

2015

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2015, NÚM. 14

<http://www.orbisterrarum.cl>



Igualdad política como producto de la ética en el mundo homérico: el *agon* entre Diomedes y Agamenón en el canto IX de *Iliada*

Political equality as a result of ethics in the Homeric world: the *agon* between Agamemnon
and Diomedes in the Iliad IX singing

Jorge Palma Osses*

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Resumen: El ensayo que se presenta a continuación es un intento por dilucidar la manera en la que dialogan *areté* y *Politiké tekhné* en el mundo homérico, configurando un sistema de relaciones morales que definen el quehacer cotidiano y político del caudillo griego en tiempos de *Iliada*. Para ello, hemos seleccionado el *agon* verbal que protagonizan Diomedes y Agamenón contextualizado en la crisis más poderosa que atraviesan los aqueos, durante el canto IX de la obra ya citada.

Palabras clave: Areté, Agón, Igualdad, Discurso, Politiké tekhné

Abstract: The essay that follows is an attempt to elucidate the way in which dialogue *areté* and *politiké tekhné* in the Homeric world, forming a system of moral relations that define daily life and work of the Greek political leader in times of the *Iliad*. To do this, we have selected the verbal *agon* starring Agamemnon and Diomedes and for the most powerful crisis facing the Achaeans, during the singing IX of the aforementioned work.

Keywords: Areté, Agón, Equality, Speech, Politiké tekhné

* Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica y Licenciado en Educación con mención en Historia, UMCE. Diplomado en Estudios Clásicos con mención en Cultura, UMCE y Diploma en Estudios Griegos en la Universidad de Chile. Profesor de Ciencias Sociales en el Liceo Experimental Manuel de Salas de la Universidad de Chile y en Instituto Nacional. Contacto: jorge.palma@lms.cl

**IGUALDAD POLÍTICA COMO PRODUCTO DE LA ÉTICA EN EL MUNDO HOMÉRICO: EL AGON
ENTRE DIOMEDES Y AGAMENÓN EN EL CANTO IX DE LA ILÍADA**

Jorge Palma Osses

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

*¡Ah, para aquel que sabe,
espantoso es saber,
si no hay provecho en ello!*

Sófocles

Cuando intentamos profundizar el acercamiento hacia el conocimiento de un pueblo –cualquiera sea éste-, es necesario reconocer la relación dialéctica y refleja que se produce entre su configuración, y la relevancia que adquiere la educación en la construcción moral de cualquier sociedad.

Desde el origen de la cultura occidental, la relación política-educación ha estrechado lazos indisolubles, los que han mostrado signos de perpetuación aún durante los tiempos de carestía de paz. En *Ilíada*, se describe una cotidianidad adscrita por la participación política, la que no se ve superada por la violencia de la belicosidad. Todo lo contrario, la participación se muestra como una posibilidad inmediata de resolver la coyuntura que impide la superposición de un pueblo sobre otro, entendida esta posición como una necesidad de supervivencia colectiva, y como confirmación de la *areté* (ἀρετή) individual.

Con la finalidad de presentar un análisis discursivo que compruebe la relación estrecha que existe entre educación y política en la cultura homérica, donde se propone que

la *Politiké tekhnē* (πολιτική τέχνη) descansa sobre el soporte ético que rige la *areté*¹, he escogido el *agon* (ἄγών) verbal celebrado entre Diomedes y Agamenón en el canto IX de *Ilíada*.

La situación enunciativa de esta oposición discursiva se enmarca por la propuesta del “rey de reyes” de abandonar la tierra de Ilión, lugar físico en el que se desarrolla cruenta guerra que lleva nueve años desde su inicio. El *agon* comienza en el momento en que el hijo de Tideo interpela públicamente al caudillo durante la asamblea, celebrada con el fin de analizar la crítica situación que atraviesa el pueblo aqueo.

I- La *areté* griega en tanto acción

De conocimiento extendido es que la sociedad homérica representada en *Ilíada* se configura como una construcción jerárquica, vertical, en la que el honor es patrimonio y búsqueda continua de una aristocracia que rige los hilos políticos y sociales en la Grecia homérica. Más aún, es sabido que esta aristocracia no se reconoce a sí misma “entre iguales”, sino que su naturaleza se estructura por una asimetría posicional que, entre otras variables, deviene del grado de *areté* que posee cada individuo. Es el producto histórico de una diferenciación de clases, matizada por la especificidad espiritual y valórica del *aristoi* griego. Ciertamente, por lo tanto, que no todos los aristócratas son iguales en virtud.

El crisol de esta diferenciación de clases, subyace de la subjetivación articulada que se origina a partir del enfrentamiento que deviene entre realidad humana y mito micénico. A imagen y semejanza de la relación de posiciones entre las divinidades olímpicas, en la que Zeus se superpone de modo consciente sobre los otros dioses, tanto por su poder como por el curso de la historia mítica; los hombres instalan en “la cabeza de la sociedad al rey (Basileus), y éste es secundado por una aristocracia, que en la épica es representada por la imagen de los héroes”.² Dicho intento de mimesis humano con el modelo de sociedad divina, como bien apunta Rodríguez Adrados, descansa en la fundición que se produce

¹ Divenosa, María, *Palabra mítica y discurso razonado en la fundamentación de la política (Platón, “Protágoras”, 320c8-328d2*, en *Revista Ite*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 1999, pp.107

² Figueroa León, Carolina, “Nietzsche y el mundo homérico”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, ISSN 0718-7246, vol 2, Santiago, 2011, p.2

entre realidad y mito en el logos heroico.³ El mundo homérico es el producto de una estructura de pensamiento en la que se imposibilita la concepción de una sociedad en donde no exista interacción directa entre el humano y la divinidad. Ante todo, “se trata de una sabiduría tradicional, de un espejo de conducta puesto en el pasado y aceptado tradicionalmente, que no tiene por qué tener una coherencia absolutamente rigurosa”.⁴

Difícil resulta en el mundo contemporáneo una develación literal de la significación que posee el vocablo *areté* para el griego antiguo. En palabras de Jaeger,

El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra *virtud* en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega.⁵

Vale decir, la *areté* es un atributo propio de la nobleza homérica, mas no se transmite de generación en generación como sucede en las aristocracias en la era postcristiana. La condición de *aristoi* se adquiere por medio del esfuerzo físico, del arrojo bélico y está envuelta de un misticismo aportado por una selección un tanto parcial del dios, quien provee de su protección a quien estime lo merezca, lo que reviste a la *areté* de una indisolubilidad intrínseca con la figura metafísica. La *areté* es una simbiosis entre la voluntad personal y la voluntad divina. De aquella forma se revela en el pasaje de Ilíada en que, con momento de la celebración de los Juegos en honor a Patroclo, Odiseo, caro al corazón de Atenea, resulta vencedor de la carrera a pie. A pesar de que su contrincante directo es Àyax, quien también es muy querido por la diosa que porta la égida, de manera parcial ésta interviene en favor del primero y le otorga la victoria, confirmando de paso la *areté* de Ulises frente al circo espectador. El llanto heroico, la promesa de hecatombes perfectas y la memoria que recuerda la libación en el tiempo justo, redundan en un amor sin condiciones que estrecha el lazo entre dios y mortal. En palabras del mismo Homero

³ Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*, Editorial Alianza, España, 1998, p.30

⁴ Divenosa, María, *Op cit.*, p.32

⁵ Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 20-21

«Óyeme, diosa, y ven a socorrerme propicia, dando a mis pies más ligereza»
Tal fue su plegaria. Palas Atenea le oyó, y agilizóle los miembros todos y especialmente los pies y las manos. Ya iban a coger el premio, cuando Áyax corriendo, dio un resbalón –pues Atenea quiso perjudicarle- en el lugar que habían llenado de estiércol los bueyes mugidores sacrificados por Aquiles, el de los pies ligeros, en honor de Patroclo; y el héroe llenóse de boñiga la boca y las narices. El divino y paciente Odiseo le pasó delante y se llevó la cratera; y el preclaro Áyax se detuvo, tomó el buey silvestre, y, asiéndolo por el asta, mientras escupía la bosta, habló así a los argivos:
«¡Oh dioses! Una diosa me dañó los pies, aquella que desde antiguo socorre y favorece a Odiseo cual una madre»⁶

Bajo este contexto me asalta una interrogante: ¿Cómo es posible que un inferior en virtud, como lo es Diomedes respecto de Agamenón, dominador de pueblos y “rey de reyes”, pueda oponerse verbalmente; conseguir la aprobación de la audiencia; y resultar ileso en su integridad? Son diversas las dimensiones desde las que debemos abordar esta problemática, mas también debo apuntar su complementariedad.

II- La *areté* griega como palabra, y como posibilidad de igualdad política

Cierto es que la *areté* es el valor más elevado de los que se describen en el mundo homérico. El temple espiritual del guerrero aqueo es sin duda una fuente de admiración para cualquier par. Botines de guerra (Geras) y el propio linaje contribuyen a que el posicionamiento del individuo se efectúe con mayor simpleza.⁷ Sin embargo, el poder de las acciones no es suficiente. No existe *areté* para quien no sea un buen orador. En palabras de Jaeger, “el dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu”.⁸

⁶ Homero, C. XXIII, V 770-783

⁷ Figueroa León, Carolina, “Nietzsche y el mundo homérico”, *Op.cit.*, p.3

⁸ *Ibíd.*, pp. 24

El rol del educador en la sociedad griega es trascendental en cuanto juzgamos el sistema de valores que deben ser transmitidos al niño con la finalidad de alcanzar niveles significativos de *areté*. Porque esta es la obligación última del educador o sofista: la transmisión de un sistema ético sobre el que descansa la virtud homérica. La *Sophistiké tekhné*, como la encontramos en el *Protágoras*⁹(Πρωταγόρας), y también en Homero, en tanto *Paideia* (παιδεία), es el testimonio fehaciente de que la estructura moral no se compone únicamente de acción. La palabra, génesis del discurso razonado (λογος), es el eslabón que se une al dejo homicida del *aristoi* griego para formar un ciudadano integral, hábil con la espada; punzante y racional en la deliberación. Como manifiesta Fénix, educador del pelida, en recordatorio del motivo para el que ha sido educado: “Para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones”.¹⁰

De esta manera, la igualdad política entre Diomedes y Agamenón en el *agon* está determinada por un derecho anterior, definido por la *areté* del tido. Su honor es reconocido abiertamente por la masa y los caudillos, tanto en el combate como en la palabra. El mismo Homero reitera el recurso lingüístico “valiente en la pelea”¹¹ como muestra de su caballerosidad, innegable calificativo que no podemos desprender de la descripción de la personalidad del todavía joven argólida. La incontable cantidad de muertos por la lanza de Diomedes reconfirma lo que se plantea.

Por otro lado, su capacidad retórica queda manifiesta tras el elogio popular que prosigue a la finalización de la oposición verbal contra Agamenón: “y todos los aqueos aplaudieron, admirados del discurso de Diomedes”.¹² No sólo trasciende como el motivo de la permanencia del tido en el mundo de los vivos. Es un signo de aprobación social poco común en el mundo antiguo, que se encontraba reservado habitualmente para hombres de avanzada edad. La puesta en escena de un goce exclusivo para los nacidos *aristoi*: una educación de calidad que otorga herramientas prácticas de desenvolvimiento social, las que redundan en la posibilidad de liderar masas.

El reconocimiento popular de la *areté* del tido, permite la representación de una práctica social que roza la fibra de la subjetividad más profunda del héroe homérico. La

⁹ Grammatico, Giuseppina, “Silencio, palabra y acción”, *Revista Iter*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 1999, p.104

¹⁰ Jaeger, *Op. Cit.*, p. 24

¹¹ Recurso reiterado por Homero durante toda la obra. Por ejemplo, en el c. II. v. 562

¹² C. IX, v. 50

percepción de la realidad social del sujeto en el mundo griego está condicionada en alguna medida por la opinión pública.¹³ Si bien no existe una relación absolutamente estructurante entre la reflexión individual y lo-que-se-dice de las cosas, es un factor importante que debemos considerar cuando analizamos el juicio que se elabora a partir de la observación de algo para el ciudadano griego. Por tal razón, asumimos que la percepción de Agamenón está permeada por el efecto hilarante que produce el discurso de Diomedes sobre la masa. La ausencia de aplausos, sin lugar a dudas, hubiese significado una posibilidad inminente de la incorporación del alma del tido al mundo del Hades.

La respuesta de Agamenón es una omisión. Un silencio fundado en el reconocimiento de la supremacía discursiva de Diomedes, y por extensión, la aceptación de la superposición temporal de la *areté* del primogénito de Tideo sobre la suya. Si le otorgáramos una significación vulgar al silencio durante la deliberación política en nuestro presente, diríamos que quien omite una contrarrespuesta, carece de los argumentos que posibilitan su permanencia en la contienda, debate, asamblea, o cualquier otra instancia de participación política. Afirmaríamos la ignorancia del interlocutor. Sin embargo, Agamenón no carece de una preparación formal que le impida ser destacado en la oratoria. Lo que efectivamente se distingue en la reproducción de la pauta del silencio es una posibilidad. Posibilidad que se ve contextualizada en la estructura cultural y social homérica, y en el propio valor del silencio como recurso consciente de interacción.

‘Callar’ significa propiamente ‘no hablar’, pero mientras las cosas inanimadas y los animales callan porque no pueden hablar, en los hombres el callar puede llegar a expresar sentimientos muy diversos, desde el asombro al encono, desde la prudencia a la hostilidad, y también puede significar el estado anterior y preparatorio en el que se produce, al interior de su mente y su corazón, todo un trabajo de ahondamiento de sentires y pensares que no han encontrado aún el camino para ser expresados en forma clara y distinta. Y puede acaecer que el potencial encerrado en el silencio,

¹³ Véase Tonda, Luisina, *La respuesta de Diomedes: construcción discursiva de la autoridad y el disenso en el agón verbal del canto IX de la Ilíada*, Memoria Académica, Argentina, 2012

todavía en gestación, sea más rico y pleno que su audible manifestación.¹⁴

Tales motivos, -honor que antecede a Diomedes en el *agon*; aprobación pública del discurso; y condicionamiento no absoluto de la percepción de Agamenón sobre el Tídida-, permiten que emisor y receptor, en la situación enunciativa descrita, se sitúen en una posición de igualdad en la contienda política. No obstante, existe otro factor que propicia esta condición de igualdad, la que pasaremos a analizar en breve.

III- Hacer política: la manifestación de la *Politiké tekhné* en el *agon* entre Diomedes y Agamenón

Hemos develado el soporte ético que rige a la *areté*. Soporte ético que se configura como el producto del proceso de enseñanza-aprendizaje entre el niño *aristoi* y el sofista, quien se concibe en la cultura homérica como el depositario de este conjunto de saberes prácticos y morales que permiten un desenvolvimiento social y éticamente correctos al joven aristócrata en la vida pública. Es una correlación directa entre palabra y acción. No obstante, aún no determinamos en qué manera ligamos la *areté* con la *Politiké tekhné*.

Podríamos anticipar término a la discusión acerca de la igualdad agonal en la Grecia Antigua, reconociendo el sentido intrínseco de la política, el que se constituye como un espacio discursivo y de participación entre iguales. Es decir, “un juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla”¹⁵. Sin embargo, nuestra aprehensión del mundo político moderno está configurada y sostenida por presupuestos racionales democratizantes que estructuran virtualmente una supuesta igualdad política entre los sujetos que componen determinado nicho político y social. Por ello, resulta forzado instalar en el plano de las consonancias nuestra forma de hacer política y la que es propia del mundo homérico. Debido a esta imposibilidad, no propusimos desde el comienzo de este escrito la certeza de que existe una igualdad manifiesta entre los participantes de una discusión agonal. Más bien, esta igualdad

¹⁴ Grammatico, Giuseppina, “Silencio, palabra y acción”, *Op.cit.*, p. 19

¹⁵ Ranciére, Jacques, *Política, policía, democracia*, Editorial LOM, Santiago, 2006, p. 17

es un producto social que se expresa en el momento de la equiparación de los preceptos éticos y de las habilidades discursivas que trae aparejada la constitución de la *areté* individual. Por tal motivo, es que hemos afirmado que la *areté* se constituye como el soporte ético sobre el que descansa la *Politiké tekhne*.

Precisaremos el concepto de *Politiké tekhne* antes de entablar el entramado ético que lo ata a la *areté*.

La supervivencia de los humanos en la tierra está mediada por el conocimiento. Sin su existencia, el hombre no podría más que concebirse como una especie estructuralmente menesterosa, condenada a su extinción. Para su permanencia, Zeus, en su infinita misericordia, otorga a la raza la *Demiourgiké tekhne*:¹⁶ un conjunto de saberes primarios, que otorgan la posibilidad de satisfacer las necesidades básicas a este grupo de seres vivos sin ningún norte. Es decir, otorga un conocimiento especializado sobre las cosas que redundan en la producción de la base material para la supervivencia humana.

La diferenciación específica de las tareas trajo consigo el quiebre del modo de vida pacífico que llevaron con anterioridad los hombres. Disputas por la propiedad privada, y prácticas denigratorias respecto a la importancia de los roles sociales que cada integrante del conjunto social cumple, decantó en un caos que poco tenía que ver con la pretensión armoniosa de Zeus.

Por esta razón, la divinidad ideó un campo de relaciones que propiciara la “convivencia pacífica entre los hombres”.¹⁷ O sea, la *Politiké tekhne*. La política es ante todo, una salida a la naturaleza competitiva humana. Una posibilidad de organización social que devenga en último término en comunidad. Como evidencia Divenosa, “la condición de posibilidad de una vida *inter pares*”.¹⁸

El lineamiento sociológico y filosófico que nos brinda el Protágoras de Platón, nos conlleva a asegurar que la *Politiké tekhne* se compone histórica y éticamente por el fundamento de *dike* y *aidós*. Para Tucídides, la *dike* es ese componente moral que deviene el conflicto social en un arreglo pacífico:¹⁹ una norma establecida consuetudinariamente,

¹⁶ Divenosa, Marisa, *Op. Cit.*, p.101

¹⁷ *Ibidem.*, p. 101

¹⁸ *Ibidem.*, p. 102

¹⁹ Tucídides, 5.59. Véase a Divenosa..., p. 105

propia del quehacer político ciudadano, que se traduce en última instancia en la construcción de una sociedad armónica.

Por otro lado, *aidós* es figurada como una presión social que transmuta en la subjetividad del aristócrata como un respeto por el otro. Cabe señalar que es una relación propia entre *aristoi*, por lo que es imposible establecer un nexo importante entre esta forma de hacer política, y la teoría republicana moderna.

Este respeto es un producto histórico que paulatinamente, de ser concebido originalmente como “vergüenza” pública, va siendo resignificado hasta alcanzar la connotación de un respeto por quien comparte, goza y participa en la deliberación política. Es también el reconocimiento de los derechos ciudadanos del otro.

Agamenón no sólo guarda silencio porque puede resultar más interesante cuanto piensa, que la manera en la que se expresaría en aquel momento. El atrida calla porque respeta a Diomedes. Porque considera que es un par en la deliberación. Sabe que su *areté* es reconocida como la más grande. Empero él reconoce la grandeza del argólida. Ambos son educados como aristócratas: son carne del segmento social dirigente. Reconocidos públicamente por su valentía, el honor de ambos se encuentra en la cúspide de la élite. Hijos de un mismo sistema de educación, con un único eje ético. Hábiles con las palabras y la lanza. El respeto mutuo es el producto de un espacio en donde se sincretizan la historia personal de cada uno, la virtud abiertamente celebrada, un mismo origen. Ambos se reconocen como el producto de una sociedad en la que las raíces éticas determinan las posibilidades de participación política en la cultura homérica.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Documentos

Eurípides, *Tragedias III*, Editorial Gredos, España, 1977

Homero, *Iliada*, Editorial Fontana, España, 2009

Obras y Artículos de Revista

Divenosa, Marisa, *Palabra mítica y discurso razonado en la fundamentación de la política (Platón, Protágoras 320c8-328d2)*, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 1999

Figuerola León, Carolina, “Nietzsche y el mundo homérico”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, ISSN 0718-7246, vol.2, Santiago, 2011

Grammatico, Giuseppina, “Silencio, palabra y acción”, *Revista Iter*, Centro de Estudios Clásicos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, 1999

Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993

Rancière, Jacques, *Política, policía, democracia*, LOM Ediciones, Santiago, 2006

Rodríguez, Adrados, *La Democracia Ateniense*, Alianza Editorial, España, 1998

Tonda, Luisina, *La respuesta de Diomedes: construcción discursiva de la autoridad y el disenso en el agón verbal del canto IX de la Iliada*, Memoria Académica, Argentina, 2012