

## Fuerza y violencia en el marco de la épica griega

RAQUEL LÓPEZ MELERO (UNED)

*βίη* es una de las nueve palabras que en la lengua de la épica griega pueden traducirse por «fuerza»<sup>1</sup>. En el momento en que se acuñó el vocabulario de la epopeya el hombre tenía una idea muy peculiar de sí mismo, de su cuerpo, de su espíritu y de sus relaciones con la realidad circundante, y su capacidad de abstracción era muy pequeña. Así, frente al concepto de «fuerza» de la época clásica, designado por la palabra *δύναμις*, nos encontramos ahora con un conjunto de fuerzas concretas, cada una con su nombre particular<sup>2</sup>.

Ahora bien, aunque este hecho resulta en sí claro y tiene paralelos en otras esferas del vocabulario épico<sup>3</sup>, no es fácil determinar el sentido

---

<sup>1</sup> Las otras son *ἀλκή*, *δύναμις*, *ἴς*, *ἰσχύς*, *κῆρυξ*, *κράτος*, *μένος*.

<sup>2</sup> Cf. B. SNELL: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, 1955, trad. cast. Madrid, 1965, p. 42.

<sup>3</sup> Falta p. e. en Homero una palabra que signifique «cuerpo»: según el contexto, encontramos *γυῖα* (los miembros dotados de movimiento por medio de las articulaciones), *μέλεα* (los miembros dotados de fuerza por medio de los músculos), *χρῶς* (la piel) o *δέμας* (la estatura). Lo mismo ocurre con la noción de «ver» o «mirar», a la que corresponden diez verbos distintos, cada uno de ellos con una significación particular. Cf. B. SNELL, *o. c.* pp. 22-23 y 18 ss. Cf. también pp. 26 y ss. sobre el concepto de «espíritu». El capítulo dedicado por B. Snell a la concepción homérica del hombre en el libro que citamos es en realidad un estudio publicado en 1939 («Die Auffassung des Menschen bei Homer», en *Neue Jahrbücher für Antike*) y precedido, a su vez, por una reseña del mismo autor (*Gnomon*, 1931, pp. 74 ss.) al trabajo de J. BÖHME: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (Diss. Gotinga, Leipzig, 1929), primer punto de referencia en esta parcela de los estudios homéricos, que cuenta con una bibliografía muy amplia, aunque especialmente dedicada a los conceptos de *ψυχή* y *νοῦς*. Cf. ex. gr. R. B. ONIANS: *The Origins of indoeuropean Thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate* (Cambridge, 1951), obra discutida en muchas de sus tesis (Cf. A. FESTUGIÈRE: *Revue des Etudes Grecques*, 66, pp. 396 ss. y B. SNELL: *Die Entdeckung ... o. c.*, p. 26 n. 7); H. FRAENKEL: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nueva

exacto de esas ocho palabras, o, al menos, de algunas de ellas, por cuanto que en la época de la redacción de los poemas conservados el proceso que llevaba desde el pensamiento concreto hacia el abstracto estaba ya un tanto avanzado, y había una tendencia creciente a considerar como sinónimas palabras que en un principio no lo habían sido en absoluto; favorecido este hecho probablemente por la utilidad que reportaban al poeta tales sinónimos, desde el punto de vista de la métrica. Además, el análisis de los contextos y hechos de distribución de estos vocablos, con vistas a la determinación de su significado específico, se ve entorpecido por la presencia de elementos arcaicos, por un lado, y de interpolaciones por otro, no siempre fáciles de detectar.

De todos modos, ἀλκή se ha definido como la fuerza repulsiva que aleja los poderes hostiles<sup>4</sup>, es decir, la fuerza que defiende de los ataques del enemigo; σθένος como la plenitud de fuerza corporal<sup>5</sup> o fortaleza —ἀσθένεια es la debilidad física; κράτος como la fuerza del que es superior, del que tiene poder sobre uno<sup>6</sup>.

Entre todas estas palabras, βίη es particularmente importante, no sólo por la frecuencia con que aparece en la épica, sino también por su evolución semántica, en virtud de la cual alcanza a partir del significado de «fuerza» el de «violencia».

Indudablemente, si ha sido βίη y no otra cualquiera de esas nueve palabras la que ha llegado a significar «violencia», es porque βίη designaba el aspecto de la fuerza que más se prestaba a ello, a nuestro entender, el de «fuerza de ataque», es decir, la fuerza que sirve para acometer a un enemigo y —se entiende— vencerlo<sup>7</sup>. Consideramos también que es posible estudiar en la epopeya diversos momentos de la evolución semántica de la palabra, empezando por aquel en que designa una cualidad positiva del héroe<sup>8</sup> y acabando por otro en que significa «injusticia, abuso». Nos parece, asimismo, que el cambio de sentido no

York, 1951, pp. 108 ss.; M. POHLENZ: *L'uomo greco*, trad. ital. actualizada, Florencia, 1962, *passim*. Véase también J. S. LASSO DE LA VEGA: «Psicología homérica», en *Introducción a Homero*, MADRID, 1963, pp. 239-251, con abundante repertorio bibliográfico (pp. 524-5).

<sup>4</sup> Cf. B. SNELL *ibid.*; *Escol.* V a *Od.* XII 120; *Od.* XXII 305 a *Il.* XIII 48, donde la asociación de ἀλκή con φύλη y con φόβος hace suponer que se trata de la «fuerza defensiva».

<sup>5</sup> Cf. B. SNELL: *ibid.*

<sup>6</sup> Cf. B. SNELL: *ibid.*

<sup>7</sup> βίη sería, pues, el aspecto de la fuerza opuesto al representado por ἀλκή, es decir, la «fuerza ofensiva» frente a la «fuerza defensiva». Cf. *Od.* IX 476.

<sup>8</sup> R. HIRZEL: (*Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 131) señaló ya este aspecto positivo de la βίη, pero considerando que ello se debía a que βίη significaba «fuerza» y, por ende, podía cubrir todas las matizaciones («An sich ist sie die Kraft schlechthin, daher auch im guten Sinne»). Nosotros, en cambio, entendemos que βίη significó «fuerza» en un sentido muy específico, sentido que, dentro de la estimativa de la sociedad heroica, se prestaba a alcanzar la consideración de un valor positivo. Tampoco creemos con HIRZEL (*ibid.*) que esta valoración se debiera a que βίη traspasaba los límites del derecho, sino más bien a que operaba en un ámbito no afectado por el derecho. El conflicto entre βίη y derecho debió de comenzar más tarde, cuando ya el mundo heroico había desaparecido y βίη empezaba a significar «violencia», «acción contra derecho».

es debido al contexto lingüístico, como sugiere F. Stoessl<sup>9</sup>, sino más bien al contexto histórico, es decir, a la inversión de valores que se produce en la sociedad posthomérica y que tan profundamente afecta a la consideración social de la fuerza como atributo individual. Por supuesto, perviven los usos más antiguos y se encuentran a veces en Hesíodo, pero, al mismo tiempo, la frecuencia de las acepciones nuevas es mayor en la obra hesiódica o en las partes de la *Odisea* consideradas como más modernas<sup>10</sup>.

### 1. βίη como fuerza física ofensiva del guerrero

Entendida como la fuerza que sirve para atacar al enemigo, la βίη constituye uno de los atributos más característicos del héroe, lo cual explica la circumlocución βίη+ adjetivo derivado de nombre propio, o βίη+ genitivo de nombre propio, de uso tan frecuente en la epopeya y donde el sustantivo βίη designa al héroe en su totalidad, llegando incluso a perderse por completo la significación de «fuerza»<sup>11</sup>. De las cuarenta y una veces que se registra esta circumlocución en el conjunto de la épica conocido, veinticuatro corresponden a Heracles, que no es ni mucho menos el héroe de mayor presencia en esos poemas, pero sí, en cambio, el guerrero que se hizo más famoso en la tradición griega por su espíritu combativo, habiendo desafiado a la lucha a los enemigos más peligrosos. Parece, pues, que dicha circumlocución se le aplicara por antonomasia, como la encarnación más genuina de la βίη heroica<sup>12</sup>.

Son muchísimos los casos en que βίη aparece como cualidad sobresaliente del guerrero<sup>13</sup>. Esa βίη, calificada de ἀνδροκτασίη, es decir, «matadora de hombres, carnicera»<sup>14</sup>, sirve por sí sola para establecer la superioridad de unos héroes sobre otros, o bien de unos dioses sobre

<sup>9</sup> «Zur Bedeutung von griechische βίη», *Sprache*, VI, 1960, pp. 67-74.

<sup>10</sup> Sobre la diacronía en la composición de la *Odisea*, cf. W. SCHADEWALDT: «Der Prolog der Odyssee», *Harv. Stud. Class. Philol.* LXIII 1958, pp. 15-32; *id.* «Analyse der Odyssee», *Hermes* LXXXVII 1959, pp. 13-26; *id.* *Die Wiedererkennung des Odysseus und der Penelope*, *Sitzungsb. Heid. Ak. Wiss. Ph-hist. Kl.* 1959, 2, Heidelberg, 1966(2); *id.* «Der Helioszorn in der Odyssee», *Stud. Castigl.* Florencia, 1960, pp. 861-76; *id.* «Die Heimkehr des Odysseus», en *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart, 1965(4).

<sup>11</sup> Así, p. e., en *Il.* III 105 se aplica al anciano Príamo, y en *Teog.* 332 leemos ἕς βίης Ἡρακλείης, lo que sería inexplicable si βίη conservara su verdadero significado.

<sup>12</sup> Las circumlocuciones que podrían considerarse como equivalentes a ésta, formadas con ἕς y con μένος no se encuentran en la *Iliada* y son poco frecuentes en la *Odisea* y en Hesíodo, lo que hace sospechar que se hayan creado por analogía con la de βίη, que sería, entonces, la única verdaderamente genuina de la epopeya.

<sup>13</sup> Cf. *ex. gr. Il.* VI 478, donde aparece como la cualidad que Héctor solicita a los dioses para su hijo; o *himno a Apolo* 338, donde es la virtud que debe adornar al hijo que desea tener Hera sin el concurso de Zeus.

<sup>14</sup> Cf. *Hes. Fr.* 165, 17.

otros, en virtud de una transposición simple del mundo heroico al plano divino<sup>15</sup>; y, de igual modo, se establece también la inferioridad<sup>16</sup>.

En su calidad de «fuerza ofensiva del guerrero, fuerza de ataque», la *βίη* aparece frecuentemente asociada a las manos y a la espada o la lanza, a menudo a través de fórmulas establecidas<sup>17</sup>. En un pasaje de la *Iliada*<sup>18</sup> se observa que el asiento de la *βίη* son las partes motrices del cuerpo, o, mejor dicho, los lugares donde se considera localizada la fuerza de los brazos y de las piernas, lo que no impide, sin embargo, que en otro pasaje del mismo poema<sup>19</sup>, *βίη* y *ἀλκή* se imaginen asentadas en las *φρένες*, sede natural de ciertas facultades espirituales del hombre: no hay que olvidar que en la llamada concepción homérica del hombre las fronteras entre lo material y lo espiritual no están bien delimitadas<sup>20</sup> y que de hecho las *φρένες* constituyen una parte concreta del cuerpo<sup>21</sup>.

La asociación de *βίη* con *ἀρετή*<sup>22</sup> y *τιμή*<sup>23</sup> por medio del sistema copulativo *τε...τε* en el formulario de la épica indica hasta qué punto es admitida dentro de la sociedad heroica como un valor positivo que proporciona al guerrero la alta consideración de los demás<sup>24</sup>.

El sistema *τε...τε* relaciona asimismo a *βίη* con *μέγεθος*, la «corpulencia»<sup>25</sup> y también con *κάρτος*, la «fuerza superior, el dominio»<sup>26</sup>. En ocasiones interesa destacar algún otro aspecto de la fuerza, además del representado por *βίη*, y se forman combinaciones como *βίη* y *ἀλκή*<sup>27</sup>, o *βίη* y *ἰξ*<sup>28</sup>, o *βίη* y *ισχύς*<sup>29</sup>.

La *βίη* es una condición natural del hombre que existe en él desde su nacimiento, pero cuya manifestación no se produce antes de la juventud<sup>30</sup>, eclipsándose por completo en la vejez<sup>31</sup>, lo cual indica que no se concibe

<sup>15</sup> *Il.* XI 787; I 404; XV 139, IX 498; XXIII 578; *Od.* VI 6; XVIII 234; XXI 371, 134; Hes. *Fr.* 204 111.

<sup>16</sup> *Od.* XXI 185.

<sup>17</sup> *Od.* XII 246, XXI 373; *Il.* XV 139; Hes. *Teog.* 649, *Trab.* 148, *Esc.* 75; Hes. *Teog.* 677; *ibid.* 490; *Il.* XII 135; *Od.* XXI 315; *Il.* III 431; *Il.* XVIII 341; Hes. *Fr.* 280 1.

<sup>18</sup> XVII 569.

<sup>19</sup> III 45.

<sup>20</sup> Cf. B. SNELL: *o. c.*, pp. 22 ss.

<sup>21</sup> Cf. *Od.* IX 301 y el escolio correspondiente.

<sup>22</sup> *Il.* XXIII 578.

<sup>23</sup> *Il.* IX 498.

<sup>24</sup> Como es sabido, la partícula *τε* sirve para unir dos términos que guardan entre sí un paralelismo especial. Cf. J. D. DENNISTON: *The Greek Particles*, Oxford 1966(4), p. 496.

<sup>25</sup> *Il.* VII 288.

<sup>26</sup> *Od.* IV 415, VI 197. Otras veces el elemento copulativo entre ambos términos es *καί*: cf. *Od.* XIII 143, XVIII 139; *Teog.* 437.

<sup>27</sup> *Il.* III 45.

<sup>28</sup> *Od.* XVIII 3.

<sup>29</sup> *Teog.* 146.

<sup>30</sup> *Il.* XI 560. *Od.* IV 667.

<sup>31</sup> Así, Agamenón lamenta que el anciano Néstor carezca de esa fuerza, siendo así que su voluntad le inclina a la lucha (*Il.* IV 313); y el propio Néstor expresa esta circunstancia (*Il.* VII 157, XI 670 y XXIII 629). Se trata de un verso formulario que utiliza también el poeta de la *Odisea* poniéndolo en boca de su héroe: cf. *Od.* XIV 468 y 503.

como una fuerza del ánimo o de la voluntad, cual es el *θυμός*, sino como un tipo concreto de fuerza física.

Que la *βίη* no es una especie de enardecimiento transitorio del guerrero, sino una cualidad permanente lo demuestra el hecho de que le proporcione una confianza a la hora de iniciar el ataque, circunstancia que constituye un tópico del lenguaje épico<sup>32</sup>.

Al igual que otras cualidades del cuerpo o del espíritu<sup>33</sup> y, en especial, las que ayudan al guerrero en el campo de batalla, la *βίη* puede ser considerada como de origen divino, como una gracia concedida por un dios o un héroe<sup>34</sup>; otras veces el dios se limita a reforzar la *βίη* natural del guerrero, a fin de que consiga la victoria<sup>35</sup>.

La *βίη*, como fuerza ofensiva, se refiere específicamente al ataque cara a cara, a la lucha cuerpo a cuerpo. Así, cuando el atacante entiende que su *βίη* es impotente frente al contrario, puede utilizar para vencerlo un procedimiento inverso, el *δόλος*<sup>36</sup>, que tiene evidentemente una consideración negativa dentro del código moral épico<sup>37</sup>. También los conceptos de *τέχνη* y *μηχανή* parecen oponerse al de *βίη*<sup>38</sup>.

---

El contraste entre *βίη* y *γῆρας* aparece también en las palabras que Diomedes dirige a Néstor en *Il.* VIII 103. Por último, en *Il.* IV 324 se encuentra la *βίη* referida igualmente a la juventud.

<sup>32</sup> *Il.* XXII 107; IV 324; XII 135; *Od.* XXI 315; *Il.* XII 153; *ibid.* 256.

<sup>33</sup> Cf. *Il.* I 178.

<sup>34</sup> *Il.* VII 288.

<sup>35</sup> En *Iliada* VII 205 los troyanos suplican a Zeus con respecto a Héctor que le conceda *βίη* και *κῦδος*. Si, como parece, la tesis de E. BENVENISTE sobre el significado de *κῦδος* (Cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, t. II, pp. 57 ss.) es correcta, este término encierra un concepto complementario del de *βίη*: son dos «fuerzas» distintas que hacen posible el triunfo del héroe. Nótese que *κῦδος* tiene, según este autor, un origen específicamente divino. Sobre el mismo tipo de prestación sobrenatural, véase también *Il.* XVII 56, donde Atenea ayuda a Menelao a defender el cadáver de Patroclo, y XV 313 (Zenódoto omitió en su edición los versos 610-14 de este último pasaje, y Aristarco también los rechaza, pero hay opiniones contrarias. Cf. G. M. BOLLING: *The External Evidence for Interpolation in Homer*, Londres, 1968 (2), p. 158; M. VAN DER VALK: *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, Leiden, 1964, t. II, p. 408).

<sup>36</sup> *Od.* IX 406 y 408.

<sup>37</sup> Cf. p. e. *Il.* XI 386, donde Diomedes reprocha a Paris el haberle disparado una flecha desde un lugar oculto; igualmente, *Il.* VII 142.

<sup>38</sup> *Μηχανή* no se encuentran nunca en los *poemas homéricos* ni en los *himnos*, y *τέχνη* se refiere en ellos a la habilidad y pericia relativa a las artes manuales, o bien significa «intriga, maquinación» (Cf. para el primer sentido, p. e. *Il.* III 61 y *Od.* III 433; para el segundo, *Od.* IV 529). En Hesíodo, sin embargo, hay dos pasajes en que *τέχνη* y *μηχανή* van asociados a *βίη*: *Teog.* 496 y 146.

En el primero aparece un contexto bélico, que se refiere a la victoria de Zeus sobre Crono, y, de hecho, constituiría una novedad importante el ver tan estrechamente unidos ambos conceptos. Ahora bien, aun soponiendo que el verso no haya sido interpolado (Cf. H. HEYNE: *Commentatio de Theogonia ab Hesiodo condita*, Commentt. Soc. Reg. Goeting. II 1779, pp. 125-54), la dificultad podría obviarse entendiéndose que las dos palabras se refieren a episodios distintos del enfrentamiento entre Zeus y Crono. Es decir, que *βίη* apuntaría a la Titanomaquia (cf. *Teog.* 490-1, donde, al referir la salvación del pequeño Zeus gracias al conocido ardid de la piedra, se anticipa la victoria que obtendrá sobre su padre), mientras que *τέχνη* podría corresponder a la manera como Zeus consiguió que Crono vomitara de nuevo la piedra

En la *Odisea*, *βίη* designa muchas veces la fuerza que sirve para manejar el arco, refiriéndose tanto a Odiseo como a Telémaco<sup>39</sup>. Quizá podríamos esperar en estos casos en lugar de *βίη* alguna otra de las palabras que significan «fuerza», pero hay que tener en cuenta que el arco es un arma ofensiva que se utiliza en la lucha heroica tanto como la lanza o la espada —Heracles, Paris o el propio Odiseo aparecen representados como arqueros— y, con respecto a la fuerza del que lo dispara, puede prevalecer el matiz correspondiente a la noción de «fuerza ofensiva».

En fin, esta misma *βίη* del guerrero puede aplicarse a su actuación en los juegos<sup>40</sup>.

Excepcionalmente en la epopeya, la *βίη* corresponde a una actividad que no es de carácter bélico ni guarda relación alguna con el héroe. Se trata del manejo del hacha por parte del leñador, que recuerda, sin embargo, el manejo de la espada o de cualquier arma ofensiva<sup>41</sup>.

El concepto de *βίη* puede referirse también por analogía a la fuerza combativa de un animal, pero sólo hay dos ejemplos de este uso en toda la epopeya: en ambos, el animal en cuestión es el león y en ambos se le presenta como atacante<sup>42</sup>. En el mismo sentido de «fuerza ofensiva» habla Homero de la *βίη* del fuego, cuando, personificado en el dios Hefesto, intenta detener las aguas del río Janto<sup>43</sup>; y de la *βίη* de los vientos cuando tratan de introducirse por las rendijas de casas<sup>44</sup>.

## 2. *βίη* como fuerza aplicada a la voluntad del objeto

En la lengua épica, ya desde la *Iliada*, se encuentra un uso de *βίη* donde la palabra designa un tipo especial de fuerza ofensiva que actúa sobre la voluntad del objeto, obligándolo a hacer algo o a dejar de hacerlo. Es un tipo de coacción, próximo a uno de los aspectos del

tragada, y con ella a todos sus hijos devorados antes (cf. M. C. WEST: *Hesiod Theogony*, Oxford, 1971(2), p. 302).

El segundo pasaje se refiere a los tres cíclopes hijos de Urano que se convirtieron en aliados de Zeus en la lucha de éste contra los titanes, fabricando en lo sucesivo para el dios sus característicos rayos, hasta que fueron muertos por Apolo. Es posible que estos rayos sean los *ἔργα* de que se habla aquí, en cuyo caso, *μηχανή* tendría uno de sus significados más corrientes, el de «habilidad, recurso técnico»; en cuanto a *λαχύς* y *βίη*, quizá apunten a la fuerza que necesita el herrero para realizar su trabajo de forja (en *Il.* XXIII 315 *βίη* designa la fuerza del leñador en su trabajo. Cf. *infra*, p. ), aunque podrían referirse también a la fuerza del rayo, trueno y relámpago, personificados por los tres monstruos.

<sup>39</sup> *Od.* XXI 315; *id.* 126, 128, 371 y 373. En el mismo canto de la *Odisea* se aplica a los pretendientes al trono de Itaca: vv. 134, 185 y 253.

<sup>40</sup> *Il.* XXIII 578, donde la *ἀρετή* y la *βίη* de Antínoo le habrían ayudado a vencer con sus caballos en los juegos fúnebres celebrados en honor de Patroclo. Del mismo modo, en *Teog.* 437, la expresión *νικήσας βίη καὶ κάρτεϊ* se refiere a una victoria deportiva.

<sup>41</sup> *Il.* XXIII 315.

<sup>42</sup> *Il.* XVI 826 y XXIV 42.

<sup>43</sup> *Il.* XXI 367.

<sup>44</sup> *Il.* XVI 212 y XXIII 712.

concepto moderno de «violencia» (si hay resistencia física por parte del objeto), o al de «intimidación» (si se trata de una simple coacción moral); de todos modos, se supone que, en el primer caso, la víctima no está en condiciones de defenderse. El uso casi sistemático del participio ἀέκων referido al objeto de la βίη pone de manifiesto la manipulación de la voluntad que es característica de esta acepción del término, sugiriendo, al mismo tiempo, que en ese estadio cronológico la palabra βίη no ha adquirido aún plenamente el sentido de «coacción». Aunque este tipo de βίη ya no es contemplada como un valor positivo, tampoco se censura expresamente, ni se le da el calificativo de injusta. Veamos los pasajes en cuestión:

En el primero de ellos<sup>45</sup> los emisarios de Agamenón se llevan a Briseida βίη, «por la fuerza». Ahora bien, sabemos que, lejos de arrebatarse a la muchacha violentamente, se han quedado quietos y silenciosos junto a la tienda de Aquiles, sin atreverse tan siquiera a reclamarla<sup>46</sup>, y ha de ser el propio héroe quien les ordene acercarse y les entregue lo que han venido a buscar. Evidentemente, Aquiles no quiere hacerlo (ἀέκοντος), pero se siente coaccionado en su voluntad<sup>47</sup> por el hecho de que los emisarios no hacen más que cumplir órdenes y serán presumiblemente castigados si no realizan con éxito su misión; por eso los recibe favorablemente. Por otra parte, la coacción de la voluntad de Aquiles se ha ejercido ya a otro nivel. Cuando, poco antes, Agamenón le ha dicho que piensa resarcirse de la pérdida de la esclava Criseida arrebatándole a él la suya, Aquiles ha estado a punto de reaccionar violentamente sacando la espada y matando al Atrida<sup>48</sup>, pero la diosa Atenea le ha prohibido hacerlo, prometiéndole una compensación a más largo plazo<sup>49</sup>. Por consiguiente, el héroe ha quedado incapacitado para defenderse contra la actitud de Agamenón, y no tiene más remedio que permitir que le quite la esclava.

En *Od.* IV 646-7 Antínoo, uno de los pretendientes de Penépole, pregunta a Noemón, el joven itacense dueño de la nave que empleara Telémaco para partir en busca de noticias de su padre, si el hijo de Odiseo y los jóvenes de la tripulación se han llevado la nave con su consentimiento, o bien le ha obligado a entregársela. Aunque el verbo va en singular, sabemos por el contexto que Telémaco iba acompañado de todos ellos, es decir, que Noemón no habría podido negarse a entregarla, y es de suponer que no hubiera ofrecido resistencia. Por tanto, la alternativa que se plantea aquí a la entrega voluntaria es la de una coacción de la voluntad, no la de una lucha.

<sup>45</sup> *Il.* I 429-30.

<sup>46</sup> *Il.* I 331.

<sup>47</sup> Cf. *Homer. Iliad.*, ed. D. B. MONRO, Oxford 1963(2), nota al v. 430: with βίη, «doing violence to his unwillingness».

<sup>48</sup> Cf. *Il.* I 188 ss.

<sup>49</sup> Cf. *Il.* I 207 ss.

El tercer pasaje de esta categoría corresponde a la promesa que Eurímaco, uno de los pretendientes, hace al joven Telémaco en el sentido de que, a pesar de que su padre esté ausente, nadie le arrabatará su hacienda mientras haya hombres en Itaca<sup>50</sup>. Telémaco es aún muy joven y no está en la plenitud de su fuerza<sup>51</sup>, luego se le considera en situación de debilidad.

En otras dos ocasiones, la *βίη* se ejerce contra una mujer. En el primer caso, la diosa Deméter, disfrazada de anciana, refiere a las hijas del rey Céleo cómo unos piratas la condujeron desde Creta hasta Tórico<sup>52</sup>; en el segundo, Perséfone explica a su madre que el dios Hades, su raptor, la había obligado a comer el fruto de una granada para impedir que pudiera abandonar el reino de los muertos<sup>53</sup>.

Comparable a estos parajes podría ser *Il.* XIII 572, donde unos pastores obligan a caminar a un buey *βίη*. Aquí se trata de un animal fuerte y vigoroso que debería ofrecer resistencia, pero no puede hacerlo porque los pastores lo han atado. Una vez más, la *βίη* se ejerce contra un objeto que ofrece una resistencia de la voluntad (*οὐκ ἐθέλοντα*), no de la fuerza física.

Finalmente, es interesante el caso de *Il.* XV 105-6, que se refiere a un momento en que Hera y los otros dioses han intentado conseguir por todos los medios que Zeus no permita la victoria de los troyanos sobre los aqueos. No se precisa en este caso cómo se ejerció la violencia contra el padre de los dioses, pero lo importante es el uso de la expresión *ἢ ἔπει ἢ ἐ βίη*, donde se oponen dos modos alternativos de influir sobre la voluntad de alguien, el convencimiento y la coacción.

Así, pues, el conjunto de los pasajes épicos correspondientes a este segundo valor de *βίη* presenta un grado de homogeneidad suficiente, a nuestro juicio, como para establecer una parcela semántica distinta de la que ocupa el uso primario del sustantivo.

Además de dar nombre a esa cualidad heroica por excelencia, que permitía conseguir en buena lid la sumisión del contrario en un mundo en el que el uso de la fuerza presidía los comportamientos cotidianos, *βίη* había empezado a designar un procedimiento objetivo por el que cualquiera llegaba a obtener algo de un eventual oponente que no fuera capaz de ofrecer resistencia, no por ser inferior en *βίη* o en *ἀλκή* a su rival, sino porque unas determinadas circunstancias lo incapacitaban para defenderse. Esta acepción del término no parece haber alcanzado en la epopeya un desarrollo conceptual autónomo, ya que nunca aparece el sustantivo en otra forma que *βίη* o *βίηφι*, que es la que corresponde al uso instrumental. También parece claro que se trata de una extensión

<sup>50</sup> *Od.* I 403-4.

<sup>51</sup> Cf. *Od.* IV 668.

<sup>52</sup> *Himno a Deméter* 124-5. Nótese el uso de *βίη* y *ἀνάγκη* con un mismo verbo, que no debe considerarse como pleonástico: los dos adverbios establecen la modalidad del proceso, pero el primero se refiere al agente de la coacción y el segundo, en cambio, a quien la padece.

<sup>53</sup> *Himno a Deméter* 413.

semántica relativamente moderna en el lenguaje épico, no sólo por lo restringido de su uso, sino porque se halla mayoritariamente en los *himnos homéricos*, en la *Telemaquía* y en un símil de la *Iliada*, es decir, en las partes de la épica griega consideradas como más recientes<sup>54</sup>.

### 3. βίη contra justicia y derecho

Los casos en que βίη designa un comportamiento opuesto a la justicia o el derecho son también poco numerosos en la epopeya y se encuentran sin excepción en las últimas manifestaciones del género<sup>55</sup>, lo cual indica que esta nueva extensión semántica del concepto que estudiamos obedece de algún modo a la evolución que comienza a experimentar la sociedad griega a finales de la Edad Oscura: la fuerza deja de ser considerada como un valor absoluto, y el ejercicio indiscriminado de la misma se contempla como abuso o tiranía; la noción de justicia adquiere un gran desarrollo y determina el reconocimiento de un área individual protegida contra la iniciativa de los demás<sup>56</sup>. No se trata ya de que existan personas o cosas «sagradas» que gocen de una inmunidad especial, como los parientes, los huéspedes o los lugares consagrados a

<sup>54</sup> La *Telemaquía* viene considerándose como más moderna en su composición que la *Odisea* propiamente dicha. Cf. *supra* n. 10. La idea de que los símiles de la *Iliada* se cuentan entre los elementos más recientes del poema por ser una creación del propio Homero es bastante aceptada, aunque no deje de estar sujeta parcial o totalmente a controversia. Cf. A. PLATT: «Homer's Similes», *Journal of Philol.* 24, 1896, pp. 28-38; A. SHEWAN: «Suspected Flaws in Homeric Similes», *Class. Philol.* 6, 1911, pp. 271-81; G. MURRAY: *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, 1960, pp. 245-9; C. M. BOWRA: *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford, 1968(5), p. 121.

<sup>55</sup> Véase nota anterior.

<sup>56</sup> Cf. V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, pp. 54 ss. La noción de «justicia» comienza a incorporarse al término δίκη cuando se inicia el proceso de transformación de la vieja sociedad heroica, formada por unidades tribales dirigidas por un jefe, en πόλεις democráticas con igualdad entre sus ciudadanos (CF. J. W. JONES: *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, p. 32). En la concepción jurídica tradicional, reflejada en los *poemas homéricos*, naturaleza, justicia y derecho se identifican, porque la justicia es la ley natural de las cosas (Cf. P. GUÉRIN: *L'idée de justice dans la conception de l'Univers chez les premiers philosophes grecs*, Paris, 1934, p. 26; B. S. MARKOVICHT: *Essai sur les rapports entre la notion de justice et l'élaboration du Droit privé positif*, Paris, 1930, p. 53). Igualmente, derecho natural y derecho positivo se identifican por completo, en la medida en que se concibe al hombre como una pieza del *cosmos-natura*, sometida a las mismas leyes que las demás. Esta doctrina está básicamente presente en los *poemas homéricos*, así como en infinidad de leyendas primitivas transmitidas por otras vías, pero a esos mismos poemas aflora ocasionalmente el germen de una nueva idea del hombre desarrollada más tarde por la sofística. Todas las cosas siguen considerándose como inmanentes al κόσμος, pero se descubre la dialéctica conciencia humana/orden natural de las cosas, lo que implica la constatación de que el hombre es libre de actuar conforme a las leyes naturales o de hacerlo en su contra, de donde surgen las dicotomías derecho natural/derecho positivo, ley justa/ley injusta, etc... Así, «con la distinción real entre ley y conciencia el sentimiento de la justicia llega a tomar algún matiz psicológico» (cf. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Los Griegos y el Derecho Natural*, Madrid, 1962, p. 33); de ahí la valoración subjetiva tanto de los comportamientos ajenos como de las propias decisiones judiciales.

los dioses: todas las personas y todas las cosas de la comunidad se consideran de algún modo inmunes, tienen un «derecho», y la carencia de esa inmunidad es ahora la excepción, como ocurre con las situaciones de esclavitud, guerra, etc...<sup>57</sup>

Frente a la *ἀρετή* basada en la fuerza y el linaje<sup>58</sup>, se levanta la *ἀρετή* que arranca del trabajo, del esfuerzo personal al alcance de cualquiera, de la condición de ciudadano, una nueva *ἀρετή* que no lesiona las personas ni los intereses ajenos. El respeto a los otros se convierte en un imperativo moral, porque la *δίκη* representa el orden natural del mundo, al que deben plegarse todas las conductas<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Incluso la práctica de la piratería como medio de obtener esclavos y materiales valiosos, que no se veía afectada por las restricciones en el uso de la fuerza derivadas de esta ampliación de la inmunidad patrimonial, por cuanto que tenía lugar entre comunidades carentes de vínculos de hospitalidad o amistad, es condenada en la *Odisea*: «Los dioses bienaventurados no aman las hazañas perniciosas (*σχέτλια ἔργα*), sino que honran la justicia y los actos ponderados (*αἰσιμα ἔργα*) de los hombres; de modo que a los malvados y a los que se extralimitan (*δυομενέες καὶ ἀνόρσοι*), a los que desembarcan en una tierra extranjera y obtienen de Zeus un botín, regresando con él a su casa, a éstos los golpetea en su interior un temor insuperable del castigo divino» (*Od. XIV, 83-88*). En realidad estos versos se incluyen en un pasaje en que el porquerizo Eumeo condena los abusos de los pretendientes de Penélope respecto de los bienes de Odiseo, lo que no constituye un acto de piratería: se trata, por tanto, de un excursus en el que el poeta manifiesta su repulsa contra unas prácticas habituales en su época, que han entrado en conflicto con el nuevo concepto de justicia divina. Igualmente fuera de contexto se nos aparecen las palabras del propio Odiseo en XVII 286-9 cuando exclama: «No es posible acallar el estómago impetuoso, maldito, que tantos males acarrea a los hombres: a causa de él son armadas las fuertes naves que surcan el mar estéril llevando la ruina a los enemigos». En los versos anteriores Odiseo se mostraba dispuesto a afrontar una posible lucha con los pretendientes, endurecido como estaba por los padecimientos del mar y de la guerra. La expedición a Troya, que en el marco de la epopeya resultaba ser una empresa justificada y gloriosa, se reinterpreta ahora en función de la nueva mentalidad, asimilándola a las navegaciones de los piratas que, acuciados por el hambre, saquean y destruyen las comunidades extranjeras. Véase O. MURRAY: *Early Greece*, Glasgow, 1980, trad. cast. Madrid, 1983(2), pp. 51 ss.; J. P. VERNANT (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, París, 1968, pp. 53 ss.

<sup>58</sup> Cf. W. JAEGER, PAIDEIA: *Die Formung des griechischer Menschen*, 1933, trad. cast. Méjico, 1957, pp. 19 ss.; W. NESTLE: *Griechische Geistesgeschichte*, trad. cast. Barcelona, 1961, p. 35.

<sup>59</sup> «Grecia ha tenido siempre una pobreza natural, pero tiene también una *ἀρετή* adquirida, fruto de la sabiduría y de la ley soberana». Con estas palabras Heródoto (VII, 102) define magistralmente lo que podríamos llamar la *ἀρετή* política, por oposición a la *ἀρετή* heroica. La antigua excelencia era virtud innata, mientras que la nueva es accesible a todos: el principio objetivo del *νόμος πάντων βασιλεύς*, de la justicia encarnada en un ordenamiento jurídico soberano, y esa sabiduría práctica que determina por vía de conocimiento y reflexión la recta actuación del individuo son los dos pilares de la nueva *ἀρετή*, que vence a la pobreza sin arrebatar lo ajeno. Esta respuesta positiva a la lamentación de Odiseo en el sentido de que el hambre conduce necesariamente a la funesta rapiña (cf. nota anterior) se encuentra ya formulada en los versos de Hesíodo:

«Entre el hombre y la *ἀρετή* los dioses inmortales han colocado el sudor: largo y empinado es el camino que conduce hasta ella, y áspero al principio; pero, cuando se llega a la cima, fácil en verdad resulta lo que era difícil» (*Trab.* 289-292).

«La *νέμεσις* de los dioses y de los hombres cae sobre aquel que vive sin trabajar, asemejándose en su mala condición a los zánganos, que consumen el trabajo de las abejas comiendo sin trabajar. Pero procura organizar tu trabajo sabiamente, de suerte que tus graneros se llenen de la riqueza que trae la cosecha; con el trabajo los hombres multiplican los

Ha sido necesario aparentemente que pasara a la tradición el valor heroico de la *βίη* para que esta palabra pudiera designar ese nuevo antivalue consistente en el empleo de la fuerza contra un objeto protegido en su eventual circunstancia por la noción de justicia o por un derecho reconocido.

Así, pues, el único caso en que *βίη* comporta este sentido en la *Iliada* se incluye en un pasaje<sup>60</sup> que no sólo parece moderno por tratarse de un símil, sino por la escena que evoca. El poeta compara la veloz carrera de los caballos de Héctor perseguido por Patroclo con las tempestades que envía Zeus cuando se enoja con los hombres que pronuncian sentencias torcidas, dando la espalda a la justicia. El término *βίη* aparece en la frase bajo la forma instrumental, pero ni su sentido ni su valor funcional son coincidentes con el uso de *βίη* relativo a la coacción que veíamos antes. Los jueces no necesitan utilizar la fuerza ni la coacción para pronunciar sus sentencias, que son simples dictámenes emitidos en el ágora, de manera que *βίη* en este contexto resultaría incoherente o, cuando menos, superfluo si tuviera aquí uno de esos dos sentidos que veíamos más arriba<sup>61</sup>. Sólo se entiende como un concepto opuesto a *δίκη*, mencionando éste expresamente en el verso que sigue: los dos términos definen las dos posibles esferas de actuación de los jueces, indicando que en esa ocasión que evoca el símil se han apartado de la de *δίκη* para actuar en la de *βίη*.

Este pasaje, que parece corresponder a la época de la redacción definitiva del poema, es decir, al s. VIII, constituye en sí mismo una pieza de arqueología jurídica de gran valor, en la medida en que prefigura la nueva dialéctica derecho natural/derecho positivo que, como resultado de la implicación del concepto de justicia en el campo jurídico, constituye un producto característico de la época arcaica de la cultura griega<sup>62</sup>. Posiblemente, en la mente de quien compuso estos versos no se dibujaba todavía con claridad la antítesis sentencia justa/sentencia injusta, pero el poeta establece una diferenciación menos especulativa y abstracta y, sin embargo, equivalente. La *δίκη* o «precedente»<sup>63</sup> se concibe como el

---

ganados y las provisiones, y trabajando son mucho más amados por los inmortales. El trabajo no es deshonoroso; el no trabajar es lo deshonoroso. Y, si trabajas, pronto te envidiará el ocioso, al hacerte rico; que a la riqueza la acompañan *ἀρετή* y *κῦδος*» (*Trab.* 303-313).

«Buena Administración, Justicia y Paz, que son la pauta de los trabajos de los mortales» (*Teog.* 902-3).

<sup>60</sup> *Il.* XVI 387-8: *δι βίη ἐν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας/ἐκ δίκην ἀλάσσωσι, θεῶν δῖπιν οὐκ ἀλέγοντες.*

<sup>61</sup> No cabe pensar aquí que *βίη* pudiera hacer referencia a una posible coacción ejercida sobre los jueces para obligarles a pronunciar sentencias injustas, en primer lugar porque su posición social de jefes de grupos familiares les confiere una autoridad y un poder supremos que les permiten abusar de los demás y los hacen inmunes a cualquier presión; y, por otra parte, porque en todos los ejemplos del uso de *βίη* con el valor de coacción que presenta la épica es el sujeto gramatical de la frase quien ejerce la coacción y no quien la sufre.

<sup>62</sup> *Vide supra*, n. 56.

<sup>63</sup> Cf. B. W. LEIST: *Graeco-italische Rechtsgeschichte*, Jena, 1884, p. 3; G. GLOTZ: *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904, p. 239; H. FRISCH: *Might*

modelo para la elaboración de las sucesivas *θέμιστες* correspondientes a casos similares, de tal manera que la sentencia considerada como «recta» lo es no por su moralidad, sino por su calidad desde un punto de vista técnico<sup>64</sup>. Los dioses, representados en este punto por la persona de Zeus<sup>65</sup>, contemplan la acción de los jueces para garantizar esa calidad, de modo que, cuando se traiciona el precedente pronunciando una sentencia «torcida», aplican su castigo<sup>66</sup>.

Esa actuación alternartiva respecto de la adecuación de *θέμις* a *δίκη* no parece haber alcanzado todavía en este momento su expresión lingüística a través de un término específico, de modo que se mantiene, en Homero como en Hesíodo, el recurso a la imagen de las *σκολιαὶ θέμιστες* combinada en ese caso concreto con el uso del instrumental *βίη*, que define, aunque sea de un modo indirecto, la arbitrariedad en la elaboración de la sentencia como una «agresión» perpetrada por los jueces contra el destinatario de la misma. Paradójicamente, este arcaísmo formal comporta unas resonancias diríase que modernas, en la medida en que apunta a nuestro concepto de «violencia de estado» o «violencia

---

*and Right in Antiquity*, Copenhagen, 1949, pp. 37 ss. Para otras matizaciones sobre el controvertido significado de *θέμις* y *δίκη*, véase R. HIRTZEL: *Themis... o. c.*; V. EHRENBERG: *Die Rechtsidee... o. c.*, y V. GROENBECH: *Hellas*, Copenhagen, 1942, vol. I, pág. 101 ss.

<sup>64</sup> Cf. G. GLOTZ, *La solidarité... o. c.*, p. 239. En el conocido pasaje de *Iliada* correspondiente a la descripción del escudo de Aquiles y, dentro de ella, a la escena del juicio, se contiene un dato precioso sobre ese carácter de la sentencia. Los jueces no actúan colegiadamente, sino que cada uno de ellos pronuncia por turno su veredicto. Como si de un certamen se tratara, un premio de dos talentos de oro será la recompensa para el que demuestre mayor pericia, para quien elabore la sentencia «más correcta» (*ἰθὺντάτη δίκη*, *Il.* XVIII, 508). *Σοφία* y *τέχνη* serían en este caso los índices de evaluación de la sentencia.

<sup>65</sup> Cf. H. FRISCH: *Might... o. c.*, pp. 57 ss.; H. LLOYD-JONES: *The Justice of Zeus*, Sather Classical Lectures, 41, 1971. Este pasaje de *Iliada* atribuye, en efecto, a Zeus la tutela del derecho; del mismo modo en *Il.* I, 237 se adscribe a Zeus la procedencia de las *θέμιστες*, y en *Il.* IX, 98, la de las *θέμιστες* y el *σκήπτρον*, símbolo y garantía de la autoridad del juez. A pesar de la pretensión de algún sector de la crítica de considerar como interpolaciones estos versos, el tratamiento de conjunto de la figura de Zeus en el poema inclina mayoritariamente a los especialistas a admitir como genuina la relación de Zeus con la justicia. Cf. P. CHANTRAINE: «Le divin et les dieux chez Homère», en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, *Vadocuvres-Ginebra*, 1954, pp. 73 ss.

<sup>66</sup> La coincidencia de *Iliada* con Hesíodo en los calificativos respectivos de las sentencias justas e injustas parece indicar que ambos poetas compartían los mismos conceptos al respecto. En el caso de Hesíodo, las «sentencias torcidas» se atribuyen a una mala fe de los jueces, proclives a la corrupción (*Cf. Trab.* 261-5), pero deben entrar también en este tipo las debidas a desconocimiento de los precedentes o a una falta de agudeza en la interpretación de los mismos en relación con los nuevos supuestos, lo cual daría lugar a una gradación en la «rectitud» y en la «desviación», tal y como presupone la expresión *ἰθὺντάτη δίκη* de la *Iliada*, más que a la oposición tajante que plantea Hesíodo. En cualquier caso, la sentencia «torcida» puede producirse por haber invocado un precedente inexistente o por haber forzado la identidad de los dos casos (*Cf. G. GLOTZ: La Solidarité... o. c.*, p. 239).

Cabe destacar, en fin, que el término *κρίνειν*, utilizado ya en el pasaje de *Iliada* que venimos comentando (*cf. supra*, n. 60) para designar la actuación de los jueces, tiene el sentido de «separar» (p. e., el grano de la paja. *Il.* V, 501), «distinguir» o «elegir», acorde de suyo con esta naturaleza del juicio primitivo griego. *Cf. H. J. WOLFF: «Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht»*, en *Zur Griechischen Rechtsgeschichte* (E. Berneker ed.), Darmstadt, 1968, pp. 104 ss.

institucional», que pretende denunciar los aspectos injustos inevitablemente presentes en los ordenamientos jurídicos legítimos.

Los pasajes de *Odisea* en que βίη alude a una actitud ilegal o injusta corresponden a la conducta de los pretendientes al trono de Itaca respecto a Odiseo y a todo lo suyo, es decir, que se hallan incluidos en la *Telemaquía*, elaborada, según Schadewaldt, por el poeta B, posterior en una generación tanto a la *Iliada* como a la *Odisea* propiamente dicha<sup>67</sup>. Ahora ya βίη parece haber consolidado el nuevo valor de «violencia ilegal, abuso».

El poeta B, con su nuevo sentido del derecho, exige que la matanza de los itacenses llevada a cabo por Odiseo, que figuraba en el poema tradicional, tenga una justificación verdadera, para lo cual insiste sobre la culpabilidad de los mismos, repitiendo varias veces a lo largo del poema que la ofensa será castigada<sup>68</sup>. En estos versos, al igual que en *Odisea* XIII 310 y XVI 189, aparece ya el sustantivo βίη en funciones distintas del instrumental, representando como tal sustantivo un acto de fuerza que se considera como ilegal y condenable.

Especialmente clarificadora en relación con este nuevo significado de βίη resulta, a nuestro juicio, su asociación con ὕβρις por medio del sistema copulativo τε... τε, contenida en la *Telemaquía* de la *Odisea*<sup>69</sup>. Como es bien sabido, el vocablo ὕβρις designa la conducta humana que rebasa los límites establecidos por el orden natural del universo, provocando, en consecuencia, el castigo divino. Se trata de un concepto clave de la cultura griega arcaica; de una articulación básica dentro de ese κόσμος que integra en un sistema el universo físico, el mundo de los dioses y el ámbito de las actuaciones humanas<sup>70</sup>.

ὕβρις no pertenecía al acervo léxico de la epopeya tradicional, ya que sólo aparece dos veces en la *Iliada*, probablemente como aportación personal del último redactor del poema; en cambio, en la *Odisea* son quince los ejemplos de esta palabra, que tiene ya una parcela semántica propia<sup>71</sup>. En el verso de *Odisea*, que citamos más arriba, contenido dos veces en el poema, ὕβρις y βίη califican conjuntamente la actuación de los pretendientes, al tiempo que configuran la imagen de la subida hasta el cielo de esa conducta escandalosa, sugiriendo con ella el poeta la consecuencia del castigo divino. No hay duda, por tanto, de que βίη

<sup>67</sup> Cf. *supra* n. 10.

<sup>68</sup> Cf. *Od.* III 216, XI 118, XII 31, XVI 205, XVII 540. En *Od.* XIII 310 y XVI 189, un mismo verso sirve para aludir a las afrentas que sufren, por parte de los pretendientes, Odiseo y Telémaco, respectivamente. Como en los ejemplos anteriores, βίη apunta aquí a un acto de fuerza que se considera como ilegal y condenable.

<sup>69</sup> *Od.* XV 329 y XVII 565: τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον σδρανὸν ἔκει.

<sup>70</sup> Cf. V. EHRENBERG: *Die Rechtsidee... o. c.*, pp. 84 ss.

<sup>71</sup> Además de ὕβρις aparece ὄβριζω (siete veces) y ὄβριστής (cinco veces).

significa aquí una forma de injusticia, concretamente la apropiación indebida de los bienes ajenos en ausencia de su legítimo propietario <sup>72</sup>.

Por su parte, Hesíodo, que parece obsesionado por el problema de la justicia entre los hombres y que está muy lejos ya de reconocer a los *ἄριστοι* de la epopeya una superioridad sobre el resto de la comunidad, pone de relieve claramente la oposición *βίη/δίκη*: «Perses, métete esto bien en la cabeza: presta oídos a la justicia y olvídate por completo de la violencia» <sup>73</sup>. Desde un punto de vista formal, la antítesis está aquí más explícitamente formulada que en el verso de *Iliada* relativo a la *βίη* de los jueces, lo que parece indicar una mayor consolidación del concepto jurídico de violencia. Por lo demás, Hesíodo viene a coincidir con el autor del símil de *Iliada* y con el poeta de la *Telemaquia* en la idea de que esta *βίη* provoca el castigo divino, cuando en *Trab.* 320 ss. condena la adquisición de riqueza *βίη*, añadiendo que los dioses se encargarán de destruir el *οἶκος* de quien lo hiciera, de modo que su dicha dure poco tiempo. Los dos pasajes del poeta beocio aluden a la conducta de Perses, el hermano que arrebatara a Hesíodo la herencia que le correspondía sobornando a los jueces <sup>74</sup>, es decir, que el supuesto de *βίη* que contempla es asimilable al de *Iliada*, en la medida en que implica una sentencia injusta, y también al de la *Telemaquia*, por cuanto que se trata de la usurpación de un patrimonio <sup>75</sup>.

#### 4. *βίη* personificada

El único pasaje de la épica griega en que el concepto *βίη* aparece personificado pertenece a la *Teogonía* hesiódica y resulta interesante, en la medida en que ilustra, a nuestro juicio, el desarrollo semántico del

<sup>72</sup> Este es el caso también de *Od.* XV 230-1, donde el rey Neleo retiene injustamente o confisca las posesiones de Melampo durante la estancia de éste como prisionero en el palacio del tesalio Filaco.

Relativos a los abusos de los pretendientes cf. también *Od.* II 237-8, XIV 90-2 y XXII 37, tratados más abajo.

<sup>73</sup> *Trab.* 274-5.

<sup>74</sup> Cf. *Trab.* 37-39.

<sup>75</sup> Un uso similar de *βίη* se registra en un fragmento hesiódico que alude al compromiso que hicieron los pretendientes de Helena de defender al que fuera elegido, si después alguien raptaba a su esposa (*Hes. Fr.* 204 81-84). En el contexto histórico que corresponde a la leyenda el rapto no es de suyo una acción injusta o ilegal, pero el poeta sugiere que esa conducta acarrearía la *véμεσις*, es decir, el resentimiento y consiguiente castigo por parte de los dioses, por tratarse de un atentado contra *αἰδῶς*. Es ésta, en efecto, una noción arcaica, que corresponde a la comunidad familiar o tribal, siendo anterior, por tanto, a la idea de «derecho» relativa a la comunidad política: *αἰδῶς* es el sentimiento de respeto debido a los *φίλοι*, es decir, los que, por razón de parentesco, hospitalidad u otro vínculo semejante, constituyen una comunidad especial donde debe reinar la solidaridad (Cf. E. BENVENISTE, o. c. t. I, pp. 340-1). Más tarde, la conducta de Paris podría ser considerada como injusta o contra-derecho, pero, en realidad, su delito consistió en llevarse la esposa y las riquezas del hombre de quien era huésped.

vocablo: «Éstige, la hija de Océano, habiéndose unido a Palante, alumbró a Emulación y a Victoria, la de hermosos tobillos, en la casa. Y también engendró a Superioridad y a βίη, sus notabilísimos hijos; éstos no tienen morada alguna lejos de Zeus, ni sede ni camino por donde el dios no los conduzca, sino que siempre están sentados junto a Zeus Atronador»<sup>76</sup>.

Los cuatro conceptos son abstracciones relativas al mundo de la lucha heroica: auxiliares del guerrero, que le permiten realizar su ἀριστία. Hesíodo los personifica y les otorga una genealogía, haciéndolos hijos de Estige, probablemente, como ha apuntado M. L. West<sup>77</sup>, para dar una explicación al hecho de que los dioses hicieran sus juramentos por Estige; y su padre es el titán Palante, quizá porque el poeta asocia estos conceptos a las fuerzas de la naturaleza, cuya representación más antigua en la mitología griega parece corresponder a los Titanes<sup>78</sup>.

Sin duda, la βίη aquí personificada es la virtud heroica, la «fuerza ofensiva» del guerrero, no la violencia injusta que merece la reprobación del poeta. Los cuatro hijos de Éstige forman un conjunto de divinidades menores de la guerra, semejantes a Deimo y Fobo, los dos genios que acompañan a Ares, pero la pareja Κράτος-βίη recibe un tratamiento especial: Hesíodo dedica nada menos que tres versos a constatar de un modo insistente y reiterativo que ambas divinidades pertenecen al séquito de Zeus y que no tienen existencia ni función al margen del padre de los dioses. El poeta tiene presentes los nuevos sentidos que κράτος y βίη han adquirido en el mundo en el que vive, e intenta superar el conflicto que resulta de la confrontación de los dos sistemas axiológicos, el de la edad heroica y el de la época arcaica, con el recurso de la subordinación a Zeus, que resuelve en cierto modo el antagonismo. Sometida a la divinidad que preside un κόσμος racional, la fuerza-valor y la fuerza-antivalor en su doble faceta de superioridad-poder y agresividad-violencia viene a integrarse en el ámbito de la justicia, que es la clave de la nueva concepción cósmica.

## 5. Los derivados de βίη

Los adjetivos, adverbios y verbos formados a partir de βίη que aparecen en las fuentes épicas confirman la evolución semántica que detectamos en el término, ya que es en los textos más antiguos donde se encuentran los significados conectados con el valor primario de βίη.

<sup>76</sup> Teog. 383-8.

<sup>77</sup> Hesiod *Theogony*, Oxford, 1966, p. 272.

<sup>78</sup> Cf. H. J. ROSE: *A Handbook of Greek Mythology*, Londres, 1958(6), p. 21; E. TRIPP: *The Handbook of Classical Mythology*, Londres, 1970 s.v. Titans.

<sup>79</sup> Cf. Hesiquio s.v. ἀντίβιον: ἐναντίον ἀλλήλων.

<sup>80</sup> El sentido de «combate frente a frente» opuesto a la emboscada se ve muy bien en *Il.* XI 386 (véase *infra*), donde Paris acaba de atacar con su arco a Diomedes desde un lugar oculto, y éste le exhorta a luchar frente a frente.

Interesa, en primer lugar, la formación *ἀντιβίην* y *ἀντιβιον*, que funcionan como sinónimos, determinándose probablemente el uso de uno u otro por su distinto valor métrico, aparecen siempre en contextos donde hay un verbo que significa «luchar», o bien «ir» y donde la parte objeto de *βίη* es capaz de responder al ataque con una fuerza semejante. Cuentan con siete ejemplos en la *Iliada* y uno solo en el *Escudo*, que debe interpretarse como un «homerismo», puesto que su ausencia en *Odisea* y en el resto de la épica tardía conocida hace pensar que habían caído en desuso<sup>81</sup>. Por el contrario, el adjetivo *ἀντιβίος*, aunque limitado a la expresión *ἀντιβίους ἐπέεσσι*, se encuentra dos veces en la *Iliada* y dos en la *Odisea*<sup>82</sup>. Ahora bien, los ejemplos de *Iliada*<sup>83</sup> incluyen el verbo *μάχομαι* y constituyen una transposición al plano figurado de la significación de los adverbios, con la misma idea de reciprocidad y oposición abierta<sup>84</sup>, sin la de ofensa o injusticia, es decir, que debe entenderse la expresión como «palabras agresivas», no como «palabras injuriosas», de acuerdo con el valor primitivo de *βίη*. En cambio, en *Odisea* se detecta un desarrollo semántico que apunta a la tercera significación de *βίη*: no hay reciprocidad y *ἀντιβίους ἐπέεσσι* se opone a *ρηθέντι δικαίῳ*: «Amigos, no cabe molestarse por unas palabras justas y responder a ellas con un lenguaje injurioso»<sup>85</sup>. Estos dos versos se repiten al pie de la letra en los dos pasajes citados, incluidos ambos en la *Telemaquia*: Anfínomo y Ctesipo, respectivamente, que se cuentan entre los pretendientes de

<sup>81</sup> *ἀντιβίην*: *Il.* I 278 (Aquiles contra Agamenón)

V 220 (Eneas y Pándaro contra Diomedes)

XXI 226 (Aquiles contra Héctor)

*Escudo* 150 y 163 (los hombres que se enfrentaron a Heracles).

*ἀντιβιον*: *Il.* III 20 (Paris contra los mejores de entre los argivos)

VII 40 y 51 (Héctor contra alguno de los Dánaos)

III 435 (Paris contra Menelao)

XI 386 (Paris contra Diomedes)

En *Il.* XXI 226 *ἀντιβίην* se construye con el dativo Ἑκτορι. Cf. H. EBELING: *Lexicon Homericum* s.v. *ἀντιβίος*. La construcción deriva, al parecer, de *Il.* I 278 y X 386.

En *Il.* VII 40, la expresión *οἰόθεν οἴος* del v. 39 indica que se trata de un combate cuerpo a cuerpo.

En *Il.* III 435 *ἀντίβιον* puede ser teóricamente tanto adverbio como adjetivo. *Il.* II 121 (*ἄπρηκτον πόλεμον πολεμίζειν*) invitaría a pensar que es adjetivo, pero cf. *Escudo* 150 y 163. Por otra parte, el carácter casi inusitado del adjetivo *ἀντιβίος* y el uso exclusivamente adverbial de la formación *ἐναντίβιον* nos hacen sospechar que *ἀντιβιον* se utilizaba, al menos en la épica conocida, tan solo como adverbio.

*Ἐναντίβιον* es de uso bastante frecuente en *Iliada* (VIII 168 y 255 X 451, XV 179, XVII 490, XX 85 y 130, XXI 266 y 477, XXII 223) y aparece dos veces en *Odisea* (XIV 270 y XVII 439); luego, no se encuentra más. Funciona como un sinónimo de *ἀντιβην* y *ἀντιβιον*, proporcionando al poeta una tercera alternativa métrica, que, además, admite la construcción con genitivo (Cf. *Il.* XX 85 y XXI 477).

<sup>82</sup> En el *himno a Ares* hay otro caso de *ἀντιβίος*, pero quizá no deba tomarse en cuenta este ejemplo, dado que el himno parece corresponder a la época helenística. Cf. T. W. ALLEN, W. R. HALLIDAY y E. E. SIKES (eds.): *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936(2), pp. 384-5.

<sup>83</sup> *Il.* I 304 y II 378.

<sup>84</sup> Cf. *Scol. br. a Il.* I 304: *ἐναντίος ὃ ἐστι στασιαστικοῖς λόγοις*.

<sup>85</sup> *Od.* XVIII 416 y XX 323.

Penélope, califican como «parlamento justo» la dura acusación que les dirige Telémaco por su abusiva conducta en relación con los bienes de Odiseo durante la ausencia del héroe; deponen toda actitud hostil contra Odiseo y los suyos, y buscan la conciliación. Este planteamiento que considera protegido por la justicia el patrimonio de un ausente que no puede defenderlo por sí mismo, y califica, por ende, de violencia injusta el uso de la fuerza para hacerse con él, resulta extraño al mundo de la epopeya y es sin duda alguna remodelación arcaica de la leyenda contenida en la saga tradicional.

Un desarrollo similar, aunque no idéntico, evidencia la formación *ὑπέρβιος*, que indica la posesión o el uso de *βίη* en un grado especialmente alto. En *Iliada* XVIII, 262 parece encontrarse el valor más genuino del adjetivo: Polidamente, dirigiéndose a sus compañeros troyanos, les advierte que Aquiles, una vez vuelto al combate, no se conformará con luchar en el espacio intermedio entre la ciudad de Troya y el campamento aqueo, sino que se acercará a las mismas murallas, porque «su *θυμός* es *ὑπέρβιος*». El *θυμός*, elemento que en la concepción homérica del hombre determina el movimiento corporal<sup>86</sup>, aparece aquí como el espíritu del guerrero que le impulsa a combatir, y, en este contexto, el adjetivo *ὑπέρβιος* tiene que derivar su sentido del valor primario de *βίη*: un *θυμός ὑπέρβιος* es, pues, un *θυμός* dotado de una extraordinaria fuerza ofensiva, de una gran «belicosidad»<sup>87</sup>. Un sentido análogo debe de tener el *ὑπέρβιον ἦτορ* que atribuye Hesíodo en la *Teogonía*<sup>88</sup> a los Ciclopes Uranios y al hijo que Zeus había engendrado con Metis. El uso adverbial de este adjetivo, que se refiere tres veces en la *Odisea* a la conducta de los pretendientes al dilapidar de forma desenfrenada los bienes de la casa de Odiseo<sup>89</sup> y una más a la rapiña perpetrada por los compañeros del héroe en los rebaños de Helio<sup>90</sup>, parece, por el contrario,

<sup>86</sup> Cf. B. SNELL: *Die Entdeckung... o.c.*, p. 28.

<sup>87</sup> Este es el sentido que parece ver también el escoliasta, quien hace notar asimismo que no es el que corresponde al adjetivo o al adverbio en otros pasajes. Cf. *Escol. B a Il. XVIII 262*: τοῦτο ἰδίᾳ ἀναγνωστον. ἢ ἔστιν ὑπεράγων τῆ βίᾳ.

El otro ejemplo de *θυμός ὑπέρβιος* se encuentra en *Od. XV 212*. Aquí habla Pisístrato a Telémaco, invitándole a que se haga a la mar en seguida, ya que, si Néstor —padre de Pisístrato— se entera de que está en Pilos, no consentirá en dejarle partir sin agasjarlo antes y retenerlo en su palacio varios días como huésped. Esta supuesta obstinación de Néstor se expresa diciendo que su *θυμός* es *ὑπέρβιος*, lo cual resulta un tanto sorprendente a la vista del uso de esta expresión en *Il. XVIII 262* y de los demás ejemplos de *ὑπέρβιος* y de *ὑπέρβιον*; por otra parte, el anciano Néstor parece la persona menos indicada para recibir el epíteto *ὑπέρβιος*, dado el carácter afable y bondadoso que le atribuye la epopeya. Por todo ello se ha considerado que el poeta de *Odisea* no hacía en este caso sino repetir el verso de la *Iliada* con la sola sustitución de *οὐκ ἐθελήσει* por *οὐ σε μεθήσει*. Cf. H. EBELING: *Lexicon... o.c. sub voce ὑπέρβιος*: minus apte Pisistratus de Nestore patre, quare Hennings, *Telemachie* p. 200, Duentz, *Abh.472*, *versum ex loco superiore repetitum esse existimant*.

<sup>88</sup> *Teog.* 139 y 898, respectivamente.

<sup>89</sup> *Od. XIV 92, 95 y 315.*

<sup>90</sup> *Od. XII 379.*

corresponder a un desarrollo semántico posterior<sup>91</sup>; asimismo, la forma *ὑπέρβιον* se refiere, bien directamente como adjetivo, bien de modo indirecto a través del uso adverbial, a la *βίη* de los pretendientes en un verso que se repite tres veces en la *Odisea*<sup>92</sup>.

Con todo, la adaptación que experimentan *ἀντίβιος* y *ὑπέρβιος* al nuevo valor de *βίη* en los textos épicos más modernos no debió de tener una correlación en la lengua común, ya que ambos términos caen en desuso y sólo afloran excepcionalmente a las fuentes literarias posteriores en forma de arcaísmos<sup>93</sup>. El adjetivo que recoge el valor moderno de *βίη* es *βίαιος*, con su adverbio *βιαίως*; una creación, a lo que parece, de la época arcaica, totalmente ayuna del sentido primitivo de *βίη*. *βίαιος* se encuentra una sola vez en la *Odisea*, combinado con el sustantivo *ἔργα* para referirse, dentro de la *Telemaquia*, a la conducta de los pretendientes<sup>94</sup>; ese mismo pasaje incluye el adverbio *βιαίως*, que vuelve a utilizarse en otro lugar de la *Odisea* igualmente en relación con la conducta de los pretendientes<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> El adverbio *ὑπέρβιον* aparece, por otra parte, una vez en la *Iliada* (XVII 19) con un sentido un tanto especial. No resulta fácil asimilarlo al valor que corresponde a los cuatro pasajes de la *Odisea* que acabamos de mencionar, pero tampoco se conecta en realidad con el sentido de *ὑπέρβιος*. De ahí que el escoliasta haya creído conveniente interpretar la expresión, concretamente como «jactarse en demasía» (Cf. *Escol. B: ὑπέρβιως ἀρχεῖν, ὅ ἐστιν ὑπὲρ τὴν δύναμιν*). Aunque se trata, quizá, de una conjetura sugerida por el contexto, es posible que sea acertada, y que el adverbio hubiera desarrollado ese matiz especial, que podría ser también el que tuviera —como adverbio o como adjetivo— en el único pasaje de Hesíodo en que se encuentra: *Trab.* 692-693: «Resulta desastroso cargar en exceso el carro, si llega a quebrarse el eje y a perderse la carga». El verso de *Iliada* es una especie de máxima un tanto marginal respecto del diálogo entre los dos guerreros, lo que podría explicar su coincidencia en el matiz con el texto de Hesíodo.

<sup>92</sup> *Od.* I 368, IV 321 y XIV 410. Aquí la asociación del término con *ὑβριξ* clarifica de suyo su valor.

<sup>93</sup> Igualmente debe de ser un epíteto genuino de algún sector de la tradición épica —no aparece en la *Iliada* ni en la *Odisea*— el término *εὐρυβίης*, sinónimo de *εὐροθενής* (Cf. LIDDELL-SCOTT s.v.), que se encuentra una vez en el *himno a Deméter* (v. 294), aplicado al rey de Eleusis Céleo, y otra más en la *Teogonía* (v. 931) referido a Tritón, si es que hay que leer en este último caso *εὐρυβίης* y no *εὐρυβόης* (Wakefield hizo notar que el escolio correspondiente a este verso se aplica a una lectura *εὐρυβόης* y no *εὐρυβίης*, pero los editores en general prefieren esta última, porque Tritón lleva el epíteto *εὐρυβίας* en *Ap. Rod.* IV 1552 y *Orph. A* 339, aplicándose el mismo calificativo a otra divinidad marina, Posidón, en *Pind. Ol.* VI 58 y *Pft.* II 12).

Lo mismo que *ἀντίβιος*, *ἐναντίβιον* y *ὑπέρβιος*, *εὐρυβίης* se formó a partir del valor primitivo de *βίη*, destacando de un modo peculiar la fuerza combativa del guerrero; y también se amortiza este adjetivo en la lengua griega posterior.

<sup>94</sup> *Od.* II 236-7.

<sup>95</sup> *Od.* XXII 37. Estamos de nuevo ante la conducta de los pretendientes, y podría muy bien ser este pasaje una de las adiciones del segundo poeta de la *Odisea*, en su intento de justificar el castigo inflingido por el héroe a los usurpadores. Ahora bien, la frase presenta en este caso una cierta ambigüedad. ¿Debe entenderse *βιαίως* referido a Odiseo, como ocurre ciertamente con los *ἔργα βίαια* y el *βιαίως* del pasaje anterior, o bien a las criadas? ¿Contra quién se ejerce aquí la *βίη* de los pretendientes? En general, los traductores suelen considerar que son las criadas el objeto de esa violencia, pero nosotros creemos con STOESSL («Zur Bedeutung...» o.c., p. 67) que es Odiseo, y que este uso de *βειώς* es idéntico al del pasaje anterior. En *Od.* X 5 ss. y XVIII 325 queda bien claro que la unión se ha realizado con el

Además de los adjetivos mencionados más arriba, la *βίη* heroica había desarrollado dos formaciones verbales, *βιάζομαι* y *βιάω*, prácticamente sinónimas, que expresan la idea de «ejercer fuerza contra alguien o algo, atacar», poniendo mucho énfasis en el dominio ejercido sobre el objeto; de ahí que, cuando el sujeto lógico de la acción sea una persona y vaya expreso, los verbos aparezcan siempre en voz media. En la mayoría de los casos, dichos verbos se aplican a guerreros en el campo de batalla, que acosan o son acosados, según se trate de la voz media o de la pasiva, por sus enemigos<sup>96</sup>; los dos ejemplos restantes corresponden a dos símiles homéricos, donde se evoca, respectivamente, el ataque de un asno a un grupo de niños y el de un león a un jabalí para ilustrar dos momentos de la lucha entre aqueos y troyanos, a saber, el hostigamiento de Ayante Telamonio a los troyanos que pretenden atacar las naves aqueas en el canto oncenno de la *Iliada* y la acometida de Héctor a Patroclo<sup>97</sup>.

El segundo valor de *βίη*, el de coacción, también puede detectarse en estos verbos. Un ejemplo muy claro es *Od.* XII, 297: «En verdad me obligáis, siendo yo el único». Odiseo cede ante Euríloco, que, hablando en nombre de los demás compañeros, manifiesta el deseo de hacer un alto en la isla de Helio para descansar: no hay uso de la fuerza ni violencia injusta, tan sólo coacción ejercida contra alguien que no está en situación de ofrecer resistencia<sup>98</sup>. Este mismo verbo, *βιάζομαι* se utiliza en el *himno a Deméter*, v. 68, con igual valor que la expresión *βίη ἄγεσθαι* contenida en ese poema<sup>99</sup>: esta vez es Perséfone la conducida contra su voluntad al ser raptada por Hades. El uso de *βίη* con el participio *ἀέκων* desarrolla, a su vez, una construcción paralela de *βιάω* documentada en *Odisea*<sup>100</sup>: si Telémaco quiere dar a alguien el arco de su padre, «nadie coartará su voluntad».

Finalmente, el verbo *βιάω* refleja en algunos pasajes el concepto de violencia injusta ejercida contra los bienes ajenos<sup>101</sup>.

---

consentimiento de las muchachas, es decir, sin *βίη*, y su culpabilidad justifica el terrible castigo que les aplica el héroe (*Cf.* XXII 420 ss., 444 ss. y 464).

<sup>96</sup> *βιάζομαι*: *Il.* XI 509 y 576; XV 727 y XVI 102; XXII 229

*Od.* LX 410

*βιάω*: *Il.* X 145 y XVI 22; X 172; XI 467 (nótese la gran semejanza de este verso con *Od.* IX 410, lo cual indica que *βιάω* y *βιάζομαι* funcionan como sinónimos).

<sup>97</sup> *Il.* XI 558 y XVI 823.

<sup>98</sup> *Cf. supra*, p. . . situaciones similares en el uso de *βίη*.

<sup>99</sup> *Cf. supra*, p. . . *βιάω* se inserta en un contexto muy parecido en *Od.* VII 278: si Odiseo hubiera intentado desembarcar en la isla de los feacios, el oleaje lo habría llevado contra la costa.

<sup>100</sup> *Od.* XXI 348.

<sup>101</sup> *Il.* XXI 451: Posidón recuerda a Apolo la conducta seguida con ellos por Laomedonte cuando el troyano se negó a pagarles lo convenido por la construcción de las murallas de la ciudad.

*Il.* XXIII 576: Valiéndose de su poder y prestigio entre los aqueos, Menelao habría arrebatado a Antíloco el premio que en justicia le correspondiera, debido a la superior calidad de sus caballos.

## 6. A modo de conclusión

Modernamente se considera como «violencia» el uso ilegítimo de la fuerza contra las personas o las cosas. Este concepto, que se encuentra puntualmente definido en el campo jurídico y tiene una proyección en las esferas sociológica y psicológica, puede expresarse con el término genérico «fuerza», o bien con el vocablo «violencia», cuyo antepasado latino tenía ya un valor similar.

Las sociedades primitivas en general carecían probablemente de este concepto, por cuanto que en ellas el uso de la fuerza tenía unos márgenes legítimos muy amplios y constituía un factor característico de la vida cotidiana. Indudablemente siempre debían de existir unas ciertas limitaciones en este sentido, pero, a falta de unos marcos jurídicos propiamente dichos, quedaban sin duda incluidos en el ámbito mágico-religioso, de tal manera que las conductas irregulares a este respecto no tendrían una tipificación específica, englobándose posiblemente en el concepto general de «crimen» o «pecado», relativo al efecto producido más que a la intencionalidad del sujeto o a la forma del hecho.

Esta situación es la que parecen reflejar los elementos más antiguos de la épica griega que conservamos, puesto que en ellos la palabra que aparece más tarde con el significado de «violencia» designa una cualidad del héroe, que le proporciona gloria y estimación social, a saber, el espíritu combativo, concebido como una fuerza física sobresaliente combinada con un impulso de agresividad. El marco natural de esa fuerza es el combate singular, que en ese tipo de sociedades no quedaba limitado a la guerra, sino que seguía siendo una circunstancia inseparable de las actividades necesarias para la supervivencia y el engrandecimiento de las comunidades.

Sin embargo, en la época de la redacción definitiva de los poemas homéricos existe, a lo que parece, un concepto jurídico de violencia, que aflora a los pasajes considerados como de composición más reciente. La casuística de esta violencia es muy limitada, pero también muy significativa. Ante todo, aparece como tal la apropiación indebida del patrimonio ajeno, aprovechando la ausencia o la debilidad de su legítimo dueño. La circunstancia más recurrente, aunque no la única, de este supuesto es la conducta de los llamados pretendientes de Penélope, que invaden la casa de Odiseo en Itaca durante la ausencia del héroe, usando y disfrutando de todos sus bienes. Este motivo, que es la pieza básica del argumento de la *Telemaquía* odiseica, procedía probablemente de una leyenda primitiva en la que la conducta de los pretendientes no tenía nada de ilegítimo, puesto que, ante la presumible muerte el jefe del *οἶκος*, su puesto debía

---

*Od.* XI 503: Los mirmidones privarán a Peleo de lo que es suyo.

*Od.* XXIII 9: Los pretendientes consumen la hacienda de Odiseo.

*Teog.* 423: Cuando se hizo con el poder en el mundo y desterró a los dioses que le habían precedido, Zeus no despojó, sin embargo, a Hécate de sus antiguas competencias.

ser ocupado por alguien con capacidad para defenderlo y tal vez con mejor derecho a la sucesión del mismo que el hijo. Por tanto, da la sensación de que el tema se ha remodelado en función de un contexto histórico donde impera una preocupación por la justicia y donde la unidad familiar en sentido restringido tiene un reconocimiento jurídico como titular del *οἶκος* y goza de una protección en el entorno social. Sólo dentro de este contexto puede ser condenada en nombre de la justicia y merecedora de grave castigo una conducta que no había llegado a ser en ningún aspecto criminal y, por ende, delictiva desde el punto de vista primitivo. Los pretendientes no habían utilizado la fuerza física ni con Penélope ni con Telémaco, limitándose a usurpar el patrimonio de Odiseo, de manera que la designación de su conducta con el término *βίη* indica que este término había incorporado una nueva acepción correspondiente a un concepto distinto del de la *βίη* heroica. Se trata de una noción esencialmente jurídica, puesto que no consiste en una agresión física ni real ni virtual, sino en la violación de un derecho.

Otro de los supuestos de *βίη* atestiguado en la *Ilíada* y en Hesíodo, el de la sentencia injusta, que podría interpretarse como un tipo de violencia institucional, también guarda una relación meramente analógica con la *βίη* del combatiente: no hay agresión física, sino el perjuicio derivado de la interpretación arbitraria de un derecho individual.

Si en el plano meramente semántico ambas nociones, la de la *βίη* combativa y la de la *βίη* jurídica, guardan entre sí una relación analógica, no ocurre lo mismo en el plano axiológico, donde aparecen como dos conceptos antagónicos. La primera constituye un valor positivo de alta cotización, mientras que la segunda se alinea junto a la noción de *ὑβρις*, encarnando un antivalor social. Cabe pensar, por tanto, que el segundo sentido se desarrolla dentro de un código de valores diferente, es decir, que las dos acepciones de *βίη* no son sincrónicas.

En efecto, en el mundo de las *πόλεις* la fuerza combativa ya no es un valor social. Existen instrumentos institucionales para la defensa de los individuos en sus personas y en sus pertenencias, y el uso de la fuerza sólo se reconoce como legítimo en la defensa de la comunidad, que tampoco corresponde a los ciudadanos por propia iniciativa, sino integrados en un aparato militar. Y, una vez desplazado a este ámbito militar, el espíritu combativo ya no constituye tan siquiera un valor absoluto, en la medida en que se ve condicionado por el deber de disciplina y obediencia a la persona del jefe, que es, a su vez, mandatario de la comunidad.

El nuevo valor social supremo de las comunidades políticas helénicas es la justicia, un concepto que tiene un amplio desarrollo teórico a lo largo de la historia del pensamiento griego, pero que subyace en forma rudimentaria e intuitiva a la formación de la *πόλις* desde comienzos de la época arcaica, estimulando los desarrollos constitucionales de los estados. Y a la justicia, a *δίκη*, se opone la *βίη* de la épica que aparece como un antivalor.

Si se admite una diacronía en el contenido semántico del término *βίη*, considerando que el sentido de «fuerza física ofensiva» era el originario y fue amortizado durante la edad oscura conservándose tan sólo como un arcaísmo de la epopeya, mientras que el de «violencia» correspondía a una posterior formación del concepto que designa, podría catalogarse como intermedio un uso del término que también aparece en la épica, correspondiente a una noción similar a la de «coacción» o «intimidación». No implica una utilización de la fuerza física y es ajena a la guerra o el combate; no constituye un valor ni un antivalue: consiste en obligar a alguien a hacer o permitir algo en contra de su voluntad, aprovechando su incapacidad para ofrecer resistencia. Los supuestos que se registran en este uso no cabe interpretarlos como una violación de derechos individuales ni como una conducta contraria a la justicia, por lo que no puede considerarse esta noción como una especie más de violencia jurídica. Probablemente, cuando el primitivo concepto de *βίη* quedó desplazado de la lengua cotidiana, comenzó a utilizarse el término en su forma instrumental, que es la única que se documenta, para designar un modo de influir sobre la voluntad ajena que tenía una cierta analogía con la agresividad del combatiente. Y, posiblemente, esta ampliación semántica del término *βίη* fue la que posibilitó su aplicación al concepto jurídico de violencia cuando éste llegó a configurarse.