus posibles variantes, HAINSWORTH (1993, 341), VAN THIEL (2010, 227). A partir de ello se lee y traduce aquí “del pueblo”. Sobre el problema de la clase social de Polidamante (GEDDES 1984, 22). Por otra parte, en *Il.* 11.328 se habla de dos de los mejores hombres del pueblo de los troyanos (ἀνέρε δῆμου ἀρίστῳ) que, aun uniendo sus fuerzas, no podrían realizar una proeza heroica de la que Héctor sí es capaz. Más allá del sentido que el *dêmos* pueda tener en este caso, se puede advertir que pueblo y aristocracia no siempre están escindidos de manera absoluta, sino que incluso en muchos casos se encuentran imbricados.

poeta hacia esa falta de participación o legitimidad del *dêmos* para una comunidad política, hecho que, como remarca Polidamante, se presenta como una norma por medio de la censura constante allí aludida. De nuevo, como en el caso del campamento aqueo, es posible distinguir lo que pasa *de facto* en el espacio político troyano y lo que el poeta mismo quiere expresar por medio de la narrativa. Así, más allá de si Polidamante constituye realmente alguien del *dêmos*, el hecho de que los eventos posteriores a sus intervenciones le otorguen legitimidad a sus discursos –que pueden leerse como propuestas políticas de la dinámica asamblearia– hace que consecuentemente se le otorgue legitimidad al *dêmos* como actor político y social.

En *Il.* 18.295-296, frente a la ofensiva de los aqueos, Polidamante se introduce nuevamente en el campo político constituido por el ágora troyana, proponiendo que se resguarden detrás de los muros de la *pólis*. Allí mismo Héctor responde a su intervención, censurando su propuesta con fuertes palabras:

νήπιε μηκέτι ταῦτα νοήματα φαῖν' ἐνὶ δῆμῳ·  
οὐ γάρ τις Τρώων ἐπιείσεται· οὐ γὰρ ἐάσω.

¡Infantil! No debes presentar estos pensamientos en el pueblo.

Pues ninguno de los troyanos será persuadido, pues no lo permitiré.

El término “*népie*” también es usado por Héctor cuando asesina a Patroclo (*Il.* 16.833) –al mismo tiempo que condena su vida y el destino de Troya–, por Aquiles al matar a Héctor (*Il.* 22.333) y por el poeta para referirse a los troyanos que aclaman la moción de Héctor, tras haber censurado la propuesta del hijo de Pántoo (*Il.* 18.310-312). Los paralelos con la apelación a Polidamante son elocuentes y exhiben la ironía trágica del episodio. La falta de atención a las proclamas de un hombre –al menos representante– de la moción del *dêmos* conduce, sencillamente, a la destrucción de la *pólis*.<sup>573</sup> Este hecho se halla reforzado por la toma de consciencia de Héctor, al arrepentirse de no haberle hecho caso a Polidamante,

---

<sup>573</sup> Más allá del problema en torno a la pertinencia al *dêmos*, las propuestas de Polidamante, además de ser aclamadas por los troyanos en general, constituyen acciones de tipo colectivo.

sintiéndose muy preocupado y avergonzado por la opinión del *dêmos* (*Il.* 22.99-107),<sup>574</sup> y concluyendo luego de un *τις-speech* que Ἕκτωρ ἤφι βίηφι πιθήσας ὄλεσε λαόν (“Héctor, confiando en su fuerza, destruyó al pueblo”) (*Il.* 22.107). Aunque el contexto haga referencia al valor de Héctor como guerrero, no puede negarse la evidente contraposición entre, por un lado, la fuerza (βίη) como principio rector de las decisiones y, por otro, los consensos alcanzados en el ámbito público –cuyo representante en este caso es Polidamante–.

No obstante, como lo muestra el *épainos* alcanzado por los troyanos –único en todo el poema– con la propuesta fatal de Héctor (*Il.* 18.312), el poeta reflexiona sobre los límites y los riesgos que también conlleva la democracia (Feldman 1956, 342) o, en todo caso, su perversión provocada por el surgimiento de la demagogia –evidente en *Il.* 18.300-302 (Edwards 1991,181)–, como efecto de la irracionalidad de las masas –expresada en la sustracción de sus facultades mentales (φρένας) por parte de Atenea (*Il.* 18.311)–. Esto también se ve reflejado en el discurso de Polidamante –citado *supra*–, en tanto la intención de Héctor es neutralizar el disenso en el ágora, dado que solo valida la palabra, siempre que se acomode a sus designos (*Il.* 18.214). Ello podría presentarse como una de las razones que explica la derrota de los troyanos (Barker 2009, 67), cuyas deficiencias como actores políticos en los procedimientos deliberativos ya se esbozan desde su primera aparición en el poema (Elmer 2013, 134).<sup>575</sup> En las asambleas aqueas el disenso termina institucionalizándose, y se encuentra un equilibrio adecuado para el ejercicio de la soberanía, sin borrar precisamente esas tensiones constitutivas. Esto es lo que no termina de concretarse en las asambleas troyanas, donde la divergencia política es anulada.

---

<sup>574</sup> Sin embargo, el héroe también tiene la misma preocupación en *Il.* 6.441-443, en caso de ser visto como un cobarde y no salir a combatir frente a los aqueos. Debe advertirse que este episodio es previo a las intervenciones de Polidamante y que, en todo caso, funciona como un dilema crucial en la mente de Héctor y, en efecto, de la audiencia que reflexiona concomitantemente.

<sup>575</sup> Como lo muestra el contraste entre el *épainos* alcanzado por los aqueos (*Il.* 3.461) y la falta de capacidad de los troyanos de arribar colectivamente a una decisión corporativa (e.g., *Il.* 2.796-808, donde Príamo termina suspendiendo el debate y Héctor disolviendo la asamblea). De lo potencialmente fructífero que pueden ser las decisiones tomadas consensuadamente para los objetivos de la comunidad son conscientes los mismos aqueos (irónicamente en boca de Agamenón): εἰ δέ ποτ' ἔξ γε μίαν βουλευσομεν, οὐκέτ' ἔπειτα / Τρωσὶν ἀνάβλησις κακοῦ ἔσσειται οὐδ' ἠβαιόν. (“si alguna vez decidimos una misma cosa enseguida ya no habrá para los troyanos retraso de su mal, ni el más mínimo”) (*Il.* 2.379-380).

Barker (2009, 67-74) y Elmer (2013, 133-145) han señalado algunas de las diferencias entre las asambleas troyanas y las aqueas. Geográficamente, las primeras se encuentran junto a las puertas del *oïkos* de Príamo, mientras que las segundas se sitúan junto a la nave de Odiseo, en medio del campamento aqueo, lo que muestra en este último caso una mayor accesibilidad, inclusión social e integración política, a diferencia de un ágora presidido espacialmente por el palacio real. Además, por un lado, las asambleas troyanas en general no son convocadas por nadie en particular,<sup>576</sup> normalmente se encuentran ya en funciones cuando el narrador las evoca y, por otro, nadie habla luego de Héctor. Estas diferencias son clave para comprender la dinámica y el alcance del ejercicio *democrático* en ambas asambleas.

Como señala Hammer (1998b, 344), Héctor busca persuadir al pueblo para legitimar su autoridad personal. Polidamante, para justificar su proclama, recurre al ámbito divino, el portento de Zeus (*Diòs téras*) (*Il.* 12.200-209), como garante de la voluntad de los dioses para el pueblo (*laoi*) (*Il.* 12.228-229), que el hijo de Príamo menosprecia y desestima, disociando y oponiendo la *Diòs boulé* al *Diòs téras* (*Il.* 12.231-243). Nuevamente –como en los casos de Agamenón (3.2.1.1.)<sup>577</sup> y los pretendientes (3.2.3.1) al despreciar a los adivinos y los prodigios–, se resalta la importancia de lo sagrado para el ejercicio soberano también en el caso de Héctor. Por supuesto, este comportamiento, si no sacrílego –dado que Héctor reivindica el valor de las *Diòs boulé* (*Il.* 12.241)–, al menos es expresión, por un lado, de la falta de conocimiento en torno a la necesidad de una mediación ritual para la comprensión de los asuntos divinos y, por otro, de una carencia de lucidez en el héroe, o incluso una de *hýbris*, al pensar que puede ser a la vez tanto el mejor guerrero como el mejor consejero de Troya (lo que no era el caso, como lo afirma el poeta en *Il.* 18.252).

---

<sup>576</sup> Excepto, por ejemplo, *Il.* 8.489.

<sup>577</sup> Sobre los paralelos entre Héctor-Polidamante y Agamenón-Aquiles, CHRISTENSEN (2007, 415-434).



tiempo, este silencio evoca a los gobernados por Agamenón, a quienes Aquiles apela como “*outidanoí*” (“pusilánimes”/“nadies”) (*Il.* 1.231):<sup>580</sup> aquellos que no tienen voz y que constituyen tan solo un elemento pasivo y subordinado del poder. En el caso del *dêmos* itacense, la crítica de Méntor opera de modo análogo a la de Aquiles. Al igual que en el caso de Agamenón, el dominio de los pretendientes se ejerce por la fuerza (*βίαως*) y, además, la falta de legitimidad y fragilidad de su poder se explicita en el hecho de que arriesgan su vida al pretender ejercer el control con sus actos violentos (*ἔργα βίαια*). Esto queda aún más confirmado por la respuesta de Leócrito a Méntor (*Od.* 2.243-256), quien no se esfuerza en refutar o justificar la objeción de Telémaco a su execrable comportamiento, sino que tan solo se limita a dar un argumento político en torno a la fuerza como fuente de derecho, tesis que demostrará ser falaz. Por último, Méntor establece una contraposición entre los pocos que detentan el poder y los muchos que obedecen.

Con la convocatoria a la asamblea, hay un intento de parte de Telémaco, y en este caso también apoyado por Méntor, de rehabilitar el espacio político que, como se ha visto de modo claro en el campamento aqueo, se pone en marcha y ofrece resoluciones por medio de la búsqueda de consensos, a través de la contraposición de diferentes posiciones. En este sentido, hay aquí al menos un llamado a la toma de consciencia de los alcances del poder democrático frente al aristocrático u oligárquico. Es lógico pensar en una audiencia sumamente interpelada por las palabras de Méntor y, en efecto, en una reflexión conjunta – poeta y audiencia– en torno al poder del *dêmos*, que pudiese provocar indignación u orgullo, dependiendo del contexto político en donde se llevara a cabo la *performance*. Nuevamente, el poeta no ofrece una mera descripción de una situación de normalidad, sino que cuestiona la capacidad y el rango de acción que tiene el *dêmos* como institución de la *pólis* en un estado de excepción extremo como el itacense, e incluso evalúa su legitimidad, con la dificultad extra de no haberse convocado durante veinte años.

Además de la perspectiva del *dêmos* itacense en boca de Méntor, se presentan las palabras de Antínoo, que manifiestan su preocupación por mantener su autoridad en Ítaca: *λαοὶ δ' οὐκέτι πάμπαν ἐφ' ἡμῖν ἦρα φέρουσιν* (“el pueblo ya no nos da el apoyo en absoluto”) (*Od.* 16.375). Esto sugiere que, al menos en algún momento en el transcurso de los veinte

---

<sup>580</sup> Véase en este capítulo el apartado “Aquiles y Agamenón” (4.2.1.1.).

años de ausencia de Odiseo, el *dêmos* itacense (en este caso representado en los *laoi*) brindaba su apoyo político a los pretendientes, lo que explica también el escenario de Ítaca como un intento de perpetuación en el poder de una aristocracia, sin las bases que alguna vez pudieron darle la legitimidad necesaria. En efecto, la única manera de ejercer el poder político sin el apoyo del *dêmos* es mediante la violencia, al igual que en el caso de Agamenón, Odiseo y el campamento aqueo en los comienzos de la *Ilíada*, lo que supone al *dêmos* como un elemento clave para lograr la genuina legitimación del poder y una autoridad estable.

Por otro lado, ya se han mencionado los vínculos conceptuales que se establecen entre el restablecimiento del poder en Ítaca y la tierra de los feacios, como el paradigma político – en el marco del ascenso gnoseológico del *nóstos* de Odiseo–, potencialmente proyectable a su *pólis*. Siguiendo esta lógica, puede efectuarse el mismo movimiento feacios-Ítaca con respecto al *dêmos*. Así, como contracara de una dinámica del ejercicio del poder sin el apoyo del *dêmos*, la comunidad de los feacios muestra una estrecha y excelente relación entre el soberano y su pueblo, como algo beneficioso para la comunidad. El poeta relata que Alcínoo, *basileús* de los feacios, Φαιήκεσσιν ἄνασσε, θεοῦ δ' ὡς δῆμος ἄκουεν (“a los feacios gobernaba y como a un dios el pueblo lo escuchaba”) (*Od.* 7.11). Ya se ha visto cómo está instituida la forma de gobierno feacia (3.1.1.): δώδεκα γὰρ κατὰ δῆμον ἀριπρεπέες βασιλῆες ἀρχοὶ κραίνουσι, τρεισκαιδέκατος δ' ἐγὼ αὐτός (“Doce distinguidos gobernantes, siendo líderes, mandan sobre el pueblo, y yo mismo soy el decimotercero”) (*Od.* 8.390-391), y puede agregarse aquí τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ (“[a mí], de quien es el poder en el pueblo”) (*Od.* 11.353). Los efectos de este vínculo virtuoso entre el *dêmos* y el *basileús* pueden apreciarse en el perfecto funcionamiento de las instituciones y sociedad feacias –ya analizadas en el capítulo III–.

La relevancia política del *dêmos* itacense emerge en otros pasajes homéricos. En *Od.* 14.239 Odiseo cuenta que, contra su voluntad, él y sus compañeros partieron con las naves hacia Troya, pero que no había más remedio, ya que χαλεπή δ' ἔχε δήμου φῆμις (“la opinión del pueblo tenía peso”).<sup>581</sup> Por su parte, Penélope coloca en un mismo nivel de consideración

<sup>581</sup> Por supuesto, en este caso no se refiere al *dêmos* de Ítaca, sino al de Creta en el marco de las “mentiras cretenses” de Odiseo (*Od.* 15.192-359), que mezclan elementos ficcionales y fácticos. (Para la identificación de estos elementos bajo las distintas categorías, DE JONG 2004, 352-355). Sin embargo, la apelación en boca de Odiseo y la referencia a los hechos previos a la guerra de Troya podrían ser pensados por la audiencia como si

εὐνήν τ' αἰδομένη πόσιος δήμοιό τε φῆμιν (“el lecho de [su] esposo, y [su] fama en el pueblo”)<sup>582</sup> (*Od.* 19.527) y, además, clama: μή τίς μοι κατὰ δήμον Ἀχαιϊάδων νεμεσῆση (“no sea que alguna de las aqueas en el pueblo me reproche”)<sup>583</sup> (*Od.* 19.146). Aquí se observa una descripción clara de la base política en la trama de la *Odisea* (Russo, Fernandez-Galiano y Heubeck 1992, 101), en tanto la opinión pública<sup>584</sup> tiene una injerencia directa en la decisión de Penélope, entendida como uno de los actores fundamentales en el mantenimiento de la soberanía en Ítaca, dado que su decisión de casarse con uno u otro pretendiente, o de no hacerlo, tiene implicancias directas en el poder político de la *pólis*.

La consideración de Penélope sobre la importancia del *dêmos* también se manifiesta en el vínculo necesariamente respetuoso del *basileús* con el *dêmos* para lograr una soberanía virtuosa. Así, la esposa de Odiseo declara que el héroe nunca estaba οὔτε τινα ῥέξας ἐξαισίον οὔτε τι εἰπὼν / ἐν δήμῳ; ἢ τ' ἐστὶ δίκη θεῶν βασιλῆων (“ni actuando ni diciendo nada incorrecto en el pueblo; esa es la justicia de los gobernantes divinos”) (*Od.* 4.690-691). En este caso, la *díke*<sup>585</sup> se presenta como el instrumento del buen gobierno y el comportamiento virtuoso del soberano, quien debe sostener la fortaleza del vínculo político con el *dêmos*.

Por último, interesa señalar aquí una de las muchas autorreferencias al arte poético en los poemas homéricos, donde se mencionan los *demioergoí* de Ítaca (*Od.* 17.381-5). Entre estos “trabajadores”/“servidores del pueblo” se encuentra el aedo, oficio que, además de

---

fuera el *dêmos* del héroe y, por lo tanto, de Ítaca. Con todo, lo que el pasaje exhibe es la importancia del *dêmos* como condicionante de las decisiones soberanas.

<sup>582</sup> Repite las mismas palabras en *Od.* 16.575.

<sup>583</sup> Repite las mismas palabras en *Od.* 24.135 y 2.101 (en este caso a causa de eventualmente no poder terminar el velo de Laertes).

<sup>584</sup> La importancia de la opinión pública también puede observarse en el relato de Fénix sobre las intenciones de matar a su padre: ἀλλά τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ρ' ἐνὶ θυμῷ / δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὄνειδεα πόλλ' ἀνθρώπων (“pero alguno de los inmortales calmó mi cólera, quien, claro, en mi ánimo puso la voz del pueblo y muchos reproches de los hombres”) (*Il.* 9.459-460). Los versos 458-461, ausentes en ALLEN (1931), fueron atetizados por Aristarco, pero se encuentran presentes en una cita de Plutarco a Homero en *Sobre cómo hay que escuchar a los poetas* 8, incluidos en VAN THIEL (2010, 169), de donde se citan aquí.

<sup>585</sup> Aunque en este contexto deba entenderse la *díke* con un sentido más ligado a “lo correcto” y “la buena costumbre” y no tanto en el sentido iliádico (HEUBECK, WEST, HAINSWORTH y HOEKSTRA 1988, 237), la resonancia épica del término y su conjunción con el plano divino (*theíon*), implican que el *basileús* y el *dêmos* evoquen a la *díke* como justicia propiamente dicha.

Femio en el *oîkos* de Odiseo, aparece representado en la comunidad eutópica de los feacios a través de Demódoco, cuyo nombre parlante significa “honrado por el pueblo”<sup>586</sup> y que, a su vez, más allá del sentido amplio a veces empleado del término, tiene como epíteto “héroe” (ἥρωες Δημοδόκος) (*Od.* 8.483). Así, el heroísmo también puede alcanzarse, siendo un *démioergós*, en este caso, por medio del arte poético, cuya proeza heroica consiste en dar honra a los héroes,<sup>587</sup> ya que mediante el arte del aedo estos perviven en la memoria cultural de los pueblos.<sup>588</sup>

En suma, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, la relevancia del *dêmos* en las decisiones comunitarias es expresada desde todos los ámbitos y desde muchos personajes importantes de la épica, por medio del abordaje de prácticas y espacios plebiscitarios, entendidos como elementos constitutivos esenciales del ejercicio soberano. A su vez, la consideración de la opinión pública para la toma de decisiones, la inviabilidad de una praxis política estable sin el consentimiento del *dêmos*, y la problematización de la demanda de la *isegoría* e incluso de la *isonomía* se presentan como expresiones de una mentalidad igualitaria y protodemocrática en ciernes. Así, la irrupción del *dêmos* como un actor principal en la disputa por la soberanía es abordada por el poeta en una dinámica interrogativa en torno a su lugar en el espacio político y a los lazos y las tensiones que pueden establecerse entre los diferentes agentes sociales.

---

<sup>586</sup> Compuesto de *dêmos* y de la forma *-dokos* derivado del verbo *déchomai*, “acoger”; en este sentido “aquel que acoge al pueblo”/“acogido por el pueblo”/“muy honrado por el pueblo” (SCODEL 2011, 203-204). Para un análisis de Demódoco como figura de la comunidad y su inserción en el orden social, ELMER (2013, 228-232).

<sup>587</sup> La síntesis héroe guerrero-aedo es representada por Aquiles cantando los *kléa andrôn* (*Il.* 9.189).

<sup>588</sup> Asimismo, DALBY (1995, 279) sostiene que tanto Femio como Demódoco no son modelos de aedos cortesanos para audiencias cortesanas. Estos aedos que aparecen representados en los poemas homéricos son poetas que proyectan una visión del mundo propia de la gente humilde sobre un trasfondo de personajes, situaciones y lenguaje, de una sociedad rica. Así, de acuerdo con ASMONTI (2015, 60), los héroes homéricos no son aristócratas, sino que es mediante el lenguaje de la igualdad aristocrática (esto es, una igualdad interna dentro de la clase), el modo en que los aedos pretenden dar forma a su visión del mundo.

### 4.2.3. La soberanía de los dioses

En lo que sigue se analizará, en primer lugar, el funcionamiento del concepto de soberanía en el ámbito divino y, luego, se explorarán las correlaciones esenciales entre este y el ámbito humano en torno al poder en el orden cósmico y político.<sup>589</sup> Así como los poemas homéricos abordan problemáticamente el origen de la legitimidad del poder soberano en el plano humano, también presentan una reflexión sobre las relaciones de poder, obediencia y legitimidad entre los dioses como fundamento del orden cósmico. En *Il.* 8.17-27, Zeus expresa:

γνώσετ' ἔπειθ' ὅσον εἰμὶ θεῶν κάρτιστος ἀπάντων.  
 εἰ δ' ἄγε πειρήσασθε θεοὶ ἵνα εἴδετε πάντες·  
 σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες  
 πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι·  
 ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδὲ  
 Ζῆν' ὕπατον μήστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε.  
 ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλοιμι ἐρύσσαι,  
 αὐτῆ κεν γαίῃ ἐρύσαιμ' αὐτῆ τε θαλάσση·  
 σειρὴν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ῥίον Οὐλύμπιοιο  
 δησαίμην, τὰ δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο.  
 τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἴμ' ἀνθρώπων.

Conocerán [ustedes] así cuánto el más poderoso soy entre todos los dioses.

¡Vamos! ¡Intenten, dioses! ¡Para que vean todos [ustedes]!

---

<sup>589</sup> No se pretende aquí dar una respuesta a la muy problemática y harto discutida cuestión en torno a la caracterización de los dioses en la épica homérica (sus paralelos y diferencias con los mortales, su moralidad o inmoralidad, etc.). Tan solo me limitaré a exponer algunos de los problemas generales que se presentan al momento de dilucidar las relaciones que se establecen entre ellos y los seres humanos bajo el concepto de soberanía. Aunque la bibliografía es vasta, pueden explorarse algunas nociones generales sobre los dioses de la épica en NÜNLIST (2009), DENEEN (2003, 58-67), VAN ERP TAALMAN KIP (2000), FEENEY (1991, 5-56), STRAUSS CLAY (1989), BURKERT (1985, 119-215).

Una cadena dorada<sup>590</sup> desde el cielo agarrando  
 sujeten todos los dioses y todas las diosas.  
 Pero no arrastrarían desde el cielo hasta la llanura  
 a Zeus, máximo consejero, ni siquiera si se esforzaran mucho.  
 Pero cuando, por cierto, decididamente, yo quisiera arrastrar  
 los arrastraría junto con esta tierra y con este mar.  
 Y la cadena entonces alrededor de la cumbre del Olimpo  
 ataría, y de nuevo resultarían todas las cosas levantadas de la tierra.  
 Yo soy tan [superior] entre los dioses y entre los hombres.

A partir de estos versos, la soberanía de Zeus sobre todos los dioses y los hombres parecería ser incuestionable. Aun uniéndose todas las divinidades al mismo tiempo, no lograrían neutralizar el poder de Zeus, que opera tanto sobre el universo divino como sobre el terrenal. Las palabras desafiantes del dios constituyen una muestra de los alcances de su poder en el plano olímpico, lo que también es confirmado por Hera al afirmar que οὐκ ἄν ἔγωγ' ἐθέλωμι Διὶ Κρονίῳνι μάχεσθαι / ἡμέας τοὺς ἄλλους, ἐπεὶ ἡ πολὺ φέρτερός ἐστιν. (“yo al menos no querría que el resto de nosotros luchase contra el Cronida, ya que, por cierto, mucho más fuerte es”) (*Il.* 8.210-11), e incluso en la *Odisea* (4.237) [...] δύναται γὰρ ἅπαντα ([Zeus] lo puede absolutamente todo”).<sup>591</sup>

Strauss Clay (1989, 12) ha sostenido que “In the world of the epic, the domination of Zeus remains unquestioned, and, despite occasional perturbations, the foundations of Olympus can no longer be shaken. The Olympian regime has achieved its final and permanent configuration”. Sin embargo, la cuestión no resulta tan simple y taxativa. Algunos versos muestran, por un lado, que la obediencia no es automática, ya que Zeus enfrenta resistencia en muchas oportunidades hasta el punto de la desobediencia total y, por otro, que su poder se encuentra limitado. De hecho, uno de los interrogantes principales que el poeta

<sup>590</sup> Sobre la cadena dorada interpretada alegóricamente como el sol en el marco del movimiento cósmico formulado por Platón, *Tht.* 153c.

<sup>591</sup> STRAUSS CLAY (1989, 11), aludiendo al estado preolímpico y la oposición de Hera, Poseidón y Atenea a la *Diòs boulé*, señala que, aunque estas divinidades principales puedan irritar e incluso dilatar los planes de Zeus (esto es insinuado, *e.g.*, en *Il.* 4.42), ello no representa una genuina amenaza para los designios del dios.

plantea en el proemio de la *Ilíada* es cuál es el alcance de la *Diòs boulé*<sup>592</sup> y su lugar en el orden cósmico, constituido no solo por las deidades olímpicas, sino también por los mortales y, fundamentalmente, por las divinidades y los seres preolímpicos.

En primer lugar, la *Diòs apáte* de Hera (*Il.* 14.153-353), en la que la diosa logra ocultar a Zeus sus verdaderos propósitos, muestra una merma en el poder de la divinidad, en tanto su omnisciencia se halla sabotada por una deidad en principio inferior. Por otro lado, en el pasaje analizado previamente (2.2), Poseidón responde a los argumentos de Zeus –que reclama su supremacía sobre el orden cósmico en base a su fuerza y edad (*Il.* 15.165-167)– apelando a una noción de equidad basada en la asignación tripartita del cosmos para los hijos varones de Cronos y Rea (Zeus, Poseidón y Hades) (*Il.* 15.197-193). Además, frente a la pretensión de acatamiento y subordinación por parte de Zeus, Poseidón alude a la obediencia de los hijos de aquel *por la fuerza* (ἀνάγκη) (*Il.* 15.197-199). El litigio en la batalla argumental parece resolverse con la apelación de Iris –que actúa de mediadora entre los Cronidas– a las Erinias justicieras de los delitos familiares, lo que provoca que Poseidón ceda en sus demandas y finalmente se someta a la *Diòs boulé*. Este no representa el único caso donde los dioses olímpicos actúan en observancia a lo establecido por las divinidades preolímpicas y, en este caso en particular, las Erinias. En *Il.* 9.454-457 Fénix recuerda la invocación de su padre a las Erinias en el pasado, con ocasión de una disputa familiar sobre la que Hades<sup>593</sup> y Perséfone dan cumplimiento a sus imprecaciones (ἐπαράς).<sup>594</sup>

Ahora bien, los límites más significativos del poder de Zeus resultan más evidentes en las palabras que Helios le dirige en la *Odisea* (12.377-388):

Zeũ páter η̄δ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἔοντες,  
τεῖσαι δὴ ἐτάρους Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος,  
οἱ μὲν βοῦς ἔκτειναν ὑπέρβιον, ἧσιν ἐγὼ γε

<sup>592</sup> Ya desde el periodo helenístico era discutido si la *Diòs boulé* de los *Cyripia* se corresponde con la voluntad de Zeus en el proemio de la *Ilíada* o si más bien esta debe restringirse al “plan de Zeus” en torno al cumplimiento de la voluntad de Tetis de dar gloria a Aquiles, como señalan los escolios (STALBAUM 2010, II.18, ERBSE 1969, I.10). Cfr. ABRITTA *et al.* (versión provisoria a, com. *Il.* 1.5), BURKERT (2002, 37), WEST (2013, 65-73). Sobre el problema de la identificación de *Diòs boulé* en la *Ilíada*, MURNAGHAN (1997).

<sup>593</sup> “Zeus *katachthónios*”.

<sup>594</sup> Cfr. *Il.* 9.569-571.

χαίρεσκον μὲν ἰὼν εἰς οὐρανὸν ἀστερόεντα, 380  
 ἦδ' ὀπότε ἄψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτραποίμην.  
 εἰ δέ μοι οὐ τείσουσι βοῶν ἐπιεικέ' ἀμοιβήν,  
 δύσομαι εἰς Αἴδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω.<sup>595</sup>  
 τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·  
 Ἥελι', ἦ τοι μὲν σὺ μετ' ἀθανάτοισι φάεινε 385  
 καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν·  
 τῶν δέ κ' ἐγὼ τάχα νῆα θοὴν ἀργῆτι κεραυνῶ  
 τυτθὰ βάλων κεάσαιμι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ.

“Zeus padre y demás dioses siempre bienaventurados,  
 castiguen a los compañeros de Odiseo Laertíada,  
 quienes, con fuerza abrumadora, mataron a mis vacas, con las que yo  
 al menos me regocijaba yendo hacia el cielo cubierto de estrellas, 380  
 y cuando de nuevo desde el cielo hacia alrededor de la tierra me dirigía.  
 Pero si no me pagan una compensación equitativa de las vacas  
 me hundiré en el Hades y llevaré luz sobre los muertos”.  
 Y Zeus que amontona las nubes respondiéndole le decía: 385  
 “Helios, por cierto, tú a los inmortales alumbras  
 y a los mortales humanos sobre la tierra dadora de vida  
 que yo, rápidamente, con el brillante rayo su rauda nave  
 partiré al medio, arrojándola poco a poco sobre el vinoso mar”.

El dios del sol amenaza a Zeus con ir a alumbrar a los muertos, dejando en la oscuridad a los dioses y los hombres, si es que no se encarga de castigar a los compañeros de Odiseo, por haber cometido los conocidos hechos sacrílegos<sup>595</sup> de comerse sus vacas (*Od.* 12.340-365). Zeus asiente ante el pedido imperativo y desafiante de la divinidad preolímpica,<sup>596</sup> hecho que

<sup>595</sup> Además innecesarios e injustificados, pues, como señala ATIENZA (2007, 45), a pesar de que los compañeros de Odiseo temen morir de hambre, están en una isla rodeados de agua y pueden pescar –como de hecho lo hacen (*Od.* 12.325-332)–, lo que remarca aún más su afrenta ante el dios.

<sup>596</sup> El temor de Zeus puede estar vinculado a la alusión al Tártaro (*Il.* 8.479-481), donde se encuentran encerrados Jápeto y Crono, y donde no brilla la luz de Helios. No obstante, como señala STRAUSS CLAY (1989,

muestra la limitación y los condicionamientos del poder de Zeus entre los dioses y, como se verá, fundamentalmente en la intervención de los asuntos humanos. Como señala Hussey (2006, 5), la constancia o continuidad del sol tampoco está garantizada en su curso regular, lo que parece sugerir que la prevención de la anarquía cósmica depende de la vigilancia e ingenio de Zeus, que aunque constantes no son ilimitados. Esta es otra muestra de que no puede haber garantía absoluta, ni siquiera en el orden cósmico.

Sin duda, el poder de la *Diòs boulé* es muy grande y abarca sobre todo el mando entre los dioses olímpicos. Pero, aun así, hay cosas que Zeus no puede impedir o modificar, de modo tal que no puede evitar la muerte de su hijo Sarpedón, dado que es algo que está decretado por el destino (*moíra*) (*Il.* 16.433-434), cuya esfera de competencia es explicitada también en la *Odisea*: ἀλλ' ἦ τοι θάνατον μὲν ὁμοῖτον οὐδὲ θεοὶ περ / καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὅπποτε κεν δῆ / μοῖρ' ὀλοῖ καθέλησι τανηλεγέος θανάτοιο (“pero, sin duda, de la muerte común ni siquiera los dioses pueden a un varón amado salvar, cuando entonces la Moira destructora lo toma a través de la dolorosa muerte”) (*Od.* 3.236-238). Además, Zeus utiliza una balanza para determinar la suerte de los aqueos y los troyanos (*Il.* 8.69-74), así como la suerte entre Héctor y Aquiles (*Il.* 22.209-213), lo que muestra que, por un lado, el dios se encuentra fuertemente limitado por el destino ineluctable y, por otro, debe recurrir a una entidad externa a su voluntad (balanza) para ejecutar una acción en el ámbito humano.

En *Il.* 22.174-181 Zeus propone una deliberación en torno a la muerte de Héctor, como si ello fuera competencia de las voluntades olímpicas:

‘ἀλλ’ ἄγετε φράζεσθε θεοὶ καὶ μητιάσθε  
 ἦέ μιν ἐκ θανάτοιο σαώσομεν, ἦέ μιν ἦδη 175  
 Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ δαμάσσομεν ἐσθλὸν ἐόντα’.  
 Τὸν δ’ αὖτε προσέειπε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
 ‘ὦ πάτερ ἀργικέραυνε κελαινεφές οἷον ἔειπες·  
 ἄνδρα θνητὸν ἐόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσιη  
 ἄψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι; 180  
 ἔρδ’ ἀτὰρ οὗ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι’.

---

12), Zeus no se cuida de una posible alianza entre Hera y los Titanes (que pueden tener sus bases en la tradición), dado que una vez alcanzado el estado olímpico, el dominio de Zeus es inexpugnable.

“Pero ¡vamos!, deliberen, dioses, y mediten  
 si lo salvaremos de la muerte o si ya 175  
 lo doblegaremos, siendo noble, por medio del Pelida Aquiles”.  
 Y le dijo en respuesta la diosa Atenea de ojos refulgentes:  
 “¡Oh, padre, rayo brillante, nube negra, qué dijiste!  
 ¿A un varón, que es mortal, hace tiempo marcado por el destino,  
 quieres librar por completo de la lastimosa muerte? 180  
 Hazlo, mas no te lo aprobaremos todos los demás dioses”.

Zeus abre e invita a la discusión y a la reflexión por medio de los imperativos φράζεσθε (“deliberar”) y μητιάσθε (“meditar”), que arrojan un dilema no solo en torno a la vida o muerte de Héctor, sino también en cuanto al destino y al orden cósmico. La respuesta de Atenea socava los tres roles de Zeus como soberano de hombres y dioses. En primer lugar, frente a la mera insinuación de plantear la posibilidad de modificar en alguna medida el destino mortal de un hombre, la diosa le objeta que eso constituiría una violación de su propio decreto de que Héctor debe morir en esta ocasión específica (*Il.* 8.39-40). Luego, demuestra el sinsentido de la pena de Zeus y su preocupación por salvar al héroe cuyo destino mortal es ineluctable y sobre el que nada se puede hacer. Y, por último, Atenea le advierte, en nombre de todos los dioses, que ninguno de ellos aprobará su propuesta, restringiendo su autoridad como líder del Olimpo.

Esto último parece poner en evidencia que para Zeus, incluso en el plano divino, tampoco es apropiado el ejercicio autocrático del poder, lo que sugiere que el dios necesita del consenso de las demás divinidades olímpicas, si no para ejercer su poder, al menor para lograr legitimarlo.<sup>597</sup> Los debates en el Olimpo revelan que los intereses divinos, al igual que los humanos, están en conflicto, sobre todo en lo que se refiere a la retención del *épainos* establecido y no a la adquisición de uno nuevo, y que hay una negociación constante entre

<sup>597</sup> La alusión a la negación del *épainos* de los dioses a Zeus también se ve en boca de Hera en *Il.* 4.29 y 16.443.

los dioses<sup>598</sup> sobre qué interés debe prevalecer, sea de orden individual o grupal (Elmer 2013, 146; Osborne 1997, 20).

#### 4.2.3.1. La Moira

Al problema de las voluntades contrapuestas a la *Diòs boulé* en el Olimpo se suman los agentes pre- o extraolímpicos.<sup>599</sup> La Moira<sup>600</sup> o Aisa,<sup>601</sup> ambas equivalentes y corrientemente traducidas por “destino”,<sup>602</sup> constituyen un pilar fundamental en la composición del orden cósmico en el que se desarrollan los sucesos y las acciones de los humanos y de los dioses. En algunas oportunidades, la Moira no implica simplemente la imposición de un límite a la voluntad de Zeus u otras deidades, sino que también puede advertirse en ella una agencia e intervención directa en los sucesos humanos. En *Il.* 19.409-410, Janto, el caballo, se dirige a Aquiles manifestándole: οὐδέ τοι ἡμεῖς αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή (“nosotros no somos los culpables, sino el gran dios y la impetuosa Moira”), lo que muestra una carga causal activa en la Moira (junto con Zeus), que es crucial para el desenlace de la

<sup>598</sup> E.g., entre Zeus –quien acepta el trato *aékon*, contra su voluntad (no en términos políticos, sino meramente volitivos)– y Hera en torno a la eventual destrucción de las ciudades queridas para cada uno respectivamente (*Il.* 4.40-43).

<sup>599</sup> Eventualmente “extraolímpicos”, dado que no es posible determinar que sean previos al orden olímpico a partir de la épica homérica

<sup>600</sup> En Hesíodo (*Th.* 217) las Moiras son deidades ctónicas, hijas de la Noche, anteriores al nacimiento de Zeus. En Homero se presentan en plural por única vez en *Il.* 24.46-54, aludiendo a la configuración del temperamento humano y su capacidad de soportar el sufrimiento. Sobre las divinidades ctónicas y su articulación con los dioses olímpicos, BURKERT (1985, 199-203).

<sup>601</sup> Estos dos términos pueden presentarse personificados o con su sentido abstracto de destino también implícito en la palabra *pótmōs* (del verbo *pípto*, “lo que [les] cae encima [a los seres humanos]”).

<sup>602</sup> Literalmente “parte”, “porción”, de donde “parte asignada por el destino” y, en efecto, “destino” (con su personificación en “Destino”), hasta llegar al significado de “muerte”. Cfr. FLORES GONZÁLEZ (2015, 48-54). Por otro lado, el concepto de tiempo, presentando en el capítulo II (2.2.1.) bajo una de sus formas de expresión posible (*émar*), se articula en la noción del destino en la fórmula *aísimon émar*. Así, el tiempo es el destino vivido por un individuo (Héctor, Aquiles, etc.) o un colectivo (aqueos, troyanos, etc.), cuyas experiencias y sucesos correponden a una *porción* del tiempo (e.g., *Il.* 22.212: ἔλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἔκτορος αἴσιμον ἦμαρ, “la [balanza] tomó agarrándola del medio y se inclinó el día fatal de Héctor”).

acción de Aquiles. Algo similar plantea Agamenón, al decir que su comportamiento en la asamblea y su arrebató del *gêras* de Aquiles tiene origen (*aítios*) en Zeus, Moira y las Erinias, que le infundieron la *áte* (*Il.* 19.85-89), y no en él.<sup>603</sup> En el contexto homérico puede encontrarse la respuesta a esta acusación desde la perspectiva divina en las palabras de Zeus (*Od.* 1.32-43):

ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.  
 ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ  
 σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,  
 ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον Ἀτρεΐδαο 35  
 γῆμ' ἄλοχον μνηστήν, τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα,  
 εἰδὼς αἰπὸν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἶπομεν ἡμεῖς,  
 Ἑρμείαν πέμψαντες, εὐσκοπον Ἀργεῖφόντην,  
 μήτ' αὐτὸν κτείνειν μήτε μνάσθαι ἄκοιτιν·  
 ἐκ γὰρ Ὀρέσταιο τίσις ἔσσεται Ἀτρεΐδαο, 40  
 ὀππότε ἂν ἠβήσῃ τε καὶ ἧς ἰμείρεται αἴης.  
 ὦς ἔφαθ' Ἑρμείας, ἀλλ' οὐ φρένας Αἰγίσθοιο  
 πεῖθ' ἀγαθὰ φρονέων· νῦν δ' ἄθροα πάντ' ἀπέτεισε.

¡Oh queridos! De tal modo ahora por cierto los mortales culpan a los dioses,  
 pues dicen que por causa nuestra son sus males, pero ellos mismos,  
 por sus propias insensateces, [actuando] más allá del destino, penan,  
 como también ahora Egisto, [actuando] más allá del destino, 35  
 con la memorable esposa del Atrida se casó, y lo asesinó al regresar,  
 viendo la destrucción total, ya que primero le dijimos nosotros,  
 enviando a Hermes, el vigilante argifonte,  
 que no lo matara ni pretendiera a la esposa,  
 pues a partir de ello vendría el pago de Orestes Atrida 40  
 cuando estuviese en edad y añorase su tierra.  
 Así habló Hermes, pero aconsejando cosas nobles los sentimientos de Egisto  
 no persuadió. Y ahora todas las cosas juntas pagó.

<sup>603</sup> Para *aítios* con el sentido de “fuente u origen de los actos”, EGGERS LAN (1997, 26-27).

Desde el punto de vista de Zeus, el *áition* de los sucesos de los mortales se sitúa en la voluntad humana. Como ha señalado Onians (1951, 391), *hypèr móron* implica una desmesura, un exceso en cuanto a lo destinado y no algo *contra el destino*. Según Marinoni (2012, 147), “el hecho de que los dioses deban intervenir como guardianes de esa sucesión establecida (*κατὰ μοῖραν*) implica que los hombres tienen la posibilidad de actuar fuera de ese orden (*ὑπὲρ μόρον*)”. Aquí se puede advertir claramente la libertad de los mortales representada por Egisto quien, a pesar de lo aconsejado por los dioses olímpicos, decidió actuar por su propia cuenta desatendiendo la sugerencia del Olimpo. Esto es coherente con el hecho de que, para los antiguos, los héroes de la épica de ningún modo eran vistos como meras marionetas de los dioses (Nünlist 2009, 268).

Además, no debe soslayarse el uso del epíteto de *amýmon*<sup>604</sup> (“insuperable”), dado que, por un lado, podría pensarse que al ser formulaico, *amýmonos Aigísthio* (*Od.* 1.29)<sup>605</sup> correspondería a un resabio tradicional en la poesía homérica; pero, por otro, no debe descartarse la posibilidad de que esa oscilación entre lo execrable de su comportamiento y su alabanza precisamente sea el margen para la acción y, con ello, la libertad humana. Así, el poeta puede dejar ambas consideraciones de Egisto –disponiendo un amplio rango de libertad para la agencia humana– y, de este modo, sugerir una pregunta filosófica, invitando a la audiencia a la reflexión y la discusión.

El lugar de la libertad humana es muy importante para la perspectiva filosófico-política de la épica homérica, dado que la concepción de lo político radica naturalmente en la voluntad de los sujetos (individuales o colectivos). Esto es, si la voluntad del ser humano se haya subsumida al arbitrio y la determinación de los dioses, no hay entonces lugar para las condiciones e interacciones genuinamente políticas.

Uno de los interrogantes paradigmáticos en torno a la responsabilidad humana que atraviesa vertebralmente los poemas homéricos está representado por el *áition* de la guerra de Troya. Las posibilidades van desde un interés personal representado en la avidez de poder

---

<sup>604</sup> Véase n. 255.

<sup>605</sup> E.g., *Od.* 1.29: *μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν ἀμύμονος Αἰγίσθοιο* (“pues se acordó en el ánimo del insuperable Egisto”).

de un soberano, la violación de los códigos de hospitalidad entre distintos Estados, hasta una mera acción individual que constituye la ignominia de una comunidad.<sup>606</sup>

Gorgias fue uno de los tantos que retomaron la cuestión en torno a la responsabilidad de Helena.<sup>607</sup> En el *Encomio de Helena* 11.126-8 se dice:

πῶς οὖν χρὴ δίκαιον ἠγγήσασθαι τὸν τῆς Ἑλένης μῶμον, ἥτις  
εἴτ' ἐρασθεῖσα εἴτε λόγῳ πεισθεῖσα εἴτε βίαι ἀρπασθεῖσα εἴτε ὑπὸ θείας  
ἀνάγκης ἀναγκασθεῖσα ἔπραξεν ἃ ἔπραξε, πάντως διαφεύγει τὴν αἰτίαν;

¿Cómo, por cierto, es necesario considerar justa la acusación de Helena, quien o enamorada o persuadida por la palabra o raptada por la fuerza o forzada por la divina necesidad hizo lo que hizo? Escapa a la culpa absolutamente.

El *Encomio de Helena* representa un diálogo directo con el poeta y la tradición épica. Discute directamente la afirmación de la tradición (al menos una posición atribuida a la épica por parte de Gorgias) de que la responsable de la guerra de Troya sea Helena y da sus razones para justificar la acción de Helena. Esto implica que, si bien el texto de Gorgias debe contextualizarse en un marco dialógico con otros filósofos que, en torno al arquetipo del discurso epidíctico, discuten los versos de Homero —siendo estos el contenido y material filosófico—, hay una interpelación, un diálogo con un filósofo, su predecesor y la tradición,

<sup>606</sup> Sobre la responsabilidad de Helena en los poemas homéricos, *Il.* 2.161-162: [... ] ἥς εἵνεκα πολλοὶ Ἀχαιῶν / ἐν Τροίῃ ἀπόλοντο φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης (“[...] por causa de ella [Helena] muchos de los aqueos perecieron en Troya, [lejos] de su querida tierra patria”); *Od.* 4.145-146: ὅτ' ἐμεῖο κυνώπιδος εἵνεκ' Ἀχαιοὶ ἤλθεθ' ὑπὸ Τροίην, πόλεμον θρασὺν ὀρμαίνοντες (“Cuando por mi actitud de perra ustedes los aqueos llegaron a Troya, entregándose audazmente a la guerra”); *Il.* 3.164: οὐ τί μοι αἰτή ἐσσί, θεοὶ νύ μοι αἴτιοί εἰσιν (“Para mí tú no eres responsable en nada, los dioses, ciertamente, son para mí los responsables”). Esta última afirmación puesta en palabras de Príamo no contradice la postura de la tradición épica de responsabilizar a Helena (manifestada, por ejemplo, en los discursos directos de varios personajes homéricos), sino que debe entenderse como una tensión, propia de Homero, con la que se instala un interrogante filosófico, dando lugar, de este modo, a la recepción de la tradición posterior. Sobre los argumentos a favor y en contra entre los troyanos, SALE (1994, 74).

<sup>607</sup> Para un análisis del concepto de voluntad en el marco de la cosmética gorgiana, BIEDA (2021, 30-42).

propio de la historia de la filosofía. Más allá de que el discurso gorgiano represente una *epídeixis* arquetípica, el “sofista” aclara al final del texto: ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον (“Quise escribir este discurso *siendo por un lado un encomio* de Helena y por otro un juego mío”) (11.130). De este modo, si bien Gorgias está mostrando un paradigma en cuanto al modo de argumentar, su contenido no es inocente ni azaroso –como en ninguno de los casos en que los filósofos, trágicos, sofistas, etc., toman el mito de Helena–. El mismo Gorgias afirma que quiso escribir un encomio a Helena, y ello exhibe que la asunción de parte del sofista del contenido discursivo de la *epídeixis* es más que un mero juego retórico. Además, aun siendo un mero juego retórico o una simple manera de exhibir la importancia de la retórica más allá del contenido, los razonamientos y la discusión filosófica en torno a la cuestión no perderían validez. En la misma discusión se embarcaron, entre otros, Eurípides con la tragedia *Troyanas* (931-965), Isócrates con su *Encomio de Helena* y Estesícoro con su *Palinodia*. Este último, como relata Platón (*Phrd.* 243a), debió hacer una palinodia respecto de un poema previo en el que infamaba a Helena como la responsable de los males de la guerra. El poema perdido de Estesícoro, pero reconstruido por algunos fragmentos y otros testimonios de la tradición, además de repudiar a Homero y a Hesíodo por las infamias dirigidas hacia Helena, liberaba a la argiva de toda responsabilidad afirmando que ella nunca había ido a Troya, sino que había permanecido en Egipto junto a Proteo y que, por cierto, era un fantasma de ella (τὸ εἶδωλον αὐτῆς) lo que en realidad se había dirigido hacia la ciudad de los troyanos. Como se ve, la cuestión homérica en torno a la responsabilidad de Helena tuvo importantes resonancias en la tradición posterior.

Retomando la problematización en torno a la agencia divina en los poemas homéricos, debe señalarse que los dioses ocupan un rol importante en las acciones y los eventos humanos, aunque sus interferencias no son totales, al punto de anular la libertad humana. Los dioses reaccionan frente a los comportamientos humanos, se escandalizan, se enfurecen y toman decisiones *a posteriori*. Por supuesto, la agencia humana no se desarrolla aparte de la acción divina, pero su disposición en los eventos no se vincula en términos de una mera sumisión anuladora o una emancipación total, sino más bien en términos de integración y articulación. Precisamente, el lugar de la voluntad humana se hace ostensible en la respuesta de los mortales a las decisiones del poder divino y en la búsqueda de

alternativas para los individuos y la comunidad en el intento de armonizar los fines humanos con los divinos.

En el caso de Aquiles, parece que el destino y la voluntad de Zeus coinciden sin conflicto,<sup>608</sup> como se ve cuando el héroe rechaza la embajada de los aqueos y se dirige a Fénix manifestándole que φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴση (“pienso ser honrado por la *aísa* de Zeus”) (*Il.* 9.607). Sin embargo, hay otros pasajes en donde la Moira estaría conducida por Zeus. En *Od.* 11.558-560 Odiseo afirma sobre la muerte de Áyax que [...] οὐδέ τις ἄλλος / αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητῶν / ἐκπάγλως ἤχθηρε, τεῖν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν (“[...] Ningún otro fue culpable, sino Zeus, que al ejército de los dánaos guerreros terriblemente odió, y te impuso hacia este destino”). Y en *Od.* 24.75-76: [...] ὁ γὰρ τ' ἐὼ οἶδεν ἅπαντα, / μοῖραν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων (“[...] Pues él bien vio todas las cosas, el destino y lo no destinado de los hombres mortales”).<sup>609</sup> En estos casos se ve una subordinación o una dependencia de la Moira al poder de Zeus.

En efecto, la Moira constituye un orden o esquema del curso de los sucesos sobre los que luego la libertad y la voluntad de los dioses y de los hombres opera (Lasso 1963, 270-271). Es entonces la Moira, el lote de cada hombre, un orden ineluctable en el que la muerte no puede ser evitada.<sup>610</sup> El problema residiría en extremar dos posiciones aparentemente

<sup>608</sup> A su vez, el único caso de *épainos* entre Atenea, Poseidón y Zeus se da en *Il.* 21.290, para la protección y partidismo aquileo.

<sup>609</sup> Si bien en la *Iliada* en general se presenta a la Moira como un poder personificado y con cierta independencia, vale mencionar que en la *Odisea* parece mostrarse cierto sometimiento de la Moira a los dioses, como lo muestra la referencia a la μοῖρα θεῶν (*Od.* 3.269, 22.413). Además de la posición homérica al respecto, otros autores del periodo clásico ateniense retomaron el tema dejando el designo de Zeus subordinado a la acción de las Moiras. Cfr. A., *Pr.* 515-518: {Xo.} τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος; {Pr.} Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες. {Xo.} τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος; {Pr.} οὐκ οὐκ ἄν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην (“{Co.} ¿Quién, por cierto, es el regidor de la necesidad? {Pr.} Las Moiras triformes y las Erinias memoriosas. {Co.} ¿Zeus es más débil que ellas? {Pr.} Ciertamente no escaparía a lo ya dado”); Hdt., 1.91: Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ, (“Escapar a lo dado por el destino es imposible incluso para un dios”) y Pl., *R.* 617c1, donde las Moiras, hijas de la Necesidad, sentadas cada una en un trono (καθημένας ἐν θρόνῳ ἐκάστην) determinan el destino de cada una de las almas antes de retornar a la tierra.

<sup>610</sup> En la misma línea, EGGERS LAN (1997, 22-31) ha observado los límites de la voluntad de Zeus frente a aquello asignado por el destino. Sin embargo, no se puede establecer por esto que el destino sea algo superior a los dioses, pero sí que, en lo que concierne a la muerte de los hombres, el destino es algo independiente de

antagónicas –la creencia en el destino o la creencia en la voluntad de los dioses– desde un punto de vista dogmático, lo que concluiría en una antinomia. De este modo, la Moira y los dioses se articulan, en tanto estos son los garantes por medio de los cuales la Moira opera. En definitiva, ello no es otra cosa que la voluntad de los mismos dioses o, al menos, aquella con la que se produce una identificación que impide la contraposición de fines.

Ahora bien, es lícito decir que, si los dioses son los garantes del destino hay, en cierta medida, una subordinación o una jerarquía entre ambos que conduce una vez más a la aporía. La posibilidad de que el poeta –como sintetizador de varias tradiciones– haya pretendido conciliar o, más bien, poner en tensión dos creencias religiosas (o dos sistemas cósmicos) de distinto origen histórico deliberadamente se aproxima al enfoque aquí establecido. Esto es, no hay en la épica *homérica* un mero intento de *euporía* a un problema tradicional, sino que, a partir de la relación entre el destino y los dioses, se presenta el propósito filosófico de plantear un problema metafísico con resonancias directas en la reflexión en torno a la legitimidad de la soberanía.

La tensión subyace en los textos y resulta muy difícil –si no imposible– de resolver a menos que se acepte que ella misma se presenta en un cuadro paradójal. Así, la libertad de los héroes opera como la condición de posibilidad de su propia virtud y de su heroísmo (entendido en muchas ocasiones de modo trágico), pero al mismo tiempo se encuentra a merced de la voluntad de los dioses del Olimpo y del orden preolímpico preestablecido (Zeus, Moiras, divinidades ctónicas). El contraste entre estos versos y los analizados previamente exhibe el carácter problemático de las relaciones entre las divinidades, la libertad –y con ello

---

los dioses, y algo que los dioses no pueden coartar, siendo ellos algo intermedio entre los hombres y el destino. Cabe señalar que, como muestran los casos de Heracles (*Od.* 11.601) e Ino (*Od.* 5.333-335), aparentemente, tampoco podría universalizarse esta afirmación, ya que se trata de dos humanos que por decisión de los olímpicos pasaron de ser mortales a gozar de una inmortalidad propia de los dioses. Así, en estos casos, el destino no los alcanzaría y los dioses (o Zeus) serían los soberanos absolutos del destino de los mortales. Sin embargo, ambos personajes tienen la experiencia de la muerte, puesto que su *apothéosis* es posterior a ella, con lo cual, el destino sigue siendo inevitable en tanto humanos que mueren. La excepcionalidad de estos pasajes ha valido su atetización por los filólogos alejandrinos, lo que no altera el hecho del que en las ediciones modernas los versos se mantienen.

la responsabilidad– y el destino, y sus consecuencias en torno al concepto de soberanía en los poemas homéricos.

Estos problemas evocan la afirmación de Gadamer (1996, 32) en relación con la imposibilidad de alcanzar a determinadas certezas en el ámbito de la ciencia: “Con ello llegamos al carácter diferencial de la filosofía. Aun cuando el filósofo comprenda que la solución a tales problemas es imposible, no por ello estos son intrascendentes”. Esta tensión que pareciera no tener una solución satisfactoria, lejos de obturar el camino hacia los conceptos que se pretenden elucidar, demuestra una vez más cómo los poemas homéricos plantean interrogantes que pueden ser (y han sido) provechosamente abordados desde y por la filosofía. Por supuesto, el problema del destino (la Moira/Aisa), los dioses y el determinismo humano no se reduce a lo aquí esbozado. No obstante, la intención en este apartado ha sido exhibir el modo en el que el concepto de soberanía y su problematización también son abordados en los poemas homéricos desde una perspectiva divina, cuya estructura en las relaciones de poder y legitimación de la obediencia operan como acicate de la reflexión filosófico-política.

#### 4.2.3.2. Plano divino – plano humano

Como se ha analizado previamente, la soberanía en el plano humano no se encuentra escindida del poder de los dioses, así como tampoco la soberanía de los dioses puede explicarse sin recurrir al plano humano como uno de los ámbitos en los que se desarrollan las disputas de las divinidades en torno a sus intereses y los límites y alcances de su voluntad. Las proyecciones de la esfera divina en la humana y sus correlaciones se establecen en varios niveles, desde los sentimientos y emociones hasta las operaciones del campo político. Como señala Gallego (2017, 70), el periodo arcaico evidencia un contexto en el que “las representaciones del cosmos se vieron influenciadas por los conceptos propiamente políticos y viceversa”.<sup>611</sup>

---

<sup>611</sup> Sobre las relaciones entre, por un lado, la coyuntura política de la transición del periodo arcaico al clásico y, por otro, la emergencia de las cosmologías filosóficas, SEAFORD (2004, 184-189).

Se han mencionado en el capítulo III (3.1.1.) algunos vínculos que presentan los poemas homéricos entre la organización política de los dioses y la de los mortales: la idealización del Olimpo (*Od.* 6.41-46) como *prólepsis* de la idealización subsiguiente de la tierra de los feacios;<sup>612</sup> el caso de Hefesto en el Olimpo (*Il.* 1.586-600)<sup>613</sup> y su reflejo humano en el caso de Tersites en el campamento aqueo (*Il.* 2.212-242); y la *hypóschesis* (compromiso) asumida por los aqueos de no regresar hasta saquear la ciudad de Troya (*Il.* 2.284-288), evocando la referencia al juramento en Aulis, en la que se menciona la *hypóschesis* de Zeus en torno al saqueo de la ciudad de Troya (*Il.* 2.348-353). Además del engaño de Zeus a Agamenón (*Il.* 2.23-34), proyectado en el engaño del Atrida al conjunto de los aqueos (*Il.* 2.110-141), los dichos de Agamenón en sus pretensiones de hacer una demostración de poder –[...] ὄφρ' ἐὸ εἰδῆς / ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν (“para que bien veas cuánto más poderoso soy que tú”) (*Il.* 1.185)–, hallan su contrapunto en las palabras de la autoproclamación soberana de Zeus [...] ἵνα εἴδετε πάντας (“[... , dioses] para que bien vean todos [ustedes]”) (*Il.* 8.18)–. Por último, tal vez uno de los ejemplos más claros de esta relación especular entre los mortales y los dioses puede verse en las idénticas palabras pronunciadas por Méntor en el ágora itacense<sup>614</sup> (*Od.* 2.230-234) y por Atenea en la asamblea de los dioses en el Olimpo (*Od.* 5.8-12).

Como ha advertido Elmer (2013, 146), el plan de Zeus de cumplir con lo solicitado por Tetis se presenta como una decisión del ámbito privado que tiene su paralelo en la decisión de Agamenón de retener a Criseida consigo, y así como el Atrida desatiende los pedidos de Crises, Zeus ignora las demandas de Hera. Ambas situaciones producen querellas que atentan, por un lado, contra el orden político humano y, por otro, contra la estabilidad o, al menos, la tranquilidad del orden cósmico sostenido por los dioses. El episodio con Tetis presenta un cuadro paradójico: en su argumento frente a Zeus alude al estado preolímpico en el que ella tuvo un rol decisivo para lograr la estabilidad cósmica a través del establecimiento del gobierno del hijo de Cronos (*Il.* 1.495-516), que ahora está precisamente amenazando (Forciniti 2014, 75). Con todo, desde ambos planos (divino y humano), nuevamente, se

---

<sup>612</sup> Véase n. 251.

<sup>613</sup> Véase n. 568.

<sup>614</sup> Para un análisis de las relaciones entre el epíteto de Odiseo “*Dii mêtin atálanos*” y el plano divino, BATTAGLINI CASSANO (2011).

subrayan las consecuencias de la toma de decisiones sin el consenso de la comunidad y motivadas por el interés individual o privado.

Las escenas del Olimpo y los sucesos en el campamento aqueo presentan una relación especular con las particularidades propias de cada ámbito. Así, la *éris* entre Agamenón y Aquiles –sobre la que el poeta se pregunta *Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;* (“¿Cuál de los dioses los arrojó en la disputa para que combatieran?”) (*Il.* 1.8)– evoca las escenas primordiales en las fundaciones mitológicas de la guerra (Wilson 2002, 54), como en la alusión al Juicio de Paris (*Il.* 24.25-30) o en el ascenso al poder de Zeus, que puede verse como una disputa por la dominación que culmina en un equilibrio cósmico alcanzado mediante la instauración del orden olímpico (*Il.* 1.396-406). En este sentido, el caos generado en el ejército aqueo tras la deserción momentánea de Aquiles (fragmentación social, crisis de autoridad, faccionalismo, pérdida en el campo de batalla), se asemeja al estado preolímpico del cosmos.

Ahora bien, los planos divino y humano no solo están situados en una yuxtaposición especular, sino que también se encuentran articulados bidireccionalmente. La expresión más clara de ello se ve en la figura de Aquiles, que se presenta como un mediador entre ambos ámbitos. La súplica del mortal a su madre Tetis constituye el motor de todos los conflictos que a continuación se desatan en el Olimpo entre los dioses mismos y, en efecto, se complejizan aun más en el plano humano. Esto muestra nuevamente la relevancia de la agencia humana –en este caso semihumana, pero mortal al fin– en el desarrollo de los eventos, incluso a nivel cósmico. Como sugiere Slatkin (1991, 101), lo que da forma a la estatura humana de Aquiles es el poder cósmico y teogónico de Tetis, su papel en el mito de la sucesión. La necesidad de la boda de Tetis y Peleo<sup>615</sup> impulsada por Zeus a raíz de que, según cuenta la tradición,<sup>616</sup> el padre de los dioses daría luz a un hijo más poderoso que lo destronaría si se uniese a la diosa marina, muestra que Aquiles constituye un freno de corte definitivo en el mito de sucesión y, con ello, la garantía de la estabilidad en el orden cósmico. Paradójicamente, como señala Barker (2009, 76), su desafío a la autoridad de Agamenón al comienzo del poema termina por confirmar el poder de Zeus.

---

<sup>615</sup> Para las alusiones a la unión de Tetis y Peleo por voluntad de los dioses, incluso sin el consentimiento de la madre de Aquiles, *Il.* 18.84-90, 429-434, 24.59-63, 534-537.

<sup>616</sup> P., *I.* 8.26a-40.

La *thémis* parece ser otro de los puntos de articulación entre la soberanía de los dioses y la de los mortales. En el marco de un símil, el poeta alude a los efectos que el abuso de poder en la asamblea y la subversión de las *thémistes* tienen en Zeus (*Il.* 16.386-388):

Ζεύς, ὅτε δὴ ῥ' ἄνδρεςσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,  
οἷ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,  
ἔκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες·

[como] Zeus, cada vez que [está] resentido contra los varones [y] se enfurece,  
con los que por la fuerza en el ágora dictan sentencias torcidas  
y expulsan a la justicia sin cuidarse de la mirada de los dioses.<sup>617</sup>

Naturalmente, es posible que estos versos aludan al comportamiento de Agamenón en el ágora<sup>618</sup> y al uso de la fuerza (βίη), como sinónimos de las *skoliàs thémistes* (“sentencias torcidas”), que alejan la *díke* de la comunidad. Pero ello no implica solo consecuencias para quienes promueven la injusticia. La corrupción de la *thémis* implica un atentado contra el orden divino. La diosa Themis tiene la capacidad de reunir a los dioses olímpicos en la asamblea divina (*Il.* 20.4-15), así como también es la encargada de ofrecer el banquete equitativo (δαῖτὸς ἔῤῥης) entre los dioses (*Il.* 15.87-99). Además, como se ha visto anteriormente, la *thémis* se asocia al *skêptron* como el símbolo del espacio político de la comunidad, cuando Aquiles vincula el *skêptron* con quienes preservan la justicia (*dikaspóloi*) y quienes protegen las *thémistes* de Zeus (*Il.* 1.238).<sup>619</sup>

---

<sup>617</sup> Debe alterarse la traducción aquí, reponiendo el sentido, dado que estos versos se encuentran en un símil predominantemente paratáctico que, de otro modo, obligaría a realizar una cita de mayor extensión sin contenido relevante.

<sup>618</sup> Se ha interpretado que estos versos constituyen una alusión a los troyanos por no devolver a Helena (ABRITTA *et. al.* versión provisoria c, com. *Il.* 16.387; VAN ERP TAALMAN KIP 2000).

<sup>619</sup> Sobre el origen divino de la *thémis*, BENVENISTE (2016, 388-390).

La proyección de la divinidad Themis como la *thémis*<sup>620</sup> en el ámbito humano se advierte en la recién mencionada noción del banquete equitativo en el Olimpo a cargo de la diosa. A su vez, por un lado, se hace claro su contraste con el rompimiento de los pactos de distribución llevado a cabo por Agamenón y, por otro, se ve proyectada su presencia en el ejercicio soberano virtuoso de Aquiles, operado en los juegos funerales en el canto 23 de la *Ilíada*. Pero la distribución equitativa o los conflictos que de ella puedan surgir, no se reducen a este episodio. El verbo *lancháno* se encuentra asociado a la Moira y la Aisa en una relación estrecha (Flores González 2015, 55) y, como afirma Nagy (1979, 213-218), el reparto y división no solo corresponde a las porciones expuestas en el banquete, sino fundamentalmente a las *timái*.<sup>621</sup>

A partir de ello, puede retormarse el pasaje analizado en capítulo II (2.2.), con la cita aquí ampliada brevemente (*Il.* 15.185-195):

ὦ πόποι ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν 185  
εἶ μ' ὀμότιμον ἐόντα βίη ἀέκοντα καθέξει.  
τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφοὶ οὓς τέκετο Ῥέα  
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσω.  
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·  
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ 190  
παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,  
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·  
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος  
τὼ ῥα καὶ οὐ τι Διὸς βέομαι φρεσίν, ἀλλὰ ἔκηλος  
καὶ κρατερός περ ἐὼν μενέτω τριτάτη ἐνὶ μοίρῃ. 195

¡Oh queridos! Sin duda aun siendo noble [Zeus] con soberbia hablé, 185  
si a mí, siendo de igual honra, por la fuerza, contra mi voluntad me sujetará,  
pues tres hermanos somos los hijos de de Cronos que Rea engendró,  
Zeus y yo, y el tercero Hades, que a los de abajo gobierna.

<sup>620</sup> Apolodoro (*Epit.* 1.13.1-5) relata que de la unión de Zeus y Themis nacieron, por un lado, la *Eiréne*, la *Eunomía* y la *Díke* (las Horas) y, por otro las Moiras, lo que, a pesar de ser una fuente tardía, hace evidente las filiaciones que la tradición ha establecido entre los diferentes conceptos.

<sup>621</sup> Como también se ve en Hesíodo (*Th.* 72-74).

Y en tres partes todas las cosas han sido repartidas y cada uno obtuvo una honra.  
 Por cierto, yo obtuve como porción el grisáceo mar para habitarlo siempre,<sup>190</sup>  
 echándose a la suerte, y Hades obtuvo como porción la oscura tiniebla,  
 y Zeus obtuvo como porción el cielo amplio en el éter y las nubes.  
 y la tierra aún es común entre todos nosotros, y el gran Olimpo.  
 Por eso de ningún modo viviré al arbitrio de Zeus, sino que, tranquilo,  
 por más fuerte que sea que se quede con su tercera parte.<sup>195</sup>

Como señala Guettel Cole (2004, 9), Homero traduce los límites naturales en divisiones políticas. Esta disposición requiere una negociación entre las tres grandes divinidades e implica el reconocimiento de una dinámica entre los tres modos de relación entre el paisaje<sup>622</sup> natural, el paisaje cultivado y el mundo de los muertos.<sup>623</sup> Por otro lado, la repartición de las *timai* en el plano cósmico evoca la perversión de la distribución de las *timai* en el plano humano o, más bien, el quebrantamiento de lo establecido como *thémis* en la distribución original. Esto es precisamente el *géras* arrebatado a Aquiles por Agamenón, que constituye esencialmente su *timé*. Esta replica en el ámbito divino puede notarse también en las palabras “por la fuerza y contra mi voluntad” (βίη ἄεκοντα) que evocan la disputa entre los héroes aqueos y el sentir del líder de los mirmidones (*Il.* 1.430). Sin embargo, Aquiles no pretende traspasar los límites de lo instituido legítimamente por la comunidad, como sí parece pretender hacerlo Poseidón, hecho que se exhibe en su consciencia de intento de transgresión, con su retroceso en las demandas ante la apelación de Iris a las Erinias como instancia “judicial” superior.

Al igual que el mundo humano, el ámbito divino se encuentra tensionado por los distintos conflictos de intereses individuales y grupales, junto con las distintas fuerzas cósmicas que tironean la soberanía de Zeus. En ambos planos las situaciones se resuelven por medio de la búsqueda de consensos y negociaciones, cediendo ante los intereses de los individuos de la comunidad o frente a su interés colectivo. El orden político humano y el ejercicio de la soberanía estable y virtuosa se alcanzan cuando estos conflictos son ordenados

<sup>622</sup> Véase cap. II, “El asombro como principio de la filosofía” (2.1.).

<sup>623</sup> Según GUETTEL COLE (2004, 9), este conflicto, además, enfatiza la tensión básica entre Deméter –quien controla los dones de la tierra– y Zeus, que se convirtió en un modelo para las diferencias entre los dominios de autoridad masculinos y femeninos.

en vistas al bien común y por medio de los mecanismos institucionales que articulan y armonizan los distintos puntos de vista. Esto también se ve en el plano divino: en el canto 24 de la *Ilíada*, Apolo ya no actúa por su propia cuenta para castigar a quienes atentan contra las leyes divinas, como hacía al comienzo del canto 1, sino que lleva el problema a la asamblea de los dioses, para darle una resolución por medio de los mecanismos comunitarios en el marco del eventual disenso (*Il.* 24.33-76).

Cuando Aquiles da cumplimiento a lo decretado por su Moira, la *Diòs boulé* se cumple y el orden cósmico e iliádico se estabiliza. Ello no implica un juego de suma cero entre ambos planos resuelto y perfecto. Los poemas homéricos exhiben que, aun con la armonización más virtuosa y estable, las tensiones se mantienen latentes y el estado de la soberanía se asemeja a un equilibrista en su cuerda. Lo mismo puede pensarse en los términos metapoéticos recién aludidos. El cosmos iliádico se armoniza, pero las tensiones en el poema perviven, dispuestas para ser discutidas por la audiencia y la tradición poética y filosófica. El alcance de la paz en Ítaca concluye lo iniciado en la guerra de Troya, que había anulado la normalidad política de las comunidades intervinientes. La refundación de Ítaca no es solo una labor de Odiseo, un simple mortal, sino que corresponde también a la intervención de los dioses, dado que los eventos que suceden en el mundo terreno pueden repercutir tarde o temprano en el Olimpo.

#### **4.2.4. Conclusiones**

En este capítulo se ha abordado el concepto de soberanía en los poemas homéricos desde diferentes perspectivas. Como señala Gallego (2017, 217-219), el plano político en los poemas homéricos surge como una derivación de las diversas modalidades de neutralización del *krátos*, o poder supremo del rey, de su soberanía absoluta, en la que la asamblea, concebida como un espacio libre y común a todos, se presenta como la forma práctica de operar esta neutralización de la soberanía del monarca. En este sentido, en primer lugar, se ha atendido al conflicto entre Aquiles y Agamenón como sede de la problematización en torno al concepto de soberanía, donde básicamente se cuestionan la autoridad del soberano y la procedencia de la fuente de legitimación. Con el análisis de la figura de Diomedes y su

confrontación con Agamenón se ha mostrado una progresión en la problematización de la soberanía como expresión del poder supremo y la apelación a la *thémis* como una institución fuertemente enraizada en el ágora que permite legitimar y al mismo tiempo delimitar el poder soberano en un espacio público.

El conflicto de la soberanía en Ítaca ha sido explorado desde varios prismas. Telémaco presenta el problema de la legitimidad de la soberanía como un poder hereditario atravesado por el *génos*. Penélope expone la importancia crucial de la mujer en el matenimiento de la soberanía y su función determinante como agente legitimador del orden político. Por último, Odiseo es presentado como el paradigma del buen soberano que, a partir del ascenso gnoseológico adquirido en su *nóstos*, logra restablecer el orden en la *pólis* itacense. En este caso, se presenta un gobierno acéfalo donde una aristocracia pretende usurpar el poder y destruir, de este modo, el orden político; las instituciones no funcionan correctamente, y el pueblo ya no tiene participación en los asuntos públicos. Aquí el poeta se pregunta cuál es la legitimidad del soberano en un estado de excepción tal; cuál es el lugar del *dêmos* y hasta qué punto y magnitud su intervención es necesaria para el bienestar de la comunidad.

Asimismo, se ha mostrado la importancia crucial del *dêmos* en la configuración del ejercicio soberano en la reflexión filosófico-política de los poemas homéricos. Por medio de las intervenciones de Tersites en el campamento aqueo, de Polidamante en el ágora troyana y de Telémaco, entre otros, en la asamblea itacense, el lugar del *dêmos* en la construcción del poder –y como elemento fundamental de su legitimación– ha mostrado una incidencia crucial. La soberanía así entendida no se corresponde con un poder ilimitado y sin sujeción a ningún tipo de ley (divina o humana –natural o positiva, dirán los modernos–). Al contrario, el poder soberano consiste en lograr las condiciones para alcanzar la estabilidad de la autoridad y la obediencia. Como se ve, la discusión de los modernos en torno a si el genuino soberano tiene algún tipo de límite a su poder y si es capaz de gobernar sin el consentimiento de los gobernados, o si, por el contrario, no puede haber soberanía sin el apoyo de la multitud, ya es problematizado por Homero en el periodo arcaico. La posición del poeta, tras una extenso y profundo desarrollo conceptual a lo largo de toda la épica, parece ser clara: para que haya soberanía debe haber estabilidad, y esta solo se logra mediante la legitimidad que, en última instancia, depende de los consensos entre los *basileîs* y diferentes estratos sociales.

Más allá de lo que pase *de facto* en el poema, como la falta de coerción “legal” por parte del *dêmos* hacia un *basileús*, es manifiesto que el no escuchar las proclamas y mociones del *dêmos* tiene consecuencias nefastas para la comunidad política. A su vez, esta libre prescindencia del *dêmos* para las decisiones comunitarias es trazada por el poeta como un sinónimo de soberanía viciosa que tarde o temprano debe “derogar” sus resoluciones, consciente de su error político. Al respecto, Gallego (2017, 220) señala la ubicación central y equidistante de la comunidad en el ágora, como un grupo reconocible y activo, que preanuncia el concepto de *isonomía* que tendrá un lugar preponderante en la configuración social y política de la época subsiguiente. De este modo, el *dêmos* se presenta en los poemas de Homero ocupando un eje fundamental y en un marco celebratorio. No obstante, su celebración no significa una autoglorificación jubilosa sino, en todo caso, una reivindicación poética por medio de una reflexión en torno a los límites y alcances de la existencia del *dêmos*; algo que unos años más tarde, en la Atenas del período clásico, tendrá como consumación y corolario el advenimiento de la democracia.<sup>624</sup>

Por último, la tensión que en el texto homérico presentan las Moiras como límite a la autoridad de Zeus, sumada a Helios con su amenaza y la falta de consenso entre los olímpicos, abre el interrogante filosófico-político en torno a la soberanía de Zeus, y con ello el orden cósmico, con repercusiones directas en el ámbito humano. Esto ha llevado a analizar las proyecciones que se dan desde el ámbito divino hacia el ámbito humano en torno al poder soberano y cómo al mismo tiempo los dioses consideran las acciones humanas con cierto marco de imprevisibilidad, hecho que exhibe el poder de la agencia humana en la configuración del cosmos homérico. Los asuntos comunitarios y políticos relacionados con la base y los límites de la autoridad en la *Iliada* y la *Odisea* se presentan directamente relacionados con la preocupación de las ciudades por la autodeterminación y experimentación; esos experimentos constitucionales en sí mismos muestran una voluntad particularmente filosófica de abordar los problemas, al enfatizar la pregunta en lugar de la respuesta.

---

<sup>624</sup> Cfr. GALLEGO (2008, 187-90).

**CONCLUSIONES**

**FINALES**

## 5. CONCLUSIONES FINALES

Esta tesis se ha propuesto, en primer lugar, cuestionar el enfoque tradicional en torno al comienzo histórico de la filosofía y evaluar la posibilidad de situar su origen en la épica homérica. Para ello, en segundo lugar, se ha planteado la hipótesis de que dicho origen pueda encontrarse en la reflexión y en el tratamiento de los tópicos de filosofía política presentes en los poemas homéricos, abordando de este modo la *Ilíada* y la *Odisea* desde una perspectiva preponderantemente filosófico-política. A partir de estas hipótesis, en el primer capítulo, por un lado, se han analizado algunos de los problemas que plantean las cuestiones homéricas para el abordaje de los poemas y, por otro, se han expuesto y discutido los distintos enfoques en torno al comienzo histórico de la filosofía y al pensamiento filosófico-político de Homero.

En el segundo capítulo se ha esbozado lo que puede ser considerado las primeras aproximaciones a la filosofía griega desde los poemas homéricos, por medio de la exposición de conceptos embrionarios de aquello que más tarde la tradición filosófica pronunciará como los principios del filosofar: el asombro y la reflexión en torno a una *arché* como principio racional explicativo del universo. Como corolario de esta primera parte, con el examen de la interpretación alegórica arcaica de los poemas, se han observado las filiaciones e interacciones histórico-conceptuales que pueden trazarse entre estas aproximaciones a la filosofía homérica y las filosofías presocráticas posteriores.

En el tercer capítulo, se ha estudiado el concepto de *pólis* –*a priori* indispensable en el abordaje filosófico-político– para, por medio de dicho concepto, elucidar las categorías filosóficas que proporcionan los aspectos más relevantes de la filosofía política homérica. Las presentaciones de las entidades políticas que se han analizado han demostrado el nivel de problematización filosófica con el que el poeta aborda la *pólis*, como una comunidad política atravesada por una pluralidad de categorías filosófico-políticas y, entre ellas, una definición de “lo humano” en términos políticos, que anticipa algunas de las cosmovisiones de la Atenas de los siglos V y IV a. C.

El cuarto capítulo de la tesis se ha centrado en el análisis del concepto de soberanía – considerado tradicionalmente uno de los conceptos más importantes y trascendentales para la filosofía política–, cuya presencia y tratamiento en los poemas homéricos se ha hecho

notorio. Allí se ha podido advertir una *crítica de la razón soberana*, cuestionando los alcances y límites de la soberanía en el universo humano y divino, e indagando sobre la validez y legitimidad de sus diversas formas de ejecución. Al respecto, se ha percibido una fuerte crítica hacia las formas autocráticas del poder soberano, con una inclinación hacia modos más cooperativistas y democráticos –entendidos en un sentido amplio– de ejercer la soberanía, vinculados probablemente a las demandas del periodo arcaico, en el que el surgimiento de las *pólis* se impuso como una variedad de nuevas formas de vida comunitaria.

Con el objeto de alcanzar uno de los últimos objetivos de esta tesis, a lo largo de los cuatro capítulos se han explorado varios pasajes de autores del periodo clásico ateniense, que han utilizado los tópicos de filosofía política presentes en los poemas homéricos como punto de partida para el análisis de los diversos problemas filosóficos, o que incluso los han reelaborado bajo sus propias categorías o formas de expresión filosófica, así como también han tomado a Homero como un interlocutor directo, en el marco de una zona de tensión dialógica (*ZTD*), con quien discutir ideas que luego serían nodales en la historia de la filosofía.

Desde el enfoque propuesto en esta tesis, el principio y el origen histórico de la filosofía no debe ubicarse en el resultado de una reflexión preponderantemente volcada hacia la *phýsis*, entendida como el universo exterior sobre el que –a partir de los testimonios conservados– se enfocaron de modo predominante los filósofos del siglo VI a. C. en el Asia Menor, cuya tradición se remonta a Tales de Mileto. Más bien, el principio de la filosofía tiene su origen en una interrogación en torno al ser humano, considerado un microcosmos. Pero, para la filosofía homérica, el ser humano solo puede comprenderse como un sujeto inmerso en una comunidad definida y limitada por la *pólis*, y es allí, en el universo comunitario que lo contiene y define, donde su identidad y su naturaleza adquieren su genuina intelegibilidad. La filosofía nace entonces con la pregunta por la naturaleza humana, por ese microcosmos, a partir de un intento de comprensión inagotable de los vínculos sociales que se presentan entre los sujetos de la *pólis*, cuya realidad ontológica se manifiesta en la dinámica política de los modos de realización en la praxis social.

En el pensamiento filosófico homérico, el centro de gravedad y el principio rector del cosmos van a residir en la pregunta por los fundamentos del orden político. Incluso el orden

divino –que en una segunda instancia será el principio y el ámbito legitimante del orden humano en la realidad efectiva– surge de la reflexión, de la indagación sobre la organización de la comunidad política y el lugar del ser humano inserto en ella. De este modo, resulta pertinente apartarse del supuesto de que la filosofía comienza con la metafísica, cuyas raíces corrientemente se buscan en Mileto. Alternativamente, es posible sostener que la filosofía nace en Grecia entre los siglos VIII y VII a. C., con la filosofía política de la *Ilíada* y la *Odisea*, como un instrumento para abordar las nuevas formas de vida a las que llevó el surgimiento de las *póleis* y para comprender así el lugar del hombre en el universo. Esta tesis se ha dedicado a analizar la línea directriz de la filosofía homérica, la reflexión política, esto es, la reflexión sobre la esencia del microcosmos humano.

*ὥς ποτέ τις ἐρέει· τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται.*

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- ALLEN, T. (ed.) (1931), *Homeri Ilias* 2-3, Oxford, Clarendon Press.
- ARNIM H. (1903), *Stoicorum Veterum Fragmenta Collegit*, Lipsiae, aedibus B. G. Teubneri.
- BURNET, J. (ed.) (1902), *Respublica, Platonis opera* 4, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1903), *Ion. Platonis opera* 3, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1907), *Leges. Platonis opera* 5, Oxford, Clarendon Press.
- DIELS, H. y KRANZ, W. (eds.) (1952), *Fragmenta, Die Fragmente der Vorsokratiker* 1-3, 6th edn. Berlin, Weidmann.
- ERBSE, H. (1969), *Scholia Graeca in Homerii Iliadem (Scholia Vetera) I*; (1971), *II*; (1973), *III*; (1975), *IV*; (1977), *V*, Berlin, De Gruyter.
- HILGARD, A. (ed.) (1965), *Scholia in Dionysii Thracis. Artem Grammaticam*, Hildesheim, Olms.
- JACOBY F. (ed.) (1923), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, Weidmann.
- KASSEL, R. (ed.) (1965), *Poetica, Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford, Clarendon Press.
- KINDSTRAND J. F. (ed.) (1990), *Plutarchi. De Homero* 2, Leipzig, Teubner.
- LEGRAND, E. (ed.) (1932), *Historiae. Hérodote. Histoires* 9, Paris, Les Belles Lettres.
- MATHIEU, G. y BRÉMOND, É. (eds.) (1929), *Isocrate. Discours* 1, Paris, Les Belles Lettres.
- MOMMSEN, T. (ed.) (1895), *Scholia (recentiora) Thomano-Tricliniana in Pindari Nemea et Isthmica (et Pythia V-XII)*, Francfort.
- MURRAY, G. (ed.) (1955), *Prometheus vincetus, Septem contra Thebas. Aeschlyli tragoediae* (2nd edn), Oxford, Clarendon Press.
- ROSS, W. (ed.) (1924), *Metaphysica, Aristotle's metaphysics* 2, Oxford, Clarendon Press.
- ROUX, G. (ed.) (1957), *Politica. Aristotelis politica*, Oxford, Clarendon Press.
- SCHRADER, H. (ed.) (1880-1882) (ed.), *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae* 1-2, Leipzig, Teubner.
- STÄHLIN, O., FRÜCHTEL, L. y TREU, U. (1960) (eds.), *Stromata, Clemens Alexandrinus*, 2 (3rd edn.) and 3 (2nd edn.), *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52, Berlin, Akademie-Verlag.

- STALBAUM, J. G. (ed.) (2010), *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem* v. I, II, II, Cambridge University Press.
- VON DER MÜHLL, P. (ed.) (1962), *Homeri Odyssea*. Basel, Helbing & Lichtenhahn.
- VAN THIEL, H. (ed.) (1991), *Homeri Odyssea*, Hildesheim, Olms-Weidmann.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2010), *Homeri Ilias*, Hildesheim, Olms-Weidmann.
- WEST, M. L. (ed.) (1972), *Simonides Fragmenta, Iambi et elegi Graeci*, 1, 2, Oxford, Clarendon Press.

### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ABRACH, L. y ABRITTA, A. (eds.) (2019), *Perspectivas sobre correlaciones estructurales en la poesía griega*, Neuquén, Euduco.
- ABRITTA, A. (2011), “Sobre las posibilidades de un análisis coral en *Ilíada* 1.53-305” en *AFC* 23 (2010), Instituto de Filología Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2019), “Estructuras retrogresivas en *Odisea*”, en Abrach, L. y Abritta, A. (eds.), 13-48.
- ABRITTA, A. *et al.* (versión provisoria a), *Ilíada: Canto 1. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*, Buenos Aires, iliada.com.ar.
- \_\_\_\_\_ (versión provisoria b), *Ilíada: Canto 2. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*, Buenos Aires, iliada.com.ar.
- \_\_\_\_\_ (versión provisoria c), *Ilíada: Canto 16. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*, Buenos Aires, iliada.com.ar.
- \_\_\_\_\_ (2022a) *Ilíada: Canto 15. Texto bilingüe comentado*, Buenos Aires, iliada.com.ar.
- \_\_\_\_\_ (2022b) *Ilíada: Canto 22. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*, Buenos Aires, iliada.com.ar.
- ADKINS, A. y WHITE, P. (eds.) (1986), *University of Chicago Readings in Western Civilization, Volume 1: The Greek Polis*, The University of Chicago Press.
- ADKINS, A. (1960), *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press.

- \_\_\_\_\_ (1986), *The Greek Polis*, en Adkins, A. y White, P. (eds.).
- ALEXANDER, C. (2009), *The war that killed Achilles: the true story of Homer's Iliad and the Trojan War*, New York, Viking.
  - ALLAN, W. y CAIRNS, D. (2011), "Conflict and Community in the *Iliad*", en Fisher, N. y van Wees H. (eds.), 113-146.
  - ANDERSEN, Ø. (1976), "Some thoughts on the shield of Achilles", *Symbolae Osloenses* 51, Oslo, 5-18.
  - \_\_\_\_\_ (2011) "Pisistratean Recension", en Finkelberg, M. (ed.), 678-670.
  - ANDERSEN, Ø. y DICKIE M. (eds.) (1995), *Homer's World*, Bergen, Aström.
  - ANDERSON, G. (2009), "The personality of the Greek state", *JHS* 129, 1-22.
  - ARRINGTON, N. (2016), "Talismanic Practice at Lefkandi: Trinkets, Burials and Belief in the Early Iron Age", *The Cambridge Classical Journal* 62, 1-30.
  - ASMONTI, L. (2015), "Gentrifying the 'demos': Aristocratic Principles and Democratic Culture in Ancient Athens", *Studi Classici e Orientali* 61, 55-75.
  - ATIENZA, A. (2007), "Comedores de pan y bebedores de vino: la cuestión alimentaria en la Odisea", *Circe* 11, 41-56.
  - AUBENQUE, P. (1994), "Si y No", en B. Cassin (comp.), 19-31.
  - BACHVAROVA, M. (2016), *From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge University Press.
  - BAKKER, E. (2011) "Time", en Finkelberg (ed.) III, 877-879.
  - BARCELÓ, P. y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2014), *Historia del pensamiento político griego*, Madrid, Trotta.
  - BARKER, E. (2004), "Achilles' Last Stand: Institutionalising Dissent in Homer's 'Iliad'", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 50, 92-120.
  - \_\_\_\_\_ (2009), *Entering the Agon: Dissent and Authority from Homer to Tragedy*, NY, Oxford University Press.
  - BARKER, E. y CHRISTENSEN, J. (2006), "Flight Club: The New Archilochus Fragment and Its Resonance with Homeric Epic", *Materiali e Discussioni per L'analisi Dei Testi Classici* 57, 9-41.
  - BARKER, E., DE JONG y J., VAN WEES, H. (eds.) (2002), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Brill.

- BATTAGLINI CASSANO, M. (2011), “Estrategias para validar la legalidad: algunas aproximaciones desde la épica homérica (*Iliada*: II, 1-335, X, 109-149, 231-298, 339-579)”, en Mársico, C. (comp.), 52-58.
- BECK, H. (ed.) (2013), *Companion to Ancient Greek Government*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- BENVENISTE, E. (2016), *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, Chicago, Hau Books.
- BERENT, M. (1996), “Hobbes and The ‘Greek Tongues’”, *HPT* 17, Imprint Academic Ltd, 36-59.  
 \_\_\_\_\_ (2000), “Sovereignty: ancient and modern”, *Palis* 17, 1-34.
- BERTI, E. (2007), *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos.
- BIEDA, E. (2021), *Platón y la voluntad: Acción, razón y deseo en la obra platónica*, Barcelona/Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- BIERL, A. y LATACZ, J. (eds.) (2018), *Homer’s Iliad The Basel Commentary*, Berlín, De Gruyter.
- BINTLIFF, J. (2006), “City-country relationships in the ‘normal polis’”, en Rosen, R. y Sluiter (eds.), 13-32.
- BIZER, M. (2011), *Homer and the Politics and of Authority in Renaissance France*, Oxford, Oxford University Press.
- BLANSHARD, A. (2004), “What Counts as the demos? Some Notes on the Relationship between the Jury and ‘The people’ in Classical Athens”, *Phoenix* 58, 28-48.
- BOBBIO, N., BOVERO, M. (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, FCE.
- BOCHETTI, C. (2005), “Hacia una lectura de la geografía en la *Iliada*”, *Synthesis* 12, 79-98.
- BOEDEKER, D. (2002), “Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus” en Barker, E., De Jong, J. y van Wees, H. (eds.), 97-116.
- BORDOY, F. (2010), “El arte de tejer como paradigma del buen político en Platón”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 9-18.
- BROCK, R. y HODKINSON S. (eds.) (2000), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford, University Press.

- BRUNDSCHWIG, P. (1994), "No y sí", en B. Cassin (comp.), 33-51.
- BUDELMANN, F. y HAUBOLD, J. (2008), "Reception and Tradition", en Hardwick, L. y Stray, C. (eds.), 13-25.
- BUFFIÈRE, F. (1956), *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.  
 \_\_\_\_\_ (1962) (ed.), *Héraclite. Allégories d'Homère*, Paris, Les Belles Lettres.
- BURGESS, J. (1999), "Gilgamesh and Odysseus in the Other world", *Echos du monde classique: Classical Views* 43, University of Toronto Press, 171-210.  
 \_\_\_\_\_ (2001), *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, Baltimore, John Hopkins University Press.  
 \_\_\_\_\_ (2006), "Neoanalysis, Orality, and Intertextuality: An Examination of Homeric Motif Transference", *Oral Tradition* 21, 148-189.
- BURKE, M. y TROSCIANKO, E. T. (eds.) (2017), *Cognitive Literary Science. Dialogues between Literature and Cognition*, Oxford, University Press.
- BURKERT, W. (1985) [1977], *Greek Religion*, Oxford, Black-Well.  
 \_\_\_\_\_ (2005) [1987], *Cultos místéricos antiguos*, Madrid, Trotta.  
 \_\_\_\_\_ (1992) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Harvard University Press.  
 \_\_\_\_\_ (2002) [1999], *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, Acontilado.
- CAIRNS, D. (2015), "The First Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the Ideology of Kingship", *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 18, 51-66.  
 \_\_\_\_\_ (2014), "Exemplarity and Narrative in the Greek Tradition", en Cairns, D. y Scodel, R. (eds.), 103-136.
- CAIRNS, D. y SCODEL, R. (eds.) (2014), *Definig Geek Narrative*, Edimburgh, University Press.
- CAMP, J. M. (2000), "Walls and the *Polis*.", en Flensted-Jensen, P., Nielsen, T. H. y Rubinstein, L. (eds.), 41-51.
- CALHOUN, G. (1934), "Classes and Masses in Homer", *CP* 29, 192-208.
- CANTARELLA, E. (2002), *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli.

- CAREY, C. (2016), "Homer and Epic in Herodotus' Book 7", en A. Efstathiou y I. Karamanou (eds.), 71-89.
- CARLIER, P. (2005), *Homero*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (2000), "Homeric and Macedonian Kingship", en Brock R. y Hodkinson S. (eds.).
- CARLSSON, S. (2010), *Hellenistic Democracies. Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- CARTLEDGE, P. (2009), "The Greek invention of the *Polis*, of politics and of the political", en Cartledge, P. y Garnsey, P. (eds.), 11-28.
- CARTLEDGE, P. y P. GARNSEY (eds.) (2009), *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge, University Press.
- CARVER T. (2009), "The Politics of Ideologie-Kritik: Socialism in the Age of Neo/Post-Marxism", *New Political Science* 31, 461-474.
- CASEVITZ, M., LÉNY, E. y WORONOFF, M. (1985), "Astu et polis", *Sessions de linguistique et de littérature* 7, 279-285.
- CASSIN, B. (comp.) (1994), *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Madrid, Manantial.
- \_\_\_\_\_ (2012), "Sobre algunas escenas filosóficas primitivas en Homero", en *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*, Cordero (ed.), Buenos Aires, Rthesis.
- CASTELLO, L. A. (2010), *La tensión entre oralidad y escritura en Grecia y el testimonio de Alcídamente de Elea*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- CASTORIADIS, C. (2006), *Lo que hace a Grecia I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CAUQUELIN, A. (2000), *L'invention du paysage*, Paris, PUF.
- CEREZO GALÁN, P. (1963), "La admiración como origen de la filosofía", *Convivium: revista de filosofía* 15, 3-32.
- CHADWICK, J. (1962) [1958], *El enigma micénico: el desciframiento de la lineal B*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1977) [1976], *El Mundo Micénico*, Madrid, Alianza.

- CHENDO, M. (2016), “*outidanòs oûtis*”. Claves para una breve genealogía de la nada”, *Thémata. Revista de Filosofía* 54, 93-10.
- CHRISTENSEN, J. (2007), *The Failure of Speech: Rhetoric and Politics in the Iliad*, Department of Classics, NY, New York University.
- CLADER, L. (1976), *Helen. The evolution from divine to heroic in Greek epic tradition*, Leiden, Brill.
- CLARKE, M., CURRIE, B. y LYNE R. (2006), *Epic Interactions. Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition*, Oxford, University Press.
- CLAY, D. (2011), “Utopia”, en Finkelberg, M. (eds.) III, 916-918.
- CLAY, J. (1989), *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, London, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Homer’s Epigraph: *Iliad* 7.87-91”, *Philologus* 160, 185-196.
- CLOTA, J. A. (1957), “La ‘Helena’ y la ‘Palinodia’ de Estesícoro”, *Sociedad Española de Estudios Clásicos* 4, 157-175.
- CODOÑER, S. (2009), “La escritura en la Grecia Arcaica: un debate metodológico”, *Cultura Escrita y Sociedad* 9, 14-64.
- COMAS OLIVER, M. (2019), “La negación del nombre según Adorno y Horkheimer y su lastre para la (ciber)resistencia”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 23, 69-85.
- CONDREN, C. (2014), “The philosopher Hobbes as the poet Homer”, *Renaissance Studies* 28, 71-89.
- CORDERO, N. (2009), *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos.
- CORNFORD, F. (1952), *Prinncipium sapientiae*, Cambridge, University Press.
- COROMINAS, J. (1983), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico RI-X*, Madrid, Gredos.
- CRESPO, M. I. y MARTIGNONE, H. (comps.) (2014), “¿A quién, otra vez, he de persuadir?” *Intercambios discursivos entre hombres y dioses en la épica y la tragedia griegas*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- CRIELAARD, J. P. (1995) (eds), *Homeric Questions. Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*, Amsterdam, Brill.

- \_\_\_\_\_ (1995), "Homer, history and archaeology: some remarks on the date of the homeric world", en Crielaard (ed.), 201-288.
- CURD, P. (2005), "On the Question of Religion and Natural Philosophy in Empedocles", *Perris*, 137-162.
  - CURD, P. y GRAHAM, D. W. (eds.) (2008), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, University Press.
  - CURRIE, B. (2006), "Homer and the Early Epic Tradition", en Clarke, M., Currie, B. y Lyne, R. (eds.), 1-46.
  - \_\_\_\_\_ (2012), "The *Iliad*, *Gilgamesh*, and Neoanalysis", en Montanari, F., Rengakos, A., Tsagalis, C. (eds.), 543-580.
  - DALBY, A. (1995), "The *Iliad*, the *Odyssey* and their Audiences", *CQ NS* 45, 269-279.
  - \_\_\_\_\_ (2006), *Rediscovering Homer*, London, Norton.
  - DALLEY, S. (2017), "Gilgamesh and Heroes at Troy: Myth, History and Education in the Invention of Tradition", en Sherrat, S., Bennet, J. (eds.), 116-134.
  - DAVID, A. P. (2006), *The Dance of the Muses. Choral Theory and Ancient Greek Poetics*, Oxford, Oxford University Press.
  - DAVIS, M. (1996), *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, New York, Rowman & Littlefield Publishers.
  - DAVISON, J. (1955), "Peisistratus and Homer", *TAPA* 86, 1-21.
  - DE JONG, I. (2004), *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press.
  - DENEEN, P. (2003), *The Odyssey of Political Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield.
  - DENNISTON, J. (1957), *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press.
  - DE OLASO, E. (ed.) (1994), *Del Renacimiento a la Ilustración I (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI)*, Madrid, Trotta.
  - DE POLIGNAC, F. (1995) [1984], *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, Chicago: University of Chicago Press.
  - DERENNE, E. (1932), "Les procès d'impieété intentés aux philosophes à Athènes au V et au IVe siècle avant J. C.", *Revue Belge de Philologie et d' Histoire Année* 11, 228-230.
  - DE ROMILLY, J. (2013) [1967], *Tucidides. Historia y Razón*, Madrid, Gredos.

- DE STE. CROIX, G. E. (1988) [1981], *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Critica.
- DETIENNE, M. (2001), “Rentrer au village. Un tropisme de l' hellénisme?”, *L'Homme* 157, 137-150.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Akal, Madrid.
- DICKINSON, O. (2017), “The Will to Believe: Why Homer Cannot be ‘true’ in any Meaningful Sense”, en Sherrat S. y Bennet J. (eds.), 10-19.
- DIHLE, A. (1970), *Homer-Probleme*, Opladen, Westdeutsche Verlag.
- DODDS, E. R. (1960), “De una cultura de vergüenza a una cultura de culpabilidad”, *Los griegos y lo Irracional*, Madrid, Alianza.
- DONLAN, W. (1979), “The structure of Authority in the *Iliad*”, *Arethusa* 12, 51-70.
- \_\_\_\_\_ (1997), “The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities”, en Lynette G. M, Mitchell L. y Rhodes, P. (eds.), 21-25.
- \_\_\_\_\_ (2002), “Achilles the Ally”, *Arethusa* 35, 155-172
- DOTTI, J. (1994), “Pensamiento político moderno”, en De Olaso, E. (ed.), 53-76.
- DUBOIS, C. G. (2009) [1968], *Problemas da Utopia*, Sao Paulo, Publiel-Unicamp.
- DUCE PASTOR, E. (2019), *El matrimonio en la Grecia Antigua: Épocas Arcaica y Clásica*, Universidad Autónoma de Madrid.
- DUÉ, C. (ed.) (2009), *Recapturing a Homeric Legacy. Images and Insights. From the Venetus A Manuscript of the Iliad*, Ann Arbor, Harvard University Press.
- DUKELSKY, C. (2001), “Esfinges, sirenas y harpías. Influencia de la iconografía funeraria egipcia en las imágenes griegas”, Buenos Aires, *Argos* 24, 23-40.
- EDMUNS, L. (2004), “Commentary on Raaflaub”, en Robinson, E. (ed.), 41-44.
- EDWARDS, M. (1991), *The Iliad: A Commentary. Vol. V (books 17-20)*, en Kirk (ed.).
- EFSTATHIOU A. y KARAMANOY, I. (eds.) (2016), *Homeric Receptions Across Generic and Cultural Contexts*, De Gruyter.
- EGGERS LAN, C. (1967a), “Sobre el problema del comienzo histórico de la filosofía en Grecia”, en *AFC* 10, 5-67.
- \_\_\_\_\_ (1967b), *El Concepto de Alma en Homero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

- \_\_\_\_\_ (1984), *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México D.F., UNAM.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Libertad y compulsión en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Eudeba.
- EHRENBERG, V. (1937), "When did the Polis Rise?", *JHS* 57, 147-159.
  - ELMER, D. (2013), *The Poetics of Consent: Collective Decision Making and the Iliad*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
  - EMLYN-JONES, C. J. (1980), *The Ionians and Hellenism: A Study of the Cultural Achievement of Early Greek Inhabitants of Asia Minor*, London, Routledge.
  - ERCOLANI, A. (2007), *Omero. Introduzione allo studio dell' epica greca arcaica*, Roma, Carocci.
  - FARENGA, V. (1998), "Narrative and Community in Dark Age Greece: A Cognitive and Communicative Approach to Early Greek Citizenship.", *Arethusa* 31, 179-206.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge, University Press.
- FEENEY, D. (1991), *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
  - FELDMAN, A. (1952), "Homer and Democracy", *CJ* 47.8, 337-345.
  - FERGUSON, J. (1975), *Utopias of the Classical World*, Ithaca, Cornell University Press.
  - FINKELBERG M., (2000), "The Cypria, the *Iliad*, and the Problem of Multiformality in Oral and Written Tradition", *CP* 95, 1-11.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2011), *The Homer Encyclopedia II*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (2012), "Oral Formulaic Theory and the Individual Poet", en Montanari, F., Rengakos, A., Tsagalis, C. (eds.), 73-82.
- \_\_\_\_\_ (2017), "Homer at the Panathenaia: Some possible scenarios", en Tsagalis, C. y Markantonatos, A. (eds.), 29-40.
- FINLEY, M. (2010) [1953], *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, Crítica.
- \_\_\_\_\_ (1961) [1954], *El Mundo de Odiseo*, México D.F., FCE.
- \_\_\_\_\_ (1963), *The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought*, New York, Viking Press.
- \_\_\_\_\_ (1986) [1983], *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica.

- FIERRO, M. A. (2012), “La *philosophía* según Platón”, en Nudler, O., Fierro, M. A. y Satne, G. (comps.), 85-112.
- FISHER, N. y VAN WEES, H. (eds.) (2011), *Competition in the Ancient World*, Classical Press of Wales.
- FLENSTED-JENSEN, P., NIELSEN, T. H. y RUBINSTEIN, L. (eds.) (2000), *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press.
- FLOREZ FLOREZ, A. (2011), “*Kósmos* y *pólis* en el escudo de Aquiles”, *Universitas Philosophica* 56, 23-59.
- FLORES GONZÁLEZ, J. V. (2015), “*Μοῖρα* en Homero”, *Nova Tellus* 33, 47-79.
- FOLIT-WEINBERG, B. (2020), *Homer, Parmenides, and the Road to Demonstration*, Cambridge, University Press.
- FORCINITI, M. (2014), “Gobernar es persuadir: intentos de rebelión y tácticas para conservar el poder en la sociedad olímpica”, en Crespo, M. I. y Martignone, H. (comps.), 67-95.
- FORD, A. (2002), *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E. (1940), *African Political System*, Oxford, University Press.
- FOWLER, R. (2000), *Early Greek mythography*, Oxford & NY, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006) (ed.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: University Press
- FRAME, D. (2009), *Hippota Nestor*, Cambridge, MA and London, Harvard University Press.
- FRÄNKEL, H. (1960), *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, Munich, Beck.
- FREDE, M. (2008), “Aristotle’s account of the origins of philosophy”, en Curd, P. y Graham, D. (eds.), 501-529.
- FREEMAN, M. H. (2007), “Cognitive Linguistic Approaches to Literary Studies: State of the Art in Cognitive Poetics”, en Geeraerts D. y Cuyckens H. (eds.), 1175-1202.
- FRIEDRICH, R. (2011), “Justice”, en Finkelberg, M. (ed.), 427-428.
- FURLEY, D. J. y ALLEN, R. E. (eds.) (1970), *Studies in Presocratic Philosophy* 1, London, Routledge & Kegan Paul.
- GADAMER, H-G. (1993), *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós.

- \_\_\_\_\_ (1996), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós.
- GAGARIN, M. y WOODRUFF, P. (1995), *Early Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.
  - GALLEGO, J. (2008), “Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica”, *Circe* 12, 187-206.
  - \_\_\_\_\_ (2012), “La formación de la *pólis* en la Grecia Antigua: autonomía del campesinado, subordinación de las aldeas”, *Trabajos y Comunicaciones* 38, 133-151.
  - \_\_\_\_\_ (2015), “La desobjetivación del *démos*: pérdida del coraje político y olvido del acontecimiento democrático”, *Phoînix* 21, 59-84.
  - \_\_\_\_\_ (2017), *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
  - \_\_\_\_\_ (2018), “La *pólis* griega antigua y el moderno concepto de estado”, *Mare Nostrum* 9, 84-92.
  - GANTZ, T. (1993), *Early Greek myth: a guide to literary and artistic sources*, Johns Hopkins University Press.
  - GARCÍA GONZALES, J. A. (2008), “Los lotófagos y loto homérico”, *Baetica* 30, Universidad de Málaga, 171-188.
  - GARCÍA IGLESIAS, L. (2000), *Los orígenes del pueblo griego*, Madrid, Síntesis.
  - GARCÍA MORENTE, M. (1938), *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Losada.
  - GARCÍA QUINTELA, M. (2009), “Filosofía presocrática y formas políticas”, en Rocher L. (ed.), 41-88.
  - GARCIA ROMERO, F. (2003), “Le sport dans les utopies grecques anciennes”, en Dietschy, P., Vivier, C. et al. (eds.), *Sport et idéologie. Actes du VIIe Congrès International du Comité Européen de l' Histoire du Sport*, Besançon, Université de Besançon, 9-17.
  - GARCÍA VALDÉS, M. (1982), *Aristóteles. Política. Introducción, traducción y notas*, Madrid, Gredos.
  - GEDDES, A. (1984), “Who's Who in ‘Homeric’ Society?”, *CQ* 34, 17-36.
  - GEERAERTS D. y CUYCKENS H. (eds.) (2007), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford and New York: Oxford University Press.
  - GIESECKE, A. (2007), “Mapping Utopia: Homer's Politics and the Birth of the Polis”, *College Literature* 34, 194-214.

- GIGON, O. (1945), *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Madrid, Gredos.
- GIL, L. (ed.) (1963), *Introducción a Homero*, Madrid, Guadarrama.
- GILL, C. (2011), “Decision-making”, en Finkelberg, M. (ed.) I, 199-200.
- GILL, M. y PELLEGRIN, P. (eds.) (2006), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- GISH, D. (2010), “Nascent federalism and political crisis in the *Iliad*”, en *HPT* 31, 1-32.
- GLADSTONE, W. E. (1890), *Landmarks of Homeric Study, together with an essay on the points of contact between the Assyrian tablets and the Homeric text*, London, Macmillan and Co.
- GLARE, P. (2000[1982]), *Oxford Latin Dictionary*, edited by ---, Oxford, Clarendon Press.
- GLOTZ, G. (1904), *La solidarité de la famille dans le droit criminel grec*, Paris.
- GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana M., (ed) (2007), *Lenguaje, discurso y civilización: De Grecia a la modernidad*, La Plata, UNLP.
- GRAZIOSI, B. (2002), *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GRIFFIN, J. (1980), *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press.
- GSCHNITZER, F. (1965), “BASILEUS: Ein terminologischer Beitrag zur Frühgeschichte des Königtums bei den Griechen”, *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 11, 99-112.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Griechische Sozialgeschichte: Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Wiesbaden: Franz Steiner.
- GUETTEL COLE, S. (2004), *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- GUTHRIE, W. (1950), *Los filósofos griegos*, México D.C., FCE.
- \_\_\_\_\_ (1965) *Historia de la filosofía griega II*, Madrid, Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1970) “Aristotle as Historian”, en Furley, D. J. y Allen R. E. (eds.), 239-254.
- HAARMANN, H. (1996), *Early Civilization and Literacy in Europe. An Inquiry into Cultural Continuity in the Mediterranean World*, Berlín, Nueva York, De Gruyter.
- HADOT, P. (1998) [1995], *¿Qué es la filosofía antigua?*, México D.F., FCE.
- HAINSWORTH, B. (1993), *The Iliad: A Commentary. Vol. III (books 9-12)*, en Kirk (ed.).

- HALL, J. (2013), "The Rise of State Action in the Archaic Age", en Beck H. (ed.), 9- 21.
- HALLER, B. (2007), *Landscape description in Homer's Odyssey*, University of Pittsburgh.
- HALLIWELL, S. (2000), "The Subjection of Muthos to Logos: Plato's Citations of the Poets", *CQ* 50, 94-112.
- HALVERSON, J. (1985), "Social order in the Odyssey", *Hermes* 113, 129-145.
- HAMMER, D. (1997), "Who Shall Readily Obey?: Authority and Politics in the *Iliad*", *Phoenix* 51, 1-24.
- \_\_\_\_\_ (1998a), "The Politics of the *Iliad*", *CJ* 94, 1-30.
- \_\_\_\_\_ (1998b), "Homer, Tyranny, and Democracy", *GRBS* 39, 331-360.
- \_\_\_\_\_ (2002), *The Iliad as politics. The performance of Political Thought*, Norman, University of Oklahoma Press.
- \_\_\_\_\_ (2005), "Plebiscitary Politics in Archaic Greece", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 54, 107-131.
- \_\_\_\_\_ (2009), "Homer and Political Thought", en Salkever S. (ed.), 15-41.
- HANSEN, M. (ed.) (1993), *The Ancient Greek City State*, Copenhagen, Munksgaard.
- \_\_\_\_\_ (1993a) "Introduction: The *pólis* as a Citizen-State.", en Hansen (ed.), 7-29.
- \_\_\_\_\_ (1996), "Πολλαχῶς πόλις λέγεται (Arist. *Pol.* 1276a23): The Copenhagen Inventory of *Poleis* and the *Lex Hafniensis de Civitate*", *CPCActs* 3, 7-72.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Pólis and City-State. An Ancient Concept and his Modern Equivalent*, Copenhagen, Munksgaard.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2006), *Pólis, An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006), "Cities, States, City-States and City-State Cultures", en Hansen M. (ed.), 7-16.
- HANSEN, M. y NIELSEN, T. (2004), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford & NY, Oxford University Press.
- HARDWICK, L. (2016), "Homer, Repetition and Reception", en Efstathiou A. y Karamanou, I. (eds.), 15-27.
- HARDWICK, L. y STRAY, C. (eds.) (2008), *A Companion to Ancient Receptions*, Oxford, Blackwell.

- HAUBOLD, J. (2013), *Greece and Mesopotamia. Dialogues in Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAVELOCK, E. (1994) [1963], *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor.
- HEGEL, F. (2013) [1837], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Erster Teil*, Berlin, Holzinger.
- HERDT, G. (2015), On the Architecture of the Toumba Building at Lefkandi, *The Annual of the British School at Athens* 110, 203-212.
- HERMAN, G. (2002), *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2013), “Egipto como Utopía: sobre el *Busiris* de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón”, *Estudios griegos e indoeuropeos* 23, 189-205.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2011), “Priam's Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in *Iliad* 24”, *TAPA* 141, 37-68.
- HEUBECK, A. (1987), “ἀμύμων”, *Glotta* 65, 37-44.
- HEUBECK, A. WEST, S. y HAINSWORTH, J. (eds.) (1988), *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. I: books i-viii*, Oxford, Clarendon Press.
- HEUBECK, A. y HOEKSTRA, A. (1989), *A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. II: books ix-xvi*, Oxford, Clarendon Press.
- HINSLEY, F. H. (1972), *El concepto de soberanía*, Barcelona, Labor.
- HIRVONEN, K. (1968), *Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- HÖLKESKAMP, K. (1998), “Zwischen Agon und Argumentation. Rede und Redner in der archaischen *Polis*”, en Neumeister y Raeck (eds.), 17-43.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1998) [1944], *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- HOWIE, J. G. (1995) “The *Iliad* as Exemplum”, en Andersen, Ø. y Dickie M. (eds.), 141-173.
- HUNTER, R. (2018), *The Measure Of Homer. The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey*, Cambridge, University Press.

- HURWIT, J. (1985), *The Art and Culture of Early Greece, 1100-480 B.C.*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- HUSSEY, E. (2006), "The Beginnings of Science and Philosophy in Archaic Greece", en Gill, M. and Pellegrin, P. (eds.), 13-19.
- ILLARRAGA, R. (2012), "Utopía ciclópea, utopía de cerdos. Una reconstrucción del pensamiento político de Antístenes a la luz de la sociedad de los cíclopes (LFS, 1014 = SSR, V.A.189) y la ciudad de los cerdos de República, II", en Misseri L. (ed.), 917-927.
- \_\_\_\_\_ (2011) "El Ática primigenia y la Atlántida: sociedades utópicas en el *Critias* de Platón", en Mársico, C. (comp.), 153-160.
- IRWIN E. (2005), *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ISSERLIN B. (1983), "The antiquity of the Greek alphabet", *Kadmos* 32,151-163.
- JAEGER W. (2001) [1942], *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1947), *La teología de los primeros filósofos*, Madrid, FCE.
- JANKO, R. (1982), *Homer, Hesiod and the Hymns*, Cambridge, University Press.
- \_\_\_\_\_ (1994), *The Iliad: A Commentary. Vol. IV (books 13-16)*, en Kirk (ed.).
- \_\_\_\_\_ (1998), "The Homeric Poems as Oral Dictated Texts", *CQ*, NS 48.1, 1-13.
- \_\_\_\_\_ (2001), "The Derveni Papyrus. A New Translation", *CP*, 96, 1-32.
- \_\_\_\_\_ (2015) "From Gabii and Gordion to Eretria and Methone: The Rise of the Greek Alphabet", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58, 1-32.
- JANNI, P. (1998), "Los límites del mundo entre el mito y la realidad. Evolución de una imagen", en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), 23-40.
- JASPERS K. (1949), *La Filosofía*, México D.F., FCE.
- JEFFERY, L. (1963), *The Local Scripts of the Archaic Greece*, Oxford, Clarendon Press.
- JELLINEK, G. (2000) [1910], *Teoría General del Estado*, México D.F., FCE.
- JENSEN M. (1980), *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Writing Homer. A study based on results from modern fieldwork (Sci.Dan., H.8.4)*, Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- JORDAN, W. (1990), *Ancient concepts of philosophy*, London, Routledge.

- KAHANE, A. (2011), "Philosophy", en Finkelberg, M. (ed.), 656-658.
- KARAMANOU, I. (2016), "Introduction: The Contexts of Homeric Reception", en Efstathiou, A. y Karamanou, I. (eds.), 1-11.
- KARP, A. (1995), "The Need for Boundaries: Homer's Critique of the Phaeakian Utopia in the *Odyssey*", *Utopian Studies* 6, 25-34.
- KELLY, A. (2012), "The audience expects: Penelope and Odysseus", en Minchin, E. (ed.), 3-22.
- KIM, J. (2000). *The pity of Achilles: oral style and the unity of the Iliad*, Lanham, Bouldner.
- KIRK, G. (1962), *The Songs of Homer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (ed.) *The Iliad: A Commentary*: (1985), *I (1-4)*; (1990) *II (5-8)*; HAINSWORTH, B. (1993), *III (9-12)*; JANKO, R. (1994), *IV (13-16)*; EDWARDS, M. (1991), *V (17-20)*; RICHARDSON, N. (1993), *VI (21-24)*, Cambridge, University Press.
- KIRK, G. RAVEN, J. y SCHOFIELD, M. (1983) [1957], *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos.
- KOZIAK, B. (1999), "Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics", *The Journal of Politics* 61, 1068-1091.
- KRIETER-SPIRO, M. (2018), *Homer's Iliad The Basel Commentary* (book XIV), en Bierl, A. y Latacz, J. (eds.).
- KULLMANN W. (1991), "Ergebnisse der motivgeschichtlichen Forschung zu Homer (Neoanalyse)" en Latacz J. (ed.), 425-55.
- \_\_\_\_\_ (2012), "Neoanalysis between Orality and Literacy: Some Remarks concerning the Development of Greek Myths Including the Legend of the Capture of Troy", en Montanari, F., Rengakos, A., Tsagalis, C. (eds.), 13-25.
- LACOUE-LABARTHE, F. y NANCY, J-L. (1988), *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, NY, State University of New York Press.
- LAMBERTON, R. (1986), *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, University of California Press.
- LANG, M. (1969), "Graffiti and Dipinti", *The Athenian Agora* 21, 1-116.
- LAKS, A. (2006), *Introduction à la "Philosophie Présocratique"*, Paris, PUF.
- LACKS, A. y MOST, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, Oxford University Press.

- LAPLACE, M. (1984), “Le Critias de Platon, ou l'ellipse d' une épopée”, *Hermes* 112, 377-382.
- LARDINOIS, A. (2018), “Eastern Myths for Western Lies. Allusions to Near Eastern Mythology in Homer’s *Iliad*”, *Mnemosyne* 71, 895-919.
- LASKI, H. (1960), *El problema de la soberanía*, Buenos Aires, Dédalo.
- LASSO DE LA VEGA, J. (1963), “Hombres y dioses en los poemas homéricos”, en Gil L. (ed.), 268-316.
- LATA CZ, J. (ed.) (1991), *Zweihundert Jahre Homer Forschung*, Stuttgart, K. G. Saur.  
 \_\_\_\_\_ (2001), *Troya y Homero. Hacia la resolución de un enigma*, Barcelona, Destino.
- LAURAGHI, N. (2013), “One-Man Government. The Greeks and Monarchy”, en Beck, H. (ed.), 131-145.
- LEBEDEV, A. (2010), “Western Greek Philosophical Poems and the Homeric Tradition: Continuity or Rupture?”, *Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences at St-Petersburg* 14, St-Petersburg, 101-110.
- LEJEUNE, M. (1987) [1972], *Phonétique historique du Mycénien et du grec ancien*, Paris, Klincksieck.
- LENS TUERO, J. y CAMPOS DAROCA, J. (2000), *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*, Madrid, Alianza Editorial.
- LÉVÊQUE y VIDAL-NAQUET (1964), *Clisthène l'Athenien*, Paris, Belles Lettres.
- LISI, F. (1985), “La teología de Ferécides de Siros”, *Helmántica* 36, 251-276.
- LEAF, W. (ed.) (1886), *The Iliad, edited, with apparatus criticus, prolegomena, notes, and appendices*, London, Macmillan.
- LEVINAS, E. (1974), *Humanismo del otro hombre*, México D.F., Siglo XXI.
- LIVOV, G. (2015), *Relaciones entre metafísica y política en la filosofía aristotélica. La arquitectura científica de la Política*, Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, [repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6066](http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6066).
- LORD, A. (1953), “Homer’s originality: oral dictated texts”, *APA* 84, 124-134.
- LUCE, J. (1978), “The *pólis* in Homer and Hesiod”, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 78, 1-15.

- \_\_\_\_\_ (1997), “Homeric Poetry and Its Significance for the Modern World”, *Classics Ireland* 4, 79-96.
- LYNETTE G., MITCHELL L. y RHODES, P. (eds.) (1997), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London & New York, Routledge.
  - MACKIE, C. (2011), “Themis”, en Finkelberg, M. (ed.), 864.
  - MADERUELO, J. (2005), *El paisaje: génesis de un concepto*, Madrid, Abada.
  - MAGNAVACCA, S. (2005), *San Agustín. Confesiones*, Buenos Aires, Losada.
  - MAIRET, G. (1993), *Jean Bodin. Les six livres de la République. Édition, introduction, notes et commentaires* [1583], Paris, Librairie générale française.
  - MANZTOURANIS, K. (2016), “A Philosophical Reception of Homer: Homeric Courage in Aristotle’s Discussion of ἀνδρεία”, en Efstathiou A. y Karamanou I. (eds.), 163-173.
  - MARINCOLA, J. (2011), “Historians and Homer”, en Finkelberg M. (ed.) II, 357-359.
  - MARINONI, P. (2012), *La mente de Aquiles, el plan de Zeus. Estrategias discursivas y estrategias de acción en la Ilíada*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
  - MARKS, J. (2005), “The Ongoing Neikos: Thersites, Odysseus, and Achilles”, *AJP* 126, 1-31.
  - MARROU, I-H. (1985) [1971], *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal.
  - MÁRSICO, C. (2010), *Zonas de tensión dialógica*, Buenos Aires, Del Zorzal.
  - \_\_\_\_\_ (comp.) (2011a), *Legalidad cósmica y legalidad humana en el pensamiento clásico*, Buenos Aires, UNSAM Edita.
  - \_\_\_\_\_ (2011b), *Polythrýleta. Sistemas explicativos y mutación conceptual en el pensamiento griego*, Buenos Aires, Rthesis.
  - \_\_\_\_\_ (2014), *Los filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón. Introducción, traducción y notas*, Buenos Aires, Losada.
  - MARTIGNONE, H. (2016), *Deseo y realidad en el Hipólito de Eurípides: Una lectura en clave utópica*, Universidad de Buenos Aires. Repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4108.
  - MARX, K. (1972), *Grundrisse*, Madrid, Siglo XXI.
  - MC LUHAN, M. y LOGAN, R. (1977) “Alphabet, Mother of Invention”, *ETC: A Review of General Semantics* 34, 373-383.

- MEIER, C. (1985) [1984], *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, México D.F., FCE.
- \_\_\_\_\_ (1990) [1980], *The Greek discovery of politics*, Harvard University Press.
- MERKEBACH, R. (1952), “Die pisistratische Redaktion der homerischen Gedichte”, *Rheinisches Museum* 95, 23-47.
- METTE, H. (1960), “‘Schauen’ und ‘Staunen’”, *Glotta* 39, 49-71.
- MÍGUEZ BARCIELA, A. (2007), “La problematización del ejército aqueo en el canto II de la *Iliada*”, *Ex novo* 4, 47-58.
- \_\_\_\_\_ (2016), *Mortal y Fúnebre*, Madrid, Dioptrías.
- MILANI, R. (2008), *The art of the landscape*, Montreal & Kingston, McGill-Queen’s University Press.
- MINCHIN, E. (2001), *Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*, Oxford, University Press.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2012), *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World*, Leiden, Brill.
- MISSERI, L. (ed.) (2012), *Estado, cultura y desarrollo: entre la utopía y la crítica. Actas de las primeras jornadas de Filosofía y Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- MONTANARI, F. (ed.) (2014), *Omero tremilia anni dopo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- MONTANARI, F. y RENGAKOS, A. (eds.) (2006), *La poésie épique grecque: métamorphoses d’un genre littéraire*, Genève, Fondation Hardt.
- MONTANARI, F., RENGAKOS, A. y TSAGALIS, C. (eds.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, Berlín, De Gruyter.
- MORAUX, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote*, Lovaina, Éditions Universitaires de Louvain.
- MORENILLA TALENS, C. (2013), “Evocaciones luctuosas en el estásimo I (432-486) de *Electra* de Eurípides”, *Minerva* 26, 105-130.
- MORENO GARCÍA, S. (2006), *La concepción y el concepto de soberanía*, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- MORGAN, L. (1877), *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Chicago, Charles H. Kerr & Company.
- MORO, T. (1999) [1516], *Utopía*, Buenos Aires, Losada.
- MORRIS, I. (1986), “The Use and Abuse of Homer”, *CA* 5, 81-138.
- MORRIS, I. y POWELL, B., (eds.) (1997), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Koln, Brill.
- MOSSÉ, C. (1980), “Ithaque ou la naissance de la cité”, *Annali di Archeologia e Storia Antica* 2, 7-19.
- MÜLLER, S. y OLIVIER, J. P. (1991), “Prospection à Malia: Deux documents hiéroglyphiques”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 115, 65-70.
- MUELLNER, L. (1996), *The Anger of Achilles. Menis in Greek Epic*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, J. (2014), “La recepción de Homero en el Humanismo y el Renacimiento: de Francesco Petrarca a Gonzalo Pérez”, *Artifara* 14, 89-117.
- MURNAGHAN, S. (1997), “Equal Honor and Future Glory: The Plan of Zeus in the *Iliad*”, en Roberts, D. H., Dunn, F. M. y Fowler, D. (eds.), 23-42.
- MURRAY, O. y PRICE S. (eds.) (1990), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, Clarendon Press.
- MYLONAS, I. (2004), *Kingship in the Mycenaean World and Its Reflections in the Oral Tradition*, Philadelphia, INSTAP Academic Press.
- MYRSIADES, K. (2009), “Homer: Analysis and Influence”, *College Literature* 35, xi-xix.
- NAGY, G. (1979), *The Best of Achaeans*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Homeric Questions*, Austin, University of Texas.
- \_\_\_\_\_ (2001), “Homeric Poetry and Problems of Multiforimity: The ‘Panathenaic Bottleneck’”, *CP* 96, 109-119.
- \_\_\_\_\_ (2017), “Diachronic Homer and a Cretan Odyssey”, *Oral Tradition* 31, 3-50.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Homeric Responses*, Austin, University of Texas.
- NAVEH, J. (1982), *Early History of the Alphabet*, Jerusalem, The Magnes Press.
- NEMET-NEJAT, K., (1998), *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, London, Greenwood Press.

- NEUMEISTER, C. y RAECK, W. (eds.) (1998), *Rede und Redner Bewertung und Darstellung in den antiken Kulteren*, Möhnese, Bibliopolis.
- NIETO HERNÁNDEZ, P. (2011), “Cyclops”, en Finkelberg, M. (eds.) I, 186-187.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995) *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.
- NILSSON, M. (1932), *Mycenaean Origin of the Greek Mythology*, Berkeley, University of California Press.
- NUDLER, O., FIERRO, M. A. y SATNE, G. (comps.) (2012), *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*, Buenos Aires, Miño y Ávila.
- NÜNLIST, R. (2009), *The Ancient Critic at Work. Terms and Concepts of Literacy Criticism in Greek Scholia*, Cambridge, University Press.
- NUSSBAUM, M. (1986), *La fragilidad del bien. Ética y fortuna en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
- OBBINK, D. (2006), “A New Archilochus Poem”, *ZPE* 156, 1-9.
- OLIVELLE, P. (1998), *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*, Oxford & NY, Oxford University Press.
- ONG, W. (1997) [1987], *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*, México D.F., FCE.
- ONIANS, R. (1951), *The Origins of European Thought. About the body, the mind, the soul, the world time, and fate*, Cambridge University Press.
- OSBORNE, R. (1987), *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, London, George Philip.
- \_\_\_\_\_ (1997), “The Polis and its Culture”, Taylor C. W. (ed.), 8-41.
- \_\_\_\_\_ (2006), “Homer’s society”, en Fowler, R. (ed.), 206-219.
- PAGE, D. (1955), *The Homeric Odyssey. The Mary Flexner Lectures Delivered at Bryn Mawr College*, Oxford, University Press.
- PELLING C. (2006), “Homer and Herodotus”, en Clarke, M., Currie, B. y Lyne, R. (eds.), 75-104.
- PALMER, J. (2009), *Parmenides & Presocratic Philosophy*, Oxford, University Press.
- \_\_\_\_\_ (2014), “The World of Early Greek Philosophy”, en Sheffield, F. y Warren, J. (eds.), 54-87.

- PANCHENKO, D. (1994), “Γένεσις πάντεσσι. The *Iliad* 14.201 and 14.246 Reconsidered”, *Hyperboreus* 1, 183-186.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.) (1998), *Los límites de la tierra: el espacio geográfico en las culturas mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- PERPINYÀ, N. (2008), *Las criptas de la crítica. Veinte interpretaciones de la Odisea*, Madrid, Gredos.
- PETRAKIS, V. (2006), “History versus the Homeric *Iliad*: A View from the Ionian Islands”, *Classical World* 99, 371-396.
- PETROVIC, A. (2016), “Archaic Funerary Epigram and Hector’s Imagined Epitymbia”, en Efstathiou, A. y Karamanou, I. (eds.), 45-58.
- PHILLIPS, D. (2004), *Athenian Political Oratory. 16 Key Speeches*, NY & London, Routledge.
- PHILLIPS SIMPSON, P. (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press.
- POMEROY, S. (1987), *Diosas, rameras, esposas y esclavas, mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, Akal.
- POSNER, R. (1979), “The Homeric version of the minimal state”, *Ethics* 90, 27-46.
- POWELL, B. (1991), *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge, University Press.
- PRADA, G. (2017), “La *Teogonía* de Hesíodo: vinculaciones entre himnodia, literatura y política”, en Torres, D. (ed.), 55-80.
- \_\_\_\_\_ (2019), “El arte político del tejer en los poemas homéricos”, en Abrach, L. y Abritta, A. (eds.), 49-70.
- \_\_\_\_\_ (2022), “La interpretación alegórica de los poemas homéricos en el periodo arcaico como exégesis filosófica”, *Ágora. Papeles de filosofía* 41, 1-17.
- PRIMAVESI, O. (2008), “Empedocles: Physical and Mythical Divinity”, en Curd, P. y Graham, D. (eds.), 250-283.
- QUARTA, C. (2005), “L’utopia come progetto e come processo storico: dall’età antica all’alto Medioevo”, *Morus* 2, 185-207.
- QUINLAN, S. (2009), *The Iliad, the Athlete and the Ancient Greek Polis*, Ottawa, University of Ottawa.

- RAAFLAUB, K. (1997a), "Homeric Society", en Morris, I. y Powell, B., (eds.), 624-648.
- \_\_\_\_\_ (1997b), "Soldiers, Citizens and the Evolution of the Early Greek *Póleis*.", en Mitchell L. y Rhodes P., 26-31.
- \_\_\_\_\_ (2004), "Homer and the Beginning of Political Thought in Greece", en Robinson, E. (ed.), 28-40.
- RABEL, R. (1989), "The shield of Achilles and the Death of Hector", *Eranos* 87, 81-90.
- RADEMAKER, A. (2005), *Sophrosyne and the Rhetoric of Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Boston, Brill.
- RADNER, K. (2010), "The stele of Sargon II of Assyria at Kition" en Rollinger R., Gufler B., Lang M. y Madreiter I. (eds.), 429-49.
- RANKIN, H. (1972), "Thersites the Malcontent. A discussion" *SO* 47, 32-60.
- REALE, G. (1999), *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*, Barcelona, Herder.
- REDFIELD, J. (1994), *Nature and culture in the Iliad: The tragedy of Hector*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- RENGAKOS, A. (2006), "Homer and the Historians: The Influence of Epic Narrative Technique on Herodotus and Thucydides," en Montanari, F. y Rengakos, A. (eds.), 183-214.
- REYES, A. (1966), *Estudios helénicos: El triángulo egeo; La jornada aquea; Geógrafos del mundo antiguo; Algo más sobre los historiadores alejandrinos*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- RICHARDSON, N. (1975), "Homeric Professors in the Age of the Sophists", *PCPS* 21, 65-81.
- \_\_\_\_\_ (1993), *The Iliad: A Commentary. Vol. VI (books 21-24)*, en Kirk (ed.).
- ROBERTS, D. H., DUNN, F. M. y FOWLER, D. (eds.) (1997), *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, University Press.
- ROBINSON, E. (ed.) (2004), *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Oxford, Blackwell.
- ROCHER, L. (ed.) (2009), *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- RODIER, G. (1957), *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin.

- RODRÍGUEZ CIDRE, E. y BUIS, E. (eds.) (2011), *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua*, Universidad de Buenos Aires.
- ROISMAN, H. M. (2005), "Nestor the Good Counsellor", *CQ* 55, 17-38.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Reception, Archaic and Classical*, en Finkelberg, M. (ed.), 706-708.
- ROLLINGER, R., GUFLER, B., LANG, M. y MADREITER, I. (eds.) (2010), *Interkulturalität in der Alten Welt*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- ROSE, P. (1988), "Thersites and the Plural Voices of Homer", *Arethusa* 21, 5-25.
- \_\_\_\_\_ (1995), "How Conservative Is the Iliad?", *Sons of Gods, Children of Earth*, Ithaca, N.Y. and London, Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997), "Ideology in the 'Iliad': 'Polis', 'Basileus', 'Theoi'", *Arethusa* 30, 151-199.
- ROSEN, S. (1988), *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York, Routledge.
- ROSEN, R. y SLUITER (eds.) (2006), *City, countryside, and the spatial organization of value in classical Antiquity*, Leiden.
- RÖSLER, W. y ZIMMERMANN, B. (eds.) (1991), *Carnevale e utopia nella Grecia Antica*, Bari, Levante Editori.
- ROUSSEL, D. (1976), *Tribu et Cité*, Paris, Annales Littéraires de L' Université de Besançon.
- RUIJGH, C. (1998), "Sur la date de la création de l'alphabet grec", *Mnemosyne* 51, 658-687.
- RUNCIMAN, W. (1982), "The Origins of States: The Case of Archaic Greece", *Comparative Studies in Society and History* 24, Cambridge, University Press, 351-377.
- \_\_\_\_\_ (1990), "Doomed to Extinction: The *Polis* as an Evolutionary Dead-End", en Murray, O. y Price, S. (eds.), 347-67.
- RUNIA, D. (2008), "The Sources for Presocratic Philosophy", en Curd, P. y Graham, D. (eds.), 27-54.
- RUOBING, X. (2018), "Recent Homeric Research", *Museum Sinicum* 1, 217-230.
- RUSSELL, D. (1981), *Criticism in Antiquity* (Classical life and letters), London, Duckworth.
- RUSSO, J., HEUBECK, A., y FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (eds.) (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. III: books xvii-xxiv*, Oxford, Clarendon Press.
- RUZÉ, F. (1997), *Délibération et pouvoir dans la cité grecque: de Nestor à Socrate*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- SAKELLARIOU, M. (1989), *The polis-state. Definition and origins*, Athens, FNRS Athènes.

- SALE, M. (1994), "The Government of Troy: Politics in the *Iliad*", *GRBS* 35, 5-102.
- SALKEVER, S. (2009), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, University Press.
- \_\_\_\_\_ (2009), "Introduction", en Salkever S. (2009) (ed.), 1-14.
- SANDYWELL, B. (1996), *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*, London & NY, Routledge.
- SARGENT, L. (1994), "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies* 5, 1-37.
- \_\_\_\_\_ (2005), "What is a Utopia?", *Morus* 2, 153-160.
- SCHADEWALDT, W. (1959), *Von Homers Welt und Werk: Aufsätze und Auslegungen zur Homerischen Frage*, Stuttgart, K. F. Koehler.
- SCHAER, R. (2000), "Utopia: Space, Time, History", en Schaer, R., Claeys, G. y Sargent, L. (eds), 3-7.
- SCHAER, R., CLAEYS, G. y SARGENT L. (eds), *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, New York, Oxford University Press.
- SCHEID-TISSINIER, É. (2002), "Laos et dèmos, le peuple de l'épopée", *L'Antiquité Classique* 71, 1-26.
- SCHEIN, S. (1984), *The Mortal Hero*, Berkeley, Univ. of California Pr.
- \_\_\_\_\_ (2016), *Homeric Epic and its Reception. Interpretive Essays*, Oxford, University Press.
- SCHIRONI, F. (2018), *The Best of the Grammarians*, University of Michigan Press.
- SCHMITT-PANTEL, P. (1990), "Collective Activities and the Political in the Greek City", en Murray O., Price S. (eds.), 199-213.
- SCHWEITZER, I. (2016), "Making Equals: Classical Philia and Women's Friendship", *Feminist Studies* 42, 337-364.
- SCODEL, R. (2011), "Demodokos", en Finkelberg (ed.) II, 203-204.
- SCULLY, S. (1981), "The *Polis* in Homer: A Definition and Interpretation", *Ramus* 10, 1-34.
- \_\_\_\_\_ (1990), *Homer and the Sacred City*, Ithaca, Cornell University Press.
- SEAFORD, R. (1994), *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford.

- \_\_\_\_\_ (2004), *Money and Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEATON, S. L. y CLAESSEN, H. (eds.) (1979), *Political Anthropology and the State of the Art*, La Haya, Mouton.
  - SHERRAT, S. (1990), “‘Reading the texts’: archaeology and the Homeric question”, *Antiquity* 64, 807-824.
  - \_\_\_\_\_ (2017), “Homeric Epic and Contexts of Bardic Creation”, en Sherrat, S. y Bennet, J. (eds.), 35-52.
  - SHEFFIELD, F. y WARREN, J. (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, NY and London, Routledge.
  - SHERRAT, S. y BENNET, J. (eds.) (2017), *Archaeology and Homeric Epic*, Oxford, Oxbow.
  - SHEWAN, A. (1919), “The Scheria of the Odyssey”, *CQ* 13, 4-11.
  - SKINNER, Q. (2003) [2002], *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla.
  - SIMMEL, G. (1986), *El Individuo y la Libertad*, Barcelona, Península.
  - SIROTA, A. M. (2001), “Neo-Marxism: An Attempt at Reformation”, *Russian Studies in Philosophy* 39, 32-53.
  - SLATKIN, L. M. (1991), *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley: University of California Press.
  - SLINGS, S. (1998), “*Tsade* and *he*: Two Problems in the Early History of the Greek Alphabet”, *Mnemosyne* 51, 641-657.
  - SNODGRASS, A. (1971), *The Dark Age of Greece. An archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries b.C.*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
  - \_\_\_\_\_ (2017), “Homer, the Moving Target”, en Sherrat, S. y Bennet, J. (eds.), 1-9.
  - SOARES, L. (2005), *Concepciones de la poesía en Platón. Un análisis comparado de las relaciones entre poesía y filosofía en República y Fedro*, Repositorio Institucional de Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
  - \_\_\_\_\_ (2017), “La pregunta va por delante. Resonancias de la concepción griega de la filosofía como interrogación problematizante”, *Avatares Filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires* 4, 3-18.
  - SOURVINOU-INWOOD, C. (1990), “What is Polis Religion?”, en Murray, O. y Price, S. (eds.), 295-322.

- STANLEY, K. (1993), *The shield of Homer. Narrative structure in the Iliad*, Princeton University Press.
- STARR, C. (1986), *Individual and community. The rise of the polis, 800-500 B.C.*, Oxford, University Press.
- STEINER, G. (2011), *La poesía del pensamiento*, México D.F., FCE.
- STRAUSS CLAY, J. (1989), *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2016), "Homer's Epigraph: *Iliad* 7.87-91", *Philologus*, 160, 185-196.
- STUURMAN, S. (2004), "The voice of Thersites: Reflections on the Origins of the Idea of Equality", *Journal of the History of Ideas* 65, 171-89.
- SVENBRO, J. (1976), *La parole et le marbre: Aux origines de la poétique grecque*, Lund, Studentlitteratur.
- TAPLIN, O. (1980), "The Shield of Achilles within the *Iliad*", *Greece & Rome* 27, 1-21.
- TAYLOR, C. W. (ed.) (1997), *Routledge History of Philosophy I: From the Beginning to Plato*, London, Routledge.
- THALMANN, W. (1988), "Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*", *TAPA* 118, 1-28.
- \_\_\_\_\_ (1998), *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the Odyssey*, Ithaca, Cornell UP.
- \_\_\_\_\_ (2011), "temenos", en Finkelberg, M. (ed.) III, 845.
- THIBAU, R. (1986), "Le bouclier d'Achille", en Freddy Decreus (ed.), *Hommages à Jozef Veremans. Collection Latomus* 193, Bruxelles, Latomus, 299-307.
- THOMAS, R. (1992), *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMSON, G. (1972), *Los Primeros Filósofos*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- TIFFANY, W. (1979), "New Directions in Political Anthropology", en Seaton, S. L. y Claessen, H. (eds.), 63-68.
- TONDA, L. (2012), "La respuesta de Diómedes: construcción discursiva de la autoridad y el disenso en el agón verbal del canto IX de la *Ilíada*", *Actas del VI coloquio internacional. AFWN: competencia y cooperación de la Antigua Grecia a la actualidad*, La Plata, FAHCE-UNLP, 19 al 22 de junio de 2012, 789-98.

- TORRES, D. (2007a), *La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes*, Universidad de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2007b), “La Troya de Homero. Una Construcción Simbólica entre el Mito y la Historia”, *Symbolos* 41, 419- 432.
- \_\_\_\_\_ (2017) (ed.), *La himnodia griega antigua. Culto, performance y desarrollo de las convenciones del género*, Universidad de Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2019), “Reflexiones sobre la oralidad, la escritura y la fijación de los poemas homéricos”, conferencia en *XII Jornadas de Literatura Griega Clásica*, Centro de Estudios Helénicos UNLP.
- TORRES, D. y ABRITTA A. (2013), “Perspectivas corales para una lectura de *Ilíada*”, *AFC* 26, 5-18.
- TSANTSANOGLOU, K. (1997), “The First Columns of the Derveni Papyrus” and their Religious Significance” en Lacks, A. y Most, G. W. (eds.), 93-128.
- TUCK, R. (1996) (ed.), *Thomas Hobbes. Leviathan. Revised Student Edition*, Cambridge University Press.
- TURNER, V. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- VAN ERP TAALMAN KIP, A. M. (2000), “The Gods of the ‘Iliad’ and the Fate of Troy”, *Mnemosyne* 53, 385-402.
- VAN DE MIEROOP, M. (2016), *Philosophy Before the Greeks*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- VANDERLINDEN, E. (1980), “Le bouclier d’Achille”, *Les Études Classiques* 48, 97-122.
- VAN WEES, H. (1986), “Leaders of Men? Military Organization in the *Iliad*”, *CQ* 36, 285-303.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History*, Amsterdam, J. C. Gieben.
- VARILLAS SÁNCHEZ, I. (2021), *La recensión pisiestrática de los poemas homéricos: estudio de las fuentes literarias*, Universidad de Valladolid.
- VÁZQUEZ, M. (2011), “Un manto para el pueblo. Tejido social y trama cómica en *Lisístrata* de Aristófanes”, en Rodríguez Cidre, E. y Buis, E. (eds.), 303-326.
- VERNANT, J. P. (1962), *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós.

- \_\_\_\_\_ (1982), *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI.
- VIDAL-NAQUET, P. (2001), *El Mundo de Homero*, México D.F., FCE.
- \_\_\_\_\_ (2006), *La Atlántida. Pequeña historia de un mito platónico*, Madrid, Akal.
- VILATTE, S. (1991), *L'Insularité dans la pensée grecque*, Besançon, Université de Besançon.
- VISSANI, G. (2015), "Volver a ser escuchado: mecanismos intertextuales en el *Scutum pseudohesiódico*", *AFC* 2(28), 121-132.
- VISSER, E. (1997), *Homers Katalog der Schiffe*, Stuttgart y Leipzig, Teubner.
- WADE-GERY, T. (1952), *The Poet of the Iliad*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WECOWSKY, M. (2002), "Homer and the origins of the Symposion", en Montanari F. (ed.), 625-637.
- \_\_\_\_\_ (2002), "Homer and Early Greece", *Colby Quarterly* 38, 94-117.
- WEST, M. L. (1983), *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1997), *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, München und Leipzig, De Gruyter.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, University Press.
- \_\_\_\_\_ (2011), *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary*, Oxford, University Press.
- \_\_\_\_\_ (2013), *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford, University Press.
- WEST, S. (1988), "The Transmission of the Text.", en Heubeck A., West S. y Hainsworth J. (eds.), 33-50.
- WHITLEY, J. (1991), "Social diversity in Dark Age Greece", *Annual of the British School at Athens* 86, 341-365.
- WHITMAN, C. (1958), *Homer and the Heroic Tradition*, New York, Norton.
- WILSON, D. (2002), *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge, University Press.
- WOODARD, R. (1997), *Greek Writing from Knossos to Homer*, NY & Oxford, Oxford University Press.

- WOODY, J. y WATT, I. (1963), “The Consequences of Literacy”, *Comparative Studies in Society and History* 5, 304-345.
- YAMAGATA, N. (1997), “ἄναξ and βασιλεύς in Homer”, *CQ*, 1-14.
- ZECCHIN DE FASANO, G. (2000), “Memoria y funeral: Príamo y Aquiles en *Iliada* XXIV.472-551”, *Synthesis* 7, 57-68.
- \_\_\_\_\_ (2004), “Fronteras sociales de *Odisea*: pretendientes, nobles y servidores”, *Synthesis*, 11, 145-162.
- \_\_\_\_\_ (2007), “La isla y el exilio: lenguaje y recuperación de la «civilización» en *Odisea*”, en González de Tobia, A. M. (ed.), 199-212.
- \_\_\_\_\_ (2010), “El concepto de Eunomía: ¿*Odisea* en Solón?”, *Synthesis* 17, 99-112.
- ZIMMERMANN, B. (1991), “*Nephelekokkygia*. Riflessioni sull’utopia comica”, en Rösler, W. y Zimmermann, B. (eds.), 53-101.
- ZUNSHINE, L. (ed.) (2015), *The Oxford Handbook of Cognitive Literary Studies*, Oxford, Oxford University Press.