



El *Aidós* en la fundación del orden social. Observaciones del humanismo griego*

Ethel Junco de Calabrese**
Universidad Panamericana
Aguascalientes-México

Para citar este artículo: Junco de Calabrese, Ethel. «El *Aidós* en la fundación del orden social. Observaciones del humanismo griego». *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 215-244.

Resumen

En un momento histórico donde movimientos de tono humanista se enfrentan a ideologías de violencia creciente, presentamos como objetivo de este escrito una lectura centrada en la semántica del *aidós*, como precedente del concepto de misericordia. Nos interesa destacar las líneas de continuidad inter-culturales. Sobre dos textos clave realizamos un análisis crítico-literario: el primero, Homero, quien en horizonte arcaico considera el fundamento del decoro y la honra en la esencia humana, entendida en su filiación divina; el segundo, Platón, quien traslada la reminiscencia mítica al escenario de la democracia ateniense ideal, evocado por el tiempo de Pericles. Del análisis pasamos a la comparación, a fin de establecer relaciones de significado. El llamado a la misericordia del presente Año Santo, así como el marco histórico

.....

* Artículo de reflexión inscrito en la línea de investigación Hermenéutica del mito, Departamento de Filosofía, Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, México. Enero-junio 2016.

** Doctora en Letras por la Universidad del Salvador, Argentina; Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España; Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía, Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, México. Contacto: ejunco@up.edu.mx.

de la globalización y sus circunstancias de hostilidad (migración, discriminación, violencia de género) son los datos de fondo para el análisis. Las conclusiones acentúan la consistencia del humanismo griego para ofrecer criterios de estabilidad personal y social.

Palabras clave

Homero, Platón, *aidós*, misericordia, orden social.

***Aidós* in the Foundation of the Social Order. Comments on Greek Humanism**

Abstract

In a historic moment where humanist-like movements face ideologies of escalating violence, we present a reading focused on the semantics of *aidós* as a precedent of the concept of mercy, to be the aim of this paper. The lines of intercultural continuity are emphasized here. We will make a critical literary analysis about two key texts: first, Homer, who in an archaic horizon considers the foundation of decorum and honor in the human essence, understood in its divine filiation; second, Plato, who moves the mythical reminiscence to the scenario of the ideal Athenian democracy, evoked by the time of Pericles. From the analysis we turn to comparison, in order to establish relations of meaning. The call to mercy of this Holy Year as well as the historical context of globalization and its circumstances of hostility (migration, discrimination, gender violence) are the background data for analysis. The findings emphasize the consistency of Greek humanism to provide criteria for personal and social stability.

Keywords

Homer, Plato, *aidós*, mercy, social order.

1. La novedad de la misericordia

El perdón es una fuerza que resucita a una vida nueva e infunde el valor para mirar el futuro con esperanza¹.

El 2016, Año Santo de la Misericordia, hizo presente una necesidad de todos los tiempos, particularmente sentida por el hombre de hoy: pedir perdón, recibirlo y reconciliarse mediante un amor misericordioso. El movimiento de humillación, que parte de la certeza de necesitar el perdón, es ensalzado por la gracia. El perdón da el reconocimiento. La virtud de la misericordia se define como aquella disposición que «inclina el ánimo a compadecerse de los sufrimientos y miserias ajenos»².

En la apertura del Año Santo, el Papa Francisco presenta el Evangelio de la pecadora que necesita saberse perdonada (Lc. 7, 36-50)³ incluso por encima de la justicia. Dice el Santo Padre:

Esta mujer encontró verdaderamente al Señor. En el silencio, le abrió su corazón; en el dolor, le mostró el arrepentimiento por sus pecados; con su llanto, hizo un llamamiento a la bondad divina para recibir el perdón.

1 S.S. Francisco, *Misericordiae Vultus. Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia*, consultada en marzo 26, 2016, n. 10, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papafrancesco_bolla_20_150411_misericordiae-vultus.html.

2 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.), consultada en enero 28, 2016, <http://www.rae.es/rae.html>. sv. misericordia.

3 Cf. *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998). Lc 7, 36-50. Jesús en el hogar de Simón el fariseo. 36 Uno de los fariseos rogó a Jesús que comiese con él. Y habiendo entrado en casa del fariseo, se sentó a la mesa. 37 Entonces una mujer de la ciudad, que era pecadora, al saber que Jesús estaba a la mesa en casa del fariseo, trajo un frasco de alabastro con perfume; 38 y estando detrás de él a sus pies, llorando, comenzó a regar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con sus cabellos; y besaba sus pies, y los ungía con el perfume. 39 Cuando vio esto el fariseo que le había convidado, dijo para sí: Este, si fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que le toca, que es pecadora. 40 Entonces respondiendo Jesús, le dijo: Simón, una cosa tengo que decirte. Y él le dijo: Di, Maestro. 41 Un acreedor tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios, y el otro cincuenta; 42 y no teniendo ellos con qué pagar, perdonó a ambos. Di, pues, ¿cuál de ellos le amará más? 43 Respondiendo Simón, dijo: Pienso que aquel a quien perdonó más. Y él le dijo: Rectamente has juzgado. 44 Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves esta mujer? Entré en tu casa, y no me diste agua para mis pies; mas ésta ha regado mis pies con lágrimas, y los ha enjugado con sus cabellos. 45 No me diste beso; mas ésta, desde que entré, no ha cesado de besar mis pies. 46 No ungiste mi cabeza con aceite; mas ésta ha ungido con perfume mis pies. 47 Por lo cual te digo que sus muchos pecados le son perdonados, porque amó mucho; mas aquel a quien se le perdona poco, poco ama. 48 Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. 49 Y los que estaban juntamente sentados a la mesa, comenzaron a decir entre sí: ¿Quién es éste, que también perdona pecados? 50 Pero él dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, ve en paz.

Para ella no habrá ningún juicio si no el que viene de Dios, y este es el juicio de la misericordia. El protagonista de este encuentro es ciertamente el amor, la misericordia que va más allá de la justicia⁴.

La exhortación evangélica clama por misericordia; en el contexto citado, este modo del perdón implica dar por encima del límite, infundido de un amor superior: «Sean misericordiosos (οικτίρμονες) como el Padre»⁵. La presencia del perdón extraordinario no es correlativa a la gravedad de la carga, sino a la generosidad de quien perdona: el modelo es el Padre, la imitación será de los hijos. La medida es el amor que no se satisface en el deber, sino en el exceso del dar. Así, escuchamos al Santo Padre que enseña cómo ser misericordioso en la vida diaria⁶.

Continúa en Santo Padre:

Cuánto se ofende a Dios y a su gracia cuando se afirma sobre todo que los pecados son castigados por su juicio, en vez de destacar que son perdonados por su misericordia (cf. san Agustín, *De praedestinatione sanctorum* 12, 24). Sí, así es precisamente. Debemos anteponer la misericordia al juicio y, en cualquier caso, el juicio de Dios tendrá lugar siempre a la luz de su misericordia⁷.

Nuestra historia lo justifica. Tras el inicio del siglo xx con el fenómeno de la mundialización de la guerra, vemos desencadenarse el modo del individualismo que rige los lazos interpersonales y hoy se traduce en formas múltiples de miedo y agresión social.

La filosofía identifica la gravedad del hecho, cuyo advenimiento exige una re-fundamentación de las categorías vigentes, iniciando una postura crítica. El pensamiento contemporáneo, a la luz de las experiencias de violencia del siglo, consiente en afirmar que el principio basal de la ética no está en el modelo racionalista de la

.....

4 S.S. Francisco, *Anuncio del Jubileo de la Misericordia, Celebración de la Penitencia*, viernes 13 de marzo de 2015, Basílica Vaticana, consultada en enero 25, 2016, <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/es.html>.

5 Γίνεσθε οικτίρμονες καθὼς ὁ πατήρ ὑμῶν οικτίρμων ἐστίν: (Lc. 6, 36)

6 Gerard O'Connell, "Pope of Mercy", *America* 2, Vol. 214 (2016): 31, consultada en mayo 24, 2016, <https://www.ebscohost.com>.

7 S.S. Francisco, *Homilía en Plaza de San Pedro*, martes 8 de diciembre de 2015, Basílica Vaticana, consultada mayo 24, 2016, <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/es.html>.

modernidad, sino en una forma de compasión solidaria entre los hombres, sentimiento que brota de la común vulnerabilidad⁸. Esta noción acentúa la pérdida de capacidades, o por lo menos la falta de consciencia de ellas, para contraponerse a las circunstancias, lo que genera un común sentimiento de debilidad social. Tal experiencia compartida define la identidad del espacio de convivencia actual, generando un colectivo del miedo⁹. Los terrores declarados oficialmente, que son aprovechados por fuerzas políticas, convierten en enemigas a las comunidades; la disfunción de los lazos instala desconfianza, abuso y exclusión. Las víctimas principales son los niños y jóvenes, los migrantes, los refugiados, los excluidos.

Anteponer al otro como responsabilidad expresa la prioridad de lo humano¹⁰. Así se busca un principio de consolidación social y de convivencia no violenta, un sentido moral tan elevado que sea universal: se sintetiza en la compasión, en sufrir con el otro. La posmodernidad, desencantada de racionalismo formalizador, añade que para educar la compasión no basta la razón, sino iniciar un camino por el sentimiento y la imaginación; hacerse con el sufrimiento del otro supone una identificación imaginativa¹¹.

La especulación filosófica sobre el perdón como contrapartida de las formas extremas de violencia se acentúa en el decurso del siglo xx, especialmente a partir del holocausto¹². El predominio de una concepción de poder como pasión de sí arrastra la naturaleza toda y rompe los vínculos básicos; el afán de poder tiene su máxima imagen en la guerra, que expresa la exclusión de todos. Las secuelas de la violencia, ideológica y física, dejan un escenario de «periferia». El Papa Francisco llama especialmente a quienes habitan esos confines

.....

8 Un ejemplo posible, el desarrollado en la obra de Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. (Barcelona: Paidós, 1991).

9 El libro de reciente aparición de Patrick Boucheron, Corey Robin, Renaud Payre, *L'exercice de la peur. Usages politiques d'une émotion*, (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2015) se ocupa detalladamente del problema.

10 La postura de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 2002).

11 Según afirmación de Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991).

12 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 602.

de exclusión: «a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales, que con frecuencia el mundo moderno dramáticamente crea (...) Abramos nuestros ojos para mirar las miserias del mundo, las heridas de tantos hermanos y hermanas privados de la dignidad, y sintámonos provocados a escuchar su grito de auxilio»¹³. Esta es una exhortación recurrente en las preocupaciones del Santo Padre. En ocasión del Cónclave de 2014 explica a los cardenales la necesidad de que la Iglesia se haga presente en tales periferias, que define ampliamente: «las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria»¹⁴.

2. El humanismo griego

La cultura griega se define como una búsqueda apasionada de todo lo que pueda poner fin a la violencia considerada brutal e indigna del ser humano¹⁵.

Pensamos con base en la noción de «humanismo griego» como faro de reflexión sobre ejes éticos, asumidos por el humanismo cristiano; ambos se ven igualmente cuestionados por la cultura dominante. Por ende, los consideramos en su papel emancipador, dignos de ser reconsiderados.

Consciente del ritmo de la historia, el Papa Francisco insiste: «Sean misericordiosos (οἰκτίρμονες) como el Padre». El mismo adjetivo «compasivo» o «misericordioso» (οἰκτίρων¹⁶) del Evangelio de Lucas, es usado por Homero, en una referencia muy precisa a Aquiles. Príamo, el rey enemigo, ha entrado furtivamente en la tienda del guerrero para suplicarle le entregue el cadáver de Héctor, que ha caído en defensa de la ciudad. Ambos representan a los máximos

13 S.S. Francisco, *Misericordiae Vultus*, n. 15.

14 Domingo García Guillén, «Una Iglesia en salida», *Facies Domini* 6 (2014): 84-86.

15 Jacqueline de Romilly, *La Grecia antigua contra la violencia* (Madrid: Gredos, 2010), 16.

16 Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Hachette, 2000) sv αἰδώς.

antagonistas. Príamo suplica por lo más querido y Aquiles es tocado en su compasión. En el verso 516 del canto xxiv de la *Iliada*, *oiktírmon* (οἰκτίρων) expresa el sentir del arrepentido, inundado por el dolor de los seres amados y por el propio, que dará lo que le piden y más. Esa es la misericordia que permite la conversión de su corazón, hasta entonces despiadado como el de un león.

Pensar la misericordia desde su raíz griega, remite a la noción de *aidós* (αἰδώς), término de gran complejidad en la semántica arcaica, que prepara el alcance de la compasión a través de ejemplos de mitos y relatos tradicionales¹⁷. Nos interesa destacar aquí una serie de condiciones que anticipan la noción de misericordia tal como llega a nuestra época. En 1933, W. Jaeger asevera que el interés del humanismo griego se funda en que constituye «fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación»¹⁸. La afirmación, válida en su época, se hace urgente en la nuestra. Porque el sustrato de la noción griega no es el individualismo, tal como prevalece en las formas sociales actuales, sino un humanismo que revela, por medio de la educación, la auténtica «forma humana». Por eso reniega de la educación entendida como adiestramiento para alcanzar fines exteriores, como suma de disciplinas que permiten el disfrute privado de espíritus refinados o como esteticismo vacío. La noción de humanismo, que está presente en los poemas homéricos y corona la obra de Platón, coincide en que lo humano se define por el ejercicio de la virtud heroica, que vale tanto para el soldado como para el ciudadano. En el mundo clásico, Atenas enseña que el sentido moral del *aidós* es virtud cívica que da cohesión a la ciudadanía y que tiene valor de compromiso si se busca garantizar la vida en común: «fuertes lazos simbólicos y estrictas normativas formales vigilan y resguardan así los vínculos de pertenencia social»¹⁹.

17 Los mitos representan el principal vehículo de transmisión de cultura de Homero a los trágicos. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana* (Barcelona: Paidós, 1981), 9-13.

18 Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), viii.

19 Leticia Flores Farfán, «Escenarios de violencia: Una mirada desde Grecia antigua», *Eidos* 20 (2014): 12.

La experiencia griega transmite el fenómeno de la violencia, no como conjunto de hechos de desorden o de voluntades de poder, sino como reflexión y advertencia. Transmite el fenómeno, pero, lejos de describirlo solamente, lo contextualiza y razona. La literatura es vehículo de la doble operación de contar y reflexionar; la tarea no es característica de un período aislado, sino del proceso comprendido entre las épocas arcaica y clásica, etapas en que se ponen en diálogo la literatura, la historia y la filosofía²⁰.

Para iniciar debemos recordar que decir «literatura» en modo griego es entramar el género con la forma dominante de mitología y, por ende, con las ideas religiosas adoptadas. La lección del politeísmo enseña que hay una clara evolución de formas religiosas arcaicas, dominadas por violencia extrema, a modelos de convivencia no agresiva y razonable, un paso de la violencia (*bía*) a la dimensión dialógica (*logos*). Este proceso mitológico, que en época clásica nutre la teoría del estado, queda reflejado en la literatura, como ideal muy claro. Pero, a diferencia de lo que podría parecer a simple vista, no es la literatura de madurez, es decir, la tragedia ática, la primera en pronunciarlo. La épica homérica expresa un modelo desarrollado, no solo la materia prima, para fundar una convivencia comprensiva, superadora de la violencia y, en perspectiva, permanente. Las bases de ese pacto político quedan expuestas en el canto xxiv de la *Ilíada* y pueden leerse como el preludio de un humanismo que, para trascender la debilidad individualista, se afianza en sus nexos verticales y horizontales, que llegan a Platón y a Aristóteles²¹.

2.1 El término *aidós*

La experiencia se recupera en el lenguaje. Existen términos donde ha quedado grabada la identidad de un momento histórico cuyo sentido, por numerosas superposiciones culturales, se opaca en

20 Cf. Lester Kurtz, ed., *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*. (Fairfax: George Mason University, 2008), 707-719. Se señala que la visión de la paz en todas las tradiciones ve a la guerra como trágica antes que gloriosa.

21 Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, 29.

otra época. Es el caso de la noción de *aidós* (αἰδώς) cuya traducción precisa renunciamos a dar y, en cambio, proponemos describir sus variantes.

Aidós es el nombre de una diosa; un nombre divino puede interpretarse, pero no traducirse. Hesíodo advierte que, en la Edad de Hierro, *Aidós* y *Némesis* (Respeto y Reprobación) abandonarán a los mortales²². Personificado, el sentido del pudor no podrá convivir entre quienes lo han ultrajado.

Walter Otto acepta que la versión personificada «se suele traducir por pudor»²³ pero inmediatamente hace sus objeciones. Implica mejor «el recato frente a lo intocable» percibido en la divinidad, el reconocimiento de la pureza de las esencias divinas.

Aidós, como sustantivo común, refiere inmediatamente a «honra», «sentimiento del honor» que, por ejemplo, impide que el soldado huya de la batalla (*Il*, 15, 657); «pudor», «respeto», «vergüenza», pero en sentido diferente de *Aischýne*, que es la vergüenza sentida por una mala acción. En el *aidós*, el sentimiento de vergüenza se debe a la dignidad que inspira el otro²⁴. A su vez, el respeto o temor respetuoso, que causa el otro por su naturaleza o situación (un dios, un hombre en desgracia) lleva a derivar en las acepciones de «piedad», «misericordia», «respeto hacia el infortunado».

P. Chantraine²⁵ remite *aidós* al verbo *aídomai*, en sus acepciones de «temer», «respetar», «tener cuidado con algo». Homero lo aplica

22 καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χρῶα καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φύλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
200Αἰδὸς καὶ Νέμεσις: τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι: κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλκή. (vv. 197-201)

«Y entonces al Olimpo, desde la tierra de anchos caminos, el bello cuerpo envueltas en blancos pendiles, a la familia de inmortales irán dejando a los hombres, Respeto y Reprobación, y quedarán las penas luctuosas para los hombres mortales, y contra el mal no habrá ayuda». Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Trad. Paola Vianello Tessaroto (México: UNAM, 1986), 7.

23 Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega* (Madrid: Sexto Piso, 2007), 81.

24 Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 41.

25 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris: Klincksieck, 1968) sv αἰδώς.

en referencia a lo que se respeta, sea dios u hombre reconocido como superior y a la vez a lo que se protege. Por extensión, se aplica al sentimiento de respeto que prohíbe acciones indignas y al temor que conlleva el conocimiento y censura de tales acciones.

Liddell-Scott-Jones enfatiza la noción de «respeto por los sentimientos de los demás»²⁶, que acentúa el valor de la otra persona y la reverencia que despierta en la conciencia, reclamando el sentido del honor.

El uso arcaico, que sintetizamos en la expresión de Otto, «el recato sagrado frente a lo intocable», hace hincapié en lo venerable de ciertas realidades por su «forma divina»; los reyes, los extranjeros, las mujeres, son dignos de veneración y respeto por su honra (*aidioi*).

2.2 *Aidós* como base de la concordia

En el canto final de la *Iliada* destacaremos los motivos trágicos que enfatizan la necesidad del *aidós* como principio de relación interpersonal. Héctor en ausencia será el referente del modelo heroico que debe ser respetado²⁷.

El canto inicia con el llanto de Aquiles²⁸, llanto al que no vence ni el sueño ni el hambre; antes bien, se acentúa con el recuerdo de Patroclo. Cada amanecer renueva su cólera, acarreando el cadáver de Héctor alrededor del túmulo del amigo. Héctor arrastrado, de cara al polvo, abandonado en la noche para ser retomado al día siguiente, produce el primer movimiento de atención en los dioses. Apolo «apiadándose aun después de muerto»²⁹ evita con sus cuidados que se destroce el cuerpo. Por los insultos que Aquiles propina a Héctor,

26 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Perseus Digital Library, Consultada en enero 28, 2016, www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform. sv αἰδώς.

27 Héctor es el personaje más representativo en cuanto adhesión al código heroico, habiendo ganado la gloria frente a todos en el campo de batalla y demostrando sus capacidades. Cf. Hektor K. T Yan, «Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's *Iliad* xxiv», *Humanitas* 1, Vol. 16 (2003): 19. Consultada en mayo 28, 2016, <http://www.nhinet.org/yan16-1.pdf>.

28 Para una introducción general, Mark W. Edwards, *Homer, Poet of the Iliad* (Baltimore: Johns Hopkins, 1987); Jasper Griffin, *Homer* (Oxford: Oxford University Press, 1986); M. S. Silk, *Homer: The Iliad* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993).

29 Homero, *Iliada*, (México: UNAM, 1997), ἐλεείρων/καὶ τεθνηότα περ (vv.19-20).

también reaccionan «compadeciéndose los bienaventurados dioses»³⁰. El epíteto expone contradicción entre gozar de la bienaventuranza y estar pendiente de la miseria humana. En cuatro versos se expresa dos veces la piedad de los dioses hacia los mortales (ἐλεαίρων, v.19; ἐλεαίρεσκον, v.23).

Solo se muestran al margen los dioses que mantienen el ánimo del comienzo, el mismo de Aquiles, que permanece en la cólera inicial. Hera, Poseidón y Atenea «odiaban como antes a la sagrada Ilión»³¹. El estado del «como antes» (πρῶτον) es lo que Zeus cambiará.

Apolo lanza una diatriba a esos dioses insensibles, exhortándolos a reconocer los deberes hacia Héctor: el que fue piadoso en vida, merece igual tratamiento en la muerte. Apolo expone el estado de resentimiento que ciega a Aquiles, cuyo ánimo mantiene el odio invariable, «concibe pensamientos no razonables»³². La crueldad del héroe es el espejo de la crueldad de los dioses, que Apolo califica en términos de ausencia de *aidós*, «perdió Aquiles la piedad y el pudor que tanto favorece o daña a los varones»³³. El poeta se ve movido a aclarar el provecho del pudor sobre los hombres, cuya ausencia debilita la humanidad. «Pensamientos no razonables» son los que niegan piedad y pudor. Reconocer o negar el *aidós* debido marca un límite que no deberían pasar ni dioses ni hombres. Este punto clave de la advertencia produce la intervención de Zeus y desencadena acciones tendientes a la recuperación del cadáver, que implica el cumplimiento del *aidós*.

Hera intenta refutar a Apolo, pero es vencida por Zeus rápidamente. Para la diosa, Aquiles es más amado que Héctor por su origen: «Aquiles es hijo de una diosa»³⁴, en cuya boda todos los olímpicos participaron; pero para Zeus, Héctor es amado porque

30 Homero, *Iliada*, τὸν δ' ἐλεαίρεσκον μάκαρες θεοὶ εἰσορόωντες, (v.23).

31 Homero, *Iliada*, ἀλλ' ἔχον ὡς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἱρή (v. 27).

32 Homero, *Iliada*, ᾧ οὐτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα (v. 40).

33 Homero, *Iliada*, ὡς Ἀχιλλεύς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς ὡς Ἀχιλλεύς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς

34 Homero, *Iliada*, αὐτὰρ Ἀχιλλεύς ἐστι θεῶν γόνος, (v. 59).

siempre fue piadoso con los inmortales: «pero Héctor era para los dioses el más querido de cuantos mortales viven en Ilión»³⁵. Pertenecer a la estirpe divina por descendencia queda equiparado por una nueva filiación, la del asentimiento. Héctor honró a los dioses, eso lo convierte en «el más querido» (φίλτατος)³⁶.

Después de la contraposición, Zeus procede a hacer cumplir su voluntad. Él bien podría mandar a Hermes a restituir el cadáver, pero prefiere dejarle la gloria a Aquiles. Zeus «concedor de los decretos eternos»³⁷, como le aclara Iris a Tetis, sabe lo que debe pasar, pero elige cumplir un doble *aidós*: honrar a Aquiles y respetar a Tetis: «Yo prefiero dar a Aquiles la gloria de devolverlo y conservar así tu respeto y amistad (αἰδῶ καὶ φιλότιτα)»³⁸. Nótese que conservar el *aidós* supone darlo; Zeus otorga lo que quiere conservar.

Si bien el padre de los dioses puede usar la fuerza para que Aquiles devuelva el cadáver, suaviza la reacción del héroe haciendo que Tetis se lo pida. El pedido de la madre garantiza la obediencia del hijo; la voluntad del padre se cumplirá por mediación materna. Así sucede, Aquiles acepta inmediatamente sin refutar, sin argumentar: «Sea así»³⁹. En su respuesta depone el código del guerrero que lucha por su fama y se incorpora en un orden comunitario. Está orientando su vida hacia un final que conoce (por el cual llora Tetis cuando Iris la visita) y alineándose hacia el cumplimiento de su destino⁴⁰.

A partir de entonces, se encadenan los mensajes que tienen el común mandato del *aidós*, cuya vigilancia está resguardada por Zeus: Tetis pide a Aquiles que reciba las ofrendas y devuelva el cadáver, Iris

35 Homero, *Iliada*, ἀλλὰ καὶ Ἕκτωρ / φίλτατος ἔσκε θεοῖσι βροτῶν οἱ ἐν Ἰλίῳ εἰσὶν (vv.67-8).

36 En el libro vi, Héctor está caracterizado como responsable y sensible ante Hécuba, Helena y Paris, además de mostrarse piadoso con Andrómaca. W. Schadewaldt, «Hector and Andromache», en *Homer: German Scholarship in Translation*, eds. G. M. Wright and P. V. Jones (Oxford: Clarendon Press, 1997), 124-42.

37 Homero, *Iliada*, Ζεὺς ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς (v. 88).

38 Homero, *Iliada*, αὐτὰρ ἐγὼ τόδε κῆδος Ἀχιλλεῖ προτιάπτω/ αἰδῶ καὶ φιλότιτα τειν μετόπισθε φυλάσσω (vv. 110-1).

39 Homero, *Iliada*, τῆδ' εἶη: (v. 139).

40 W. Schadewaldt, «Achilles' Decision», en *Homer: German Scholarship in Translation*, eds. G. M. Wright and P. V. Jones (Oxford: Clarendon Press, 1997), 143-169.

insta a Príamo a preparar los dones y a presentarse en el campamento aqueo. Las divinidades conjugan la ceremonia.

Señalamos dos momentos que acentúan la unidad dioses-hombres. Cuando las órdenes han sido dadas y Príamo se pone en marcha al campamento, el carro y los regalos preparados, ruega a Zeus augurios favorables, «concédeme que al llegar a la tienda de Aquiles le sea yo grato y se apiade de mí»⁴¹. Zeus responde de inmediato, «al momento envió la mejor de las aves agoreras»⁴². Una segunda ocasión de proximidad y cuidado de Zeus se da mientras tutela el viaje de Príamo. El dios se apiada del padre viejo, al verlo atravesar la noche desolada como quien se interna en la muerte probable para restaurar la honra debida al hijo: «vio al anciano y se compadeció»⁴³. En el trance más complejo de Príamo, el dios supremo se ocupa no solo de protegerlo, sino de garantizarle la acción por el *aidós* debido. Envía a Hermes para que lo resguarde en el camino, garantice su llegada a la tienda de los mirmidones y recomiende la partida antes del amanecer. El mensajero se le revela como dios cuando lo entrega ante Aquiles, dándole precisas instrucciones: «abrazas las rodillas», «suplícale por su padre, por su madre y por su hijo (...) para que conmuevas su corazón»⁴⁴. Hermes no indica cómo persuadirlo racionalmente, explicarle los deberes y las causas; le ordena hacerle sentir lo mismo que él siente, para que se compadezca identificándose con el dolor del enemigo.

Príamo, por su parte, solo repetirá el primer término del argumento, «Acuérdate de tu padre...» (μνηῆσαι πατρός...) ⁴⁵. El padre y

41 Homero, *Iliada*, δός μ' ἐς Ἀχιλλῆος φίλον ἐλθεῖν ἢ δ' ἔλλεινόν, (v. 309).

42 Homero, *Iliada*, αὐτίκα δ' αἰετὸν ἦκε τελειότατον πετεηνῶν (v. 315).

43 Homero, *Iliada*, ἰδὼν δ' ἔλέησε γέροντα, (v. 332).

44 Homero, *Iliada*,

τύνη δ' εἰσελθὼν λαβὲ γούνατα Πηλεΐωνος, / καὶ μιν ὑπὲρ πατρός καὶ μητέρος ἠϊκόμοιο / λίσσαιο καὶ τέκεος, ἵνα οἱ σὺν θυμὸν ὀρίνης. (vv. 465-7).

45 Jonathan Burges, «Review of Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey», *Religious Studies Review* 1, Vol. 30 (2004): 61, consultada en enero 24, 2016, <https://www.ebscohost.com>. Se señala en el capítulo 3 que la evocación asociada con momentos significativos intensifica el instante dramático.

la semejanza son los motivos de la súplica. La doble estirpe, humana y divina, y la dignidad común del *aidós*.

El verbo de memoria exhorta la recuperación de un tiempo añorado; por eso también debe operar como olvido del presente, como deposición de la venganza y devaluación de la gloria. El tiempo actual es sede de violencia insaciable; el pasado, como existencia ideal en la memoria, es espacio de restauración, de perdón para el futuro. En definitiva, todos los padres son el mismo, «Acuérdate de tu padre (...) que tiene la misma edad que yo»⁴⁶ y, por eso, los hijos les deben piedad. La fragilidad, la vejez, el infortunio, ponen a los padres en paridad. Pero, el reclamo de Príamo va más lejos: la fortuna del padre está en el hijo; el padre de Aquiles aún lo tiene a él, en cambio Príamo ha perdido al mejor de sus hijos: «(Héctor) el que era único para mí»⁴⁷.

En el extremo de la manifestación del dolor, Príamo reclama *aidós*: «respeta (*aideio*) a los dioses y apiádate de mí acordándote de tu padre»⁴⁸, el mismo deber bifurcado en dos acciones. Príamo pide un poco más que justicia (no hay vocabulario sobre la justicia, *díke*, en la súplica); pide ir más allá en el don, pide lo que supone la misericordia, acepción que se integra a la noción de *aidós*. Pide, como en toda plegaria, exceder el legalismo de la equidad. Aceptado ese nivel del don, lo que sigue de la trama dramática será la restauración del orden con la serenidad que conlleva.

Aquiles no solo obedece, sino que acrecienta el pedido de los dioses con su compasión: admite a Príamo en su tienda, lo consuela explicando las miserias de los hombres y dándole alimento y refugio para que descanse. Como acto supremo, se ocupa en persona de portar el cadáver de Héctor al carro del padre, concediendo los funerales.

46 Homero, *Iliada*,

‘μνήσαι πατρός σοῖο θεοῖς ἐπιείκελ’ Ἀχιλλεῦ, / τηλικού ὡς περ ἐγών, ὀλοῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ (vv. 486-7).

47 Homero, *Iliada*, ὡς δέ μοι οἶος ἔην, (v. 490).

48 Homero, *Iliada*, ἀλλ’ αἰδεῖο θεοῦς Ἀχιλεῦ, αὐτόν τ’ ἐλέησον/ μνησάμενος σοῦ πατρός (vv. 503-4).

2.3 *Aidós* en la vida democrática

Del mismo modo que el sentimiento del *aidós* se presenta en Homero como parte de un mundo heroico, también actúa en la formación del modelo democrático hasta el fin de la *polis*. Más que un valor del mundo aristocrático, el *aidós* perdura como una disposición de la naturaleza; no es virtud del héroe, sino condición del buen ciudadano, y no estará asociado a la habilidad para la guerra o la violencia, sino a la capacidad para la convivencia democrática, a través de la persuasión por la palabra y de la búsqueda de la justicia en la sociedad. *Aidós* es una premisa para el desarrollo de la virtud en sentido general, como principio que da valor y orientación a la vida. Identificar la integridad del otro ser humano, la que no se puede ignorar sin correr el riesgo de barbarizarse, es honrar su *aidós*, reconocer su excelencia, salvaguarda su humanidad y la propia, rechazando todo lo que se le oponga. La herencia platónica repite la lección socrática: es mejor sufrir la injusticia que hacer que otro la sufra, ya que la virtud encuentra en sí misma su recompensa⁴⁹.

Dentro de los primeros diálogos mayores de Platón, *Protágoras*⁵⁰ se ocupa de la enseñanza de las virtudes para la vida política y de su posibilidad de aprenderlas. El conocido mito de Prometeo (320c-323a) sobre el origen del hombre y la intervención de los dioses en su acabamiento afirma la posibilidad del progreso moral bajo condiciones precisas.

Platón hace presente una narración de tipo alegórico que, considerada de cuño protagórico⁵¹, también parece aceptada por Sócrates como interlocutor⁵². Protágoras es un maestro célebre,

49 A-J. Festugière, *La esencia de la tragedia griega* (Barcelona: Ariel, 1896), 109.

50 Platón, *Diálogos I* (Madrid: Gredos, 1981).

51 Para el origen y la autoría Carlos García Gual, *Prometeo: mito y tragedia* (Madrid: Hiperión, 1995), 56-57.

52 Para la utilización y valoración platónica de los mitos, sus características esenciales y su valor propedéutico, véase, entre la abundante bibliografía existente, L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes* (Paris: Maspero, 1982), 109-159 y J-F. Mattéi, *Platón et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 3.

integrado al círculo de Pericles y tratado con máximo respeto cuando es convertido en personaje. Por otra parte, el problema de la objetividad del aprendizaje moral para conducir las normas políticas es cuestión considerada en toda la obra platónica, no solo de los diálogos iniciales.

El relato representa a las razas mortales creadas por los dioses, quienes encargan a los titanes Epimeteo y Prometeo adornarlas, ordenarlas y proveerles capacidades. Epimeteo se apresura a hacer el reparto, a condición de que Prometeo supervise el trabajo al final. Comienza dotando de «capacidad para la salvación»⁵³, entendida como supervivencia, «equilibrando» entre sí a las especies con el objetivo de que ninguna «sea aniquilada»⁵⁴; para ello les da recursos contra sus «recíprocas destrucciones»⁵⁵. Pero, en el entusiasmo del reparto, todas las capacidades se agotan en los animales y nada queda para la especie humana, que está desvalida.

Dos observaciones dentro de la lógica de la narración; por más torpe que resulte Epimeteo, ya está presente en él como ser divino la preocupación por el cuidado de las especies mortales, que enseguida perfeccionarán Prometeo y Zeus; por otra parte, sus errores resultan una gran oportunidad para completar a la especie. Al no ser «del todo sabio»⁵⁶ y consumir todas las capacidades en los irracionales, la corrección de Prometeo resulta superior. Su hermano está urgido para dar una solución, pues el destino tiene fijada la aparición de la especie, «Prometeo, tratando de encontrar una salvación para el hombre»⁵⁷ debe recurrir al robo de habilidades de los dioses porque no tiene nada a mano, entonces, «roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego»⁵⁸.

53 Homero, *Iliada*, δύναμιν εἰς σωτηρίαν. (320 e).

54 Homero, *Iliada*, αὐτῷ αὐτὰ ἔσφραζεν: καὶ τᾶλλα οὕτως ἐπανισδόνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μὴ τι γέ νοσᾷστωθείη: (321 a).

55 Homero, *Iliada*, ἀλλήλοφθοριῶν (321 a).

56 Homero, *Iliada*, οὐκ οὐ πάντι σοφὸς ὢν Ὀεπιμηθεὺς (321 b).

57 Homero, *Iliada*, ὁ Προμηθεὺς ἤντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὖροι (321 c).

58 Homero, *Iliada*, κλέπτει Ἥφαιστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχον σοφίαν σὺν πυρὶ, (321 d).

Una vez más se declara la insuficiencia: el hombre podría sobrevivir con las habilidades para la vida (ἔντεχον σοφίαν), pero no en forma muy distinta a un animal bien dotado. Si bien mejoró con los dones de Prometeo (religión, lenguaje, vivienda, vestimenta, agricultura) carece aún de «saber político»⁵⁹, como equivalente a las virtudes morales, un tipo de conocimiento muy bien guardado por Zeus⁶⁰. Es por eso que los hombres vivían en dispersión y cuando intentaban reunirse en ciudades seguían haciéndose «injusticias unos a los otros, pues no poseían la habilidad política»⁶¹. La sola reunión material es incompleta; hace falta el sentido de unidad.

La extinción humana se habría cumplido sin la intervención precisa de Zeus, que se preocupa por la desaparición de la especie, «Zeus temió»⁶². Nuevamente interviene con la ayuda de Hermes, quien entrega a los humanos los dones del pudor y la justicia (αἰδῶ τε καὶ δίκην), el doble regalo de las virtudes morales «a fin de hacer posible el orden político y crear un lazo de amistad y unión»⁶³. Esta noción de *aidós*, según observa Guthrie⁶⁴ supone, como consecuencia del pudor, recato y respeto por los demás, la idea de tener «conciencia». Mondolfo también refiere a *aidós* como «sentimiento o conciencia moral», en alusión a su sentido arcaico, no como un sentimiento ante los otros, sino primariamente ante sí mismo⁶⁵. García Gual observa que el término «conciencia» tiene otra complejidad, por lo menos en su raigambre moderna⁶⁶, y prefiere la expresión «sentido moral». El término evoca un alcance más amplio, no personal o íntimo como la idea de vergüenza, sino un carácter social, nota relevante en la lectura protagórico-platónica.

59 Homero, *Ilíada*, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν. (321 d).

60 Homero, *Ilíada*, ἦν γὰρ παρὰ τῷ Δίῳ. (321 d).

61 Homero, *Ilíada*, ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην. (322 b).

62 Homero, *Ilíada*, Ζεὺς οὖν δείσας (322 c).

63 Homero, *Ilíada*, αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἴεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίαςσυναγωγοί. (322 c).

64 W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, II* (Madrid: Gredos, 2012), 82.

65 Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 538. Citado por Carlos García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, 52.

66 Platón, *Diálogos I, Protágoras*, nota 31, 527.

Aidós, el decoro de sí, que dispone al reconocimiento del otro y al deber del respeto, es la base del sentido moral para obrar con justicia (*díke*). No son cualidades, de hecho, *aidós* y *díke* se presentan como sustancias (sustantivos), garantía de superación del estatuto pre-humano signado por la violencia. El motivo debe entenderse dentro del tema central de la obra, que es la virtud en sentido pleno y cómo las virtudes entre sí se relacionan. *Aidós* y *díke* funcionan como preámbulos de humanización para sostener la vida democrática en oposición al estatuto pre-civilizado que se expresa a través de la violencia del poder impuesto. Por eso mismo deben estar en posesión de todos los hombres y no repartirse como las habilidades técnicas. «A todos (...) y que todos sean partícipes»⁶⁷, para que sean posibles las ciudades, dice Zeus ante la pregunta de Hermes acerca de cómo repartir los dones. Y añade una advertencia y una sanción correlativa: «impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia (αἰδοῦς καὶ δίκης) lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad»⁶⁸.

Una clara jerarquía distingue los regalos de los dioses artesanos, Hefesto y Atenea, del regalo sutil de Zeus, protector y garante de la justicia en la cosmovisión clásica. Pero que Zeus los otorgue no implica que el hombre los aprenda y los adopte. La advertencia es contundente: quien no sea capaz de *aidós* y *díke*, no puede participar del conjunto político.

El motivo de la necesidad de aprendizaje es central al argumento protagórico, puesto que el sofista está postulando que es posible enseñar la virtud. Dentro de una perspectiva positiva, es preciso un esfuerzo adicional: el germen de perfección moral está en el hombre, pero debe hacerse pleno por el ejercicio de vida y gracias al contexto educativo. La disposición para la virtud se desarrolla principalmente con la aplicación del esfuerzo sostenido sobre uno mismo, incluso

67 Homero, *Iliada*, 'ἐπὶ πάντα,' ἔφη ὁ Ζεὺς, 'καὶ πάντες μετεχόντων:322 d.

68 Homero, *Iliada*, καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μῆδυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης / μετέχεν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.'322 d.

al punto de modificar la disposición natural. De tal modo, abundará Aristóteles en la importancia de la práctica para la adquisición de la virtud⁶⁹.

2.4 Homero: el fin de la guerra

El fin de la epopeya de la guerra condena la violencia inicial y ofrece una valoración de conjunto para unos y otros. El texto literario suspende la experiencia y acentúa la reflexión, a través de un fresco en que los enemigos son profundamente semejantes. En la sucesión histórica ha predominado la pasión primera, sumada a la decisión forzada en medio de circunstancias no controladas: la ira del jefe, la aceleración del combate, los deseos de los dioses, el dolor del amigo. Pero, el final de la obra se da en desaceleración, en la suspensión de la violencia. La tregua tiene motivos piadosos, a saber, las honras fúnebres, punto de encuentro entre lo humano y lo sagrado. Las muertes de los mejores, las cumplidas y las inminentes, hacen leer la acción retrospectivamente para extraer su condena. Aquiles y Príamo están ante un sufrimiento sin consuelo; cada uno es dueño de la causa del dolor del otro y ambos dependen del perdón de su enemigo. El *aidós* es el único sentimiento que puede hacer fecunda esa miseria.

El cese de la violencia permite ver al enemigo y rechazar las razones del conflicto originario. Aquiles reconoce el *aidós* de Príamo (y el suyo propio) y compadeciéndose de aquél, puede ser más que justo, ser misericorde. El cierre de la larga epopeya aporta un principio permanente del humanismo: la misericordia se apoya en el descubrimiento del otro como caído y sufriente y en la posibilidad de que ese mismo sufrimiento sea propio.

No importa cuán injustificado, el dolor vendrá y será irrefrenable; cada época ubicará a su responsable, destino, dioses, azar, pecado, igualmente inexorable. No obstante, la cabal percepción del sufrimiento aúna lo humano y debilita las oposiciones expresadas en

69 Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. J. Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), 1103 a 24.

la violencia. La venganza, que mira al pasado e intenta resarcirlo, es superada por la justicia que proyecta al futuro. No se cura el dolor, pero se acepta que los agresores no tienen victoria alguna.

Príamo suplica por el más amado; la humildad lo ubica en las antípodas de quien fuera inicialmente. El rebajamiento del rey es confesión de debilidad. A su vez, cuando Aquiles accede a la súplica, también se ubica en las antípodas de su cólera y de su soberbia. Cuando ambos se encuentran, se ponen en actitud de penitencia, reconociendo las cargas y situándose en manos de quien puede perdonar. Obsérvese que no es Zeus quien perdona, sino los hombres entre sí. Los que se han herido, se necesitan para purificarse. Su encuentro es un relato de la com-pasión; solo tiene mérito la indulgencia, por la capacidad de restaurar y volver a ligar. El final de la *Iliada* hace una declaración ética en favor de la magnanimidad.

2.5 Platón: el inicio de la paz

La narración mítica responde a una premisa ideológica: la ciudad no es connatural al hombre, sino que este debe hacerse plenamente humano para habitarla. Para ello los dioses asisten y los hombres se hacen conscientes. Caso contrario, no habrá futuro para la humanidad. Si bien el mito se inscribe en la perspectiva optimista de la ilustración ateniense, su amenaza no es menos drástica que en la visión pesimista de Hesíodo y los hombres de Hierro. El sofista en época democrática advierte al igual que el rapsoda en época aristocrática⁷⁰. Hay una degradación de la especie si esta no se hace capaz de *aidós* y *díke*.

En la explicación que sucede al relato mítico (322 e-328 d) se refuerza la idea de que, sin condiciones morales, no es posible llevar una vida humana; que, en alguna proporción, todos participamos de

70 Hegel observa que los sofistas vinieron a sustituir a los poetas en el papel de maestros de Grecia: «La cultura, así entendida, se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aun, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en esta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros», G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II (México: Fondo de Cultura Económica, 1955 [1833]), 11-12.

las virtudes políticas, y que estas son susceptibles de mejorarse con esfuerzo y, en particular, que *aidós* y *díke* son condición necesaria en todos los ciudadanos para que exista la *polis*; hay que trasmitirlas, hacer que se obedezcan o apartar de la ciudad a quien no lo haga.

El proceso educativo, que hace plenas las cualidades morales, lo consolida el mundo social antes que instituciones específicas. La comunidad civilizada es educadora. El proceso iniciado en la familia concluye en las leyes del estado. La disposición al bien se forma por el ejemplo de los otros⁷¹. Una vez que se ha aprendido, la disposición a actuar bien conduce las acciones; Platón se preocupará por definir el contenido del aprendizaje por encima de los intereses parciales de los sofistas para que se preserve el bien general de la *polis*. La democratización es cuestión necesaria, además de constituir la nota más moderna del mito: en la verdadera democracia se cultiva el compromiso y la responsabilidad cívica⁷².

La alegoría destaca el lugar del *aidós*: en primer término, por su papel en la afirmación del respeto mutuo; en segundo término, por su función armonizadora del sistema social que, puesto en marcha, debe sostenerse sobre el primado de la justicia.

2.6 Dimensiones del *aidós* en Homero y en Platón

El texto platónico renueva dinámicamente el material homérico⁷³. Zeus inicia la dimensión del *aidós* en el canto xxiv, «el olímpico te manda rescatar al divino Héctor»⁷⁴ que se basa en el respeto por la vida piadosa y que debe reconocerse después de la muerte; del mismo modo, la intervención del Zeus en el mito protagórico pone

71 La tradición es un fundamento esencial para el comportamiento altruista de los individuos y constituye el entorno social de nuestros antepasados. Cf. K. Coe y C.T. Palmer, «Cross-cultural variation in altruism: Traditional parental manipulation and ancestor-descendant conflict», en Vakoch, D. A. ed., *Altruism in cross-cultural perspective* (New York: Springer, 2013): 38-44.

72 Esteban Bieda, «Creer o saber, esa no es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón», *Circe De Clásicos y Modernos* 15 (2011): 27-40, consultada en enero 26, 2016, <https://www.ebscohost.com>.

73 Heda Segvic, «Homer in Plato's *Protagoras*», *Classical Philology* 2, Vol. 101 (2006): 262, consultada en enero 27, 2016, <https://www.ebscohost.com>.

74 Homero, *Iliada*, v. 175.

el tono diferencial de las cualidades de supervivencia y corona la existencia propiamente humana. El hombre es capaz de religión y lenguaje por los dones de Prometeo, pero de nada le servirían si no supiese reunirse en ciudades.

El reconocimiento del *aidós* en Homero no está fundado en la estirpe como condición dada (divina o humana destacada) sino en el cumplimiento de las normas de piedad. En Platón, tampoco hay condición extraordinaria de nacimiento; ser de la especie humana es el único requisito del *aidós*. Todos se igualan ante el derecho de ser tratados acorde a su honra.

El reconocimiento de la filiación promueve *aidós* en Homero (Tetis pide a Aquiles, Príamo evoca al padre de Aquiles). La evocación de la figura paterno/materna tiene valor de plegaria, por lo cual se fusiona el ruego de uno con la obediencia del otro. En Platón, en cambio, predomina una relación comparable a la fraternal; el otro hombre es el igual en las relaciones cívicas. Las bases de la democracia requieren paridad y horizontalidad.

El *aidós* es restaurador de una desarmonía previa, expresada en el llanto (Aquiles llora por Patroclo, Tetis por Aquiles, Príamo y las troyanas por Héctor; en el encuentro central Aquiles llora por Patroclo y por su padre, Príamo por Héctor). Las lágrimas cesan cuando el *aidós* de cada uno se respeta. Para Platón, el *aidós* es el iniciador de relaciones socialmente sanas, tanto que es previo a la justicia.

El cuidado del *aidós* no es una dimensión indiferente a la realización de la persona, puesto que su cumplimiento sirve o pierde a los humanos. Homero destaca que su presencia favorece y que su ausencia daña. Para Platón, no hay humanidad sin el cultivo de las cualidades cívicas fundadas en el *aidós*. Si en Homero podía suponer un engalanamiento del talante heroico, en Platón es un imperativo del ciudadano.

En Homero el *aidós* está en el cierre de la acción, supone el apaciguamiento final de las pasiones iniciales generadoras de

violencia, articuladas en la venganza. En Platón, el *aidós* es inherente al comienzo y su misión es impedir la desarmonía de la violencia. La guerra, aunque justificada históricamente, siempre es ingrata porque su lógica de destrucción y muerte quiebra los valores. Dice Tucídides: «La guerra es maestra de violencias porque al quitarnos el bienestar cotidiano hace que los hombres amolden sus pasiones a las circunstancias imperantes»⁷⁵.

En ambos autores, la acción de los dioses, no cuestionada como principio, da garantía para la formación de lazos de unión positivos (filiación/fraternidad); pero no basta el preámbulo divino, ya que los dones deben ser cultivados y defendidos por los hombres contra las razones de oposición. La estimación de la justicia y su práctica como virtud cívica tiene en el *aidós* su fundamento inicial⁷⁶.

3. *Aidós*, misericordia y des-encuentro con la violencia

¡Cómo es difícil muchas veces perdonar! Y, sin embargo, el perdón es el instrumento puesto en nuestras frágiles manos para alcanzar la serenidad del corazón. Dejar caer el rencor, la rabia, la violencia y la venganza son condiciones necesarias para vivir felices⁷⁷.

Hemos intentado una descripción del concepto de *aidós*, buscando sus razones en dos textos del patrimonio de la cultura occidental. Las coordenadas helénicas preparan el sentido cristiano de la misericordia y la fuerza implícita del perdón⁷⁸, propicio para pensar el estado de nuestras relaciones interpersonales. Si la vida social requiere fundamentos estables, estos deberían buscarse

75 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Libros I-VIII), 4 tomos (Madrid: Gredos, 2000), III, 82, 2.

76 Vasilis Politis, «What do the Arguments in the Protagoras Amount to?», *Phronesis* 2, Vol 57 (2012): 234, consultada en mayo 28, 2016, <https://www.ebscohost.com>. Señala que la virtud es lo que hace posible la sociedad civil.

77 S.S. Francisco, *Mensaje para la xxxi Jornada Mundial de la Juventud*, 2016, consultada en marzo 26, 2016, <https://w2.vatican.va/content/gdm/es.html>.

78 Rodrigo Muñoz, «Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón», *Scripta Theologica* 1, Vol. 48 (2016): 133-3, consultada en mayo 28, 2016, <https://www.ebscohost.com>. El autor señala que el perdón supera a la justicia y pertenece al plano del don; el genuino perdón supone la entrega total. En las lenguas modernas permanece la raíz de don: «per-dono», «par-don», «for-giveness» (gift), «ver-gebung» (Gabe).

en lo más íntimo de la naturaleza y, sobre ella, fundar el esfuerzo educativo. Al decir de Platón en las *Leyes*: «...la educación desde niños para la virtud, la que lo hace deseoso y amante de convertirse en un ciudadano perfecto, que sabe gobernar y ser gobernado con justicia»⁷⁹.

Luego de la lectura de los textos propuestos, podemos observar que:

- a. El humanismo griego confirma, por un lado, la distancia inmortales-mortales y la influencia de los designios de los dioses sobre los hombres; al mismo tiempo ratifica la comunicación entre ambos y la afirmación del hombre sobre los dictados divinos. La vida particular se define por el modo de cargar el destino y ese «modo» delinea una moral. Justamente, el hombre es capaz de acciones de perfeccionamiento porque no es un dios. El concepto de humanismo griego no excluye el orden divino, sino que lo asume. Aunque el pacto social se haga entre hombres, lo sostiene un horizonte de sacralidad.
- b. Una constante del humanismo griego afirma que el dolor es la circunstancia más eficaz para el descubrimiento de la medida humana. No obstante, según testimonian los héroes, el dolor individual no es suficiente; sus historias muestran que para tomar medida de humanidad deben sentir el dolor del otro⁸⁰, que despierta una doble dependencia, la del dios que actúa en el sufrimiento por un motivo y la del otro hombre que sufre también en él. No es una idea pesimista ni inútil de sufrimiento; siempre tiene un valor concreto para la moralidad.
- c. La lección del humanismo griego subraya, además, que cuando se siente como propio el sufrimiento ajeno (com-pasión) debe haber

79 Cf. Platón, *Leyes* (Madrid: Gredos, 2006), 228.

80 Aquiles siente el dolor de Patroclo y de su padre; Príamo siente todos los dolores de Troya; Antígona siente el dolor de Polinices insepulto; Electra siente el dolor de Orestes; Edipo siente todos los dolores de su estirpe y de Tebas; Ifigenia, el dolor de los griegos sin victoria; Alcestris, el dolor de Admeto ante la muerte; Hipólito siente el dolor de la equivocación de Teseo.

una consecuencia social, una transformación en el tejido cívico. Esto funda el carácter de la democracia en sentido originario, una democracia previa a la fuerza del poder (*krátos*) que no se ocupa de reglas de gobierno, sino de principios de convivencia. El *aidós* así comprendido solo puede cumplirse cuando se trasciende la idea de equidad; cuando el dar y el perdonar se hacen con compasión, las dos dignidades en juego se acrecientan⁸¹.

- d. *Aidós*, en su acepción de «veneración ante lo sagrado», con la cual Otto acentúa la visión comprensiva arcaica, tanto como en la acepción de «sentido social» de García Gual⁸², que aplica un enfoque más moderno, evoca el modo de la misericordia. Para que actúe, se deben apaciguar las pasiones iniciales, fuente de división y violencia, las cuales no se pueden permitir porque causarían la destrucción de la humanidad.

A reserva de nuestro modo secularizado de entender el curso de la historia y para que la narración mítica no sea considerada, al decir de Sócrates, un «cuento de viejas»⁸³, debemos insistir en el carácter alegórico del mito y en su intención educativa. No leemos a Homero ni a Platón para reivindicar una religiosidad mítico-cívica de un valor histórico tan preciso para los griegos, como caduco para nosotros. Se trata, por el contrario, de observar cómo la aceptación de lo sagrado –diversificado en la afirmación de los dioses– y el reconocimiento de los lazos de filiación derivados, es lo que permite la vida humana, que en sentido pleno queda expresada solo cuando hay concordia social. Sobre esta base se formula la civilización. Esta idea plantea una clara articulación entre «los dos hemisferios clásico y cristiano» de nuestra «única cultura occidental», bosquejando un ideal de virtud⁸⁴. El ideal de la excelencia homérica (*areté*) interpela la cuestión socrática

81 Rodrigo Muñoz, «Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón», 147.

82 Cf. Carlos García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*.

83 Platón, *Diálogos, Gorgias*, 527.

84 Werner Jaeger, *Humanismo y teología* (Madrid: Rialp, 1964), 31.

acerca de la esencia del bien y sienta las bases de la virtud moral platónica. Desde esa filosofía se postula la síntesis greco-cristiana, basamento de todo humanismo fecundo.

Nuestras circunstancias se inscriben en un modelo de mundo global que, tras búsquedas de conciliación fundamentales, sin embargo, expone también contrariedades que son fuente de discordia. Las conductas básicas asentadas en los textos propuestos alertan sobre la firmeza del antiguo humanismo griego, retomado y expandido por las propiedades de universalidad del cristianismo.

El *aidós*-misericordia es un sentimiento esencial de respeto hacia el otro, que expresa la necesidad de suprimir el dolor como gesto de sensibilidad social⁸⁵. Tiene un valor más igualitario que la justicia planteada objetivamente. Allí radica su valor de conjunto y supera cualquier intento de fundamentación secularizada; dicho de otro modo, el discernimiento del *aidós* sobrevuela el enunciado positivo de los derechos humanos.

Al esfuerzo posmoderno de re-fundamentación de una ética global suficientemente abarcadora y convincente, puede sumarse la consideración del *aidós*, en tanto misericordia, como nombre supremo de un modo de ser con el otro, base de toda afirmación social independiente del relativismo dominante.

Bibliografía

Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducido por J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

Bailly, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000.

Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.

.....

85 Levinas refiere: «reserve another word: miséricorde, mercy, when one assumes responsibility for the suffering of another», Emmanuel Levinas, *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas* (Stanford CA: Stanford University Press, 2001), 146.

- Bieda, Esteban. «Creer o saber, esa no es la cuestión. Opinión y conocimiento en el Protágoras de Platón». *Circe De Clásicos Y Modernos* 15 (2011): 27-40. Consultada en enero 26, 2016. <https://www.ebscohost.com>.
- Boucheron, Patrick; Robin, Corey y Payre, Renaud. *L'exercice de la peur. Usages politiques d'une émotion*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2015.
- Brisson L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero, 1982.
- Burges, Jonathan. «Review of Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey». *Religious Studies Review* 1, Vol 30 (2004): 61. Consultada en enero 24, 2016. <https://www.ebscohost.com>.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- Coe, K. y Palmer, C. T. «Cross-cultural variation in altruism: Traditional parental manipulation and ancestor-descendant conflict». En *Altruism in cross-cultural perspective*, editado por D. A. Vakoch, 38-44. New York: Springer, 2013.
- Croiset, A. y Bodin, L. trads. *Platon. Protagoras*. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- De Romilly, Jacqueline. *La Grecia antigua contra la violencia*. Madrid: Gredos, 2010.
- Edwards, Mark W. *Homer, Poet of the Iliad*. Baltimore: Johns Hopkins, 1987.
- Festugière, A-J. *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1896.
- Flores Farfán, Leticia. «Escenarios de violencia: Una mirada desde Grecia antigua». *Eidos* 20 (2014): 12-37.
- García Gual, Carlos. *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Hiperión, 1995.

- García Guillén, Domingo. «Una Iglesia en salida». *Facies Domini* 6 (2014): 53-94.
- Griffin, Jasper. *Homer*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1955 [1833].
- Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Traducido por Paola Vianello Tessaroto. México: UNAM, 1986.
- Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.
- Homero. *Ilíada*. Introducción, versión y notas de R. Bonifaz Nuño. México: UNAM, 1997.
- Jaeger, Werner. *Humanismo y teología*. Madrid: Rialp, 1964.
- _____. *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Kurtz, Lester, ed. *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*. Fairfax: George Mason University, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford CA: Stanford University Press, 2001.
- _____. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Liddell & Scott. *Greek-English Lexicon*. Perseus Digital Library. Consultada en enero 28, 2016, www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform.
- Mattéi, J.-F. *Platón et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

- Muñoz, Rodrigo. «Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón». *Scripta Theologica* 1, Vol. 48 (2016): 131-148. Consultada en mayo 28, 2016. <https://www.ebscohost.com>.
- O'Connell, Gerard. «Pope of Mercy». *America* 2, Vo. 214 (2016): 31-31. Consultada en mayo 24, 2016. <https://www.ebscohost.com>.
- Otto, Walter F. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*. Madrid: Sexto Piso, 2007.
- Plato. *Platonis Opera*. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Platón. *Diálogos I*. Introducción por Emilio Lledó. Traducción y notas por Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.
- _____. *Leyes*. Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2006.
- Politis, Vasilis. «What do the Arguments in the Protagoras Amount to?». *Phronesis* 3, Vol. 57 (2012): 209-239. Consultada en mayo 28, 2016. <https://www.ebscohost.com>.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultada en enero 28, 2016 en <http://www.rae.es/rae.html>.
- Ricoeur, Pierre. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Schadewaldt, W. «Achilles' Decision». En *Homer: German Scholarship in Translation*. Editado por G. M. Wright y P. V. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- _____. «Hector and Andromache». En *Homer: German Scholarship in Translation*. Editado por G. M. Wright y P. V. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1997.

- Segvic, Heda. «Homer in Plato's Protagoras». *Classical Philology* 3, Vol. 101 (2006): 247-262. Consultada en enero 27, 2016. <https://www.ebscohost.com>.
- Silk, M. S. *Homer: The Iliad*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993.
- S.S. Francisco. *Anuncio del Jubileo de la Misericordia, Celebración de la Penitencia*. Viernes 13 de marzo de 2015. Basílica Vaticana. Consultada en enero 25, 2016. <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/es.html>.
- _____. *Homilía en Plaza de San Pedro*. Martes 8 de diciembre de 2015. Basílica Vaticana. Consultada en mayo 24, 2016. <http://www.iubilaeummisericordiae.va/content/gdm/es.html>.
- _____. *Misericordiae Vultus. Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia*. Consultada en marzo 26, 2016. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papafrancesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html.
- _____. *Mensaje para la xxxi Jornada Mundial de la Juventud*, 2016. Consultada en marzo 26, 2016. <https://w2.vatican.va/content/gdm/es.html>.
- Taylor. C. C. W. *Plato. Protagoras*, translation and revised edition. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1991.
- Tucidides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos, 2000.
- Yan, Hektor K. T. «Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV». *Humanitas* 1, Vol. 16 (2003): 15-35. Consultada en mayo 28, 2016. <http://www.nhinet.org/yan16-1.pdf>.

Enviado: 12 de junio de 2016

Aceptado: 6 de julio de 2016