

Amistad y/o lealtad en la *Ilíada*

AIDA MÍGUEZ BARCIELA

Empezaremos recordando algo que habitualmente se considera como un problema solo «formal» o de «estilo», a saber, qué quiere decir exactamente que Homero sea eso que a veces llamamos un poeta *naiv*. La llanura, la aurora, el eje del carro, la ladera del monte, la copa y el barco aparecen en el poema homérico en el sentido fuerte de la palabra «aparecer», o sea, aparecen en su belleza irreductible, en su singularidad propia, en su distinción característica, en su carácter único e irrepetible; aparecen ennoblecidas, distinguidas, realzadas, singularizadas. Es por esto que en Homero se aprende algo que está en el punto de partida del pensamiento griego antiguo, que forma parte de su horizonte de sentido, de su ontología, de su noción de «ser». Y no porque Homero lo diga o pretenda articular formas que apunten hacia la posibilidad de decirlo. Homero, como es obvio, está muy lejos de pretender decir algo sobre el ser o la ontología; sino más bien, precisamente, porque *no* lo dice. No lo dice, sino que dice de acuerdo con eso que no dice. En Homero se dice de acuerdo con una noción de ser irreductible. La presentación homérica de las cosas pone a la luz no otra cosa que eso: las cosas, pero de tal modo que notamos su irreductibilidad, su singularidad, eso en ellas que no se deja reducir a nada ni transponer en nada (en esto justamente consiste el carácter *naiv*). En el *épos* homérico no hay emborronamiento ni hastío de las cosas; todo está ahí en su figura precisa, en su distinción única y exclusiva (catálogos, obituarios, genealogías, símiles, écfrasis y epítetos son algunas de las marcas de estilo en las que se nota el deleite homérico en el detalle de cada cosa). A continuación, expondremos cómo esta irreductibilidad, observable en el estilo poético, constituye también la substancia misma de la *Ilíada*.

La acción de la *Ilíada* empieza con una riña, disputa o contienda (*éris*) en el seno de un mismo colectivo. Aquiles y Agamenón riñen a propósito de las partes obtenidas en el reparto de un botín. Sabido es que en el reparto se reconoce públicamente el mérito individual de un guerrero, a la vez

que se refuerza la integración en la empresa común. La instancia de la que el reparto depende es el colectivo: es la empresa colectiva misma la que reparte y reconoce. En esta medida, quitarle a alguien su parte del botín (su *gêras*) implica a la vez negarle reconocimiento público y excluirlo por esta vía de la participación en la empresa común.

A consecuencia de la disputa con el líder de la empresa, Aquiles pierde su cautiva y se convierte así en la figura no reconocida por el proyecto colectivo, esto es: no integrada en lo común. A partir de este momento, un particular queda separado y enfrentado con un colectivo, lo cual constituye un problema grave, en la medida en que este particular es justamente la figura más cualificada de todas, aquella cuyo mérito individual es mayor, y cuya fuerza resulta imprescindible para el éxito del proyecto colectivo.

¿Qué hace Aquiles después de reñir con el representante de la empresa de todos los aqueos? Se va, se retira a la esfera de lo particularmente suyo: se marcha a sus tiendas con sus amigos, sus hombres, los mirmidones. Ya no colabora con el proyecto colectivo. La obligación con el proyecto ha quedado desactivada a raíz de la substracción del *gêras*, si bien todo apunta a que esta exterioridad ya estaba ahí antes: la disputa solamente la ha enfocado. Así, desde el comienzo mismo del relato Aquiles sostiene que en relación con él los troyanos no son «culpables», pues no le han hecho nada malo, lo cual pone en evidencia que su compromiso con el proyecto común no parece ser muy sólido. ¿Qué me han hecho los troyanos? ¿Por qué estoy aquí luchando contra ellos?, son cuestiones en las que se pone de manifiesto el hecho de que su compromiso con la causa común resulta más bien frágil.

Teniendo en cuenta esto, el problema de la *Iliada* es el siguiente: hay que reconocer a Aquiles. Se le ha quitado su parte, la cual reconocía su aportación individual al proyecto común, y lo que hay que hacer ahora es arreglar esto. Pero reconocer la singularidad de Aquiles constituye una tarea tremendamente difícil. Lo que sigue a la disputa (conversación con la madre, Tetis, una diosa marina) descubre quién es en el fondo Aquiles: nada menos que la figura que va a morir pronto, la figura que consiste en muerte. En este sentido, reconocer debidamente a Aquiles no es sino reconocer debidamente la muerte. ¿Y cómo reconoce uno la muerte? ¿Cómo decir la ausencia, el abismo, la nada? Toda la *Iliada* responde —en la medida en que se puede— esta pregunta. Aquiles se marcha, se ausenta,

y será precisamente en la ausencia y por la ausencia que Aquiles brillará, aparecerá: será la necesidad perentoria que de Aquiles tengan los aqueos lo que ofrezca el debido reconocimiento.

La ausencia es el episodio que canta el poema: es la *mênis*. La cólera de Aquiles consiste justamente en esta ruptura de un individuo muy poderoso (quizá porque consiste en muerte) con un proyecto común. Esto tiene consecuencias catastróficas, tal como se anuncia en el proemio: la disputa dentro del colectivo redundará en provecho y ventaja para el «fuera» del mismo. La cólera arrojó al Hades muchas fuertes *psykhaí*... «de héroes» en general; no solo de troyanos, sino también de aqueos, lo cual supone, en efecto, una perversión del lema griego «ayuda a tus amigos, daña a tus enemigos» (la violencia se dirige contra el «fuera», no contra el «dentro»). ¿Pertenece o no pertenece Aquiles al colectivo los aqueos? ¿Acaso no es un aqueo? ¿No es incluso «el mejor de los aqueos»? ¿Hasta qué punto son los aqueos sus amigos? ¿Son los suyos o son extraños? ¿A qué pertenece Aquiles exactamente?

A consecuencia de la disputa con el representante de la empresa, Aquiles se quedaba fuera de lo común, liberado en cierto modo de su obligación con el proyecto de todos los aqueos, pero no se iba a su casa, sino que se quedaba en sus tiendas con sus hombres, o sea, en su entorno privado y con sus relaciones privadas. Tenemos que explicar esto un poco mejor. El proyecto de los aqueos es de «todos» y es «común» en el sentido de que, aun cuando el detonante de la coalición es la ofensa privada que sufre una casa particular (Helena se va con Paris, la casa se queda sola), la consecuencia que esto tiene no es sino la formación de una enorme empresa común completamente inédita: diferentes contingentes procedentes de regiones distintas se alían para tomar Troya. No pertenecen a la misma comunidad ni están unidos por relaciones de parentesco, pero se han reunido en torno a una causa común. Como es sabido, en el poema hay varias designaciones para este colectivo (aqueos, argivos, dánaos, panaqueos, panhelenos); lo que no hay es la designación «los griegos»: *hélmenes* se refiere a una comunidad tan particular como las otras (por eso precisamente se necesita el prefijo *pan-*, porque se trata de la reunión de comunidades distintas). Este proyecto colectivo exige lealtad por parte de cada uno de los diversos contingentes. Los distintos grupos se han comprometido con mismo objetivo, lo cual quiere decir que nuevas relaciones de amistad se han formado justamente en el marco de ese

proyecto que deja atrás las relaciones de amistad particulares que había antes de Troya. En el nivel pre-Troya, o sea, antes de la formación de la alianza colectiva, lo que hay son las solidaridades de cada comunidad particular: las de los mirmidones entre sí, los rodios entre sí, los itacenses entre sí, etcétera; pero no de los unos con los otros. Las solidaridades del grupo de origen son las relaciones de amistad primarias, las relaciones radicales. La amistad radical es la que uno tiene con los hombres de su comunidad de partida, mientras que las relaciones de lealtad hacia el colectivo de los aqueos son secundarias, pues tienen sentido solamente en el marco del proyecto que se ha constituido como tal para tomar Troya.

En principio se emplea la misma palabra en relación con ambos niveles de solidaridad: *philíe* o *philótes* es la relación que hay entre los miembros del grupo de origen y también entre los diversos grupos que conforman el proyecto común. A efectos de esta exposición llamaremos a lo primero amistad (personal) y a lo segundo lealtad (política). Por lo demás, conviene precisar que *philíe*, la palabra que traducimos convencionalmente por «amistad», no se refiere de manera básica a un conjunto de afectos o emociones subjetivas, sino más bien a ciertos compromisos y obligaciones con carácter objetivo. La amistad no es el problema de un «yo» y sus emociones. No es esa vinculación accidental y puntual y casual y siempre prescindible y sustituible que es para nosotros, lectores modernos (el supuesto es para el moderno que no hay amistad; ninguna vinculación resulta en el fondo esencial), sino que es identitaria (constitutiva de identidad: no te puedes librar sin más de ella) y constitutiva-estable (no puntual). No casualmente es *philíe* el sustantivo correspondiente a *phílos*, adjetivo que puede funcionar como un posesivo. Un amigo es algo «mío» en el sentido en que «mías» son mis manos o mis piernas. Un amigo es alguien con quien tengo esa relación de intimidad, proximidad, confianza y apego que caracteriza las relaciones en el seno de la casa (los de casa son esos con los que estoy en trato constante y me son conocidos y, por tanto, familiares).

A raíz de esta complicación en las relaciones de amistad (*philíe* como amistad personal y *philíe* como lealtad política) se observa en la *Iliada* una ambigüedad, cuando no una primacía de las relaciones de amistad privadas sobre las relaciones de lealtad política. Si un aqueo y un troiano que se han encontrado en el campo de batalla descubren que se dan entre ellos relaciones de amistad primaria, lo que pasa es que estas

relaciones desactivan las otras: Glauco y Diomedes son enemigos en el contexto político, y tendrían por eso que odiarse el uno al otro; ahora bien, en el contexto privado están ligados por la hospitalidad entre sus ancestros, y la hospitalidad no es otra cosa que amistad entre casas extrañas. ¿Qué hacen cuando lo descubren? Acuerdan suspender el odio y evitarse el uno al otro como los enemigos que son desde el otro punto de vista: el de sus respectivos compromisos políticos. Las relaciones de parentesco o cuasi-parentesco todavía son las que pesan más. Y quizá algo de este orden sea también lo que propulsa la trama de la *Ilíada*, tal como trataremos de ver a continuación.

Hemos visto que tras la disputa Aquiles se excluía (o resultaba excluido) del proyecto común, pero no se iba a su casa, sino que se quedaba en sus tiendas con sus hombres. Este era el episodio que la *Ilíada* cantaba: Aquiles se marcha, se ausenta, los deja solos, los abandona a su suerte. La situación que se plantea ahora (canto 9) es la siguiente: los aqueos han perdido su posición frente al enemigo precisamente porque Aquiles ha dejado de actuar, de modo que van a intentar que actúe de nuevo. Dado que los aqueos no tienen legitimidad para obligarlo (la lealtad de los diferentes grupos hacia Agamenón se supone voluntaria; la relación es entre iguales), lo que hacen es enviar embajadores a sus tiendas para persuadirlo.

¿Qué dicen los embajadores? Entre otras cosas, le recuerdan la lealtad entre los miembros del colectivo, o sea, la amistad constituida *ad hoc* para tomar Troya. Se supone que entre los aqueos hay solidaridad, que tienen enemigos comunes, es decir, se supone que Aquiles quiere que mueran los troyanos, no los aqueos. (Pero ya hemos visto que la cólera no era sino esa monstruosa inversión.) ¿Qué responde Aquiles? Como figura que ha roto con lo común, Aquiles está en condiciones de formular una crítica decisiva. Lo que condena —ya desde el canto primero— es que la empresa no reconozca la singularidad de cada guerrero, su mérito individual y específico, su irreductibilidad. Aquiles denuncia que en el marco de lo común se emborronen o se disuelvan las diferencias irreductiblemente cualitativas.

La empresa queda así caracterizada: por un lado, construye una red de solidaridad más allá de la comunidad de origen, una lealtad entre itacenses, rodios, cretenses, etcétera, que no había de entrada; por otro lado, borra las diferencias entre sus integrantes. Ambas cosas son coherentes

entre sí: en el nivel de la amistad radical las relaciones son irreductiblemente singulares, mi hermano, mi padre, mi compañero de edad; en el seno de la empresa común hay en cambio igualdad, todos reciben igualmente una parte en el reparto de bienes colectivos. Se ha planteado una denuncia seria. La empresa común tiene en la misma estima al bueno y al malo; reconoce tanto al que se esfuerza mucho como al que no se esfuerza nada. Ante los embajadores del proyecto colectivo, Aquiles denuncia la tendencia a igualar las diferencias. Dice: «No hay *kháris* alguna | en [relación con] el combatir contra varones enemigos siempre sin descanso. | La misma porción [hay] para quien se queda [atrás: en la casa, en la tienda] y si alguno mucho combate, | y en la misma *timé* [están] el malo y el bueno). | Muere de la misma manera el que nada hizo [el sin-obra] y el que hizo mucho» (9.316-320).

La *kháris* es la belleza, la irreductibilidad. Se trata de esa belleza consistente en que las cosas estén cada una en su sitio, que cada cosa sea lo que es. Lo que Aquiles está diciendo aquí es que la empresa atenta contra *kháris*: contra ser, belleza, irreductibilidad. No colaborando más, Aquiles se mantiene al margen de ese juego igualador al que denuncia en su tendencia a disolver diferencias cualitativas.

Uno de los tres embajadores resulta ser una figura muy especial: Fénix no es solamente uno de los aqueos, sino que es uno de los hombres de Aquiles; es más, no se trata de un mirmidón cualquiera, sino de un miembro de la casa del propio Aquiles, es decir, Fénix forma parte de la más primaria de las relaciones de *philíe* primarias (la casa es ese tejido de vínculos radicales e irremplazables en el que uno es hijo, padre, esposo, etc.). Pero Aquiles tampoco atiende a las súplicas de Fénix; y no porque no tenga en consideración estas relaciones, sino todo lo contrario. Lo que Aquiles denuncia es que la empresa común intente sacar provecho, enviando precisamente a Fénix, de estas relaciones de solidaridad primarias que son irrenunciables; denuncia que pretenda explotar la amistad entre particulares para su propio beneficio; ya que no surte efecto la llamada de la voz del colectivo político, que hable la voz de la amistad privada. Esto es lo que Aquiles critica: que se explote la amistad para conseguir fines políticos. Por eso se niega. Es más, Aquiles considera que lo que un auténtico amigo tendría que hacer en estos momentos es justamente dañar a sus enemigos, que desde la *éris* con Agamenón no son los troyanos sino más bien los aqueos (el lema era: «ayuda a tus amigos

y daña a tus enemigos»; hay un ámbito de amigos y otro de enemigos; no aún: todos vinculados con todos y ninguno con ninguno). Fénix no tendría que pedirle ayuda para su enemigo Agamenón, sino que tendría que odiarlo y dañarlo también él. Aquiles ha puesto a Fénix ante una disyuntiva: o bien las relaciones de amistad personal, o bien las relaciones políticas, pero no las dos a la vez.

Fénix se queda. La situación no ha cambiado: Aquiles sigue en la esfera de lo suyo particular, con sus relaciones de amistad personal, y no se re-integra en la empresa común. Esto se mantiene en toda la *Iliada*: Aquiles nunca vuelve a formar parte de la empresa de los aqueos aun cuando sí vuelva a la batalla. ¿En qué sentido la vuelta a la batalla no cambia realmente nada, sino que más bien refuerza lo visto a propósito de una crítica de Aquiles al colectivo de los aqueos, es decir, refuerza más aún la irreductibilidad frente a la indiferencia?

Aquiles vuelve a la batalla porque ha muerto Patroclo. Esta muerte produce un vuelco, una catástrofe, un giro en el poema. ¿Quién es Patroclo? Es uno de los hombres de Aquiles, pero no solo eso: desde el comienzo es la figura que está siempre con Aquiles, atados por las ataduras más primarias, similares a las que hay entre los miembros de una misma casa. Por eso es tan coherente el que no se hable apenas de él hasta muy avanzado el poema: se trata de una relación que se da por supuesta, y como todas las relaciones que se presuponen, no se habla de ella ni se la tematiza. *De lo que más necesitamos, de eso con lo que contamos siempre, eso es justo de lo que no hablamos; no hablamos del aire que respiramos ni del suelo que pisamos, y precisamente por eso perder estas cosas, perder el aire, perder el suelo, perder el amigo con el que siempre contamos, es la pérdida que realmente duele, la pérdida mortal y decisiva.* Así que no hay que extrañarse de que se haya hablado poco de Patroclo hasta el momento; ni pensar que no se ha fundamentado suficientemente su relación de amistad: precisamente el silencio era la mejor manera de presentar esta amistad en su auténtico carácter. Pues bien, será cuando este vínculo vital (y, por ello, inadvertido en el sentido en que el aire es vital-inadvertido) se rompa, que pase a ocupar el primer plano, que resulte advertido como tal. Solo nos damos cuenta de lo que hemos perdido; solo cuando lo perdemos nos ocupamos de ello y reparamos en ello¹.

¹ Esta amistad no era (o no era solo) una cuestión de emociones y afectos subjetivos, sino de obligaciones y compromisos objetivos. Así, que Aquiles se mortifique por

Aquiles vuelve a participar en la guerra contra Troya no por motivos políticos sino por motivos privados. Su capacidad individual se pone finalmente al servicio del proyecto colectivo, pero esto ocurre de un modo accidental y externo. A Aquiles no le preocupa demasiado que los aqueos cumplan su objetivo; lo que le preocupa es vengar la muerte de su amigo personal, su amigo en superlativo. Sin embargo, puesto que el asesino del amigo resulta ser Héctor, es evidente que el cumplimiento de su objetivo privado redundará en beneficio para todos los aqueos, pero esto es más bien un efecto colateral.

Aquiles no pretende ayudar a los aqueos; sigue desligado, sigue excluido². Es por esto que si decimos que lo que Aquiles ha hecho ausentándose es traicionar a los amigos (pero ya dijimos que es el propio colectivo el que lo excluye o consiente su exclusión), habría que especificar que los traicionados no son los amigos primarios sino los amigos (o pseudoamigos) políticos: Aquiles ha roto con esos con los que se suponía unidos en alianza política, no personal. A sus amigos personales no los traiciona, todo lo contrario: muere por ellos, lo cual resulta en efecto una manera de demostrar que esa amistad no era en absoluto una relación ornamental ni vacía, sino que era auténtica, era constitutiva, importaba realmente; el amigo era importante, uno estaba ligado a él en serio; eso de ser amigos no era pura y simple palabrería.

En la muerte por el amigo sale a la luz que el vínculo era realmente un vínculo vital, eso sin lo cual no puedo vivir, no puedo seguir adelante. Sin este vínculo, Aquiles no puede ya vivir, no puede seguir adelante. (Vemos aquí el fenómeno contrario a la alienabilidad general de los vínculos característica de la modernidad: somos amigos, pero si te pierdo no pasa nada, sigo con mi vida y encuentro otros que tendrán tanta importancia como la que has tenido tú, o sea ninguna, o al menos ninguna *mortal y decisiva*.) Se muestra así la esencialidad de la «amistad» en el contexto griego antiguo, esencialidad de la que nosotros, modernos, no podemos

haber perdido a su amigo hay que entenderlo más en la línea de la madre o el padre que se duele no solo por afecto, sino por no haber cumplido la obligación de proteger a su hijo, de ahí los símiles de padres e hijos ilustrando la relación de Aquiles con Patroclo (al quemar el cadáver del amigo Aquiles llorará como un padre llora a su hijo muerto: 23.222-224).

² De hecho, lo que Aquiles suplica al enviar a Patroclo a la batalla —significativamente, no al Zeus panhelénico, sino al de Dodona— es nada menos que sean ellos dos, Patroclo y él mismo, quienes al margen de la empresa tomen Troya.

sino constatar su ausencia. Por lo demás, salta a la vista la coherencia de esta forma de muerte con el hecho de que Aquiles sea una figura que en todo recuerda y reclama irreductibilidad: que el mérito de este no sea conmensurable con el de aquel ni el de aquel con el de este; que cada uno sea irreductiblemente el que es; que brille la diferencia, que brille la *kháris*.

La venganza hace justicia a la irreductibilidad que la empresa común pone en peligro, ya que, por lo pronto, uno se moviliza no por un muerto cualquiera sino por un muerto particular, cuya muerte no es tasable ni medible ni conmensurable con nada. Lo que pone de manifiesto la venganza es la inconmensurabilidad, la irremplazabilidad, la singularidad del vínculo perdido: el carácter único y exclusivo de Patroclo.

En todo caso, la venganza aparece en la *Ilíada* en concurrencia con otra clase de procedimiento: la compensación o indemnización. Esto lo vemos, por ejemplo, en la escena de litigio que Hefesto pone en el escudo de Aquiles. Se supone la situación en la que la comunidad se ha reunido a causa de un asesinato: una familia ha perdido uno de sus miembros, pero esta pérdida, en principio, no se compensará de forma privada mediante otro asesinato, sino que más bien se intenta llegar a un acuerdo mediante el pago de una indemnización. Se nos plantean aquí varias preguntas: ¿Qué se hace cuando uno pierde un vínculo único e irrepetible? Si se indemniza, esto es, si la muerte del muerto con el que uno estaba unido por esas relaciones de irreductible parentesco no se venga privadamente, sino que se negocia en público, ¿hasta qué punto ese muerto sigue siendo aquel ser sin el cual yo no puedo vivir, no puedo seguir adelante (¿hasta qué punto Patroclo sigue siendo Patroclo?) Y también: ¿por qué motivo este procedimiento parece ser definitorio de la ciudad en paz? ¿Acaso el bienestar de la comunidad política –*philíe* secundaria– requiere moderar o relativizar o postergar los vínculos personales? ¿Acaso exige estar por encima de las formas de la *philíe* primaria y radical?

Al substituir la venganza privada por la compensación pública, lo que pasa es que hay que encontrar un equivalente del daño ocasionado. A la vez, aun cuando se supone que la solución consensuada en público vale solamente para este caso concreto (de otro modo no se entiende que los talentos de oro estén ahí, presuntamente, como premio para el *géron* del grupo que mejor *dikázei*; bastaría con aplicar la regla codificada),

la tendencia parece ser que la medida encontrada podría llegar a valer no solo para *este caso concreto*, sino para *este y otro y otro caso similar*, o sea, la decisión de alcance particular podría constituirse en regla general.

¿Cuál es el precio de esta solución no violenta para los enfrentamientos por asesinato? Ni más ni menos que la irreductibilidad, ni más ni menos que la singularidad. Si la muerte única se transforma en un «caso» entre otros casos mediante la aplicación de una regla general (la misma para varios casos diferentes), entonces la singularidad del muerto se reduce, se relativiza, se empaña y se emborrona: el muerto no es ya *este* muerto (este amigo, hijo, hermano) particular y específico, excepcional y único, cuya pérdida es irreparable y no tiene equivalente, sino un muerto como tantos otros muertos parecidos. Si la muerte puede tasarse, indemnizarse, medirse, repararse, entonces quizá ya no sea tan singular ni tan irreductible ni tan insuperablemente única. Se ha perdido la belleza, se ha perdido el ser, se ha perdido la *kháris*.

Esto, como es obvio, no es lo que hace Aquiles en la *Iliada*. Aquiles se vengará. La venganza hace justicia al carácter irreductible de los vínculos personales, si bien pone en peligro aquellos que trascienden las relaciones personales: los vínculos políticos, la paz de la ciudad³. La negativa a pactar soluciones no violentas resulta corrosiva para el bienestar de la comunidad política. Anteponer los vínculos de parentesco, los vínculos irreductibles, podría minar la solidaridad entre los miembros de la misma *pólis*⁴. Por eso la ciudad en la que hay paz lo que hace en una situación de asesinato es reunir a la gente y tratar de llegar a un acuerdo. La venganza es un fenómeno prepolítico: en la naturaleza hay venganza, en la ciudad hay compensación; en la naturaleza, los lobos y los corderos no llegan nunca a acuerdos; en la *pólis*, lobos y corderos tienen que poder llegar a acuerdos (de hecho, ahí cuando ya no se trate de negociar sino de aplicar la ley, la diferencia entre lobos y corderos se supone irrelevan-

³ En esta línea está también el problema del dolor (el dolor mueve la venganza). El dolor es de naturaleza esencialmente privada. No se podría llevar adelante el proyecto común si todos hiciesen por sus amigos muertos lo que Aquiles ha hecho por su amigo muerto. Se tiene que ser capaz de relativizar las pérdidas igual que se han tenido que relativizar las relaciones de parentesco primarias. La incapacidad de Aquiles para relativizar su dolor y su ira es otra manera de hacer aparecer la exclusividad de las relaciones perdidas.

⁴ La Antígona de Sófocles desobedece los mandatos de Creonte porque antepone la obligación hacia su hermano, cuya pérdida es, según dice, la más incompensable: un esposo o un hijo se pueden reemplazar, un hermano es insustituible.

te). En este sentido, la venganza es la respuesta que conviene a quien en todo el poema recuerda y hace presente la irreductibilidad. Quedar fuera de la empresa común y vengar la muerte del amigo son, pues, las dos caras de un mismo problema⁵.

Hemos visto que la amistad puede constituir una fuente de conflicto importante: por un lado, hay situaciones en las que no se puede ser leal a los amigos y al proyecto común al mismo tiempo (Fénix, si es leal a Aquiles, no puede serlo a la empresa que lidera Agamenón); por otro, el proyecto político parece abocado a disolver las relaciones de amistad. Esta tensión es en la *Ilíada* aún tensión, aún conflicto; la figura de la irreductibilidad todavía está ahí y es fuerte, todavía está en condiciones de poner contra las cuerdas al proyecto colectivo. La irreductibilidad de Aquiles (su brillo, su belleza, su nombre propio) aparece en la *Ilíada*, y todo en ella está destinado a hacerla aparecer, pero lo que aparece es muerte. Aquiles sabe que vengando la muerte de su amigo sellará su muerte, y morir por alguien es la exacerbación del dolor, el reconocimiento máximo de la singularidad de muerto. La *Ilíada* todavía es eso: reconocimiento de la irreductibilidad. Esto aparece tanto en su estilo poético como (lo hemos visto) en su trama: se muere por un ser irremplazable, el dolor no se supera, el daño no se relativiza, el muerto no se olvida. Si todavía hay vínculos esenciales, amigos auténticos, entonces no se puede ni olvidar ni relativizar; entonces lo que pasa es que uno muere por el vínculo perdido. Frente a todo esto está Odiseo, quien sí es capaz de relativizar el dolor y soportar la pena, quien propone llorar al muerto tan solo un día, pero que quizá se encuentre ya solo y sin amigos.

⁵ Ya el hecho de que sea una figura en cuyo fondo hay muerte implica irreductibilidad: la muerte es el límite no-superable, no-reducible; irreductibilidad implica delimitación: el ser justo esto, eso que es, y aquello, aquello que es.