



Nómadas

ISSN: 1578-6730

nomadas@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Peinado Vázquez, Rosa Verónica
Literatura y acto: Aquiles, el regreso a la batalla
Nómadas, vol. 47, núm. 1, 2016
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18153280006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LITERATURA Y ACTO: AQUILES, EL REGRESO A LA BATALLA

Rosa Verónica Peinado Vázquez

Centro de Investigación y Docencia en Humanidades

Estado de Morelos, México | CIDHEM

http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2016.v47.n1.52398

[...] sentado se encolerizaba junto a las rápidas naves, Aquiles el de los pies ligeros, progeñe de Zeus, hijo de Peleo; ni frecuentaba ya el ágora ilustre ni la guerra; pero su grato corazón se consumía al permanecer allí y ansiaba el grito de combate y la guerra.

(*Ilíada*, I, 488)

Resumen.- La literatura griega antigua fue utilizada desde época temprana con fines educativos, pues los héroes griegos ahí presentados eran considerados como paradigmas a seguir. Sin embargo, los actos humanos irrumpen más allá de la razón, por ello, las historias narradas tienen poco efecto en las decisiones del receptor. El objetivo del presente artículo es revisar el personaje de Aquiles en la *Ilíada*, en donde el héroe nos muestra que de nada sirvieron regalos, amistades ni mucho menos una narración hecha por su preceptor Fénix para deponer su cólera y volver al campo de batalla a auxiliar a los suyos.

Palabras clave: *Aquiles, cólera, decisión, acto*

Abstract.- Greek literature was used from early times with educational purposes, Greek heroes presented were considered as paradigms to follow. However, human acts burst beyond reason and the stories told have little effect on the decisions of the receptor. The aim of this article is to review the character of Achilles in the *Iliad*, because for him to no avail gifts, friends, much less a narration by his preceptor Phoenix to depose his anger and return to the battlefield to assist his friends.

Keywords: *Achilles, anger, decision, act*

Habitualmente se considera que los consejos, argumentos o narraciones paradigmáticas nos inducen a practicar un determinado modo de vida; en este sentido, la literatura, en particular la del mundo griego antiguo, ha sido leída, revisada y comentada desde una mirada ética, pues ha sido considerada como proveedora de paradigmas humanos o heroicos que nos guían en nuestros propios actos.

Sin embargo, en el terreno de la filosofía (cfr. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*) y del psicoanálisis lacaniano (cfr. *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*) se ha señalado que los actos humanos irrumpen más allá de la razón; por ello, el objetivo del presente artículo es revisar el personaje de Aquiles en la *Ilíada*, en donde el héroe nos muestra que de nada sirvieron regalos, amistades ni mucho menos una narración hecha por su preceptor Fénix para dejar atrás su cólera y volver al campo de batalla, sino que su regreso fue un acto que se enmarca en el ámbito de lo irracional, lo enigmático y “sobrehumano”.

La *Ilíada* educativa

Es un hecho admitido que la literatura de la Grecia antigua —especialmente la épica y la tragedia— exaltaba los valores éticos que se esperaban de un ciudadano griego, concediendo así una cualidad educativa a la misma. Platón (*República*, II, III), consciente de tal atribución, prohibía, en su ciudad ideal, que se considerara seriamente a Homero y que su obra fuera tomada como base para educar a los niños, en particular por lo que respecta al tema de los dioses. Sin embargo, los niños la aprendían de memoria y su recitación era motivo de concurso entre los aedos.

La función educativa de la *Ilíada* ha sido remarcada desde la antigüedad y en la actualidad es lo que continuamente se elogia: “El secreto de la pedagogía homérica: el ejemplo heroico, *paradeigma*” (Marrou, 1998, p. 37). Marrou ha señalado, en su libro *Historia de la educación en la Antigüedad*, los elementos que la constituyeron como un manual educativo, y al respecto afirma: “la epopeya no fue estudiada primordialmente como obra maestra de la literatura, sino porque su contenido la convertía en un manual de ética, en un tratado de ideal.” (1998. p. 33). Pero Marrou hace la siguiente observación:

[...] la obra de Homero no fue concebida para ser paradigma de la ética caballerescas, sino que los griegos, buscando una ética que sirviera de modelo para su sociedad la encontró en esas obras: [...] agreguemos que el argumento se invierte, o que por lo menos es de doble interpretación: Es por esto que la ética caballerescas ocupaba el ideal de la vida griega y por lo cual Homero, en calidad de eminente intérprete de este ideal, fue escogido y mantenido como texto básico de la educación”. (1998, 33)

Es decir, el objetivo del poeta no fue hacer una obra con fines educativos, sino son los receptores, antiguos y modernos, quienes se empeñan en hacer esta lectura.

Una vez formalizada la ética, ésta creó la medida incluso de la literatura; y la tendencia a considerarla como proveedora de modelos a seguir se entiende a partir de las descripciones que hace Aristóteles en su *Poética*, por ejemplo, cuando señala la diferencia entre tragedia y comedia: “ésta pretende reproducir a los peores, en cambio aquella, a los mejores” (1448 a), y más adelante expresa en qué consiste la diferencia entre el quehacer del historiador y el del poeta: “en que (el primero) narra lo que pasó y el otro narra cómo hubiera sucedido” (1451 b). Para Aristóteles, la *poiesis* representa personajes o conductas ideales no reales.

Sin embargo, si la *Ilíada* y sus héroes han sido motivo de discusión y pasión durante siglos no se debe a los modelos que pretenden derivar de ellos, sino porque, además de su esencia deleitosa, la literatura revela elementos de la naturaleza humana que nos son propios.

La cólera de Aquiles

La *Ilíada* canta la cólera del héroe Aquiles. Cólera que surge, en primer lugar, de una ofensa al dios Apolo, quien se había encolerizado con los aqueos y los había castigado enviándoles una peste por no haber honrado a su sacerdote Crises, cuando éste pidió al rey Agamenón que le regresara a su hija Criseida, tomada como botín.

La causa de la cólera

Agamenón había recibido como parte del botín de su última “expedición” a una mujer llamada Criseida, hija de Crises, sacerdote de Apolo. Éste había intentado recuperarla ofreciendo los correspondientes obsequios al rey, pero Agamenón no aceptó el rescate, atrayendo como consecuencia la cólera de Apolo quien envió una peste al campamento aqueo. Una vez consultado, el adivino Calcante indica que deberán regresar a Criseida a su padre para calmar al dios. Agamenón se niega, y cuando Aquiles intenta convencerlo, el rey amenaza diciendo que aceptará regresarla a cambio de que algún otro de los aqueos le entregue a una de las mujeres obtenida en la guerra. Inmediatamente Aquiles protesta, por lo que Agamenón le ordena directamente entregarle a Briseida, cautiva que le había tocado a Aquiles en la repartición del botín. Esta amenaza la hace efectiva, atrayéndose el odio y la cólera de Aquiles.

Honor y *geras*

Un vocablo que atraviesa el tema de la cólera de Aquiles es el de *timé* (el honor), que va de la mano con otro no menos importante, el de *geras* (el botín): “Al margen de las ventajas materiales obtenidas, el *gêras* equivale a una señal de distinción” (Vernant, 2001, p. 49). Como bien nos informa el mismo Aquiles (*Il.*, IX, 333), una vez saqueada una ciudad, los tesoros eran llevados ante el jefe máximo para que los repartiera de acuerdo a la valía de cada guerrero, el botín otorgado a cada uno era la muestra del honor merecido. Aquiles se siente ofendido en su honor (*timé*) cuando le quitan a Briseida por lo que ella representa, pues le fue otorgada en la repartición del botín como reconocimiento a su valor. Vernant explica claramente esta relación entre el botín y el honor del guerrero:

[...] quitándole a Briseida, Agamenón inflige a Aquiles una afrenta que toca el punto débil del guerrero. Lo despoja de su *gêras*, es decir, de la parte honorífica que le correspondía sobre el botín general y con el cual había sido gratificado. El *gêras* supone un privilegio excepcional, un favor concedido a título especial en reconocimiento a determinado tipo de superioridad, tanto en relación al rango y cargo —es el caso de Agamenón— como en cuanto al valor y a la notabilidad de las hazañas logradas —caso Aquiles.” (2001, p. 49)

La ofensa al honor, a la que tanto alude el mismo Aquiles a lo largo de la *Ilíada*, lo hizo encolerizarse, pues, tal como indica Lacan en el seminario *El deseo y su interpretación*, la cólera es el resultado de una contradicción entre lo que se tiene como ideal (en este caso, el valor guerrero de Aquiles) y lo que acontece en un hecho real (que Agamenón no le reconoce ese valor al arrebatarle su botín): la

cólera deriva de una incompatibilidad entre lo que se *cree* (ideal) y lo que es (real), en donde, para decirlo en términos del héroe, se ofende al honor:

[...] un afecto fundamental como la cólera no es otra cosa que esto: lo real llega de golpe [...] en el momento en que nosotros hemos hecho una muy bella trama simbólica, o todo va muy bien: el orden, la ley, nuestro mérito y nuestra buena voluntad. Uno se da cuenta, de golpe, de que las clavijas no encajan en los agujeritos (Lacan, Seminario *Le désir et son interpretation* (1958-1959), inédito).

La cólera trae consigo un deseo de venganza, Aquiles lo muestra muy bien. Cuando los heraldos de Agamenón recogen a Briseida de su tienda, el héroe se pone a llorar y, cuando su madre viene a consolarlo, le pide que acuda con el dios Zeus a suplicarle que detenga toda ayuda para el bando aqueo en la lucha con los troyanos:

Aquiles: “Siéntate junto y abraza sus rodillas, si en algo quisiera a los troyanos ayudar y echar a las popas y hacia el mar a aquellos aqueos para que conozca Agamenón su *ate* porque no honró al mejor de los aqueos” (*Il.*, I, 407)

Aquiles quiere vengarse de Agamenón, pero su revancha toca a todos los aqueos, incluido él mismo.

La consecuencia de la cólera: la venganza de Aquiles

Dado que los olímpicos se encuentran lejos en una fiesta, Tetis le pide a Aquiles esperar su regreso y además abstenerse de combatir:

Tetis: “yo iré al nevado Olimpo [...] pero hoy tú encolerízate con los aqueos y abstente de guerra” (*Il.*, I, 420)

Aquiles sólo quería el sufrimiento del atrida, pero la petición de Tetis a Zeus de ayudar a los troyanos perjudicaría a los aqueos todos, aunque ellos no eran completamente inocentes, pues, como explica Vernant:

[...] la confiscación del *géras* de Aquiles equivale, pues, en cierto modo, a negarle su excelencia en el combate, esa cualidad heroica que todos están de acuerdo en reconocerle. Y el silencio [...] que mantienen en la asamblea los guerreros griegos ante la conducta del caudillo les asocia a un ultraje por el cual, igual que él, deberían pagar las consecuencias. (2001, p. 49)

A este respecto, Nagy, siguiendo a Leonard Palmer, ofrece una explicación desde el ámbito terminológico del nombre del protagonista de la *Ilíada* que resumiría dicha venganza: “*Akhil(l)éús* es una forma abreviada de **Akhí-lauos*, que significaría ‘mientras el *lao* (grupo de combatientes) tiene *ákhos* (pena, sufrimiento)’”. (1994, p. 93)

El hecho de mantenerse alejado del combate, como parte de la venganza, arroja varias consideraciones: a) refleja el deseo de su madre de que no muera, pues siendo ella una diosa, al haber sido obligada a casarse y engendrar un hijo con un mortal, tendrá que verlo morir; b) aunque en un mundo determinista como el de la *Ilíada* el destino de Aquiles estaba escrito, no combatir le retrasaba ese destino,

por lo que se convierte en el elemento central y dramático de la obra, la cual dividirá sus versos en mostrar los combates adversos a los aqueos por no estar Aquiles en ellos y en los intentos por lograr que el héroe deponga la cólera y vuelva a la batalla.

En el canto IX encontramos a un desesperado Agamenón recomendando en Asamblea regresar a la patria, a lo cual se oponen Diomedes y Néstor, quienes, además, proponen enviar una embajada a la tienda de Aquiles para intentar aplacar su cólera y con ello conseguir su regreso a la batalla.

La renuncia a la cólera: intentos fallidos

Agamenón acepta enviar la embajada para Aquiles y ofrece una amplia lista de dones para convencer al héroe encolerizado de dejar atrás su cólera y así regrese a combatir contra los troyanos. Además de los dones, promete regresar a Briseida intacta y darle, al término de la guerra, a una de sus hijas en matrimonio. Néstor elige embajadores para acudir a la tienda de Aquiles: irán Fénix (preceptor de Aquiles), Áyax y Odiseo (amigos muy queridos) y dos heraldos.

Los dones y la amistad

El grupo llega a la tienda de Aquiles y lo encuentra “recreándose el ánimo” con la lira y cantando “la gloria de los hombres” (*Il.*, IX, 189). Después de cenar, Odiseo inicia su discurso pidiendo a Aquiles que cese la ira, pues los aqueos son fulminados; le hace un recuento de los dones que Agamenón le ofrece si la depone. Aquiles se niega y ofrece sus argumentos: recibe el mismo honor un cobarde que un valiente, él va a la batalla y Agamenón no lo hace, sin embargo los tesoros adquiridos en las ciudades sitiadas se los dan al atrida; reconoce que él no tiene motivo contra los troyanos ya que la guerra es a causa de Helena e indica que así como los atridas aman a sus esposas él amaba a la suya (Briseida) “aun siendo adquirida con el asta”. E insiste en el motivo de su cólera: Agamenón tomó su premio y no podrá convencerlo con sus “dones odiosos”.

Para Vernant el fracaso de los embajadores para que Aquiles regrese a la batalla proviene del hecho de que el héroe distingue en ese momento dos tipos de *timé* (honor):

[...] la *timé* ordinaria, caracterizada por la alabanza de la opinión pública [...] y hay otra *timé*, esa gloria imperecedera que le tiene reservada el destino si sigue actuando como ha actuado siempre. (2001, p. 53)

De la primera, indica Aquiles, no tiene necesidad (*Il.*, IX, 607), sólo le importa el destino que proviene de Zeus (*Il.*, IX, 608). Por ello, señala Vernant, el héroe rechaza la oferta:

Si consintiera, se situaría al mismo nivel que su adversario. Sería lo mismo que admitir que tales bienes, dotados de la *timé* del rey, como signos de su poder sobre los demás y de los privilegios preceptivos de su estatus, bastan por su simple acumulación para compararse con el auténtico calor, para ponerse en el

platillo de la balanza en pie de igualdad con eso otro que Aquiles y solamente él aporta al ejército aqueo. Por todo cuanto representan, estos regalos le resultan despreciables. (2001, p. 52)

Como ya indicamos, cuando los guerreros saqueaban una ciudad, llevaban el botín ante el rey, quien lo repartía conforme a los méritos del guerrero, los dones obtenidos son muestras de su valor. El rechazo de Aquiles a los dones ofrecidos por el rey Agamenón conlleva también la declinación del papel de subalterno que había asumido al embarcarse rumbo a Troya.

Después de rechazar los dones ofrecidos, Aquiles amenaza con regresar a su país al día siguiente, y mantiene su cólera. A continuación intervendrá Fénix, quien, después de explicarle lo que Aquiles significa para él, dado que lo cuidó cuando niño, le pide que abandone la cólera y socorra a los argivos. Luego le relata su propia historia, cuando una vez también él mismo fue tomado por la cólera, y por último le narrará un suceso (*ergon*) antiguo ocurrido al héroe Meleagro.

La historia¹ de Meleagro.

Fénix incluirá en la narración de Meleagro los elementos que consideró pertinentes para convencer a Aquiles de deponer la cólera. Así, le narró que los curetes estaban peleando con los etolios, quienes defendían Calidón; que la guerra fue a causa de la cólera de Artemis, quien, enojada porque Eneo no le ofrendó la cosecha como había prometido, les envió un jabalí para acabar con dicha cosecha. Para defenderla, Meleagro, hijo de Eneo, mató al jabalí y Artemis, enojada, mandó la guerra. En la guerra Meleagro mató a uno de sus tíos y su propia madre lo maldijo, entonces Meleagro se irritó con ella, “la ira penetró” y **se abstuvo de la guerra como consecuencia**. Por ello permanecía recostado junto a su esposa Cleopatra, “incubando su ira” (*xolon peson*). Le rogaron los viejos etolios y los sacerdotes, pidiéndole que saliera a defenderlos y le prometían dones para estimularlo. Le rogaba su padre Eneo, las hermanas y la madre, los compañeros más fieles y queridos, pero ninguno “persuadió su *thymós*² (ánimo) en el pecho”. Mientras tanto los curetes subían a las torres e incendiaban la ciudad. Su esposa le rogaba y le narraba las penas de la ciudad, y de cómo eran tomados como botín los niños y mujeres. Entonces –continúa Fénix– “**se conmovió su *thymós*** (ánimo) oyendo los malos actos” (IX, 595) y volvió a combate.

Se ha analizado desde diferentes puntos de vista el relato de Fénix. En su artículo *Lecturas del mito de Meleagro*, Ma. del Henar Velasco López hace una exhaustiva revisión de las distintas versiones de este “mito” en la antigüedad así como de las diversas interpretaciones hechas a partir del mismo, entre las que destaca la que analiza el paralelismo de la historia de Meleagro con la historia de Aquiles:

¹ Cfr. *Del mythos al mito*, en donde se aclara que las historias narradas a los griegos eran consideradas por ellos como reales, a pesar de que los lectores modernos las consideran parte de la literatura o de los “mitos”.

² *Thymós*: “ánimo”, “aliento vital”, de ahí “espíritu”, “alma”.

El paralelismo resultaría claro, la función paradigmática del mito evidente, [...] repararemos en otros detalles como la similitud etimológica entre el nombre de Cleopatra y Patroclo, ambos sobre las raíces de las palabras para “gloria” y para “padre”, [...] difícilmente podrá discutirse la correspondencia entre el destino de Meleagro y el de Aquiles. (2004, p.36)

Según Velasco, cuando Fénix narra, en primer lugar, su propia historia de ira, en segundo, señala que hasta los dioses la deponen, y tercero, cuenta la historia de Meleagro, deja claro a Aquiles que los tres tipos de seres (mortales, dioses y héroes) se ofrecen como paradigma en el tema en cuestión (2004, p. 34). Pues, añade Velasco, éste es el objetivo del mito: la lección moral (2004, p. 37).

Sin embargo, a Aquiles el relato de Meleagro en labios de Fénix no le hizo efecto. Esto pone en duda el éxito de la función paradigmática que desde la antigüedad se atribuye a los “mitos” o a la literatura en general. Si a Aquiles lo sucedido al héroe Meleagro no le cambió su manera de pensar y, como consecuencia, sus actos, podemos también dudar de los alcances éticos que le han sido concedidos a la historia del héroe Aquiles contada a los griegos y a la humanidad.

Ante el fracaso de los embajadores, Áyax pide a los otros marcharse, ya que “el ánimo de Aquiles es arrogante y no considera la amistad de sus compañeros” (*Il.*, IX, 675). De vuelta en la tienda de Agamenón, Odiseo anuncia que Aquiles no quiere extinguir la cólera sino que se llena de ella y rechaza los dones. Agamenón está decidido a marcharse de Troya, pero Diomedes anima a los aqueos a seguir en combate y concluye diciendo que Aquiles “combatirá cuando su *thymós* (ánimo) en el pecho lo impulse y *theós* (dios) lo levante” (*μάχησεται ὅππότε κέν μιν θυμὸς ἐνὶ στήθεσιν ἀνώγῃ καὶ θεὸς ὄρσῃ*) (*Il.*, IX, 702), frase que expresa, como veremos a continuación, la naturaleza irracional y “sobrehumana” de su regreso a la batalla.

El regreso a la batalla

“...combatirá cuando su *thymós* en el pecho lo impulse y *theós* lo levante”. (*Il.* IX, 702)

En los cantos posteriores a la embajada fallida los aqueos se muestran abrumados perdiendo la batalla, y aunque Aquiles sigue encolerizado comienza a dar señales de que pronto volverá a combatir, pues más adelante indica (canto XV) que peleará una vez que el fuego llegue hasta sus naves. Y, en el canto XVI, su regreso es inminente ante un hecho concreto: la muerte de su amigo Patroclo, la cual lo hizo olvidarse por completo de su cólera contra Agamenón.

La muerte de Patroclo

Los troyanos siguen gozando de un triunfo ilusorio, que se tambalea momentáneamente cuando Zeus se queda dormido y los dioses aliados a los aqueos los auxilian. Una vez que Zeus despierta y se da cuenta de esto, les ordena que cese el apoyo a los aqueos y pide a Apolo que restaure el auxilio a los troyanos, así Héctor avanza hacia las naves aqueas. Patroclo se percata de tal

situación y desesperado acude con Aquiles, rogándole que le permita auxiliar a los aqueos, argumentando que la ira no debería ser contra ellos. Aquiles concede a Patroclo ir a la batalla al frente de los mirmidones, e incluso le presta sus armas con la intención de que los troyanos piensen que es él mismo quien regresó a la contienda. Al principio, los troyanos así lo creen y se aterrorizan, suponiendo que el Pelida “había depuesto la cólera y preferido la amistad” (*Il.*, XVI, 281); suspenden el asedio y huyen. Patroclo los persigue hasta el muro de la ciudad en donde, lleno de arrojo, mata a muchos de ellos, hasta que Apolo lo ataca privándolo de su escudo, así el troyano Euforbo puede enterrarle su lanza y Héctor, finalmente, termina con él y lo despoja de sus armas.

Therapon

Se ha repetido constantemente que la relación entre Aquiles y Patroclo es una típica relación de pederastas o, más inexactamente, de homosexuales, pero incluso los griegos de la antigüedad intentaban aclarar que los héroes en cuestión, basados en las características atribuidas a la pederastia³, no la practicaban. En el *Banquete* de Platón, Fedro lo dice claramente: “Esquilo dice tonterías cuando afirma que Aquiles fue el *erastés* (amante) de Patroclo, pues Aquiles no sólo era más bello que Patroclo sino también que todos los demás héroes; y era todavía imberbe y, por eso mismo, mucho más joven, como afirma Homero” (*Symposium* 180 a).

Aquiles se refiere a Patroclo, al igual que a otros héroes, como “querido amigo”, pues la guerra tiene la cualidad de estrechar los lazos afectivos. Además es su “*therapon*” (“cuidador”, “compañero de armas”, “escudero”), por ello se encarga de disponer el banquete para los embajadores y el lecho para Fénix en el canto IX.

En la interpretación de Davoine (2011, p. 250), Patroclo es el “segundo” de Aquiles en el campo de batalla, por lo tanto, la persona más importante en su vida; recordemos que Aquiles se lamenta por no poder cumplir a Menetio, padre de Patroclo, su promesa de que regresaría vivo, promesa hecha cuando partieron a Troya y que muestra la responsabilidad de cuidado mutuo entre estos héroes. Davoine se basa en los estudios realizados a partir de grupos de excombatientes de diferentes guerras modernas que manifiestan el papel relevante del compañero de batalla ante el hecho de compartir la presencia de la muerte.

Nagy concuerda a partir de la terminología: Patroclo es “su lugarteniente, su *alter ego*. Es a causa de su función de *therapon* de Aquiles que Patroclo está muerto: *therapon* es un término que los griegos han tomado prestado en la época prehistórica (sin duda en el curso del II milenio) en las lenguas anatolias, en las cuales significa *sustituto ritual*”. (1994, p. 56)

Esta posición de *therapon*, que implica un vínculo todavía más trascendental que el de ser un “amigo querido”, es fundamental para entender por qué la muerte de Patroclo inspira al Pelida “el ánimo (*thymós*) que lo levanta” y, reconociendo su inminente y próxima muerte, lo apremia a volver a combate, cumpliéndose así el

³ Cfr. *La pederastia socrática. Del deseo a la filosofía*.

paralelismo de la historia de Meleagro, quien volvió a la batalla gracias a su esposa Cleopatra⁴. Si bien la historia narrada por Fénix no tuvo el efecto deseado en Aquiles, sí da cuenta de que lo único que sacaría a Aquiles de su cólera estaría en los mismos términos.

El desdoblamiento de Aquiles

El desdoblamiento de los personajes en la literatura ha sido ampliamente estudiado. En el artículo *Figuras y significaciones del mito del doble en la literatura: teorías explicativas*, Juan Herrero Cecilia (2011, p. 27 ss.) hace una extensa revisión sobre la temática desde el ámbito de la filosofía y la psicología. Con sus matices, se pueden extraer dos interpretaciones generales: la primera indica que el desdoblamiento representa una garantía del personaje contra la muerte, la segunda señala que muestra una crisis de identidad, en donde el personaje se encuentra escindido, sea entre su deseo y la realidad, sea entre su yo interno y el exterior. Ambas se pueden ejemplificar en la literatura y son el reflejo de la experiencia humana.

La personificación de Patroclo a través de vestir las armas de Aquiles, su actitud de líder ante los mirmidones, el arrojo y bravura contra los troyanos y la confusión inicial de éstos dan cuenta del desdoblamiento del héroe. En este sentido, Nagy considera que la muerte de Patroclo representa la muerte de Aquiles:

La muerte de Patroclo prefigura en la *Ilíada* la muerte de Aquiles, situada más allá de la *Ilíada* (1994, p. 56) [...] Por su muerte, Patroclo toma el título de “el mejor de los mirmidones” y el de “el mejor de los aqueos” porque ha tomado sobre él no solamente las armas de Aquiles, sino también la identidad heroica de Aquiles. La muerte de Patroclo expulsa más allá de la *Ilíada* la muerte de Aquiles. (1994, p. 57)

Aunque la muerte de Aquiles no fue incluida entre las escenas de la *Ilíada*, fue experimentada por el pelida a partir de su desdoblamiento con Patroclo. La muerte de Patroclo lo lleva a la experiencia filosófica de “precursar la muerte”.

Precursar la muerte

En el Canto XVII vemos a Menelao y otros aqueos intentando proteger el cuerpo de Patroclo, y se entabla una batalla con los troyanos por el cadáver. Entretanto Antíloco anuncia a Aquiles la muerte de Patroclo. Ante la noticia, Aquiles se lamenta y llora, indicando que quiere morir de inmediato, incluso Antíloco lo toma las manos “por si quisiera cortarse la garganta”; su madre, escuchando sus lamentos, llega a consolarlo y le recuerda que Zeus le ha “cumplido” (“completado”), al honrarlo, a lo que Aquiles pregunta: “qué placer saca de eso si murió el compañero querido” (*Il.*, XVIII, 80).

⁴ Etimológicamente iguales: “la gloria (*kleós*) del padre (*patrós*)”.

La muerte de Patroclo le permite a Aquiles vislumbrar el sinsentido de su venganza así como la asunción de su propia muerte, eso que Heidegger denomina, en su libro *Ser y tiempo*, “precursar la muerte”.

Cuando señala que la muerte es otra de las “características” del *Dasein* (Ser ahí), Heidegger es muy claro al indicar que ésta no es sólo la experiencia concreta de la cual no se puede decir nada (pues el muerto no puede contar su experiencia, y el vivo aún no la conoce) sino que es un fenómeno que puede ser “precursado”. La posibilidad de percibir la propia muerte ocurre gracias a que somos seres “con otros”. Sin embargo, esta experiencia de la muerte propia a través de la muerte de los otros no se obtiene con el simple hecho de presenciarse: “[...] no experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a “asistir” a él”. (1983, § 47)

Pensar en la muerte tampoco es la manera de precursarla, pues ello: “no le quita plenamente [...] su carácter de posibilidad: la muerte sigue siendo considerada como algo que viene; pero que la debilita queriendo disponer de ella al calcularla. (1983, § 52) Precursar la muerte es “[...] la del sentido ontológico del morir del que muere como una posibilidad de su ser [...]”. (1983, § 52) Porque además, indica Heidegger, morir no es finar (en el sentido biológico-fisiológico). Para Heidegger, se puede finar, cesar, sin precursar la muerte. Morir, añade el filósofo, es el “modo de ser en que el ‘ser ahí’ es *relativamente* a su muerte”. (1983, § 49) Incluso, para Nagy, esta experiencia es la que les confiere a los héroes griegos tal categoría:

El héroe debe hacer la experiencia de la muerte. La muerte del héroe es el tema que le da su poder [...] Mientras, en la epopeya, un héroe entra en combate, somos perfectamente conscientes de la intensa gravedad de la situación: él afrontará la muerte. (1994, p. 33)

Precursar la muerte es una posibilidad inestimable del ser humano, pues, al enfrentarlo con la angustia que adelanta su límite, obliga al *Dasein* a detenerse y pensar en el objeto de su vida, comenzando a vivir una “vida propia”. La muerte de Patroclo le infunde el ánimo a Aquiles para volver al campo de batalla y encontrarse con su destino.

El acto de Aquiles de regresar a la batalla fue ajeno a las razones dadas por sus compañeros y amigos, su regreso fue consecuencia de un evento que afectó aquella parte del ser humano que comprende los afectos, el ánimo (*thymós*) —tal como el héroe lo admite ante la noticia de la muerte de su amigo—:

Aquiles: “[...] dejemos lo que antes se hizo, habiendo domado el ánimo (*thymós*) en el pecho por necesidad. Ahora iré por Héctor [...] y mi destino recibiré”. (II, XVIII, 112)

El ánimo (*thymós*): más allá de la razón

El término griego *thymós* (θυμός) es traducido al castellano como *ánimo*, *aliento*, *impulso*, *deseo* e incluso *alma*. En la *Ilíada* alude a la disposición interior, y convive con una variedad de vocablos griegos de sentido semejante, así lo describe Vernant:

Cuando de lo que se trata es de referirse al cuerpo tanto en sus aspectos más vitales, impulsivos o emocionales como reflexivos y sapienciales, se cuenta con múltiples términos: *stethos*, *etor*, *kardía*, *phren*, *prapídes*, *thymós*, *ménos*, *nóos*, cuyos significados a menudo están muy próximos entre sí refiriéndose, sin llegar a distinguirse nunca del todo con precisión, a partes u órganos corporales (corazón, pulmones, diafragma, pecho, entrañas), hálitos, vapores o humores líquidos, sentimientos, pulsiones o deseos, pensamientos u operaciones concretas de la inteligencia como son entender, reconocer, nombrar y comprender. (2001, p. 18)

Al igual que otras palabras griegas, *thymós* será reemplazada con el paso del tiempo, sobre todo en el contexto de la filosofía; en este caso, el vocablo *psyché* (ψυχή), al inicio sinónimo de *thymós*, lo reemplazará y adquirirá un nuevo sentido que generará el concepto de “alma”. Platón, en su teoría del alma y el dominio de sí, incluso subordina el *thymós* a la *psyché* (*República IX*, 580):

El alma (*psyché*) de cada uno, al igual que la ciudad, se divide en tres partes [...] serán tres igualmente los placeres que se corresponden con ellas. Del mismo modos los deseos y los cargos. Hay una parte [...] con la que el hombre conoce (*manthanei* μανθάνει); otra, con la que se encoleriza (*thymoutai* θυμοῦται), y una tercera a la que, por su variedad, no fue posible encontrar un nombre adecuado; esta última, en atención a lo más importante y a lo más fuerte que había en ella, la denominamos la parte concupiscible (*epithymetikon* ἐπιθυμητικόν). Ese nombre respondía la violencia de sus deseos, tanto al entregarse a la comida y a la bebida como a los placeres eróticos y a todos los demás que de estos se siguen.

El esquema platónico refleja claramente que el *thymós* pertenece a un ámbito distinto al de la razón: el de las pasiones y deseos. Este impulso o fuerza que proviene del interior, y que en la *Ilíada* se ubica en el pecho, se acompaña, en los actos humanos, de un elemento que en Homero se refiere al orden de lo divino (*theós*).

Theós: sobrehumano y externo

Chantraine, en su *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, da cuenta de que el sustantivo *theós* es utilizado muy frecuentemente en el mundo griego con un valor predicativo, de modo que existía el comparativo *theóteros* (θεώτερος), “más dios que”, así como el verbo *theázō* (theázo) “ser divino”. Wilamowitz es el primero en explicar tal sentido:

Es decir, que los griegos no afirmaban primero, como hacen los cristianos o los judíos, la existencia de Dios, y procedían después a enumerar sus atributos, diciendo “Dios es bueno”, “Dios es amor”, y así sucesivamente. Más bien se sentían impresionado o atemorizados por las cosas de la vida y de la naturaleza notables por su capacidad de producir placer o miedo, y decían: “Esto es un dios”, o “aquello es un dios”. Los cristianos dicen: “Dios es amor”; y los griegos: “El amor es *theós*”, o sea, “es un dios.” (por Guthrie 1995, p. 17)

Más adelante, Grube se dedicó a profundizar en tal concepción del término:

Al decir que el amor —o la victoria— es dios o, más exactamente, un dios, se pretendía decir primaria y fundamentalmente que se trata de algo sobrehumano, no sujeto a muerte, de duración ilimitada. (1987, p. 232)

Y abunda en la definición de *theós*:

Cualquier poder, cualquier fuerza que vemos actuar en el mundo, que no haya nacido con nosotros y que continúe después de nuestra muerte, podía, de esta forma, ser calificado como un dios, y la mayoría de ellos se denominaban así. (1987, p. 233)

Grube se basa en la naturaleza inmortal que se atribuye a los dioses griegos, quienes reciben la denominación de *athanatoi* (inmortales):

No es casual que los griegos se refirieran comúnmente a sus dioses como *oi áthanatoi*, los inmortales. (1987, p. 233)

En el terreno de la filosofía física, el autor ejemplifica el uso del término *theós*, que es sustantivo, utilizado con un sentido calificativo:

No sólo cabía aplicar el adjetivo «divino» (*θειος*) a algo más grande y más duradero que el hombre, sino que incluso el sustantivo *θεός* era usado continuamente de una forma tan imprecisa que no es posible traducirlo como «dios» sin caer en un cierto sinsentido. Los filósofos milesios, por ejemplo, llamaban *θεός* al substrato del mundo físico que buscaban. (1987, p. 233)

E indica que, con esta lectura, frases aparentemente enigmáticas del mismo ámbito filosófico pueden entenderse de manera distinta: “Así, cuando Tales decía que el mundo está lleno de dioses, es posible que quisiera decir solamente ¡que está lleno de agua!” (1987, p. 233)

Nuestra sociedad occidental asocia el término “dios” a un ser específico antropomorfo, lo cual también ocurrió en el mundo griego antiguo, con la llegada de los dioses olímpicos de origen indoeuropeo, sin embargo, el término *theós* era utilizado, también, para describir algún fenómeno:

Eurípides llega a decir que reconocer a un amigo es «un dios». Semejante afirmación carece para nosotros de sentido, porque el pensamiento moderno ha asociado definitivamente la palabra dios con una personalidad divina dotada de emociones prácticamente humanas, de mente y de memoria, de intenciones y deseos que han de ser tales para que obtengan nuestra aprobación, así como de amor y frecuentemente de ira. Nuestra moderna concepción de lo divino es, de hecho, más decididamente antropopsíquica que lo fuera la de los griegos. (1987, p. 233)

Grube analiza el término en los textos de Platón y observa dos acepciones del término:

Nuestra palabra Dios sintetiza dos conceptos que los griegos mantuvieron separados y que se diferencian con toda claridad en Platón. Lo divino presenta dos aspectos: el estático y el dinámico. Dios puede ser considerado como la realidad última, la forma más elevada de ser, lo absoluto y eterno. También hablamos de Dios como creador, eslabón primero de la cadena, no de la

existencia, sino de la causación, hacedor, fuerza activa que produce el movimiento y la vida. (1987, p. 234)

En resumen, el término *theós* va más allá de nuestro sentido actual de la palabra “Dios” heredado principalmente del cristianismo:

Por convencional entiendo más bien la utilización de la palabra *θεός* y su plural para indicar cualquier cosa existente en la naturaleza más allá y por encima de la humanidad. Desde su primera obra hasta la última fue creencia de Platón que existían ciertas fuerzas superiores continuamente activas. Estas fuerzas son, sin más, denominadas dios o dioses en esta época. (1987, p. 242)

Es decir, el *theós* que empujará a Aquiles a volver a la batalla es aquello de esencia eterna y sobrehumana y, a la vez, aquello generador de los actos humanos. Entendemos que, en lo que respecta al regreso a la batalla de Aquiles, Diomedes no estaba aludiendo a un dios en particular sino a la esencia del *theós*.

En la *Ilíada* vemos a los dioses olímpicos tomando partido en la guerra de Troya, algunos asistiendo a los aqueos, otros a los troyanos, mostrando que, en la concepción de los griegos, cada acto de los mortales está apoyado por un acto divino, de otro orden. Aquiles fue honrado por Zeus al concederle éste la venganza solicitada. Por ello el héroe reconoce que, ante sus ansias de combatir de nuevo, deberá esperar su aprobación.

La presencia habitual de los dioses en la *Ilíada*, en donde aparecen y se manifiestan como un soplo, un roce, tras la neblina o incluso en su forma divina (Tetis ante Aquiles), se comprende como típico elemento de una sociedad determinista. Aquiles es, en la *Ilíada*, un héroe que cumple cuidadosamente con los ritos religiosos y da muestra del respeto a los dioses. Así como pidió a Zeus por intermedio de su madre Tetis ser honrado, igualmente pide la aprobación de ésta cuando sintió el impulso de volver al campo de batalla y le suplica: “No me apartes del combate” (*Il.*, XVIII, 126).

Para Crespo, sin embargo, este mundo predeterminado no limita la libertad del acto humano:

Un fenómeno característico de la *Ilíada* es que la mayoría de las acciones humanas tiene una doble motivación. Los héroes toman una decisión y, al mismo tiempo, un dios infunde esa misma decisión al héroe. Como consecuencia, los héroes tienen libre albedrío y son responsables moralmente, pero, al tiempo, sus actos están determinados por la voluntad divina. Nunca hay conflicto entre ambas decisiones. Esta combinación de responsabilidad moral y de determinismo puede reflejar un pensamiento primitivo y popular o ser el resultado de una concepción consciente, aunque implícita. (2006, p.10)

Más que considerar que los griegos homéricos trataban de evitar la responsabilidad de sus actos al promulgar un apoyo divino, esta aparición de los inmortales en la escena da muestra de que el acto humano no sucede sin la existencia del otro. La convivencia de decisiones humanas y divinas da muestra de la naturaleza del acto realizado: el sujeto lo realiza pero un agente externo contribuye con su consentimiento.

Tamayo, en su libro *Del síntoma al acto*, hace una descripción de los términos “individuo”, “persona”, “yo”, en los cuales se revela una posición narcisística respecto a las acciones realizadas, para presentarnos, diferenciándolo, el término heideggeriano “*Dasein*”, ese que, entre otras cualidades, es *Mitsein* (“Ser-con-otros”), pues, explica, en el *Dasein*: “Los otros no están afuera sino en un adentroafuera” (2001, p. 41), lo cual, el mismo Tamayo equipara al concepto lacaniano de “*immixion des sujets*” (intrincación de sujetos):

En la *intrincación de sujetos* no hay uno que pueda decir “yo”, sino que el sujeto se presenta en varios personajes simultáneamente. (2001, p. 42)

Actos y palabras

Volver a la batalla fue un acto concreto, que, como mostró Aquiles, nada tuvo que ver con regalos, argumentos o historias narradas. La oposición griega entre los vocablos *mythoi* (palabras, discursos, narraciones) y los *erga* (actos, hechos, sucesos) da cuenta de lo que el psicoanalista J. Lacan enunciará en *El tiempo lógico* acerca de los actos humanos: cuando éstos ocurren, las palabras y pensamientos quedan excluidos.

El esquema del tiempo lógico expresa que el acto es una irrupción entre las reflexiones y consideraciones acerca del acto a realizar: 1. El instante de la mirada, 2. El tiempo para comprender y 3. El momento de concluir (1984, p.187 ss.).

Cuando el hombre está deliberando pone en la balanza los pros y los contras, sin embargo, cuando actúa, esa balanza resulta fútil. En los dos primeros momentos descritos por Lacan, el hombre reflexiona sobre la decisión que debe tomar, intentando decidir con base en argumentos lógicos la pertinencia de su acción, y en el tercer momento dichos argumentos son interrumpidos por el acto mismo, “realizado sin el pensar” (Tamayo, 2001, p. 44).

Conclusiones

Ante la muerte de Patroclo, repentinamente la cólera de Aquiles contra Agamenón desapareció. El héroe muestra que la muerte de su amigo provocó un cambio tal en su ánimo que lo apremió a actuar en consecuencia, cumpliéndose así la enunciación de Diomedes.

La cólera de Aquiles es, sin duda, el tema de la *Ilíada*, allí vemos claramente el origen de la misma, su naturaleza y sus nefastas consecuencias. Respecto a la manera en que el héroe olvidó la injuria y regresó a la batalla, el héroe mismo revela que no fue resultado de la empatía o amor por sus compatriotas que morían en el campo debido a su ausencia, tampoco lo consiguieron los atractivos regalos y el prometido regreso de Briseida a su tienda, aún menos eficacia tuvo la narración que escuchó de labios de su preceptor Fénix, quien le contó la historia de Meleagro, tomado por la ira. El regreso de Aquiles a la batalla contra los troyanos fue un acto más allá de la razón.

Bibliografía

- Aristóteles (2000). *Poética*. México: UNAM.
- Chantraine, Pierre (1968). *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Crespo, Emilio (2006). *La cólera de Aquiles*:
http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/lairadeaquiles_.pdf
- Davoine, F. y Jean-Max Gaudillière (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Bs. As.: FCE.
- Grube, G.M.A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, William K.C. (1995). *Los filósofos griegos*. México: FCE.
- Heidegger, Martin (1983). *Ser y Tiempo*. México: FCE.
- Herrero Cecilia, Juan (2011). Figuras y significaciones del mito del doble en la literatura. *Cédille Revista de Estudios franceses*, núm. extra 2.
<http://webpages.ull.es/users/cedille/M2/02herrero2.pdf> 1
- Homero (1996). *Ilíada*. México: UNAM.
- Lacan, Jacques (1984). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”. *Escritos*. México: SXXI.
- Marrou, Henry-Irenee (2004). *Historia de la educación en la Antigüedad*. México: Akal.
- Nagy, Gregory (1994). *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*. Paris: Seuil.
- Peinado, Verónica (2010). *La pederastia socrática. Del deseo a la filosofía*. México: CIDHEM.
- (2012) “Del mythos al mito”. *Tamoanchan*, México: CIDHEM.
<http://www.cidhem.mx/tamoanchan2/veronica.pdf>
- Tamayo, Luis (2001). *Del síntoma al acto*. México: UAQ.
https://www.academia.edu/2095805/Del_sintoma_al_acto._Reflexiones_sobre_los_fundamentos_del psicoanalisis
- Velasco López, Ma. Del Henar (2004). “Lecturas del mito de Meleagro”. *MINERVA Revista de Filología Clásica*, 17.
- Vernant, Jean-Pierre (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.