



## Dossier “Retórica, emociones y filosofía en la tradición grecorromana y sus apropiaciones posteriores”

### Del autoritarismo a la autoridad: Transición y reconfiguración del orden político en la *Ilíada* mediante el ‘traspaso de mando’ en el campamento aqueo

From authoritarianism to authority: Transition and reconfiguration of political order in the *Iliad* through the 'transfer of command' in the Achaean camp

GASTÓN ALEJANDRO PRADA<sup>1</sup>

**Resumen:** Este artículo analiza el proceso de reconfiguración política que se da en el campamento aqueo a partir del abandono de la cólera de Aquiles en la *Ilíada* y la subsiguiente reconciliación con Agamenón y el resto de los aqueos. La hipótesis a sostener aquí es que el lugar de Agamenón como el jefe supremo de la expedición aquea (o *primus inter pares*) pasa a ser ocupado por Aquiles. Aunque este proceso no es explicitado por el poeta o institucionalizado en la narrativa iliádica, pueden rastrearse varios marcadores que indican que este, como aquí llamaré, “traspaso de mando” se da de hecho. Esta dinámica en el campo social y político de la comunidad aquea implica una reflexión filosófico-política por parte de Homero en cuanto a dos formas antagónicas del ejercicio del poder y la autoridad, que se manifiestan en las perspectivas de Agamenón y Aquiles. Por último, se muestra que el modo virtuoso del ejercicio del poder, representado en la figura de Aquiles a partir del canto 19, constituye un modelo con elementos próximos a la democracia del periodo clásico ateniense.

**Palabras clave:** *Ilíada*; política; autoridad; autoritarismo.

**Abstract:** This article analyzes the process of political reconfiguration that takes place in the Achaean camp from the abandonment of the anger of Achilles in the *Iliad* and the subsequent reconciliation with Agamemnon and the rest of the Achaeans onwards. The hypothesis to defend here is that the place of Agamemnon as the supreme leader of the achaeon expedition (or *primus inter pares*) is now occupied by Achilles. Although this process is not made explicit by the poet or institutionalized in the iliadic narrative, several markers can be traced to indicate that this, as I will call it, “transfer of command” occurs *de facto*. This dynamic in the social and political field of the Achaean community implies a philosophical-political reflection of Homer in terms of two antagonistic forms of the exercise of power

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina).  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0199-1005>. [gaspra\\_85@hotmail.com](mailto:gaspra_85@hotmail.com)

and authority, which manifest themselves in the perspectives of Agamemnon and Achilles. Finally, it is shown that the virtuous mode of the exercise of power, represented in the figure of Achilles from *Iliad* 19 onwards, constitutes a model that exhibits elements close to the democracy of the classical Athenian period.

**Key words:** *Iliad*; politics; authority; authoritarianism.

---

**Cómo citar:** Prada, G.A.. (2022). Del autoritarismo a la autoridad: Transición y reconfiguración del orden político en la *Iliada* mediante el 'traspaso de mando' en el campamento aqueo. *Cuadernos Filosóficos*, 19.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 22/11/22  
Fecha de aprobación: 07/12/22

## I. Introducción

*Homero es, en efecto, el primero que distinguió los asuntos sobre la organización política*<sup>2</sup>. Esta afirmación del Ps-Plutarco condensa una idea generalizada y extendida en la Antigüedad ya desde el periodo clásico en torno al alto grado de reflexión política de los poemas homéricos<sup>3</sup>. El planteo en torno a las distintas formas de gobierno, las leyes humanas y divinas, los discursos retóricos, las problematizaciones en torno a la autoridad y legitimización del poder y

2 Πρῶτος τοίνυν Ὅμηρος τὰ τῆς πολιτείας διεῦλεν (Plu., *Vit.Hom.* 2200).

3 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, pp. 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. “Porphyrios”: pp. 297-298), y *Sobre el buen rey según Homero* (τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθ. βασι.) de Filodemo (*R.E.* XIX.2, s.u., “Philodemos”, p. 2447). 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. e, incluso, en un proceso sin solución de continuidad que alcanza al Renacimiento francés del siglo XV (Bizer, 2011, Muñoz Sánchez, 2014). 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 se construyeron muchas obras de política y retórica en el ámbito de la sofística y la filosofía. Cfr. Phillips (2004), quien analiza los discursos de varios oradores áticos, en cuyas construcciones discursivas pueden rastreadse una gran variedad formulaciones retóricas con ecos homéricos. 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. Para un desarrollo amplio sobre los modelos homéricos como paradigmas políticos y narrativos en la Antigüedad, Cairns (2015, pp. 103-136), Howie (1995).

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. Sin embargo, estos tópicos no constituyen meramente un material presente en la épica homérica que luego es retomado por los filósofos. Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* ofrecen un enorme caudal de problematización conceptual, que exhibe la consciencia del poeta para abordar en términos filosófico-políticos los estados de excepción o marcos transicionales que se vinculan directamente con las dinámicas socioculturales propias del periodo arcaico<sup>4</sup>.

Este artículo analiza el proceso de reconfiguración política que se da en el campamento aqueo a partir del abandono de la cólera de Aquiles en la *Ilíada* y la subsiguiente reconciliación con Agamenón y el resto de los aqueos. La hipótesis a sostener aquí es que el lugar de Agamenón como el jefe supremo de la expedición aquea (o *primus inter pares*) pasa a ser ocupado por Aquiles. Aunque este proceso no es explicitado por el poeta o institucionalizado en la narrativa iliádica, pueden rastrearse varios marcadores que indican que este, como aquí llamaré, “traspaso de mando” se da de hecho. Esta dinámica en el campo social y político de la comunidad aquea implica una reflexión filosófico-política por parte del poeta en cuanto a dos formas antagónicas del ejercicio del poder y la autoridad, que se manifiestan en las perspectivas de Agamenón y Aquiles.

En primer lugar, se describirán las características principales del modo vicioso (autoritario) en que el héroe Atrida ejerce el poder de mando en el ejército aqueo, interactuando con las asambleas, que pueden considerarse una proyección de las dinámicas propias de la comunidad política griega arcaica y clásica (Gallego, 2017, p. 220). Luego de exhibir los problemas y conflictos a los que conduce este abordaje del campo político, se exhibirá la *performance* política de Aquiles adquirida a lo largo de la narrativa iliádica, que opera como un sustituto virtuoso (autorizado) frente al mal desempeño de Agamenón. Por último, se mostrará cómo esta dinámica de contraposición de distintas formas de ejercer la soberanía y la transición de una a otra presenta una frontera conceptual en la que opera una evidente reflexión filosófica del poeta.

4 Se ha sugerido que los poemas homéricos contienen las bases filosófico-políticas que preparan socialmente el terreno para la formación de un contexto protodemocrático, previo a la coyuntura sociopolítica del periodo subsiguiente (Rose, 1997, p. 175; Donlan, 1979, pp. 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 *Ilíada* 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.

## 2. El autoritarismo de Agamenón

El fracaso de la empresa militar de los aqueos, comandada por Agamenón, a lo largo de la *Ilíada* puede entenderse como un fracaso político, en tanto el jefe supremo de la comunidad no logra sostener los lazos con uno de los aliados más importantes de la coalición aquea, como es Aquiles, lo que no solo disminuye la capacidad de combate del ejército, sino que fundamentalmente suprime un eslabón crucial en la articulación política y social del campamento. Esta negligencia de Agamenón en la capacidad de mando se verá reflejada en su falta de legitimidad en la toma de decisiones, representada por los constantes cuestionamientos a su autoridad que derivarán en la fragmentación del campo político y, en efecto, en la conducción hacia la situación límite de quedar a un paso de la desintegración total de la comunidad aquea.

El desempeño del Atrida como líder de la coalición comprende una serie de desaciertos que pueden entenderse como una clara delimitación del héroe como antiparadigma del buen soberano. Luego de la ruptura política con Aquiles y los mirmidones –lo que constituye el segundo yerro político importante luego del político-religioso<sup>5</sup> de no devolver a Criseida al sacerdote Crises (*Il.* 1.29)<sup>6</sup> Agamenón pone a prueba el valor de los aqueos (*Il.* 2.110-141). Como señala Quinlan (2009, p. 127), no es impertinente la puesta en valor del ejército –de hecho, es algo común en la épica (Thalman, 1988, p. 9)–, como pretende la idea principal del soberano. 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)<sup>7</sup> no resulta acorde con un engaño al propio pueblo. En efecto, el resultado es opuesto al esperado<sup>8</sup>, dado que las huestes comienzan a huir

5 Cfr. Prada (en prensa).

6 En *Il.* 1.16-23 el poeta dice que todos los demás aqueos acordaron (ἔπευφήμησαν) devolver a Criseida y aceptar los rescates del sacerdote de Apolo. El acuerdo unánime solo ocurre tres veces en todo el poema (*Il.* 1.16-23, 7.344, 23.539), 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, p. 67). Sin embargo, Agamenón, cuyo poder es amplio (εὐρὸν κρείων) (*Il.* 1.102), veta unilateralmente la decisión de todo el resto del ejército, lo que demuestra un importante alcance de su poder soberano y, como señala West (2011, p. 83), otro de los motivos que hace aún más grave su afrenta.

7 La expresión formular generalmente tiene el sentido de “lo que es correcto” / “lo que es justo” / “legitimado por la costumbre”, etc. No resulta claro si la frase refiere a la idea del testeo del ejército o bien a los derechos de Agamenón, como su comandante supremo (Kirk 1985, 122). Du Sablon (2009, pp. 149-155) ha observado que la introducción del concepto de *thémis* en este contexto permite relacionar precisamente el problema de la legitimidad del soberano con el plan propuesto por el Atrida. También se ha visto en este caso una muestra más de las carencias oratorias de Agamenón (Abritta, versión provisoria b, com. *Il.* 2.73).

a las naves para abandonar la guerra<sup>9</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 // 2.203-206 el soberano de Ítaca clama:

οὐ μὲν πῶς πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί ·  
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω,  
εἷς βασιλεύς, ὃν δῶκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω  
σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλευῆσι.<sup>10</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>11</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>12</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, tomar en consideración 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, pero, al mismo tiempo, se advierte que esa tentativa se alcanza mediante la fuerza como mecanismo de coerción. El hecho de que la legitimidad del poder de mando de Agamenón no es restaurada

8 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, pp. 137-138), A Britta (versión provisoria b, com. // 2.72).

9 Esto ha sugerido, por un lado, que la toma de decisión en torno a la huida es promovida por la propia voluntad de la *plethys* ("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, p. 144).

10 Sobre el problema textual de esta última palabra, Kirk (1985, p. 137), Thalmann (1988, p. 12), A Britta et al. (versión provisoria b, com. // 2.206).

11 Como puede verse en los análisis de Aristóteles (*Pol.* 1292a11-15) y Teofrasto (*Char.* 26.2) sobre estos versos homéricos.

12 Míguez Barciela (2016, p. 86), Cairns (2015, pp. 5-6), Lauraghi (2013, p. 135), Barker (2009, p. 55), Quinlan (2009, p. 126), Stuurman (2004, p. 175), Thalmann (1988, p. 12). *Contra*, Hammer (2002, p. 90).

exitosamente se ve en las réplicas del cuestionamiento a la autoridad por varios de los aqueos en los episodios siguientes<sup>13</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, 1998, p. 15).

La legitimidad de Agamenón alcanzada desde el plano divino también es problematizada y cuestionada. 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 de los dioses: el soberano debe gobernar mediante las leyes, σφίσι, *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, pp. 130-132) y no como una posesión de Agamenón –de hecho, en este caso recién mencionado es Odiseo quien lo porta, así como Aquiles en el canto 1-<sup>14</sup>. Como señala Rose (1995, p. 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 τῷ σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος ἢ δ' ἐπακοῦσαι, / κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλω, ὄτ' ἂν 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* (*Il.* 1.231), sino, más bien, en su habilidad para articular las diferentes posiciones –muchas veces opuestas– del campo político (Hammer, 2002, p. 92); por otro, se insiste en la importancia de escuchar y dar cumplimiento a la voluntad de los otros y alejarse de cualquier forma autocrática de poder.

<sup>13</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).

<sup>14</sup> Sobre el problema de si se trata de uno o varios *skêptrá*, van Wess (1992, pp. 274-280). Cfr. Abritta et al. (versión provisoria a, ad 1.245), en relación al episodio de Aquiles a favor de *un solo skêptron* como símbolo de ruptura del contrato social entre mirmidones y panaqueos.

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 como no lesionar instituciones sociales tales como la *thémis*, la *xenía*, la *philía*, que están en vínculo directo con el ámbito divino.

Por otro lado, al comienzo del poema el poeta anticipa la posibilidad de que el poder de Agamenón como jefe de la coalición pueda serle disputado por Aquiles. Así, el héroe de Ftía 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 (*Il.* 1.85-120). Además, Aquiles se dirige al héroe Atrida de forma imperativa ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν τῆνδε θεῶ πρόες (“pero tú, ahora, entrégala al dios”) (*Il.* 1.127). La legitimidad y la autoridad de Agamenón como soberano 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”). Asimismo, en *Il.* 1.150, en lo que puede entenderse como una progresión discursiva de las distintas objeciones entre los interlocutores intervinientes, le objeta: πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθεται 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>15</sup>.

La pregunta de Aquiles –y del poeta– 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 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

<sup>15</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 (A Britta 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).

silenciados –como en el caso de Calcas–, sin voz, sin identidad ni entidad (Hammer, 1997, p. 4). Este cuestionamiento a cierta forma del ejercicio del poder representada en la figura de Agamenón plantea la posibilidad de explorar otros modos de alcanzar la autoridad y el liderazgo político que puedan sustituir los modelos autocráticos.

### 3. La autoridad de Aquiles

Luego de los sucesos que han derivado en la muerte de Patroclo y en la casi destrucción del ejército en el marco de la fragmentación social y política de la comunidad aquea, Aquiles, abandonando la *μῆνις* contra los aqueos, se encauza en una posición más adecuada y virtuosa para la armonía social. El giro comienza a partir de la llamada “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>16</sup>, hecho que comienza a visualizarse con la intervención de Agamenón en la asamblea, quien no considera adecuado ser suplantado (*ὑββάλλειν*), al mismo tiempo que percibe la desafección del conjunto de los aqueos en el foro público (*Il.* 19.78-82).

En primer lugar, es importante señalar que 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>17</sup>. Como señalan Allan y Cairns (2011, p. 115), “Even if *de facto* Agamemnon wields considerable influence over the distribution (*Il.* 9.328-34), it is stressed repeatedly in Book I 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 ofrecidos en compensación a la asamblea (*Il.* 19.172-174)<sup>18</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, p. 113).

<sup>16</sup> Cfr. Christensen (2007, pp. 475-476).

<sup>17</sup> Otros pasajes sostienen lo mismo: *Il.* 1.123, 127-128, 135-136.

<sup>18</sup> Hecho que se cristaliza en *Il.* 19.249.

Por otro lado, las palabras de Idomeneo constituyen un claro ejemplo de la voluntad de los *basileis* para la configuración original<sup>19</sup> del colectivo, sobre la que la épica homérica no ofrece demasiada información: Ἀτρείδη μάλα μὲν τοι ἐγὼν ἐρίηρος ἑταῖρος / ἔσσομαι, ὡς τὸ πρῶτον ὑπέστην καὶ κατένευσα (“Atrida, especialmente, por cierto, yo un compañero leal seré, como al principio prometí y di mi asentimiento”) (//. 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 (//. 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, p. 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>20</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>21</sup>, no solo como *phílos hetairois* del héroe o como uno más de los mirmidones que comanda, sino como el presidente de un acto ritual que incumbe a todo el campamento aqueo en su conjunto. Además, en //. 23.154-155 el poeta menciona que los aqueos habrían continuado el duelo durante la ceremonia fúnebre si no hubiera intervenido Aquiles, quien le ordena a Agamenón que prepare a las huestes para la cena. En efecto, 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, p. 210; Lovatt, 2019, pp. 413-422).

19 Como señala Kirk (1985, p. 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, pp. 564-567).

20 Intención original del héroe (en tanto reestructuración del botín en el futuro próximo) presentada en la asamblea del canto I (//. I.127-29), y rechazada por Agamenón.

21 Más allá de las razones esgrimidas por el mismo héroe de no participar en los certámenes (//. 23.273-282).

Es importante recordar la escena final del canto 23 en donde Aquiles le ordena a Agamenón retirarse a las naves –quien no desobedece (895)–, tras haberle otorgado el premio (*áethlon*) en la competencia final, como muestra de amistad y símbolo de poder, en tanto dispone esta distribución a partir de su propia voluntad (892-893). Esto es algo que establece un claro contraste con la obligación de Aquiles de entregar a Briseida, su *géras*, al comienzo del poema. Nuevamente se puede ver la subversión de los roles de Aquiles y Agamenón en cuanto al mando y la obediencia que, significativamente, concluye el canto 23, como consolidación y legitimación final de la nueva configuración política del campamento aqueo.

Como señala Christensen (2007, p. 477) con respecto al escenario político-social presentado en *Il.* 23, “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 *géras* en el canto I, en los funerales de Patroclo este es expuesto por Aquiles para ser ganado legítimamente por cada guerrero por medio de su *areté* atlética en los juegos, y no por el estatus etario, militar o genealógico<sup>22</sup>. También se expresa en boca de Menelao la necesidad de dictar justicia ἐξ μέσων (“imparcialmente”) y μὴ δ' ἐπ' ἄρωγῆ (“sin partidismo”) (*Il.* 23.574). En este sentido, con razón ha propuesto Hammer (1997, pp. 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>23</sup>. Esta perspectiva de

22 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).

23 Van Weees (1992, p. 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 *Ilíada*. En la misma línea, Wilson (2002, pp. 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, p. 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, pp. 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, p. 64), que en los 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.

Aquiles es coherente con su crítica a Agamenón en el canto I: οὔτε ποτ' ἔς πόλεμον ἄμα λαῶν θωρηχθῆναι / οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν / τέτληκας θυμῷ· τὸ δέ τοι κήρ 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”) (//. I.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) (//. 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, καὶ νῦ κε δὴ προτέρω ἔτ' ἔρις γένετ' ἀμφοτέροισιν (“incluso, ahora, la disputa entre ambos se habría prolongado todavía más”) (//. 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>24</sup> –sobre todo en lo que corresponde al reparto de los *géra* en los juegos<sup>25</sup>, que no son otra cosa que una proyección de los *géra* militares<sup>26</sup>, por oposición al comportamiento vicioso de Agamenón: el arbitrio es sustituido por el consenso.

Con razón sugiere Hammer (2002, pp. 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 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 (//. 23.539-542):

᾽Ως ἔφαθ', οἳ δ' ἄρα πάντες ἐπήνεον ὡς ἐκέλευε.  
καὶ νῦ κέ οἱ πόρεν ἵππον, ἐπήνησαν γὰρ Ἀχαιοί,

24 Áyax Olíeo e Idomeneo (//. 23.492-498), Eumelo y Antíloco (//. 23.536-565), Néstor (//. 23.615-628), Odiseo y Áyax Telamonio (//. 23.735-738), Agamenón (quien no desobedece los imperativos de Aquiles) y Meríones (//. 23.890-897).

25 Se ha discutido si, en rigor, puede hablarse de *géra*, dada la ausencia del término en los últimos cuatro cantos del poema (excepto //. 23.9, 24.70), sustituido por *áethlon* (Brown, 2016, pp. 112-113). Sin embargo, es justamente esta sustitución la que exhibe la reformulación del concepto de *géras* en un campo político e institucional redefinido, en el que adquiere un nuevo sentido.

26 Cfr. Redfield (1994, p. 210), quien expone los paralelos entre los juegos y el combate, marcando, a su vez, los contrastes entre ellos.

εἰ μὴ ἄρ' Ἀντίλοχος μεγαθύμου Νέστορος υἱός  
Πηλεΐδην Ἀχιλῆα δίκη ἡμείψατ' ἀναστάς·

Así habló y, claro, todos lo aprobaron, lo que ordenó.  
Y le habría concedido un caballo, pues lo aprobaron los aqueos,  
si, 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 (//. 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>27</sup>, agregado por Aquiles al premio de Antíloco (//. 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>28</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 cuestionadas su posición y su legitimidad. Aquiles constituye la contraparte<sup>29</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, pp. 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

27 Que evoca los dos talentos mencionados en la “escena del juicio” del escudo de Aquiles, implicados en la aplicación de la justicia por parte del *dêmos* (//. 18.507).

28 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 (//. 1.127-129).

29 Este patrón también se advierte en el caso de Menelao, que decide ceder su yegua a Antíloco en vistas a resolver el litigio (//. 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, p. 141).

características de los “*big men*”<sup>30</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 (2006, p. 237) 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 ἡρωικοὺς χρόνους ἐκούσιαί 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 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 *Ilíada* 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>31</sup>.

30 Cfr. Gallego (2017, p. 167), Farenga (2006, p. 43).

Por otro lado, en esta instancia del poema, Aquiles parece haber adquirido el poder de decidir unilateralmente<sup>32</sup> que se hará un duelo de doce días por los funerales de Héctor, con la debida suspensión de las hostilidades (// 24.669-670). Además, si se piensa en la adquisición del *kydos* por parte de Agamenón en la eventual toma de Troya de los aqueos (// 4.415-416), 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>33</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 *hybris* 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.

#### 4. Una reflexión filosófico-política

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>34</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, pp. 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*

31 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, pp. 142-143). Sobre algunos problemas de la argumentación aristotélica y la respuesta a Platón, Philips Simpson (1998, pp. 183-185), Davis (1996, p. 142, n. 41).

32 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 (más allá de que esta disposición constituye las últimas palabras de Aquiles en el poema, por lo que puede comprenderse en términos narrativos).

33 *E.g.*, lo anunciado por Andrómaca (// 6.407-439).

34 Cfr. Geddes (1984, p. 36), Stanley (1993, p. 295).

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—.

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 pueden visualizarse claramente. La fuerza (por violencia o terror) no genera autoridad<sup>35</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, p. 15), como en el caso del Atrida o la pseudo-restauración del orden por Odiseo en el canto 2, mencionado anteriormente.

En este sentido, puede advertirse el carácter progresivo de la narrativa iliádica en cuanto a la búsqueda de un ejercicio del poder legítimo, dado que no es posible institucionalizar el disenso en los primeros cantos del poema (casos de Aquiles o Tersites). No obstante, 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 (*Il.* 9.32-49, 61-62) (Barker, 2009, pp. 40-66), que tendrá su máxima expresión en la “*reconciliación*” y el subsiguiente liderazgo político de Aquiles. Así, la oposición y la disputa establecidas por el héroe de Ftía 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—

35 Como señala Hammer (2009, p. 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.

invita a reflexionar a la audiencia sobre cómo se realiza la construcción de la autoridad desde una dinámica consensuada del poder que, aunque imperfecta, resulta mejor que cualquier forma de poder unilateral, como se visualiza en el mando de Aquiles que tiene su máxima expresión en los funerales de Patroclo.

Para concluir, puede sostenerse que la narrativa iliádica avanza progresivamente desde un ejercicio del poder representado por Agamenón como un antiparadigma del buen soberano, basado en la fuerza, el terror y el autoritarismo, modelo que encuentra su agotamiento en los fracasos de la empresa aquea, hasta el “traspaso de mando” en la *reconciliación* en favor de Aquiles, quien se presentará como un líder paradigmático, logrando la legitimidad del poder bajo formas cooperativistas y más “democráticas”, y con ello la autoridad para ejercer el poder político virtuosamente. Esta problematización del planteo homérico muestra el alto grado de reflexión filosófico-política por parte del poeta en torno a la legitimidad del poder (autoridad), a partir del examen de los límites y alcances de las formas de ejercer la soberanía cuyos modelos ya se presentan como obsoletos en el periodo arcaico. Es por ello que esta perspectiva más cooperativista y multilateral de la construcción del campo político ha tenido sus proyecciones en la Atenas clásica, que adoptó a los poemas homéricos como dispositivos ideológicos del ejercicio democrático.

## 5. Referencias

- Abritta, A. (5 de diciembre de 2022, versión provisoria b). *Iliada: Canto 2. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*. Recuperado el 5/12/22 de <https://iliada.com.ar>.
- Abritta, A. et al. (5 de diciembre de 2022, versión provisoria a). *Iliada: Canto 1. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*. Recuperado el 5/12/22 de <https://iliada.com.ar>.
- Allan, W., & Cairns, D. (2011). Conflict and Community in the *Iliad*. En N. Fisher, & H. van Wees (Eds.), *Competition in the Ancient World* (pp. 113-146). Classical Press of Wales.
- Barker, E. (2004). Achilles' Last Stand: Institutionalising Dissent in Homer's 'Iliad'. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 50, 92-120.
- Barker, E. (2009). *Entering the Agon: Dissent and Authority from Homer to Tragedy*. Oxford University Press.
- Bizer, M. (2011). *Homer and the Politics and of Authority in Renaissance France*. Oxford University Press.
- Brown, B. (2016). *The Mirror of Epic. The Iliad and History*. Berrima: Academic Printing and Publishing.

- Cairns, D. (2015). The First Odysseus: *Iliad*, *Odyssey*, and the Ideology of Kingship. *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, 18, 51-66.
- 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*. New York University.
- Clader, L. (1976). *Helen. The evolution from divine to heroic in Greek epic tradition*. Brill.
- Du Sablon, V. (2009). *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque : 'timè', 'moira', 'kosmos', 'thémis' et 'dikè' chez Homère et Hésiode*, tesis doctoral. Université Catholique de Louvain.
- Davis, M. (1996). *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Elmer, D. (2013). *The Poetics of Consent: Collective Decision Making and the Iliad*. The Johns Hopkins University Press.
- Farenga, V. (2006). *Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and the Law*. Cambridge University Press.
- Finley, M. (1961) [1954]. *El Mundo de Odiseo*. Fondo de Cultura Económica.
- Flores González, J. V. (2015). Μοῖρα en Homero. *Nova Tellus*, 33, 47-79.
- Gagarin, M., & Woodruff, P. (1995). *Early Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge University Press.
- Gallego, J. (2017). *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek myth: a guide to literary and artistic sources*. Johns Hopkins University Press.
- Geddes, A. (1984). Who's Who in 'Homeric' Society? *CQ*, 34, 17-36.
- Hammer, D. (1997). Who Shall Readily Obey?: Authority and Politics in the *Iliad*. *Phoenix*, 51, 1-24.
- Hammer, D. (1998). The Politics of the *Iliad*. *CJ* 94, 1-30.
- Hammer, D. (2002). *The Iliad as politics. The performance of Political Thought*. Norman. University of Oklahoma Press.
- Howie, J.G. (1995). The *Iliad* as Exemplum, en Ø. Andersen y M. Dickie (eds.). *Homer's World* (pp. 141-173). Aström.
- Kelly, A. (2012). The audience expects: Penelope and Odysseus, en E. Minchin (ed.). *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World* (pp. 3-22). Brill.
- Kirk, G. (ed.) (1985). *The Iliad: A Commentary: I (1-4)*. Cambridge University Press.
- Laski, H. (1960). *El problema de la soberanía*. Buenos Aires. Dédalo.
- Lauraghi, N. (2013). One-Man Government. The Greeks and Monarchy. En H. Beck (Ed.). *Companion to Ancient Greek Government* (131-145). Wiley- Blackwell.
- Lovatt, H. (2019). Epic games: structure and competition, en C. Reitz y S. Finkmann (eds.). *Structures of Epic Poetry (II)* (pp. 409-446). De Gruyter.
- Míguez Barciela, A. (2016). *Mortal y Fúnebre*. Dioptrías.

- Muñoz Sánchez, J. (2014). La recepción de Homero en el Humanismo y el Renacimiento: de Francesco Petrarca a Gonzalo Pérez. *Artifara*, 14, 89-117.
- Pauly A., Wissowa G., Kroll W., Witte K., Mittelhaus K., & Ziegler K., (Eds). (1894-1980). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. J.B. Metzler.
- Phillips, D. (2004). *Athenian Political Oratory. 16 Key Speeches*. Routledge.
- Phillips Simpson, P. (1998). *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. The University of North Carolina Press.
- Prada, G.A. (en prensa). Aquiles, el médico del pueblo: salud, enfermedad y política en *Iliada*. *Lexis*.
- Quinlan, S. (2009). *The Iliad, the Athlete and the Ancient Greek Polis*. University of Ottawa.
- Redfield, J. (1994). *Nature and culture in the Iliad: The tragedy of Hector*. The University of Chicago Press.
- Stanley, K. (1993). *The shield of Homer. Narrative structure in the Iliad*. University Press.
- 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.
- Thalman, W. (1988). Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*. *TAPA*, 118, 1-28.
- Van Wees, H. (1992). *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History*. J.C. Gieben.
- Vázquez, M. (2011). Un manto para el pueblo. Tejido social y trama cómica en *Lisístrata* de Aristófanes. En E. Rodríguez Cidre, & Buis, E. (eds.). *La pólis sexuada. Normas, disturbios y transgresiones del género en la Grecia Antigua* (pp. 303-326). Universidad de Buenos Aires.
- West, M. L. (2011). *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary*. Oxford University Press.
- Wilson, D. (2002). *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. Cambridge University Press.