

# **Raíces griegas de la compasión cristiana. La compasión en Homero y Aristóteles en relación con unas parábolas de la tradicón lucana**

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ\*

**RESUMEN:** Somos intelectualmente herederos de los griegos, por eso podemos rastrear la idea de compasión cristiana en la cultura y filosofía griega; en esta primera parte nos centraremos en Homero. La compasión dentro de la tradición griega es una pasión o emoción, en cambio, dentro de la tradición cristiana es una virtud. La compasión no fue un concepto uniforme a lo largo de la antigüedad, sino que experimentó muchos cambios. Esta evolución se puede ver en Homero, pues hablaba de dos aspectos de *ἔλεος*, uno más emocional y otro transitivo de cercanía a todos los hombres. Posteriormente este sentimiento de simpatía universal o filantropía se convertirá en virtud.

**PALABRAS CLAVES:** Compasión, *ἔλεος* Emoción, Homero, *La Ilíada*, *La Odisea*

**ABSTRACT:** We are intellectually inheritors of the Greeks; therefore we could track the concept of Christian compassion in the Greek culture and philosophy; in this first part we are centered in Homer. The compassion within the Greek tradition is a passion or emotion, on the contrary, within the Christian tradition is a virtue. The compassion was not a uniform concept through all the Antiquity, but it went through many changes. We could see this evolution in Homer, because he talked of two aspects of *ἔλεος*, one more emotional and other transitive or of nearness to all peoples. Later this sentiment of universal sympathy or philanthropy is converted into a virtue.

**KEY WORDS:** Compassion, *ἔλεος*, Emotion, Homer, *Iliad*, *Odyssey*.

---

\* e-mail: [javierantolino@hotmail.com](mailto:javierantolino@hotmail.com)  
Estudio T. Agustiniiano. Valladolid.

## INTRODUCCIÓN

La compasión dentro de la tradición griego-aristotélica es una pasión o emoción, en cambio, dentro de la tradición cristiana es una virtud. Nuestro estudio pretende acercar ambas, la concepción griega centrada en la emoción y la cristiana, que considera la compasión, no solamente como una virtud, sino la virtud por excelencia, es decir, una virtud muy cercana a la caridad que expresa la forma concreta de vivir el amor hacia los demás.

Puede parecer que hay una contraposición entre la presentación griega y la cristiana, pero se puede buscar una cierta interrelación. Siguiendo a un autor contemporáneo<sup>1</sup>, bien podríamos decir que la compasión es tanto un sentimiento como una virtud. La compasión es, antes que nada, un sentimiento y, como tal, se siente o no se siente, no se puede obligar. Esta emoción se puede quedar en simple contagio afectivo, en el mero sentimiento. Pero la compasión es también una virtud, es decir, un esfuerzo, una potencia y una excelencia. Por eso, el hecho de que la compasión sea lo uno y lo otro, nos permite pasar del orden afectivo al orden ético, de lo que se siente a lo que se quiere, de lo que se es a lo que se debe. De esta manera, uniendo la emoción y la razón en la misma actividad enriquecemos la acción humana, pues es preferible a la hora de hacer algo que nos dejemos llevar por el orden afectivo, y no simplemente reconocer la obligación de lo que tenemos que hacer. Y así lograríamos un equilibrio y complementariedad entre lo emotivo y lo racional, entre el deseo y la razón. Hace más de veinticinco siglos aseguraba Aristóteles que el hombre es inteligencia deseosa o deseo inteligente, por lo que la inteligencia y el deseo componen esa unidad que hoy llamamos “persona”.

La compasión cristiana expresa también el ser del mismo Dios, la mejor manera de expresar la sentencia “Dios es amor” es afirmar que Dios tiene entrañas de misericordia o que Dios es compasivo y misericordioso. Y lo que es más, en Jesucristo se encarna la misma compasión o salvación de Dios.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que las emociones para los griegos eran algo diferente de lo que son hoy para nosotros, este es un punto a tener en cuenta en nuestra investigación; creemos que un estudio comparado entre las antiguas y modernas actitudes frente a las emociones, puede ser esclarecedor para avanzar en la comprensión de ambas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> COMTE-SPONVILLE, André, *Pequeño tratado de grandes virtudes*, Espasa Calpe, Madrid 1998, 144-145.

<sup>2</sup> KONSTAN, David, *Pity Transformed*, Duckworth, London 2004, 24.

Konstan<sup>3</sup> defiende que el concepto de emociones difiere de una sociedad a otra, pero esta diferencia contribuye a entender tanto las emociones en la cultura griega como en la nuestra. La forma en que los griegos concebían las emociones y la compasión en concreto, probará que difieren en importantes aspectos del modo en que se conciben hoy en día, tanto en el habla popular como en la literatura científica.

En los últimos 30 años, investigadores de varias disciplinas han reconocido que las emociones típicamente, y quizás necesariamente, comportan un componente sustancial cognitivo<sup>4</sup>. La oposición tradicional entre razón y emoción ya no es un paradigma dominante en la ciencia y la filosofía. Nussbaum<sup>5</sup> ha sido uno de los autores que más ha defendido esta interpretación cognitiva.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha criticado el concepto de compasión: Platón, los estoicos, Espinoza, Adam Smith, Kant, etc. Tenemos las excepciones de Nietzsche y Aristóteles, que la aceptan y la reivindican. La compasión, en cambio, ha sido defendida por los líderes religiosos y artistas: Dickens, Tolstoi, Wagner, etc. Hoy día podemos señalar que la opinión ortodoxa entre los filósofos morales es considerar a la compasión como una virtud, y una de las más importantes<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006, ix-x, 4-5 y 15-16. En este sentido hay una discrepancia entre la lista de emociones propuesta por Aristóteles y las listas modernas. Incluso algunas emociones fundamentales para los griegos están ausentes en los catálogos modernos. La compasión, por ejemplo, se incluye tradicionalmente en la lista de las pasiones, pero hoy día en el mundo anglosajón se duda que sea una emoción. Al contrario, en nuestros días los sentimientos de soledad o tristeza se consideran emociones, pero no se encuentran en las listas griegas. KONSTAN, *Pity Transformed*, 4. Las modernas clasificaciones sobre las emociones son reticentes a incluir entre ellas a la compasión; pero incluyen otras emociones como la felicidad, tristeza, disgusto, aceptación, temor, pero nunca la compasión.

<sup>4</sup> NUSSBAUM, Martha, "Compassion: The Basic Social Emotion," en *Social Philosophy and Policy*, 13 (1996), 28 y 30. La compasión es una cierta clase de pensamiento, una forma de razonar. Por eso no se puede mantener la contraposición entre compasión y razón, o decir que la compasión es irracional. Aquí se argumenta que toda compasión es "racional" en el sentido descriptivo en que se usa frecuentemente el término, es decir, no meramente impulsivo sino comportando pensamiento y creencia. LESTER HUNT, "Martha Nussbaum on the Emotions," *Ethics*, 116 (2006), 566. Las emociones no pueden ser malas por sí mismas, solamente en ciertas circunstancias. Es verdad que los estoicos pensaban que las emociones eran malas porque nos hacían menos virtuosos y menos felices. Hoy día no podemos pensar así, Nussbaum considera que la emoción de la compasión tiene un valor ilimitado.

<sup>5</sup> NUSSBAUM, Martha, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. Araceli Maira y Rocío Orsi, Paidós, Barcelona 2008.

<sup>6</sup> HUNT, "Martha Nussbaum," 567.

Como veremos detalladamente, en la concepción aristotélica, las emociones conllevan un valioso componente de juicio y discernimiento. Y es precisamente esta concepción, que enfatiza el papel del conocimiento en las emociones, la que se ha convertido en la interpretación dominante hoy en día. La compasión supone juicio y otras operaciones cognitivas que se aprenden en la sociedad y ello exige una aproximación que tenga en cuenta las creencias y los valores. Este acercamiento cognitivo nos permite un diálogo fructífero con el punto de vista aristotélico y otras visiones antiguas en las que la dimensión evaluativa es crucial<sup>7</sup>.

La mayoría de las teorías modernas defienden que las emociones son procesos. De manera típica comienzan con un estímulo (generalmente algo del mundo exterior) y terminan en una respuesta, que puede ser una expresión instintiva. Si la compasión conlleva una reacción adversa inicial seguida por un proceso más cognoscitivo, nos ayudaría a explicar por qué la piedad fue clasificada como una emoción penosa por los pensadores griegos y que incluso Aristóteles la relacionará con el miedo<sup>8</sup>.

Queremos advertir también que aunque nuestro estudio se refiere a la emoción o virtud de la compasión, será necesario hablar de otros sentimientos relacionados (semejantes) con la compasión, como la simpatía, la empatía, la piedad, el perdón, la clemencia y la generosidad.

La compasión es también un tema esencial en el judaísmo<sup>9</sup>, pero aquí no voy a hacer un estudio detallado de este punto. Simplemente decir que el Dios judío era profundamente compasivo (aunque cuando se enojaba, podía también ser inmisericorde). El término hebreo *hesed* quiere significar una acción benéfica y generosa y se asocia a las palabras compasión y gracia. Dicho término se traduce al griego por *ἔλεος*. Otro término hebreo *rah<sup>e</sup>mîm* está relacionado con los términos de la raíz *r ham* que significa vientre y sugiere una relación de amor paternal o maternal. El Antiguo Testamento manifiesta el amor de Dios por el pueblo escogido, la liberación de la esclavitud de Egipto manifiesta la acción compasiva de Dios por su pueblo<sup>10</sup>, y en el Nuevo Testamento, Jesús encarna la compasión de Dios (Lucas, 1, 78)<sup>11</sup>. En la tradición judeocristiana la compasión está ínti-

<sup>7</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 6 y 8.

<sup>8</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 10-11

<sup>9</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (=Hermeneia 75), Sígueme, Salamanca 2007.

<sup>10</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel, "La ética del judaísmo," en *Aportación de las religiones a una ética universal*, Juan José TAMAYO, (ed.), Dykinson S. L., Madrid 2003, 130-132. El judaísmo se enraza en esta experiencia de la liberación de Egipto.

<sup>11</sup> GARCÍA-BARÓ, *La compasión*, 46. El matiz diferencial entre judaísmo y cristianismo no está en el ámbito moral. Ser cristiano es una manera peculiar de ser judío.

mamente unida a la acción de Dios por su pueblo. Es digno de reseñar que esta emoción es sentida por quién está en una situación superior o de privilegio, hacia quién se encuentra en una situación desfavorable. De este modo se describe la relación de Dios hacia la humanidad, pero no a la inversa. El Nuevo Testamento realza la compasión de Dios, y la obligación de realizar obras de caridad hacia los seres humanos, pero tiene sus raíces en la concepción de la misericordia divina de la Biblia hebrea<sup>12</sup>.

Vamos a aproximarnos al concepto de compasión, aunque no es una empresa fácil<sup>13</sup>. La compasión es el estar dispuestos a responder al dolor del otro sin resentimiento o aversión, unido al impulso por disipar su sufrimiento. Y al contrario que la piedad, que separa el yo del de los otros e impide compartir su pena, la compasión conlleva el sufrimiento de los otros como una reflexión sobre nuestro propio dolor. El compasivo sufre con el doliente, comparte el dolor como comparte la misma humanidad, este es precisamente el mensaje de un corazón compasivo<sup>14</sup>.

La compasión es una palabra y un concepto amplio cuyas connotaciones y sus múltiples matices siguen resonando. Comúnmente la usamos como sinónimo de piedad y ciertamente significa eso, pero también mucho más. Implica un acercamiento hacia el otro para ayudarle, pero también un volvernos hacia su experiencia para acercarnos solidariamente y compartir su aflicción. Implica sensibilidad, vulnerabilidad para ser afectado por la vivencia del otro pero también comporta una acción para remediar el sufrimiento y la opresión<sup>15</sup>.

La crítica que siempre se ha hecho a la piedad, es que se queda en la lamentación o en la queja<sup>16</sup>. El simple lamento frente al sufrimiento o tris-

---

<sup>12</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 120.

<sup>13</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 2-3. Hay una dificultad en la equivalencia de los conceptos griegos o latinos a los términos usados en inglés. El asunto se complica todavía más por el hecho de que en inglés el significado de compasión y otros términos relacionados no es totalmente estable. Por ejemplo, nosotros comúnmente asociamos la compasión a la sensibilidad moral y decir de alguien que no tiene compasión es afirmar que carece de la humanidad más elemental. Pero, al mismo tiempo, la compasión puede tener una connotación de desprecio. Otro obstáculo son las agudas diferencias de opinión entre los autores antiguos debido a la polisemia de los términos utilizados para definir la compasión.

<sup>14</sup> STOEBER, Michael, *Reclaiming Theodicy. Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation*, Palgrave Macmillan, New York 2005, 29.

<sup>15</sup> HELLWIG, K. Monika, *Jesus. The Compassion of God*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1983, 121.

<sup>16</sup> GUERRERO, Juan Antonio y IZUZQUIZA, Daniel, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra* (=Presencia social, 31), Sal Terrae, Santander 2003, 72, distinguen entre compasión y lástima. Cuando la compasión pierde su carácter objetivo, que se basa en

teza del otro no le evita la congoja, ya que continúa teniéndola, pero tampoco justifica nuestro abatimiento, ya que añade más angustia. Lo que consigue la piedad, según esto es aumentar la cantidad de sufrimiento que hay en el mundo. Habría que socorrer a las personas, si se puede, en vez de compadecerlas, pues esta acción no les ayuda en nada<sup>17</sup>. La compasión, precisamente porque es reactiva, proyectiva y tiende a identificarse, es quizá el amor más bajo, pero también el más fácil. No habría obligación de cargar con las tristezas de los otros, pero sí aliviar a los otros en su postración, si está en nuestras manos. Acción más que pasión, y acción más generosa que piadosa<sup>18</sup>. En palabras del sabio Epicuro: “Compadecemos de los amigos, no con lamentaciones sino prestándoles ayuda” (SV 66).

Por eso debemos distinguir entre la piedad y la compasión que, aunque sean palabras que tienen significados afines, también se contraponen. La piedad sería un sentimiento abstracto o imaginario, frente a la compasión que es claramente una virtud, pues tiende a concretizarse. Otra distinción, dice Sponville<sup>19</sup>, es que la piedad siempre va acompañada de un cierto desprecio o, al menos, del sentimiento de una cierta superioridad. La piedad se experimenta desde arriba hacia abajo. La compasión, por el contrario, es un sentimiento horizontal: sólo tiene sentido entre iguales, o mejor dicho, realiza esta igualdad entre el que sufre y el que, junto a él y desde ese momento en el mismo plano, comparte su sufrimiento<sup>20</sup>. En este

---

que quien sufre es semejante a mí, pues compartimos la misma condición humana, fácilmente se pervierte en compra de buenos sentimientos y degenera en lástima. A nadie le gusta que le tengan lástima. La lástima es tosca, no reconoce la dignidad del otro. La lástima es la perversión de la compasión cuando ésta se generaliza extendiéndose sobre un colectivo de personas, pierde la concreción de la persona y se abstrae. También se convierte la compasión en lástima cuando se hace interior o exteriormente locuaz, cuando la persona que ayuda se pone sobre el sufrimiento del otro. La lástima es carroñera, se alimenta del dolor del otro y lo necesita para realizarse. Pone a uno arriba y al otro abajo

<sup>17</sup> COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 135, cita a JANKÉLEVITCH, *Traité des vertus*, II, 168 y 169, quien define la compasión de manera negativa. La compasión es una caridad reactiva o secundaria que, para amar, necesita del sufrimiento del otro, que depende de las miserias del impedido, del espectáculo de las miserias. La piedad sólo ama a su prójimo si éste despierta piedad. La caridad por el contrario es espontánea. La caridad no necesita ver al prójimo cubierto de harapos para descubrir su miseria, nuestro prójimo, después de todo, puede y debe ser amado incluso si no es desgraciado.

<sup>18</sup> COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 130-131.

<sup>19</sup> COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 142-143.

<sup>20</sup> GUERRERO – IZUZQUIZA, *Vidas que sobran*, 71. La compasión es una pasión positiva. De hecho, agradecemos en las situaciones de dolor o de sufrimiento la cercana compasión de otros que ponen su humanidad junto a la nuestra y acompañan silenciosa y delicada-

sentido, no existe piedad sin una parte de desprecio, no existe compasión sin respeto.

El concepto moderno de compasión y las nociones parejas de compasión o simpatía expresan un ideal ético: la habilidad para suponer y dejarse conmover por los sufrimientos de nuestros semejantes. Así, entramos en la preocupación por los otros, de tal modo que nunca seríamos indiferentes a lo que los hombres pueden hacer o padecer<sup>21</sup>.

Ahora bien, si miramos a nuestro mundo vemos que la compasión tiene mala prensa o está mal vista, en cambio, *sumpa, qeia* que en griego significa lo mismo que *compassio* en latín, tiene mayor aceptación. La razón es que en nuestra época se prefieren los sentimientos a las virtudes<sup>22</sup>. La simpatía no puede ser una virtud, pues consiste en la participación afectiva en los sentimientos del otro. No tiene en cuenta el valor y la calidad de los sentimientos de los otros. Simpatizar es simplemente sentir *con*. Es cierto que ésta puede dar el paso a la moral, puesto que es salir, al menos parcialmente, de la prisión del yo. Queda por ver con qué se simpatiza. Participar del odio del otro es ser rencoroso. Pero nosotros sabemos que la compasión es diferente. Sin embargo, es una de las formas de simpatía, la compasión es la cordialidad en el dolor o en la tristeza, es la participación en el sufrimiento del otro<sup>23</sup>.

Aunque hay una relación entre la compasión y la empatía, cada una tiene su propia peculiaridad. La compasión está relacionada con la empatía que es la capacidad para acercarnos al otro y compartir sus pensamientos y sentimientos, es decir, participar en la experiencia de la otra persona. Empatía es sentir junto con otros, la compasión es sentir el dolor de los otros por medio de una estructura de amor; la compasión genuina implica compartir el sufrimiento de la otra persona, una relación con el

---

damente nuestro dolor. La compasión es una pasión producida por el sufrimiento de otro, es silenciosa y humilde. Es de persona a persona, nos hace descender a lo más hondo de nosotros mismos, nos sitúa en una especie de hermandad entre seres radicalmente iguales en su humanidad. La compasión no es locuaz ni exhibicionista: no se habla de aquel a quien se compadece, o de uno mismo, como compasivo.

<sup>21</sup> CROTTY, Kevin, *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*, Cornell University Press, New York, 1994, 11.

<sup>22</sup> COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 127.

<sup>23</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 213. Hay una diferencia cultural entre la compasión griega y lo que entendemos por simpatía en nuestra cultura. Simpatía comporta ponerse en el lugar del otro y sentir lo que la otra persona siente. Esta descripción tiene poco que ver con la noción griega de la compasión *ἔλεος* pues en ningún modo los espectadores de las tragedias, por ejemplo, querrían verse afectados o sufrir, como sufría Filoctetes.

que sufre para que se sienta acompañado, por lo que la compasión presupone la empatía<sup>24</sup>, pero va más allá<sup>25</sup>.

Asumir el sufrimiento del otro como propio conlleva un radical descentramiento del yo y pone en riesgo nuestro propio ser. La compasión es el reconocimiento del otro como alguien diferente que se encuentra más allá de nuestro propio mundo e incluso más allá de nuestras propias consideraciones de la diferencia. Pero nos ayuda también a descubrir nuestra propia naturaleza, nuestra misma condición humana.

Otra forma de definir la compasión, es decir que es lo contrario que la crueldad, que se complace en el sufrimiento del otro, y del egoísmo, que no se preocupa por este sufrimiento. Tan cierto es que la crueldad y el egoísmo son defectos, como que la compasión es una virtud. Para el Oriente budista sería la mayor de todas virtudes. En cambio, en el Occidente cristiano la gran virtud es la caridad –en el buen sentido del término–<sup>26</sup>.

Oliver Davies<sup>27</sup> junto con Martha Nussbaum señalan que el proceso de compasión está constituido por la interacción simultánea de tres dimensiones: la cognitiva, la afectiva y la volitiva. La cognitiva supone un reconocimiento del sufrimiento o necesidad del otro, la afectiva comprende compartir el dolor del otro, y la volitiva conlleva que nuestro conocimiento y sentimiento estén dispuestos a actuar en un modo que redunde en bien del otro. Esta acción comporta cálculos en relación con los mejores intereses del otro, con nuestra noción preconcebida del bien y de lo que es bueno para el otro. El no llevar a cabo una acción compasiva puede ser debido a la ausencia de medios prácticos u oportunidades en vez de falta de voluntad por nuestra parte. Hay que distinguir claramente entre la compasión y el mero sentimiento piadoso<sup>28</sup>. La alineación de nuestros sentimientos según la subjetividad del otro se puede llamar piedad, y el

---

<sup>24</sup> STOEBER, *Reclaiming*, 37-38. La empatía nos impele a reducir el sufrimiento, generalmente nos mueve a la compasión. La empatía genuina es compasión, pues va más allá de la simple piedad en el sentido que nunca es despectiva ni burlona.

<sup>25</sup> STOEBER, *Reclaiming*, 27 y 29.

<sup>26</sup> COMTE-SPONVILLE, *Pequeño*, 130.

<sup>27</sup> DAVIES, Oliver, *A Theology of Compassion. Metaphysics of Difference and Renewal of Tradition*, Eerdmans Publications Company, Grand Rapids, Michigan 2003, 18 y 232-233.

<sup>28</sup> NUSSBAUM, “Compassion” 29, usa el término “pity” cuando habla del debate histórico, pues es un término usado generalmente en inglés para traducir tanto el término griego *ἔλεος* como el francés *piété*; pero desde la época victoriana en adelante, el término ha adquirido un significado de superioridad para el que sufre que no tenía antes. Por eso en la actualidad se ha dejado de usar el término “pity”, por el más apropiado “compassion”.



acto de la voluntad para abrazar el sufrimiento del otro e intervenir en su favor es la compasión<sup>29</sup>.

La falta de la voluntad para actuar se identifica como 'simple piedad'. En cambio, la persona que comprende el sufrimiento del otro y está afectado por él, aunque reconozca que no puede hacer nada (como en el caso de una enfermedad terminal), se le puede considerar compasivo, si tiene la obligación práctica que proviene de una voluntad firme por aliviar el sufrimiento. A diferencia del amor, la compasión presenta un perfil psicológico y cognitivo específico. Pero comparte con el amor su carácter fundacional, de tal modo que no es tanto una virtud particular, sino una actitud del propio desprendimiento de la mente que hace posible las virtudes particulares. De hecho, existen actos visibles de altruismo (dar limosna, cuidar a los enfermos, visitar a los prisioneros, llevar consuelo a los afligidos, perdonar las deudas, proteger a los vulnerables, etc.), que pueden ser juzgados como virtuosos o altruistas solamente desde la base (razón) de la intencionalidad que los mueve. Después de todo, podemos socorrer a otros en su necesidad, incluso aceptar ciertos riesgos, simplemente porque percibimos que al hacerlo logramos nuestro propio interés. El contenido definido de la virtud es una intencionalidad centrada en el otro que se manifiesta en el conocimiento, la afectividad y en la voluntad. La compasión entonces, al contrario que el amor, no es en sí misma una virtud (tal como dar limosna o perdonar), sino que es un estado *agápico* o *kenótico* de la mente que se manifiesta en actos virtuosos. Es una estructura que forma la base común de aquellas acciones que el propio yo está dispuesto a arriesgar por el bien del otro<sup>30</sup>.

El buen comportamiento solamente se puede explicar referido a un altruismo que no busca el propio interés, sino el beneficio de los otros. El principio de la propia negación o del amor *kenótico*, del que el amor es una manifestación particular radical, parece tocar todos los niveles de la existencia humana y finalmente hace posible la existencia social armoniosa. Sin ese principio del propio vaciamiento por razón del otro, representado en algún grado por gente diversa, en la mayoría de las sociedades humanas no podrían mantener a raya las tendencias violentas y egoístas

---

<sup>29</sup> M. WEBER, "Compassion and Pity: an Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense", *Ethical Theory and Moral Practice*, 7 (2004), 508-509. La compasión conduce a la acción, aunque también llama a la consolación, pero no termina allí. La compasión comporta también la rectificación de la situación, es decir, intenta en cuanto puede el mejoramiento, aunque por supuesto el valor de la consolación no se debe desestimar.

<sup>30</sup> DAVIES, *A Theology*, 18.

del espíritu humano. Por eso, a pesar de las ambigüedades y complejidades de la motivación de las interacciones humanas, tales actos de entrega y desprendimiento total representan un ideal moral y reflejan, de una forma radical, un principio de altruismo sin el cual la civilización humana se desmoronaría<sup>31</sup>.

Desde luego que sin descartar el sentido altruista y solidario del ser humano en cuanto a ser humano, considero que las exigencias tan radicales de la compasión, tal como aparecen reseñadas en el párrafo anterior, el propio vaciamiento desinteresado por el bien del otro, es difícil de entender sin la religión, más en concreto sin el cristianismo y la tradición cristiana. O al menos, en la historia cristiana tenemos ejemplos fidedignos de esa entrega y donación radical.

Para comprender el concepto de compasión hemos de ir también al diccionario, es decir, analizar los diversos términos que se han usado para expresar dicho significado. A lo largo de la historia de la filosofía se ha dado una división en torno al concepto de compasión, entre aquellos que argumentaban que la compasión es esencialmente un asunto de sentimiento, y en consecuencia irracional, y aquellos que han argumentado que contiene una dimensión cognitiva y es así una forma de razón. Esta complejidad<sup>32</sup> parte del hecho de que existen dos palabras que se han usado a lo largo de los siglos para denominar el significado de compasión. Tenemos primeramente la palabra española compasión que lleva el sentido de ‘sufrir con’ y comporta una participación en el sufrimiento del otro, un abrazar su sufrimiento y una disposición para actuar en su lugar. Este mismo significado está expresado por las palabras latinas, *commiseratio* y *compassio*, la griega *συμπάθεια*, la inglesa *compassion*, y la alemana *Mitleid*. Cuando se usan estos términos estamos seguros de que se implica la noción de sufrir con otro<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> DAVIES, *A Theology*, 21.

<sup>32</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 5, reconoce la complejidad del asunto, pero lo intrica-do de la tarea no es razón para desesperar.

<sup>33</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 58. El prefijo griego *sun-* introduce una serie de com-puestos que hablando ampliamente significan “sufrir junto con”, ejemplos son: *sunalgein*, “sentir pena con”, *sulluspeisthai* y *sunakthesthai*, “sentir pena o dolor con” y suponen “lu-char o trabajar con”. Algún tiempo después del periodo clásico el nombre *sumpatheia* se usó en el sentido inglés “simpatía”, que se deriva de la palabra griega, aunque en otros contextos tiene que ver con las relaciones interhumanas, y otras veces, se asocia con *ἔλεος* o compasión. Así también el sustantivo latino *compassio* (com- es equivalente de sun-, *passio* de *patheia*) es una formación tardía, empleado por primera vez con Tertuliano en el siglo II. Y el verbo deponente *compati*, a su vez, aparece por primera vez en la versión latina del Nuevo Testa-mento, y estas últimas van a ser las formas más comunes entre los autores cristianos.

La otra familia, a menudo más influyente que la anterior, no expresa, sin embargo, implícitamente la noción de ‘sufrir con’ en su morfología, pero a veces se ha usado y se usa con este significado. Aquí se incluyen las palabras latinas *clementia*, *misericordia*<sup>34</sup>, *humanitas* y a veces *pietas*, las griegas *ἔλεος* y *οἶκτος*, las españolas piedad y conmiseración, las inglesas *mercy* y *pity* y la francesa *piété*. Estas palabras a veces no se usan de un modo que incluyan el sentimiento del otro. Generalmente, es el contexto el que nos permite discernir si el fenómeno descrito incluye una dimensión de la voluntad que positivamente abraza el sufrimiento de nuestro prójimo y determina nuestro propia decisión de intervenir por razón del otro<sup>35</sup>.

La compasión es la forma más intensa de intersubjetividad. Pues en la compasión el yo descubre al otro, no como un “segundo sujeto” cuyas experiencias han de ser utilizadas para nuestros propios placeres (compartiendo los gozos del otro), sino como otro que sufre y cuyos sufrimientos –contra cualquier interés personal o cualquier motivación del yo– no llegan a ser nuestros, pues son siempre reconocidos como el sufrimiento del otro, pero aún así, llegan a ser la causa de nuestra acción como si fueran los nuestros. Para nosotros es natural tratar de escapar del dolor, pero en los actos de compasión nos exponemos a la posibilidad de sufrir actuando en lugar del otro, cuyo sufrimiento, sin embargo, siempre será suyo y nunca nuestro. En la acción compasiva nosotros reconocemos la sociabilidad profunda de la conciencia que abraza la unión dialéctica entre el yo y el otro<sup>36</sup>.

Dado que somos intelectualmente herederos de los griegos, se puede rastrear la idea de compasión en la cultura y filosofía griega, desde Homero<sup>37</sup> pasando por el período clásico, la filosofía helenística, hasta llegar a la era cristiana. Algo que también hay que tener en cuenta para estudiar la compasión en la antigua Grecia, es que los géneros literarios de la historia y la oratoria son más cercanos a la vida real que las escenas de la

---

<sup>34</sup> Este término es un caso especial, pues se ha usado con profusión en la tradición cristiana significando clemencia, bondad y compasión. Es una palabra que aparece con frecuencia en la Vulgata donde se usa en el sentido de acciones y sentimientos.

<sup>35</sup> DAVIES, *A Theology*, 233-234.

<sup>36</sup> DAVIES, *A Theology*, xix.

<sup>37</sup> MACDONALD, R. Dennis, *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*, Yale University Press, New Haven 2003. Aunque este libro no se refiere a la compasión, si pone de manifiesto que algunos textos del Nuevo Testamento, en concreto cuatro de los Hechos de los Apóstoles, imitan o tienen como referencia la *Iliada*, el libro más famoso y más difundido en la antigüedad.

épica y la tragedia<sup>38</sup>. Aquí no vamos a estudiar la tragedia<sup>39</sup> –pero bien podía darse ese intento–, sino que nos concentramos en dos momentos de la cultura griega –Homero<sup>40</sup> y Aristóteles–, dos de las cumbres de la cultura griega y de la humanidad.

Se abarca un periodo de más de mil años, desde los poemas épicos de Homero<sup>41</sup> hasta la aparición del Cristianismo como religión oficial en el Imperio Romano en el siglo IV. Como veremos en el trabajo, la compasión no fue un concepto uniforme o simple a lo largo de la antigüedad, sino que experimentó muchos cambios.

Konstan<sup>42</sup> sugiere que aunque la piedad y la compasión ocupan un lugar relevante en el pensamiento cristiano, debemos evitar desde el principio la idea de una evolución desde un egoísmo primitivo hacia una ética universal de la simpatía humana. Tal vez por eso, Konstan no hace un estudio evolutivo de la compasión desde los poemas homéricos hasta el Cristianismo; para no dar la impresión de una evolución desde un estado primitivo hacia un estado más avanzado en la conciencia moral a lo largo de la civilización clásica. Otra de las razones es que la idea de compasión no se desarrolló, de un modo uniforme a lo largo del tiempo. La compasión fue y continúa siendo un concepto complejo, a veces experimentó un cambio en una esfera, como la política o práctica judicial, sin darse un cambio correspondiente en otros, por ejemplo en relación con los esclavos o los niños<sup>43</sup>. En la antigüedad la compasión no se fundaba en el concep-

---

<sup>38</sup> HALL STERNBERG, Rachel, “The Nature of Pity,” en HALL STERNBERG, Rachel (ed.) *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2005, 17.

<sup>39</sup> C. Fred ALFORD, “Greek Tragedy and Civilization. The Cultivation of Pity,” *Political Research Quarterly*, 46 (1993), 265-266. La compasión fue central para los poetas trágicos como estrategia de civilización. El concepto griego de compasión es precristiano. La clave de la compasión, no es la disposición a la misericordia, sino el sentir el sufrimiento de los otros como propio. Frente a Platón y Aristóteles que hacían de la *sophrosyne* la medida de la nobleza, los poetas trágicos harán de la piedad y la compasión sus estandartes.

<sup>40</sup> RICHARDSON, Nicholas, *The Iliad: a Commentary Volume VI: Books 21-24*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 48-49. A pesar de la hostilidad general de los apologistas cristianos hacia la religión pagana y sus mitos, Homero siempre ha gozado de un estatus privilegiado, y por eso algunos de sus mitos se han interpretado como anunciadores de las verdades del cristianismo.

<sup>41</sup> HALL STERNBERG, “The Nature”, 23. En Homero, las palabras *ἔλεος* constituyen el 76 por ciento del total. Los filósofos prefieren *ἔλεος* en un 84 por ciento. En cambio, los autores trágicos y los historiadores utilizan preferentemente *οἰκτος*. Los oradores prefieren *ἔλεος* en un 94 por ciento.

<sup>42</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 19 y 24.

<sup>43</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 23. Los antiguos griegos y romanos mostraron gran crueldad en el trato con los esclavos, la violencia en la guerra, la tortura, el exterminio o el

to de los derechos humanos, ni tampoco existía la idea de que ciertas prácticas, como la esclavitud o la matanza masiva de la población, fueran malas por naturaleza.

Esta exposición consta de cuatro partes o capítulos. La primera, *La compasión en Homero*, estudia el concepto de compasión fundamentalmente en *Iliada* y algunos episodios de *Odisea*.

El segundo capítulo, *La compasión en Aristóteles*, analiza en diversos apartados la concepción aristotélica especialmente en la *Retórica* y la *Poética*.

En el capítulo tercero me centro en *La compasión en las parábolas más emblemáticas de Lucas*. Al comienzo hago un pequeño esbozo del lenguaje parábólico relacionado con el Reino de Dios y después describo cómo se expresa la compasión en las parábolas del Hijo Pródigo y del Buen Samaritano.

En el capítulo cuarto, *La originalidad de la compasión cristiana*, hago un balance de los estudios anteriores buscando los elementos comunes entre Homero y Aristóteles y la compasión cristiana, e incido en los rasgos más sobresalientes de la compasión cristiana.

## LA COMPASIÓN EN HOMERO

### 1. EL HORIZONTE HOMÉRICO: LOS HOMBRES Y LOS DIOSES

En la religión homérica aparecen dos mundos separados: uno superior y otro inferior. En el mundo superior (Olimpo) viven los dioses, los inmortales, sin que les afecte el cambio ni el tiempo, por lo que se libran de la vejez y de la muerte. En la región inferior, en la tierra, se encuentran los mortales que nacen y tienen que morir<sup>44</sup>.

---

sometimiento a la esclavitud a poblaciones enteras en tiempos de guerra fue algo bastante común. Esto indica un profundo fallo en la compasión, por lo que contrasta con el orgullo que tenían los griegos y los romanos por su capacidad para la piedad y su humanidad para con los afligidos. Véase también KONSTAN, *Pity Transformed*, 80.

<sup>44</sup> FRÄNKEL, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto* (=La balsa de la Medusa 63), Visor, Madrid 1993, 65. Esto es lo que se llama el pensamiento polarizado de Homero. Sólo se puede concebir una cualidad si se hace conjuntamente con su opuesta. La estrecha limitación de la existencia humana necesita la contrafigura de una existencia divina ilimitada pero, por otra parte, semejante a la humana.

Entre estos dos mundos hay una separación infranqueable, un límite tajante, los humanos no pueden alcanzar la inmortalidad o vida divina<sup>45</sup>. Si los hombres quieren traspasar sus límites cometen ἕβρις y son castigados. Por eso, a lo largo de la tradición griega se va a insistir en la σωφροσύνη, la sensatez o moderación. Los hombres deben ajustarse a su condición, ‘reconoce lo que eres’, ‘conócete a ti mismo’ y ‘no intentes traspasar tus límites’ son algunos de los mensajes constantes de la sabiduría.

Los dioses desconocen las imperfecciones propias de las criaturas mortales con el sello de la negatividad: debilidad, fatiga, sufrimiento, enfermedad y muerte. En *Iliada* se describe el contraste entre el sufrimiento y muerte de los héroes frente a la existencia feliz y despreocupada de los dioses. Incluso se dice que es ridículo que los dioses ayuden a los míseros mortales<sup>46</sup>, pues ni los dioses pueden evitar la muerte o la desgracia de los hombres<sup>47</sup>. El destino de los seres humanos<sup>48</sup> consiste en el sufrimiento y la muerte, por lo que los poemas épicos no tienen un final feliz, sino trágico.

Los héroes o semidioses pertenecen a la especie humana y conocen los sufrimientos y la muerte. Los héroes superan a los hombres en poderío, fuerza y audacia, pero comparten con ellos la condición de mortales y este rasgo les aleja de los dioses. Los héroes son los muertos memorables y sus nombres permanecen vivos para siempre, radiantes de gloria en el recuerdo de todos los griegos en la recitación de los poemas. Algunos héroes son cruce de dos razas, la percedera y la inmortal<sup>49</sup>. Si su naci-

<sup>45</sup> HOMERO, *Iliada* (=BCG 150), tr. y notas Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid 1991. *Ili.* V, 440-443: “No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan al ras de suelo”.

<sup>46</sup> *Ili.* XXI, 462-466: “Me dirías que no estoy en mis cabales si me avengo a combatir contigo por culpa de míseros mortales, que, semejantes a las hojas, una vez se hallan florecientes, cuando comen el fruto de la tierra, y otras veces se consumen exánimes”. *Ili.* XVII, 446- 447: “Pues no hay nada más mísero que el hombre de todo cuanto camina y respira sobre la tierra”. *Ili.* XXIV, 525-526: “Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas”. HOMERO, *Odisea* (=BCG 48), int. Manuel Fernández Galiano y tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid 1986. *Od.* XVIII, 130-131: “Ningún ser más endeble que el hombre sustenta la tierra entre todos aquellos que en ella respiran y andan...”.

<sup>47</sup> *Ili.* XVI, 441-442: “¿A un hombre mortal y desde hace tiempo abocado a su sino pretendes sustraer de la entristecedora muerte?” *Od.* III, 236-237: “Mas la muerte es común para todos, ni pueden los dioses evitarla al amado varón una vez que le toma el destino fatal del morir y el yacer perdurable”.

<sup>48</sup> KIRK, S. G., *Los poemas homéricos* (=Biblioteca de cultura clásica 1), Paidós, Buenos Aires 1968, 337. El hombre moría cuando el destino o los dioses lo querían; su papel consistía en hacer lo más posible, luchar honorablemente.

<sup>49</sup> ZECCHIN DE FASANO, Graciela Cristina, “Temor y compasión en los poemas homéricos”, en *Syntesis*, 9 (2002), 110. Los héroes homéricos son sujetos de violencia y de pasión

miento les otorga una ascendencia divina, su muerte los coloca más allá de la condición humana. Por eso, en lugar de descender a las tinieblas del Hades, son arrebatados, transportados por gracia divina –algunos en su vida, la mayor parte después de la muerte a un lugar especial o a las islas de los Bienaventurados–, donde continúan gozando, en una permanente felicidad, de una vida comparable a los dioses.

Sin cubrir la infranqueable distancia que separa a los humanos de los dioses, la condición heroica abre así la perspectiva de una elevación del mortal a una situación si no divina, al menos próxima. Ahora bien, en el mundo homérico –con excepción de los dioses–, alcanzar la felicidad permanente estaría sólo al alcance de unos pocos, los héroes<sup>50</sup>.

*Ilíada* expone el destino de los héroes que consiste en el sufrimiento y la muerte frente a la existencia feliz y despreocupada de los dioses. Tanto Patroclo, Sarpedón y Héctor que son amados por Zeus hallan la muerte<sup>51</sup>. La superioridad de Aquiles es la certeza y aceptación de que el destino de los seres humanos consiste en el sufrimiento y la muerte.

Lesky<sup>52</sup> resume la relación existente entre dioses y hombres en tres antinomias. Primera, proximidad y distancia. Los dioses se relacionan con los hombres de diversas maneras. A veces los dioses se muestran cercanos a los hombres, pero frente a la proximidad aparece también una distancia insuperable en la que a cada instante los dioses están dispuestos a rechazar a los hombres. Segunda, favor y crueldad. Los dioses otorgan favores a sus preferidos y lo hacen en *Ilíada* obedeciendo a su propio capricho; pero también en consecuencia se muestran crueles con otros hombres. Tercera, arbitrariedad y justicia, la amoralidad de los dioses homéricos. Estos dioses que tratan de imponer su voluntad mediante la astucia y la violencia, alternan la riña y el partidismo con la reconciliación en el ban-

---

y se nos aparecen como figuras permanentemente en tensión, por su genética limitación como seres mortales y por la denodada tendencia al exceso inmortal.

<sup>50</sup> La religión olímpica es una religión de la vida presente que no contempla la inmortalidad del alma ni se preocupa del más allá. El hombre homérico satisfecho con su existencia terrena, contento con la belleza del mundo circundante y con la fuerza y armonía de su propio cuerpo, piensa poco en su alma y en una vida más elevada después de la disolución del cuerpo. Por eso, frente a la religión oficial olímpica van a aparecer las religiones místicas en la hélade: orfismo, Eleusis y el culto de Dionisos que van a romper con el exclusivismo de la felicidad para unos pocos, popularizando o democratizando la vida bienaventurada para todos los iniciados en dichos cultos.

<sup>51</sup> KIRK, *Los poemas*, 339. En Homero el destino está habitualmente encarnado en Zeus, aunque a veces Zeus mismo está sometido a él; pero desde el punto de vista de los mortales los dioses mantienen un control completo.

<sup>52</sup> LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid 1968.

quiete, y se toman bastante a la ligera su vida erótica. Podemos reconocer en muchas de estas conductas, rasgos guerreros de los hombres en cuyo mundo se movía el poeta de la *Ilíada*.

Dado que los dioses intervienen en las acciones humanas se plantea la cuestión de si los hombres toman realmente decisiones propias. La intervención de los dioses se halla tan íntimamente ligada a la acción humana, su intervención es tan frecuente que se niega la existencia de decisiones propias a los personajes homéricos. En estos poemas todo lo que ocurre parece que es obra de los dioses<sup>53</sup>; falta la conciencia de que las decisiones, así como cualquier sentimiento, tengan su origen en el hombre mismo. Los hombres actúan como si fueran marionetas en manos de los dioses. La voluntad humana y los planes divinos se encuentran completamente entrelazados, y esta conexión es tan íntima, que toda separación basada en criterios lógicos destruiría la unidad de esta visión del mundo.

El hombre homérico no se siente ni experimenta a sí mismo como una dualidad escindida sino como un ser unitario. El hombre homérico no es la suma del cuerpo y del alma, sino un todo. Todos los órganos individuales se refieren directamente a la persona. Cualquiera que sea la parte de su ser que actúe o sufra es siempre la persona en su integridad quien actúa o sufre. La unicidad de la persona se conserva en todo caso. Los brazos son así órganos del hombre no del cuerpo, como el *θυμός* (órgano de la excitación) es un órgano del hombre y no del alma. El hombre está igualmente vivo en todas sus partes; la actividad que podríamos llamar “espiritual” se puede atribuir a cada uno de sus miembros. Cada órgano del hombre homérico puede desplegar su propia energía, pero, al mismo tiempo, cada uno representa a la persona como un todo<sup>54</sup>.

## 2. EL VOCABULARIO HOMÉRICO PARA EXPRESAR COMPASIÓN<sup>55</sup>

Examinemos ahora las palabras que usa Homero para expresar compasión.

<sup>53</sup> RICHARDSON, *The Iliad*, 15. La voluntad divina gobierna el orden del mundo, y este orden se define en términos tales como el concepto de *moira*, una palabra usada en *Ilíada* en el contexto de la vida y muerte del hombre.

<sup>54</sup> FRÄNKEL, *Poesía y filosofía*, 84-86.

<sup>55</sup> KIM, Jinyo, *The Pity of Achilles. Oral Style and the Unity of the Iliad*, Rowman and Little publishers, Lanham 2000, 53, 55, 58 y 65-66. Analiza el significado equivalente de los verbos *ἐλεῖν*, *ἐλεαίρειν*, *κῆδεσθαι* y *οἰκτίρειν* que significan compadecerse. *Κῆδεσθαι* aunque significa convencionalmente preocuparse, tener cuidado, en numerosas ocasiones se



Homero utiliza el verbo *οἰκτεῖρω* compadecerse, el nombre *οἶκτος* lamentación y el adjetivo *οἰκτρός* digno de piedad.

La palabra *οἰκτρός* es usada cinco veces, cuatro de ellas en combinación con formas de gerundio, gimiendo, en contextos de aflicción o lamento, y estas cuatro formas se encuentran en *Odisea*. Todos estos casos están en conexión con la desgracia. De hecho, en cada caso hay una relación con la muerte, excepto *Od. IV, 716-719*. El término *οἰκτρός* se utiliza en circunstancias donde la gente padece una humillación peculiar, o especialmente vergonzosa de acuerdo con los estándares de virtud homéricos. El guerrero muerto aunque derrotado ha caído noblemente y no merece que se le aplique dicho término<sup>56</sup>.

*Οἶκτος* aparece a la vista de la humillación del otro, acompañada por la aflicción. Su efecto en la persona que la sufre es abstenerse de triunfar sobre quien es humillado, aunque esto fuera correcto según los patrones de virtud homéricos. Por eso, Aquiles no toma ventaja de la impotencia de Príamo y le restaura de algún modo en su dignidad perdida. Es interesante comprobar como Aquiles es el único hombre que en la *Iliada* experimenta esta emoción. *Οἶκτος* se siente como un sentimiento de inhibición, de encogimiento o retraimiento. Esto explicaría el hecho de que el sentido de esta palabra abarque tanto el sentimiento de compasión, en el sentido moderno, como el de horrorizarse ante la vista de sucesos lamentables. En cierto modo, *οἶκτος* se parece a nuestra “compasión” que conduce a los hombres a abstenerse de tomar ventaja ante los problemas de otros<sup>57</sup>.

Con mucha mayor frecuencia aparecen el verbo *ἐλεεῖν* y el adjetivo *ἐλεεινός*; también nos encontramos con *ἐλεέω ο ἐλεαίρω* (*ἐλεαίρειν* = un impulso positivo a favor de alguien) compadecerse, tener piedad, etc.

*ἔλεος* la sienten tanto los dioses como los hombres. Los dioses pueden sentir *ἔλεος* por la contemplación de un *ἄγαθός* en peligro en la batalla. En *Ili. XV, 12-13* Zeus siente *ἔλεος* a la vista del cuerpo de Héctor y envía a Hera a controlar e impedir que otros dioses ayuden a los griegos. En la *Ili. XVI, 431* Zeus se compadece al ver a Patroclo y Sarpedón en pleno combate.

---

utiliza como sinónimo de *ἐλεεῖν* y *ἐλεαίρειν*. *Οἰκτίρειν* en el poema designa exclusivamente la compasión de Aquiles, aunque se aplica también en el libro XI a Patroclo cuando se compadece de un guerrero herido, con lo cual se demuestra que Patroclo se mueve como un doble de Aquiles. POHLENZ, Max “Furcht und Mitleid? Ein Nachwort,” en *Hermes*, 84 (1956), 51, considera que las palabras *ἔλεος* y *οἶκτος* aunque llegaron a ser sinónimas, tienen diferente procedencia.

<sup>56</sup> SCOTT, Mary, “Pity and Pathos in Homer”, en *Acta classica*, 22 (1979), 6-7.

<sup>57</sup> SCOTT, “Pity and Pathos” 8.

La humillación de un ἀγαθός fuera del contexto de combate puede producir ἔλεος en los dioses, por ejemplo, cuando Apolo protege el cuerpo de Héctor de la descomposición. También la contemplación del llanto puede evocar la respuesta de ἔλεος en los dioses. En la *Ili.* XIX, 340, encontramos que Zeus, al contemplar el lamento y el duelo de los líderes aqueos por la muerte de Patroclo, se compadeció de ellos y envió a Atenea a que alimentase a Aquiles.

El ἔλεος mostrado por los dioses implica un impulso hacia fuera, una emoción en favor de alguien<sup>58</sup> que padece una desgracia, acompañado con un deseo de sacarle de su infortunio. Esto contrasta con οἴκτος que, como hemos visto, era experimentado probablemente no como un impulso hacia fuera sino más bien como inhibición<sup>59</sup>.

En las relaciones humanas, cuando ἔλεος es un factor en una situación que envuelve a alguien derrotado en la batalla, es la emoción sentida cuando otro ἀγαθός de su propio grupo muere, y él es impulsado inmediatamente a atacar al enemigo como venganza. Esto sucede cuatro veces (*Ili.* V, 561-3; 610-2; XVII, 344-7; 352-3). La contemplación de la humillación de sus compañeros nobles produce un deseo de reparar ese error infligiendo una humillación al enemigo. Fuera del campo de batalla, en las relaciones no competitivas entre la gente, ἔλεος es la emoción que experimenta Odiseo en el submundo a la vista de los espíritus de su compañero Elpénor, su madre y de Agamenón (*Od.* XI, 55; 395). En todas estas situaciones Odiseo siente un fuerte deseo de ayudar.

Otras veces evleei/n aparece en las oraciones, como una petición para alterar la actitud hostil, bien de un dios o de una persona, para que cambie sus sentimientos de hostilidad por sentimientos de compasión, se pide que se compadezca. Por ejemplo, en *Ili.* IX, 172, Néstor sugiere que antes que enviar una embajada a Aquiles para que cambie su mente, ellos invocan a Zeus pidiendo piedad. En este contexto tanto la hostilidad de Zeus como el enojo de Aquiles son la causa de la derrota de los griegos, por eso a ambos hay que pedirles que se compadezcan. De modo similar cuando Príamo está pensando acercarse a Aquiles para implorar el cuerpo de Héctor, Hécuba sugiere invocar a Zeus ἐλεεῖν (*Ili.* XXIV, 301), dado que la muerte de su hijo y el maltrato de su cuerpo son prueba de la hostilidad de Zeus como del poder y furia de Aquiles. Por lo tanto, hay que implorar ἐλεαίρειν tanto a Zeus como a Aquiles<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> SCOTT, "Pity and Pathos" 9. ἔλεος se entiende como un impulso de restablecer o solucionar la situación que ha causado la compasión en el dios.

<sup>59</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 10.

<sup>60</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 9.

Scott<sup>61</sup> concluye diciendo que *ἔλεος* es un impulso positivo a favor de alguien con problemas que, en la práctica, nos impele a actuar en su favor, mientras que *οἶκτος* comporta meramente una contención de una acción que incrementaría la aflicción y la vergüenza del objeto del propio *οἶκτος*. En una sociedad competitiva, si alguien pasa por dificultades, uno debe lógicamente explotar la situación para incrementar su propio éxito. Cualquier impulso que no persiga el beneficio propio es en esencia no competitivo. Cuando un *ἀγαθός* ve a otro en la desgracia, bien puede por medio del *οἶκτος*, abstenerse y no aprovecharse de su situación, o bien, por medio del *ἔλεος* ayudarlo a mejorar su situación.

Hemos visto que, con muy pocas excepciones, *ἔλεος* opera solamente dentro del cuadro de relaciones cooperativas que existían en la sociedad homérica, *φιλότης* y *ξένια*, la amistad y la hospitalidad. Ello no conduce normalmente a practicar la humanidad fuera de esta esfera. No obstante, la compasión en Homero ofrece ejemplos interesantes donde se ejercitan la cooperación y las acciones sociales.

*ἔλεος* no es solo un sentimiento, sino que incluye también un impulso para actuar. *ἔλεος* no es un sentimiento que se desarrolla de forma aislada en el alma de los hombres, sino que se produce en el contacto de persona a persona. La persona afectada ejercita el *ἐλεεῖν* sobre la condición necesitada de la persona que sufre; por lo que *ἐλεεῖν* está orientado más a la acción que al sentimiento<sup>62</sup>.

### 3. LA COMPASIÓN EN LA SOCIEDAD HOMÉRICA DE LA *ILÍADA*

El hombre del mundo homérico se define completa y adecuadamente por sus acciones, sin tener en cuenta los sentimientos más profundos. Homero describe al hombre en términos dinámicos. El hombre se define más por lo que hace que por lo que es. Esta situación justifica la épica en su forma tradicional. En su informe objetivo de lo que los hombres hacen y dicen se expresa todo, porque no son más de lo que hacen, dicen y sufren<sup>63</sup>.

Los hombres en Homero tienen una vitalidad elemental. No ocultan su alegría en los placeres físicos como la comida y la bebida, el dulce don del sueño y del amor. Su vida es plenamente mundana. No esperan nada

<sup>61</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 13-14.

<sup>62</sup> POHLENZ, "Furcht", 52.

<sup>63</sup> FRÄNKEL, *Poesía y filosofía*, 85-87.

del más allá. Según su opinión, la muerte destruye al hombre, y cuando el aliento de vida del alma lo abandona, queda sólo como cuerpo y cadáver. El alma viaja como una sombra por el submundo oscuro (Hades) donde lleva una existencia onírica.

Para el dolor que debe soportar en la vida y para el indecible espanto de la aniquilación que es la muerte, el hombre homérico sólo tiene una compensación: la gloria. La moral que se refleja en estas epopeyas es una moral agonal, es decir, el deseo y afán de gloria<sup>64</sup>. Es la moral de la sociedad guerrera<sup>65</sup>, donde se viven los ideales aristocráticos del hombre heroico. Los guerreros deben estar dispuestos a matar o a morir en el combate, por lo que la compasión se considera contraria al comportamiento heroico<sup>66</sup>. La *Iliada* trata sobre las batallas y sobre los hombres cuya vida está dedicada a conseguir la gloria en el combate, y representa con admiración su fuerza y coraje. Pero su propósito más profundo no es glorificar a los héroes y muchos menos la guerra. Disfrutar y apreciar la *Iliada* es comprender y sentir el sufrimiento humano, con lo que el tema central de *Iliada* no es ya el honor y la gloria, sino el sufrimiento y la muerte.

La ἀρετή unida a las grandes familias aristocráticas no es algo que se adquiere sino que se recibe por herencia, es algo que viene por nacimiento. El ideal de vida se encarna en el noble, el hombre superior o excelen-

---

<sup>64</sup> KIM, *The Iliad*, 84-8, 92 y 97. El principal de los héroes Aquiles debe compadecerse de sus φίλοι que están afligidos y salvarlos. Pero, por al contrario, debe mostrarse implacable con su enemigo y matar a Héctor. Y lo debe hacer no por Agamenón o por sus amigos los griegos, sino por su propia causa, por su propio τιμή, y κλέος. Aunque más adelante IX, 401-405; 410-436 y 607-608 Aquiles va a rechazar esta moral guerrera de la gloria, pues reconoce que aunque los héroes buscan el honor y la gloria, no pueden escapar a la muerte, que es su último destino, por lo que el código ético del guerrero en sí mismo carece de sentido. Aquiles tiene dos opciones: volver a casa y vivir una larga vida en la oscuridad, o seguir en la guerra y conseguir una fama eterna (vv. 410-416). Aquiles rechaza el código guerrero, pues ni la fama ni la gloria pueden compensar la pérdida de su vida, su ψυχή. Y dice que: "Ninguna falta ese honor le hace" (vv. 607-608). Aquiles de este modo, renunciando a reconocer la autoridad de su comunidad para conferirle τιμή rechaza la relación de amistad entre él y su comunidad.

<sup>65</sup> Que se ejemplifica en frases como *Ili.* XVIII, 308: "A ver quién se lleva una gran victoria, si él o yo".

<sup>66</sup> KIM, *The Iliad*, 16. La realidad de los guerreros que matan y mueren genera la ética de actuar despiadadamente contra el enemigo, pero al mismo tiempo compadecerse de los compañeros que mueren en el combate. Esta ética de apiadarse de los amigos y ser brutal con los enemigos no es única en la *Iliada*, también se encuentra en los poetas Teognis, Píndaro, Arquíloco, etc. MACLEOD, C. W., *Homer. Iliad Book XXIV* (=Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York, 1982, 5 y 8. La lucha en la *Iliada* es para los héroes un modo de conseguir gloria, pero en la búsqueda de ese honor, tienen siempre que enfrentarse a la muerte.

te cuya ἀρετή es fundamentalmente competitiva, pero puede desembocar en el sacrificio o en la alegría de un vivir refinado. Por eso se ha dicho que el hombre homérico carece de interioridad<sup>67</sup>.

La exigencia de los estándares de virtud o excelencia en tiempos de Homero eran que el hombre consiguiera constantemente éxito en su vida, ἀγαθός en la guerra y en la paz, el valor se situaba casi exclusivamente en las cualidades y habilidades que promovían el éxito. Un hombre que no triunfaba de este modo era tachado de κακός. Ni en la época de Homero ni posteriormente los valores sociales estuvieron relacionados con las virtudes cardinales o ἀρεται, de hecho, ni hasta el comienzo de la πόλις se requería el ejercicio de las habilidades sociales para el éxito del individuo. La compasión era incompatible con los dictados del código guerrero. La compasión por otro individuo en su desgracia no produce el propio éxito y, así, es importante determinar cuándo y cómo esta emoción fue sentida por los personajes en Homero<sup>68</sup>.

La compasión aparece como una emoción esencial, pues es la respuesta predominante del guerrero ante sus compañeros que mueren en el combate, pero esta misma compasión comporta mostrarse despiadado contra los enemigos que han causado la muerte de los φίλοι. En la ética heroica hay una relación circular entre la compasión y la impiedad que no puede romperse<sup>69</sup>. Por lo que el tema del poema no es solamente la mh/nij de Aquiles, sino la relación entre la cólera y la compasión. En el mundo homérico la compasión y la cólera están íntimamente interrelacionadas. Un personaje homérico no puede sentir compasión, por un sufrimiento causado por los humanos, sin sentir al mismo tiempo algún sentimiento de

---

<sup>67</sup> RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza editorial, Madrid 1989. A esta moral agonal se opondrá más adelante la moral socrática que menosprecia el éxito en las plazas y busca el éxito íntimo y personal. Sócrates se centra en la persona misma, seguir la voz de la conciencia, ser fiel a sí mismo y no a vivir desde elementos externos al individuo, como puede ser el reconocimiento público, el poder, el dinero, el éxito o la fama.

<sup>68</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 1.

<sup>69</sup> KIM, *The Pity*, 109. Los sentimientos de compasión o dolor y de cólera o enfado se dan conjuntamente en el guerrero o héroe de la *Iliada*. MOST, Glenn W., "Anger and Pity in Homer's *Iliad*," en *Ancient Anger. Perspective from Homer to Galen* (=Yale Classical Studies 32), MOST, W. Glenn W., & BRAUND, Susanna (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York, 73, asegura que la generalización de la capacidad compasiva de Aquiles al final del poema está relacionada con un cambio gradual en su cólera que no es menos propio de él. La cólera dirigida primero a Agamenón y a todos los griegos, después a Héctor que ha matado a su amigo, etc. Al final del poema Aquiles se presenta como quien ha aprendido a dominar y ha sido liberado de su cólera.

cólera hacia los que han provocado ese sufrimiento. Es precisamente esta mezcla del sentimiento de compasión con la cólera y el resentimiento lo que puede motivarle a liberarse catárticamente dando escape a esta violenta furia en la acción asesina<sup>70</sup>.

Las acciones promovidas por *ἔλεος* son acciones en las que el héroe se ve obligado a ponerse en situación de otros. A la tensión que hemos expresado de la doble naturaleza del héroe (dios y hombre), hay que añadir también la tensión entre las emociones de *ἔλεος* y *φόβος* que actúan con fuerza en la gestación de la acción heroica<sup>71</sup>.

En el mundo homérico el ser humano no tiene valor en sí mismo, en cuanto ser humano. Por eso, la mujer junto con los niños pasa, una vez que el marido muere, a la dependencia de otro familiar masculino. Si ningún familiar o protector está disponible, ellos no tienen valor por sí mismos. Un hombre tenía el valor o respeto que podía ganar para sí, y las mujeres y los niños eran parte de sus posesiones, y para ser considerado famoso él debía protegerles. No había sanciones que obligaran a un hombre a proteger a los indefensos. Esta situación se ilustra claramente en la discusión entre Héctor y Andrómaca en *Ili.* VI, 456-465<sup>72</sup>.

Lo que vamos a intentar mostrar es que además de los valores competitivos (ser siempre el mejor) que se viven en las sociedades guerreras que describe Homero, también se puede hablar de una cierta interioridad, o de valores cooperativos dentro de estas sociedades, pues de otro modo sería muy difícil encontrar el fundamento para la compasión<sup>73</sup>.

La relación paterno-filial cumple un papel fundamental en la transmisión del código heroico. Aunque los lazos entre padre e hijo son distantes en *Ilíada*, siempre se ve un acercamiento: la ternura de Aquiles con Fénix es una muestra. *Αἰδώς* forma parte de los valores transmitidos, no sólo está asociado con las excelencias competitivas, sino también con la cooperación. De esta manera, el rechazo de Aquiles a los dones ofrecidos

<sup>70</sup> MOST, "Anger," 54 y 61-62.

<sup>71</sup> ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 112.

<sup>72</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 3. Las mujeres y los niños aparecen en *Ilíada* como seres que deben ser protegidos por los nobles. En una sociedad donde la mejor organización social era la familia, el énfasis se ponía constantemente en el éxito material; dominar la familia de un noble que no podía protegerse, por la razón que fuera, era una acción contra la que no existía ninguna sanción. SCOTT, "Pity and Pathos", 13. El niño no tiene derechos. Una vez que el protector de la familia muere, el niño pasa a depender de la caridad de los amigos de su padre.

<sup>73</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 12. Hay una correlación entre las relaciones no competitivas y la posibilidad de *ἔλεος*.

por Agamenón es una carencia en su *αἰδώς*, ya que falla en la cooperación, aunque, por otra parte, la falta de Agamenón debe verse como ruptura del delicado balance entre las virtudes competitivas y cooperativas. Peleo al instruir a su hijo para que sea preeminente en ambas cosas, ser cooperativo entre sus pares y excelente en las hazañas individuales (IX, 443), ofrece un conciso epitome de la sociedad guerrera y de sus valores<sup>74</sup>.

Es cierto que, muchas veces, los guerreros luchan por conseguir renombre y éxito. Como los guerreros buscan el honor, es importante que sea conocido por otros. El guerrero que busca no sólo “ser siempre el mejor”, sino ser reconocido como tal, necesita una sociedad de compañeros que lo reconozcan. De aquí viene la necesidad de cooperación. Aunque el objetivo del guerrero es conseguir honor, parece que también busca ser reconocido por otros, por lo cual sin su cooperación no conseguiría la admiración de sus hazañas<sup>75</sup>. La sociedad guerrera tiene que presentar unos valores donde se equilibren tanto las viudes competitivas del honor y la gloria, como la cooperación con compañeros, amigos y familiares.

Por eso Dodds<sup>76</sup> ha argumentado que la sociedad guerrera se caracteriza por dar importancia al *αἰδώς* como fuerza motivadora. Es precisamente la búsqueda de prestigio y el miedo de avergonzar a los padres o a la familia lo que mueve a los guerreros a comportarse heroicamente. El hijo ha interiorizado de tal modo la vergüenza, que se comporta a la manera que otros esperan de él. Héctor, por ejemplo, insiste: “He aprendido a ser valiente en todo momento y a luchar entre los primeros troyanos, tratando de ganar gloria para mi padre y para mí mismo.” (*Ili.* VI, 444-446). Muchos hijos llegan a ser guerreros para vivir con la exigencia de preeminencia y superioridad impuesta en ellos por sus padres.

En el poema de Homero se observa la tristeza que produce la muerte del guerrero en el padre. Aquiles, por ejemplo, piensa en la muerte menos como una extinción de su persona individual y más en términos del efecto que puede producir en su padre: entiende la muerte como no poder volver a su tierra y la casa paterna (XVIII, 324-323; XIX, 321-333).

El *πάθος* de la relación entre padre e hijo se ve en la súplica de Príamo a Héctor en el libro XXII (66-71 y 74-76). Príamo insta a Héctor a actuar contra los dictados del código guerrero. En un grado substancial las emociones de *αἰδώς* y *ἔλεος* están en tensión: cada una fluye y apoya valores que no coexisten fácilmente entre sí. Los valores de prestigio y reco-

<sup>74</sup> ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión”, 116.

<sup>75</sup> CROTTY, *Poetics*, 29-30.

<sup>76</sup> DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid<sup>2</sup> 1981, 39-60.

nocimiento que están particularmente asociados con *αἰδώς*, están de algún modo en conflicto con los lazos de sangre que el anciano padre invoca piadosamente. No se trata de un conflicto entre dos clases diferentes de compromisos, el del honor y el de la familia. *Αἰδώς* tiene sus raíces en una relación, que en momentos extremos, lleva al guerrero a violar los estándares de las demandas del *αἰδώς*. Para comprender la sociedad guerrera tenemos que observar la relación paradójica entre padres e hijos en *Ilíada* y la tensión y conjunción entre *αἰδώς* y *ἔλεος*. Aunque hablemos de una cultura del *αἰδώς*, esta emoción solamente es comprensible si la vemos fundada en los lazos familiares entre padre e hijo. En este sentido, una primera fuente de valor añadido por el guerrero al prestigio es el respeto de su hijo y el amor por su padre<sup>77</sup>.

Frente a la afirmación de que el hombre homérico se caracteriza por la falta de interioridad de sus acciones y palabras, que se da a conocer por su conducta y la preeminencia como ser social, la relación entre los padres y los hijos en *Ilíada* contribuye a modificar esta visión del hombre homérico sin interioridad, pues la búsqueda del prestigio y otros valores de la sociedad heroica son apreciados por los guerreros, en buena medida, por su relaciones íntimas con sus padres. La interioridad del hombre homérico queda salvada por la importancia que tiene para el hijo el mantener vivo el recuerdo de su padre. Más en concreto, la súplica de Príamo a Aquiles, en el libro XXIV, para que recuerde a su padre, describe una rica y compleja relación entre padre e hijo. Esta relación provoca la compasión y la vergüenza, las mismas emociones que el suplicante quiere conseguir. Éstas no coexisten fácilmente, pero Príamo en su súplica permite que Aquiles sienta ambas emociones con coherencia interna<sup>78</sup>.

Como se puede ver en los ejemplos anteriores, *ἔλεος* se asocia a una emoción intensa, una respuesta menos heroica ante la muerte, muy diferente del *αἰδώς*, actitud desapasionada propia del código guerrero, que ve la vida mortal como esencialmente fungible y que tiende a ignorar o negar la importancia de la vida individual. Por el contrario, *ἔλεος* respeta los sentimientos inmediatos del individuo sobre su propia vida, a pesar de la distancia del mortal a los dioses. Crotty<sup>79</sup> quiere demostrar como también en la sociedad guerrera de la *Ilíada* subyacen estos sentimientos. Aunque aquella sociedad suprime la pasión de miedo a la muerte y *ἔλεος*, esas emociones llegan a ser más significativas en el poema. Por lo que no se

---

<sup>77</sup> CROTTY, *Poetics*, 37.

<sup>78</sup> CROTTY, *Poetics*, 39-40.

<sup>79</sup> CROTTY, *Poetics*, 44.



puede comprender el poema con los valores y en los términos de la sociedad guerrera exclusivamente, sino que hay que tener en consideración los deseos y miedos que subyacen debajo.

Crotty<sup>80</sup> argumenta que hay dos aspectos fundamentales de *ἔλεος* en los poemas homéricos: 1) *Eleos* tiene primeramente un componente de emocionalidad intensa, tal como lo presenta Schadewaldt<sup>81</sup>, quien lo describe como un afecto primario espontáneo que domina a la persona, y aparece ante un dolor intenso que sufre otra persona, por el temor de que un dolor similar nos afecte a nosotros. La compasión no se fundamenta tanto en ser conscientes del dolor del otro, sino que es una emoción primitiva y fuerte asociada al miedo de que nosotros mismos podamos padecer una desgracia semejante. Esta presentación insiste en que *ἔλεος* es un sentimiento del alma que nos impulsa a actuar, que llega hasta lo más profundo de nuestro ser, conmoviendo nuestro ánimo.

2) Pero hay otro aspecto, el transitivo, tal como lo describe Pohlenz<sup>82</sup>. *ελεοῦ* que se siente siempre por alguien, y es precisamente el otro quien despierta en nosotros ese sentimiento que nos predispone a hacer todo lo posible por liberar a esa persona de su aflicción. Pohlenz entiende *ἔλεος* como un afecto primario de una criatura que es, ante todo, un ser social. A la naturaleza humana pertenece no solamente la realidad física común, sino una relación espiritual con sus semejantes y *ἔλεος* no se puede entender separado de esta dependencia.

*ἔλεος* es un rasgo característico de los seres humanos, que les diferencia de las bestias<sup>83</sup>. Es una emoción del alma que se origina por el simple hecho de estar con otros seres humanos, y está arraigado en un sentimiento general de solidaridad, por lo que no solamente abarca a los parientes cercanos, camaradas y consortes, sino un sentimiento general por todos los seres humanos. Algo semejante al comentario aristotélico sobre la amistad (*EN VIII*, 1155a 20) el hombre es familiar y amigo de todo hombre<sup>84</sup>.

La oposición aparente entre estos dos aspectos de la compasión se puede resolver considerando el contexto social donde se encuentra *ἔλεος*.

<sup>80</sup> CROTTY, *Poetics*, 45-46.

<sup>81</sup> SCHADEWALDT, Wolfgang, "Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes," en *Hermes*, 83 (1955), 129-171.

<sup>82</sup> POHLENZ, Max, "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort," en *Hermes*, 84 (1956), 49-74.

<sup>83</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 81, menciona que Libanius, el tutor de Juliano el Apóstata, afirma que la gran diferencia que descubre entre los griegos y los bárbaros es que los últimos despreciando la compasión están cerca de los animales, mientras que los primeros son prontos a la compasión y están siempre dispuestos a superar la cólera.

<sup>84</sup> POHLENZ, "Furcht," 57.

En *Iliada* la compasión está muy relacionada con la familia guerrera y aristocrática. Se puede sentir compasión por los compañeros guerreros, pero también por los enemigos, aunque la apelación a la compasión se aprecia con mayor claridad en el entorno familiar (XXII, 38-76; VI, 407-439; IX, 590-596). Por esta asociación con la familia, la compasión es tanto un sentimiento intenso, como lo describe Schadewaldt, como un sentimiento transitivo en el sentido de Pohlenz. Más adelante veremos la afinidad del ἔλεος en las relaciones familiares (entre marido y mujer y entre padre e hijo), y la desaparición dentro de la sociedad guerrera, de este modo se comprenderá como la idea de ἔλεος en Homero hace justicia a los dos aspectos, tanto el más emocional como al transitivo.

De este modo es muy cierto que aparte del honor y la fama que son vitales en la sociedad homérica, el guerrero tiene lazos íntimos y sentimientos de emoción hacia sus padres, esposa, hijos, hermanos y hermanas: los miembros de su familia (ὄγκος). Los miembros de la casa del guerrero no son “otros” con los que se lucha, sino que tienen los mismos lazos de sangre o afectos que corresponden a los de la identidad del guerrero. Estos lazos de unión persisten, incluso cuando el prestigio y la fama han perdido su valor. En *Iliada* los sentimientos del héroe están asociados regularmente con los sentimientos de ἔλεος.

ἔλεος en *Iliada* no puede aislarse de la familia del guerrero, puede sentirse por los camaradas en lucha y aún por los enemigos; pero la apelación a la compasión es vista con más claridad en el seno de los vínculos familiares y de las relaciones íntimas. La mejor ilustración de esta asociación entre compasión y familia se halla en el encuentro de Héctor y Andrómaca en el libro VI (407-416, 421-424, 429-432, 450-465 y 484). ἔλεος expresa la fuerza y el ardor que une a Andrómaca con su esposo Héctor. La vergüenza está presente constantemente en la vida del guerrero, la compasión aunque es ocasional e impredecible derroca o echa por tierra el propio interés racional que promueve la vergüenza. Andrómaca le pide a Héctor que actúe sin buscar una gloria imperecedera, es decir, en contra del código de conducta de la sociedad guerrera.

*Eleos* se apoya en la percepción del guerrero que su propio bien está estrechamente relacionado con el bien del otro. Andrómaca recuerda su completa dependencia de Héctor, y éste comprende su propio bien profundamente unido al de Andrómaca; Héctor prefiere morir antes que ver a su esposa como esclava<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> CROTTY, *Poetics*, 48. ἔλεος consiste en preocuparse por otro, pero dado que uno implora por alguien que está muy unido a él, este sentimiento de compasión está también

Aunque *ἔλεος* resulta una emoción incipiente, muchas veces es suprimida en la sociedad heroica llegando a ser una fuerza que expone la deficiencia de los valores que la gobiernan. La muerte<sup>86</sup> de Patroclo certifica que *Ilíada* no es una historia sobre los valores de la sociedad guerrera o la búsqueda de una gloria imperecedera, sino la narración de las penas y emociones o, más concretamente, de la compasión vinculada al sufrimiento humano<sup>87</sup>. El llanto de Aquiles por Patroclo evoca estos aspectos<sup>88</sup>. Ahora Aquiles va a asesinar a Héctor y vengar a Patroclo, de ese modo satisface las demandas de compasión por el amigo muerto. Pero al mismo tiempo Aquiles desarrolla gradualmente una limitada compasión inicial hacia Patroclo, que poco a poco evolucionará en compasión hacia otros griegos que han muerto también en la batalla<sup>89</sup>.

Cuando Ulises urge a Aquiles a abandonar su llanto por Patroclo (XIX, 145-237), tanto su súplica como la respuesta que recibe tiene mucho que mostrarnos sobre la naturaleza de *ἔλεος* en el poema. Su conversación es el tratamiento más elaborado en la *Ilíada* entre la tensión de *αἰδώς* (que está asociado con las relaciones entre la sociedad guerrera) y *ἔλεος* (que tiene una afinidad particular con las relaciones entre el guerrero y su familia)<sup>90</sup>. Los discursos de Ulises y Aquiles en el libro XIX –el debate sobre si el dolor debe o no debe ser guardado en los límites– ofrecen dos concepciones competitivas de la *Ilíada*.

---

imbuido por el sentimiento que tiene el guerrero por sí mismo. El miedo a la muerte que se reprime por la búsqueda de la fama, lo siente en el pensamiento por la muerte o sufrimiento de la persona que ama. En este caso, la pena que siente Héctor por Andrómaca va inseparablemente unida al sufrimiento por su propia muerte. La compasión reside en la percepción que tiene Héctor de que su bien está profundamente ligado al bien de su esposa, por eso tiene un efecto de fusión. Un paralelo semejante lo podemos encontrar en el llanto de Aquiles por Patroclo (XIX, 321-325; 334-337).

<sup>86</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 63-64. La compasión a veces se expresa en la muerte de un ser querido, pero la inmediata respuesta a la muerte de alguien cercano, sin embargo, no es compasión sino dolor. El paso del tiempo permite que la lamentación primera amaine y se produzca compasión por la muerte. La referencia a la compasión en las inscripciones funerarias expresa el dolor por una vida no cumplida antes que la angustia experimentada por los que lloran, aunque una lápida funeraria puede expresar ambos sentimientos a la vez.

<sup>87</sup> ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión,” 121. MACLEOD, *Homer*, 8. El tema central de la *Ilíada* no es el honor y la gloria, sino el sufrimiento y la muerte.

<sup>88</sup> CROTTY, *Poetics*, 59.

<sup>89</sup> MOST, “Anger”, 70.

<sup>90</sup> ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión,” 118. *Αἰδώς* tiende a denegar la importancia de lo personal, en contraste, *ἔλεος* comienza con lo inmediato y personal.

El argumento de Ulises en este canto no sólo capta el espíritu de la sociedad guerrera, sino también intuiciones relacionadas con la belleza distintiva de la *Iliada*. *Iliada* es un poema donde aparecen los más trágicos sucesos humanos desde la perspectiva olímpica. Constantemente aparecen historias de guerreros jóvenes muertos, la belleza destrozada, la esperanza de los ancianos esfumada y el amor de las jóvenes viudas frustrado. Estas historietas, a pesar de la violencia física y emocional del sujeto, se presentan de una forma bella. Así “no te olvides de beber y comer” –que envuelve al guerrero en la lucha– está relacionado con la poética de la *Iliada* que encuentra su principal belleza en el equilibrio entre la violencia y la forma estética<sup>91</sup>.

La frustración de las ambiciones del guerrero es suficiente para producir la compasión de Zeus y eso demuestra que en el mundo de *Iliada* las emociones humanas de dolor son importantes. Zeus siente piedad por los caballos inmortales de Aquiles y comenta la situación miserable de los hombres con quienes los divinos caballos comparten la misma suerte (*Ili.* XVII, 441-447). Los caballos inmortales de Aquiles, lo mismo que su madre inmortal, están condenados a compartir los mismos sufrimientos de la condición humana al estar íntimamente asociados con un mortal. Los aspectos de la vida que son distintivamente humanos –la intimidad, la pasión, la esperanza, etc.– no pueden fácilmente ser asimilados de un modo natural. Sin embargo, los dioses homéricos por su naturaleza antropomórfica son herederos de las pasiones y capaces de sentir compasión por los que sufren, y testifican la importancia del sufrimiento humano para Homero<sup>92</sup>.

Patroclo se caracteriza a lo largo de *Iliada*, en contraposición a Aquiles, por su amabilidad y compasión universales. Solamente Patroclo se muestra tierno con todos y Aquiles le ama por encima de todos. Es precisamente Patroclo, quien va a ayudar a Aquiles a salir de sí mismo y recordarle su pertenencia a la humanidad. Pues al sentir compasión por Patroclo, sentirá compasión por alguien diferente de sí mismo (*Ili.* XVI, 5-11). Posteriormente este sentimiento de compasión se irá ampliando a otras personas. El mismo Patroclo recuerda a Aquiles su impiedad, como si se hubiera olvidado que sus padres no son el mar y las abruptas rocas, sino Peleo y Tetis (vv. 33-35)<sup>93</sup>.

La acción en *Iliada* alcanza su clímax cuando el héroe Aquiles comprende la muerte de su amigo Patroclo de un modo nuevo, transforma la

<sup>91</sup> CROTTY, *Poetics*, 65.

<sup>92</sup> CROTTY, *Poetics*, 67.

<sup>93</sup> MOST, “Anger”, 67-68.

emoción ciega de la pena en un final cognitivo. Aquiles no olvida a su amigo<sup>94</sup>, pero descubre una nueva manera de recordar. Este modo de rememorar era imposible en la sociedad guerrera y requiere un modo diferente de comunidad, una *φιλότις* que se establece por el acto de súplica de Príamo<sup>95</sup>.

Un componente esencial de la compasión es la memoria. Hécuba, la madre de Héctor (XXII, 82-89) no quiere que su hijo se enfrente con Aquiles, apelando expresamente a su memoria: que recuerde cómo será llorado una vez muerto. Este recuerdo al que Hécuba invita a su hijo no consiste en una mirada intelectual al pasado, sino un entendimiento íntimo.

Por otro lado, el recuerdo que Príamo quiere suscitar en Aquiles no es solamente la memoria de la figura paterna, sino una memoria objetiva del tipo de relaciones que existen entre padres e hijos. El *ἔλεος* sentido por Aquiles en relación con Príamo reside particularmente en que hace una transferencia de los sentimientos que tiene por su padre Peleo, similar a los sentimientos que tienen los padres por los hijos.

De todas maneras, el recuerdo característico de la persona que siente compasión por un suplicante difiere del recuerdo del compañero sufriente. No es lo mismo la súplica de Hécuba a su hijo que la de Príamo a Aquiles. Príamo invita a Aquiles a recordar a su padre Peleo para que se identifique con un hombre anciano como él. No se habla de una relación especial entre Peleo y Príamo, sino más bien en términos de semejanza de hombres ancianos (XXIV, 486-489). El recuerdo que Príamo evoca en Aquiles es profundamente emocional pero se describe de modo tal que se asemeje a la pena propia de Príamo.

La memoria invocada por el suplicante tiene un carácter cognitivo: asimilando las experiencias de otros reconoce que las penas son un constituyente necesario de la vida mortal. El sentimiento de *ἔλεος* de Aquiles por Príamo es complejo. El *ἔλεος* que Aquiles siente por Príamo guarda relación con emociones elementales y, en particular, con el sentimiento de compasión por su propia muerte. *ἔλεος* es escasamente altruista y representa más bien una sublimación de las aflicciones inmediatas de la pena. Cuando la siente por un extraño, Aquiles es capaz de experimentar sus propios dolores de una manera distanciada por medio de la experiencia de otro. El *ἔλεος* que

---

<sup>94</sup> *Ili.* XXII, 387-390: “De él no he de olvidarme mientras yo esté entre los vivos y mis rodillas puedan moverse. Incluso si en la morada del Hades uno se olvida de los muertos, también allí yo tendré en la memoria a mi querido compañero”.

<sup>95</sup> CROTTY, *Poetics*, 72. KIM, *The Pity*, 144. La amistad y reconciliación de Aquiles con Príamo tiene lugar en un contexto de recuerdo.

Aquiles siente por Príamo es muy cercano a nuestra noción de piedad, es decir, nuestro sentimiento de pena y miedo, comprendido como respuesta a nuestra propia vulnerabilidad, y no surge de la amabilidad, ni de la amistad. Al contrario, este *ἔλεος* de Aquiles refleja un sentido trágico de sí mismo como una clase de ser que está expuesto a los males y no conlleva en absoluto el perdón hacia la persona que ha infligido dichos males. La compasión que Aquiles siente es infundida por el sentido de pérdida que le hizo a él salvaje: su *ἔλεος* no es una renuncia a los sentimientos producidos por la pérdida de un ser querido (Patroclo) tanto como una comprensión de ellos<sup>96</sup>.

La amistad que surge entre Aquiles y Príamo sugiere que los mortales no se limitan simplemente a reconocer pasivamente la indiferencia ante el mundo, sino que pueden encontrar caminos para responder y expresar su respuesta. La amistad a la que Aquiles invita a Príamo es un vehículo expresivo. Aquiles no abandona su dolor, sino que lo transforma en algo menos espectacular que sus apasionados lamentos, pero más profundo y sabio. Su compasión supone una metamorfosis de su violencia. Al contrario que en la sociedad guerrera, la amistad<sup>97</sup> de Aquiles y Príamo no está fundada en un proyecto común o un esfuerzo cooperativo, ni conlleva amigos o enemigos comunes. Se basa en la compasión, no en la vergüenza, y capacita a los participantes a comprender mejor lo que han experimentado<sup>98</sup>.

Cuando Príamo implora la compasión de Aquiles en el nombre de su padre Peleo, en vez de mencionar a su hijo Héctor, Aquiles responde no solo como hijo de Peleo, sino también con los sentimientos de padre hacia Patroclo. Por eso se ha dicho que Aquiles consuela no sólo a Príamo sino también se consuela a sí mismo realizando una escena de reconciliación particularmente emocionante. La empatía de Aquiles con Príamo<sup>99</sup> se encuentra enraizada en una nueva concepción de *φιλότης*: Príamo es un

<sup>96</sup> CROTTY, *Poetics*, 79-80.

<sup>97</sup> SCOTT, "Pathos and Pity", 12. Príamo consigue que Aquiles recuerde a su padre y llore por él. Esta imagen, reconocer la vulnerabilidad de su padre le provoca las lágrimas y le recuerda su propia limitación. En estos momentos se establece un entendimiento mutuo y por eso Aquiles trata a Príamo como a un amigo y no de una manera competitiva, como a un enemigo derrotado.

<sup>98</sup> CROTTY, *Poetics*, 83-84. KIM, *The Pity*, 63. Aquiles se compadece y recibe a Príamo como un amigo y no como un suplicante más. La compasión de Aquiles por su propio padre se transforma ahora en compasión por otro anciano, se apiada de los sufrimientos de ambos, por la pérdida de sus hijos. Aquiles recibe y trata a Príamo como un amigo, pues comporta la misma suerte de los miserables mortales de vivir con sufrimientos (XXIV, 524-526).

<sup>99</sup> MACLEOD, *Homer*, 16. Los valores de humanidad y sentimiento común están profundamente representados en la escena entre Aquiles y Príamo.

amigo, un compañero mortal, que vive y soporta sufrimientos al igual que Aquiles. Precisamente esto es lo que distingue a los dioses de los hombres, carecer de sufrimientos y de muerte. La compasión de Aquiles por Príamo representa en este sentido una última aceptación de la llamada de Fénix a compadecerse de los φίλοι, excepto que su concepción de los amigos<sup>100</sup> ha sido redefinida: ya no son únicamente los aqueos sino todos los humanos, pues en la muerte y en el sufrimiento se une a todos los mortales, hay un hermanamiento en el dolor y en la muerte, éste es el destino común de todos los mortales no solamente la muerte sino vivir con κήδεα<sup>101</sup>.

La conversación de Héctor con Andrómaca en el libro VI y de Melea-gro con Cleopatra en el libro IX representa la misma conversación íntima que Héctor parece tener con Aquiles (XXII, 111-118; 122-128). El soliloquio muestra que las débiles mujeres, privadas de todo poder, llegan a una intimidad con el guerrero que no se produce con otros guerreros, ellas no proporcionan los valores competitivos, pero llegan a ser parte de la trágica concepción que el guerrero tiene de sí mismo, su punto de vulnerabilidad. La súplica imaginaria de Héctor sugiere las poderosas emociones que envuelven al guerrero, que proveen el material para la amistad de Príamo y Aquiles. Amistad que reemplaza la pena apasionada. Por medio de la compasión, Príamo consigue el cuerpo de su hijo, como esta súplica parece sugerir<sup>102</sup>.

La amistad entre Aquiles y Príamo basada en el sentimiento común de mortalidad, no posee el arraigo que caracteriza la relación entre un guerrero y aquellos que él más ama. No es una relación íntima, sino que se basa en el recuerdo de tales relaciones. Finalmente, es por su amistad por la que Aquiles y Príamo transforman el recuerdo apasionado de sus

---

<sup>100</sup> KIM, *The Pity*, 151. El sentido de humanidad o la hermandad universal es algo posterior y va a tener un desarrollo tardío en el pensamiento griego, comenzará de manera clara con los sofistas. Por eso conviene recordar que la compasión que Aquiles siente por Príamo no es consecuencia de que renuncie al código ético de amar a los amigos y dañar a los enemigos, sino que ahora Aquiles se compadece de él porque no le ve ya como un enemigo; sino como fi,loj, como un compañero mortal.

<sup>101</sup> KIM, *The Pity*, 149-151. KIM, *The Pity*, 182. La compasión de Aquiles por Príamo señala la reconciliación con su propia mortalidad. Al romper su amistad con Agamenón, Aquiles reexamina la definición convencional entre los héroes que sus amigos son los aqueos y sus enemigos los troyanos. Al final redefine que todos los mortales son sus φίλοι: todos los seres humanos están unidos por el sufrimiento y la muerte, comparten el mismo destino. MACLEOD, *Homer*, 16, recuerda que la humanidad y la compasión que presenta *Iliada* no radica en un optimismo superficial, sino que está profundamente enraizada en la conciencia de la realidad humana y del sufrimiento.

<sup>102</sup> ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 123-124.

lazos más profundos en una conciencia común de su destino trágico<sup>103</sup>. Aquiles compadece y consuela a Príamo porque ha descubierto y comprendido la ley universal de que nadie puede escapar al sufrimiento y a la muerte<sup>104</sup>.

#### 4. LA COMPASIÓN EN EL CANTO XXIV DE LA *ILÍADA*

El canto XXIV de la *Iliada* representa para muchos comentaristas un espíritu diferente del resto del poema<sup>105</sup> y se convierte en una clave interpretativa de los poemas homéricos<sup>106</sup>. Este nuevo espíritu se debe al sentido de compasión<sup>107</sup> que impregna toda la acción<sup>108</sup>. De este modo, todo el libro está impregnado por la compasión y el sentido de humanidad. Es precisamente la contraposición entre el último libro alentado por un sentimiento de humanidad y los otros libros del poema llenos de brutalidad

<sup>103</sup> CROTTY, *Poetics*, 86.

<sup>104</sup> MACLEOD, *Homer*, 10-11. SHEPPARD, J. T., "The Heroic *Sophrosyne* and the Form of Homer's Poetry," *The Journal of Hellenic Studies*, 40 (1920), 49. Aquiles reconoce que es simplemente un hombre y Príamo también descubre en el asesino de sus hijos a un hombre, con relaciones humanas y con sufrimientos como él. Aquiles, al mismo tiempo, reconoce en Príamo un anciano apesadumbrado. Homero concluye el poema con este abrazo entre los enemigos, abriendo el poema al mensaje de la *sophrosyne*, "conócete a ti mismo" 'reconoce que eres un mortal, sé moderado', que va a ser una constante en toda la tradición clásica.

<sup>105</sup> MACLEOD, *Homer. Iliad*, 8. El espíritu de compasión que se manifiesta en el libro XXIV fue una razón para negar su pertenencia al poema original. Pero la descripción del sufrimiento y la evocación de la compasión son la esencia de la poesía como la concibe Homero, y el libro XXIV sirve de complemento y conclusión de todo el poema.

<sup>106</sup> CROTTY, *Poetics*, 16-17. La presentación de la compasión de Aquiles en una escena de súplica es crucial para la comprensión de la compasión en el final de la *Iliada* y como fundamento para la articulación de los poemas homéricos. KIM, *The Pity*, 9 y 12. El libro XXIV es la conclusión y da unidad a toda la obra, la compasión de Aquiles y su reconciliación con Príamo se convierten en la culminación temática de la *Iliada*.

<sup>107</sup> MOST, "Anger", 71. Solamente en el último libro de la *Iliada* la compasión por otros va a reemplazar la cólera de Aquiles, y esta compasión se extiende más allá de los griegos incluyendo a Príamo, el líder de los enemigos de Aquiles, y va a extinguir temporal pero no completamente la cólera que ha sentido casi sin interrumpir desde el comienzo del libro. El libro XXIV representa el triunfo de la compasión y al mismo tiempo es una conclusión coherente y apropiada para el poema como un todo.

<sup>108</sup> Comienza el libro XXIV con los dioses que se compadecen del cuerpo de Héctor ultrajado por Aquiles (v. 23). Apolo critica duramente a Aquiles por su dureza de corazón y le dice a la asamblea de los dioses: "que éste ha perdido toda piedad y todo respeto" (v. 44). RICHARDSON, *The Iliad*, 272. El tema dominante del libro XXIV es la compasión, tanto en los planes divinos como en los humanos.



e inhumanidad<sup>109</sup>, lo que se ha convertido en una dificultad a la hora de interpretar *Ilíada*<sup>110</sup>.

Se puede hablar de una estructura tripartita o de tres movimientos parecidos en la *Ilíada*: 1) La compasión de Aquiles por los griegos, que se va a transformar, tras la pelea con Agamenón, en impiedad (Libros 1-8). 2) La impiedad formal de Aquiles hacia los aqueos, que entra en conflicto; pero que finalmente va a producir compasión hacia sus amigos (Libros 9-16). 3) La radical impiedad de Aquiles hacia los troyanos, personificada en Héctor que ha asesinado a su amigo Patroclo, pero que se convierte en compasión hacia Príamo (Libros XVII-XXIV). El primer movimiento introduce la compasión de Aquiles hacia los griegos, sus *φίλοι*. La compasión es problemática dentro de la ética heroica, pero se propone como tema central, no solamente del primer movimiento, sino del poema como un todo, y así concluye con la compasión de Aquiles hacia Príamo<sup>111</sup>.

Aunque los críticos ven una unidad<sup>112</sup> en *Ilíada*, sin embargo se observa una disparidad entre el comportamiento de Aquiles en el libro XXII, 338-343, cuando brutalmente desoye la doliente plegaria mortal de Héctor, y el libro XXIV cuando atiende los ruegos de Príamo. Los críticos argumentan que Aquiles recupera la humanidad en el último libro, para explicar la disparidad entre la crueldad de Aquiles y su compa-

---

<sup>109</sup> KIM, *The Pity*, 32-33. No podemos olvidar que Aquiles es declarado despiadado, no solo por el dios Apolo (XXIV, 44), sino también por sus compañeros los hombres: Néstor (XI, 665), Héctor (XXII, 123), Hécuba (XXIV, 207), e incluso su amigo Patroclo (XVI, 32-35). De hecho, es el único personaje de la *Ilíada* designado con el adjetivo *νηλεής*. La compasión y brutalidad de Aquiles no es un motivo accidental del poema sino un tema importante.

<sup>110</sup> ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 112-113. La íntima contradicción entre el salvajismo de los cantos previos y los efectos moderados de la emoción llamada *ἔλεος* ha causado no pocos problemas de interpretación. Una respuesta plausible es ver en el cierre desolado de *Ilíada* una resolución en el arte de los conflictos insolubles de la sociedad guerrera y de las insuficiencias de esta cultura.

<sup>111</sup> KIM, *The Pity*, 69-70 y 178-180. MOST, "Anger", 62-63.

<sup>112</sup> KIM, *The Pity*, 171-172 y 182. El objetivo del estudio de Kim es mostrar la unidad de composición en la *Ilíada*. Hay una unidad orgánica relacionada con el héroe Aquiles, en quien se concentra la unidad temática y orgánica de toda la obra. Más en concreto, cómo se articulan en el mismo personaje la cólera y la compasión. El tema de la cólera funciona como un catalizador que le ayuda a comprender de un modo nuevo las concepciones de vida y muerte. La cólera que al principio del poema es central en el héroe se transforma al final, por su compasión, en presencia de la muerte de Patroclo y Héctor, en recuerdo o memorial de los amigos muertos.

sión<sup>113</sup>. Podemos decir que el libro XXIV devuelve a Aquiles su sentido de benevolencia<sup>114</sup>. De este modo:

*Iliada* aparece como un poema que celebra los valores humanos civilizados, de la preocupación por los otros, la amabilidad y la compasión<sup>115</sup>.

Aquiles, al final de *Iliada*, parece romper con la moral aristocrática representada a lo largo de todo el poema, donde solamente importaban los bienes de esta vida, aquí y ahora: la moral de la gloria. De este modo, Aquiles aparece no solamente como un héroe, sino como un sabio, ya que se descubre vulnerable ante la vida. Según Crotty<sup>116</sup>, Aquiles con esta experiencia de *ἔλεος* purifica sus emociones más dolorosas y su crueldad, lo que le permite participar en las penas ajenas.

La ceremonia de súplica es la ocasión donde Aquiles muestra su compasión (*οἰκτίρων*) e inaugura la amistad con Príamo. Al pedirle que recuerde a su padre, Príamo no quiere solamente que tenga pensamientos sobre Peleo, sino que al pensar en su padre atienda al mismo tiempo a su ruego. La estructura de la súplica es tal que Aquiles trasfiere hacia Príamo la viva experiencia de los sentimientos sobre su padre. La comparación de la experiencia de vencedor o perdedor, inherente a esta estructura, subraya e informa de la perspectiva de Aquiles hacia la aflicción y la cólera. La súplica de Príamo a Aquiles genera una familiaridad entre los participantes, una comunidad por fusión, y refleja el sentido mortal de la vida<sup>117</sup>. La

---

<sup>113</sup> CROTTY, *Poetics*, 4. De todos modos, cualquiera que sea la relación que haya entre los libros XXII y XXIV, la compasión que manifiesta Aquiles no se puede comprender separada de la crueldad que primeramente parece dominarle. ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión,” 113. Aquiles rechaza la súplica de Héctor y aquí se encuentra uno de los problemas interpretativos de la *Iliada*, cómo comprender las diferencias flagrantes entre las respuestas a Héctor y a Príamo, ya que la fuente común de *ἔλεος* es el salvaje y odiado Aquiles.

<sup>114</sup> KIRK, S. G., *Los poemas*, 317. Por encima de la reiterada crueldad y muerte, se manifiesta un sentimiento por lo menos parecido a la generosidad.

<sup>115</sup> CROTTY, *Poetics*, 5. CROTTY, *Poetics*, 13-14. Pero la compasión que siente Aquiles por Príamo es inseparable de los sucesos que está padeciendo –la pérdida de Patroclo, su muerte inminente y la separación irreparable de su padre–. Esta compasión que siente Aquiles es expresión de que comparte la situación lamentable de Príamo.

<sup>116</sup> CROTTY, *Poetics*, 15.

<sup>117</sup> SCOTT, “Pity and Pathos”, 12. La petición de Príamo de compasión a Aquiles apela al amor por su padre (v. 504). Los pensamientos de Aquiles vuelven a su padre y llora por él. Peleo, al igual que Príamo, es un hombre anciano. Y al igual que a Príamo, le falta su hijo, su protector. Aquiles ante la descripción de la vulnerabilidad de su padre derrama lágrimas. De este modo, se establece un lazo de entendimiento mutuo y Aquiles comienza a tratar a Príamo de una manera no competitiva y no como un enemigo derrotado.

súplica de Príamo es una súplica emocional dirigida al sentido de ἔλεος de Aquiles, más que a su sentido de ἀλδώς.

La ceremonia de súplica en *Ilíada* confirma y cuestiona los valores de la sociedad guerrera. La plegaria suplicante para sentir vergüenza une la súplica a los valores de la sociedad heroica y el llamamiento a la compasión. Sin embargo, la emoción profunda expresada por los gestos del suplicante, evocan los valores que la sociedad considera cautelosamente a veces como desalentadores<sup>118</sup>.

La ceremonia de súplica en las escenas finales de la *Ilíada* ofrece una imagen comprensiva de la condición humana. A pesar de los gestos que comporta dicha ceremonia, ponerse de rodillas y abrazar las rodillas implorando, que se puede interpretar como humillación, tenemos que decir que en *Ilíada* la súplica tiene un fin cognitivo<sup>119</sup> y se convierte en un agente positivo que ayuda a que Aquiles llegue a saber quién y qué es. En *Ilíada* comprobamos que la ceremonia de súplica de Príamo surge con fuerza porque armoniza los valores en los que descansa la sociedad guerrera que describe el poema. Podemos apreciar la capacidad de la súplica para aclarar el poder de la pena y resolver en el poema la cólera de Aquiles<sup>120</sup>. La

<sup>118</sup> CROTTY, *Poetics*, 92.

<sup>119</sup> ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 114. La compasión constituye una experiencia penosa porque expresa el reconocimiento de la propia vulnerabilidad al infortunio, pero comporta una auténtica comprensión del mundo. Aquiles al sentir piedad por Príamo, alcanza una visión interna acerca de la pena y la cólera que lo han conducido a lo largo del poema. La compasión tiene un valor cognitivo, ya que el ἔλεος que Aquiles siente por Príamo es una expresión emocional de que la situación no le resulta ajena. La experiencia de ἔλεος de Aquiles purifica su más penosa emoción que es la brutalidad. Su experiencia se convierte en *kátharsis* una limpieza de su cólera y su pena. CROTTY, *Poetics*, 72. Aquiles no olvida la muerte de su amigo Patroclo, pero la comprende de otro modo, así transforma las emociones ciegas en un final cognitivo. Este recuerdo del amigo no cabe en la sociedad guerrera a la que pertenece, por eso es necesario un nuevo tipo de comunidad, una amistad que se establece en la ceremonia de súplica de Príamo.

<sup>120</sup> THORNTON, Agathe, *Homer's Iliad: its Composition and the Motif of Supplication* (= *Hypomnemata* 81), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 12 y 72. La cólera de Aquiles es precisamente el tema de *Ilíada*. MOST, "Anger", 51. De todos modos Homero nos cuenta no solamente la cólera extraordinaria de Aquiles contra Agamenón y Héctor, sino también su no menos extraordinaria amabilidad en relación con Príamo, y por eso concluye el poema con una escena de compasión, respeto mutuo y entendimiento. El movimiento en el sujeto se puede medir estadísticamente: el 36% de las ocurrencias de las palabras por cólera en la *Ilíada* y solamente 9% por compasión se encuentran en los 5 primeros libros; 10,5 % de aquellas por cólera y 50 % de aquellas por compasión se encuentran en los últimos cinco libros. Lo que significa que el poema que comienza con la palabra cólera, culmina con la compasión.

súplica es un factor que da coherencia a la *Iliada* y es provechosa para su comprensión total<sup>121</sup>.

*Iliada* se desenvuelve entre dos interesantes súplicas: la de Tetis a Zeus en el libro I (500-507) que pide a Zeus honor para su hijo y la súplica de Príamo a Aquiles, que significa que finalmente Zeus responde a la súplica de Tetis honrando a su hijo Aquiles y le garantiza que será recordado. No obstante, el honor que Zeus concede a Aquiles contiene la idea de que los dioses están distantes o ausentes, los dioses no pueden impedir la muerte de sus hijos o protegidos. Por eso el honor que concede Zeus a Aquiles es paradójico. Es verdad que Aquiles adquiere un reconocimiento en su mundo, pero también manifiesta que los dioses están alejados de los asuntos humanos. Los dioses participan en los acontecimientos en Troya, pero están ausentes cuando más se les necesita para atender las preocupaciones vitales de los guerreros.

El sentido de compasión que Aquiles consigue al final<sup>122</sup> de la *Iliada* impregna el poema desde el comienzo<sup>123</sup>, por lo que *Iliada* se caracteriza en su conjunto por una cordialidad que abarca tanto a los aqueos como a los troyanos. Al final, la simpatía de Aquiles no es partidaria, es decir, no se circunscribe a un grupo de los contendientes, ni se limita al grupo de allegados, sino que deriva de una experiencia emotiva de dolor por aquellos más queridos a una simpatía más amplia que incluye incluso al padre de su mayor enemigo<sup>124</sup>.

La súplica también marca los límites de la sociedad guerrera mostrando aquellos valores que permanecen e indicando que los bienes de reconocimiento y prestigio han dejado de ser valorados.

Según Crotty<sup>125</sup> la súplica es una parte fundamental del argumento para considerar que la compasión es la clave para entender la poética de

<sup>121</sup> CROTTY, *Poetics*, 94.

<sup>122</sup> KIM, *The Pity*, 12-13. Si dividimos el libro XXIV de la *Iliada* en tres partes. (i) 1-76; (ii) 71-187 y (iii) 188-804. Cada una de ellas está dominada por el tema de la compasión. En la primera la compasión de Apolo por Héctor. En la segunda, Iris le comunica a Príamo la compasión que Zeus siente por él. La tercera, que se puede subdividir a su vez en tres secciones. Todas ellas, incluido el epílogo, están caracterizadas por el tema de la compasión.

<sup>123</sup> KIM, *The Pity*, 70. La compasión se propone como tema central de todo el poema.

<sup>124</sup> CROTTY, *Poetics*, 99.

<sup>125</sup> CROTTY, *Poetics*, 23. ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión," 113-114. De todas maneras conviene tener en cuenta que el concepto de compasión del canto XXIV resulta ajeno a las audiencias modernas, pues compasión parece denominar una emoción humana, algo muy lejano al violento *ἔλεος* que Aquiles siente por Príamo. Las modernas nociones de compasión o simpatía son sentidas para expresar el ideal ético: la habilidad para expresar o sentir los sufrimientos de los próximos o allegados.

la *Ilíada* y *Odisea*. Esto es lo que hace Aquiles al final del libro de la *Ilíada*, al entablar una nueva amistad con un suplicante, con Príamo, ambos son capaces de contemplar en conjunto la condición mortal y los sufrimientos inherentes a tal condición. La súplica es un medio que permite a Aquiles expresar la visión de su propia situación e inseparable a su vez de la experiencia de compasión que siente por Príamo.

Ἐλεος en Aristóteles requería la purificación por medio de la tragedia. En *Ilíada*, por el contrario, la compasión que Aquiles siente por Príamo al final del libro XXIV no necesita purificación, la compasión es la purificación de las pasiones del sufriente<sup>126</sup>. La compasión representa una emoción de “segundo orden”: una emoción que surge de la comprensión de las propias emociones. Más concretamente, Ἐλεος, sentida por el suplicante, es el registro emocional del sufriente del lugar necesario de las penas en su vida, y la asimilación de ellas hacia su sentido en la clase de ser que es. Gracias a su compasión, el sufriente puede generalizar su propia experiencia pasada y usar sus aflicciones como un medio poderoso de conocer la vida del otro. La compasión surge de la pena, pero como representa una comprensión de la aflicción, produce un deleite<sup>127</sup>.

Aquiles no es –en sentido estricto– un héroe “trágico”, ya que no decae ante las desgracias sino que consigue superarlas. Incluso en sus aflicciones, él y Príamo son, a pesar de todo, capaces de disfrutar, así lo expresan al terminar su comida (XXIV, 628-632). El gozo de Aquiles proviene de su capacidad para ver la semejanza de Príamo con su padre. Es un gozo que proviene de la nueva comprensión de su sufrimiento y de su asimilación a la experiencia de otros. Aquiles puede sentir y ser compasivo con Príamo sólo porque se ha movido más allá de los tormentos irreflexivos que sintió primero por la muerte de Patroclo<sup>128</sup>. La compasión, que siente por un extraño, es una emoción reflexiva. Responde emocionalmente a la pena de otro que también comporta una conciencia reflexiva sobre la pena y su lugar en la vida humana. El placer de la com-

---

<sup>126</sup> ZECCHIN DE FASANO, “Temor y compasión”, 114. La experiencia de Ἐλεος de Aquiles purifica su más penosa emoción que es la brutalidad. Su experiencia se convierte en *kátharsis*, una limpieza de su cólera y su pena. De ello se deduce que Ἐλεος es una clave para la poética de Homero, ya que los poemas ofrecen a la audiencia la vívida experiencia de las penas soportadas por los personajes.

<sup>127</sup> CROTTY, *Poetics*, 103.

<sup>128</sup> KIM, *The Pity*, 145. Aquiles evoluciona de la crueldad por los troyanos hacia su compasión por Príamo. La aceptación de su muerte como parte natural de la vida implica su aceptación de la vida, con la que está relacionada el sufrimiento y la muerte.

pasión consiste en la lección aprendida en relación con la propia desgracia del compasivo y su semejanza hacia los otros<sup>129</sup>.

No hay ceremonia de súplica más elaborada que la de Príamo a Aquiles en el libro XXIV. Este interés de los dioses en los asuntos humanos, la compasión que sienten por Héctor y su enojo por Aquiles (XXIV, 22-54) hace a estos acontecimientos más importantes que la vida y más estimulantes que cualquier cosa en el mundo<sup>130</sup>.

Aunque la compasión se considera una emoción que respondía a una representación del sufrimiento de los otros, la capacidad para la compasión fue considerada necesaria para la humanidad y, en este aspecto, la compasión siempre tuvo una dimensión ética. Cuando Patroclo acusa a Aquiles de ser despiadado y de sentimientos implacables, por su indiferencia ante los sufrimientos de sus adversarios (XVI, 29-33), Patroclo está condenando el carácter duro de Aquiles, no simplemente un sentimiento pasajero. Lo mismo que la indignación posterior de Apolo por el ultraje que Aquiles somete al cuerpo de Héctor es una indignación moral, y no simplemente un juicio psicológico<sup>131</sup>. Pero al final del poema, en la escena del recuerdo de su padre Peleo que Príamo le trae a la memoria, le ayuda a controlar su *θυμός*. No es que Aquiles se haya transformado en otra persona diferente, pues permanecen las mismas emociones desde el principio al final del poema, pero si podemos ver en el desenlace que ha aprendido a dominar aquellas emociones, al menos en cierto modo<sup>132</sup>.

## 5. LA COMPASIÓN EN LA *ODISEA*

En *Odisea* se aprecia un mayor realismo y cercanía al presente que imprimen a esta poesía un carácter diferente. Los hombres de la *Odisea* ya no viven en un espacio casi vacío, y disfrutan a gusto de plenitud colorista de las cosas que hay que ver, oír y vivir. El mundo es ancho y lleno de maravillas que se pueden buscar para comprobarlas. La alegría del descubrimiento y el placer de la aventura constituyen el trasfondo de gran parte de la epopeya.

---

<sup>129</sup> CROTTY, *Poetics*, 101-102. POHLENZ, "Furcht", 55. La enfermedad y el dolor unen a los seres humanos y la compasión es el acontecimiento concreto, que hace de puente entre Aquiles y Príamo.

<sup>130</sup> CROTTY, *Poetics*, 70.

<sup>131</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 125-126.

<sup>132</sup> MOST, "Anger," 74.

Una nota que destaca a lo largo de los cantos es la hospitalidad hacia los huéspedes, desconocidos o extranjeros y el sentimiento de solidaridad que surge entre ellos<sup>133</sup>; incluso se habla de la acogida y la hospitalidad de los hombres hacia los dioses<sup>134</sup>. Por ejemplo, en Ulises se observa una bondad generosa y comprensiva, que señala aspectos de una nueva humanidad, pues se llega a reconocer aún la superioridad del enemigo vencido (*Od.* XI, 543-563). El estilo magnífico y el verso poderoso no se adaptan a las cosas cotidianas que ahora pretenden expresar. Si antes todo lo que se nombraba o contaba era glorificado y sólo lo valioso tenía cabida en la epopeya, ahora las puertas de la poesía se abren a personas y cosas de todo tipo y los cantos ya no están sólo al servicio y celebración de los grandes hombres y de los dioses. La poesía ya no es elitista como antes, sino que describe el mundo de modo realista y moderno<sup>135</sup>.

No menos importante resulta el papel de la súplica en *Odisea*, se nos ofrece como elemento esencial para la interpretación del canto. La discusión de los poetas sobre la poesía, lo que los personajes dicen sobre los poetas y la poesía.

Telémaco se encuentra con Néstor y le suplica, o mejor dicho, usa el lenguaje de los suplicantes, y le pide expresamente que no sienta ni *αἰδώς* ni *ἔλεος*, que normalmente eran emociones que impulsaban al suplicado a acceder a los deseos del suplicante. Por eso aquí se produce una inversión de la súplica. El problema fundamental es de conocimiento, Telémaco busca información sobre su padre y se la pide a Néstor (III, 92-101). Telémaco no conoce a su padre, por eso quiere saber si su padre sigue vivo. La súplica de Telémaco puede frustrarse si el otro siente *ἔλεος* o *αἰδώς*, pues quiere saber lo que le ha ocurrido a su padre.

Desde el punto de vista de Telémaco, la compasión es una emoción que puede oscurecer la transmisión de la información, conduciendo al hablante a atemperar o modificar la verdad amarga de su relato. Un discurso de Néstor lleno de compasión no transmitiría conocimiento. Telémaco pide a Néstor que hable de los sucesos que ha presenciado sin sentir compasión. Telémaco busca información fidedigna y no llama al juicio o la interpretación. Finalmente, Telémaco conoce la verdad sobre su padre

---

<sup>133</sup> *Od.* XV, 54-55: "Cualquier huésped recuerda a lo largo de su vida a aquel noble varón que le dio su amistad y hospedaje".

<sup>134</sup> *Od.* I, 119-120: "Le dolía en las entrañas que algún huésped quedase a la puerta. Llegando a su lado, tras tenderle la mano..."

<sup>135</sup> FRÄNKEL, *Poesía y filosofía*, 93-99.

(IV, 555-560) por parte de Menelao. Ni confirma la muerte de Ulises ni le asegura su pronto regreso, sino que simplemente perpetua la oscuridad e incertidumbre de la situación<sup>136</sup>.

La súplica en *Odisea* tiene un trasfondo de obligación moral. Un suplicante goza de la misma estima que un hermano<sup>137</sup>. La creencia de que Zeus cuida de los suplicantes y huéspedes<sup>138</sup> asegura que la petición del suplicante se siente como una imposición u obligación moral hacia la persona implorada<sup>139</sup>.

Ulises no es inmortal ni eterno, pues no es un Dios. El deseo de Ulises por volver a su tierra y restaurar su casa y familia refleja la comprensión que tiene de sí mismo como mortal. Ulises se opone al guerrero de la *Iliada* que quiere ser reconocido y recordado por sus hazañas. La mortalidad en *Iliada* frustraba el deseo de gloria del guerrero. Si al guerrero de la *Iliada* se le ofreciera la inmortalidad o una existencia eterna, como la que ofrece Calipso a Ulises en *Odisea* (V, 215-224), renunciaría a la lucha, pues lo que busca en la actividad guerrera es conseguir, precisamente, la inmortalidad.

Incluso la posibilidad de una vida inmortal fracasa en prevenir a Ulises de regresar con Penélope a Ítaca. Una vez más *Odisea* expresa un rechazo de la trascendencia: los deseos de su héroe están totalmente circunscritos al mundo mortal<sup>140</sup>.

En *Odisea* aparece la importancia de la vida instintiva, se concibe al ser humano como una criatura con apetitos, gobernada por el hambre, “el placer del vientre” como dirá más tarde Epicuro<sup>141</sup>. El hambre y el dolor del vientre es uno de los temas más insistentes en la *Odisea*. La súplica en la *Odisea* se presenta centrada en la preocupación del individuo por el hambre, por la exigencia de satisfacer el apetito a cualquier precio. Los seres buscan satisfacer su hambre por medio del engaño o la astucia. *Odisea* parece romper deliberadamente la sublimidad de los personajes de la *Iliada* insistiendo que las personas son necesariamente criaturas con

<sup>136</sup> CROTTY, *Poetics*, 117-118.

<sup>137</sup> *Od.* VIII, 546: “Suplicantes y huéspedes son a la manera de hermanos”.

<sup>138</sup> *Od.* VI, 207-208: “Es Zeus quien nos manda a los pobres y extranjeros errantes que el don más pequeño agradecen.” *Od.* V, 57-58: “Es Zeus quien envía a los mendigos y extranjeros errantes...”.

<sup>139</sup> CROTTY, *Poetics*, 134.

<sup>140</sup> CROTTY, *Poetics*, 168.

<sup>141</sup> “Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los más sabios e importantes a él guardan referencia.” (*Us.* 409).



deseos y como tales enraizadas en las preocupaciones normales de la vida ordinaria. Una criatura está obligada a hacer caso omiso a la memoria de los dolores trágicos por la insistencia de su vientre<sup>142</sup>.

Esta queja de Ulises en el libro VII de la *Odisea* recuerda la confrontación entre Ulises y Aquiles en el libro XIX de la *Iliada*. Allí Aquiles insistía en recordar los infortunios y era indiferente a las exigencias del estómago. Ulises, por el contrario, urgía sobre la importancia de “recordar la bebida y comida”, tal como fue desarrollada en esa escena, llegó a ser una profunda defensa de la sociedad guerrera y sus valores. El libro VII de la *Odisea* tiene el libro XIX de la *Iliada* en su cabeza. La sublimidad heroica de Aquiles de la *Iliada*<sup>143</sup> se reemplaza por una historieta basada en motivaciones humanas. Ulises traiciona el deseo de Aquiles de recordar sus penas, sin embargo, no alcanza la indiferencia sublime de Aquiles ante las exigencias del cuerpo<sup>144</sup>.

La relación entre Ulises y Eumeo guarda paralelismos con la que hay entre Aquiles y Príamo al final de la *Iliada*. La relación de amistad entre Aquiles y Príamo se basa en su experiencia similar de dolor y encuentra una expresión parecida en la narración de Ulises y Eumeo (*Od.* XIV, 361 y XV, 486-487). Mientras que Aquiles consiguió comprender su dolor, la narración de Eumeo y Ulises describe la maestría que proviene de tal comprensión.

La poesía épica es una reflexión de la comprensión de la experiencia de sufrimientos. *Odisea* se presenta como un ejemplo de lo que es cada canción. Aunque, *Iliada*, por ejemplo, narra algo trágico, puede deleitar a sus oyentes por la maestría de su narración. *Odisea* también es una historieta de aflicciones y sufrimientos, aunque cuenta el retorno exitoso del héroe a casa. No obstante es cómica, pues pone atención en el loable talento que representa la inteligencia de hablar comprensivamente sobre los propios sufrimientos. El poeta no culpa a los dioses por los males humanos, sino que les reconoce como parte constituyente de la vida humana<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> *Od.* VII, 215: “Pero ahora dejadme cenar aunque sigan mis lutos”.

<sup>143</sup> CROTTY, *Poetics*, 140-141. Aquiles es el mejor de los aqueos en todos modos, el más fiero en la batalla, el más tenaz en la insistencia en su propio honor, el más angustiado por la muerte de su compañero. Nada hay vulgar o pedestre en él. Es el hijo de una diosa, y está más allá de consideraciones bajas como el comer. Los cánones de moralidad son, en buena medida, irrelevantes para Aquiles. Incluso aunque intenta su retirada para causar la muerte de sus compañeros en armas, nadie le condena como asesino o traidor. Lo importante con relación a Aquiles es la intensidad de sus pasiones.

<sup>144</sup> CROTTY, *Poetics*, 136-137.

<sup>145</sup> CROTTY, *Poetics*, 179-180.

Como ya explicamos, la *Iliada* culmina con el encuentro amistoso de Aquiles y Príamo, encuentro que se fundamenta en la compasión y el recuerdo de sus sufrimientos. La *Odisea* también termina con el encuentro entre Ulises y Penélope, después de una larga separación. Es precisamente este encuentro y el deleitarse en la compañía y las palabras del otro, lo que le asemeja al último libro de la *Iliada*<sup>146</sup>. El amor que Ulises y Penélope comparten se basa similarmente en un sentimiento mutuo de dolor por los años de separación y el sufrimiento que ellos soportaron para ser restablecido a cada uno. Tanto la relación entre Penélope y Ulises, como la amistad que une a Aquiles y Príamo, descansa sobre la experiencia común de dolor y la capacidad para vivir esa experiencia. La afinidad entre el matrimonio de Ulises y Penélope y la amistad de Aquiles y Príamo surge de la súplica. La apelación de un suplicante como Príamo es, precisamente, al recuerdo de aquellos lazos familiares intensos tales como los que existen entre el marido y la mujer. La amistad entre Aquiles y Príamo se basa en el recuerdo mutuo de tales lazos. El encuentro de Penélope y Ulises es, de alguna manera, un recuerdo de tales lazos: *Od.* XXIII, 210-213<sup>147</sup>. Penélope y Ulises han llegado a conocerse, paradójicamente, en su prolongada ausencia. La intimidad que ellos disfrutaban al reunirse y que encuentra expresión en sus narraciones recíprocas descansa en los males que han sufrido en particular y que finalmente han conseguido superar<sup>148</sup>.

La visión de la *Odisea* sobre el sufrimiento contiene una serie de modificaciones con respecto a la *Iliada* que alteran también nuestra comprensión de ἔλεος. *Odisea* se nos presenta como un poema que celebra la certidumbre del castigo a los culpables y, por otra parte, es un poema inmerso en lo contingente. Hay algunos dolores humanos derivados de los dioses y otro grupo de penas o males que los hombres se imponen a sí mismos. Desde el proemio, *Odisea* se concibe como el relato de las penas y sufrimientos de Odiseo. Pero no solamente Odiseo, sino que sus compañeros son prisioneros también de la situación angustiante, víctimas de sus

---

<sup>146</sup> CROTTY, *Poetics*, 203. Lo que distingue el encuentro de Ulises y Penélope del de Aquiles y Príamo es que en el primero predominan los elementos activos. Ulises y Penélope han sufrido calamidades, pero se pone énfasis en su capacidad para transformarlas en palabras y en el disfrute mutuo. La amistad de Ulises y Penélope, basada en la experiencia compartida del dolor, se expresa también con maestría en un mundo donde el amor esta inextricablemente unido al dolor.

<sup>147</sup> “Los dioses desgracias nos han dado envidiando a los dos que gozáramos juntos de la flor de la vida hasta entrar en la vejez”.

<sup>148</sup> CROTTY, *Poetics*, 199-200.

circunstancias, por eso la compasión es la respuesta apropiada a tantos sufrimientos. Ahora bien, hay una diferencia en relación con la *Íliada*, aquí el héroe atrae a sus oyentes por su ubicación en el mundo diario y cotidiano, es un héroe más cercano a nosotros<sup>149</sup>.

*Odisea* nos muestra mucho más la relación de hospitalidad en acción. Por ejemplo, los pretendientes, por piedad, dan comida a Odiseo que se ha hecho pasar por mendigo (*Od.* XVII, 367). Quien busca la hospitalidad puede ser *ἐλεεινός* en el hecho de que es un infortunado que necesita ayuda, y puede también ser *φίλος*. *ἔλεος* puede ofrecer hospitalidad, sin esperanza de retorno y sin una preexistente relación de amistad, en el contexto de paz cuando la competitividad es menos inmediata. Aunque *ἔλεος* opera, para la mayor parte, sin la estructura de unas relaciones cooperativas establecidas, tales como *ξενοφιλία* y *φιλότης*, en general como el confidente Odiseo muestra los clamores de varios huéspedes en *Odisea*; la fuerza de las tradiciones hospitalarias en el mundo homérico era tal como dar a cada huésped la razonable oportunidad de ser tratado como amigo o, si aparece necesitado, como *ἐλεεινός*<sup>150</sup>.

## 6. LA COMPASIÓN DE LOS DIOS EN LOS POEMAS HOMÉRICOS

Según la definición de Aristóteles (*Ret.* II, 8, 1385b 11-19) que estudiaremos detalladamente en la segunda parte, la compasión es una respuesta ante la desgracia ajena y surge pues nos sentimos vulnerables ante cualquier tipo de infortunio. Por eso, la invulnerabilidad ante la aflicción impide la compasión, de ello se sigue que la compasión es ajena a los dioses, que son más poderosos que los seres humanos y viven eternamente. Los bienaventurados no pueden sentir compasión, dado que son invulnerables y no les afectan los males y desgracias de los mortales. Pues, como hemos visto, hay un contraste entre la excelencia autosuficiente de los dioses y la excelencia necesitada de los seres humanos vulnerables. Los dioses al ser invulnerables y no poder sufrir ningún tipo de desgracia o aflicción no pueden sentir compasión según la descripción de Aristóteles, solamente podrían sentir indignación<sup>151</sup>. En la literatura contemporánea, más en concreto, la tragedia apoya en el ámbito práctico esta teoría aristotélica<sup>152</sup>.

<sup>149</sup> ZECCHIN DE FASANO, "Temor y compasión", 125-126.

<sup>150</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 13.

<sup>151</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 106.

<sup>152</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 107-108.

En cambio, en los poemas homéricos tanto los dioses como los hombres sienten *ἔλεος*. Aquí vamos a estudiar algunas escenas en las que los dioses manifiestan compasión<sup>153</sup>. Los dioses pueden sentir *ἔλεος* por la contemplación de un *ἀγαθός* en problemas en el campo de batalla<sup>154</sup>. A veces incluso la piedad divina contrasta con la impiedad de Aquiles<sup>155</sup>. Hera en el libro I de *Ilíada* siente compasión por los griegos muertos en la plaga, pues son sus amigos (I, 53-56), y al final de la primera parte siente compasión por los aqueos muertos en la batalla (*Ili.* VIII, 350-353).

En *Ili.* XV, 12-13 Zeus siente *ἔλεος* a la vista del cuerpo de Héctor y envía a Hera a controlar a los otros dioses y a impedirles que ayuden a los griegos. En *Ili.* XVI cuando Patroclo se enfrenta a Sarpedón, hijo de Zeus. Sabiendo que Patroclo iba a proclamarse vencedor, Zeus se compadeció (431) y derramó gotas de sangre por su hijo (459-460). Solamente Zeus, entre los dioses y los hombres, siente compasión por los griegos y los troyanos (II, 27 y 64 y XXIV, 174). Zeus expresa su compasión en las circunstancias especiales de la muerte de Héctor (XV,12), Sarpedón (XVI, 431) y Patroclo (XVII, 41) y aquí funciona como un paradigma de la perspectiva universal del sufrimiento y de la mortalidad<sup>156</sup>.

La humillación de un *ἀγαθός* fuera del contexto de combate puede producir *ἔλεος* en los dioses. Por ejemplo, cuando Apolo protege el cuerpo de Héctor de la descomposición (XXIV, 19-20). También la contemplación del llanto puede evocar la respuesta de *ἔλεος* en los dioses. En la *Ili.* XIX, 340, encontramos que Zeus, al ver llorando y en duelo a los líderes aqueos por la muerte de Patroclo, se compadeció de ellos y envía a Atenea a que alimente a Aquiles con néctar y ambrosía<sup>157</sup>. En el último libro de *Ilíada*, Apolo y los otros dioses expresan compasión a la vista del cuerpo de Héctor (XXIV, 19 y 23), ya que Aquiles en venganza por la muerte de Patroclo ha deshonrado el cuerpo de Héctor arrastrándolo en

<sup>153</sup> MOST, "Anger", 57. Los dioses homéricos sienten y expresan compasión por los mortales, aunque ellos sean inmortales (*Ili.* VIII, 33-34; 201-202; 464-465; XVI, 431). Los dioses homéricos actúan como si fueran una idealización de los hombres.

<sup>154</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 8. Normalmente es la gente en el combate la que despierta este sentimiento de compasión en los dioses. Zeus se pone de parte de cualquier bando en diferentes momentos y apoya también a notables *avgaqoi* de cada lado. Hera y Poseidón toman partido por un bando, sin embargo, solamente sienten *ἔλεος* por sus protegidos.

<sup>155</sup> KIM, *The Pity*, 77.

<sup>156</sup> KIM, *The Pity*, 178.

<sup>157</sup> SCOTT, "Pity and Pathos", 8-9.

su carro; Apolo se queja diciendo que Aquiles con su comportamiento ha erradicado toda piedad y no tiene ningún respeto (XXIV, 44)<sup>158</sup>.

No obstante a pesar de las escenas anteriores donde vemos como los dioses expresan piedad, debemos concluir con Burkert<sup>159</sup> que *ἔλεος* no es una disposición constante de los dioses, sino que es algo ocasional y representa, cuando aparece, un momento de contacto personal por sentirse cerca de la persona amenazada.

De todos modos, la compasión divina no es una cualidad en la que los seres humanos puedan confiar con seguridad<sup>160</sup>. Los dioses en los poemas homéricos son buscados para que muestren simpatía y, a veces, lo hacen, pero no siempre. Así, por ejemplo, *Ili.* XXI, 273 Aquiles se queja a Zeus de que ningún dios ha tenido compasión de él y en la *Odisea* (XX, 201-202) Fileteo reprueba a Zeus por no apiadarse de los hombres.

En general, los personajes de Homero no imploran compasión a los dioses, cuando lo hacen es sabiendo que la repuesta a tal petición es dudosa cuando menos. En el libro VI de la *Iliada* (94-95 y 309-310) se dice: “por ver si se apiada de la ciudad, y de las esposas de los troyanos y sus tiernos hijos.” Esta incertidumbre se expresa con la conjunción “si” y está justificada en la oración, ya que Atenea de hecho rechazará la petición de Hécuba (VI, 311).

La compasión de los dioses no es algo que se dé por supuesto. Incluso en relación con devolver el cuerpo de Héctor a sus padres, hay una voz disidente en el Olimpo. Hera, la mujer de Zeus, defiende el derecho de Aquiles a abusar del cuerpo de Héctor basándose en que Aquiles es hijo de una diosa, mientras que Héctor es un mortal (XXIV, 58-59), por lo tanto no merecen la misma honra. Siguiendo esta misma lógica si Aquiles por su status superior no debe mostrar compasión por el cuerpo ultrajado de Héctor, tampoco los mismos dioses que son superiores, por la misma razón, debe mostrar compasión por los mortales. De alguna manera, aquí se anticipa la opinión de Aristóteles y de la tragedia ática, donde los dioses están alejados del sufrimiento humano porque eso es indigno de ellos<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> KIM, *The Pity*, 52-53. Aquí se contrasta la compasión de Apolo por Héctor (XXIV, 19-21) con la impiedad de Aquiles (XXIV, 23). La compasión que Apolo siente ante el cadáver de Héctor se puede ver como una expresión individualizada de la compasión de los dioses, en oposición con la crueldad de Aquiles.

<sup>159</sup> Citado por CROTTY, *Poetics*, 66. BURKERT, “Mitleidsbegriff”, 75-80.

<sup>160</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 110. Aunque los dioses paganos griegos y romanos podrían sentir compasión en alguna ocasión, está no era la primera característica. KONSTAN, *Pity Transformed*, 124.

<sup>161</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 110.

En la *Odisea* la compasión divina, aunque no se menciona frecuentemente, parece esencial en la narración. Comienza el poema (I, 19-20) con una escena en la que todos los dioses, excepto Poseidón, muestran piedad por el sufrimiento de Odiseo, del mismo modo que un sueño informa a Penélope, mujer de Ulises, que Atenea se apiada de ella (IV, 828-829). Ulises implora a un río, pues los ríos y los dioses de los ríos están cerca de los mortales, cuando llega medio ahogado (V, 445-450), y de modo muy semejante implora ante la joven princesa Nausica (VI, 175).

Estamos comprobando que el universo homérico está muy estratificado, los reyes y los príncipes gobiernan sobre la gente común, y por encima de todos se encuentran los dioses todopoderosos. De todos modos, la compasión por los seres inferiores es, al menos, una posibilidad. La tragedia griega es la gran creación de la democracia ateniense, y es aquí donde los dioses son presentados como indiferentes a los dolores humanos e invulnerables a la compasión. Por eso podemos preguntarnos si había algo en la ideología igualitaria ateniense que separaba lo humano y lo divino. Recordemos que Aristóteles restringe la compasión a aquellos que son semejantes a nosotros. Y mientras era común para los atenienses implorar a los jueces ante el tribunal, intercediendo por nuestros conciudadanos, este sentimiento no parece que se ampliara hacia los esclavos, prueba de ello es que estos últimos eran torturados constantemente. La compasión y piedad eran para aquellos de la misma clase o condición, con los que nos podríamos identificar. Es decir, incluso los que consideraban la compasión como una emoción positiva restringían su aplicación a los miembros de la misma clase<sup>162</sup>.

Aparte de la invulnerabilidad de los dioses por las aflicciones humanas, hay otra razón por la que ellos no podían sentir compasión. Aristóteles definirá compasión como una clase de dolor, y los dioses no pueden estar expuestos al sufrimiento psicológico. Los pensadores Platón y Aristóteles, que tenían una idea menos antropomórfica que la de Homero y los poetas, estaban inclinados a pensar que no, aunque Platón, de modo alegórico hablará de que los dioses tienen compasión de la humanidad (*Leyes*<sup>163</sup>, 653d 1-3 y 665a 3-6); sin embargo en la *República* (611) dirá que el alma inmortal es puramente mental. Se requiere que los dioses no sufran la aflicción asociada con la emoción de la compasión. Aristóteles no dejó a los dioses otra actividad que la pura contemplación (*EN X*, 8, 1178b 8-23)<sup>164</sup>.

<sup>162</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 111.

<sup>163</sup> PLATÓN, *Las Leyes*, ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Tomo I, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960.

<sup>164</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 112.

## 7. CONCLUSIÓN

*Iliada* y *Odisea* reflejan el paso circular de las generaciones y de la vida, la progresión que pasa de la tradición del padre al hijo, de la vergüenza a la compasión y a la comprensión y, desde allí, una vez más, a la vergüenza. Los dos poemas muestran este acontecimiento circular, pero intentan darle un nuevo sentido. Es un mérito peculiar de la canción que capta enseguida la monotonía de la experiencia humana y el significado de la experiencia del individuo. La canción como tal, solamente puede decir a los oyentes lo que Ulises dice a su hijo Telémaco: no te avergüences de la raza de tus antepasados, sino que abraza su suerte mortal y usa sus recursos para alcanzar sus mejores deseos.

*Odisea* presentaría el círculo completo de esa sucesión. En *Iliada*, los padres infundían en sus hijos ese sentimiento de vergüenza que era una fuerza motivadora en la sociedad guerrera. El movimiento de la *Iliada*, sin embargo, va desde la vergüenza como una base emocional de la sociedad guerrera a la compasión como la base para la *φιλότης* de esa sociedad. Tal compasión constituía una comprensión de pérdida como una parte necesaria de la vida mortal. Es justamente sentirse mortal y el estar acompañado por la pérdida lo que caracteriza a Ulises a lo largo de la *Odisea*: busca reunirse con Penélope para retomar una relación que se presenta expresamente como transitoria y fugaz<sup>165</sup>.

El final de *Odisea* con la petición de Ulises a su hijo Telémaco: “No avergonzarse de la raza de los antepasados” nos conduce otra vez a *Iliada*, donde los guerreros están dispuestos a sentir vergüenza y a no mancillar el linaje de los padres (*Ili.* VI, 209). *Iliada*, al contrario, traza –el surgimiento de un sentido de compasión y una comprensión de la propia experiencia de pérdida– conciencia que impregna el personaje de Odiseo en la *Odisea*. Odiseo vuelve a casa solo para dejarla otra vez: su partida inmediata refleja la visión de la familia no como una conclusión final, sino una fase o período en la oscilación constante entre la casa y el mundo, o entre la compasión y la vergüenza<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> CROTTY, *Poetics*, 214.

<sup>166</sup> CROTTY, *Poetics*, 214-215.