

# Aquiles, el médico del pueblo Salud, enfermedad y política en *Ilíada*

Gaston Alejandro Prada

Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Abstract** The aim of this essay is to study the relationship between the general welfare of the Achaean community and the heroic work of the doctor and the politician to cure the diseases that afflict all the individuals of this social entity. First I will describe the way in which these relationships, framed by the political conflict between Achilles and Agamemnon, are established and mediated by the close links between health and religious rites. Secondly, I will show how Achilles heroism encompasses the different spheres (religious, political and social) that these links contemplate. Finally, I will analyse Achilles' anger to see if it is possible to associate it to the concept of φάρμακον, understood as both a poison and a remedy to the community.

**Keywords** Iliad. Epidemic. Politics. Achilles. φάρμακον.

**Índice** 1 Introducción. – 2 La salud pública entre Aquiles y Agamenón. – 3 Un canto apotropaico. – 4 La salud pública entre lo político y lo sagrado. – 5 De la peste divina a la peste política. – 6 Macaón. – 7 Entre Aquiles y Patroclo. – 8 μῆνις φάρμακον. – 9 Conclusiones.



**Edizioni**  
Ca' Foscari

## Peer review

Submitted	2021-07-16
Accepted	2022-05-16
Published	2022-12-23

## Open access

© 2022 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Prada, G.A. (2022). "Aquiles, el médico del pueblo. Salud, enfermedad y política en *Ilíada*". *Lexis*, 40 (n.s.), 2, 323-346.

DOI 10.30687/Lexis/2724-1564/2022/02/002

## 1 Introducción

En este trabajo me propongo exhibir las relaciones que se dan a lo largo de la *Ilíada* entre, por un lado, la salud del pueblo de los aqueos, entendida como el bienestar general de la comunidad y, por otro, la labor heroica del médico y el político para subsanar los males o enfermedades que aquejan al conjunto de los individuos de dicha entidad social. En primer término, comenzaré describiendo el modo en que estas relaciones se establecen -enmarcándose en el conflicto político entre Aquiles y Agamenón-, mediado por los vínculos estrechos entre la salud y los ritos religiosos. En segundo lugar, mostraré cómo los diferentes ámbitos en donde estas se desarrollan (religioso, político y social) son atravesados por la heroicidad de Aquiles que, a su vez, tendrá como punto de inflexión y criterio demarcatorio la aparición de la figura de Macaón, el médico más sobresaliente de la *Ilíada*. Por último, en relación con las nociones expuestas, analizaré la cólera de Aquiles y su posible asociación al concepto de φάρμακον, con su connotación ambigua, en tanto implica un veneno o un remedio para la comunidad aquea.

## 2 La salud pública entre Aquiles y Agamenón

Uno de los conflictos sobre los que se apoya el tema principal de la *Ilíada*, la cólera de Aquiles, es la salud pública, que puede entenderse como el recto funcionamiento del organismo social en sus diferentes estratos y sus respectivas interrelaciones. La cadena causal que culmina en la ira del héroe de Ftía tiene como un eslabón esencial la deshonra que le hace Agamenón por medio de la privación de su γέρας (Briseida), producto a su vez de la obligación religiosa y política de devolver a Criseida a su padre, y todo ello con motivo de apartar una peste, una enfermedad que aqueja a los aqueos desde la sacrilega negativa del soberano en torno a su rescate. En efecto, lo que ha provocado esta sucesión de conflictos ha sido una νόσος suscitada por Apolo, que ha puesto en jaque la salud del ejército aqueo y que, poco a poco, va diezmando la vida de sus hombres. La causa ha sido el ultraje a un sacerdote del dios, Crises, quien ha implorado se promueva la peste sobre los griegos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Heráclito, *All.* 14.1-2 señala que Apolo primeramente castiga injustamente a los perros y las mulas del ejército, ya que no son quienes han perpetrado los hechos sacrilegos, pero, por otro lado, al respecto, en un escolio del *Venetus A* (Marc. gr. 454) a *Il.* 1.50, se afirma que el dios comienza por herir a los animales a título de advertencia y que, en realidad, no quiere exterminar a los griegos, sino tan solo darles una lección. Cf. Nieto Hernández 1997, 19-21.

Conocida la etiología de esta enfermedad que sufre el ejército por medio de los vaticinios del adivino<sup>2</sup> Calcas<sup>3</sup> (*Il.* 1.93-100), el pueblo en su conjunto reunido en el ágora demanda una solución al líder de la coalición aquea. Esto implica la restitución de la hija del sacerdote a su padre para levantar la condición punitiva de la enfermedad. Así, Agamenón, aun con cierta reticencia, accede al clamor popular, pues como él mismo afirma: βούλομ' ἐγὼ λαὸν σοὸν ἔμμεναι ἢ ἀπολέσθαι (yo prefiero que el pueblo esté a salvo a que perezca) (*Il.* 1.117). Sin embargo, no se trata de una mera restitución, la devolución debe llevarse a cabo en el marco de una procesión ritual a Crisa y con todos los elementos propios de la liturgia para una plegaria apropiada a Apolo. Entre estos elementos se destaca la obligación de purificarse mediante un baño de aguas lustrales en el mar (313-14) (Cf. Parker 1983, 19-20), el cumplimiento de perfectos sacrificios (τεληέσσας ἑκατόμβας) con un fin catártico (315) y la necesidad del canto de un bello peán (καλὸν...παιήονα) (473). Hay con esto último un empleo impetratorio de la palabra, en orden a la curación de la enfermedad.<sup>4</sup>

Este tipo de reflexión en torno a los vínculos entre la peste, lo político y lo sagrado no es exclusivo de Homero. Otro caso paradigmático lo encontramos en el *Edipo Rey* de Sófocles, sobre el que pueden trazarse algunos paralelismos que permiten iluminar el escenario iliádico. Allí también una *nósos* infundida por un dios (*O.T.* 27-8) atenta contra la comunidad de Tebas, y es Edipo, el soberano de la ciudad, el encargado, *a priori*, de liberar a los tebanos de la peste. Para ello se convoca al adivino Tiresias (300-15) quien, al igual que Calcas en la *Ilíada* tras ser llamado por Aquiles, no quiere vaticinar lo que va a irritar al soberano (316-33). De nuevo la purificación religiosa se presenta como un requisito para dar solución a la epidemia (95-8) - incluso se clama por Apolo (149-50) y por Peán (186)- y, a su vez, la ceguera de Edipo, metafórica y literal, es otro *leitmotiv* de la obra

**2** El contexto de la aparición de Calcas puede verse como una anticipación de la figura del *iatromante* del periodo clásico, cuya función radicaba en ser un médico-advino, combinando procedimientos curativos mágicos con sustancias, además de ocuparse de las heridas de guerra (Lips Castro, Urenda Arias 2014, 371).

**3** Como señala Burkert 2007, 199, la *vóσos* puede interpretarse como 'contaminación'. En este sentido, la peste logra objetivarse y, por tanto, la enfermedad no se personifica. En ese caso es necesario indagar y averiguar qué hecho o acción ha sido la causante, para de este modo poder eliminar el μιάσμα y, así, restablecer el orden sanitario mediante una acción que redima lo sucedido. Y, en efecto, esto requiere la intervención de un adivino para poder acceder a un conocimiento sobrehumano que solo se manifiesta de modo oracular.

**4** También los ciclopes le proponen a Polifemo que realice una plegaria a Poseidón si es que su enfermedad no ha sido causada por una violencia exterior visible (*Od.* 9.412). Por otro lado, en la *Odisea* se dice que los hijos de Autólico a Odiseo ἐπαοιδῆ δ' αἶμα κελαϊνὸν | ἔσχεθον (con un canto detuvieron la negra sangre) (*Od.* 19.57-8), con lo cual puede afirmarse que en Homero la palabra impetratoria es uno de los modos apotropicos para apartar una enfermedad y recobrar la salud nuevamente.

que evoca la *áte* de Agamenón en la *Ilíada*. Sin embargo, hay una diferencia radical entre ambos personajes y su modo de ejercer el poder. El soberano tebano hace todo lo que se esperaría de un líder político para solucionar un conflicto en su comunidad (incluso termina exiliándose en vistas al bien común), mientras que el Atrida busca solo su beneficio personal, despreciando el bienestar general.

Asimismo, la peste de Atenas descrita por Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* –suspendiendo la discusión en torno a su historicidad– constituye otro episodio bisagra de la literatura griega en donde una *nósos* enviada por un poder divino (Thuc. 2.64.2.1-2) que aqueja a la comunidad se presenta como un desafío para el líder de la *pólis*, en este caso Pericles. Tucídides relata que el general ateniense, frente al descontento del pueblo, azotado por la guerra y por la peste, también decide convocar una asamblea (2.59), en la que expone un discurso centrado básicamente en la primacía del bienestar general de la comunidad por sobre el individuo (2.61.4), hecho que contrasta nuevamente con el accionar de Agamenón. A partir de este escenario, se ha mostrado el carácter analógico que comporta el examen tucídideo entre la medicina y la política (Alsina 1987) –que se construye en interacción con el método hipocrático y con un antecedente concreto en la épica homérica–, por ejemplo, en cuanto a la necesidad de un diagnóstico frente a una enfermedad –física o política (guerra, sedición, en el caso de Atenas)–, la búsqueda de una cura o remedio y el desempeño del médico o el político en una situación de extrema adversidad.

### 3 Un canto apotropaico

Mucho se ha discutido en torno al significado de ‘peán’. El término se remonta al periodo micénico en el que, en principio, se refiere a una divinidad de nombre ‘Παιαῖων’ (*pa-ja-ni-jo, pa-ja-wo*) (en griego homérico ‘Παιήων’), que se encuentra atestiguada en las tablillas de arcilla conservadas (KN Fp354, KN208), y que pertenece al panteón de la sociedad micénica, constituyendo una deidad de im pronta militar (Ventris, Chadwick 1959, 126, 311-12; Chantraine 1968, 846; Rutherford 2001, 15). En los poemas homéricos, y sobre todo en la tradición posterior, hay una identificación entre el nombre ‘Peán’ y Apolo, ya que puede ser tanto un canto cultural en su honor, como uno de sus epítetos –que, por extensión, recibe también su hijo Asclepio–. Sin embargo, en la *Ilíada* y en la *Odisea* aún se conserva la autonomía de esta divinidad de origen micénico<sup>5</sup> –que en el periodo clásico

<sup>5</sup> También Hesíodo (*Fr.* 307.1-2) y Solón (*Fr.* 13.53-7) (West) se refieren a dos deidades diferentes.

quedará sintetizada<sup>6</sup> por completo en la figura de Apolo- cuando se señala a Παιήων como una divinidad autónoma sanadora (*Il.* 5.401-4, *Od.* 4.232). De modo que Peán<sup>7</sup> se presenta como una divinidad autónoma<sup>8</sup> (*Il.* 5.401-4), tanto como un rito cultural de Apolo (*Il.* 1.473),<sup>9</sup> constituido por una danza y un canto con un ritmo específico al que se atribuyen poderes purificadores (Burkert 2007, 65) y curativos.<sup>10</sup> De hecho, su condición como dios sanador es una de las características más importantes de su culto (Burkert 2007, 199; Longrigg 1993, 17; Nagy 1979, 74). Apolo no solo es un dios capaz de esparcir una enfermedad sobre los hombres, sino que también tiene la capacidad -si no es acaso el dios más propicio para esa tarea- de curarla. Todo ello hace que este canto propio de Apolo, el peán, condense una función apotropaica: la pretensión de sanar y apartar los males en cuestión.<sup>11</sup> Así, la necesidad del canto de un bello peán en *Il.* 1.473 tendrá la función de apartar la peste suscitada sobre el pueblo aqueo.

Estos vínculos estrechos entre las prácticas de la medicina y el ámbito religioso expresados en los poemas homéricos se han mantenido en la Antigüedad en general sin una solución de continuidad real (Karympali-Kyriazis 2016, 21; Marketos, Papaeconomou 1992).<sup>12</sup> Asimismo, Longrigg (1993, 14) ha señalado que la medicina prehipocrática acepta que la muerte pudo haber tenido una causa sobrenatural, opuesta a la hipocrática en donde la muerte se corresponde

**6** En este caso se prefiere utilizar el concepto de 'síntesis' al impreciso 'sincretismo religioso'. Este último no logra asir el verdadero sentido del entrecruzamiento de dos o varios cultos entre sí o su absorción de uno dentro del otro. Es por ello que, en rigor, debemos hablar de una 'síntesis religiosa', puesto que esta categoría permite explicar el fenómeno como un resultado nuevo a partir del encuentro de diferentes cultos que no constituyen una mera mezcla de atributos y cualidades divinas. Por supuesto, en ciertos casos la aplicación del concepto de sincretismo religioso sí resulta apropiado. El dios Serapis del Egipto Ptolemaico es el representante por antonomasia de este fenómeno.

**7** 'Παιήων' significa 'curador', 'sanador' (Rutherford 2001, 11; Chantraine 1968, 846).

**8** Eustacio en un escolio (1494.10-20) le atribuye a Hesíodo la diferenciación entre Apolo y Peón (Stallbaum 2010, 160).

**9** Incluso puede advertirse la equivalencia entre 'cantando al protector' (μέλποντες ἑκάεργον) (*Il.* 1.474) y 'cantando un bello peán' (καλὸν ἀείδοντες παιήονα) (*Il.* 1.473) de estos dos versos contiguos. Esto exhibe la riqueza semántica del término que permite su acepción como divinidad tanto como un canto cultural.

**10** La construcción del templo a Apolo en Basas, Arcadia, en el siglo V a.C., que fue erigido en honor al dios en su carácter de 'Auxiliador' (Ἀπόλλων Ἐπικουρίος), puesto que había ayudado al pueblo a erradicar una peste que assolaba la ciudad, es otra de las expresiones del carácter sanador del dios como uno de sus principales atributos (Paus. *Sch.* 8.41.7.6).

**11** Ello no implica que sea la única función del canto. En efecto, en *Il.* 22.391 también se realiza el peán como un canto de victoria y sin referencia explícita a Apolo. No obstante, en tanto victoria llevada a cabo sobre un malestar endémico, con un origen en la νόσος impuesta por Apolo, el canto puede entenderse como una celebración apotropaica.

**12** Algunos de los problemas del enfoque racionalista (ruptura total de una cosmología religiosa de la medicina) ya han sido planteados en Edelstein 1937.

básicamente a un desequilibrio del cuerpo y, así, la *nosología* arcaica es reemplazada por la *physiología* hipocrática.<sup>13</sup> Sin embargo, este enfoque puede matizarse, dado que el periodo clásico testimonia una convivencia entre ambos ámbitos (dentro de una multiplicidad de sistemas médicos), sin que uno excluya al otro (Oberhelman 2013, 1), e incluso algunas prácticas de la medicina hipocrática se asemejan metodológicamente a la de los adivinos (Flower 2008, 12). Algunos pasajes de Platón, en donde se menciona a los adivinos y a los sacerdotes mendicantes que ofrecen sus servicios litúrgicos para apartar los males de los ricos (*R.* 364b-e), o en donde se presentan las súplicas y la adoración a los dioses como instrumentos para ahuyentar las plagas (*Phdr.* 244d), son expresión de ello. Esta perspectiva del pensamiento antiguo de vincular la cura de una enfermedad a la voluntad flexible de los dioses, además de Homero, tiene sus formulaciones en Sófocles (*Ant.* 1140-5, *O.T.* 203-18), y también en Píndaro (*P.* 3.63-7), donde con ὕμνοι dirigidos al centauro Quirón, se pretende aplacar las plagas que acechan a los mortales. Por su parte, el santuario de Asclepio en Atenas, en donde se realizaba la incubación como una práctica con fines terapéuticos, da testimonio de los lazos inescindibles entre la *iatreía* y el culto a los dioses (Ackerknecht 2016, 37; Finch 2010, 376; Burkert 2005,35).

#### 4 La salud pública entre lo político y lo sagrado

En principio, pueden establecerse dos pilares sobre los que se apoya la salud de un pueblo (en este caso el aqueo). Por un lado, tenemos el ámbito de las decisiones políticas por parte del líder. Estas, aunque sean pensadas desde el plano del interés personal (como obtener y conservar su γέρας, su botín, y con ello la honra correspondiente a un héroe), trascienden el ámbito individual, dado que tienen un alcance mayor al implicar inevitablemente consecuencias directas en el conjunto de la comunidad. Por tanto, las decisiones políticas del líder, cualquiera sea su móvil, constituyen una de las dimensiones sobre la cuales se asienta el bienestar del cuerpo social (Haubold 2000, 26). Esto lo hace manifiesto Néstor en sus palabras hacia Agamenón: οὐ χρὴ παννύχιον εὔδειν βουλευφόρον ἄνδρα | ᾧ λαοὶ τ' ἐπιπετέφαται καὶ τόσσα μέμηλε (no es debido que toda la noche duerma el varón que toma las decisiones, al que las huestes están confiadas y cuantas cosas están a su cargo) (*Il.* 2.24-5). Como señala Muellner (1996, 98), Agamenón no solo no responde al papel de líder que le corresponde,

<sup>13</sup> Por su parte, Abritta (en prensa) ha analizado el tratamiento que Homero da a las heridas del combate en la *Iliada*, mostrando el considerable conocimiento que el poeta tenía sobre la anatomía humana y la práctica médica entendida en su dimensión física.

sino que, en favor de su propio deseo, ignora todo tipo de obligación inherente a los estándares de comportamiento del grupo.

El otro pilar sobre el que se apoya la salud de un pueblo se encuentra íntimamente ligado a lo sagrado y, en efecto, a lo religioso. No puede haber salud en un pueblo que está en falta con un dios tan importante como Apolo.<sup>14</sup> Los actos sacrílegos ante esta divinidad olímpica son motivo suficiente para que una comunidad entera enferme. No se trata de que cada uno de los individuos del pueblo aqueo perpetre un hecho sacrílego, ya que quien en rigor lo hace es su máximo representante, a quien todos siguen y legitiman en mayor o menor medida, hecho que constituye una condición suficiente para el castigo divino hacia toda la comunidad. En el caso de Agamenón, Apolo no lo castiga con la peste sobre su persona, sino con la amenaza de una frustración catastrófica de su empresa, lo que implica que la carga punitiva de la enfermedad se amplifica en el plano político. De este modo, lo político y lo sagrado conforman un vínculo muy estrecho, exhibiendo su pertenencia a un ámbito común. De una parte, lo político no puede resolver las demandas propias de su esfera sin recurrir a lo religioso y, de otra, lo religioso se da en un marco comunitario en el que, al menos simbólicamente, el colectivo social está involucrado.

## 5 De la peste divina a la peste política

Restituida Criseida y redimida la ofensa hacia el dios, el estado de caos imperante en el campamento aqueo a causa de la plaga parece retornar a su estado de salud: la peste ha cesado. Sin embargo, ese reordenamiento político-religioso, que aparentemente daría equilibrio a la situación social y sanitaria, provoca un contrapeso en la figura de otro de los héroes del colectivo, relevante en cuanto a la toma de decisiones. Ahora es Aquiles quien tensiona la situación, encolerizado por la deshonra de Agamenón al quitarle su propio botín (Briseida). Lo insustituible de Briseida, su γέρας, es el desequilibrio provocado en la asignación de la porción correspondiente dentro del colectivo aqueo. La decisión unilateral de Agamenón –que no es otra cosa que una demostración de poder y demarcación de los límites de la autoridad–<sup>15</sup> provoca la ira del héroe, que entonces se aparta de

<sup>14</sup> Otros casos en donde un pueblo sufre un castigo divino en forma de peste por estar en falta con una divinidad: Apolo (S. OT. 22-30); Artemis (Hom. *Il.* 9.533-4, Call. *Dian.* 119-28, fr. 194, Pi. P. 3.31-6); un *daímon* (Hom. *Od.* 5.395-6).

<sup>15</sup> Tal es la crítica que Aquiles le hace directamente a Agamenón: ἤ πολλὸν λώϊόν ἐστι κατὰ στρατὸν εὐρύν Ἀχαιῶν δῶρ' ἀποαιρεῖσθαι ὅς τις σέθεν ἀντίον εἶπη (Por cierto, mucho más deseable es, en el amplio ejército de los aqueos, los dones arrebatar a cualquiera que en contra de ti hable) (*Il.* 1.229-30); y el mismo Agamenón, cuando advier-

la batalla. Nuevamente, la comunidad en sus planos político y social enferma, ya no por una peste infundida por un dios, sino por la ruptura del lazo político entre dos jerarcas del ejército y la crisis de legitimidad política que esto provoca, sumado a la materialidad efectiva que implica la ausencia de Aquiles en el campo de batalla y su relevancia significativa para la empresa comunitaria. No se trata de una plaga biológica como la que anteriormente había suscitado Apolo –apelado ‘Esmintio’ por Crises (*Il.* 1.39), haciendo alusión a los roedores como transportadores de pestes–,<sup>16</sup> sino que ahora los aqueos comienzan a caer uno a uno por una enfermedad de índole política.<sup>17</sup> Esta ‘enfermedad política’ se manifiesta en la crisis de legitimidad y autoridad del orden político del campamento aqueo –cuyo momento más álgido se da con la irrupción de Tersites en el ágora (*Il.* 2.211-70)–, junto con la falta de un funcionamiento orgánico del colectivo que está al límite de la disolución. Otra vez, la decisión que el héroe, en este caso Aquiles, siente como personal e individual, siendo uno de los líderes de la coalición aquea, repercute de modo directo en el conjunto de la comunidad.

Por su parte, Agamenón presenta una ἄτη que desemboca en una ὄβρις ante el poder divino en el caso de Criseida y ante las normas sociales –que, en tanto líder, implica la salvaguarda de la comunidad– al romper el equilibrio instituido en la repartición del botín. Esta ceguera intelectual de Agamenón es remarcada por el mismo Aquiles (*Il.* 1.410-12):

[...] ἵνα πάντες ἐπαύρωνται βασιλῆος,  
γνώ δὲ καὶ Ἄτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων  
ἦν ἄτην ὄ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν.

te que si pretendiese tomar el botín de cualquiera de los aqueos, incluido el de Aquiles (su interlocutor), podría hacerlo: ὄφρ' εὐ εἰδῆς | ὅσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέη δὲ καὶ ἄλλος | ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄτην (para que bien veas cuánto más poderoso soy que tú, y otro aborrezca decir que es igual a mí y compararse conmigo) (*Il.* 1.185-7).

**16** En el texto griego ‘Σμινθεῦ’, cuya etimología ha generado controversia y no hay acuerdo entre los estudiosos. Se ha propuesto que se trata de un lugar de culto (Sminthia); así como también la alusión a ‘ratón’ (Σμίνθος), (adoptada en este trabajo); entre otras propuestas. Asimismo, Plinio el Viejo describe en la antigua Crisa un templo dedicado a Apolo Smintheo (Plin. 5.122-3). Existe, por otro lado, un templo Apolo ‘Sminthéion’ del periodo helenístico en el pueblo llamado hoy Gülpınar (Turquía), que en sus paredes cuenta con inscripciones del canto 1 de la *Ilíada* (Latacz 2009, 41-2). Por su parte, Muellner 1996, 100 asocia este epíteto junto a otros (‘Parnopio’ y ‘Carneo’) a un mismo campo semántico referido a las plagas.

**17** La relación entre el cuerpo y el alma sanos o enfermos en analogía y correspondencia con una comunidad política virtuosa o viciosa que se expresa en términos de salud y enfermedad se encuentra en numerosos pasajes de la obra de Platón (*R.* 4.444c-445e, 8.544b-e, *Ep.* 7.330c-331d, entre otros).



[...] para que todos disfruten de su rey  
y conozca el Atrida de amplio poder, Agamenón,  
su *ceguera*, y que este al mejor de los aqueos en nada honró.

Como señala Donlan (2002, 159-60) lo ideal en las relaciones de acuerdo de alianzas es la reciprocidad legal o moralmente instituida entre las dos partes intervinientes, a saber, en este caso, el comandante de la empresa bélica contra Troya (corrientemente denominado *primus inter pares*) y uno de los jefes aliados de uno de los ejércitos más importantes de la coalición. En general, este tipo de contrato podría establecerse con la aceptación de una obligación (responder al líder aqueo con su ejército en la toma de Troya) y el derecho a una recompensa (si se logra saquear la ciudad con todos sus tesoros). Como dice el poeta en *Od.* 24.115-19, la estadía en Ítaca para convencer a Odiseo parece haber durado un mes, lo cual permite pensar la posibilidad de que todo ese tiempo se debió a una ardua negociación entre ambas partes (Donlan 2002, 158). En el mismo sentido se enmarca la intención de Aquiles de renegociar las condiciones del contrato una vez que el líder se ve privado de su γέρας luego de la restitución de Criseida a su padre: 'αὐτὰρ Ἀχαιοὶ | τριπλῆ τετραπλῆ τ' ἀποτείσομεν, αἶ κέ ποθι Ζεὺς | δῶσι πόλιν Τροίην εὐτείχεον ἔξαλαπάξαι' (pero los aqueos con el triple o el cuádruple te recompensaremos si alguna vez Zeus nos concede saquear la bien amurallada ciudad de Troya) (*Il.* 1.127-9). Sin embargo, Agamenón no pretende aceptar los nuevos términos propuestos y, en efecto, quebranta precisamente este pacto básico necesario para la preservación del equilibrio de poder entre el líder y el aliado. Así, el Atrida, con su individualidad, rompe la participación colectiva, y con ello se priva de toda experiencia comunitaria de lo sagrado (Eggers Lan 1997, 70).

En consecuencia, Aquiles se enferma de cólera<sup>18</sup> y somatiza (como se ve en *Il.* 1.488-192, él mismo es el primero en padecer las consecuencias) (Muellner 1996, 138). Su decisión de apartarse de la batalla, siendo uno de los encargados de mantener los lazos sociales y la legitimidad política en armonía, hace que el pueblo mismo enferme en su dimensión política y social (cuestionamientos a la autoridad, amenaza de desertión, fragmentación de la coalición, facciona-

**18** La crítica ha señalado que en *Il.* 16.203 (σχέτλιε Πηλέος υἱὲ χόλω ἄρα σ' ἔτρεφε μήτηρ) hay un uso literal de χόλος como 'bilis' (incansable hijo de Peleo, claro, tu madre te amamantó con bilis), algo que no ocurre en ningún lugar de los poemas homéricos. West 2001, 237 sostiene que puede haber allí un problema textual y conjetura que en lugar de χόλω/χόλωι podría haber originariamente un χολή corrompido en la transmisión manuscrita a causa de una contaminación del v. 206. Para justificar su conjetura, tomando en cuenta la ausencia total del término en el corpus homérico, el autor sostiene que se trata de un término de uso corriente en el siglo VII a.C. (como aparece en Archil. *Fr.* 234) con el que el poeta estaría familiarizado.

lismo, etc.), y en su dimensión material, al provocar con su ausencia deliberada la aniquilación de los guerreros del pueblo aqueo a manos de los troyanos. Las consecuencias de las decisiones de ambos líderes del colectivo aqueo se vuelven padecimientos que trascienden el plano individual, extendiéndose y transmitiéndose al conjunto de la comunidad aquea como un mal epidémico. La ruptura con la comunidad humana hace que Aquiles sea movido por sus pasiones, que en un estado político serían refrenadas o reguladas por las convenciones sociales de la *pólis* (instanciada en el campamento aqueo), lo que desemboca en el máximo salvajismo llevado a cabo por el héroe con la profanación del cuerpo de Héctor.

Por otro lado, Apolo expresa su μῆνις a partir del rapto de Criseida (por una deshonra indirecta mediada por Crises) (*Il.* 1.75), así como también Aquiles con la privación de Briseida (deshonra directa),<sup>19</sup> pero en este caso la μῆνις del héroe se restringe, *prima facie*, a Agamenón, aunque las consecuencias serán sufridas por todo el bando aqueo. Con ello puede reforzarse la afirmación precedente de que los aqueos comienzan a padecer los ἄλγεα ('dolores') que se mencionan en el proemio (2) a causa de la μῆνις de Apolo,<sup>20</sup> a partir de apropiación sacrílega de la hija de Crises por parte de Agamenón, y por la μῆνις de Aquiles hacia el soberano a causa de la apropiación ilegítima de su γέρας. Esto se explicita en la analogía que se hace entre Aquiles y Apolo en *Il.* 1.182-4 en la privación de Criseida a Crises (y por transferencia a Apolo) y la privación de Briseida a Aquiles (Muellner 1996, 108).

El avance de la enfermedad política -expresada en la situación de crisis atravesada por ejército aqueo- alcanzará la situación más crítica en el canto 11 al momento en que Macaón cae herido en el campo de batalla. Este acontecimiento se presenta como un punto de inflexión en la trama del poema donde, a partir del caos generalizado, comenzarán a sentarse muy paulatinamente las bases de un reordenamiento social y político. A continuación, analizaré la aparición de este personaje épico en el marco de la acción de la *Iliada*, junto con algunas de sus implicancias y su significación relevante para el sentido del poema y su desenlace.

**19** Véase Abritta et al. 2020, *ad* 9. Para los paralelos entre Aquiles y Apolo, Rabel 1990, 429-40; Nagy 1979, 26-41; Chirassi Colombo 1973. Por su parte, Nieto Hernández 1997 traza las diferencias y múltiples semejanzas entre la μῆνις del héroe y del dios.

**20** En *h.Cer.* 350, la μῆνις de la diosa causa estragos en forma de infertilidad cósmica, que amenaza los honores de los dioses olímpicos (353-4).

## 6 Macaón

Macaón aparece en la *Ilíada* como un médico del ejército aqueo, considerado un héroe<sup>21</sup> (ἥρωα Μαχάονα) (*Il.* 4.200) y su primera aparición en el poema se da en el Catálogo de las naves en 2.729-33, junto con su hermano Podalirio, comandando un contingente de treinta naves rumbo a Troya (*Il.* 2.731). Ambos son mortales, hijos de Asclepio,<sup>22</sup> dios de quien no es posible establecer cuánto sabía Homero –pues sus referencias en los poemas son muy escuetas–, aunque se puede suponer que el poeta conocía su trasfondo mitológico. Para encontrar más información en torno a estos personajes resulta pertinente recurrir a la tradición del *Ciclo Troyano* y a la épica posthomérica. Así, el Ps-Apollodoro (3.10.8) los ubica como hijos de Asclepio en el catálogo de los pretendientes de Helena. A su vez, se ha visto una distinción entre las habilidades de uno y otro hermano, en tanto se nos dice que Macaón era cirujano, mientras que Podalirio curaba las enfermedades, de hecho este último fue quien le diagnosticó locura a Áyax (*Iliupersis*, Fr. 5, Bernabé 1999, 191). Quinto de Esmirna también alude a Podalirio, a quien se lo menciona como ἴσος ἐπουρανίος ('semejante a los dioses', 9.463), curando a muchos guerreros hábilmente tras aplicar las medicinas (*phármaka*) que le había confiado su padre antiguamente (4.396-401) y, luego, matando muchos héroes enemigos, encolerizado por la muerte de su hermano Macaón, en lo que se conoce como la 'aristeía de Podalirio' (6.455-97).<sup>23</sup> Por último, estos personajes también tienen su resonancia en la tradición latina. En la *Eneida* (2.343) Virgilio ubica a Macaón como uno de los líderes que comandaron la estratagema del caballo de madera escondidos en él. Esto muestra la importancia de estos personajes para la tradición épica, siendo héroes tanto en su dimensión guerrera como médica.

Volviendo a los pasajes iliádicos, Macaón es también el que salvará a Menelao de la muerte (*Il.* 4.210-19), tras curarle la herida producida por una flecha arrojada por Pándaro (*Il.* 4.134-6).<sup>24</sup> Asimismo, su li-

**21** Si bien se trata de un uso extensivo de la categoría de héroe, el epíteto no deja de enaltecer la figura del personaje, remarcando así su importancia. Otras referencias extrahoméricas ubican a Macaón y su hermano Podalirio en un lugar privilegiado: Aristóteles (*Fr.* 640.63-4) menciona a los hermanos como mortales que en la actualidad comparten sus días con los dioses; Licofrón (1047-9) comenta que uno de los hermanos será enterrado en Daunia (Italia) junto al sepulcro de Calcas; mientras que Estrabón (6.3.9) alude a la existencia de un santuario consagrado a Podalirio al pie del monte Drion en Italia.

**22** Sobre el problema de la referencia de Macaón y Podalirio como hijos de Poseidón en la *Iliupersis*, West 2013, 160.

**23** Sobre la referencia a la descendencia de Podalirio en Quersoneso (*Nóstoi*, Fr. 15).

**24** En primera instancia es Atenea quien desvía la flecha y lo salva de un disparo súbito y letal (4.128-33).

naje se remonta a Apolo, puesto que es hijo de un hijo del dios,<sup>25</sup> con lo que el arte de la medicina llevado a cabo por Macaón está vinculado a un linaje divino que lo liga a Apolo.<sup>26</sup> En cuanto a su profesión y función, se dice que 'ἱητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιός ἄλλων' (varón que es médico vale tanto como muchos otros) (*Il.* 11.514). Ahora bien, su valor como médico se ve aun más enaltecido tanto por la preocupación de Aquiles, que envía a Patroclo a determinar si Macaón había resultado herido (*Il.* 11.599-615), como por la atención a Néstor y Hecamedes (*Il.* 11.624-41, 14.5-7) (Watson 2011, 493). Sin embargo, el valor de Macaón y su empresa heroica más trascendental se puede ver en su ya mencionado auxilio a Menelao (*Il.* 4.210-19). Herido por Pándaro en el campo de batalla, el poeta se dirige a Menelao en discurso directo recordándole que los dioses bienaventurados no le perdieron el rastro (*Il.* 4.127-8). Ahora bien, al salvar al Atrida, el médico del ejército aqueo logra mantener con vida no solo a uno de los guerreros y jefes más importantes de los aqueos, sino también al bastión simbólico que le da sentido original y genuino a la expedición contra la ciudad de Troya.<sup>27</sup> La habilidad de Macaón ante esta situación límite lo convierte en un elemento crucial para la estabilidad del orden político interno y, a su vez, emblemático de la *raison d'être* de la guerra. Coherentemente con su importancia dentro del cuerpo social, recibe el epíteto de 'ποιμένα λαῶν' (*Il.* 11.651), 'pastor del pueblo',<sup>28</sup> que por extensión puede traducirse como 'protector del pueblo', epíteto que también se aplica a guerreros como Agamenón, Aquiles y Néstor, entre otros (Chantraine 1968, 924).

El poeta expresa el momento más crítico de la comunidad aquea presentando a los médicos heridos, situación extrema en la que el ejército se encuentra a un peldaño del abismo (el desastre expresado metonímicamente, Muellner 2019, 151), pues como afirma Aquiles: χρεῖὼ γὰρ ἰκάνεται οὐκέτ' ἀνεκτός (la necesidad pues ya no resulta tolerable) (*Il.* 11.610). Este es el momento cuando la situación crítica del ejército aqueo llega al límite. La acción se desarrolla aproxima-

**25** Cf. Hes. *Cat. Fr.* 50 MW, Pi. P. 3.8-46.

**26** Pándaro presenta también a Asclepio con la capacidad de ahuyentar plagas (P. 3.6-7). Sobre la extensión del culto a Asclepio en la Antigüedad en general, Longrigg 1998, 11-14.

**27** A diferencia de la mayoría de los héroes más importantes del ejército aqueo, a los que les espera un destino funesto en los regresos a sus patrias -cuyo desarrollo debe buscarse en el *Ciclo Épico* y la tragedia-, Menelao tendrá una vida bienaventurada en los Campos Elíseos junto a Helena (*Od.* 4.560-9). Esto resalta la importancia y relevancia del héroe atrida y, por extensión, la del mismo Macaón al salvarlo.

**28** La metáfora alude en primera instancia a la posesión de ganado como una muestra de riqueza y rango social en la épica arcaica. Por otro lado, el pastor es considerado el garante de la estabilidad de su sociedad -ya que debe asegurar que su pueblo esté a salvo- y es por esto que tiene un rol central en ella. Para un tratamiento particular del epíteto y sus derivados, Haubold 2000, 17-46.

damente en la mitad del poema y, a partir de aquí, se dará comienzo al desenlace narrativo de la epopeya. Es el mismo poeta quien afirma que *κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή* (surgía para él el principio del mal) (*Il.* 11.604). Es en este instante cuando Aquiles envía a Patroclo a averiguar si el herido que Néstor trae en su carro es el médico Macaón. Con ello el hijo de Menecio reasume un rol lugar activo en la guerra, ya que se verá involucrado al detenerse a ayudar a Eurípilo, herido en el campo de batalla.

## 7 Entre Aquiles y Patroclo

En el canto 11 de la *Ilíada* se desarrolla lo que se ha denominado el entrecruzamiento de las dos vías de acción del poema surgidas luego de la apertura en el canto 1 (Reinhardt 1961; Schadewaldt 1966): una de acción de la empresa común y la guerra de Troya en general y, por otro lado, la no-acción de Aquiles y los mirmidones apartados de la batalla (Míguez Barciela 2016, 105; Schein 1996). Desde la perspectiva de Patroclo, la posición de Aquiles parece ser rígida<sup>29</sup> e intolerante, opuesta a la suya, en la que siente compasión por Eurípilo y, aun preocupado por cumplir con el encargo requerido por Aquiles (*Il.* 11.652-4), se demora socorriéndolo, afligido por la situación extrema que están atravesando los aqueos, en definitiva, sus aliados.

Sin embargo, Aquiles tiene razones genuinas para mantener su postura que es atendible desde todo punto de vista. Ha sido deshonrado frente a toda la comunidad, quedando *agérastos* y, en efecto, con un estatus social devaluado al verse privado del reconocimiento que implica el *γέρας*.<sup>30</sup> El rechazo de Aquiles a los dones propuestos por embajada responde a la imposibilidad de compensar el desequilibrio que ha provocado la deshonra sufrida,<sup>31</sup> pues, como el héroe exhibe, lo decisivo para su retorno a la batalla no consiste en la cantidad de ofrecimientos que le hagan (no se trata de una disposición de un juego de suma cero, a partir del desbalance original con el arrebato de su *géras*). Como señala Battezzato (2019), a pe-

<sup>29</sup> Sin embargo, su rigidez va mermando en concesiones graduales. En 9.350-63 sostiene que se irá a Ftía, su hogar, abandonando la guerra y luego en 9.607-10 afirma que se quedará junto a las naves mientras pueda; en 9.650-5 de su postura de no luchar pasa a que solo luchará cuando el enemigo aceche su nave y su tienda; y en 16.60-1 le dice a Patroclo que no es posible estar encolerizado sin cesar.

<sup>30</sup> Además, irónicamente él ha llegado a Troya no por odio a los troyanos, sino para restablecer la *timé* de Menelao, devaluada por el rapto de su esposa (*Il.* 1.152-60).

<sup>31</sup> Sin mencionar que Agamenón propone rescates (*ἄποινα*, 9.120) -mientras que tanto Fénix (*ἐπὶ δώρων*, 9.602) como Odiseo (*δῶρα*, 9.261) hablan de dones (tergiversando deliberadamente las palabras de Agamenón con fines persuasivos)-, lo que implica un intento de disciplinamiento y sometimiento hacia el héroe (Míguez Barciela 2016, 113; Muellner 1996, 141).

sar de que la crítica ha interpretado la respuesta de Aquiles ante los embajadores como ambigua o confusa, las palabras del héroe resultan coherentes, y es en la falta de capacidad de comprensión de los interlocutores donde reside la malinterpretación de la posición de Aquiles. Lo relevante para el héroe consiste, por un lado, en el modo en que estos dones son dados y, por otro, en el reconocimiento de las razones por las cuales deben ser distribuidos los *géra*. Esto es algo que Agamenón no reconoce: así como no da verdaderas razones para reclamar obediencia más que las *de facto*, tampoco da razones genuinas para la compensación de Aquiles, más que un cierto reconocimiento de un desbalance material y cuantitativo (Allan y Cairns 2011, 125-6).

Actualmente, los comentaristas tienden a considerar que la sustitución de Aquiles por Patroclo<sup>32</sup> constituye un aplazamiento obstinado de su propio regreso a la batalla por el que es castigado con la terrible muerte del sustituto, un ‘error trágico’ por el que se le considera culpable en diversos grados. Sin embargo, es importante destacar que en ningún momento en el poema es afirmado o sugerido por alguna divinidad que Aquiles debe ser castigado. Incluso, a diferencia de Agamenón, no hay una referencia a una *ἄτη* por parte de Aquiles (sea por su ruptura inicial con la comunidad o su rechazo a la embajada).<sup>33</sup>

Además de las compatibilidades y posibles sustituciones entre Aquiles y Patroclo señaladas por la crítica, hay un fuerte contraste entre los dos héroes que hace evidente la posición de Aquiles y que tiene su máxima expresión en las palabras irónicas que le dirige a Patroclo (*Il.* 16.7-18):

**32** Se ha afirmado que hay un desdoblamiento del personaje de Aquiles en la figura de Patroclo, siendo este una extensión humana del primero (Whitman 1958, 200). El poeta de este modo expresaría el costado humano de Aquiles, opuesto al héroe encolerizado, apartado de la batalla, desinteresado del sufrimiento de sus aliados e intransigente para la resolución del conflicto. Sin embargo, como afirma Ledbetter 1993, 482-3, a partir de la ausencia de compasión en Aquiles -un rasgo esencial en la caracterización de su amigo- no debe inferirse el costado humano y compasivo del héroe en la figura de Patroclo. La autora no rechaza, sin embargo, la identificación entre ambos personajes, pero la limita a la expresada en los juegos especulares entre las escenas de Tetis y Aquiles llorando (*Il.* 1.348-51) y la de Aquiles y Patroclo llorando (*Il.* 16.1-4). En esta última escena, Aquiles estaría dirigiéndose a sí mismo al hablarle a Patroclo (Ledbetter 1993, 488). Sin embargo, Kim 2000 rechaza el enfoque de un Aquiles despiadado. La autora muestra numerosos pasajes en donde se exhibe la piedad del héroe a lo largo del poema y cómo esta se vincula con el tema central de la *μῆνις* (sin embargo, sigue a Whitman al ver la piedad de Aquiles representada en la de Patroclo). Cf. Mueller 2019, 154, quien, si bien acepta la clara metonimia de Patroclo y Aquiles y toda su carga tradicional como *alter ego*, señala las diferencias que permiten una separación de ambos personajes con su relativa autonomía en el poema.

**33** Cf. Thornton 1984, 135, quien ve la *ἄτη* de Patroclo (*Il.* 16.805; junto con el verbo *ἄσθη* en 685) como el sustituto de la *ἄτη* de Aquiles.

τίπτε δεδάκρυσαι Πατρόκλεες, ἠϋτεκούρη  
 νηπίη, ἥ θ' ἄμα μητρί θεούσ' ἀνελέσθαι ἀνώγει  
 εἰανοῦ ἀπτομένη, καί τ' ἐσσυμένην κατερύκει,  
 δακρυόεσσα δέ μιν ποτιδέρκεται, ὄφρ' ἀνέλθαι·  
 τῇ ἴκελος Πάτροκλε τέρην κατὰ δάκρυν εἴβεις.  
 ἦέ τι Μυρμιδόνεσσι πιφαύσκειαι, ἦ ἔμοι αὐτῶ,  
 ἦέ τιν' ἀγγελίην Φθίης ἐξέκλυες οἶος;  
 ζῶειν μὰν ἔτι φασὶ Μενοίτιον Ἄκτορος υἷον,  
 ζῶει δ' Αἰακίδης Πηλεὺς μετὰ Μυρμιδόνεσσι;  
 τῶν κε μάλ' ἀμφοτέρων ἀκαχοίμεθα τεθνηώτων.  
 ἦεσὺ γ' Ἀργείων ὀλοφύρεαι, ὡς ὀλέκονται  
 νηυσὶν ἔπι γλαφυρῆσιν ὑπερβασίης ἔνεκα σφῆς;

¿Por qué lloras, Patroclo, como una niña chiquita  
 que corriendo junto a su madre le ordena sujetarla  
 tomándole del fino peplo, e incluso apurada la retiene  
 y llorosa la mira para levantarla?<sup>34</sup>  
 A ella eres parecido, suave Patroclo, que caes en llanto.  
 ¿O lo expresas a los mirmidones, o a mí mismo,  
 o has escuchado algún mensaje de Ftía tu sólo?  
 Dicen que todavía vive Menantio, hijo de Menecio,  
 y vive el Eácida Peleo entre los mirmidones.  
 Mucho nos apenaríamos de que ambos murieran.  
 ¿O tú te lamentas de los argivos, porque perecen  
 alrededor de las cóncavas naves a causa de su transgresión?

Desde fuera, Patroclo o los aqueos en general, la visión de Aquiles resulta inclemente e impiadosa.<sup>35</sup> Ya en *Il.* 9.496-7 Fénix le recrimina que no debe tener el corazón despiadado (νηλεὲς ἦτορ) y también

**34** Gaca 2008, a partir de *Od.* 8.525-31, ha enriquecido la interpretación de este pasaje mostrando su razón de ser en el poema como una metonimia de la relación Aquiles-Patroclo, en la forma de una niña (Patroclo) a punto de ser abandonada y desprendida de su madre (Aquiles), que tiene paralelos en la cultura griega arcaica con la esclavización de las mujeres y los niños en la derrota de una guerra. Cf. Muellner 2019, quien analiza esta relación metonímica del símil a través del concepto de *objeto transicional*. El ingreso de Patroclo en la batalla como el desprendimiento de su par, Aquiles, quien, de este modo, entra en un espacio transicional de fantasía -en donde se imagina a ambos victoriosos (*Il.* 16.97-100)- tiene como resultado la fusión de ambos en una *philótes*, proyectando una empatía de su parte al desear que su querido amigo obtenga gloria.

**35** Además de las referencias citadas a continuación, también la impiedad de Aquiles es aludida en *Il.* 11.665 (Néstor), 22.123 (Héctor) y 24.207 (Hécabe). También Ájax en *Il.* 9.628 sostiene que Aquiles οὐδὲ μετατρέπεται φιλότητος ἑταίρων (no muestra consideración por sus compañeros de la amistad). Por su parte Kim 2000, 155, en este sentido, ve una ruptura de la *philótes* por parte de Aquiles para el conjunto de los aqueos al estar apartado de la batalla y, por ende, una falta de piedad hacia ellos en general. No obstante, la conversión de la *ménis* en *philótes* para con los aqueos, a excepción de Agamenón, tendrá lugar entre el canto 9 y 16.

Odiseo en *Il.* 9.249-50 lo advierte: ἀὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄκος ἔσσειται, οὐδέ τι μῆχος | ῥεχθέντος κακοῦ ἔστ' ἄκος εὐρεῖν [...] (para ti mismo más tarde habrá dolor, y no habrá en absoluto remedio del mal realizado para encontrar la cura). Más allá del tono profundamente irónico de Aquiles hacia su amigo, no debe soslayarse que, en rigor, su postura intransigente y desdeñosa se dirige hacia los aqueos en su conjunto y no hacia Patroclo, tal como puede observarse en *Il.* 16.5, donde el héroe se apiada (ῶκτιρε) de su amigo al verlo (Frazer 1989, 382). Asimismo, las palabras de Tetis hacia su hijo exhiben el deseo de dolor de Aquiles para con el conjunto de los aqueos:

[...] ὡς ἄρα δὴ πρὶν γ' εὐχέο χειῖρας ἀνασχῶν  
πάντας ἐπὶ πρύμνησιν ἀλήμεναι υἱᾶς Ἀχαιῶν  
σεῦ ἐπιδευομένου, παθέειν τ' ἀεκήλια ἔργα.

así, claro, por cierto, antes suplicabas, extendiendo las manos, que todos los hijos de los aqueos se perdieran sobre las popas y, necesitados de ti, sufrieran calamitosos hechos. (*Il.* 18.74-7)

Como ha señalado Donlan (2002, 163), la cuestión ética no reside en la deserción de Aquiles frente al poder de Agamenón, sino en abandonar al conjunto de los argivos, como le recrimina Patroclo (*Il.* 16.21-35), con su decisión de dejarlos sufrir en el campo de batalla. Sin embargo, el acatamiento del resto del ejército aqueo a las órdenes de Agamenón y su pasividad ante la afrenta hacen que Aquiles perciba a los aqueos en general como sus coautores de la ignominia presidida por el Atrida. La falta de rechazo por parte de los aqueos hacia la decisión de Agamenón los hace partícipes de la afrenta. Así como Apolo no solo castigaba a Agamenón sino al conjunto de los aqueos por no devolver a Criseida, así Aquiles condenará no solo al líder argivo sino a la comunidad en general que legitime este accionar, exhibiendo el carácter social de la μῆνις (Muellner 1996, 8, 107). En efecto, la transferencia de poder de los aqueos a los troyanos como deseo consumado del héroe conduce a la restauración de su τιμή, lo que se alinea como un medio para el cumplimiento de la voluntad de Zeus (Kim 2000, 22).

Más allá de este conflicto ético expresado en el planteo en torno a la corrección o incorrección de la direccionalidad de la ira del Aquiles, el hecho es que su postura irrita fuertemente a Patroclo, que le reprocha su actitud intransigente e insensible. Lo increpa diciéndole que no ha nacido ni de Tetis ni de Peleo, sino de las rocas y el mar (*Il.* 16.33-5), y a continuación le pide consentimiento para poder ingresar de modo urgente a la batalla (*Il.* 16.40-5), ignorando que está suplicando por su propia muerte (46-7). Aquiles no solo cede a su petición, sino que, además, incita a su amigo amado a concretar su deseo: τὴν γ' δ' ὥμοιοι μὲν ἐμὰ κλυτὰ τεύχεα δῦθι, ἄρχε δὲ Μυρμιδόν εοσι



φιλοπτολέμοισι μάχεσθαι (y tú en los hombros mis gloriosas armas coloca, y comanda a los Mirmidones amantes de la guerra para luchar) (*Il.* 16.64-5). Y más adelante afirma: ὡς ἄν μοι τιμὴν μεγάλην καὶ κῦδος ἄρῃαι πρὸς πάντων Δαναῶν (de este modo eventualmente para mí el gran honor y la gloria alcanzarás frente a todos los dánaos) (*Il.* 16.84-5). Teniendo en cuenta la anticipación narrativa de la muerte de Patroclo (*Il.* 15.64-8) (dejando de lado aquí el conocimiento que el auditorio homérico pudiera tener de la trama), puede observarse una ironía poética en la ambigüedad de este pasaje (*Il.* 16.84-5), que permite una doble lectura. Además de interpretar el ‘para mí’ como una expresión de regocijo por parte del héroe para con su amigo, es posible tomar el ‘μοι’ (84) como un ‘para mí’, en el sentido de que, entrando en la batalla Patroclo, muriendo a manos de Héctor y, en efecto, reingresando Aquiles a la lucha armada a causa de ello, este logrará obtener su gran honor y su gloria anhelada. De hecho, el mismo Aquiles le reprocha a Patroclo ἀτιμότερον δέ με θήσεις (deshonrado me dejarás) (*Il.* 16.90), al pensar la posibilidad de que avanzara demasiado en el campo de batalla arrasando con toda la tropa troyana. De modo que Patroclo, con su trágico suceso, le dejará el campo abierto a Aquiles para desarrollar su proeza heroica y alcanzar la gloria imperecedera.<sup>36</sup>

Ahora bien, la segunda interpretación no solo forma parte del juego poético de dobles lecturas al que Homero acostumbra, sino que constituye la ironía trágica de Aquiles de la que se siguen consecuencias funestas, pero a su vez necesarias para la consecución de su fin.<sup>37</sup> Estas consecuencias advendrán por la suma de sus decisiones,<sup>38</sup> incluida la exhortación a Patroclo a entrar en combate investido por sus armas, proceso iniciado en el canto 11 con su involucramiento en la causa aquea, aparentemente pasivo, ingresando al campo de batalla para realizar las averiguaciones requeridas. Y es importante recordar que este proceso fue desencadenado por las órdenes del mismo Aquiles. Allí, el poeta afirma: ἔκμολεν ἴσος Ἴρηϊ, κακοῦ δ' ἄρα οἱ πέλεν ἀρχή (salió semejante a Ares y, como era previsible, para él se

<sup>36</sup> Schein 1996, 350, señala que la *aristeía* de Patroclo se diferencia de la de Diomedes (de carácter tradicional) en que en el primer caso el héroe no pelea por la propia gloria sino por la de su amigo (Aquiles) como se exhibe en *Il.* 16.-271-2.

<sup>37</sup> Ironía trágica que se encuentra anticipada ya en *Il.* 1.407-12.

<sup>38</sup> Es importante destacar, siguiendo a Cairns 2001, 20, que más allá del enfoque que se adopte respecto de la coexistencia de la motivación humana y divina en Homero, los personajes homéricos actúan de manera coherente sobre la base de que ellos y los demás son legítimamente responsables de sus acciones. Como señala Gaskin 2001, 156, la intervención divina no elimina la responsabilidad, puesto que impulsa a un agente a hacer lo que de todos modos podría haber hecho. Así, la intervención divina se presenta como un complemento de la motivación humana para favorecer, no subvertir, su autonomía. Para un análisis más detenido sobre la doble motivación (humana y divina) en las decisiones de los héroes, Lesky 2001.

originaba el principio del mal) (*Il.* 11.604).

En 11.606 Patroclo le pregunta a Aquiles: τίπτέ με κικλήσκεις Ἀχιλλεῦ; τί δέ σε χρεῶ ἐμείω; (¿Por qué me llamas, Aquiles? ¿Y qué necesidad tienes de mí?) (*Il.* 11.606). Y sabemos que lo que necesita Aquiles para poder obtener su gloria imperecedera es que el Héctor llegue a las naves de los mirmidones (como afirma ante Áyax en *Il.* 9.650-5) y, entonces, su amigo querido entre al combate y muera a manos de Héctor. Sin embargo, ello no es gratuito, pues implica un sufrimiento más profundo y agudo de Aquiles. Esta autoconciencia refuerza el sentido trágico del conflicto interno del héroe que, en efecto, adquiere mayor vigor. Así, la enfermedad de Aquiles avanzará más, su cólera será mucho mayor, pero ahora encauzada en otra dirección: Héctor y los troyanos.<sup>39</sup> Aquiles es el motor del dolor en la *Ilíada*; en un primer momento causando dolor a los aqueos, ahora causando dolor a los troyanos, y siempre siendo el causante de su propio dolor.

La ira de Aquiles constituye, de este modo, la condición necesaria para cristalizar su gloria imperecedera. Llamativamente, su cólera en este caso no será algo nocivo para la comunidad, sino más bien lo contrario. La ira del héroe, incluso aumentada por la muerte de su ser querido,<sup>40</sup> ahora será el móvil que conducirá al restablecimiento de los lazos comunitarios y políticos que se habían quebrado al comienzo del poema. En un primer momento, Aquiles se aparta de la batalla por el sufrimiento provocado por el arrebato de Briseida, su botín, y con él, su τιμή; luego, reingresa a la batalla por el sufrimiento provocado por la muerte de Patroclo y su deseo de recuperar su τιμή. Retirada y reingreso al campo de batalla son motivados por una doble pérdida que provoca una enfermedad del ánimo. No obstante, no hay remedio para el ἄχος de Aquiles por la muerte de Patroclo y la devolución de Briseida no basta para remediar su μῆνις.<sup>41</sup>

**39** La μῆνις de Apolo, en un principio dirigida contra Agamenón, se transformará hasta aplicarse al mismo Aquiles. A su vez, como se señala, se da un proceso de inversión también en la μῆνις del héroe, dirigida a Agamenón en un primero momento y luego a Héctor (Nieto Hernández 1997, 23).

**40** Como señala Míguez Barciela 2016, 132, la relación de *philia* entre Aquiles y Patroclo no se vincula a algo emotivo o sentimental, no se trata de una relación subjetiva y privada, sino más bien de un vínculo objetivo en la medida en que ser *phílos* implica obligaciones sociopolíticas concretas. Así, la mayor aflicción de Aquiles para con Patroclo tiene que ver con haber fallado a las obligaciones de *philia*.

**41** El dolor que atraviesa Aquiles puede entenderse en un primer momento como el tránsito de un duelo, sin embargo, todo ese sufrimiento será canalizado por la ira que caracteriza su actitud voraz frente a los troyanos, alcanzando su punto más álgido en la *hýbris* del héroe en el intento de profanación del cuerpo de Héctor.

## 8 μῆνις φάρμακον

La muerte de Patroclo le dará la posibilidad a Aquiles, ahora encendido por una cólera mayor,<sup>42</sup> de obtener su preciada gloria luego de que le sea restituido su honor y su amada. De este modo, es posible afirmar que, en sí misma, la μῆνις de Aquiles no es pernicioso ni beneficiosa para la comunidad. A la manera de un φάρμακον, que es un remedio o un veneno (Chantraine 1968, 1117) de acuerdo a su uso y su dosis (Finch 2010, 372),<sup>43</sup> la afección del ánimo del héroe de Ftía será buena o mala de acuerdo al cauce que tome. Como señala Mueller (1996, 118), en contraste con Agamenón, Aquiles tiene la inteligencia para prever el desastre del que será tanto causa como cura, de modo que el héroe que actuó para salvar a los aqueos de un líder obstinado que consumía a su pueblo puede infligir expresamente una devastación masiva a la misma sociedad que se propuso proteger en un principio, demostrando una mayor sensibilidad social.<sup>44</sup>

**42** Como advierte Kim 2000, 17, cuando un guerrero ve caer a su compañero en batalla la arremetida contra sus enemigos es aun mayor. Cf. Mueller 1996, 136-8 para quien la *ménis* de Aquiles se depone y deviene el opuesto *philótes* ('solidaridad'/ 'amistad'); transformación explicitada en 16.282 (con la creencia troyana de que Aquiles - Patroclo disfrazado - había cambiado su cólera por la amistad), aunque ya anticipada, según el autor, en *Il.* 9.197 al llamar a dos de los embajadores como 'amigos' y como 'los más queridos de los aqueos'. Sin embargo, esto es correcto en cierta medida, pues, si bien el héroe depone la *ménis* hacia los aqueos, estableciendo, a su vez, una *philótes*, en los cantos episodios siguientes, la *ménis* comienza a dirigirse hacia los troyanos, como varios pasajes posteriores a la 'reconciliación' (y su supuesta deposición de la *ménis*) lo exhiben (*Il.* 19.367, 20.346, 442, 21.33, entre otros).

**43** En Homero esta ambigüedad se puede ver de modo claro en *Od.* 4.230: 'ρόσιμας, muchas mezclas son beneficiosas y muchas son mortíferas' (φάρμακα, πολλὰ μὲν εἶσθ' ἀ μὲριγμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ); también en: *Il.* 5.515 (ἦπιτα φάρμακα), *Il.* 22.94 (κακὰ φάρμακ'), *Od.* 1.261 (φάρμακον ἀνδροφόνον), 2.329 (θυμοφθόρα φάρμακ'), 4.220 (φάρμακον), 227 (φάρμακα μητιόεντα); en estos casos puede advertirse la necesidad de un adjetivo para desambiguar el término. La plurivocidad de φάρμακον en la Antigüedad en tanto remedio o veneno se encuentra mejor expresada en Platón. Un ejemplo famoso se encuentra en el *Fedro* (274e-275a), donde el filósofo señala a la escritura como un φάρμακον que puede ser bueno o malo dependiendo de cómo se use. A su vez, en el *Teeteto* 167a se presenta al λόγος como φάρμακον. Otros pasajes platónicos sobre esta ambigüedad: *Chrm.* 155e; *Cra.* 394a; *Prt.* 354a; *Phd.* 63d; *R.* 459c; *Ti.* 89c; *La.* 649a. Un uso posterior del término se encontrará ligado a la *nóσos*, como una cura/remedio para la enfermedad (e.g. *E. Hip.* 479, *Teoc.* 28.20, *Sol. Fr.* 13 W, 59-62).

**44** Sobre el carácter, por un lado, divino y, por otro, humano de Aquiles se ha señalado un movimiento identitario del héroe entre dioses, héroes y animales que se da en el marco presentado en el proemio (*Il.* 1.1-7). El primer alejamiento de lo humano se da a partir de su ruptura con la comunidad humana y pacto con la comunidad divina (*Il.* 1.216-44). Luego, en un punto de deshumanización total se acercará a los animales a través de su desidia frente al sufrimiento de los aqueos en general, cuya desmesura más grande se dará con el ultraje del cuerpo de Héctor, lo que lo alejará, al mismo tiempo, de la comunidad divina (Nieto Hernández 1997). La reconciliación con el orden divino y su vuelta a la humanidad tendrá lugar en el canto 24 con la devolución del cadáver de Héctor a Príamo, mediada por los dones de hospitalidad. Es por medio de la apelación a la emoción por parte de Príamo, comparándose a sí mismo con el pa-

En *Il.* 16.28-9 Patroclo le recrimina al héroe que los médicos πολυφάρμακοι se ocupan de la terrible situación de los aqueos, mientras él se mantiene intransigente.<sup>45</sup> Ahora bien, estando fuera de sus funciones Macaón, el médico del pueblo aqueo, es Aquiles quien ahora tomará su lugar para sanar las heridas que sufre el ejército. Esto es algo que desde la Antigüedad ya había sido advertido. Heráclito en *Alegorías de Homero* 15 afirma que es Aquiles quien pone fin a la epidemia liberando al ejército aqueo de la enfermedad. No debe olvidarse que él mismo había sido quien al décimo día de epidemia convoca la asamblea para indagar y buscar un diagnóstico sobre la causa de la peste e ira del dios (*Il.* 1.54). Adviértase que tanto Aquiles (*Il.* 11.831-2) como Macaón (*Il.* 4.217-19), directa o indirectamente han recibido las enseñanzas del centauro Quirón. Como señala Mackie (1997, 2-3), la educación de un héroe tan especial como Aquiles no ha sido impartida desde un solo lugar sino desde tres tutores diferentes (Tetis, Quirón, Fénix), y podemos encontrar a este punto la aplicación de una síntesis del saber transmitido por el centauro y por Fénix. Quirón le ha enseñado a Aquiles el arte de la medicina, mientras que su anciano amigo habilidades para la guerra y la retórica (*Il.* 9.440-1). En efecto, se ha llegado a un momento en que ya no hay médicos, ellos mismos están heridos, la situación está al límite y solo Aquiles puede curar la herida social por medio de sus habilidades en medicina y política o, en todo caso, mediante una síntesis de ambos conocimientos. No se trata en este caso de las heridas del cuerpo material y de individuos particulares. El hijo de Peleo es ahora el médico-político que suturará el escindido cuerpo político del campamento aqueo.<sup>46</sup> Para ello necesitará de un φάρμακον, su propia μῆνις, que le permitirá encauzar sus acciones hacia el fin del bienestar de la comunidad.

Debe advertirse que tanto la plegaria de Aquiles previa a la entrada de Patroclo al campo de batalla para entrar en combate (*Il.* 16.233-48), como también la citada anteriormente (*Il.* 18.74-7), replican la necesidad -ya mencionada en el caso de Crises y Agamenón

---

de Aquiles, que el héroe de Ftía depondrá realmente su *ménis* en todos los sentidos. La apelación a la emoción logra corregir la actitud inhumana de Aquiles, e incluso lo incita a pronunciar un discurso en el que se presenta al sufrimiento como el destino de toda la humanidad (Cairns 2017, 68), generando un escenario de empatía y concluyendo el retorno de Aquiles a la comunidad humana.

<sup>45</sup> *Polypharmakoi*, 'que aplican *pharmaka*', de los que, según Eurípilo, Aquiles tenía conocimiento (*Il.* 11.830-1). Cf. Sol. *Fr.* 13 W, 59-62, en donde también se menciona a los médicos que conocen el arte de Peán *polypharmakos*, quienes muchas veces intentan curar el dolor (*algos*) con la aplicación de los *pharmaka*.

<sup>46</sup> Siguiendo con la analogía, y a partir de la distinción de las habilidades médicas de Macaón y Podalirio de la tradición posthomérica, incluso podría pensarse que Aquiles suplanta tanto la habilidad de Macaón como cirujano del cuerpo político y social, así como las de Podalirio por medio de la aplicación de *pharmaka*.

(*Il.* 1.451-6)- de recurrir a un rito religioso para alcanzar el bienestar o la salud del pueblo o un individuo. Luego de purificarse físicamente con agua lustral (*Il.* 16.229-30) (como también lo hacen los aqueos en su liturgia previa a la procesión a Crisa) (*Il.* 1.313-14), lo primero que el héroe hace es pedir por la gloria de su amigo: τῷ κῦδος<sup>47</sup> ἄμα πρόες εὐρύσπα Ζεῦ (al mismo tiempo impúlsalo hacia la victoria, clarividente Zeus) (241) y, en segundo lugar, implora por su bienestar y el de sus compañeros:

αὐτὰρ ἐπεὶ κ' ἀπὸ ναῦφι μάχην ἐνοπήν τεδίηται,  
 ἄσκηθῆς μοι ἔπειτα θοᾶς ἐπὶ νῆας ἴκοιτο  
 τεύχεσσι τεξῶν πᾶσι καὶ ἀγχεμάχοις ἐτάροισιν

Pero cuando lejos de las naves conduzca la estruendosa batalla, ojalá sano junto a mí entonces a las rápidas naves regrese, con todas las armas y con todos los compañeros luchadores de cuerpo. (*Il.* 16.246-8)

Como el poeta mismo nos dice, Zeus le concede lo primero expresado en su plegaria, aunque no lo segundo. En Homero 'ἀσκηθῆς' (247) implica la idea de estar sano y salvo o de tener buena salud (Chantraine 1968, 124), y adviértase que el pedido no solo es para Patroclo, sino para el conjunto de ese grupo social de quien Aquiles es el líder, a saber, los mirmidones. Así, el héroe de Ftía recurre a lo sagrado para poder alcanzar el bienestar de su ser querido, pero también de un colectivo social que comanda. Otra vez, se hacen presentes aquí las dos dimensiones sobre las que se apoya la salud de una comunidad señalada al comienzo de este trabajo: las decisiones políticas del líder y el recurso al rito religioso en su carácter impetratorio para alcanzar la salud de los individuos y el colectivo social.

## 9 Conclusiones

En suma, en la *Ilíada* se advierte que la salud del pueblo está en un vínculo estrecho con las decisiones políticas de su soberano que, para poder preservarla, deben estar en armonía con lo sagrado. La comunidad entera enferma cuando las decisiones individuales de los soberanos están por encima del interés general y lo sagrado. La cólera de Aquiles al comienzo del poema, si bien justificada, se presenta como un padecimiento que se esparce por todo el ejército con consecuencias fatales para el conjunto social. La enfermedad no es solo biológica, es, ante todo, política. Sin duda el mal generalizado tiene

<sup>47</sup> Sobre κῦδος (diferente a κλέος), Benveniste 2016, 349-59.

origen con la voluntad de Agamenón, pero también Aquiles se excede en la dosis de cólera luego del rechazo de la embajada en el canto 9, una vez que le ha sido ofrecida la restitución de Briseida, en tanto, aunque con sus razones, no cede nada en pos del bien común. A partir de ese exceso de μῆνις es que el ejército aqueo, en rigor, comenzará a declinar estrepitosamente. La aparición de Macaón herido a mitad del poema representa el límite de la situación de la crisis sanitaria que vive el pueblo aqueo en donde los médicos ya no pueden sanar. Ahora Aquiles pasará a ocupar el lugar del hijo de Asclepio en un doble ámbito. Por un lado, será el médico que salvará materialmente las vidas de los aqueos al entrar al campo de batalla y, por otro, será el médico-político que suturará el tejido social en donde los lazos comunitarios se hallaban quebrantados. Para ello, sin embargo, el héroe hará nuevamente uso de su cólera, esta vez encauzada hacia el bien común. En efecto, la μῆνις de Aquiles opera como un φάρμακον nocivo y letal para la comunidad en la primera parte del poema y durante su ausencia en el campo de batalla (sobre todo a partir de su exceso en el rechazo a la embajada), pero beneficioso en tanto remedio y cura para lograr el restablecimiento del orden político y social en el desenlace de la epopeya.

## Bibliografía

- Abritta, A. et al. (2020). *Ilíada: Canto 1. Traducción comentada. Tercera edición, ampliada y corregida*. Buenos Aires: iliada.com.ar.
- Abritta, A. (en prensa). «To Split a Head in Two and Pop Out Eye-Balls: On the Plausibility of Two Injuries in the Iliad». *Classical Philology* (aceptado para su publicación).
- Ackerknecht, E.H. (2016). *A Short History of Medicine*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Allan, W.; Cairns D. (2011). «Conflict and Community in the Iliad». Fisher, N.; van Wees, H. (eds), *Competition in the Ancient World*. Swansea: Classical Press of Wales, 113-46.
- Alsina, J. (1987). «¿Un modelo literario de la descripción de la peste de Atenas?». *Emerita*, 55, 1-13.
- Battezzato, L. (2019). *Leggere la mente degli eroi Ettore, Achille e Zeus nell'“Iliade”*. Pisa: SNS.
- Benveniste, E. (2016). *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*. Chicago: Hau Books.
- Bernabé Pajares, A. [1979] (1999). *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid: Gredos.
- Burkert, W. [1977] (2007). *Religión Griega, arcaica y clásica*. Madrid: Abada.
- Burkert, W. (2005). *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta.
- Cairns, D. (2001). «Introduction». Cairns, D. (ed.), *Oxford Readings in Homer's “Iliad”*. Oxford: Oxford University Press, 1-56.

- Cairns, D. (2017). «Horror, Pity, and the Visual in Ancient Greek Aesthetics». Cairns, D.; Nelis, D. (eds), *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 53-78.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Chirassi Colombo, I. (1973). «Heros Achilleus-Theos Apollon». Gentili, B.; Paione G. (eds), *Il mito greco*. Roma: Ateneo e Bizzarri, 231-69.
- Donlan, W. (2002). «Achilles the Ally». *Arethusa*, 35(1), 155-72.
- Edelstein, L. (1937). «Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic». *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5, 201-46.
- Eggers Lan, C. (1997). *Libertad y compulsión en la Grecia clásica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Finch, C. (2010). «Evolving Views of Ageing and Longevity from Homer to Hippocrates: Emergence of Natural Factors, Persistence of the Supernatural». *Greece & Rome*, 57, 355-77.
- Flower, M.A. (2008). *The Seer in Ancient Greece*. Los Angeles: University of California Press.
- Frazer, R. (1989). «The Return of Achilles as a Climactic Parallel to Patroklos' Entering Battle». *Hermes*, 117, 381-90.
- Gaca, K. (2008). «The Little Girl and Her Mother: *Iliad* 16.7-11 and Ancient Greek Warfare». *American Journal of Philology*, 129, 145-71.
- Gaskin, R. (2001). «Do Homeric Heroes Make Real Decisions?». Cairns, D. (ed.), *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford: Oxford University Press, 147-69.
- Haubold, J. (2000). *Homer's People, Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karympali-Kyriazis, S. (2016). «Medicine and Philosophy in Direct Dialectic Relation During the Classical and Late Antiquity». *Mirabilia Medicinæ*, 7, 16-42.
- Kim, J. (2000). *The Pity of Achilles: Oral Style and the Unity of the "Iliad"*. Lanham: Bouldner.
- Latacz, J. (ed.) (2009). *Homer's "Iliad". The Basel Commentary*, vol. 2. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Ledbetter, G. (1993). «Achilles' Self-address: *Iliad* 16.7-19». *The American Journal of Philology*, 114, 481-91.
- Lesky, A. (2001). «Divine and Human Causation in Homeric Epic». Cairns, D. (ed.), *Oxford Readings in Homer's "Iliad"*. Oxford: Oxford University Press, 57-202.
- Lips Castro, W.; Urenda Arias, C. (2014). «La medicina en la civilización griega antigua prehipocrática». *Gaceta Médica de México*, 3, 369-76.
- Longrigg, J. (1993). *Greek Rational Medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London; New York: Routledge.
- Longrigg, J. (1998). *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book*. London; New York: Routledge.
- Mackie, C.J. (1997). «Achilles' Teachers: Chiron and Phoenix in the *Iliad*». *Greece & Rome*, 44(1), 1-10.
- Marketos, S.; Papaeconomou, C. (1992). «Medicine, Magic and Religion in Ancient Greece». *Humane Medicine*, 8, 41-4.
- Míguez Barciela, A. (2016). *Mortal y Fúnebre. Leer la "Ilíada"*. Madrid: Dioptrías.
- Muellner, L. (1996). *The Anger of Achilles Menis in Greek Epic*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Muellner, L. (2019). «Metonymy, Metaphor, Patroklos, Achilles». *Classica*, 32(2), 139-55.

- Nagy, G. (1979). *The Best of the Achaeans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nieto Hernández, P. (1997). «Apolo y Aquiles en la *Ilíada*». *Res Publica Litterarum*, 20, 7-47.
- Oberhelman, S. (2013). «Introduction: Medical Pluralism, Healing, and Dreams in Greek Culture». Oberhelman, S. (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*. Texas: Ashgate, 1-30.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Rabel, R. (1990). «Apollo as a Model for Achilles in the *Iliad*». *American Journal of Philology*, 111, 429-40.
- Reinhardt, K. (1961). *Die "Ilias" und ihr Dichter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford: Oxford University Press.
- Schadewaldt, W. (1966). *Iliasstudien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schein, S. (1996). «The *Iliad*: Structure and Interpretation». Powell, B.; Morris, I. (eds), *New Companion to Homer*. Leiden; Boston: Brill, 345-59.
- Stallbaum, J. (2010). *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homerum Odysseam I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, A. (1984). *Homer's Iliad: Its Composition and the Motif of Supplication*. Göttingen.
- Watson, J. (2011). «Machaon». Finkelberg, M. (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. 2. Malden: Wiley-Blackwell, 493-4.
- Ventris, M.; Chadwick, J. (1959). *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, M. (2001). *Studies in the Text and Transmission of the "Iliad"*. München; Leipzig: K.G.
- West, M. (2013). *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitman, C. (1958). *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.