

Echeverría Rey, Fernando

El miedo en la guerra griega antigua y su conceptualización en las fuentes: una introducción

De Rebus Antiquis Año 4 N° 4, 2014

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Echeverría Rey, Fernando. "El miedo en la guerra griega antigua y su conceptualización en las fuentes : una introducción" [en línea], *De Rebus Antiquis* 4 (2014). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/miedo-guerra-griega-antigua-fuentes.pdf> [Fecha de consulta:.....]

ARTÍCULOS

EL MIEDO EN LA GUERRA GRIEGA ANTIGUA Y SU
CONCEPTUALIZACIÓN EN LAS FUENTES. UNA INTRODUCCIÓN

FERNANDO ECHEVERRÍA REY

Universidad Complutense de Madridfecheverria@ucm.es

Abstract: Fear is commonly regarded as a natural emotion in war, present as well in ancient Greek warfare. Greek literary sources occasionally emphasize the emotions connected to the contemporary experience of combat from a primarily narrative perspective. This paper will offer an introduction to the Greek notion and conceptualization of fear in the classical period and its relationship with war, intending to achieve a better understanding of its role in the literary sources and, ultimately, its relevance in Greek culture and warfare.

Keywords: *Greek warfare – emotions – fear – cognitive process*

Resumen: El miedo puede considerarse una emoción consustancial al combate, y por tanto presente también en la guerra griega. Las fuentes literarias inciden en ocasiones en las emociones que caracterizan la experiencia del combate, y lo hacen desde una perspectiva fundamentalmente narrativa. Este artículo presenta una introducción al modo en que los griegos concebían y conceptualizaban el miedo en época clásica y su relación con la guerra, con el fin de comprender mejor su papel en las fuentes y, en última instancia, su relevancia en la cultura y la guerra griegas.

Palabras Clave: *Guerra griega – emociones – miedo – proceso cognitivo*

El miedo es una experiencia común en el combate. Esta afirmación aparentemente obvia ha sido estudiada y analizada desde muy diversas perspectivas científicas en relación con períodos históricos contemporáneos, como las Guerras Mundiales, la guerra de Vietnam, o los más recientes episodios de Irak

o Afganistán¹. El enfoque de dichos estudios suele ser de tipo sociológico, para profundizar en la experiencia de combate del soldado moderno, lo cual tiene interesantes ramificaciones en la historia militar y en la historia de las emociones, un campo este último actualmente en expansión. Líneas de investigación que ponen el énfasis en la experiencia, siguiendo la estela del trabajo de John Keegan, *The Face of Battle* (1976), se han puesto particularmente de moda entre los historiadores militares de todos los períodos, líneas que desarrollan con una minuciosidad inédita hasta ahora el complejo mundo emocional de los hombres que durante milenios han afrontado la terrible experiencia vital del combate.

Esta relación casi natural que existe entre el miedo y la guerra puede trasladarse fácilmente a cualquier período histórico, entre ellos la Grecia antigua. El estudio de una emoción tan aparentemente vinculada con la guerra como el miedo ha pasado en general desapercibido entre los clasicistas, una cuestión que a menudo se da por hecho en la moderna investigación sobre la guerra griega, por lo que no ha sido objeto de demasiada atención. Se suele resaltar el papel del miedo en los acontecimientos, así como los modos en los que los griegos combatían sus efectos más dañinos para el combate, pero no hay estudios conceptuales y terminológicos sistemáticos, ni análisis narrativos o literarios sobre la función del miedo en la literatura o en la mentalidad². Sin embargo, el miedo tiene varias dimensiones y juega diversos papeles en la literatura y la guerra griegas. Tiene, ante todo, una significativa dimensión individual, pues se cuenta comúnmente entre las emociones individuales más recurrentes, y es a menudo presentado como la causa o motivo profundo de decisiones personales relevantes: por mencionar algunos ejemplos contenidos en la obra de Tucídides, el temor a la caída de Megara en manos de los atenienses impulsa a Brasidas a intervenir

¹ SHAY, J. (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York, Atheneum; DEAN, E.T. (1997). *Shook Over Hell: Post-Traumatic Stress, Vietnam and the Civil War*. Cambridge, Harvard University Press; FUSSELL, P. (1989). *Wartime: Understanding and Behavior in the Second World War*. Oxford, Oxford University Press; HOLMES, R. (1985). *Acts of War: The Behavior of Men in Battle*. New York, Free Press.

² HANSON (2000), 96-104; VAN WEES (2004), 151, 192-94; RAWLINGS (2007), 12-13, 54-55, 87-90, 210-13.

precipitadamente en la región en 424 (4.70.1), el temor a la derrota en una negociación lleva a Alcibíades a ofrecer a una embajada espartana la devolución de Pilos en 420 (5.45.1), y el temor a que sus decisiones no sean bien comprendidas por la asamblea conduce a Nicias a escribir una detallada carta de la situación del ejército ateniense en Siracusa en 413 (7.8.2)³. El miedo tiene otra dimensión, más amplia, relacionada con la política “internacional”, en la que es habitualmente vinculado al poder: “la grandeza”, dice el político siracusano Hermócrates, “provoca envidia y miedo” (THUC. 6.78.2), ideas desarrolladas en el famoso “Diálogo de los Melios” (THUC. 5.85-113)⁴. Esta relación evoca un mundo de violencia en el que el poderoso reafirma su estatus y autoridad sobre el débil mediante el uso de la fuerza física y la coerción. El miedo se convierte así en una herramienta al servicio del *statu quo* de las potencias dominantes.

Este artículo pretende explorar esa primera dimensión individual del miedo, pero también (y de forma más fundamental) una tercera dimensión colectiva, relativa al grupo humano multiforme y heterogéneo que constituye un ejército, en conexión con las circunstancias del combate y la batalla. El miedo juega un papel crucial en el desarrollo de los acontecimientos militares de la Grecia antigua, que será analizado aquí, pero es también relevante a un nivel más profundo, narrativo: en manos de los historiadores y escritores antiguos se convierte en una poderosa herramienta para configurar y construir las “explicaciones” o “narrativas” sobre los hechos históricos. Estos intelectuales muestran una acusada tendencia a presentar el miedo como la principal (o incluso la única) causa de un suceso o una decisión, cuando en la práctica actúa en combinación con otros factores. Es preciso explicar, junto a otros muchos interrogantes, ese énfasis en el factor emocional.

1. ¿Una cultura del miedo?

³ Otros ejemplos en Tucídides: 1.137.2, 3.107.3, 4.28.4, 4.29.3, 4.70.1, 5.3.1, 5.16.3, 5.45.1, 5.46.4, 5.71.3, 6.54.3, 6.59.2, 6.61.6, 6.88.9, 7.8.2, 8.45.1, 8.50.1, 8.56.2, 8.56.4, 8.109.1. Ejemplos en Heródoto: 3.1.13, 3.119.3, 3.130.3, 5.35, 6.74.2, 7.38.1, 8.103.4.

⁴ Ver también THUC. 1.77.6.2, 3.11.2, 7.56.2.8, 7.63.3.9, 7.77.6.4.

El miedo desempeña un importante papel en la cultura griega, un impacto que puede apreciarse ya en el mundo homérico⁵: héroes y dioses de toda condición se ven afectados antes o después por él, ya sea ante situaciones de violencia como el combate, o ante disputas o conflictos personales. El vocabulario homérico del miedo es enormemente extenso y variado, y admite un gran número de términos de contenido metafórico como *τρέω* (temblar), *ὀρίνω* (agitar, turbar), *πλήσσω* (golpear, conmover) o *στυγέω* (odiar, aborrecer), todos ellos capaces de transmitir el significado “temer” en determinados contextos⁶. Los poemas tienden a expresar emociones con gran facilidad; el miedo no se oculta en ciertas ocasiones, y parece haber una aceptación generalizada del hecho de que todo individuo puede sentir temor algunas veces⁷. La clave, sin embargo, reside en la causa del temor: si la causa es lo suficientemente imperativa (como la amenaza directa de un dios, por ejemplo), ni siquiera los grandes héroes se avergüenzan de reconocer sentirse atemorizados, pues es acorde a su dignidad y estatus temer a los dioses; ningún gran héroe, sin embargo, reconocerá sentirse intimidado por un motivo de inferior estatus o importancia, pues ello evidentemente redundaría en una pérdida de respeto social. El miedo funciona así como un indicador de estatus, pues en una situación de conflicto sólo el individuo inferior experimenta esta sensación en el mundo homérico.

En la Grecia histórica, el miedo es una emoción muy poderosa. Decisiones políticas críticas se toman como consecuencia, o por influjo, del miedo: los milesios, por ejemplo, deciden negociar con el rey persa Ciro en 546 a.C., quedando de ese modo “libres del miedo” (HDT. 1.143.1); también por miedo los jonios de las islas se rinden a los persas a mediados del siglo VI (1.169.2), y el tirano de Mileto Aristágoras desencadena la “Revuelta Jonia” en 499 (HDT. 5.35); Tucídides identifica el miedo como una de las causas profundas del estallido de la

⁵ VAN WEES (1992), 68, 76-77, 88-89; (1996), 8-10; (2004), 162 y notas 31-32.

⁶ ZABOROWSKI (2002).

⁷ KONSTAN (2006), 136-138; STARR (1966), 60-61.

Guerra del Peloponeso (THUC. 1.23.6, 1.33.3, 1.88)⁸, pero también como el principio por el cual gobiernan su imperio marítimo los atenienses (THUC. 1.57.4, 1.76.2, 6.83.4); se puede uno pasar a los persas por miedo (THUC. 1.74.4), o hacer defección de los atenienses (THUC. 4.88.1) o de los espartanos (THUC. 5.29.4); es mencionado también en los preparativos de la expedición ateniense a Sicilia (THUC. 6.11.5, 6.83.3), y puede provocar que algunas comunidades griegas se decidan a consultar un oráculo (HDT. 7.178.1, 8.36.1).

En el debate crucial entre corintios y corcireos en los albores de la Guerra del Peloponeso, el miedo es mencionado constantemente como factor que influye en las decisiones (THUC. 1.31-44 y especialmente en 1.42.2), pues lo que está en juego es concertar o no una alianza con los atenienses. Este es un aspecto también frecuentemente influido por el miedo, pues concertar una alianza no es siempre el resultado de una decisión libre sino de una concatenación de factores que a menudo no dejan otra salida: en palabras de Tucídides, “el miedo provoca ciertamente la unión de todos” (πάντα γὰρ ὑπὸ δέουζ ζυνίσταται, THUC. 6.33.5). Ejemplos no faltan: la alianza de ciudades sicilianas contra los atenienses (THUC. 4.63.1, 6.21.1), la alianza de los traquinios con Esparta (THUC. 3.92.2), de los anfipolitanos con Esparta (THUC. 5.11.1), de los argivos con Esparta (THUC. 5.40.3-4), y más tarde con Atenas (THUC. 5.82.5). Los plateos llegarían a un acuerdo con los invasores tebanos en 431 ante el temor de que fuesen muy numerosos (THUC. 2.3.1), y los orcomenios se verían forzados a entrar en la alianza ateniense tras ser asediados y por temor a la destrucción de su ciudad (THUC. 5.61.5). El mismo miedo que provoca el cierre de una alianza puede llevar a una comunidad a entrar en guerra apoyando a un aliado poderoso: en los debates de 431, los corintios reconocen que los pueblos de Grecia se unirán con ellos y los espartanos en la guerra contra Atenas por interés (ὠφελία), pero también por miedo (φόβω, THUC. 1.123.1), en clara alusión al poder coercitivo de Esparta

⁸ RAWLINGS (2007), 12-13.

sobre sus aliados menores. Idéntico argumento emplea Tucídides para explicar la capacidad de Agamenón de movilizar a los griegos contra Troya (THUC. 1.9.3).

En términos generales, el miedo puede intervenir en todas las fases del largo proceso de toma de decisiones político (o militar), como vemos, y aparte de su naturaleza “reactiva” (es decir, como reacción a un estímulo o una amenaza), puede tener también una condición “preventiva”. En efecto, el deseo de anticipar un daño potencial es extraordinariamente común, por lo que el miedo puede desencadenar acciones de tipo preventivo que están en el ámbito de lo estratégico, a medio camino entre lo político y lo militar. La obra de Tucídides nos aporta sobrados ejemplos: los atenienses en 432 ordenan a los aliados de Potidea que derriben sus murallas ante el temor de que puedan hacer defección de la Liga (THUC. 1.56.2); también para prevenir futuros males los atenienses ejecutan sin juicio a unos embajadores peloponesios a los que capturan en su camino hacia Persia para entrevistarse con el Gran Rey (THUC. 2.67.4); en 427, persiguen a una flota peloponesia ante el temor de que saquee las indefensas ciudades de Jonia (THUC. 3.33.2); en 424, las ciudades griegas de la Calcídica que han hecho defección de Atenas llaman a un ejército peloponesio como apoyo, ante el temor de que los atenienses se lancen contra ellos de inmediato (THUC. 4.79.2); una de las anécdotas más famosas es tal vez el temor de los espartanos a que el espíritu innovador y emprendedor de los atenienses les llevase a aliarse con los mesenios asediados en Itome en 462, según Tucídides, y que provocaría la decisión espartana de despedirlos y mandarlos de vuelta a casa (THUC. 1.102.3)⁹.

El miedo es una emoción común también en la guerra griega. El combate griego, de hecho, es una experiencia aterradora. Plutarco recoge con detalle la vivencia del cónsul Emilio Paulo en la batalla de Pidna, y el terror que supuso para él enfrentarse a la temible falange macedonia: “Cuando vio que el resto de tropas mecedonias estaban también desprendiéndose los escudos de los hombros y

⁹ Otros ejemplos en Tucídides: 2.76.3, 3.33.2, 3.74.2, 3.93.1, 3.101.2, 3.113.6, 4.1.2, 4.8.7, 4.27.2, 4.29.3, 4.41.3, 4.55.1 (*cf.* 4.55.3), 4.71.1, 4.108.1, 4.108.1, 4.123.2, 5.32.4, 5.34.2, 5.40.1-3, 5.44.3, 5.52.1, 5.82.5, 5.97.1, 6.34.2, 6.59.2, 6.91.6, 6.98.2, 7.86.4, 8.89.2, 8.90.2.

a una señal aguantaban a sus legionarios con las sarisas, y vio la fortaleza de su formación cerrada y la fiereza de su ataque, se vio dominado por el pasmo y el miedo (ἐκπληξίς καὶ δέος), pues no había visto nunca nada tan terrorífico (φοβερώτερον)". La visión dejó aparentemente honda huella en él, hombre de acción con una larga carrera militar a sus espaldas, pues "posteriormente solía recordar a menudo la experiencia y la visión de aquel día" (PLUT. *Aem.* 19.1-2). Hanson, que recoge abundantes referencias sobre esta cuestión en su trabajo¹⁰, resume también la experiencia de combatir en la falange griega con tintes fuertemente emocionales: "Hacinados en la apretada masa de la formación, pocos aparte de la primera fila podían ver u oír al enemigo, o siquiera las voces de sus propios oficiales. La escasa conciencia que podían tener de la inminente colisión provenía únicamente de la presión de los hombres de alrededor, que eran igualmente presa de los rumores, el vaivén y el murmullo generalizado a través de las filas. Empujones accidentales o estremecimientos a causa de la presión podían indicar a los hoplitas en el centro y la retaguardia de la formación que la batalla había comenzado, o peor, que estaba en vías de perderse"¹¹. Tucídides afirma hasta en tres ocasiones que los grandes ejércitos pueden verse dominados por el pánico (THUC. 4.125.1, 5.71.1, 7.80.3), y Heródoto confirma que el miedo puede aparecer sin causas aparentes, atribuible únicamente a la intervención divina (HDT. 7.10.ε).

En la extensa tradición literaria griega encontramos abundante confirmación textual del hecho de que para los griegos la guerra era una fuente recurrente de temor y preocupación: en Homero, por ejemplo, Ares es "el más odioso (ἔχθιστος) de los dioses dueños del Olimpo", por su tendencia a la disputa y el combate (*Il.* 5.890-91), mientras que la guerra (πόλεμος) es "maligna, funesta" (κακός, *Il.* 1.284), "miserable, lamentable" (ὄϊστρος, *Il.* 3.112), "destruktiva, letal" (ὀλοός, *Il.* 3.133) e incluso "llena de lágrimas" (δακρυόεις, *Il.* 5.737); para Hesíodo, es "funesta" (κακός, *Erg.* 14, 161) y "terrible" (ἀργαλέος,

¹⁰ HANSON (2000), 97-98

¹¹ HANSON (2000), 96-97 (traducción propia); cf. RAWLINGS (2007), 210.

Erg. 229); Tirteo utiliza también esta última expresión (frg. 11.8 W), además de calificarla de “destructora” (δηῖος, frg. 11.18 W); para Esquilo, la guerra es también una experiencia “sangrienta” (αἱματόεις, *Suppl.* 1044).

Las abundantes descripciones del combate contenidas en la poesía griega, desde la épica homérica a la tragedia clásica pasando por la lírica arcaica, convierten esa imagen funesta y terrible de la guerra en un tópico: la ilustración de una ciudad en guerra que muestra el escudo de Aquiles en la *Ilíada* (18.535-40) enfatiza la presencia de las divinidades personificadoras del combate, la Disputa (Eris)¹² y el Tumulto (Kydoimós), acompañados de la Parca, todos ellos personajes aterradores empapados en sangre; esa imagen se repetirá casi idéntica en el *Escudo* atribuido a Hesíodo (*Scut.* 248-57). La sensación predominante en la literatura griega es, por tanto, que la guerra es una terrible experiencia que infunde miedo, como resume Píndaro: “Dulce es la guerra para el inexperto (γλυκὸν δὲ πόλεμος ἀπείροισιν), pero aquel que tiene experiencia (ἐμπείρων δὲ τις) se espanta terriblemente (ταρβεῖ περισσῶς) en su corazón cuando ésta se acerca” (frg. 110 Maehler). La vívida descripción que Tucídides realiza de la desastrosa retirada ateniense de Siracusa en 413 (7.75) constituye un ejemplo válido, que alcanza cotas extraordinarias de patetismo en el momento en el que el ejército abandona a los heridos (7.75.3), cuya suerte queda así sellada. En la narrativa griega, experiencias militares terribles, como la derrota ateniense en Sicilia, están completamente dominadas por vocabulario relacionado con el miedo (THUC. 7.60-87).

El miedo es sin duda una limitación táctica, que hace que los ejércitos combatan peor. Para Tucídides, tropas atemorizadas son inferiores (ἥσσους, THUC. 2.3.4; cf. 1.120.5), pues el miedo hace olvidar todo lo aprendido (THUC. 2.87.4), y en casos extremos puede conducir a alucinaciones: la visión del

¹² En los *Trabajos y Días*, Hesíodo identifica esta Eris como una Disputa nefasta, “horrible, que engendra guerra funesta y combate” (*Erg.* 11-16).

ateniense Epizelo en la batalla de Maratón es la más conocida (HDT. 6.117.2-3)¹³, pero Lisias también elucubra en un discurso con las visiones que el miedo pudo provocar a los combatientes en Salamina (LYS. 2.39), tal vez recordando el pasaje de Heródoto en el que afirmaba que los atenienses vieron el fantasma de una mujer antes de la batalla (HDT. 8.84.2)¹⁴. El combatiente que se viese dominado por el miedo durante la lucha podía ser tachado de cobarde, y la cobardía era una de las actitudes más censuradas y perseguidas por las comunidades griegas. Homero lo describe con tintes paródicos: “al cobarde (τοῦ κακοῦ) se le muda el color, uno se le va y otro le viene, y su ánimo en la mente no es capaz de estar quedo sin temblor; cambia de postura, apoya su peso alternando una y otra pierna, el corazón le palpita en el pecho con fuertes latidos imaginando toda clase de parcas, y los dientes le castañetean” (*Il.* 13.279-83, trad. E. Crespo). Es significativo que el color, el temblor, las palpitaciones y el castañeteo de dientes sean ingredientes comunes en las descripciones homéricas de los síntomas del miedo¹⁵.

Los “tembladores” (τρέσαντες) aparecen ya en Homero (*Il.* 14.522) y Tirteo (frg. 11.14 W), y, en una sociedad que incentivaba la competición por el valor¹⁶, solían existir castigos específicos para los individuos acusados de cobardía (al margen naturalmente del desprecio público): el más común era la *atimía*, la pérdida de derechos cívicos, que conllevaba una gran vergüenza pública y convertía al condenado en blanco de las burlas de la comunidad¹⁷. Los

¹³ Heródoto no obstante no afirma que esa visión sea consecuencia del miedo, y es más bien la investigación moderna la que relaciona la experiencia de Epizelo con el estrés y el trauma del combate. HANSON (1990), 192-93; TRITLE (2000), 8 n.16, 64-65, 95 n.39; VAN WEES (2004), 151. Sobre el trauma en combate, ver CROWLEY (2012).

¹⁴ Epifanías en combate: PRITCHETT (1979), 11-46; VAN WEES (2004), 180; RAWLINGS (2007), 179-80.

¹⁵ *Il.* 3.34-35, 10.94-95, 10.375-76, 10.390, 13.279-283, 22.452-53, 24.359; *Od.* 4.703-5, 5.297, 10.201-202, 10.496-98, 10.556-58, 18.77, 18.341-42.

¹⁶ Sobre los *trésantes*, ver DUCAT (2006). Menciones al valor: Maratón (Hdt. 6.114), Termópilas (Hdt. 7.226-27), Salamina (HDT. 8.93), Platea (HDT. 9.71-75), Potidaea (PLAT. *Symp.* 220d-e; PLUT. *Alc.* 7). Ver en general PRITCHETT (1974), 276-80.

¹⁷ Se menciona a menudo el caso del político ateniense Cleónimo, que sería objeto de burla por parte de Aristófanes en sus comedias todavía años después de su “delito” de cobardía (haber abandonado su escudo en combate, supuestamente en la batalla de Delio): AR. *Nu.* 353-54, 672-80;

espartanos aparecen en las fuentes como especialmente sensibles a la cobardía: los dos espartanos supervivientes de las Termópilas serían juzgados severamente como cobardes, a pesar de haberse perdido la batalla como consecuencia de dolencias oculares, hasta el punto de que uno de ellos se suicidaría y el otro trataría de resarcirse con un comportamiento también casi suicida en la batalla de Platea (HDT. 7.231-32); los generales “desobedientes” en la batalla de Mantinea (418 a.C.) serían juzgados también por cobardía, no por insubordinación (THUC. 5.72.1); los supervivientes de Esfacteria (425 a.C.) y Leuctra (371 a.C.) serían condenados a *atimía* (THUC. 5.34; PLUT. Ages. 30.2). Dentro de esta lógica social, las decisiones tomadas a consecuencia del miedo e interpretadas por tanto como un acto de cobardía eran condenadas enérgicamente: Tucídides, por ejemplo, describe de forma severa el comportamiento de Cleón durante la batalla de Anfipolis (422), asegurando que “desde el principio no pensaba resistir (μένειν)” y que a la mínima dificultad “emprendió la huída” (5.10.9), por lo que su muerte a manos de un peltasta enemigo se presenta casi como una retribución.

La poesía de Tirteo, que se considera uno de los principales hitos en la evolución de la temática literaria del período arcaico y el avance hacia valores característicos de la pólis, está construida en torno a la idea central de que es necesario ser valeroso en combate, y que la muerte es preferible a la cobardía: “Es hermoso (καλόν) morir cayendo entre los combatientes de vanguardia”, afirma (frg. 10.1 W), pues el hombre valiente “es un bien común (ξυνὸν ἐσθλόν) para toda la ciudad y el pueblo” (frg. 12.15 W), mientras que “nadie sería capaz de relatar todas las desgracias que sobrevienen a un hombre cuando sufre el deshonor (αἰσχρά)” (frg. 11.15-16 W), pues “será objeto de odio (...), deshonra su linaje, desmiente su noble rostro y toda infamia y toda vileza van con él” (frg. 10.7-10 W). Tirteo inaugura también otra imagen del coraje, que hará fortuna en la tradición griega posterior: el hombre valiente muere con todas las heridas en el pecho, señal de que jamás ha vuelto la espalda al enemigo (frg. 12.25 W). Por

V. 15-27, 592, 821-23; Pax 444-46, 674-78, 1295-1304; Av. 288-90, 1473-81. Ver en general VAN WEES (2004), 111-12, 193-94; DUCAT (2005); CHRIST (2006); RAWLINGS (2007), 33-34.

extensión, a la inversa “es un placer (ἀρπαλέον), en la guerra destructora, herir por detrás la espalda de un enemigo que huye, y es una visión de vergüenza (αἰσχρός) un cadáver que yace en el polvo con la espalda atravesada por la punta de una lanza” (frg. 11.17-20 W). Es posible ver un eco de esta idea en el fragmento de Arquíloco en el que sarcásticamente se jacta de que “siete muertos han caído, que habíamos alcanzado a la carrera, y somos mil sus asesinos” (frg. 61 D), pero la herencia de este pensamiento se conservará en la afirmación de Plutarco de que los tebanos del Batallón Sagrado fueron todos aniquilados en la batalla de Queronea, muertos en las posiciones en las que enfrentaron a la falange de Filipo (*Pelop.* 18.5).

Otro aspecto relacionado con la cobardía era la denominada *rhipsaspía*, el acto de arrojar intencionadamente el escudo para huir. Esta práctica tiene sus primeras menciones en Arquíloco (frg. 5 W) y Alceo (frg. 428a L-P, corroborado en Hdt. 5.95), pero en la fase inicial de la época arcaica parece no tener las terribles implicaciones que adquirirá más tarde: el escudo se convertirá en una metáfora de la integridad del guerrero y por tanto de la formación, y en consecuencia arrojarlo supondría una falta pública de solidaridad. El ejemplo del político ateniense Cleónimo, mencionado más arriba, es paradigmático de ese rechazo y burla públicos. Desprenderse del escudo, sin embargo, podía ser una medida desesperada pero común para afrontar la huida en una situación de extremo peligro, como la desbandada ateniense en la batalla nocturna de Epípolas (413 a.C.), en la que la mayor parte de los soldados arrojaron sus armas para escapar (THUC. 7.45).

El miedo es sin duda una emoción comprensible, e incluso esperable: según Heródoto, todo el mundo pensaba que los atenienses se verían dominados por el miedo ante la inminente invasión persa (HDT. 7.139), pues los griegos en general contemplaban con terror a los persas, y las expresiones de pánico claramente se intensifican en la narración herodotea a medida que los persas se aproximan a Grecia y se acerca el primer choque (HDT. 7.138.2, 7.173.4, 7.178.2, 7.183.1, 7.207, 8.4.1, 8.70.2, 8.75.2, 9.8.2, 9.33.5, 9.46.1). La resistencia

ateniense a pesar de ese miedo visceral y atávico no hace sino enfatizar todavía más su valor: Platón, por ejemplo, ensalzaría más tarde la peculiar “solidaridad” ateniense surgida como consecuencia de ese miedo, y que les permitiría derrotar a los persas (*Leg.* 699c)¹⁸.

Pues esta es, en efecto, la otra cara del miedo, el opuesto ineludible que cierra el círculo y completa la compleja realidad de la experiencia humana ante la amenaza, el peligro y, en última instancia, la muerte: el coraje, construido como un imperativo moral, como una categoría del comportamiento y los valores de una comunidad, cuya conceptualización social e ideológica ayuda a menudo a entender la conceptualización del propio miedo.

2. ¿Una cultura del valor?

Frente a la realidad indiscutible del terror del combate, los griegos levantaron una ideología del coraje que sirviese de antídoto a los efectos paralizadores del miedo. El valor se concebía en Grecia como la virtud masculina por antonomasia (*andreia*), y era un elemento del carácter obligado para aquellos hombres que quisiesen reclamar un lugar destacado dentro de la comunidad¹⁹. Como describe el famoso “discurso” de Sarpedón (*Hom. Il.* 12.310-28), el valor justificaba el estatus en la sociedad homérica: en la épica, el comportamiento valeroso se fundamentaba en la cultura de la *timé*, de la estima o deferencia social, pues empujaba a los héroes a obtener respeto a través de una conducta valiente en combate (VAN WEES, 2004: 163-64). El énfasis de los poemas en el valor, en efecto, es constante y extraordinariamente repetitivo²⁰. En el mundo de la lírica

¹⁸ ROWE (2007), 88-89.

¹⁹ *Andreia* como valor masculino: CARTLEDGE (1998), 54 n.2 (para bibliografía actualizada); VAN WEES (2004), 192-94.

²⁰ Basten, por ejemplo, citar las referencias a ἀλκή, “coraje, valor”, en los poemas épicos: *Il.* 4.234, 4.253, 4.418, 5.299, 5.718, 6.112, 6.265, 7.164, 8.140, 8.174, 8.262, 9.34, 9.39, 9.231, 9.706, 11.287, 11.313, 11.566, 11.710, 12.409, 13.48, 13.116, 13.197, 13.269, 13.330, 13.471, 13.786, 13.836, 15.250, 15.487, 15.490, 15.527, 15.734, 16.157, 16.270, 16.602, 16.753, 17.42, 17.61, 17.81, 17.181, 17.185, 17.212, 17.281, 17.499, 17.728, 18.154, 18.157, 18.158, 19.36, 19.161, 20.256, 20.381, 21.578, 22.282; *Od.* 2.61, 4.527, 6.130, 9.214, 9.514, 17.315, 22.237, 23.128, 24.509.

arcaica, el valor era también enfatizado como el más excelente de los servicios que un hombre podía prestar a su comunidad (CALLIN. frg. 1; TYRT. frgs. 10, 11 y 12 W). El valor tenía por tanto una natural dimensión individual (su práctica se basaba en intereses personales), pero el énfasis en la literatura es en su más significativa dimensión comunitaria: las exhortaciones al valor inciden en su función social, en la medida en que el comportamiento valeroso del individuo revierte en beneficio de la comunidad.

La “ideología del valor” pretendía, por tanto, combatir los desastrosos efectos que el miedo podía tener en el ánimo, y por tanto en la cohesión, de una comunidad. Esquilo ilustraría ese hecho en los *Siete contra Tebas*, al presentar a Eteocles recriminando violentamente al coro de mujeres tebanas su derrotismo y desesperación ante la presencia del ejército enemigo, y reclamando precisamente que esa es la peor manera de servir a la ciudad en un momento de peligro (*Sept.* 182 ss.). Por otra parte, el conocido sub-género de las arengas militares, especialmente representado en los historiadores clásicos, consiste básicamente en un intento por parte del general al mando de controlar el estado anímico del ejército, tendente frecuentemente a la desmoralización como consecuencia del miedo²¹. Tucídides parece mostrarse bastante consciente de la importancia de la moral de los ejércitos, y en ocasiones describe el estado anímico de las tropas y las medidas que los generales al mando toman: durante los enfrentamientos navales entre atenienses y peloponesios en el Golfo de Corinto en 429 a.C., por ejemplo, describe el desánimo peloponesio ante las sucesivas derrotas contra los atenienses y reproduce a continuación la arenga de su general Brasidas (THUC. 2.86-87).

Como toda exhortación, no obstante, la ideología del coraje parece más bien la invocación de un ideal, y no tanto la plasmación de una realidad. En la literatura es preciso diferenciar entre los actos valerosos, relativamente abundantes, y las exhortaciones al comportamiento valeroso, absolutamente

²¹ Ver HANSEN (1993), PRITCHETT (1994), ANSON (2010).

predominantes; esas exhortaciones parecen entrar en colisión con una aproximación más “pragmática” a la guerra: la puesta en práctica de ese comportamiento valeroso parece ser en los poemas homéricos más bien algo relativo, en función del contexto. En determinadas circunstancias los héroes no tienen el menor reparo en retroceder, abandonar la vanguardia, o incluso huir, si la situación lo requiere. La exhortación, por tanto, plantea un modelo de conducta ideal, y, lo que es todavía más importante, denuncia indirectamente la ausencia de dicho comportamiento en la práctica, o cuando menos su escasa frecuencia.

El miedo, así pues, seguirá estando presente tanto en el combate griego como en la literatura, en todas sus épocas, a pesar de esta “cultura del valor”, pues lo aterrador es, en última instancia, algo tan universal como la proximidad de la muerte, como confiesa Sófocles: “Incluso los hombres más valientes huyen cuando ven cercana la muerte que los va a privar de la vida” (*Ant.* 580-81). El miedo se combate, como vemos, desde planteamientos morales e ideológicos, entre los cuales debemos incluir la vergüenza, un condicionante social extraordinariamente poderoso que suele tener el efecto de exprimir al máximo las capacidades de los individuos²²: en el discurso fúnebre, Pericles afirma de los atenienses caídos que “consideraron en más defenderse y sufrir que ceder y salvarse; evitaron una fama vergonzosa y aguantaron el peligro de la acción al precio de sus vidas” (THUC. 2.42.4). Algunas prácticas específicas del combate podían tener también un efecto moralizador en los individuos, limitando los efectos del miedo. Una de las más importantes y generalizadas era el hecho de respetar los vínculos sociales, de amistad o de parentesco, en el reclutamiento y en la formación, con lo que los hombres combatían rodeados de sus compañeros, vecinos o familiares²³.

Las fuentes dejan entrever, por tanto, una perspectiva más práctica, menos emocional, de la experiencia de la guerra por parte de los griegos, como cuando el

²² VAN WEES (2004), 193.

²³ HANSON (2000), 118-25; VAN WEES (2004), 96-97, 102-104; RAWLINGS (2007), 210-13; CROWLEY (2012), 40-69.

siracusano Hermócrates reconoce en su intervención ante el congreso de ciudades griegas sicilianas reunido en Gela en 424 (THUC. 4.59) que nadie se deja dominar por el miedo si piensa que va a obtener algún provecho de la guerra. El miedo, por tanto, puede y debe ser dominado para poder perseguir los intereses y los objetivos marcados. En términos ideales, el miedo debería tener poder únicamente sobre las decisiones, mientras que las acciones deberían estar dominadas por el valor y el coraje. Heródoto afirma esto de forma explícita en su debate entre Jerjes y Artábano, en el que el consejero reflexiona que “un hombre sería sobremanera excelente (ἄριστος) si al deliberar sintiera miedo (βουλευόμενος μὲν ἀρρωδέοι), al considerar toda dificultad que le afectara, pero en la acción, por el contrario, fuera audaz (ἐν δὲ τῷ ἔργῳ θρασὺς εἶη)” (HDT. 7.49.5). Esa será la actitud de los delfios poco más tarde durante la invasión persa, sobreponerse al miedo y actuar con valor en favor de los demás (HDT. 7.178.1), y por ello los griegos les manifestarían “gratitud eterna (χάριν ἀθάνατον)” (HDT. 7.178.2). El miedo, por tanto, debe ser vencido como consecuencia del valor individual, es decir, de una voluntad moral superior, y no a causa del temor al castigo, como los griegos observan que sucede entre los persas (HDT. 7.103.4).

El miedo, en consecuencia, tiene un lugar dentro de la ideología griega del valor y es, dentro de esta concepción, compatible con él, pues de hecho ambos están definidos de forma relacional, esto es, el uno en función del otro (KONSTAN, 2006:135-37). En una cultura que sobrevalora el coraje como elemento de identidad masculina, el miedo, emoción inevitable e ineludible, encuentra un hueco al ser presentado como una prueba de valía: ante el miedo es donde se ponen a prueba los griegos de verdad. La afirmación de Artábano que acabamos de ver, sin embargo, apunta otra dimensión, más compleja, de la conceptualización griega del miedo: el temor es el resultado, a menudo inevitable, de la “consideración” (ἐπιλεγόμενος) de los males que pueden sobrevenir a uno. Es aquí donde el miedo deja de ser una emoción irracional y entra en el ámbito de la reflexión.

3. El miedo como proceso cognitivo

En su tratado sobre la retórica, Aristóteles reflexiona en profundidad sobre el miedo y su naturaleza, y llega a la conclusión de que se trata de una emoción compleja, que implica una cierta participación de habilidades cognitivas. Según su definición, *phóbos* es “un sufrimiento o turbación nacido de imaginar un mal venidero que puede provocar destrucción o sufrimiento. Pues no tememos todos los males, por ejemplo ser injustos o estúpidos, sino sólo los que pueden producir grandes sufrimientos o pérdidas. Y además, si no nos parece que van para largo, sino que están próximos y a punto de ocurrir. Pues lo que va para largo no lo tememos” (*Rhet.* 1382a21-25). De su definición se deduce que el miedo implica, por un lado, conocimiento (experiencias similares previas con las que comparar la situación presente, conciencia de dicha situación y sus riesgos, percepción de los detalles y evolución de la situación), y, por otro, capacidad de inferencia (interpretar signos externos, experimentar empatía con los miedos ajenos, relacionar indicios y extraer conclusiones) (KONSTAN, 2006: 130-31, 143, 149, 154). Según Aristóteles, además, aprendemos comúnmente a temer determinadas cosas, así como a identificar los riesgos y los peligros. Qué debemos temer y cómo es hasta cierto punto resultado del aprendizaje, pues se trata de información en gran medida social y cultural. El individuo debe aprender a gestionar y aplicar esa información en las situaciones concretas, lo que requiere la participación de sus sentidos y su intelecto. No está, por tanto, conectado necesariamente a consideraciones morales, sino que se trata de un estado de alarma que surge de una evaluación personal de la realidad.

La participación de esas habilidades cognitivas en la gestación de la emoción se advierte fácilmente en las fuentes, en aquellos episodios descritos con cierto detalle: por ejemplo, los plateos que en 431 se encontraron con la ciudad tomada por tropas tebanas se asustaron ante la perspectiva de que los invasores fuesen muy numerosos y se avinieron por tanto a un acuerdo inicial de rendición (THUC. 2.3.1); en la batalla de Delio (424 a.C.), el derrumbe ateniense se produjo cuando vieron en el horizonte las nubes de polvo de los regimientos de caballería

de reserva beocios, y que confundieron con un nuevo ejército enemigo (THUC. 4.96); en las campañas de Brasidas en Macedonia (423 a.C.), los aliados macedonios fueron presa del pánico ante la noticia de que los ilirios, bárbaros con una merecida reputación de belicismo, se habían pasado al enemigo y que por tanto corrían el riesgo de ser rodeados por fuerzas superiores (THUC. 4.125.1). En todos estos casos, la evaluación y valoración de una serie de indicios y datos lleva a la conclusión del peligro inminente, lo que a su vez provoca el miedo.

Esta visión aristotélica convierte una emoción en principio “negativa” en una prueba de buen juicio: el miedo es la consecuencia lógica de una buena evaluación de la situación, por lo que no experimentar miedo en determinadas situaciones equivale a un defecto cognitivo. Konstan (2006: 138) utiliza el ejemplo de Héctor, que en la *Ilíada* siente temor ante el enfrentamiento con Aquiles (*Il.* 22.131-37), pues de acuerdo con Aristóteles ese miedo sería la natural consecuencia de la acertada valoración por parte de Héctor de la superioridad de su rival. Ello conduce a dos conclusiones preliminares: en primer lugar, el valor no consiste, por tanto, en evitar o suprimir el miedo, sino en superarlo, en vencerlo; y en segundo lugar, en la guerra el miedo es consecuencia de la conciencia de un desequilibrio, de una inferioridad: el bando en situación de inferioridad, por el motivo que sea, está más expuesto al peligro y al daño, lo cual suscita el miedo. Según Aristóteles, “son igualmente temibles los que son más poderosos que nosotros, pues si perjudican a quienes son más poderosos, con mayor razón podrían perjudicarnos a nosotros” (*Rhet.* 1382b14-16). El miedo, por tanto, depende de una estimación de las fuerzas respectivas, por lo que si el equilibrio o el estado de esas fuerzas varía el miedo puede aumentar o disminuir en consecuencia (KONSTAN, 2006: 140-46). Un ejemplo podemos encontrarlo en el miedo que los griegos sienten ante el avance de los persas en 480, resultado de las gigantescas proporciones del ejército enemigo (HDT. 7.138.2); otro ejemplo es el miedo espartano que conduce a la Guerra del Peloponeso, y que es consecuencia del ascenso ateniense en las décadas previas y que termina por alterar el equilibrio de fuerzas en Grecia (THUC. 1.23).

Miedo y capacidad cognitiva pueden relacionarse también de otro modo: en el debate sobre la suerte de los mitileneos, el orador ateniense Diódoto concluye que su propuesta (juzgar sin excesiva severidad a los rehenes y tratar con prudencia a los mitileneos) es “provechosa para el futuro y temible (φοβερὰ) para nuestros enemigos. Pues quien toma prudentes decisiones (εὖ βουλευέται) resulta más fuerte frente al adversario que quienes proceden por la fuerza de los hechos de modo insensato (ἀνοίᾳ)” (THUC. 3.48.2). Ello implica que las decisiones racionales pueden ser más intimidantes y temibles para el enemigo que las acciones impulsivas o apresuradas. El intelecto permite obtener un abanico más amplio de posibilidades y mecanismos o estrategias más efectivas para producir daño, por lo que el conocimiento no sólo es necesario en el reconocimiento del daño potencial, sino también útil para generar un miedo mayor y más intenso en el enemigo.

El miedo implica también algún tipo de “inteligencia política”, para poder leer las situaciones públicas e identificar riesgos o ataques potenciales, pues es un componente consustancial a las relaciones entre individuos y facciones dentro de la comunidad. En su discurso ante la asamblea siracusana en 415 a.C., el orador Atenágoras reconoce que el miedo puede ser utilizado como una herramienta con fines políticos: “Quienes no se sienten personalmente tranquilos son los que quieren infundir terror en la ciudad a fin de ocultar el suyo propio con el miedo generalizado” (THUC. 6.36.1-2). Un hombre puede ser condenado al ostracismo a causa del temor que su prestigio y su influencia despiertan en sus rivales, como indirectamente reconoce Tucídides (8.73.3), pero su ámbito natural son los episodios de *stásis* o “conflicto civil”, a causa de las constantes sospechas por las posibles maniobras de las facciones rivales (THUC. 8.92.11). Alcibíades aparece en ocasiones descrito como un consumado manipulador, capaz de controlar la situación política empleando el miedo si es necesario (THUC. 8.81-82). Por otro lado, el miedo puede actuar como el fundamento del correcto funcionamiento de las instituciones públicas, pues Tucídides afirma a través de Pericles (2.37.3) que

los cargos electos y las leyes se sostienen “por el miedo (διὰ δέος) y por la obediencia” que los ciudadanos sienten hacia ellos.

Dos factores principales, por tanto, se combinan para generar la emoción del miedo: el peligro (la proximidad relativa de un daño potencial) y la confianza (la evaluación puntual de las posibilidades propias en una situación dada). Ambos factores funcionan en relación inversa entre sí: cuanto mayor es el riesgo, menor es la confianza, y viceversa. Este hecho encierra un gran potencial para nuestra comprensión del comportamiento individual y colectivo en combate. Más relevante todavía, sin embargo, es el hecho de que el miedo actúa normalmente en escalada: el aumento del riesgo y la disminución de la confianza es generalmente un proceso que tiene lugar en un período de tiempo concreto, más o menos largo, y por tanto tiende a su intensificación gradual. Ello implica que, según la visión aristotélica, cuanto más próximo se encuentre el daño, mayor será el riesgo y por tanto el miedo; Aristóteles reconoce que el ser humano no estará asustado o siquiera preocupado mientras la amenaza se encuentre todavía lejos: “Todos sabemos que vamos a morir”, afirma, “pero como no va a ser en seguida, no nos preocupamos” (*Rhet.* 1382a26-27).

Las experiencias militares griegas apoyan esta idea: los siracusanos, por ejemplo, no creen las advertencias de su líder Hermócrates acerca de la expedición ateniense en la primavera de 415 pues el daño se encuentra todavía lejano (THUC. 6.35), pero Hermócrates está en lo cierto y los atenienses llegan a Sicilia en medio de la alarma siracusana (THUC. 6.45); su consternación será todavía mayor dos años más tarde, cuando por sorpresa una nueva armada ateniense llegue hasta ellos cuando todavía no han conseguido derrotar a la primera (THUC. 7.42.3). En 411, y en medio de los conflictos internos por la revuelta oligárquica, los atenienses reaccionan con celeridad a la inminente llegada de una flota peloponesia que se encuentra bordeando Salamina, y, según Tucídides, “acudieron en masa y a la carrera al Pireo, concediendo menos importancia a sus luchas intestinas que a la promovida por los enemigos de fuera, que no se hallaban ahora lejos sino en las proximidades del puerto” (8.94.3).

Sócrates afirma que “la confianza genera despreocupación, descuido y desobediencia; el miedo, en cambio, hace a los hombres más atentos, más obedientes, más dispuestos a la disciplina”, y cita el ejemplo de los marinos, que sólo atienden con diligencia a sus obligaciones cuando esperan una tormenta o un ataque (XEN. *Mem.* 3.5.5-6). Cuando los atenienses reciben en el otoño de 413 noticias del desastre de Sicilia se sentirán terriblemente desesperados al pensar que todos sus enemigos aprovecharán su debilidad para caer sin tardanza sobre ellos (THUC. 8.1); el miedo se desata como consecuencia de la percepción de un peligro que consideran inminente, pero los acontecimientos posteriores demostrarán que sus temores eran infundados por lo que respecta al nivel de emergencia, pues no se llevarán a cabo acciones militares contra Atenas hasta la primavera del año siguiente. Ello implica que el miedo depende más bien de la percepción de la realidad, y no tanto de la realidad misma.

Konstan sintetiza esta visión “cognitiva” del miedo descrita por Aristóteles de la siguiente manera: “La impresión que causa el miedo deriva de un juicio sobre el mundo, es decir, que alguien con un motivo para hacerte daño está en disposición de hacerlo. De ello se sigue que el miedo no es necesariamente una señal de cobardía sino más bien una respuesta inevitable (a menos que uno sea completamente insensible) a una amenaza plausible de peligro. Gestionar el miedo implica así evaluar el equilibrio relativo de fuerzas entre contendientes, un ejercicio de cálculo (*lógismos*) y razonamiento” (2006: 149; traducción propia). Esta perspectiva nos aleja de las emociones instintivas, o de las emociones como respuestas automáticas a estímulos específicos, e introduce el factor del intelecto dentro del mundo emocional, habitualmente alejado, pensamos, de la reflexión y la lógica.

4. Conclusiones

El miedo se entiende normalmente como una emoción instintiva, una reacción directa y espontánea a estímulos específicos, y también “primaria”, más natural y esencial que otras y por tanto generadora de emociones secundarias. En

el contexto de la guerra, esas características de inmediatez y esencialidad parecen cobrar todavía más relieve por lo apremiante, urgente y vitalmente comprometido de las situaciones del combate. Frente a esta visión directa, la primera elaboración teórica del miedo que encontramos en la cultura griega, forjada por Aristóteles, presenta una imagen más sofisticada y compleja de la emoción, relacionándola con procesos cognitivos que implican lógica y raciocinio. Se trata de una visión muy elaborada, pero algunos especialistas la consideran no obstante generalizada entre los griegos y compartida por, al menos, los contemporáneos de Aristóteles²⁴. El análisis de las fuentes literarias que describen acontecimientos militares parece conducir también a la misma idea: el miedo se presenta como la consecuencia de una evaluación (bien que instantánea y en ocasiones demasiado apresurada) de la situación, evaluación que da como resultado una conciencia de la inferioridad del individuo en dicha situación y por tanto de su debilidad o desprotección. Que esa evaluación se produzca en décimas de segundo no quiere decir que no sea lógica, o que no sea ajustada o correcta.

La cultura griega presenta, por tanto, una relación compleja con el miedo, que podemos leer precisamente desde esta perspectiva de la racionalidad: reniegan del miedo instintivo, porque se muestra como una emoción que se apodera del individuo sin que su voluntad sea capaz de contrarrestarla, y que le lleva a actuar de modo egoísta e insolidario (la cobardía, por tanto, se concebiría como un defecto de la voluntad, una incapacidad de dominar las emociones que tiene además efectos perjudiciales sobre los demás); pero aceptan el miedo racional, porque es una consecuencia natural de una evaluación ajustada de la realidad y pone de manifiesto una adecuada capacidad de juicio (en la medida en que es racional, además, es más contenido, y por tanto no tan susceptible de caer fuera de control). El primero es lógicamente despreciado, mientras que el segundo es únicamente comprendido, pero no tolerado; ambos, en última instancia, son objeto de rechazo: el miedo instintivo debe ser castigado y erradicado, el miedo racional

²⁴ KONSTAN (2006), 149.

debe ser en cambio superado (mediante la exhortación al comportamiento valeroso).

Factores culturales e ideológicos relacionados con el comportamiento social, con los valores y con la moral, por tanto, configuran la noción predominante del miedo en la literatura griega clásica, y conforman uno de los sectores más determinantes del rico universo de las emociones en el ámbito de la guerra y la política griegas. Se trata de una noción, en definitiva, que reconoce las flaquezas de la voluntad humana (el miedo instintivo), que propone su propio modelo de conducta ante las situaciones de extremado riesgo (el miedo racional), y que articula respuestas para esas situaciones (el castigo en un caso, la ideología del valor en el otro). Las acciones, decisiones y reacciones de los generales y soldados se ajustan aparentemente a esos patrones en las descripciones literarias que conservamos de los acontecimientos militares. Es una inferencia lógica, aunque naturalmente discutible, que también las acciones, decisiones y reacciones de los generales y soldados griegos se ajusten a esos patrones en las frecuentes batallas y guerras de la época clásica.

BIBLIOGRAFÍA

1. ANSON, E.M. (2010). The general's pre-battle exhortation in Graeco-Roman warfare. *G&R*, 57, 304-18.
2. BARKER, E. & Christensen, J. (2006). Flight club: the new Archilochus fragment and its resonance with Homeric epic. *MD (Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici)*, 57, 9-41.
3. BYRNE, L. (1997). Fear in the Seven against Thebes. En DEACY, S. & PIERCE, K.S. (Eds.). *Rape in Antiquity*. London, Duckworth: 143-62.
4. CARTLEDGE, P. (1998). The machismo of the Athenian empire – or the reign of the phaulus? En FOXHALL, L. & SALMON, J. (Eds.). *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London, Routledge: 54-67.
5. CHRIST, M. (2006). *The Bad Citizen in Classical Athens*. Cambridge, Cambridge University Press.
6. CROWLEY, J. (2012). *The Psychology of the Athenian Hoplite. The Culture of Combat in Classical Athens*. Cambridge, Cambridge University Press.
7. DAYTON, J.C. (2006). *Athletes of War. An Evaluation of the Agonistic Elements in Greek Warfare*. Toronto, Edgar Kent.
8. DODDS, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press.

9. DUCAT, J. (2005). Aristodémos le trembleur. *Ktèma*, 30, 205-16.
10. — (2006). The Spartan 'tremblers'. En HODKINSON, S. & POWELL, A. (Eds.). *Sparta and War*. Swansea, Classical Press of Wales: 1-55.
11. FISHER, N. (1998). Violence, masculinity and the law in classical Athens. En FOXHALL, L. & SALMON, J. (Eds.). *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London, Routledge: 68-97.
12. — (2000). Hybris, revenge and stasis in the Greek city-states. En VAN WEES, H. (Ed.). *War and Violence in Ancient Greece*. London, Duckworth: 83-123.
13. FOXHALL, L. (1998). Introduction. En FOXHALL, L. & SALMON, J. (Eds.). *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London, Routledge: 1-9.
14. FOXHALL, L. & SALMON, J. (Eds.) (1998). *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London, Routledge.
15. GOODMAN, M.D. & HOLLADAY, A.J. (1986). Religious scruples in ancient warfare. *CQ*, 36.1, 151-71.
16. HANSEN, M.H. (1993). The battle exhortation in ancient historiography. *Historia*, 42.2, 161-80.
17. HANSON, V.D. (2000). *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*. Berkeley, University of California Press.
18. JAMESON, M.H. (1991). Sacrifice before battle. En HANSON, V.D. (Ed.). *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*. London, Routledge: 197-227.
19. KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, University of Toronto Press.
20. — (2007a). Anger, hatred and genocide in Ancient Greece. *Common Knowledge*, 13.1.
21. — (2007b), War and reconciliation in Greek literature. En RAAFLAUB, K.A. (Ed.). *War and Peace in the Ancient World*. Oxford, Malden Blackwell.
22. LENDON, J.E. (2005). *Soldiers and Ghosts. A History of Battle in Classical Antiquity*. New Haven, Yale University Press.
23. LLOYD, A.B. (1996). Philip II and Alexander the Great: the moulding of Macedon's army. En Lloyd, A.B. (Ed.). *Battle in Antiquity*. London, Duckworth: 169-98.
24. PRITCHETT, W.K. (1971). *The Greek State at War*, vol 1. Berkeley, University of California Press.
25. — (1974). *The Greek State at War*. vol 2. Berkeley, University of California Press.
26. — (1979). *The Greek State at War*, vol 3. Religion. Berkeley, University of California Press.
27. — (1991). *The Greek State at War*, vol 5. Berkeley.
28. — (1994). The general's exhortation in Greek warfare. En PRITCHETT, W.K. (Ed.). *Essays in Greek History*. Amsterdam, J.C. Gieben: 27-109.
29. RAWLINGS, L. (2007). *The Ancient Greeks at War*. Manchester, Manchester University Press.
30. ROISMAN, J. (2005). *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*. Berkeley, University of California Press.

31. ROWE, C. (2007). Plato and the Persian Wars. En BRIDGES, E., HALL, E. & RHODES, P. J. (Eds.). *Cultural Responses to the Persian Wars*. Oxford, Oxford University Press: 85-104.
32. SABIN, Philip & VAN WEES, Hans & WHITBY, Michael. (Eds.) (2007). *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.
33. STARR, C. (1966). Homeric cowards and heroes. En WALLACH, L. (Ed). *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*. Ithaca, Cornell University Press: 58-63.
34. VAN WEES, Hans (1996). Heroes, knights and nutters: warrior mentality in Homer. En LLOYD, A.B. (Ed.). *Battle in Antiquity*. London, Duckworth: 1-86.
35. — (1998). A brief history of tears: Gender differentiation in archaic Greece. En FOXHALL, L. & SALMON, J. (Eds.). *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London, Routledge: 10-53.
36. — (2004). *Greek Warfare: Myths and Realities*. London, Duckworth.
37. ZABOROWSKI, R. (2002). *La Crainte et le Courage dans l'Iliade et l'Odysee. Contribution Lexicographique à la Psychologie Homérique des Sentiments*. Varsovie, Stakroos.