

LAS EMOCIONES EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA¹

David Konstan

Resumen: Este artículo investiga la naturaleza de las emociones de los griegos de la antigüedad en contraste con conceptos modernos de las emociones. Dos emociones sirven como ejemplo: la misericordia y, más en detalle, la cólera. Tomando el tratamiento aristotélico de la cólera como punto de partida, propongo que éste puede iluminar incluso la interpretación de la literatura griega, y concretamente la *Ilíada* de Homero.

Palabras clave: emoción, misericordia, cólera, Homero, Aristóteles

Abstract: This article investigates the nature of emotions in classical Greek, in comparison to modern conceptions of the emotions. Two emotions are taken as test cases: pity and, more extensively, anger. Taking Aristotle's discussion of anger as a point of departure, I argue that it can shed light on the interpretation of Greek literature, in particular Homer's *Iliad*.

Key words: emotion, pity, anger, Homer, Aristotle

Sommaire: Cet article fait une enquête sur les émotions des anciens grecs en les contrastant avec celles des concepts modernes. Deux exemples d'émotions ont été choisis: la miséricorde et la colère. En prenant le traitement aristotélique de la colère comme un point de partie, je propose que celui ci peut même faire la lumière sur l'interprétation de la littérature grecque et, plus concrètement, celle de l'*Iliade* d'Homère

Mots clefs: émotion, miséricorde, colère, Homère, Aristote

1 Este artículo es una versión abreviada y revisada de «Translating ancient emotions», *Acta Classica*, 46, 2003, págs. 5-19. Se dictó en forma de conferencia en la Universidad de La Sabana el 18 de agosto 2004.

Catherine Lutz, en su libro, de intrigante título, *Unnatural Emotions*, observa (1998: 8):

El proceso de llegar a entender las vidas emocionales de las personas en diferentes culturas puede considerarse primero y ante todo como un problema de traducción. Lo que tenemos que traducir –sigue diciendo– son los significados de las palabras del campo de la emoción que se usan en la conversación cotidiana, de los acontecimientos de la vida diaria que están cargados de emotividad, de las lágrimas y otros gestos, y de la reacción de los demás a las actuaciones emotivas. La tarea del intérprete es, pues [...] traducir comunicaciones emocionales desde un idioma, contexto, lengua o forma de comprensión determinada por el ambiente a otro.

La tarea es enorme, especialmente cuando la cultura foránea sometida a investigación no es ya una cultura viva, en la que podemos interrogar a los hablantes nativos y observar la interacción de unos con otros, junto con «lágrimas y otros gestos, y [...] la reacción de los demás a las actuaciones emotivas». Pero tenemos datos lo suficientemente ricos como para embarcarnos en esta empresa, testimonios de varias clases de los que a menudo no disponemos en sociedades contemporáneas. Pues los antiguos nos han transmitido definiciones filosóficas precisas de las diversas emociones o, más bien, *pathê* y *affectus* o *perturbationes*, como se las llama en griego y latín, así como textos dramáticos y narrativos que arrojan luz sobre cómo se usaban los términos de las emociones y qué clase de respuesta provocaban en quienes testimoniaban su aparición. El análisis revela, además, que el vocabulario emocional de griegos y romanos difiere, a veces de forma sutil y a veces de forma muy palpable, de lo que normalmente se toma como sus equivalentes en inglés, castellano u otras lenguas modernas. La cuestión de cómo traducir las emociones antiguas, por tanto, promete arrojar luz tanto sobre la psicología antigua en cuanto tal como sobre un gran número de obras literarias que exhiben esas emociones. Y, sin embargo, la investigación en esta área está, podríamos decir sin equivocarnos mucho, aún en su infancia.

Ahora bien: el punto de vista enunciado por Lutz no carece de críticas. La nueva disciplina de la

psicología evolutiva, que es heredera de la vieja sociobiología, ha movilizado una serie de argumentos para demostrar que las emociones o, al menos, las más básicas entre ellas son y, de hecho, han de ser uniformes en todas las culturas². Quienes defienden esta tesis, que se remonta al último libro de Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, publicado en 1872, tienden a suponer que las emociones, como algunos otros rasgos, evolucionaron a través del tamiz de la selección natural y, por tanto, dan respuesta a amenazas a la supervivencia de la especie. Su universalidad es, así, una consecuencia de la biología animal o, al menos, humana. Quienes se oponen a esta hipótesis –a quienes a veces se identifica colectivamente como «construccionistas sociales»– enfatizan, por el contrario, la forma en que las emociones se moldean según los valores y costumbres de una sociedad dada; por decirlo con palabras de Lutz (*ibid.*), la emoción está «entretejida de forma muy compleja en los sistemas de significación cultural e interacción social». Más que ser reacciones instintivas, las emociones son de naturaleza altamente cognitiva, como explicaba con insistencia Aristóteles, y dependen crucialmente de la manera en que interpretamos y juzgamos tales cosas como el comportamiento y los motivos de otros.

Pero, más que explorar esta controversia en el nivel teórico, lo que me gustaría hacer en esta ocasión es examinar algunas de las formas en que una toma de conciencia de las diferencias que hay entre los conceptos antiguos y modernos de las emociones puede afectar nuestra comprensión de un par de textos clásicos muy conocidos y la traducción que hagamos de ciertos términos básicos de emociones. Voy a empezar con el examen de algunas observaciones hechas por eminente estudioso marxista Terry Eagleton en su reciente libro *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (2003), puesto que entran de lleno en esta controversia que he mencionado y lo hacen con refe-

2 Cf. SMITH y SCOTT (1997: 229): «There is considerable evidence indicating distinct, prototypical facial signals that across a variety of cultures can be reliably recognized as corresponding to at least six different emotions (happiness, sadness, surprise, disgust, anger, and fear), and possibly others, including interest, shame, and contempt».

rencia a la tragedia griega. Eagleton comienza (2003: XII-XIV) por citar el libro *On Materialism* (1975: 52; publicado originalmente en 1970) del distinguido filósofo italiano Sebastiano Timpanaro: «La continuidad de unas culturas a otras –señala Timpanaro– ha sido posible porque el hombre como ser biológico no ha sufrido esencialmente ningún cambio desde los inicios de la civilización hasta el presente; y los sentimientos y representaciones que son más próximas a los hechos biológicos de la existencia humana han cambiado poco». Podemos reconocer en estas palabras una versión de lo que he llamado la postura universalista.

Sin embargo, aunque los culturalistas retrocederían horrorizados de un salto ante este íntimo consorcio de «sentimientos y representaciones» con «hechos biológicos» –prosigue Eagleton–, es sin duda cierto que preguntarnos, digamos, por qué sentimos simpatía por Filoctetes es un pseudoproblema alimentado por un falso historicismo. Sentimos simpatía por Filoctetes porque está sufriendo un dolor horrible en su purulento pie [...] No hay nada hermenéuticamente opaco acerca de la cojera y los alaridos de Filoctetes.

¡Con qué gracia acaba con el relativismo posmoderno y todas esas dudas sobre nuestra capacidad de entender al llamado «Otro»! El dolor es dolor: «En lo que concierne a su sufrimiento –insiste Eagleton–, entendemos a Filoctetes exactamente igual que entendemos las aflicciones de los que nos rodean. No es que tal repuesta sea 'ahistórica'; es, más bien, que la historia humana incluye la historia del cuerpo, que con respecto al sufrimiento físico ha cambiado probablemente muy poco a lo largo de los siglos».

Estoy de acuerdo en que el dolor físico ha cambiado muy poco desde la antigüedad clásica –y no sólo «probablemente,» como dice Eagleton con precaución–. El dolor, sin embargo, no es una emoción. Es, como dice Aristóteles, una sensación (*aisthêsis*). Pero nuestras respuestas al dolor incluyen respuestas emocionales, y aquí no está tan claro que nada haya cambiado a través de los siglos. Si podemos confiar en absoluto como nuestros guías en Gorgias (*Defensa de Helena*, 9), Platón (*República*, 10, 606B-C), Isócrates (*Panegírico*, 112, 168) y Aristóteles (*Poética*, 1452a2-3, 1452b32-33, etc.), entonces un griego en el teatro de Dioniso no hubiera declarado «sentir simpatía por Filoctetes» por su dolor, una reacción que,

para Eagleton, es una constante transhistórica. Un griego habría hablado más bien de compasión (*eleos*), y la compasión, como Aristóteles y otros dejan claro, la provoca no el sufrimiento en sí sino el sufrimiento inmerecido. En palabras de Aristóteles, la compasión es «una clase de dolor en el caso de un daño obvio, destructivo o doloroso en una persona que no lo merece» (*Retórica*, 2.8, 1385b13-14). La simpatía pura y dura hacia el dolor no es la emoción que Aristóteles, al menos, identificó como la respuesta característica a la tragedia.

Podemos atisbar algo de lo que el público original del *Filoctetes* de Sófocles podría haber experimentado al observar el sufrimiento de Filoctetes a partir de las reacciones de Neoptólemo y el coro de la obra³. Al ver la cueva miserable de Filoctetes, el coro exclama: «Yo le compadezco: no tener a nadie que le cuide, ninguna compañía que pueda verse, desgraciado, para siempre solo, está afligido por una enfermedad salvaje y vagabundea a merced de cada necesidad que surge» (169-75). Hay que notar aquí el énfasis que se pone en el aislamiento de Filoctetes, que el coro observa y menciona antes que su agonía física. Más tarde en la obra, el que Filoctetes se niegue tozudamente a ir a Troya, incluso aunque su herida sólo puede curar si va, irrita a Neoptólemo, quien afirma: «No es justo perdonar o compadecer a quienes se entregan al sufrimiento por propia voluntad, como tú» (1318-20). Como dice Aristóteles, la compasión responde al sufrimiento inmerecido, y alguien que sufre por propia voluntad no entra en este caso. Para un griego, pues, el mero espectáculo de dolor no bastaba para provocar compasión –algo que podríamos haber inferido a partir de costumbres tales como la tortura de esclavos en los juicios (es notable, por cierto, que un crítico, precisamente, marxista haya pasado por alto este punto)–.

Entre la compasión de los griegos y el moderno concepto de compasión (en inglés, *sympathy*) hay una ruptura cultural profunda que se extiende a concepciones básicas del «yo». El inglés *sympathy*, como el español *compasión*, implica ponerse uno en el lugar del otro como para sentir lo que la otra persona sien-

3 HALLIWELL (2002: 209) observa que «it is an extraordinary feature of *Filoctetes* that it invites its audience to recognize the increasing aptness of pity [...] without having access, until much later, to Neoptolemus's own reactions».

te. Así, Edmund Burke (1990: 41) escribe que «la compasión [*sympathy*] debe considerarse una especie de sustitución por la cual nos ponemos en el lugar de otro hombre y nos vemos afectados en tantos respectos como lo está él». Tal descripción de compasión (o *sympathy*) tiene poco que ver con la compasión de los griegos (*eleos*). Los espectadores del sufrimiento de Filoctetes, ya fuera en el escenario o en el público, no esperaban verse tan afectados como lo estaba él. Como emoción bien definida por su propio derecho, la piedad o compasión no implicaba identificación con la experiencia de otro; era, más bien, por no compartir la desgracia de otro por lo que uno estaba en posición de compadecerlo. La fácil asimilación que Eagleton opera entre la piedad/compasión antiguas y la simpatía o compasión modernas no resuelve satisfactoriamente el trabajo de traducción necesario para comprender las emociones de los antiguos.

Paso ahora a la emoción en la que voy a concentrarme en el resto de este trabajo. Aristóteles define la cólera –o, más bien, *orgê*– como «un deseo, acompañado de dolor, de una venganza percibida por un percibido menosprecio por parte de quien no es digno de menospreciarlo a uno mismo o a uno de los suyos» (*Retórica*, 2.2, 1378a31-33). Un menosprecio, u *oligôria*, a su vez, es «la activación de una opinión de que algo parece carente de valor» (*ibid.*, 2.2, 1378b10-11). Un menosprecio puede tomar la forma de desprecio (*kataphronêsis*), que Aristóteles define como la creencia de que algo no tiene valor, o, también, de despecho o resentimiento (*epêreasmôs*), es decir «paralizar los deseos de otro [*boulêseis*] no para tener uno mismo algo sino para que el otro no lo tenga» (*ibid.*, 2.2, 1378b18-19). En este último caso, el menosprecio reside, precisamente, en que el causante de la ofensa no busca ventajas personales: la única explicación de este entorpecer gratuitamente los deseos de otro es que uno considera al otro inútil tanto para el bien como para el mal. Si el motivo fuera el interés propio, no sería un caso claro de menosprecio, puesto que uno puede impedir los planes de otra persona por egoísmo y seguir respetándola. Y si ése fuera el caso, entonces, según Aristóteles, no produciría cólera, pues la cólera resulta de un menosprecio y de nada más. Así también con la tercera categoría de menosprecio de Aristóteles, concretamente *hybris*, o maltrato arrogante, que se define como hablar o actuar de forma que se cause la vergüenza de otro

por el puro placer de hacerlo (*ibid.*, 2.2, 1378b23-25). Si este maltrato se produce como pago por un daño previo, entonces no cuenta como insolencia sino más bien como venganza. La clase de afrenta que provoca la cólera, explica Aristóteles, no debe ser en respuesta a una ofensa previa ni beneficiosa para el que ofende, sino puramente motivada por la arrogancia (*ibid.*, 2.2, 1379a29-32) –es decir, una forma de menosprecio⁴.

Es evidente que las causas de la cólera, según Aristóteles, son mucho más limitadas de lo que es el caso en castellano. Veamos algunos ejemplos. Aristóteles afirma que no podemos enojarnos contra quienes nos temen, puesto que su temor muestra el respeto que nos tienen. Tampoco es posible, para Aristóteles, devolver cólera como respuesta a la cólera, ya que los que se enfadan con nosotros no actúan por desprecio sino que responden precisamente al desdén que sentimos por ellos (*ibid.*, 2.3, 1380a34-3). El resultado de un menosprecio o desdén es que nos encontramos nosotros mismos con nuestra estima disminuida y, para dar la vuelta a la situación contra el que nos ha ofendido, debemos primero restaurar el equilibrio original con un acto de venganza. Y mientras esto no suceda no estamos en posición de disminuir al otro y, por tanto, de inspirar su cólera.

Aristóteles dice además que el objeto de la cólera es causar dolor al otro en tanto que el objeto del odio es infligir un daño (*ibid.*, 2.4, 1382a8). Un menosprecio, como vemos, hace que uno se sienta pequeño, disminuido, y la única manera de desquitarse es producir un sentimiento similar en el otro. Se sigue que, para que una persona encolerizada logre venganza, quien originó la ofensa ha de ser consciente de esa venganza, pues no hay tal cosa como un dolor que no se percibe. Y por esto podemos desear que aquellos a quienes odiamos mueran, pero cuando estamos enfadados lo que deseamos es que la otra persona sienta en sus propias carnes (*antipathein*) el mismo sentimiento de disminución que provocó nuestra cólera en primer lugar (*ibid.*, 2.4, 1382a14-15). Naturalmente, la muerte del otro frustraría o impediría el cumplimiento de ese deseo nuestro.

4 Véase KONSTAN (2003).

Claro que Aristóteles es un filósofo profesional y está en su derecho cuando, al definir un concepto, estrecha o amplía el uso popular del mismo. Por tanto, debemos preguntarnos si la literatura griega clásica apoya y confirma la distinción que él traza entre cólera y odio y el limitado ámbito de actuación que tal contraste deja para la emoción de la cólera.

En el comienzo de la literatura griega tenemos la *Iliada* de Homero, y, como es bien sabido, la primera palabra de este poema épico es *cólera*: *mênis* es un término solemne y quizá religioso y a menudo va asociado a la cólera divina (CONSIDINE, 1986: 54). Entre los mortales, la palabra se usa para referirse a la cólera de Aquiles contra Agamenón, quien le arrebató la muchacha que había ganado como botín de guerra. No puede dudarse de que lo que provoca la furia o *jolos* –el término estándar para la cólera o el enfado en la épica homérica (e.g., 1.224, 283)– en esta parte de la épica es, precisamente, su sentido de haber sido hecho de menos; como el héroe dice a su madre Tetis, «Agamenón, de amplio poder, me ha deshonrado [*êtimêsen*]». Y cuando Agamenón envía una embajada a la tienda de Aquiles con una oferta de ilimitados regalos como compensación, la última palabra de Aquiles es: «Mi corazón se hincha de cólera cuando recuerdo aquello, con qué desvergüenza me trató Agamenón delante de los aqueos, como si yo fuera un vagabundo cualquiera, sin honor» (*ibid.*, 9.646-48).

Aquiles retorna a la batalla tras enterarse de que Patroclo ha sido muerto por Héctor; no descansará ni comerá nada hasta haber matado a Héctor en pago. Pero ¿cuál es el motivo de su hostilidad en esta parte de la épica? Una de las secciones (7.3) del buen estudio de Oliver Taplin sobre la *Iliada* lleva por título «La cólera desplaza a la cólera» («Anger displaces anger») (1992: 193). El argumento de Taplin es que la cólera de Aquiles tras la muerte de Patroclo sigue siendo la misma pero se traslada de un objeto a otro. Así, también William Harris, en su reciente y vasta investigación acerca de la cólera, titulada *Restraining Rage* (2001: 131), observa que «la cólera del héroe, primero contra Agamenón, luego contra el príncipe troyano Héctor, da al poema su estructura básica» (cfr. pág. 143). Taplin abre su discusión con una cita del discurso de Aquiles a su madre en la *Iliada* (18.94-126), en el que, sacudido por el dolor debido a la pérdida de su amigo, pronuncia el deseo de que la

rivalidad (*eris*) perezca entre dioses y mortales, y también *jolos*, o la cólera, que, dice Aquiles, «es mucho más dulce que miel chorreante en el pecho de los hombres»; así sucedió, dice, cuando Agamenón, señor de varones, lo encolerizó un poco antes (*eme nun ejolôsen*: *Iliada*, 107-11). Taplin comenta sobre este pronunciamiento apasionado (*ibid.*, 199): «En resumen, Aquiles renuncia a toda la *eris* [rivalidad] y el *jolos* [cólera] que han sido pervasivos en la *Iliada* desde su mismo principio [...] Así, a mitad de un discurso, se renuncia a las pasiones del libro 1: el poema de *mênis* se ha terminado». Taplin prosigue (*ibid.*, 199-20): «Cuando Aquiles vuelve su atención a Héctor en 114ff., no muestra ninguna conciencia de que lo que ha sucedido no es que él haya renunciado a *eris* y *jolos* completamente, sino que Héctor ha reemplazado a Agamenón como su objetivo. El momento en que el público se entera de esto puede variar; pero hay bastante *eris* y *jolos*, verbales y físicos, en los libros 20 a 22».

Héctor ha hecho a Aquiles, y a los aqueos en general, muchísimo daño, como el propio Aquiles reconoce. En el momento de su triunfo sobre Héctor, cuando está en su momento más salvaje y ha pronunciado a gritos su deseo de poder devorar el cuerpo de Héctor por lo que le ha hecho a él (*Iliada*, 22.346-47), reconoce la estatura de Héctor como guerrero que ha hecho más daño al lado griego que todos los otros troyanos juntos (*ibid.*, 22.378-80). Aquiles tiene todas las razones para odiar a su oponente. Pero si la cólera es, como Aristóteles la define, una respuesta no al daño sino al insulto, y más particularmente al deshonor o menosprecio, ¿en qué sentido ha provocado Héctor esta emoción en Aquiles? Es verdad que Aquiles le echa en cara a Héctor moribundo el que hubiera olvidado, al matar a Patroclo, que tras él quedaba un guerrero de más talla (*ibid.*, 22.331-35). Pero sería difícil concluir de ello que el acto de Héctor fuera un signo de desprecio por Aquiles. Los guerreros matan a quien pueden.

¿Estaba Aristóteles, entonces, equivocado sobre la motivación de la cólera cuando la restringió a un ámbito estrecho que traiciona el amplio y complejo carácter de la emoción? Desde luego, el término que Aristóteles sometió a análisis, como he mencionado, era *orgê*, no el *jolos* homérico (*orgê* no aparece en

la épica arcaica), y, *a priori*, no tenemos más razones para asumir que *orgê* y *jolos* coincidan en significado que las que tenemos para asumir que una u otras palabra, o las dos, coincidan con el término castellano *cólera* (cfr. HARRIS, 2001: 51). Sin embargo, creo que la discusión de Aristóteles puede iluminar la interpretación de la *Iliada* y que Aquiles responde diferentemente a la afrenta de Agamenón y al dolor que Héctor le inflige.

En contra de lo que Taplin sugiere, no hay, de hecho, ninguna referencia al *jolos* de Aquiles en los libros 20-22 de la *Iliada*, y de hecho sólo una en los últimos cinco libros, aparte de un solo ejemplo que se refiere a la disputa original entre Aquiles y Agamenón (*kejolômenos Atreiôni: Iliada*, 24.395). Además, cuando Aquiles «dirige su atención a Héctor,» como dice Taplin, en su conversación con su madre (en el libro 18), no menciona su propia *cólera*. Simplemente declara que volverá a la batalla para matar a Héctor y, con eso, que está preparado a aceptar lo que sea que Zeus y los otros dioses le tengan reservado –pues su madre acaba de decirle que la muerte de Héctor es el prelude de la suya (*ibid.*, 18.96)–. Ni siquiera Hércules, observa, evitó su hado, sino que el destino y la *cólera* de Hera lo domearon. Aquí sí que aparece la palabra *jolos* (*ibid.*, 18.119), pero, como sucede frecuentemente en la *Iliada*, el sujeto de la emoción es un dios, y los dioses –especialmente Zeus y Hera– son notoriamente sensibles cuando se trata de seres humanos de amplias capacidades y logros, o de cualquier otra cosa que obstaculice sus ambiciones, y tienden a tomarse estos casos como afrentas personales.

No es que Homero evite rigurosamente la palabra *jolos* en conexión con los sentimientos de Aquiles con respecto a Héctor tras su reconciliación con Agamenón en el libro 18 y su ostentosa renuncia a la *cólera*. Homero no es ni un filósofo ni un pedante, y no es posible delimitar con toda precisión el uso de términos de emoción en griego, como tampoco puede hacerse en inglés o español. Aquiles sí siente *cólera* hacia Héctor. Decide sacrificar a doce jóvenes troyanos en la pira de Patroclo, tan furioso está de que lo hayan matado (*sethen ktamenois jolôtheis: ibid.*, 18.337); esta misma fórmula reaparece en 23.23, la única ocasión, en los cinco libros finales del poema, en que se le atribuye a Aquiles *jolos* por la muerte de

Patroclo. La pasión de Aquiles en este punto se deriva, evidentemente, de su dolor por la pérdida de su amigo (y, quizás, de la culpa por no haber sido capaz de llevarlo de nuevo a su patria: *ibid.*, 326-27); no se dice que se dirija específicamente contra Héctor, aunque acabe de hacer votos de matarlo por lo que ha hecho (*ibid.*, 334-35). Sea esto como sea, Zeus, en una profecía previa sobre la muerte de Patroclo, había afirmado explícitamente que Aquiles mataría a Héctor por la *cólera* producida por la muerte de Patroclo (*tou de jolôsamenos ktenei Hectora dios Ajilleus: ibid.*, 15.68), y en el combate por el cuerpo de Patroclo, antes de que Aquiles haya recibido la noticia de la muerte de su amigo, Menelao duda de que Aquiles, sin armadura, pueda retornar a la batalla, «por encolerizado que esté contra el divino Héctor» (*mala per kejolômenon Hektori diô: ibid.*, 17.710).

Estas descripciones en tercera persona de sus motivos no impiden que Aquiles repita una segunda vez, en el libro 19, que ha desistido de su *cólera* contra Agamenón y que es erróneo «estar siempre encolerizado» (*aiei meneainemen: ibid.*, 19.67-68). Y, sin embargo, a pesar de estas aparentes contradicciones, creo que el análisis que Aristóteles hace de *orgê* apunta a una vía diferente y más rica para apreciar la dinámica emocional de la épica. Mi postura sería mantener que en el curso del poema se produce, de hecho, un cambio en Aquiles, quien pasa de la *cólera* provocada por la arrogancia y el desdén de Agamenón hacia su mejor guerrero a un deseo de desquite, de venganza, contra Héctor que responde más bien al dolor que Héctor le ha cuasado. A pesar de que hay un par de referencias al *jolos* de Aquiles contra Héctor, el poeta insiste en el daño que Héctor ha causado a Aquiles y a los griegos en general como el motivo de la venganza de Aquiles. Lo que es más, se elimina explícitamente la *cólera* como motivo para combatir una vez que Aquiles «renuncia a toda la *eris* y el *jolos* que han sido pervasivos en la *Iliada* desde su mismo comienzo».

Cuando Aquiles, tras su vuelta al combate, se encuentra con Eneas en el campo de batalla, en el libro 20, lo insulta por su estatus inferior en la familia real troyana. Eneas responde recitando su genealogía y luego le recuerda a Aquiles que ese tipo de pelea es para mujeres, «que se enfadan por una disputa [*eris*] que les devora el corazón y salen a la

calles a gritarse insultos unas a las otras, sean verdad o no; pues su cólera les impulsa a actuar así» (*ibid.*, 20.253-55). Los hombres, sin embargo, deciden sus conflictos no con palabras, dice Eneas, sino con acero o, más bien, bronce (*ibid.*, 257; cfr. HARRIS, 2001: 28).

Hay más de una clase de dolor en la *Iliada*. Aquiles experimenta tanto el resentimiento provocado por un desprecio inmerecido –es decir la *orgê* de Aristóteles, cuyo nombre épico es *jolos*– y la furia desatada por la muerte de su compañero más querido y ante cuyo ardor su cólera primera retrocede. No hay ningún término exacto en Homero para este último sentimiento. A veces, *jolos* sirve, como hemos visto, pero no capta ni el luctuoso deber para con los muertos ni la consideración del valor del oponente, que marcan el retorno de Aquiles a la batalla, ni tampoco basta para definir la violencia demoníaca, a lo Berserker, del momento cumbre o *aristeia* de Aquiles. Aquiles tiene razón cuando dice que ha abandonado *jolos* en el sentido ordinario del término tras la muerte de Patroclo. *Cólera* es un término demasiado débil, o simplemente erróneo, para la emoción que lo desplaza. Cuando Aquiles declara que, a pesar de la manera en que Agamenón lo irritó (*ejolôsen: Iliada*, 18.111), está dispuesto a reprimir la furia en su pecho (*thumon eni stêthessi philon damasantes: ibid.*, 18.113 = 19.66) y salir a buscar a Héctor por matar a su amigo más querido, los escolios –es decir los comentarios antiguos que se encuentran en los márgenes de los manuscritos– comentan: «De las dos emociones que asedian el alma de Aquiles, la cólera [*orgê*] y el luto [*lupê*], una de ellas triunfa sobre la otra [...] Pues la emoción que le produce lo de Patroclo es la más fuerte de todas, y así es preciso que abandone su cólera [*mênis*] y que se vengue de sus enemigos» (*Schol. bT ad Il. 18.112-13*). Los escolios tienen razón. Quizá se compusieron bajo la influencia del análisis que Aristóteles hizo de la cólera, es decir viéndola como resultante de un desprecio, y no de daño en cuanto tal; pero si esto es así, confirma la importancia de tener en cuenta el punto de vista de Aristóteles.

Un daño produce dolor, sufrimiento, quizá incluso una especie de furia, pero no cólera en el sentido aristotélico –ni, diría yo, en el sentido homérico–. Es cierto que, como dice Taplin, en el libro 18 «el poema de la *mênis* se ha terminado»; de ahí

en adelante, el poema trata de la venganza por otra clase de perjuicio, y la emoción que la pone en marcha es también diferente. Todo esto se ve con más claridad si dejamos a un lado nuestras intuiciones sobre la naturaleza de la cólera e intentamos, con Aristóteles como nuestro guía, «traducir la comunicación de las emociones desde un idioma, contexto, lengua o modo de comprensión sociohistórico a otro», como aconseja Lutz.

Bibliografía

- BURKE, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- CONSIDINE, Patrick, «The etymology of *MHNIS*», in BETTS, J. H.; HOOKER, J. T. and GREEN, J. R. (eds.), *Studies in Honour of T. B. L. Webster*, Bristol, Bristol Classical Press, 1986, págs. 53-64.
- DARWIN, Charles [1872], *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, 3rd ed. (with Introduction, Afterword and Commentary by Paul Ekman), London, Harper Collins, 1998.
- EAGLETON, Terry, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, Blackwell's, 2003.
- HALLIWELL, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- HARRIS, William V., *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001.
- KONSTAN, David, «Aristotle on anger and the emotions: The strategies of status», in BRAUND, Susanna and MOST, Glenn W. (eds.), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Yale Classical Studies 32, 2003.
- LUTZ, Catherine A., *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

- SMITH, Craig A. and SCOTT, Heather S., «A componential approach to the meaning of facial expression», in RUSSELL, James A. and FERNÁNDEZ-DOLS, José Miguel (eds.), *The Psychology of Facial Expression*, New York, Cambridge University Press, 1997, págs. 229-254.
- TAPLIN, Oliver, *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- TIMPANARO, Sebastiano [1970], *On Materialism* (trans. Lawrence Garner), London, Verso, 1975. ■

Copyright of *Pensamiento y Cultura* is the property of Universidad de la Sabana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.