



La *parresía* de Aquiles. Libertad de expresión entre Homero y Luciano de Samosata

Alberto Camerotto

Università Ca' Foscari Venezia, Italia.

alcam@unive.it

Resumen: La *parresía*, la libertad de pensamiento y de expresión, es uno de los fundamentos, en primer lugar, de la idea de democracia. Nació de los primeros experimentos de democracia en la Atenas del siglo V a.C., lo sabemos bien. Para nosotros no hay libertad, no hay igualdad, si no existen estas libertades de pensar y decir todo delante de todos. La libertad de expresión, el discurso crítico, la multiplicidad de pensamientos y voces son principios esenciales. Nadie puede decir que posee la verdad, nadie puede imponer su pensamiento único, su dogma. Es el primer antídoto contra la autocracia. Aquí entonces la palabra crítica sirve para cuestionar las convenciones, las inercias y las incrustaciones de toda sociedad. Puede desmascarar cualquier propaganda, cualquier mistificación, cualquier ilusión. Aquiles, entre la *Iliada*, la *Odisea* y los diálogos de Luciano, es quizás nuestro primer arquetipo, contra los errores y el poder de Agamenón, pero también contra las ilusiones y convenciones de la ética heroica.

Palabras clave: libertad de expresión, Aquiles, Homero, Luciano, sátira, autocracia

Abstract: *Parrhesia*, freedom of thought and freedom of speech, is one of the foundations, first of all, of the idea of democracy. It was born from the first experiments of democracy in Athens in the 5th century BC. For us there is no freedom, there is no equality, if there are not these freedoms to think and say everything in front of everyone. Free speech, critical speech, the multiplicity of thoughts and voices are essential principles. No one can say that he possesses the truth, no one can impose his unique thought, his dogma. It is the first antidote to autocracy. Here then *parrhesia* serves to discuss the conventions, inertia and encrustations of every society. It can unmask any propaganda, any mystification, any illusion. Achilles, between the *Iliad*, the *Odyssey* and Lucian's *Dialogues of the Dead*, is perhaps our first archetype, against the errors and power of Agamemnon, but also against the illusions and conventions of heroic ethics.

Keywords: freedom of speech, Achilles, Homer, Lucian, satire, autocracy

El músico se arropa,
se guarda en su arte.
La intemperie no lo alcanza.
Cuando se abraza a su guitarra,
ella lo acorda.

Ángela García
De los poderes, 2021

1. ¿Qué es la *parresía*? Las virtudes de la libertad de expresión

La libertad de expresión es ante todo libertad de pensamiento. Y es ciertamente uno de los fundamentos de una sociedad democrática, a partir del siglo V a.C. Por supuesto, con todos sus problemas. Pero ya podemos encontrar muchos signos en Homero: la *eris* de Aquiles y Agamenón, al fin y al cabo, no es más



que esto. Es un problema de libertad de expresión, poder y responsabilidad colectiva. En poesía y luego en literatura, la libertad de expresión, que tomará el nombre, para bien o para mal, de *parresía*, es un principio que recorre todos los géneros literarios. En particular el yambo, la comedia, la filosofía de Sócrates y los cínicos. Para Diógenes de Sinope, la *parresía* se convierte en eslogan (Diog. Laert. 6.69):

Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, "παρρησία.

A la pregunta «¿Qué es lo más bello para los hombres?», respondió la *parresía*.

En Luciano de Samosata, la multiplicidad y contaminación de géneros (*mixis*), como hemos dicho en muchos estudios, es el manifiesto poético: es la teoría de la literatura según Luciano.¹ Pero la libertad de expresión es el programa intelectual, literario y civil. Y se convierte en el código esencial de todos los escritos satíricos. La libertad de expresión también entra en las acciones de la vida, naturalmente con todos los problemas que ello conlleva, y necesariamente con las ambigüedades y puntos de vista que son los de la vida y sobre todo de la ficción literaria.

Hay un texto en el que encontramos un verdadero decálogo, o más bien las reglas o una morfología, de la *parresía*. No es un texto satírico. El título es *Cómo debería escribirse la historia*.² Parece un manual de historiografía pero también podemos considerarlo un panfleto, con una serie de ataques críticos, o más bien satíricos, contra la moda historiográfica contemporánea. En Luciano, hay que recordarlo siempre, la sátira y la experimentación siempre están presentes. Las guerras contra los Partos están en marcha y todos se hacen pasar por historiadores. Es el género de moda. Así, Luciano piensa y actúa de otra manera, hace otro trabajo, como Diógenes que rueda su frágil tinaja, un *pithos* de terracota, en Corinto ante el avance de la guerra de Filipo. Es el símbolo del «pensamiento diferente». Rabelais lo recordará. Luciano define aquí las cualidades de la libertad de expresión del historiador pero se aplica a cualquier campo, a cualquier escrito, y puede funcionar muy bien para la sátira. Ciertamente cuenta como punto de referencia para la sátira de Luciano.

Es un verdadero catálogo de las virtudes de la libertad de pensamiento y de expresión. Gran catálogo de epítetos heroicos, para el sistema de funciones y relaciones de comunicación, pero sobre todo para la libertad de pensamiento (Luc. Hist. Conscr. 41).

- 1) ἄφοβος: valiente, intrépido, quien no tiene miedo,
- 2) ἀδέκαστος: no corruptible,
- 3) ἐλεύθερος: un hombre libre,
- 4) παρρησίας καὶ ἀληθείας φίλος: amigo de la libertad de expresión y de la verdad,
- 5) ὡς ὁ κωμικός φησι, τὰ σῦκα σῦκα, τὴν σκάφην δὲ σκάφην ὀνομάσων: listo, según al dicho del poeta cómico, llamar a la higuera higuera y a la barca barca,
- 6) οὐ μίσει οὐδὲ φιλία τι νέμων: no da nada por odio o por amistad,
- 7) οὐδὲ φειδόμενος: no perdona a nadie,
- 8) ἢ ἐλεῶν ἢ αἰσχυρόμενος ἢ δυσωπούμενος: no tiene compasión, vergüenza ni respeto,

¹ Camerotto (1998: 75–140); Lins Brandão (2001: 73–88).

² Ver Homeyer (1965: 251–252), Free (2015: 75): «Es hat daher den Anschein, als verstehe Lukian seinen Geschichtsschreiber mit philosophischen Zügen. Dementsprechend charakterisiert er den von ihm als vorbild gepriesenen Philosophen Demonax in seiner gleichnamigen Schrift als eine dem Leitbild der ἐλευθερία und παρρησία verschrieben und seinen Mitmenschen als Beispiel guter Urteilsfähigkeit bekannten und auf Wahrheit abzielenden Person». Cf. Lins Brandão (2009: 258s.) Sobre las virtudes de la sátira vd. Camerotto (2014: 40–45, 266–267).

- 9) ἴσος δικαστής: un juez imparcial,
- 10) εὐνους ἄπασιν ἄχρι τοῦ μὴ θατέρω τι ἀπονείμαι πλεῖον τοῦ δέοντος: benevolente con todos, pero no hasta el punto de dar a una de las dos partes más de lo debido,
- 11) ξένος ἐν τοῖς βιβλίοις: extraño en sus propios libros,
- 12) καὶ ἄπολις: hombre sin patria,
- 13) αὐτόνομος: independiente,
- 14) ἀβασίλευτος: no sujeto a ningún poder,
- 15) οὐ τί τῶδε ἢ τῶδε δόξει λογιζόμενος: no mira lo que piensas esto o aquello,
- 16) ἀλλὰ τί πέπρακται λέγων: pero dice las cosas tal como sucedieron.

2. La *parresía* de Aquiles

2.1. La *parresía* de Aquiles, las primeras palabras contra el poder

Aquiles es probablemente el primer paradigma de la *parresía*, de la palabra crítica, de la libertad de decir todo delante de todos. Incluso contra el poder. Por el bien común. Sucede justo al comienzo de la *Iliada*, son nuestras palabras más antiguas. Es el poema de la *Menis*, la ira,³ pero sería mejor decir que es el canto de la contienda, el canto de la *Eris* que fascina a todos los oyentes y luego a los lectores. *Eris* es la disputa entre los dos grandes héroes aqueos, entre el más fuerte y el más poderoso.⁴ La disputa surge de la palabra libre de Aquiles y se convierte en un canto épico. Es un arquetipo de nuestro pensamiento, incluso cuando no nos damos cuenta: es bueno revisar sus significados.

Volvamos al principio. Empecemos por la *prótasis*, el proemio de la *Iliada*, sólo para entender (Hom. Il. 1.6-9):

ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε
 Ἄτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἄχιλλεύς.
 Τίς τάρ σφωε θεῶν ἕριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
 Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός.
 Desde el primer momento que una riña divide
 Agamenón, señor de los pueblos, y el divino Aquiles.
 ¿Pero cuál de los dioses fue el que los llevó a la contienda?
 Apolo, hijo de Leto y Zeus.

Una contienda de héroes, la ira de Apolo. Hay un problema en el campamento aqueo, en el ejército que asedia la ciudad de Troya desde hace nueve años. Ha estallado la peste, están muriendo hombres y animales, la causa no es inmediatamente evidente, pero se puede adivinar. Por supuesto que el narrador

³ *Menis*, la ira, es la consecuencia, pero el tema del canto es *Eris*, la contienda. Ver Kirk (1985: 47): «The quarrel itself is treated in book 1 with extreme brilliance, through a careful and deeply dramatic presentation of the speeches and counter-speeches in which the two protagonists drive themselves into destructive bitterness and blindness to others. The movement from the brief and selective proem, through the initial exchanges between Agamemnon and Khruses (which already establish the king as a man likely to be at fault) and then Apollo's anger and the plague he sends, leads naturally and with increasing detail to the Achaean assembly, to Kalkhas' involvement of Akhilleus, and to the clash over the two young women – or rather over the pride and honour of the two heroes who think they own them». Sobre la *prótasis* de la *Iliada* y el tema de la ira, *Menis*, ver Pavese (2007).

⁴ Para la definición de «el mejor de los aqueos», ver Nagy (1979). La oposición entre el más fuerte de los aqueos y el comandante en jefe, con los problemas resultantes, está explícitamente indicada en el texto de Homero, lo veremos inmediatamente.

lo sabe, nosotros también lo sabemos inmediatamente.⁵ Es la primera escena de la *Iliada*. Agamenón ultrajó a Crises, el sacerdote de Apolo: no liberó a su hija Criseida, a quien su padre vino a redimir.⁶ He aquí que Apolo castiga a todos los aqueos. Todas estas muertes son incomprensibles para los mortales: no se encuentran causas ni explicaciones. Es una crisis pandémica muy grave: algo no funciona, el líder de los aqueos, Agamenón, no dice nada, no hace nada, como si el problema no existiera. No puede pensar más allá de su propio poder e interés personal.

Es, por tanto, Aquiles quien convoca la asamblea,⁷ es Aquiles quien habla y se centra en el problema de todos. La guerra y la peste juntas no son sostenibles.⁸ No hay futuro. Primero mueren los animales, luego las piras de los hombres comienzan a arder y perecen uno tras otro, las cifras son inmediatamente aterradoras. Las muertes son incomprensibles, no entendemos por qué.⁹ Durante nueve días y nueve noches Agamenón guarda silencio, observa, todo continúa como si no hubiera muertos.

Hera, la diosa que está del lado de los aqueos, es la primera en moverse. Y con ella está la diosa Atenea, por supuesto. Los dioses son importantes. Pero es Aquiles, y no Agamenón, quien se encarga de hablar delante de todos (Il. 1.54):

τῆ δεκάτῃ δ' ἀγορὴν δὲ καλέσσατο λαὸν Ἰαχίλλεός.
Al décimo día, Aquiles reunió al ejército.

Agamenón es como si no estuviera allí. Aquí comienza la historia de la *parresía*. Comienza con la acción y las palabras de Aquiles.

2.2. Calcas o de la verdad

La idea es cuestionar a un *mantis*, el profeta que dice la verdad incluso cuando es inconveniente. A veces también se aplica a los poetas. Su canto no siempre es bienvenido.¹⁰ La palabra, la verdad, siempre son un desafío.¹¹ Algo importante sucede inmediatamente en la reunión. Calcas se levanta para hablar por utilidad, es el mejor de los profetas, sus habilidades son formidables, se nota que sabe ver con claridad.¹²

Pero lo que dice nos resulta inmediatamente interesante. Concretamente pone en juego todos los problemas. Calcas sabe cuál es la causa de la peste que asola el campamento aqueo. Habla pensando en el bien de todos, ἐὺ φρονέων (Il. 1.73), fórmula casi despreciable que introduce sus palabras.¹³ Debe explicar la ira de Apolo, la causa de la plaga. Pero no es tan simple. Porque está claro que se trata de una cuestión de *parresía*. En Homero todavía no se llama así. Aún no es una virtud reconocida, ni siquiera es un derecho.

⁵ Para nosotros está claro, antes de que comience la historia, pero ciertamente no para los aqueos dentro de los acontecimientos: Hom. Il. 1.10–12 νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ὄρσε κακὴν, ὀλέκοντο δὲ λαοί, / οὖνεκα τὸν Χρῦσην ἠτίμασεν ἀρητῆρα / Ἰαχίλλεος. Ésta es la perspectiva del narrador externo, ciertamente no la de los aqueos dentro de los hechos, ver De Jong (1987). Es aquí donde para los aqueos se hace necesaria la acción de la *parresía*, por el bien de todos, de otra voz, que vislumbre la verdad de otras maneras.

⁶ Giordano (1999: 157): «Apollo stesso garantisce le affermazioni di Crise, in quanto protettore del suo sacerdote. Rispettare Crise equivale a rispettare lo stesso dio perché il sacerdote è il 'doppio' del dio; non rispettare Crise equivale a un oltraggio nei confronti di Apollo».

⁷ La pregunta de Kirk (1985: 59) es notable: «Why was it Akhilleus who summoned the assembly?». Las respuestas se convierten en una interpretación de la lógica de la acción y de la historia. Giordano (2010: 32) subraya bien la acción del héroe: «Nel momento di massimo pericolo è l'unico ad affrontare la crisi terribile dell'epidemia e a convocare l'assemblea».

⁸ Aquiles sabe definir inmediatamente la complejidad de los problemas y sus consecuencias: Il. 1.61 εἰ δὲ ὁμοῦ πόλεμος τε δαμᾶ καὶ λοιμὸς Ἰαχαιοῦς. Es el análisis simple y claro de la situación lo que empuja a Aquiles a buscar todas las explicaciones necesarias.

⁹ Es el dramático crescendo de la pandemia, en la oscuridad de las causas y la impotencia de los remedios: Il. 1.50–52 οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύναις ἀργούς, / αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἐχευεὺς ἐφίει / βάλλ' αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί.

¹⁰ Podría ser interesante el ejemplo de Femio en Ítaca, entre el primer canto y el vigésimo segundo de la *Odisea*. Siempre existen riesgos y problemas para el discurso del bardo, que es libertad de expresión. Ver Brillante (2009: 24–26).

¹¹ Ver Detienne (1983: 15).

¹² Al principio está la definición «técnica» del profeta como maestro de la verdad: Il. 1.69s. Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, / ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

¹³ Es un buen indicio, parece que la dificultad se resuelve inmediatamente con este excelente pensamiento político y civil: Il. 1.73 ὁ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν. La libertad de expresión es expresión pública y es buena para todos.

La palabra ciertamente no existe, llegará tres siglos después.¹⁴ Pero mientras tanto, ahí está el problema. Se trata de decir cosas que son peligrosas para quien las dice. Pero son útiles, de hecho, indispensables. Para todos, para la comunidad. No podemos permanecer en silencio. Decir la verdad conlleva un riesgo muy grande.¹⁵ Calcas está dispuesto a explicar el enfado de Apolo con sus palabras. Pero le pide garantías a Aquiles, le pide protección, porque su *parresía* afecta a quienes tienen poder, a quienes son más fuertes, a quienes están más arriba (Il. 1.76-79):

σὺ δὲ σύνθεο καί μοι ὄμοσον
ἧ μὲν μοι πρόφρων ἔπεσιν καὶ χερσὶν ἀρήξιν·
ἧ γὰρ ὄϊομαι ἄνδρα χολωσέμεν, ὃς μέγα πάντων
Ἄργείων κρατέει καὶ οἱ πείθονται Ἀχαιοί.
pero tú, Aquiles, me prometes y me juras
que me socorrerás prontamente, de palabra y de obra;
porque creo que se enojará un hombre que tiene gran poder
sobre todos los argivos y a quien los aqueos le obedecen.

Hay necesidad de protección: primero con palabras, se necesitan, estamos en asamblea, pero quizás más aún se necesita protección física, las palabras pueden generar reacciones violentas. Esta es la situación, digamos, regular del ejercicio de la libertad de expresión. Nuestra historia, incluso nuestra vida, está hecha de esto. Especialmente cuando dices algo que no les gusta a los más poderosos. Incluso la diferencia de un mínimo grado jerárquico es suficiente. Calcas también ve claramente esto: hay dos aspectos,

- 1) 1. el poder sobre todos los aqueos (Il. 1.79 Ἄργείων κρατέει),
- 2) 2. la obediencia de todos, la fe más o menos necesaria en las palabras de quienes tienen el poder (Il. 1.79 καὶ οἱ πείθονται Ἀχαιοί).

Al parecer siempre ha sido así: Il. 1.80 κρείσσων γὰρ βασιλεὺς ὅτε χώσεται ἀνδρὶ χέρηϊ, «Ciertamente un rey es más fuerte cuando ataca a un hombre más débil».¹⁶ Es la definición, con tres mil años de historia, de una relación de fuerzas que tiene un peso enorme, lo que podría inhibir la expresión, pero más aún la libertad de pensamiento. Se puede tener miedo, es legítimo, el miedo quizás a veces sea indispensable para sobrevivir. A decir verdad, aunque sea obvio, sencillo para todos, se necesita valentía, se necesita autoridad, también es necesario, como veremos, saber hacerlo. También deben existir las condiciones, el *kairós* o la situación adecuada para obtener el efecto deseado. Pero antes que nada hay que poder hacerlo. Porque corres el riesgo de pagar con tu vida, incluso antes de poder decir lo que sabes y lo que piensas. Esto es lo que genera silencio, tanto en la tiranía como en la democracia. Es como la mafia. Sabemos bien lo que pasa. Pero el silencio podría convertirse en un desastre para la vida de la sociedad, para la historia de todo un pueblo. En este caso para todo el ejército aqueo, para la gran expedición.

Sigamos, porque Calcas sabe lo que hace. O mejor dicho, sabe cuáles son las condiciones. La reacción de quienes están en el poder puede no ser inmediata. Puede que no se manifieste delante de todos. La respuesta violenta puede llegar después, pospuesta o prolongada en el tiempo, el rencor permanece, nunca se olvida y llega la venganza, terrible, insostenible para los más débiles. Es una secuencia sin escapatoria: Il. 1.82 ἀλλά τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον, ὄφρα τελέσση. Por eso Calcas pide el apoyo de Aquiles, lo repite por algún motivo, quiere una declaración explícita (Il. 1.83):

¹⁴ Sobre los primeros testimonios de la palabra *parresía* (παρρησία) y los valores complejos entre política, historia y literatura, ver Scarpat (2001: 34-46); Camerotto (2014: 225-232).

¹⁵ Kirk (1985: 61): «The dangerous wrath of kings against bearers of bad news was a commonplace later, for example in Sophocles' *Oedipus Tyrannus* and Euripides' *Bacchae*, and was probably so already in the epic tradition before Homer's time. Kings were also prone to be angry at mere disagreement, cf. 2.195-7, 9-32f».

¹⁶ La evaluación exacta de las relaciones jerárquicas entre las partes involucradas, es decir, entre Aquiles y Agamenón, la indica rápidamente Néstor, cuando interviene en un vano intento de pacificar la disputa, Il. 1.277-281. Obviamente también hay una atención política específica.

σὺ δὲ φράσαι εἴ με σαώσεις,
dime si me salvarás,

Aquiles, por supuesto, no tiene el poder, pero el mejor de los aqueos es el más fuerte y su prestigio es enorme. Ciertamente tiene la autoridad y la fuerza para garantizar la seguridad de quienes hablan libremente aunque con algunos problemas. La verdad puede socavar el poder de un rey, un líder, un estado, un ejército. Aquiles promete su apoyo personal, la libertad de expresión no puede valerse por sí sola. El áριστος entre todos los héroes también es grande en esto, es la seguridad, la garantía de Calcas. Aquiles sabe asumir, por el bien común, la responsabilidad de las consecuencias. Es una cosa muy rara. El mantis debe hablar, debe decir lo que sabe, debe animarse para ello con la seguridad de Aquiles (Il. 1.85):¹⁷

Θαρσήσας μάλα εἰπὲ θεοπρόπιον ὅ τι οἶσθα,
pronuncia con plena confianza la respuesta que tienes en tu mente,

Nadie podrá utilizar la violencia contra quienes hablan libremente, están protegidos por Aquiles. Aquiles todavía no puede saber quién es, aunque obviamente parece sentirlo. Del otro lado puede estar el poder más fuerte, incluso el del comandante en jefe de los aqueos.¹⁸ Aquiles no retrocede, toma sobre sí el peso de los problemas y los riesgos.

La denuncia de Calcas es breve, inequívoca, define la responsabilidad y traza los caminos hacia la solución. La acusación afecta directamente a Agamenón: sus acciones, su autoridad, su mando militar, todo se pone en duda. Sus errores produjeron graves consecuencias para todos. Y vendrá más dolor (Il. 1.93–96):

οὐ τὰρ ὄ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται οὐδ' ἑκατόμβης,
ἀλλ' ἔνεκ' ἀρητήρος ὄν ἠτίμησ' Ἀγαμέμνων,
οὐδ' ἀπέλυσε θύγατρα καὶ οὐκ ἀπεδέξατ' ἄποινα,
τοῦνεκ' ἄρ' ἄλγε' ἔδωκεν ἐκηβόλος ἠδ' ἔτι δώσει·
No, Apolo no se queja de votos o sacrificios incumplidos.
Más bien se queja del sacerdote a quien Agamenón ha ofendido,
y no liberó a su hija, no aceptó el rescate,
por eso nos dio problemas, el dios de las flechas, y nos dará más.

El comandante de los aqueos está evidentemente herido por las palabras de Calcas: está furioso, se ven todas las manifestaciones emocionales, muy fuertes, incontenibles.¹⁹ La amenaza está sobre todo en sus ojos (Il. 1.105 *κάκ' ὀσσοήμενος*), la mirada acompaña las palabras, o más bien hace terribles los insultos. Lo llama profeta de la desgracia, con alguna implicación o vacilación personal: Calcas nunca dijo nada bueno ni sus palabras surtieron efecto alguno. Al menos no como le gustaría al líder de los aqueos. Claro. Pero Agamenón no puede dejar de comprender, no puede ocultar lo que ahora está manifiesto a todos. No puede dejar de respetar la utilidad de todo el ejército, no puede dejar de desear que la expedición se salve en lugar de arruinarse.²⁰ Es evidente que Agamenón no está dispuesto a renunciar a su *geras* (γέρας), a su privilegio. Si Agamenón devuelve a su esclava Criseida, exige algo a cambio, algo espectacular. Su poder, su prestigio están en juego. Ciertamente su placer, su orgullo, están comprometidos.

2.3. Aquiles, la palabra y la espada

Es el momento de la parresía de Aquiles contra Agamenón. El comienzo del discurso de Aquiles ciertamente no sugiere ninguna atención o censura. Ningún homenaje, ningún respeto. Sin cálculos

¹⁷ Sigue el desarrollo siguiente, el profeta se anima y dice la verdad, o más bien todo lo que sabe: Il. 1.92 *Καὶ τότε δὴ θάρσησε καὶ ἠῶδα μάντις ἀμύμων*.

¹⁸ La intuición está ahí inmediatamente, aunque por el momento solo sea una proyección absurda: Il. 1.90s. *οὐδ' ἦν Ἀγαμέμνονα εἴτης, / ὅς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι*.

¹⁹ Las señales son impresionantes, no muy diferentes de las que aparecen en la batalla o en un duelo contra el enemigo: Il. 1.103s. *ἀχνύμενος· μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαινα / πίμπλαντ', ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην*.

²⁰ Agamenón no puede dejar de declarar expresamente los valores en juego y sus intenciones: Il. 1.117 *βούλομ' ἐγὼ λαὸν σῶν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι*.

políticos. Incluso el primer superlativo, κύδιστε, enteramente heroico, suena paradójico y sarcástico, pero se sitúa al lado del siguiente, φιλοκτεανώτατε, tremendo por su infamia y su posición de poder. La secuencia de hemistiquios es implacable, no hay vuelta atrás (Il. 1.122):

Ἄτρεΐδη κύδιστε φιλοκτεανώτατε πάντων.
Atrida, el más ilustre de todos, el más codicioso.

Es el insulto, la indignación, la sangre. El resto viene en secuencia. Aquiles no tiene respeto, ciertamente no tiene la habilidad, la cautela de Odiseo. No planifica lo que dice, no calcula los efectos finales. Pero es un hombre libre. Pero él dice lo que piensa y esto es lo que nos interesa ahora. Y todavía sabe pensar en el interés común. Por supuesto, no es sencillo prever todas las consecuencias.

Agamenón, el objetivo del ataque, decide que el ejército devuelva a Criseida (Il. 1.130–147). Hay ira, hay poder, pero Agamenón no puede borrar la realidad, no puede negar la verdad. Y no puedes ir contra los dioses. Sin embargo, no puede renunciar a su *geras*, que es el signo tangible de su autoridad: exige una compensación, está dispuesto a tomarla por la fuerza. Para quitarle el premio a otro de los mayores héroes aqueos. Es la venganza, el abuso que sirve para reafirmar el poder. Así se hace, son los códigos de comunicación del poder.

La respuesta de Aquiles, llegados a este punto, es muy peligrosa (Il. 1.148–171), para Agamenón, en primer lugar. La palabra de Aquiles trastoca los fundamentos de su poder: el descaro, la avaricia (Il. 1.149):

ὦ μοι ἀναιδείην ἐπιειμένε κερδαλέοφρον
Ah, revestido de descaro, codicioso de alma.

Estas son las acusaciones, los insultos con los que Aquiles ataca a Agamenón y al poder que el comandante tiene sobre todos los aqueos. Ya nadie querrá obedecer sus órdenes, ya nadie querrá luchar por él (Il. 1.150s.):

πῶς τίς τοι πρόφρων ἔπεσιν πείθηται Ἄχαιῶν
ἢ ὀδὸν ἐλθέμεναι ἢ ἀνδράσιν ἴφι μάχεσθαι;
¿Cómo puede un aqueo obedecer voluntariamente tus órdenes?
¿Partir o enfrentarse con fuerza a los enemigos?

Se pierde el derecho de mando. La orden se obedece, pero debe haber voluntad, se necesita disponibilidad (πρόφρων), motivaciones, condiciones, legitimidad. Y luego, hay que decirlo. No hay ninguna razón concreta para que Aquiles luche contra los troyanos. No le hicieron ningún daño y Troya está lejos de Ftía, la tierra de Aquiles. Vino a luchar por el honor de Agamenón y Menelao. Aquiles lleva la peor parte de la guerra, pero las mejores recompensas son todas para Agamenón. Y ahora el comandante amenaza con quitarle lo que él también tiene.²¹

Es la declaración de la iniquidad de los líderes, de la inutilidad de la guerra. Demasiado peligroso. Para Agamenón es hora de recuperar su credibilidad, de hacer sentir su fuerza. No se le permite ceder. Se llevará a Briseida, el premio de guerra de Aquiles. El objetivo es precisamente este, hacer sentir a todo el ejército quién tiene el poder (Il. 1.185–187):

²¹ Giordano (2010: 20): «In questi versi si rivela una svolta 'dittatoriale' dell'autoritarismo di Agamennone, che, dominato dalla paura di Achille possa eguagliare agli occhi dell'armata, annuncia come punizione esemplare di volere portargli via Briseide. La sottrazione del *geras* è un insulto che nel suo parossismo mira ad affermare la sua superiorità nei confronti di Achille e in secondo luogo ha la funzione preventiva di intimidire in prospettiva ogni altro tentativo da parte di un altro guerriero di mettersi alla pari e di competere con lui».

ὄφρ' ἐϋ εἰδῆς
 ὄσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέη δὲ καὶ ἄλλος
 ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθήμεναι ἄντην.
 para que sepas bien
 cuánta más fuerte soy que tú, para que nadie más
 intente ponerse a mi altura y atacarme.

La función paradigmática de su respuesta a la *parresía* de Aquiles también es importante para el poder de Agamenón. Es una advertencia para todos. No puede ser de otra manera. El poder no puede permitirse el lujo de la incertidumbre.²²

2.4. La intervención de Atenea

En este punto Aquiles podría recurrir a la espada. Este es el instinto que incluso parece legítimo, útil. Yo lo hubiera hecho así. Pero Atenea interviene. Le da una indicación precisa. La *parresía* no puede recurrir a las armas, a la violencia física, a la sangre. Sería una guerra civil, una *stasis*, es decir, el peor de todos los males. La disputa en la asamblea debe continuar con las palabras (Il. 1.210–211):

ἀλλ' ἄγε λῆγ' ἔριδος, μηδὲ ζίφος ἔλκεο χειρί·
 ἀλλ' ἦτοι ἔπεισιν μὲν ὀνειδίσουν ὡς ἔσεται περ.
 Pero ven, pon fin a la contienda, no desenvaines la espada con la mano;
 en lugar de eso, insúltalo con palabras, dile cómo irán las cosas.

2.5. Los últimos insultos

Esto se aplica a Aquiles, esto se aplica a Agamenón. *Parresía* es también superación de la violencia física. Sin embargo, la palabra no es menos que un arma, ciertamente tiene un camino más largo, pero aún así resulta eficaz. Aquiles, por invitación de la diosa, procede a insultos aún más duros. Incluso podemos decir más nítidos. Allí están las metáforas y también las fórmulas para definir estas palabras desastrosas y malditas (Il. 1.223 ἀταρτηροῖς ἐπέεσσιν).²³ La ira no disminuye (Il. 1.224 καὶ οὐ πω λῆγε χόλοιο), lo podemos sentir por la secuencia de insultos, tres en un verso, espectaculares, grandes, excesivos. Y luego está la definición articulada y precisa de cobardía. La peor ofensa para un guerrero, pero aún más vergonzosa para un líder, para Agamenón (Il. 1.225–228):²⁴

οἴνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο,
 οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον ἄμα λαῶ θωρηχθῆναι
 οὔτε λόχον δ' ἰέναι σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν
 τέτληκας θυμῶ· τὸ δέ τοι κῆρ εἶδεται εἶναι.
 Borracho, cara de perro, corazón de venado,
 Nunca te armas para la guerra junto con el ejército.
 Ni estás al acecho junto con los más fuertes de los aqueos.
 no sientes el coraje en tu alma: esto es como la muerte para ti.

El ataque contra el cobarde –contra el comandante en jefe de los aqueos– es solo la premisa, sirve para socavar la seguridad del oponente, como en un duelo; lo que importa, sin embargo, es la discusión sobre

²² La misma *parresía* es cuestionada en la asamblea de los aqueos. Ver Kirk (1985: 72) «The content of the verse is remarkable too, since Agamemnon concludes by in effect denying the right of free speech in assembly and claiming that his opinion must prevail in any dispute. That is contrary to the accepted practice, emphatically stated (with this episode in mind?) by Diomedes later in the poem». Cf. 1.32s. Ἀτρεΐδη σοὶ πρῶτα μαχίσομαι ἀφραδέοντι, / ἢ θέμις ἐστὶν ἄναξ ἀγορῆ· σὺ δὲ μή τι χολωθῆς.

²³ Il. 1.291 ὀνειδέα μυσθασσάθαι. También se aplica a la definición final de la disputa como un duelo de palabras: Il. 1.304 Ὡς τῷ γ' ἀντιβίοισι μαχεσσαμένῳ ἐπέεσσιν. Cf. Giordano (2010: 21): «parole che hanno sul piano dell'immagine pubblica di Agamemnone un effetto non meno omicida».

²⁴ Cf. el reproche de Diomedes contra Agamenón en Il. 9.37–39.

el poder. Agamenón hace luchar a los demás y luego se lleva la recompensa de la guerra. Pero sobre todo actúa injustamente hacia el héroe que tiene el coraje de hablar contra él (Il. 1.230):

δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἴπη,
quitar recompensas a quien habla diferente de usted.

Ya existe el problema de la *parresía*. Represalias, venganza, esta es la norma. Sabemos que la palabra libre es preciosa, pero siempre ha generado odio. Es un riesgo, un peligro muy grave. Aquiles, entre los insultos, también nos hace una reflexión política: Agamenón es un rey que devora literalmente a su pueblo (Il. 1.230):²⁵

δημοβόρος βασιλεύς,
Eres un rey que devora a su pueblo,

Pero también se incluye en la valoración un juicio sobre el ejército, un ejército obediente a las órdenes de Agamenón. Así es como funciona. Es una nación de súbditos, de gente inútil:

ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις,
porque gobiernas sobre gente inútil,

Precisamente porque los aqueos no tuvieron el valor de responder y reaccionar ante la arrogancia del Atrida contra Aquiles. No es una buena señal. Es silencio, costumbre y respeto al poder y a las convenciones, miedo ante el más fuerte. Aquiles abandona la guerra aquea. Agamenón tendrá que arrepentirse amargamente de haber perjudicado a Aquiles.

Por supuesto, el mayor mal de este momento es la disputa entre los dos héroes aqueos. Néstor nos da el análisis de la situación, con su sabiduría de gran anciano del ejército. Son los dos mejores aqueos en batalla y en asamblea, que compiten entre sí. La *eris* entre Agamenón y Aquiles: esta es una gran desgracia para la tierra aquea, los enemigos solo pueden disfrutar de ella.²⁶ La situación se complica. Néstor intenta una conciliación, sabe lo que hace, por su historia y su experiencia puede hablar con ambos. Frena la *parresía* de Aquiles, reconoce su fuerza y su función,²⁷ pero restablece las reglas jerárquicas del poder²⁸ y, al mismo tiempo, puede recordar a Agamenón el límite correcto.

La conciliación no existe ni puede existir, lo sabemos.

2.6. El significado de la *parresía*

Pero de momento hay efecto, la *parresía* de Aquiles ha producido un resultado importante para todo el ejército, lo cual también encierra un significado: la *parresía* es útil, tiene un valor. Agamenón se ve obligado a devolver a Criseida a su padre para apaciguar la ira de Apolo. Se acabó la crisis pandémica, la plaga cesa, precisamente gracias a la *parresía*. Es una herramienta valiosa para el futuro.

Luego, obviamente, hay consecuencias graves: Agamenón sigue cometiendo errores, tomará como compensación a Briseida, el premio de Aquiles. Y en este punto llega la ira de Aquiles (*menis*), es el tema

²⁵ Los βασιλῆς son δωροφάγοι en la durísima advertencia de Hes. Op. 260–264. Ver Ercolani (2010: 227s.). Sobre los problemas del poder real de Agamenón, ver Carlier (1984: 196).

²⁶ Il. 1.254 ὃ πόποι ἢ μέγα πένθος Ἰχαιΐδα γαῖαν ἰκάνει. Por supuesto, los enemigos solo pueden alegrarse de esta disputa: Il. 1.255s. ἦ κεν γηθήσαι Πριάμος Πριάμοιο τε παῖδες / ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροῖατο θυμῷ.

²⁷ Il. 1.280s. εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι θεῶ δέ σε γείνατο μήτηρ, / ἄλλ' ὄ γε φέρτερός ἐστιν ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει. Del poder de Agamenón hay dos referencias evidentes, 1. la historia del cetro que se convierte en signo de su realeza y de su autoridad (Il. 2.100–108); 2. el contingente de hombres armados y barcos que comanda, que es superior de todos los otros comandantes (Il. 2.576–580). Ver también Il. 9.96–99 (donde aparecen ambos factores).

²⁸ La violación de las reglas jerárquicas del poder es bien percibida por Agamenón, quien denuncia su ilegitimidad y peligro: Il. 1.287–289 ἄλλ' ὄδ' ἀνήρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων, / πάντων μὲν κρατεῖν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, / πᾶσι δὲ σημαίνει. El problema más grave es precisamente este: la acción de Aquiles anula la autoridad de Agamenón, socava su legitimidad y se prepara para ocupar su lugar. Es como un golpe de Estado. Ver también Spina (2001: 15).

del canto, que tantas muertes, tanto dolor causa a los aqueos.²⁹ Por este motivo sigue la narración de toda la *Iliada*. En cualquier caso, las palabras de la *parresía* no son fáciles. Es la historia de hombres mortales.

3. Aquiles desde el más allá

Hay otra acción para escuchar la *parresía* de Aquiles. Es una situación completamente diferente, pero no menos especial. Estamos en el más allá, un lugar diferente por definición, lo sabemos bien.³⁰ No es casualidad que aquí podamos escuchar lo que Tiresias tiene que decir, en tiempos de Homero y después. En la *Nekyia* de la *Odisea*, el héroe de Ítaca, en busca de regresar a su tierra natal (*nostos*), se encuentra con los héroes de la guerra de Troya que murieron en el campo de batalla y después del final de la guerra. Desde el más allá, incluso Agamenón puede decir algo diferente.³¹ Puede reconocer sus propios errores. También puede darle buenos consejos a Odiseo, pero ciertamente no los necesita. Mientras hablan, llegan las almas de los muertos (*psychai*), las almas de Aquiles, Patroclo, Antíloco y Áyax Telamonio. Las palabras de Aquiles son notables. Es obvio cuando Aquiles habla. Pero hay algo más aquí. El encuentro es extraordinario. Aquiles reconoce inmediatamente la grandeza de Odiseo, que tuvo el coraje de descender vivo entre los muertos (Od. 11.473–476). Es el primer contacto. Odiseo responde según sus pensamientos, las certezas y convenciones que han sustentado toda su vida. Pero todavía está vivo y aún no ha regresado del más allá.³²

Por el momento no es un pensamiento diferente. Aquiles es el más grande de todos los héroes. Era el mejor vivo ante los muros de Troya. Es el más grande incluso más tarde, en gloria poética. Ciertamente también se aplica aquí, en el reino de los muertos. ¿Quién podría dudarlo? La fama, el canto, la memoria lo dicen. Odiseo ya no tiene grandes certezas, aún no ha logrado regresar a su tierra natal y permanecerá lejos por mucho tiempo. Pero no faltan algunas certezas. Aquiles fue el más grande de todos. Incluso hoy tenemos en mente un título como *The Best of Achaeans*.³³ No hay duda. Es el reconocimiento de Odiseo al más valiente de los guerreros, es el reconocimiento de todos los aqueos. Es la historia, es la epopeya de la *Odisea* la que lo dice (Od. 11.481.486):

οὐ γάρ πω σχεδὸν ἦλθον Ἀχαιῖδος οὐδέ πω ἀμῆς
γῆς ἐπέβην, ἀλλ' αἰὲν ἔχω κακά. σεῖο δ', Ἀχιλλεῦ,
οὗ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτερος οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω·
πρὶν μὲν γάρ σε ζῶν ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν
'Αργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν
ἐνθάδ' ἑών· τῷ μὴ τι θανῶν ἀκαχίζευ, Ἀχιλλεῦ.
Nunca me acerqué a la tierra aquea, nunca la toqué
nuestra tierra, pero siempre tengo desgracias. Nadie
más bienaventurado que tú, oh Aquiles, en el pasado y en el futuro:
porque antes, cuando vivías, te rendíamos los honores de los dioses
Nosotros los Argivos, y ahora tienes un gran poder entre los muertos,
morando aquí: no te preocupes, Aquiles, por la muerte.

²⁹ Para un buen resumen de los significados políticos y narrativos de la acción de Aquiles, con una mirada a las diferentes posiciones críticas, ver Giordano (2010: 32–35).

³⁰ Por el más allá como paradigma de la alteridad, ver Camerotto (2020: 30–33).

³¹ Hom. Od. 11.405–439, y luego, en particular, el consejo de Agamenón en los vv. 441–443. Ver Heubeck (2003: 294).

³² Es precisamente la experiencia del viaje al más allá la que permite una visión diferente de la realidad y pensamientos diferentes. Es la perspectiva la que se vuelve indispensable para los héroes de la sátira de Luciano, pero el modelo ya está en la *Nekyia* homérica. Ver Halliwell (2008: 430): «Unlike Aristophanic protagonists, however, who are always preoccupied with some particular goal or ambition to contemplate the world with wry detachment, Menippus found that the human show looked even more risible from his cosmic vantage point». Para una definición teórica basada en la sátira, ver Camerotto (2014: 171): «Si tratta in sostanza di raggiungere o creare un punto di osservazione vantaggioso, in genere dall'alto, dal quale si possa vedere e ascoltare tutto, oppure di trasferirsi in una dimensione altra come quella dell'Ade, dalla quale sia possibile guardare alle cose del mondo con il distacco che il superamento del confine tra la vita e la morte permette: l'Aldilà – come avremo modo di sottolineare – permette inoltre di trascendere i confini temporali e di porre a confronto – anche con una contaminazione di categorie tra mito e storia – figure e pensieri che altrimenti non si incontrerebbero mai. Perciò, se ve n'è l'opportunità, l'impresa assume le forme di un viaggio, e ovviamente si tratta spesso di un viaggio incredibile».

³³ Obviamente la referencia es al libro de Nagy (1979).

Esas son grandes palabras. Son los valores los que cuentan. Qué más podrías querer. Es el pensamiento de la felicidad de los mortales, con los límites pero también con las posibilidades disponibles. Aquiles tenía todo lo que un mortal podría desear. El valor y la gloria son las mayores aspiraciones, superan los límites de la muerte.³⁴ Así ha funcionado siempre para todos. Aquiles debería apoyar las reflexiones de Odiseo, son los códigos que también cuentan en la tierra. Es evidente que hay una tensión, casi una grieta. Aquiles está muerto. La muerte es ciertamente un mal, todos lo pensamos, lo sabemos muy bien incluso si no pensamos en ello cuando estamos vivos y persiguiendo la gloria, mientras estamos abrumados por nuestras preocupaciones diarias. Pero tenemos valores que nos respaldan, los aprendemos en la escuela, los practicamos a lo largo de nuestra vida, al final creemos en ellos.

He aquí, Aquiles, desde el más allá, lo ha visto todo, sabe todo lo que hay que saber. Y tiene el coraje de la parresía. Ya no es valentía política, no es una cuestión de bien común. Aquí estamos tratando con un hecho cognitivo y existencial, precisamente porque estamos tratando con la verdad de la muerte. Es inútil soñar, engañarse, toda fe, todos los paraísos son vanos. Esto es la muerte, no hay nada peor. Las de Aquiles son palabras que quedan grabadas para siempre en nuestra memoria, al lado y frente a sus gloriosas hazañas, a su grandeza. Reniegan de todo, socavan todos los valores, todas las convenciones. La fe de Aquiles y la nuestra. Esto es lo que dice el campeón de los aqueos (Od. 11.488–491):³⁵

μη δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.
¡No magnifiques la muerte, ilustre Odiseo!
Quisiera servir a otro hombre como trabajador,
un hombre sin granja que no tiene muchas cosas;
en lugar de dominar entre todos los fallecidos.

Aquiles lamenta su vida perdida, también se arrepiente y anhela la vida más humilde y dura, pero es vida.³⁶ La muerte no deja lugar a nada. Está claro que ya lo sabía bien por la *Ilíada*. No hay nada más valioso que la vida.³⁷ Pero eligió la gloria y no pudo hacer otra cosa cuando llegó el momento de vengar a Patroclo.³⁸ Tal vez no podría haber hecho otra cosa, pero en cualquier caso tomó su decisión, sabía bien cuál era la alternativa.³⁹ Solo que ahora su elección ya no tiene ningún valor, el bien de la gloria evidentemente no es nada, con la conciencia que viene del más allá.

³⁴ Camerotto (2009: 218): «Il kleos si proietta senza limiti anche nel tempo verso il futuro, e a questa idea corrispondono in particolare le formule ἄσβεστον κλέος, κλέος ἄφθιτον, κλέος οὐ ποτ' ὄλειται». Para una descripción detallada del uso del término y la gloria de los héroes vd. *Lfgre* s.v. κλέος. Sobre el concepto y funcionamiento del kleos ver Nagy (1979: 16s.) y (2003: 45–48). Ver también Nagy (1981), Segal (1983), Edwards (1988).

³⁵ Ver Heubeck (2003: 296s.): «La vivace ripulsa di Achille: [...] nell'Ade le prospettive sono mutate terribilmente e l'anima di Achille si rivolge alla vita con lo stesso slancio incondizionato con il quale da vivo aveva cercato la morte». Añadámosle, evidentemente, por lo que veremos más adelante, la gloria.

³⁶ Para discusiones sobre las palabras de Aquiles en relación con el ideal heroico, ver Cantilena (2003: 376s.): «La morte che egli disprezza è la morte vissuta dalla parte dell'Ade, consegnata al silenzio e all'oblio». Cf. Edwards (1985: 43–69), Finkelberg (1995: 1–14). Ver también De Jong (2001: 291): «Having opted for a short but heroic life, Achilles now realizes how high a price he has paid» (entre otras consideraciones que pueden explicar las palabras de Aquiles).

³⁷ La vida es lo más bello y precioso. Nada vale más y Aquiles lo sabe bien incluso en la tierra: Il. 9.401–405 οὐ γὰρ ἔμοι ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὄσα φασὶν / Ἴλιον ἐκτῆσθαι εὐ ναιόμενον πτολίεθρον / τὸ πρὶν ἐπ' εἰρήνης, πρὶν ἔλθειν υἱᾶς Ἀχαιῶν, / οὐδ' ὄσα λάϊνος οὐδὲς ἀφύτορος ἐντὸς ἔργει / Φοῖβου Ἀπόλλωνος Πυθοῖ ἐνὶ πετρῆσση. Ver Hainsworth (1993: 115s.) «Honour (= presents and precedence, cf. 12.310–20) may draw death's sting but is not an equivalent for life on any rational calculation. Only Akhilleus in his splendid isolation from the ties of family and community can make such a point».

³⁸ Por la elección de Aquiles con la muerte de Patroclo ante sus ojos, cf. Il. 18.88–93, sobre todo 90–92 ἐπεὶ οὐδ' ἔμῃ θυμὸς ἄνωγε / ζῶειν οὐδ' ἄνδρεσσι μετέμμεναι, αἶ κε μὴ ἔκτωρ / πρῶτος ἔμῳ ὑπὸ δουρὶ τυτταίς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσση, 98s. αὐτίκα τεθναίην, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἑταίρω / κτεινομένῳ ἐπαμύναι. Ver Edwards (1991: 158s.).

³⁹ La alternativa quedó clara para Aquiles a través de las profecías de su madre. De hecho, todo queda evidente en la predicción de Tetis: Il. 9.410s. μήτηρ γὰρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα / διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτοιο τέλος δέ. La oposición se encuentra entre la gloria inmortal y el nostos perdido por un lado (Il. 9.413 ὄλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται) y una larga vida pero sin gloria por el otro: Il. 9.415s. ὄλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δὴρὸν δέ μοι αἰὼν / ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὤκα τέλος θανάτοιο κιχέη. Ver Hainsworth

Es una *parresía* intelectual, es el coraje de mirar de qué estamos hechos, es la claridad que nos permite juzgar nuestras elecciones, nuestro orgullo. Pero es el poder de saber reconocer el límite, nuestra vanidad. Sin negar las decisiones que hemos tomado, incluso con su belleza y su naturaleza problemática, no es esto. Basta con mirar lo que dice Aquiles a continuación. Su primera preocupación es el valor de su hijo.⁴⁰ Y cuando se entera de la historia de Odiseo sobre el valor de su hijo, se siente feliz. Es una alegría (γηθοσύνη) notable en la tristeza ilimitada del reino de la muerte, y también llama la atención de nuestro formidable testigo. Odiseo registra todo lo importante (Od. 11.538–540):

ὡς ἐφάμην, ψυχὴ δὲ ποδώκεος Αἰακίδαο
φοῖτα μακρὰ βιβᾶσα κατ' ἀσφοδελὸν λειμῶνα,
γηθοσύνη, ὃ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι.
Lo dije y el alma del veloz Eácida
caminó a grandes zancadas por el prado de asfódelos,
feliz, porque le dije que su hijo era famoso.

Pero el significado de las palabras de Aquiles no cambia. La *parresía* de Aquiles tiene el coraje de dismantelar el mayor valor de la ética heroica, y en parte también de nuestra ética. Saber ver, saber cuestionarlo todo, no callar.⁴¹ Aquiles es un buen modelo, incluso para la *parresía*. Nos parece increíble y al mismo tiempo extraordinario que esto sea posible en la epopeya arcaica, en la época y en los poemas de Homero en el siglo VIII a. C.

No son preguntas fáciles de aceptar, ni siquiera para las valoraciones ambiguas de Ovidio, que contradice intencionadamente las palabras de Homero y del propio Aquiles (Ov. Met. 12.615–619):⁴²

*iam cinis est, et de tam magno restat Achille
nescio quid parvum, quod non bene compleat urnam,
at vivit totum quae gloria compleat orbem.
haec illi mensura viro respondet, et hac est
par sibi Pelides nec inania Tartara sentit.*
Ahora son cenizas, ahora solo queda algo de aquel Aquiles que ya era tan grande,
que no alcanza para llenar bien una pequeña urna.
Pero la gloria, la gloria todavía está viva y es tal que llenará el mundo entero.
Esta dimensión es digna de un héroe como él. Aquí
el hijo de Peleo es igual a sí mismo y no siente el Tártaro donde todo es en vano.

4. Mil años después: los *Diálogos de los muertos* de Luciano

Pasan mil años, Aquiles sigue en escena y lo seguirá siendo para siempre. En Luciano, Aquiles se convierte en una voz satírica, de héroe épico pasa a ser un héroe satírico,⁴³ trastocando, pero siempre tras las huellas de la épica, los valores, la fe y las convenciones, con las dificultades y ataques a la libertad de expresión por parte de todos. La *parresía* siempre es difícil. Luciano, en cualquier caso, parte de nuevo desde el final del diálogo homérico entre Odiseo y Aquiles. Las otras almas de los muertos alrededor lo escucharon, nadie lo esperaba.

(1993: 116) «Akhilleus knows that his life will be short (and this knowledge, of course, redoubles the force of the heroic imperatives upon him) [...]; but this is the only point where Akhilleus is said to have a choice of destinies». Para las profecías de Tetis sobre el breve destino mortal de Aquiles, cf. Il. 1.352 μητηρ ἐπεὶ μ' ἔτεκές γε μινυθᾶδιόν περ ἐόντα, 416–418 ἐπεὶ νύ τοι αἴσα μίνυθᾶ περ οὐ τι μάλα δῆν' / νῦν δ' ἄμα τ' ὠκύμορος καὶ δίζυρὸς περὶ πάντων / ἔπλεο· τῷ σε κακῆ αἴση τέκον ἐν μεγάροισι, 505s. τίμησόν μοι υἱὸν δὲ ὠκυμορώτατος ἄλλων / ἔπλετ', Il. 21.277s. ἦ μ' ἔφατο Τρώων ὑπὸ τείχεϊ θωρηκτάων / λαίψηροῖς ὀλέεσθαι Ἀπόλλωνος βελέεσσιν.

⁴⁰ Es una emoción extraordinaria, procedente del más allá. Danek (1998: 239s.) subraya su significado.

⁴¹ Estas son las virtudes de la *parresía* y en particular de la palabra crítica de la sátira, ver Camerotto (2014: 236): «la speciale natura del parrhesiastes, la libertà della lingua e l'impossibilità di tacere. La parrhesia si manifesta davanti a tutti, apertamente».

⁴² Ver Reed (2013: 444s.).

⁴³ Para la definición y funciones del héroe satírico en Luciano, véase Camerotto (2014: 63–82).

Esta es la escena nuevamente. Siempre estamos en el más allá, en los *Diálogos de los Muertos*.⁴⁴ Es un diálogo muy corto, entre dos grandes héroes. Entre ellos Antíloco, hijo de Néstor, que cayó a manos de Memnón mientras defendía a su padre contra el héroe etiope que acudió en ayuda de los troyanos. Está en el catálogo de almas de la *Nekyia*, incluso si no escuchamos sus palabras. Su padre Néstor lo recuerda, todavía entre los caídos, cuando Telémaco llega a Pilos en el tercer canto de la *Odisea* en busca de su padre.⁴⁵ Homero y la *Odisea* están presentes aquí. Surgen en cada palabra del texto de Luciano. El diálogo entre Odiseo y Aquiles ha terminado. El campeón de los aqueos ha pronunciado sus palabras que destruyen las creencias heroicas. Entre los muertos que hay a su alrededor, despierta la figura de Antíloco, que se muestra incrédulo, o, mejor aún, indignado por lo dicho por Aquiles.

D. Mort. 26 (15) 1 ANTILOXOS Οἷα πρόην, Ἄχιλλεῦ, πρὸς τὸν Ὀδυσσεῖα σοι εἴρηται περὶ τοῦ θανάτου, ὡς ἀγεννή καὶ ἀνάξια τοῖν διδασκάλων ἀμφοῖν, Χείρωνός τε καὶ Φοῖνικος.
Las cosas que acabas de decir a Odiseo sobre la muerte, ¡qué mezzquinas son, oh Aquiles, e indignas de tus dos maestros, Quirón y Fénix!

La referencia a la *paideia* y a los maestros de Aquiles, Quirón y Fénix,⁴⁶ aclara inmediatamente la perspectiva de Antíloco y explica el efecto desorientador y perturbador de las palabras que el más grande de los héroes aqueos pronunció desde el más allá. Son las estructuras culturales fundamentales las que se critican y cuestionan. Lo que está roto es todo el sistema de valores de los héroes, pero también el de toda la sociedad de los guerreros de la guerra de Troya.

Antíloco representa la ortodoxia, rígida e intransigente, no puede creer lo que ha oído. Para nosotros las palabras de Aquiles son inquietantes y grandiosas. Hay una tensión ética que supera todas las fronteras y todos los tiempos. Pero Antíloco es incapaz de comprender las palabras de Aquiles, siente su impactante poder sin saber qué pensar. No logra percibir el significado dramático. Antíloco inmediatamente retoma y parafrasea la discusión de los versos aquí, algunos hemistiquios lo citan palabra por palabra. Aquiles declaró desde el más allá su arrepentimiento por la vida, nada más. La muerte no tiene nada de heroico, nunca es una muerte hermosa. Ya había sospecha en la *Ilíada*, cuando el alma cruza la valla de los dientes nunca regresa.⁴⁷ La muerte es un mal, comparado con el cual la gloria no es nada y no da consuelo. Aquiles, estas son sus palabras que causan escándalo, preferiría ser el último de los miserables en la tierra, el sirviente de un hombre sin dinero, antes que convertirse en el rey de los muertos en el más allá.⁴⁸

Lo que avergüenza a Antíloco es que este desprecio por la gloria, este apego tan concreto y dramático a la vida podría estar bien para un frigio innoble y vil, indignamente apegado a la vida más allá de cualquier decoro heroico. No es algo aqueo. Es una distinción étnica, social, moral.⁴⁹ También podemos decir cultural. Las categorías que entran en juego y sus potenciales derivados son impresionantes. Pero, como responde Antíloco, ciertas cosas no se pueden pensar, no se pueden decir. El mundo está hecho de valores esenciales. No se dice no a la guerra, a la gloria, a la muerte en combate. Estas son las únicas aspiraciones de los héroes. Nadie puede escapar. Aquiles es hijo de Peleo, no se pueden traicionar los valores de los padres, del linaje de los grandes héroes *Aiakidai*.⁵⁰ Y, entre los aqueos, Aquiles es el que más ama el peligro (τὸν φιλοκινδυνότατον ἠρώων ἀπάντων). Más allá de la bajeza y vergüenza de estos pensamientos, se trata de una inversión total de valores y significados: ἐναντιότης πρὸς τὰ πεπραγμένα σοι ἐν τῷ βίῳ. Pero esto, trastocar todas las perspectivas y códigos, es lo que la *parresia* hace habitualmente. Y lo mismo ocurre con la sátira. Es el objetivo de toda palabra crítica. A Aquiles le fue posible vivir una larga vida en su reino de Ftía (πολυχρόνιον βασιλεύειν), obviamente sin gloria (ἀκλεῶς). Y el héroe eligió deliberadamente la

⁴⁴ Bartley (2005: 361) «The Dialogi Mortuorum are the most strikingly philosophical examples of this form». Ver Dolcetti (2016: 35–40), Paladini (2023: 142–144).

⁴⁵ Hom. Od. 11.1s. ἔνθα δ' ἐμός φίλος υἱός, ἄμα κρατερὸς καὶ ἀταρβής, / Ἄντιλοχος, περὶ μὲν θεῖιν ταχὺς ἠδὲ μαχητής.

⁴⁶ Para la *paideia* de Aquiles cf. Il. 11.832, 16.143, 19.390; 9.443. Ver Dolcetti (2016: 32).

⁴⁷ Estas son las palabras de Aquiles, frente a él están Odiseo, Ayax de Telamón y Fénix: Il. 9.408s. ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἔλθειν οὔτε λείσθη / οὔθ' ἔλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων.

⁴⁸ Cf. Od. 11.490.

⁴⁹ D. Mort. 26 (15) 1 ταῦτα μὲν οὖν ἀγεννή τινα Φρύγα δειλὸν καὶ πέρα τοῦ καλῶς ἔχοντος φιλόζων ἴσως ἐχρῆν λέγειν.

⁵⁰ Cf. Od. 11.478, y las preocupaciones de Aquiles por su anciano padre, 494–503.

muerte junto con la fama (μετὰ τῆς ἀγαθῆς δόξης). Pero estas eran las preocupaciones de la *Iliada*.⁵¹ Luego, después de la muerte, todo aparentemente cambió, especialmente la opinión del héroe cambió cuando llega al reino de los muertos.

La respuesta de Aquiles es simple. Es una cuestión de conocimiento, de experiencia. Hay que probar, ver con los propios ojos, experimentar concretamente las cosas para poder comprenderlas. Y luego, ahora, estamos en los *Diálogos de los Muertos*. Los principios y la lógica de la sátira están en acción. La perspectiva del más allá te permite comprender más claramente. En la tierra no se puede saber cómo son las cosas, Aquiles cuando estaba vivo solo podía ser ἄπειρος, inexperto, de lo que realmente es la muerte.⁵² Solo por esto dio gran valor a la gloria, una gloria inconsistente y desafortunada: D. Mort. 26 (15) 2 τὸ δύστηνον ἐκεῖνο δοξάριον προετίμων τοῦ βίου. En palabras del héroe ahora hay distanciamiento, incluso desprecio, entre el deíctico ἐκεῖνο y el diminutivo desconcertante δοξάριον. Está también la valoración de los cantos épicos, las celebraciones y la opinión común, indiscutible, hecha de ilusiones, que ha prevalecido en la tierra entre los vivos: εἰ καὶ ὅτι μάλιστα οἱ ἄνω ῥαψωδῆσουσιν. Todas estas son cosas vanas.

D. Mort. 26 (15) 2 μετὰ νεκρῶν δὲ ὁμοιμία, καὶ οὔτε τὸ κάλλος ἐκεῖνο, ὃ Ἀντίλοχε, οὔτε ἡ ἰσχὺς πάρεστιν, ἀλλὰ κείμεθα ἅπαντες ὑπὸ τῷ αὐτῷ ζόφῳ ὅμοιοι καὶ κατ' οὐδὲν ἀλλήλων διαφέροντες, καὶ οὔτε οἱ τῶν Τρώων νεκροὶ δεδίασίν με οὔτε οἱ τῶν Ἀχαιῶν θεραπεύουσιν, ἰσηγορία δὲ ἀκριβῆς καὶ νεκρὸς ὅμοιος, «ἤμὲν κακὸς ἢ δὲ καὶ ἐσθλός».

Pero entre los muertos hay igualdad de condiciones (ὁμοιμία) y ya no hay, oh Antíloco, ni la belleza ni la fuerza de antes: todos yacemos bajo la misma oscuridad diferentes en nada unos de otros y los troyanos caídos no me temen, ni los aqueos me veneran, pero la igualdad de derechos es perfecta (ἰσηγορία δὲ ἀκριβῆς), todos los muertos son iguales (νεκρὸς ὅμοιος), «los viles y los valientes».⁵³

Aquiles sabe apreciar todas las categorías utópicas del más allá, como haría cualquier Menipo. Hay igualdad (ὁμοιμία), ya no hay distinciones y categorías que generen diferencias entre los hombres, belleza, fuerza, riqueza, poder. La oscuridad tiene un poder cognitivo revolucionario, ya no se puede distinguir un muerto de otro.⁵⁴ El poder y el prestigio ya no valen nada, ya no existe una distinción tan clara entre aqueos y troyanos. El mundo parecía estar hecho de estos bienes tan deseados. Aquí ya no hay honores, no hay miedo ni reverencia, la virtud sobrenatural de ἰσηγορία nos permite vislumbrar una igualdad perfecta: en la palabra y en su especial historia también existe la posibilidad de expresar la propia opinión. Es una función original, más antigua, un derecho aristocrático del que nace la *parresía* democrática.⁵⁵ Después de la muerte no existe una distinción ética, social y heroica tan sencilla entre coraje y cobardía.⁵⁶ En resumen, incluso si estas categorías invertidas nos hacen pensar en una utopía imposible, el más allá ciertamente no es un lugar agradable, en todo caso es un lugar distópico. A partir de aquí Aquiles puede hablar, tiene la experiencia, sabe lo que dice e incluso puede decirlo libremente. Formidable. Puede hablar contra sí mismo, contra todo lo que creía en la vida. Aquí su único tormento, no pequeño, es que no es un siervo miserable, vivo en la tierra. Solo este es su deseo, el arrepentimiento. Toda apariencia de honor es inútil.

⁵¹ La comparación necesaria vuelve varias veces en la *Iliada*: Il. 9.401ss.; 1.352, 417, 505, 18.95.

⁵² Por el motivo de no saber lo que nos espera en el más allá cf. Luc. Luct. 1-5. Ver Dolcetti (2016: 38): «Il giudizio di Achille non poggiava quindi su solide basi a causa della sua inesperienza».

⁵³ Cf. Il. 9.316-320: es el estado de indistinción y anarquía lo que en la *Iliada* motiva el abandono de la guerra por parte de Aquiles. Aquí adquiere una nueva función muy poderosa.

⁵⁴ Ver Camerotto (2020: 44-50), Paladini (2023: 142-144).

⁵⁵ Sobre los valores originales de la *isegoría*, ver Vernant (1981: 48): «il diritto di isegoria, di libera parola nell'assemblea militare se è innanzitutto il carattere di un'élite di combattenti, legati tra di loro dalla pistis che i giuramenti reciproci suggellano, potrà estendersi ad altre categorie sociali, a tutti coloro che combattono, a tutti i cittadini». Para obtener una descripción más detallada del término, consultar Scarpato (2001: 26-34).

⁵⁶ La no distinción entre κακὸς y ἐσθλός, aquí como en el discurso de Aquiles en 1.319, subvierte todos los fundamentos posibles de la sociedad heroica y humana. En el más allá de Luciano, la iniquidad de la vida en la tierra se convierte en una categoría de la igualdad de los muertos, ciertamente paradójica, muy utópica, pero en muchos sentidos claramente distópica. Ante todo esto, Aquiles, ahora que está muerto, sigue siendo Aquiles, no ha cambiado. Pero él sabe bien quién es y es consciente de cómo son las cosas en el otro mundo. No se resigna, no admite, como hacen con entusiasmo Menipo, Diógenes, Cinisco, Micillo, la eufórica inversión de la realidad. Todavía falta un paso en el camino del pensamiento crítico, que para él es claramente imposible.

Antíloco parece un filósofo. Intenta consolar a su compañero de batalla, intenta repudiar sus vergonzosas palabras. Morir es una ley de la naturaleza, de la realidad: todos tenemos que morir, es el destino común. Esta ley debe ser obedecida. No tiene sentido quejarse. Es un mal común, al menos este es el consuelo útil: D. Mort. 26 (15) 3 φέρει δὲ παραμυθίαν καὶ ἡ κοινωνία τοῦ πράγματος καὶ τὸ μὴ μόνον αὐτὸν πεπονθέναι. Quizás necesitemos el paradigma de otros grandes héroes como Heracles y Meleagro. Ellos también, con la fama y la grandeza, están muertos y ciertamente no se quejan.

Aquiles no acepta consuelos, tiene la claridad para ver la verdad de las cosas, ya desde Homero en adelante. Por eso declara su tormento, o más bien su error. Aquí surge la distinción, todos los del más allá lo saben, pero no admiten la verdad, no tienen el valor de decirla. Por eso son peores que Aquiles.

La última respuesta de Antíloco dice cuán absurdo e importante es el asunto. Por supuesto, Aquiles dice la verdad. Su *parresía* tiene el coraje de no ocultar cómo son realmente las cosas. Pero incluso en el más allá, la *parresía* es totalmente inútil (D. Mort. 26 (15) 4 τὸ γὰρ ἀνωφελὲς τοῦ λέγειν ὁρῶμεν). Puede provocar risas en el oyente (γέλωτα ὄφλωμεν), la denuncia y las aspiraciones de libertad de expresión pueden ser en vano. Es un problema recurrente, evidentemente no es fácil salir de él. La elección del silencio, entonces, puede no ser errónea (σιωπᾶν γὰρ καὶ φέρειν καὶ ἀνέχεσθαι δέδοκται ἡμῖν). Lo mejor es soportar el absurdo de la muerte sin decir nada.

Pero no es esto lo que mueve la historia, lo que cambia las conciencias. En resumen, así termina la *parresía*. Agradecemos las palabras de Antíloco. Pero frente a este Aquiles, que sabe hablar incluso contra sí mismo, que sabe no ocultar su propia debilidad y admitir los errores de la fe heroica, desde Homero en adelante, no podemos dejar de sentir admiración. Su *parresía* nos hace reflexionar sobre quiénes somos y sobre nuestras ilusiones. No es necesario ir más lejos. Sus categorías míticas y lógicas le permiten llegar hasta aquí. Es un héroe de *parresía* para el futuro. Eso ya es mucho.

Referencias bibliográficas

- Bartley, Adam (2005). Techniques of Composition in Lucian's Minor Dialogues. *Hermes* 133.3, 358–367.
- Brillante, Carlo (2009). *Il cantore e la Musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*. ETS.
- Camerotto, Alberto (2009). *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*. Il Poligrafo.
- Camerotto, Alberto (2014). *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*. Mimesis.
- Camerotto, Alberto (2020). *Luciano di Samosata. Menippo o la negromanzia*. Mimesis.
- Camerotto, Alberto; Paladini, Giovanni (2023). L'Utopia della satira. Libertà di parola e uguaglianza nell'Aldilà di Luciano. In Pallotto, Marina (ed.), *Comunicare nell'Antichità, comunicare l'Antichità* (pp.121–146). Affinità Elettive.
- Cantilena, Mario (2003). Appendice. In A. Heubeck, *Omero. Odissea. Volume III (Libri IX–XII)* (pp.343–384). Fondazione Lorenzo Valla.
- Carlier, Pierre (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*. AECR.
- Danek, Georg (1998). *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee*. Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- De Jong, Irene J.F. (1987). *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the Iliad*. Grüner.
- Detienne, Marcel (1987). *I maestri di verità nella Grecia arcaica*. Laterza.
- Dolcetti, Paola (2016). Luciano e gli eroi nell'aldilà: ispirazione omerica e divergenze strutturali (*Dialoghi dei morti* XXIII e XXVI), *AOFL* 11, 28–40.
- Edwards, Anthony T. (1985). *Achilles in the Odyssey. Ideologies of Heroism in the Homer Epic*. Beitrage zur klassischen Philologie.
- Edwards, Anthony T. (1988). ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ and Oral Theory, *CQ* 38, 25–30.
- Edwards, Mark W. (1991). *The Iliad: A Commentary. Volume V: books 17–20*. CUP.
- Finkelberg, Margalit (1995). Odysseus and the Genus Hero. *Greece & Rome* 42, 1–14.
- Free, Alexander (2015). *Geschichtsschreibung als Paideia. Lukians Schrift 'Wie man Geschichte schreiben soll' in der Bildungskultur des 2. Jhs. n. Chr.* Beck.

- Giordano, Manuela (1999). *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*. AION.
- Giordano, Manuela (2010). *Omero. Iliade. Libro I. La peste—Lira*. Carocci.
- Hainsworth, John Bryan (1993). *The Iliad: A Commentary. Volume III: Books 9–12*. CUP.
- Heubeck, Alfred (2003). *Omero. Odissea. Volume III (Libri IX–XII)*. Fondazione Lorenzo Valla.
- Homeyer, Helene (1965). *Lukian, Wie man Geschichte schreiben soll*. Wilhelm Fink.
- Kirk, Geoffrey Stephen (1985). *The Iliad: A Commentary. Volume I: books 1–4*. CUP.
- Lins Brandão, Jacyntho (2001). *A Poética do Hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. UFMG.
- Lins Brandão, Jacyntho (2009). *Luciano de Samósata, Como se deve escrever a história*. Tessitura Editora.
- Morrison, James V. (1992). Alternatives to the Epic Tradition: Homer's Challenges in the *Iliad*. *TAPhA* 122, 61–71.
- Nagy, Gregory (1979). *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. John Hopkins University Press.
- Nagy, Gregory (1981). Another Look at *kleos apthiton*. *WJA* 7, 113–116.
- Nagy, Gregory (2003). *Homeric Responses*. University of Texas Press.
- Nesselrath, Heinz-Günther (1992). *Ungeschehenes Geschehen. 'Beinahe-Episoden' im griechischen und römischen Epos von Homer bis zur Spätantike*. Vieweg Teubner Verlag.
- Nesselrath, Heinz-Günther (2019). 'Almost-episodes' in Greek and Roman epic. In Reitz, Christiane; Finkmann, Simone (Eds.), *Structures of Epic Poetry. Volume I: Foundations* (pp.565–608). De Gruyter.
- Pavese, Carlo Odo (2007). La *Protasis* dell'*Iliade*. *Eikasmos* 18, 11–32.
- Reed, Joseph D. (2013). *Ovidio. Metamorfosi. Volume V, Libri X–XII*. Fondazione Lorenzo Valla.
- Segal, Charles (1983). *Kleos* and its Ironies in the *Odyssey*, *AC* 52, 1983, 22–47.
- Spina, Luigi (2001). *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*. Loffredo Editore.