



# HOMERO, ARISTÓTELES Y LA NATURALEZA DE LA COMPASIÓN

**Douglas Cairns** [ University of Edinburgh ]

[ [douglas.cairns@ed.ac.uk](mailto:douglas.cairns@ed.ac.uk) ]

ORCID: 0000-0003-4408-8967

**Resumen:** Este artículo explora aspectos de lo que llamaré piedad o compasión en Homero (especialmente en *Ilíada* 24) y Aristóteles (sobre todo en la *Retórica*), pero sin depender de una precisa terminología. Los fenómenos que abarcan términos como "compasión", "simpatía", "empatía" y "lástima" (y sus análogos, cuando existen, en otras lenguas) constituyen una familia en la que las semejanzas son a menudo bastante estrechas en la práctica (aunque determinados miembros del grupo entren y salgan de moda y adquieran una serie de connotaciones diferentes en distintas épocas y contextos). Al concentrarme en la teoría y la práctica de la literatura, no ofrezco un relato sintético de la piedad griega antigua, sino que me centro principalmente en dos autores, Homero y Aristóteles, y procedo principalmente mediante una confrontación entre la representación de la piedad en el libro final de la *Ilíada* y la teorización de esa emoción en la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles. Comienzo con Homero, pero inmediatamente pongo en relación la narración homérica con el relato de la piedad de Aristóteles en la *Retórica*. Esto llevará a algunas reflexiones sobre la naturaleza de la piedad y la compasión en Homero en general, antes de volver al contraste entre Homero y Aristóteles (con énfasis en la *Poética*), un contraste que en cierto modo se ve subrayado por ciertas diferencias entre Aristóteles y Platón sobre los efectos emocionales de la poesía épica y trágica. Un aspecto de especial atención será la vinculación que hace Aristóteles de la piedad con el tipo de cosas que uno temería si le ocurrieran a uno mismo, por contraste con la conexión, en Homero y Platón, entre la piedad por los demás y la experiencia del dolor, tanto propio como ajeno.

**Palabras clave:** Homero; Aristóteles; Platón; emoción; piedad; dolor; Judith Butler

## Homer, Aristotle, and the Nature of Compassion

**Abstract:** This paper explores aspects of what I shall call pity or compassion in Homer (especially *Iliad* 24) and Aristotle (especially the *Rhetoric*), but nothing very much hangs on the precise terminology. The phenomena covered by terms such as "compassion", "sympathy", "empathy", and "pity" (and their analogues, where they exist, in other languages) constitute a family in which resemblances are often really rather close in practice (even if particular members of the group pass in and out of fashion and take on a range of different connotations at different periods and in different contexts). In concentrating on the theory and practice of literature, I am not offering a synthetic account of ancient Greek pity; instead I focus, in the main, on just two authors, Homer and Aristotle, and proceed primarily by means of a confrontation between the representation of pity in the final book of the *Iliad* and the theorization of that emotion in Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics*. I begin with Homer, but immediately bring the Homeric narrative into relation with Aristotle's account of pity in the *Rhetoric*. This will lead to some thoughts on the nature of pity and compassion in Homer in general, before we return to the contrast between Homer and Aristotle (with emphasis on the *Poetics*), a contrast that is in some ways underscored by certain differences between Aristotle and Plato on the emotional effects of epic and tragic poetry. A particular focus will be Aristotle's linkage of pity with the kind of thing that one would fear were it likely to happen to oneself, by contrast with the connection in Homer and Plato between pity for others and the experience of grief, both one's own and that of others.

**Keywords:** Homer, Aristotle, Plato, emotion, pity, grief, Judith Butler



i el término alemán *Barmherzigkeit* tiene su origen en un calco del latín *misericordia*, entonces su equivalente más próximo en griego antiguo será el término que los romanos traducen como *misericordia*, esto es, *eleos*, que suele traducirse en inglés como *pity* y en alemán como *Mitleid*.<sup>1</sup> Aunque *Barmherzigkeit* y piedad pueden parecer dos conceptos bastante diferentes, me voy a concentrar aquí en este último, en parte por el hecho de que los diversos fenómenos cubiertos por términos como “compasión”, “simpatía”, “empatía” y “piedad” (y sus análogos, cuando existen, en otras lenguas) constituyen una familia en la que los parecidos son a menudo realmente bastante cercanos en la práctica (in-

cluso si, como vemos en inglés, determinados miembros de este grupo entran y salen de moda y adquieren una serie de connotaciones diferentes en distintas épocas y contextos),<sup>2</sup> pero también porque, del grupo de términos que se refieren a las respuestas compasivas al sufrimiento de los otros, es *eleos* el que ocupa el lugar más importante no solo en la literatura griega sino también en la teoría literaria y retórica griegas. De hecho, *eleos* es quizás la más destacada de todas las emociones a las que apela la literatura griega, al igual que lo es en la teoría literaria antigua.<sup>3</sup> La literatura (concebida en sentido amplio) nos proporciona la mejor evidencia de la dinámica de *eleos* en la Grecia antigua, al igual que lo hace con la mayoría de las emociones –nos proporciona regularmente las condiciones de su provocación, las valoraciones y evaluaciones que conlleva, su fenomenología, sus síntomas y expresiones, y los patrones de comportamiento característicos con los cuales se asocia–. La teoría literaria y la teoría retórica, ambas, generalizan a partir de la práctica literaria y retórica e informan sobre ella y, en el caso particular de *eleos*, plantean algunas

1 Agradezco a Pia Campeggiani sus inspiradores comentarios sobre este artículo, a mis compañeros de la conferencia original sobre *Barmherzigkeit* en Schloß Rauischholzhausen, a los asistentes a las videoconferencias celebradas por el Institute of Classical Studies (Londres), el Bryn Mawr College (especialmente a Deborah Roberts), la Universidad de St. Andrews, la Universidad de Verona (especialmente a Riccardo Palmisciano), las Universidades de Buenos Aires y La Plata, y la Universidad de Coimbra, así como al Leverhulme Trust, el Arts and Humanities Research Council, la Fundación Alexander von Humboldt, y el European Research Council (AdvG 741084) por apoyar los programas de investigación de largo plazo que han conducido a ella. En su versión de St. Andrews, este trabajo se presentó en honor al profesor Stephen Halliwell con motivo de su jubilación de la cátedra de griego más antigua de Escocia; lo ofrezco aquí como homenaje a sus destacados logros en los Estudios Helénicos.

2 Quien eche de menos el debate y la controversia sobre las supuestas diferencias entre simpatía y empatía, y la historia, naturaleza y posibilidad de esta última, puede consultar otros tres ensayos míos, dos publicados y uno de próxima publicación: CAIRNS (2017); (2022); (en prensa).

3 Véase HALLIWELL (1986: 170); MUNTEANU (2012); KONSTAN (2019: 111, 113-114); SCODEL y CASTON (2019). Para la literatura romana, cfr. WEBB (1997).

de las preguntas que tendremos que responder si queremos entender el concepto. Pero este no es un estudio lexicográfico: examino también otros términos del mismo *Wortfeld* general que *eleos*, y me interesaré por los fenómenos de la compasión, así como por las formas en las que se etiquetan y conceptualizan.

Al concentrarme en la teoría y la práctica de la literatura, no estoy ofreciendo un recuento sintético de la piedad en la antigua Grecia,<sup>4</sup> sino que me centro principalmente en dos autores, Homero y Aristóteles, y procedo principalmente mediante la confrontación entre la representación de la piedad en el Canto final de la *Iliada* y la teorización de esa emoción en la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles. Comienzo con Homero, pero inmediatamente relaciono la narración homérica con la consideración de la piedad que hace Aristóteles en la *Retórica*. Esto nos llevará a algunas consideraciones sobre la naturaleza de la piedad y la compasión en Homero en general, antes de volver al contraste entre Homero y Aristóteles (centrado en la *Poética*), un contraste que en cierto modo se ve enfatizado por ciertas diferencias entre Aristóteles y Platón sobre los efectos emocionales de la poesía épica y trágica.

El encuentro entre Príamo y Aquiles en *Iliada* 24 ocupa un lugar especial en esta historia: George Steiner no exageraba cuando observó que “*The more one experiences ancient*

*Greek literature and civilization, the more insistent the suggestion that Hellas is rooted in the twenty-fourth Book of the Iliad.*”<sup>5</sup> Parte de esto reside en el hecho de que *Iliada* 24 proporciona el *locus classicus* para una noción que es un tema clave tanto de la ética griega tradicional como de la construcción argumental de la narrativa y el drama griegos, a saber, el principio de que todas las vidas humanas son susceptibles a los cambios de fortuna. La escena en cuestión es aquella en la que Príamo, en lo que se presenta como un acto de inmensa valentía,<sup>6</sup> entra en los aposentos de Aquiles para rogar que le devuelvan el cuerpo de Héctor para enterrarlo. Apareciendo repentinamente ante Aquiles y sus compañeros, Príamo se aferra a las rodillas de Aquiles en señal de súplica, besa las manos que mataron a Héctor<sup>7</sup> y hace su

5 STEINER (1984).

6 Entre otros pasajes, véase especialmente la admiración de Aquiles en 24.519-521, que se hace eco de la valoración que hace el propio Príamo de su cometido en 505-506. Príamo utiliza la referencia implícita a su propia valentía en 505-506 –una forma de valentía que pone de manifiesto la magnitud de sus sufrimientos, como confirma Aquiles– para subrayar el hecho de que, aunque es como el propio padre de Aquiles, también es diferente y de alguna manera especial. En ese desarrollo (como veremos más adelante), Aquiles pone en contexto ese estatus especial: en su valentía, Príamo (según se revela) es como el propio Aquiles; pero Aquiles continúa enfatizando que, como padre que sufre y como ser humano, Príamo no es tan especial como él cree.

7 “Y estrechó las rodillas de Aquiles y le besó las manos terribles y homicidas que a tantos hijos suyos habían matado” (24. 478-479); la inmensa potencia de este gesto queda des-

4 Para ello, consultar en primer lugar KONS-TAN (2001).

petición (*Iliada* 24.473-506). Aunque también pide a Aquiles que “respete a los dioses” (αἰδεῖσθαι τοὺς θεούς, 503) –tanto porque la súplica es una institución ritual en la que se compromete el honor de los dioses, como porque Aquiles ha recibido una orden directa de Zeus, a través de Tetis, de que acepte la súplica de Príamo– el núcleo del discurso de Príamo es su apelación a *eleos* (αὐτόν τ’ ἔλεησον, 503). Esta piedad es solicitada en relación con el propio sufrimiento de Príamo, pero refractada a través de una relación tanto de similitud como de diferencia entre Príamo y el propio padre de Aquiles, Peleo: “Acuérdate de tu padre”, dice Príamo tanto al principio como al final de su apelación (486, 504), enfatizando su cercanía en edad y los desafíos que la vejez conlleva (487-489). Pero Príamo es más digno de piedad (más *eleinos*, 504): Peleo se alegra de la noticia de que su único hijo sigue vivo, mientras que Príamo ha perdido a muchos de sus hijos (490-498), incluyendo aquel

en el que más confiaba, su “único hijo”, Héctor (499-501); y ahora ha puesto la mano que lo mató en sus propios labios (505-506). De este modo, Príamo quiere hacer que Aquiles no lo vea como un enemigo o incluso como un simple extraño, sino como un padre como el suyo propio; lo que le ha ocurrido a Príamo podría (Príamo lo da a entender) ocurrirle a Peleo. Príamo apela así a un aspecto que Aristóteles tratará mucho más tarde en la *Retórica*, que la piedad requiere que nosotros mismos, o aquellos a los que queremos, seamos vulnerables a la desgracia (2.8, 1385b14-33, 1386a27-29).

La apelación al recuerdo del padre de Aquiles da en el clavo, y Aquiles y Príamo lloran intensamente (507-512). Pero Aquiles no acepta que Príamo sea más digno de piedad que Peleo: sabe que está destinado a morir en Troya (9.410-416, 18.95-126) y por eso sabe que Peleo pronto experimentará una pena como la de Príamo (24.534-542). En la apelación de Príamo a la similitud entre él y Peleo (una condición previa para la compasión como respuesta basada en un sentimiento de vulnerabilidad) había también una suposición de diferencia: puesto que su único hijo sigue vivo, Peleo, tal y como Príamo presenta las cosas, disfruta de una especie de buena fortuna y prosperidad que Príamo había perdido. Esta es otra de las condiciones de Aristóteles para la compasión: el sentido de la propia vulnerabilidad que es esencial para la compasión se basa no solo en una percepción de similitud (que lo que le ha sucedido, le está sucediendo o le sucederá pronto a

---

tacada no solo por la referencia explícita de Príamo (“y he osado hacer lo que ningún terreste mortal hasta ahora: acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo”, 505-506), sino también por el hecho de que el epíteto “matador/a de hombres” (*androphonos*), utilizado para las manos de Aquiles en 478 (cf. 18.317, 23.18), es un epíteto frecuente de Héctor (diez de las quince ocurrencias en *Iliada*, incluyendo 24.509, inmediatamente después de la conclusión de la apelación de Príamo). [N del T: Para *Iliada*, se reproduce la traducción de Emilio Crespo Güemes (*Homero: Iliada*. Madrid: Gredos, 1996), con leves modificaciones en caso necesario. Para *Odisea*, se reproduce la traducción de Luis Segalá Estalella (*Homero: Odisea*. Barcelona: Ediciones B, 1990), con leves modificaciones en caso necesario].

esta persona podría sucederme a mí o a alguien a quien quiero), sino en una discrepancia entre el que siente piedad y el compadecido, en el sentido de que el que siente piedad está en una posición más afortunada, al menos por el momento:<sup>8</sup> los criterios de vulnerabilidad (*Retórica* 2.8, 1385b14-33 de nuevo) descansan fundamentalmente en la idea de un sufrimiento ‘potencial’ en algún momento del futuro. Ni aquellos cuya buena fortuna les da una sensación de invulnerabilidad, ni los que sienten que su desgracia los ha llevado tan abajo como pueden ir, son propensos a sentir piedad (1385b19-21, 30-31), y lo mismo es cierto de los que se fijan en la perspectiva de su propio sufrimiento inminente (1385b32-33). Aquiles, por supuesto, contradice a Príamo en este punto: Peleo es mucho más parecido a Príamo de lo que este sabe, ya que lo que Príamo está sufriendo ahora le ocurrirá pronto a Peleo. Esto plantea interesantes cuestiones que consideraremos más adelante sobre la cercanía en el sufrimiento de Aquiles y Príamo. Baste por ahora señalar que, aunque el estrechamiento de la distancia entre Príamo y Peleo ‘podría’ haber llevado a Aquiles a centrarse únicamente en sus propias desgracias (como hacen aquellos cuyos miedos les hacen consumirse por el terror, según Aristóteles, 1385b32-33), ahuyentando la piedad (como dice Aristóteles que ocurre cuando lo que más tememos es inminente, 1386a22-25), no es así: en cam-

8 Véase KONSTAN (2001: 50); sobre la piedad y la toma de distancia en general, véanse pp. 49-74.

bio, apuntala la capacidad de Aquiles de encontrar motivos de simpatía en la cercanía del paralelismo entre la situación de Príamo y la suya.

Para apuntalar su apelación, Príamo utiliza el lenguaje de la semejanza. Sus palabras, “Acuérdate de tu padre, Aquiles, semejante a los dioses, que tiene mi misma edad” (*Ilíada* 24.486-487), pueden compararse con las de Aristóteles cuando observa que la gente se compadece de aquellos que son similares a ellos en edad (1386a25). Pero el argumento de Príamo (que se parece a Peleo en edad) no es el de Aristóteles (que la gente se compadece de los que son similares en edad), ya que Peleo no es el destinatario de la apelación de Príamo, y Aquiles es mucho más joven que Príamo. Sin embargo, hay un aspecto en el que Príamo y Aristóteles están defendiendo lo mismo, dado que la cuestión de la observación de Aristóteles es que la similitud promueve el sentido de vulnerabilidad –es más fácil imaginar que algo sucede a uno mismo cuando le sucede a alguien como uno mismo–. En cierto modo, la apelación de Príamo toma en cuenta esta consideración, pero con un grado de distancia: el sentido de vulnerabilidad de Aquiles es evocado por la similitud entre Príamo y Peleo. Y, como observa Aristóteles más adelante, quienes tienen padres vivos (o hijos, o esposas) sienten piedad, porque los padres son parte de nosotros, y son susceptibles de sufrir los males que excitan la piedad (1385b27-9). En un sentido importante, la vulnerabilidad de nuestros

padres (o de nuestros hijos) es nuestra vulnerabilidad (un tema en el que profundizaremos más adelante), por lo que la semejanza entre Príamo y Peleo es una señal de que Aquiles es tan vulnerable a la desgracia como Príamo ha demostrado serlo.

Es evidente que Aquiles ha considerado este aspecto fundamental como lección de la situación dificultosa de Príamo por el hecho de que se lo presenta al propio Príamo como consuelo para sus sufrimientos. La apelación de Príamo hace llorar a Aquiles, y ambos lloran (507-512). Pero entonces toma a Príamo de la mano y lo pone de pie, antes de pronunciar un discurso que extrae la moraleja a partir de su lamento compartido (525-533):

Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas. Dos toneles están fijados en el suelo del umbral de Zeus: uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian. A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla, unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno. Pero a quien solo da miserias lo hace objeto de toda afrenta, y una cruel agujada lo va azuzando por la límpida tierra y vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales.

Ninguna vida humana puede estar exenta de dolor; una alternancia entre una buena y mala fortuna es lo mejor que se puede esperar. Como ejemplos, Aquiles ofrece a su propio padre (534-542), y al propio Príamo (543-548), subrayando la similitud

que era la base de la apelación de Príamo. Ambos hombres superaron a otros en prosperidad, pero el favor divino los abandonó en sus últimos años. Peleo, Príamo y el propio Aquiles son figuras ejemplares, pero lo son, como lo deja claro Aquiles, de condiciones que se aplican a todos los seres humanos. Se trata de una formulación fundamental de una actitud griega arcaica característica con respecto a la naturaleza y la posibilidad de la felicidad. La vulnerabilidad que es condición fundamental para la piedad es inherente a la condición humana, definida por antítesis con lo divino.<sup>9</sup> El “principio de vulnerabilidad”, como lo llama Konstan,<sup>10</sup> se basa en el principio de alternancia. Al presentar la mutabilidad de la fortuna como un problema humano compartido, Aquiles está señalando, en efecto, no solo que todo el sufrimiento humano es potencialmente digno de piedad, sino también que todos los seres humanos –al menos si son capaces de reconocer que sus vidas también están sujetas a la vicisitud– son potencialmente susceptibles de piedad.

El discurso de Aquiles se produce inmediatamente después de que él y Príamo hayan llorado juntos y comienza como una expresión explícita de la piedad que el narrador atribuye a Aquiles en los versos 515-516: al ayudar a Príamo a ponerse de pie, Aquiles

9 Para nociones similares en la *Odisea*, cfr., por ejemplo, 6.188-189, 16.211-212. Véase más adelante, n. 56, sobre sus ramificaciones más amplias en la tradición griega.

10 KONSTAN (2001: 49).

siente piedad por sus canas y su barba (οἰκτίρων πολλίον τε κάρη πολλίον τε γένειον), y comienza su discurso: “¡Desdichado! Cuántas desgracias ha soportado tu corazón” (ἄ δαίλ', ἧ δὴ πολλὰ κάκ' ἄνσχεο σὸν κατὰ θυμόν, 518). Es innegable, pues, que la apelación a la piedad de Príamo ha tenido éxito. Aquiles afirma que ha llegado a comprender cómo ha sufrido Príamo. Pero esa comprensión también se basa en el hecho de que Aquiles también ha sufrido, tal como vemos en la forma en que la apelación de Príamo hace llorar a ambos hombres: despierta en Aquiles el deseo de lamentar a su padre (507), y lloran juntos. Príamo llora recordando a Héctor (509-510), pero Aquiles lo hace recordando no solo a Peleo (alentado por Príamo), sino también a Patroclo (511-512). Esto crea una aparente disonancia con varias de las observaciones de Aristóteles sobre la piedad en la *Retórica*. Príamo está de luto; pero también lo está Aquiles. Como las de Príamo, las de Aquiles son lágrimas de dolor. Su luto por Patroclo ha continuado intensamente desde el Libro 18 hasta el presente episodio. Pero también suponemos, propongo, que sus lágrimas por Peleo son igualmente expresivas de una forma de dolor que toma prolepticamente el sufrimiento de Peleo como real más que como potencial. El dolor de Príamo por Héctor y el de Aquiles por Peleo y Patroclo ilustran el punto de vista de Aristóteles de que consideramos los sufrimientos de los más cercanos a nosotros como propios (1386a19-20), y por lo tanto no son normalmente objetos de piedad apropiados (1386a18-

19).<sup>11</sup> Pero Aristóteles también piensa que centrarse en nuestros propios sufrimientos suscita la compasión por

11 Aunque, de hecho, los personajes de Homero y de otros autores experimentan *eleos* por parientes y amigos muy cercanos. Un ejemplo importante es el de la compasión de Héctor por su mujer, Andrómaca, en *Iliada* 6.484, que responde directamente a sus lágrimas: véase KONSTAN (2001: 61-62), con CAIRNS (2004). Para distinguir la compasión por los extraños de la compasión por los parientes cercanos, es útil comparar el llanto compartido de Príamo y Aquiles con el de Aquiles y su madre en *Iliada* 18.70-77: Tetis acude a Aquiles, llorando, porque él está llorando; su lamento (*olophyresthai*, 72) se centra en el dolor de él (*penthos*, 73); en cierto sentido, los sufrimientos de Aquiles son, en efecto, los de Tetis, de un modo que no es el caso del dolor que el dolor de Príamo suscita en Aquiles en *Iliada* 24; y, sin embargo, en 18 las lágrimas de Aquiles son por Patroclo, mientras que las de Tetis son por Aquiles –sus emociones se dirigen a objetos diferentes, como las de Aquiles y Príamo en 24. Además, aunque Tetis llora ‘por’ Aquiles en el 18 de un modo que Aquiles no llora por Príamo en el 24, las lágrimas de Tetis respaldan su deseo de consolar y reconfortar a Aquiles de una manera que puede compararse con el consuelo de Aquiles a Príamo (véase más adelante). La pena y el lamento no solo pueden dar lugar a la piedad, sino que también pueden expresarla: en el caso de Tetis, el *olophyresthai* se refiere a una respuesta compasiva (otro punto al que volveremos más adelante). Por último, observamos que el dolor de Tetis y las lágrimas de Tetis responden directamente a las lágrimas de Aquiles, al igual que la compasión de Héctor responde a las lágrimas de Andrómaca en el pasaje citado al principio de esta nota; también tendremos que volver a examinar (más adelante) la importancia del hecho de que, en Homero, las respuestas compasivas se centran regularmente no solo en los problemas de los demás, sino también en las emociones que esos otros expresan con respecto a sus problemas.

los demás: por eso, piensa, los que están totalmente arruinados son incapaces de esa emoción (1385b19-20); no están centrados en su vulnerabilidad ante un posible sufrimiento en el futuro, sino en la magnitud de los sufrimientos que han padecido realmente. Del mismo modo, los que están totalmente aterrorizados por la perspectiva de su propio sufrimiento no piensan en la vulnerabilidad que les une a los demás (1385b32-33), y se dice que los que contemplan inminentes acontecimientos terribles para ellos mismos o para los más cercanos ya no son capaces de sentir piedad (1386a22-25). En todos estos casos, la propia desgracia del agente está presente o es inminente. La discrepancia básica que la piedad aristotélica requiere entre el otro que sufre y el yo potencialmente sufriente único está ausente. Pero también está ausente en la forma en que la piedad de Aquiles coexiste con el intenso dolor por la pérdida de su amigo más cercano y con la vívida imaginación del sufrimiento inminente por parte de su padre.

Podemos pensar, sin duda, en formas de salvar las generalizaciones de Aristóteles de su conflicto con la detallada y poderosa mimesis de las emociones humanas reales que encontramos en Homero. Aquiles, podríamos observar, no es uno de los “completamente arruinados” (παντελῶς ἀπολωλότες) que piensan que no puede ocurrirles ninguna otra desgracia (1385b19-20);<sup>12</sup> por el contrario,

ahora sabe que la pérdida de Patroclo no fue el último de sus sufrimientos – que su propio fracaso en mantener a Peleo en su vejez y el dolor de Peleo tras su propia muerte ilustran la continua vulnerabilidad que comparte con todos los seres humanos. Igualmente, aunque los sufrimientos de Peleo son inminentes, permanecen en el futuro, y podríamos señalar que la situación de Aquiles no es exactamente la de aquellos que, según Aristóteles, pueden ser desviados de la piedad haciendo que se centren en sus propios problemas inminentes (1386a22-25), precisamente porque en su caso es la presencia de otro individuo que sufre *qua* objeto de piedad lo que le “recuerda” (24.504, 509-512) sus propios sufrimientos –no existe la brecha entre el ensimismamiento y la preocupación por el otro que el ejemplo de Aristóteles presupone–. Además, cuando Aristóteles se sirve de un ejemplo anecdótico para ilustrar la diferencia entre “lo terrible” (τὸ δεινόν), como aquello que uno teme que le ocurra a uno mismo, y “lo digno de piedad” (τὸ ἐλεεινόν), que es una característica de los sufrimientos de los demás, no corrobora de hecho su argumento de que lo terrible expulsa lo digno de piedad (1386a23). Se trata de la historia del faraón de Egipto<sup>13</sup> que no lloró cuando vio que su hijo era conducido a la muerte (o, en el relato más com-

---

*Retórica*. Madrid: Gredos, 1999), con leves modificaciones en alguna ocasión].

13 Amasis, según Aristóteles, pero probablemente se trata de un recuerdo erróneo de la historia que cuenta Heródoto (3.14) sobre el hijo de Amasis, Psaménito.

---

12 [N. del T.: Para *Retórica* se reproduce la traducción de Quintín Racionero (*Aristóteles*:

pleto de Heródoto, cuando vio que su hija era degradada públicamente), pero sí lloró cuando se encontró con un compañero reducido a la mendicidad, basándose en que lo primero era terrible, pero lo segundo digno de piedad (1386a20-22). Amasis/Psaménito, al igual que Aquiles, se enfrenta a un sufrimiento inminente de parte de un pariente que él considera con un mal para sí mismo, y sin embargo es capaz de compadecerse de otro menos cercano. Lo terrible, incluso en la explicación de Aristóteles, no siempre ahuyenta a lo digno de piedad, y la historia de Amasis/Psaménito contradice la afirmación de que la gente ya no siente piedad cuando lo que teme para sí misma es inminente (1386a24-25).

Pero tales maniobras son bastante insatisfactorias. Si se las planteáramos al propio Aristóteles, probablemente señalaría que la discusión de la emoción en *Retórica* pertenece a un campo de investigación en el que las generalizaciones solo son ciertas en su mayor parte.<sup>14</sup> La *Retórica* nos da ejemplos típicos, a menudo prototípicos, y no pretende ser la última palabra sobre los temas que trata. Sin embargo, dejando a un lado estas cuestiones menores, sigue habiendo una importante diferencia de énfasis entre la consideración de Aristóteles sobre la piedad en la *Retórica* y la dinámica de esa emoción en el encuentro entre Aquiles y Príamo. Fundamentalmente, se trata del énfasis de Aristóteles en la potencialidad como un aspecto

de la condición de vulnerabilidad, en los males que se encuentran en el futuro y, por tanto, en el miedo como la actitud hacia los propios sufrimientos que complementa a la piedad como respuesta a los sufrimientos de los otros. En Homero, por el contrario, a pesar de la importancia de la vulnerabilidad compartida como condición para la piedad, también se hace más hincapié en el dolor que en Aristóteles. No se trata de una distinción absoluta. Aristóteles reconoce que uno tiene que haber sufrido por sí mismo para poder responder con piedad a los sufrimientos de los demás: dice explícitamente que los que ya han sufrido se encuentran entre los que están dispuestos a sentir piedad, como sucede con las personas mayores, en razón de su sabiduría y experiencia (1385b24-26); pero se trata de una lista de personas que están tan propensas como para creerse susceptibles de sufrir (1385b24), por lo que también incluye a los débiles, a los que tienen tendencia a la cobardía y a los educados, que son circunspectos (1385b26-27). En cambio, como hemos visto, los que han tenido una suerte excepcional en la vida y los que se han arruinado totalmente por ella no tienen este sentido de vulnerabilidad (1385b18-23). La experiencia de la vida sí importa, incluida la experiencia del sufrimiento, pero aun así el enfoque de Aristóteles desde el principio apunta sistemáticamente al porvenir y la potencialidad: los males en los que se centra la piedad son los que uno puede esperar que le sucedan a uno mismo o a uno de los nuestros

---

14 Véase, por ejemplo, *Ética Nicomaquea* 1.3, 1094b11-27.

(ὁ κὰν αὐτὸς προσδοκίσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, 1385b14-15); en general son las cosas que tememos en nuestro caso por las que sentimos piedad cuando les ocurren a otros (ὄλως γὰρ καὶ ἐνταῦθα δεῖ λαβεῖν ὅτι ὅσα ἐφ' αὐτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν, 1386a27-29). Tal vez esté implícito en esto que estos males son también tales como para causar dolor y lamentación cuando nos suceden a nosotros o a nuestros seres queridos, pero este no es un punto que Aristóteles se preocupe de poner de manifiesto.

De forma un tanto parecida, Aristóteles reconoce que la piedad puede verse como una forma de responder no solo a las desgracias ajenas, sino al dolor emocional que estas engendran en ellos. Inmediatamente después de hablar de *eleos*, una forma de verse dolido por la desgracia inmerecida de los otros, pasa a la “indignación” (τὸ νεμεσᾶν), que considera una forma de verse dolido por la buena fortuna inmerecida (*Retórica* 2.9, 1386b9-11). Describe ambas como signos de buen carácter, “ya que tan adecuado es sentir una pena compartida (*synachthesthai*) y piedad (*eleein*) por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices” (δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθεσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν, 1386b12-13). Pero aunque la piedad es presentada sistemáticamente como una respuesta dolorosa a los sufrimientos que son dolorosos para quien los padece, solo aquí, en su explicación, Aristóteles habla de sentir

dolor *con* el otro, utilizando un término (*synachthesthai*) que permite establecer un vínculo directo entre la emoción del que se compadece y la que experimenta el individuo que sufre y que es el destinatario de la piedad.<sup>15</sup>

15 Los verbos para “sentir dolor junto con” otra persona, en cambio, son comunes en los relatos de Aristóteles sobre la *philia*: *synalgein* solo en *Ética Nicomaquea* 9.4, 1166a7 (cf. a27 y 1166b18, donde se extiende al amor propio, *philautia*), 9.10, 1171a30, 32, 1171b11; *Ética Eudemia* 7.6, 1240b9, 7.11, 1244a25; *Retórica* 2.2, 1379b22, 2.4, 1381a4; *synalgein* con *synòdinein* y *syllypeisthai* en *Ética Eudemia* 7.6 1240a33-37; *synalgein* con *synachthesthai* en *Ética Nicomaquea* 9.10, 1171a7-8. *Philia* se traduce normalmente por “amistad”, pero también abarca relaciones muy estrechas (como la de padre-hijo) en las que, como hemos visto, Aristóteles piensa que la piedad no es apropiada. Dado que implica compartir el placer y el dolor del otro, la *philia* cercana, según la óptica de Aristóteles, no es algo que se pueda compartir fácilmente con muchas personas (χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς· εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι, *Ética Nicomaquea* 9.10, 1171a6-8). Compartir el placer y el dolor es especialmente una característica de aquella forma de *philia* que se basa en el placer (*Ética Eudemia* 7.11, 1244a24-25), pero sin duda se aplica también a la amistad virtuosa. Estas variedades de *philia* presumiblemente implican formas de benevolencia, reciprocidad y participación que excluyen el grado de desapego que Aristóteles piensa que es necesario para *eleos*: desde ese punto de vista, uno sufrirá junto con sus amigos cuando estos sufran porque su sufrimiento es en cierto sentido propio (cfr. *Retórica* 2.8, 1386a18-19, junto con KONSTAN 1001: 211-212; KAMTEKAR 2020: 314-316). Tal vez, entonces, en *Retórica* 2.9, 1386b12-13, *synachthesthai* es lo que uno experimenta cuando sufren una desgracia inmerecida aquellos a los que uno está cerca, mientras que *eleein* es lo que se

Es muy diferente la situación en *Iliada* 24. Aquí Príamo le pide a Aquiles que se acuerde de su propio padre, pero que se compadezca de él (Príamo), cuya condición es aún más lamentable (24.503-504). Esto lleva a Aquiles a lamentarse (*goos*) por su padre, y *goos* es un marcador típico del dolor. Mientras Príamo entonces llora por Héctor, Aquiles llora por Peleo y Patroclo. No llora, o al menos no explícitamente, por Príamo, y no comparte el dolor de Príamo por Héctor. Aquiles y Príamo experimentan, juntos y al mismo tiempo, la misma emoción, pero hacia objetos diferentes y por motivos distintos. Aquiles no adopta la perspectiva emocional de Príamo; pero la presentación de esa perspectiva por parte de Príamo es decisiva para que Aquiles vea los puntos en común entre el sufrimiento de Príamo y el suyo.<sup>16</sup> Príamo

---

experimenta hacia aquellos a los que se está menos cerca. Un pasaje del pseudo-aristotélico (pero todavía peripatético) *Problema*ta (7.7, 887a15-18) tal vez diga lo contrario, al menos en la medida en que considera la posibilidad de que, en lo que respecta al dolor físico, “compartimos el dolor del otro en el pensamiento” (συναλγοῦμεν τῆ διανοίᾳ), porque todos los seres humanos comparten una naturaleza común; y la lectura natural del pasaje en 1386b12-13 es considerar *synachthesthai* como un aspecto de *eleos* en tanto tema del capítulo anterior. Sin embargo, sea como fuere, sigue siendo llamativo que este sea el único pasaje en el que “sentir dolor con” aparece en cualquier tipo de asociación con *eleos*.

16 Ya prefigurado, quizás, en la forma en que el duelo de Aquiles por Patroclo se compara con el de un padre afligido en *Iliada* 23.222-225. En este caso, Aquiles se lamenta solo por su propia pérdida, pero en

mo destaca una similitud entre su situación problemática, la de Peleo, y la de Aquiles. Príamo y Aquiles ya saben, y pronto lo sabrá Peleo, lo que es perder a alguien muy cercano. El dolor de Príamo le hace compadecerse, pero el dolor de Aquiles permite su piedad. Donde Aristóteles sitúa el aspecto autorreferencial de la piedad en el miedo, Homero lo sitúa en el dolor. Para Homero, las cosas que nos apenan en nuestro propio caso son aquellas por las sentimos piedad cuando les ocurren a otros.

Un aspecto de esta cercanía entre la piedad y el dolor es evidente incluso en el vocabulario griego que se emplea en esta escena. Príamo pide directamente *eleos* (503-504):

Respeto a los dioses, Aquiles, y muéstrame *eleos*, por la memoria de tu padre. Yo soy aún más digno de *eleos* [ἐγὼ δ' ἐλεεινότερός περ] ...

Pero lo que se dice que Aquiles exhibe no es *eleos*, sino *oiktos* (513-518):

Pero cuando el noble Aquiles se compació plenamente en el lamento, y el anhelo abandonó su mente y sus miembros, al instante saltó de su silla,

---

el símil se insinúa la posibilidad de ver el terreno común entre su dolor y el de los demás. Cfr. *Odisea* 8.523-530, donde Odiseo, llorando por la historia del Caballo de Troya, es comparado con una viuda afligida, que llora a su marido muerto mientras es conducida a la esclavitud (se discute en el texto, más adelante). En cada caso, el símil amplía la representación de un individuo que llora sus propias penas al recordarnos no solo las penas de los otros, sino también aquellas causadas por el propio individuo.

levantó al anciano de la mano de *oiktos* por su cabeza gris y su barba cana [οἰκτίρων πολίων τε κάρη πολίων τε γένειον], y se dirigió a él, pronunciando palabras aladas: “Ah pobre hombre, en verdad sufriste muchos males en tu corazón...”

En cuanto el divino Aquiles estuvo ya satisfecho de llanto y este deseo se alejó de sus entrañas y de sus miembros, se levantó de su asiento y ayudó al anciano a incorporarse movido por el *oiktos* de su canosa cabeza y de su canoso mentón [οἰκτίρων πολίων τε κάρη πολίων τε γένειον]. Y elevando la voz le dijo estas aladas palabras: “Desdichado! ¡Cuántas desgracias ha soportado tu corazón!”

Existe una controversia entre los clasicistas sobre las posibles diferencias de matiz y connotación entre *eleos* y *oiktos* cuando ambas se refieren a la emoción que llamamos piedad.<sup>17</sup> Con bastante frecuencia parecen utilizarse indistintamente. Pero *oiktos* también se utiliza habitualmente en un sentido que no comparte *eleos*, el de lamento.<sup>18</sup> De hecho, es muy probable que este sea el sentido primario del término, dada la probabilidad de que derive de la interjección relativa al lamento *oi*.<sup>19</sup> El desarrollo del rango semántico del término refleja sin duda una percepción de cosas en común entre la expresión del duelo y sentir piedad. Esto no quiere decir que *eleos* no pueda basarse también en esa si-

mitud: la expresión típica tanto de *eleos* como de pena en el llanto (véase más adelante) sugiere que sí. Solo que *oiktos* es especialmente apta aquí, donde el límite entre la pena de Príamo, la pena de Aquiles y la piedad de Aquiles está tan claramente trazado. La semántica de *oiktos* en general llama la atención sobre un rasgo que es relevante también para *eleos*: el terreno común entre la pena y la piedad son las lágrimas y los lamentos.

La apelación a la piedad de Príamo hace que Aquiles se aflija por sus propias pérdidas, pero el lamento que expresa esa aflicción forma parte del puente entre las penas de Príamo y las de Aquiles que Príamo pretendía crear. El hecho de que el dolor por las propias pérdidas pueda servir de base a la piedad por el otro reconoce el aspecto autorreferencial de la piedad. Pero también es típico en Homero identificar explícitamente el aspecto autorreferencial del dolor compartido. Vemos esto dos veces en *Iliada* 19, primero cuando el lamento de Briseida sobre el cuerpo de Patroclo (detallando sus propios y numerosos sufrimientos al convertirse en cautiva y destacando el fin de sus propias esperanzas de que Patroclo vele algún día por su matrimonio con Aquiles, 19.290-300) es respondido por el lamento de las otras mujeres cautivas, cada una de las cuales se aflige por sus propias desgracias con el pretexto de afligirse por Patroclo (19. 301-2).<sup>20</sup> El lamento de Briseida y el estribillo

17 Véase, por ejemplo, BURKERT (1955); SCOTT (1979).

18 Véase KONSTAN (2001: 52–54).

19 Véase por ejemplo BEEKES (2010: s.v.).

20 Para el carácter emblemático del lamento de Briseida, véase DUÉ (2002).

que lo acompaña son seguidos por un discurso de un sentido dolor y angustia por parte de Aquiles que contiene algunos de los mismos motivos,<sup>21</sup> pero cuando él imagina a su anciano padre, esperando en casa noticias de la muerte de su hijo, sus compañeros que se unen a él en el lamento recuerdan cada uno a sus propios seres queridos en el hogar (19.338-339). Como en la escena de Aquiles y Príamo de *Ilíada* 24, el dolor de una persona “recuerda” a las demás sus propias penas,<sup>22</sup> y lloran y se lamentan juntas.<sup>23</sup> El hecho de que el dolor de los

otros sea motivo de piedad por parte de quien lo contempla se confirma con el *eleos* de Zeus al contemplar su duelo (19.340).

Vemos el mismo escenario en un pasaje de *Odisea* 4. El hijo de Odiseo, Telémaco, y el hijo de Néstor, Pisístrato, han llegado al palacio de Menelao en Esparta. Casi de inmediato, las reminiscencias de Menelao de Troya conducen a expresiones de su dolor por los que murieron allí, pero también, y en particular, por Odiseo, que aún no ha regresado (78-112). La forma en que esto mueve a Telémaco a llorar se describe en un verso que es idéntico al de *Ilíada* 24.507:<sup>24</sup> “Así habló, e hizo que Telémaco sintiera el deseo de llorar por su padre” (113). Las lágrimas de Telémaco conducen entonces a la revelación de su identidad y, una vez que es reconocido como quién es, a nuevas reminiscencias de parte de Menelao (116-182). Estas, a su vez, suscitan un anhelo de lamento en toda la compañía (183-202):

Así dijo, y a todos les excitó el deseo del llanto. Lloraba la argiva Helena, hija de Zeus, lloraban Telémaco y el Atrida Menelao; y el hijo de Néstor no se quedó con los ojos muy enjutos

21 En particular, la pérdida de la esperanza, en este caso de que Patroclo llevara al hijo de Aquiles, Neoptólemo, de vuelta a Ftía y le devolviera su herencia, ya que Peleo debe estar ahora muerto o cerca de la muerte (328-337). Aquiles también dice que el dolor de perder a Patroclo supera al de perder a su padre o a su hijo (321-327). Pensar en Peleo conduce automáticamente a pensar en su dolor, ya viejo, por la muerte de Aquiles (como en nuestro pasaje del Libro 24), mientras Aquiles también imagina su propio dolor por la muerte de Neoptólemo, de modo que, de estas dos maneras, el dolor de Aquiles por Patroclo se vincula, como en el símil de 23.222-225, con el dolor de un padre por la muerte de un hijo.

22 La palabra “recordando” (formas del participio *μνησάμενος*) vincula el discurso de lamentación de Aquiles (19.314) con la respuesta de quienes se lamentan con él, pero piensan en sus propios males, en 19.339, al igual que la apelación de Príamo a la piedad de Aquiles, recordando a su padre (24.503), es seguida por el llanto de ambos, en tanto Príamo recuerda a Héctor y Aquiles a Peleo y Patroclo (24.509-512).

23 No estoy convencido de que esto (es decir, lamentarse interiormente y en silencio de las propias pérdidas mientras se participa explícitamente en el duelo por otro / se une a otro en el lamento) sea precisamente el

escenario que se prohíbe en la legislación de Solón contra el lamento de la persona B en el funeral de la persona A (*τὸ κακῶν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων*, Plutarco, *Solón* 21.6), *pace* PALMISCIANO (2017: 56-58).

24 En su forma exacta, el verso solo aparece en estos dos lugares, pero es una variante de un tipo que tiene otras dos formas (una de las cuales se encuentra en el verso 183 en este mismo contexto: véase inmediatamente después), ocurre en total tres veces en la *Ilíada* y cuatro en la *Odisea*.

de lágrimas, pues le volvía a la memoria el irreprensible Antíloco a quien había dado muerte el hijo ilustre de la resplandeciente Aurora. Y, acordándose del mismo, pronunció estas aladas palabras: “¡Atrida! Decíanos el anciano Néstor siempre que en palacio se hablaba de ti, conversando los unos con los otros, que en prudencia excedes a los demás mortales. Pues ahora pon en práctica, si posible fuere, este mi consejo. Yo no gusto de lamentarme en la cena; pero, cuando apunte la Aurora, hija de la mañana, no llevaré a mal que se llora a aquel que haya muerto en cumplimiento de su destino, porque tan solo esta honra les queda a los míseros mortales: que los suyos se corten las cabelleras y surquen con lágrimas las mejillas. También murió mi hermano, que no era ciertamente el peor de los argivos; y tú le debiste de conocer –yo ni estuve allá, ni llegué a verle– y dicen que descollaba entre todos, así en la carrera como en las batallas”.

Menelao se ha mostrado poco hábil a la hora de hacer llorar a la gente en el contexto de una hospitalidad festiva,<sup>25</sup> y Pisístrato, con tacto pero con firmeza, le recuerda los protocolos. El dolor de Menelao ha resultado contagioso, pero no se propaga como un simple reflejo, sino porque cada uno de la tripulación tiene motivos personales para llorar, incluso Pisístrato, que nunca conoció a su hermano. Es precisamente esta experiencia compartida de la desgracia la que permite el dolor compartido.

25 Para más información, véase Cairns (2009: 38-42).

Si bien estas escenas de lamentos compartidos ilustran su lado autorreferencial, no desvirtúan en absoluto sus aspectos pro-sociales. Los problemas propios pueden permitir que uno se una a otro en el lamento, pero esto también puede ser una forma de comportamiento solidario que conlleva la aceptación de que otros sufren de forma similar a uno mismo. En *Iliada* 19, por ejemplo, los compañeros que se unen a Aquiles en el lamento, recordando cada uno sus propias penas (19.328- 329), están allí precisamente para consolarle en su dolor (19.310-312). Incluso en el caso de las mujeres cautivas que utilizan la muerte de Patroclo como pretexto para lamentar sus propias penas, aunque no hay una referencia explícita al consuelo o al apoyo, su lamentación en respuesta al lamento de Briseida sin embargo es una *performance* de solidaridad.<sup>26</sup>

26 Cfr. el duelo de las hijas y nueras de Príamo en 24.166-168, cada una recordando sus propias pérdidas y, al mismo tiempo, consolando a Príamo en su dolor. En 18.339-342, mientras dirige a sus compañeros aqueos en el duelo por Patroclo, Aquiles declara que las cautivas troyanas “llorarán noche y día” por él en el período previo a su funeral, una referencia a su *performance*, les guste o no, del papel prescrito de las plañideras (ALEXIOU 1974: 10); del mismo modo, en el Libro 19, aunque el propio dolor de Briseida es espontáneo y genuino, cuando las mujeres utilizan la muerte de Patroclo como pretexto para expresar sus propias penas como cautivas, sus gritos exhiben el carácter antifonal característico de la *performance* ritual (ALEXIOU 1974: 131-137); sin embargo, siguen observando normas cuya función social ha de ser la de proporcionar apoyo emocional al “principal plañidero”, al igual que el lamento igualmente alternativo de los compañeros

Del mismo modo, en *Odisea* 4, cabe destacar que las referencias de Menelao a sus propias penas también abarcan una proyección imaginativa del dolor que Laertes, Penélope y Telémaco deben estar experimentando por la ausencia de Odiseo (4.110-412), y cuando estas reflexiones hacen llorar a Telémaco, la indecisión de Menelao (si contenerse y permitir que Telémaco revele su identidad a su debido tiempo o preguntarle directamente) está claramente motivada por la preocupación por los sentimientos de los demás. En efecto, como señala Pisístrato en el pasaje citado anteriormente, aunque los afligidos tienen derecho a llorar y el duelo es el honor que los vivos deben a los muertos, el lamento compartido debe ser sensible al contexto de manera que respete los sentimientos de los implicados.

En nuestro principal pasaje de *Ilíada* 24, está claro que el hecho de que Aquiles se una a Príamo en la *performance* compartida del dolor es de naturaleza pro-social, aunque esté fundamentalmente enraizado en su propia experiencia de la desgracia y dé rienda suelta a sus propias penas. Esto es cierto no solo porque tenemos la palabra del narrador de que Aquiles está sujeto al *oiktos* (516), sino también porque los pensamientos de Aquiles sobre su padre son provocados deliberadamente por Príamo como una forma de provocar esa simpatía; incluso si sucediera que Príamo

mo subestimara las penas de Peleo, es como un individuo que sufre que Peleo es evocado (486-489). Se acepta, en esto, que la reflexión sobre el dolor propio es una base para la comprensión del dolor ajeno. Aquiles confirma esa aceptación en la parábola de las tinajas de Zeus. Pero, como ya hemos señalado, el propósito de ese discurso es explícitamente consolador:<sup>27</sup> otras personas sufren como nosotros, y darse cuenta de que esto es así sirve para relativizar las propias penas: no somos los elegidos; es algo que nos ocurre, una y otra vez, a todos. Como dice Aquiles al principio y al final de sus palabras de consuelo, no se consigue nada lamentándose (524, 550). Esta es una lección que el propio Aquiles parece estar aprendiendo casi en el momento en que se la imparte a Príamo: el hombre que al principio del Libro 24 seguía arrastrando el cuerpo de Héctor alrededor de la tumba de Patroclo, antes de dejarlo tirado boca abajo en el polvo (24.14-18), ahora le aconseja a Príamo que se comporte como él: “Los dolores, no obstante, dejémoslos reposar en el ánimo, a pesar de nuestra aflicción”, 24.522-523). Pero el hecho de que Aquiles continúe este consejo con un elaborado discurso autoritario, utilizando las figuras ejemplares de Peleo y Príamo para ilustrar un principio fundamental de la antigua moral popular griega, sugiere que la lección que extrae de su encuentro con Príamo, la lección que imparte como forma de consolar a

---

de Aquiles en 19. 338-339. Para la participación de los plañideros masculinos en respuestas antifonales similares, véanse 22.429, 24.776, y cfr. 4.153-154.

---

27 Véanse KASSEL (1958: 49-103); MACLEOD (1982: 131-3); RICHARDSON (1993: 329).

Príamo, es también una lección para nosotros. La forma en que Aquiles ha llegado a manejar sus emociones se ofrece ahora a Príamo como una forma de manejar las suyas, mediante una parábola que sugiere que el reconocimiento de la universalidad de la vulnerabilidad humana al sufrimiento nos ofrece a todos una forma de manejar nuestras emociones y nuestros problemas. No se trata solo de que la comprensión del sufrimiento ajeno y de las respuestas emocionales de los otros al sufrimiento resulte beneficiosa tanto para Aquiles como para Príamo; tal comprensión es fundamental para la forma en que todos los seres humanos se enfrentan a las inevitabilidades de la vida.

En un pasaje tan marcado y ejemplar como este, esto debe ser un reflejo del sentido del poema sobre su propio *ethos*, su propia estética y su propia utilidad. La *Iliada*, la primera y más grande obra de la literatura europea, es un poema que ofrece la perspectiva de que el encuentro con las emociones de los otros en la literatura puede ayudarnos a gestionar las nuestras.

Podría confirmarse, a partir de una variedad de fuentes, que la correlación de dolor y piedad es un aspecto fundamental del *ethos* de la *Iliada*, pero es especialmente evidente en las características noticias “obituarías” (a veces llamadas “necrológicas” o “necrologías”) que se utilizan a menudo para señalar la muerte de guerreros menores.<sup>28</sup> En primer lugar, com-

28 Véase GRIFFIN (1976). Este artículo se presenta ligeramente abreviado, con la adición de traducciones al inglés para sus citas grie-

parten una serie de motivos con los lamentos, de los cuales el más prominente en nuestro contexto principal de *Iliada* 24 es el dolor de los padres y especialmente del padre por el hijo muerto en batalla. Ya hemos visto cómo la separación de Aquiles de su padre, y el sufrimiento de este, son el centro tanto de la apelación de Príamo (24.486-492) como de las lágrimas de Aquiles (511). Al presentar a Peleo como un paradigma de la mutabilidad de la fortuna, Aquiles se lamenta de que no podrá cuidar de él en su vejez,<sup>29</sup> destinado como está a morir joven, lejos de casa (538-542):<sup>30</sup>

Mas la divinidad también le procuró una desgracia, pues no tiene en el palacio descendencia de hijos herederos del poder; un solo hijo engendró destinado a una muerte prematura; y ni siquiera lo cuido en su vejez, porque muy lejos de la patria me hallo, en Troya, procurando preocupaciones para ti y para tus hijos.<sup>31</sup>

gas, como capítulo 4 del libro de GRIFFIN (1980: 102-143). Véase también CULLHED (2019).

29 Para esta y otras variantes del motivo “padre/padres afligidos”, véase GRIFFIN (1976: 165, 174-177, 180-181); (1980: 107-108, 123-127).

30 Para el motivo de la “vida breve”, véase GRIFFIN (1976: 165, 177-181); (1980: 108, 127-130, 132-134). Para la “muerte lejos de casa” (y sus variantes), véase (1976: 164-167); (1980: 106-112).

31 El juego de palabras de Aquiles sobre los “cuidados” que inflige a Príamo y a sus hijos, utilizando la voz activa (κηδων) de un verbo que en voz media significa “cuidar de” (κηδομαι), destaca los cuidados que no puede ofrecer a su propio padre. Véase

Aquiles ya ha destacado algunos de estos temas en su lamento del Libro 19, donde imagina a Peleo llorando en su casa de Ftía, desconsolado, mientras él mismo hace la guerra lejos, en Troya (19.322-325; cf. 334-337); y, como vimos, sus propias lágrimas por Patroclo hacen que sus compañeros también se lamenten, al recordar cada uno a los que han dejado en casa (19.338-339).

El lamento formal de Andrómaca por Héctor, más adelante en el Libro 24, es similar:<sup>32</sup> Héctor ha muerto joven (24.725), dejando a Andrómaca viuda y huérfano a Astianacte, ambos ahora desprotegidos y condenados a más sufrimientos en el saqueo de Troya (725-739), ahora que Héctor ha muerto, dejando lamentos y dolor para sus padres, y dolor especialmente para la propia Andrómaca, que no pudo estar con él cuando murió (740-745).

El hecho de que estos motivos y otros similares aparezcan también en las necrológicas confirma que el efecto que se pretende con estas últimas es el patetismo.<sup>33</sup> Esto es algo que resulta fundamental en el poema de Alice Oswald, *Memorial*, una versión de la *Iliada* que prescinde de su narración

---

además LYNN-GEORGE (2006: 16), sobre este pasaje.

32 Sobre la viuda afligida en insultos, necrológicas y lamentos, véase GRIFFIN (1976: 172-175, 179-181); (1980: 120-122, 132-134).

33 Véase GRIFFIN (1976: 164, 174); (1980: 108, 122); CULLHED (2019: 4). Como señala también GRIFFIN, los temas comunes a los lamentos y necrológicas homéricas también se dan en los epigramas históricos de tumbas (1976: 184-186 = 1980: 141-143).

y se concentra en cambio en símiles y necrológicas. Estas últimas, observa Oswald con perspicacia, derivan de la tradición poética del lamento. “*I like to think*”, escribe, “*that the stories of individual soldiers recorded in the Iliad might be recollections of these laments, woven into the narrative by poets who regularly performed both high epic and choral lyric poetry*”.<sup>34</sup>

La congruencia entre los lamentos y las necrológicas confirma también la proximidad de la pena y la piedad en la estética de la *Iliada*. En las necrológicas, se deja que estos motivos patéticos hablen por sí mismos. El pasaje de *Iliada* 17.300-303, sobre la muerte de Hipótoo, un aliado troiano asesinado por Áyax en el curso de la lucha por el cuerpo de Patroclo, es un ejemplo de ello:<sup>35</sup>

y cayó de bruces sobre el propio cadáver lejos de Larisa, de fértiles glebas; y a sus progenitores no pudo devolver el pago por su crianza: efímera su vida se tornó, doblegado bajo la lanza del magnánimo Ayante.

Hipótoo solo aparece en dos pasajes de la *Iliada*, en el catálogo troiano del Libro 2, como jefe de sus tropas (2.840-843), y en este episodio del Libro 17, pero, al igual que Aquiles, es efímero y está destinado a morir lejos de casa, dejando a sus padres en el luto y a su suerte en la vejez. Pero el hecho de que Aquiles utilice estos motivos en el transcurso de la ima-

---

34 OSWALD (2011: 1-2).

35 GRIFFIN (1976: 164-165); (1980: 108-109); CULLHED (2019: 4).

ginación del dolor de su padre y de la expresión del suyo propio indica que también son “dignos de duelo o aflicción” [“*grievable*”] en otros casos. Este es un punto en el que ha insistido recientemente Eric Cullhed, quien toma la noción de “*grievability*” de Judith Butler: “*One way to perceive the value of a life is to apprehend it as ‘grievable’, as part of a social fabric in which the loss will matter.*”<sup>36</sup> El relato de Butler sobre *grievability* significativamente tiene ecos de la *Iliada*: la ‘capacidad de ser llorado’ [“*grievability*”] se basa en la vulnerabilidad, en la precariedad de la existencia humana y en el hecho fundamental de la mortalidad, de un modo que tiene profundas implicaciones sociales y políticas: no solo somos fundamentalmente como cualquier otro, sino que esa semejanza implica formas de apertura hacia los demás que in-

corporan en el “nosotros” a los que tendemos a considerar como “ellos”.<sup>37</sup> La ‘capacidad de ser llorado’ depende de la inevitabilidad de la muerte y del dolor que la acompaña, pero también es una característica de la vida tal y como se la vive:

*Precisely because a living being may die, it is necessary to care for that being so that it may live. Only under conditions in which the loss would matter does the value of the life appear. Thus, grievability is a presupposition for the life that matters. For the most part, we imagine that an infant comes into the world, is sustained in and by that world through to adulthood and old*

36 CULLHED, (2019: 7), citando a BUTLER (2009: 14-16; sic: 13-15 en mi copia del original de 2009). Cf. p. 9: “*We have seen, however, that grief is not merely a symptom of an antecedent sentiment, but that the very apprehension of a life as ‘grievable’ ... can increase the degree to which we care about the dying warrior.*” Que el *pathos* homérico se basa en la evocación de las condiciones típicas de la pena también surge en el relato de GRIFFIN, por ejemplo, 1976: 179 = 1980: 132, sobre *Iliada* 13.428-430, “*a passage whose pathos is implicit only*”, pero que “*brings out the grief that will be felt at [the warrior’s] death.*” Para conclusiones más generales del mismo tipo, aunque a las que se llega por una vía diferente, véase LYNN-GEORGE (1993) [N. del T.: “*grievability*” es un neologismo creado por Butler, que Bernardo Moreno Carrillo, en su traducción de *Marcos de guerra* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2010) traslada al español como “capacidad de ser llorado”].

37 BUTLER (2009: 13–15). NB especialmente: “*there ought to be recognition of precariousness as a shared condition of human life*” (13); “*To say that a life is injurable, for instance, or that it can be lost, destroyed, or systematically neglected to the point of death, is to underscore not only the finitude of a life (that death is certain) but also its precariousness (that life requires various social and economic conditions to be met in order to be sustained as a life)*” (13–14); “*In the interest of speaking in common parlance, we could say that ‘we’ have such obligations to ‘others’ and presume that we know who ‘we’ are in such an instance. The social implication of this view, however, is precisely that the ‘we’ does not, and cannot, recognize itself, that it is riven from the start, interrupted by alterity..., and the obligations ‘we’ have are precisely those that disrupt any established notion of the ‘we’*” (14). Estos temas impregnan la obra, especialmente sus primeros capítulos, pero cfr., en particular, 41- 43, 45-46, 50-51, 54, 61, 178-184; véase también la nueva introducción a la edición de bolsillo de 2010, pp. 20-25, 28- 31, 33. Como señala BUTLER en la primera página de la edición original de 2009, *Frames of War* se basa en su anterior libro, *Prekarious Life: The Power of Mourning and Violence* (2004).

age, and finally dies. We imagine that when the child is wanted, there is celebration at the beginning of life. But there can be no celebration without an implicit understanding that the life is grievable, that it would be grieved if it were lost, and that this future anterior is installed as the condition of its life. In ordinary language, grief attends the life that has already been lived, and presupposes that life as having ended. But, according to the future anterior (which is also part of ordinary language), grievability is a condition of a life's emergence and sustenance.<sup>38</sup>

Butler escribe en términos generales sobre nuestro conocimiento, interpretación, reconocimiento, respuesta y responsabilidad por la 'capacidad de duelo' ["grievability"] de las vidas de los otros, pero también hace hincapié en el papel de la afectividad.<sup>39</sup> Entre los afectos que se centran en el daño, la violencia y la pérdida, incluye el horror, la repulsión moral, el shock y la indignación;<sup>40</sup> pero también hay lugar para el respeto (en cuanto a honrar los derechos de los demás) y la culpa (por nuestro papel en el sufrimiento de los demás o por sobrevivir mientras sufren).<sup>41</sup> Uno puede sentirse atormentado por las representaciones del *pathos* del sufrimiento de los demás,<sup>42</sup> y aunque

las relaciones de dependencia mutua que implica la precariedad "are not necessarily relations of love or even of care",<sup>43</sup> el amor y el cuidado pueden verse facilitados por estas condiciones.<sup>44</sup> Pero no hay un papel explícito para la compasión o la simpatía, y cuando la preocupación por los demás, en el sentido de estar "conmovido" "by their lives and deaths", aflora explícitamente como tema, es en el contexto del peligro de parcialidad cuando nuestras respuestas afectivas frente a la violencia se abstienen de la comprensión y la interpretación:

*The affective responses seem to be primary, in need of no explanation, prior to the work of understanding and interpretation. We are, as it were, against interpretation in those moments in which we react with moral horror in the face of violence. But as long as we remain against interpretation in such moments, we will not be able to give an account of why the affect of horror is differentially experienced. We will then not only proceed on the basis of this unreason, but will take it as the sign of our commendable native moral sentiment, perhaps even of our "fundamental humanity" ... In this way ... we fail to note that the humanity in question is, in fact, implicitly divided between those for whom we feel urgent and unreasoned concern and those whose lives and deaths simply do not touch us, or do not appear as lives at all.<sup>45</sup>*

38 BUTLER (2009: 14–15); cf. 29–30, 33–35, y *passim*.

39 Sobre el papel del "afecto" en general, véase BUTLER (2009: 3333–34, 50).

40 BUTLER (2009: 41–42, 49–52, 77, 100).

41 El respeto de los derechos: BUTLER (2009: 41, 177); culpa: 44–46.

42 BUTLER (2009: 69, 97–98).

43 BUTLER (2009: 14).

44 Amor: véase BUTLER (2009: 45, 61, 177; cf. 173–177 sobre Klein y Winnicott); el cuidado se menciona dos veces en la p. 14, pero no se repite en este sentido.

45 BUTLER (2009: 49–50).

Esto presupone que la preocupación razonada, del tipo que nos permite conmovernos por todas las vidas y muertes, es deseable, pero al mismo tiempo pertenece a la insistencia general y totalmente justificable de Butler sobre la necesidad de que el juicio moral acabe en una acción política efectiva.<sup>46</sup>

La *Iliada*, por el contrario, parece poner mayor énfasis en la transformación afectiva como tal, tanto para los personajes de la narración como (implícitamente) para el público del poema. Es cierto que Aquiles insiste en la acción (*prêxis* = *praxis* en ático, 24.524, 550) más que en la persistencia en el dolor, pero esa acción consiste en gran medida en concluir los rituales del duelo y seguir con la propia vida, en toda su vulnerabilidad a la continua vicisitud.<sup>47</sup> Igualmente, es un rasgo de la *Iliada* que no debe minimizarse el hecho de que la piedad de Aquiles por Príamo consiste en lidiar con las propias penas, superar el odio, afirmar la humanidad compartida del bando contrario, proteger y cuidar a un an-

ciano aplastado por sus sufrimientos en la guerra y participar (al menos hasta cierto punto) en los preparativos del funeral del peor enemigo; sin embargo, después de que ese funeral haya tenido lugar, la guerra de Troya continuará (24. 657-658, 667, 779-781), al igual que la guerra siguió siendo una forma de vida para todas las comunidades griegas antiguas en las que se representaba y leía la *Iliada*, independientemente de su efecto emocional en los miembros de esas comunidades.

El enfoque de la *Iliada* también difiere del de Butler al vincular tan fuertemente la ‘capacidad de duelo’ [*grievability*] con una sola emoción, la piedad. Mientras que, como vimos, muchas necrológicas presentan *topoi* de lamentos sin comentarios explícitos por parte del personaje o del narrador; cuando tales comentarios se producen, confirman que las condiciones que dan lugar a la pena también dan lugar a la piedad. Lo vemos en *Iliada* 11, en un pasaje en el que los temas patéticos de la muerte “lejos de casa” y la “falta de cuidados (después de la muerte)”<sup>48</sup> están incorporados en un discurso en el que Patroclo expresa su piedad y dolor por la situación de sus compañeros (11.814-818):

Al verlo, [sc. Eurípilo] se compadeció [ἔπειθε, sintió *oiktos* por él], el fornido hijo de Menecio, y, lamentándose [ὀλοφύρομενος], le dijo estas aladas palabras: “¡Ah desdichados príncipes y caudillos de los dánaos! ¡Así

46 Véase, por ejemplo, p. 33: “*It does not suffice to say that since life is precarious, therefore it must be preserved. At stake are the conditions that render life sustainable, and thus moral disagreements invariably center on how or whether these conditions of life can be improved and precarity ameliorated.*” Cfr. su apoyo, pp. 98-99, a la frustración de Susan Sontag de que la representación fotográfica de la atrocidad provoque ofensa moral sin mostrar “*how to transform that affect into effective political action ... because it enrages without directing the rage, and so excites our moral sentiments at the same time as it confirms our political paralysis.*”

47 Cfr. PALMISCIANO (2017: 30).

48 Sobre este tema, véase GRIFFIN (1976: 169-172); (1980: 115-120).

es como lejos de los vuestros y de la tierra patria ibais a saciar de brillante grasa en Troya a los rápidos perros!<sup>49</sup>

Esto es a la vez piedad (*oiktos*) y lamento (*olophyresthai*).<sup>50</sup> Del mismo modo, antes en el mismo Libro, la muerte de Ifidamante, un joven marido asesinado lejos de su esposa,<sup>51</sup> atrae la piedad del narrador (*Iliada* 11.241-243):

Así cayó allí y se acostó para un bronceo sueño, digno de piedad [*oiktros*], por defender a sus conciudadanos, lejos de la solicitada esposa legítima, cuya gratitud no vio tras lo mucho pagado por ella.

En ambos pasajes se trata de *oiktos*, el término relativo a la “piedad” que también connota lamento. El adjetivo *oiktros*, utilizado en el segundo pasaje, es, a todos los efectos, el término griego para “digno de duelo o de ser llorado” (“*grievable*”).

El punto crucial aquí, para nuestros propósitos, es que pasajes como estos, de los que puede (como hemos visto) demostrarse de manera verificable que están diseñados para crear patetismo y provocar compasión y simpatía en una audiencia,<sup>52</sup> presen-

tan como digno de piedad lo que es, para los familiares y personas a cargo de los guerreros individuales, una fuente de dolor. En contraste con la posición de Aristóteles en la *Retórica* (según la cual sentimos piedad de los demás por lo que tememos que nos ocurra a nosotros mismos), la central apelación estética y afectiva de la *Iliada* es que nos compadecemos de los demás no solo por lo que nos appena cuando nos ocurre a nosotros, sino también por lo que reconocemos como digno de pena desde el punto de vista de quienes se preocupan del individuo en cuestión. Aquello por lo que sentimos piedad es (real o potencialmente) el dolor *de alguien*, y lo reconocemos por nuestra propia capacidad de sufrir y de afligirnos.

Un pasaje memorable del Libro 8 de la *Odisea* confirma que esta es la característica de la estética de la *Iliada*. El bardo feacio, Demódoco, canta la toma de Troya y el papel de Odiseo en ella, haciendo que el propio Odiseo, un invitado que aún no se ha identificado, rompa a llorar (8.521-531):

Tal fue lo que cantó el eximio aedo; y en tanto consumíase Odiseo, y las lágrimas manaban de sus párpados y le regaban las mejillas. De la suerte que una mujer llora, abrazada a su marido, que cayó delante de su población y de su gente para que se libaran del día cruel la ciudad y los hijos –al verlo moribundo y palpitante se le echa encima y profiere agudos gritos, los

la cual Ifidamante no había sentido alegría se dice “simpáticamente” (συμπαιθῶν, Σ Τ, 243c1) o “muy patéticamente” (περιπαθῶς, Σ β, 243c2).

49 Véase, sobre este pasaje, GRIFFIN (1976: 164); (1980: 108); cfr. CULLHED (2019: 4).

50 Para el *olophyresthai* (lamento) como respuesta compasiva, ver arriba, n. 11 sobre las lágrimas de Tetis por Aquiles en *Iliada* 18.

51 Véanse GRIFFIN (1976: 180); (1980: 133-134); CULLHED (2019: 8).

52 Cfr., por ejemplo, el veredicto de los antiguos comentaristas en los escolios a *Iliada* 11.243 (el detalle sobre la joven esposa por

contrarios la golpean con las picas en el dorso y en las espaldas trayéndole la esclavitud a fin de que padezca trabajos e infortunios, y sus mejillas se consumen con el dolor más digno de piedad [*eleeinos*]- de semejante manera Odiseo derramaba de sus ojos una lágrima de piedad [*eleeinos*].

Aquí, la *Odisea* invoca un paradigma iliádico del patetismo de la guerra, la esclavitud de las mujeres cuando se saquea una ciudad.<sup>53</sup> Demódoco ha cantado la hazaña de Odiseo (la del hombre conocido como Odiseo, saqueador de ciudades),<sup>54</sup> pero también las adversidades que soportó en Troya (8.519). A esto, el símil de la viuda afligida añade la perspectiva del derrotado y del doliente,<sup>55</sup> precisamente lo que se hace a lo largo de la *Iliada* en las necrológicas dedicadas a las víctimas troyanas, en la presentación de la muerte de Héctor y, sobre todo, en el encuentro entre Aquiles y Príamo en el Libro 24. Odiseo no llora *por* la mujer en el símil. Pero sus lágrimas son como las de ella, en particular en la relación que expresan entre el dolor y la piedad: el dolor de la mu-

jer (*achos*) es tal que atrae la piedad (*eleeinos*, 530); y aunque Odiseo llora ante la mención de sus propias penas, no obstante, la presencia del símil modula sus lágrimas, de modo que su calificación como *eleeinos* (531), normalmente traducida como “digno o merecedor de piedad” (pasiva), sugiere la posibilidad de una piedad activa también por la víctima. Por medio del símil, el dolor de Odiseo por su experiencia en la guerra resalta lo penoso de la guerra misma, y la vulnerabilidad del héroe masculino conquistador a las lágrimas pone en relación la precariedad de su vida con la de la viuda afligida y el enemigo derrotado. Esto se consigue mediante la interpretación del bardo, insertada en una narración épica que demuestra así una conciencia del poder emocional de la narrativa épica, especialmente del poema de Troya por excelencia, la *Iliada*.

El sentido fundamental de que las vidas humanas son intrínsecamente vulnerables a la vicisitud, precarias y dignas de pena –el sentido que tan inolvidablemente transmite el Canto final de la *Iliada* de Homero– impregna la literatura y el pensamiento griegos antiguos.<sup>56</sup> Lo suficientemen-

53 Véanse, por ejemplo, las palabras de Héctor a Andrómaca en *Iliada* 6.447-465 y el duelo femenino que marca su propia muerte en *Iliada* 22.405-515, 24.704-775, así como el catálogo de los males que acontecen a una ciudad capturada en el ejemplo de Meleagro en 9.591-594.

54 *Ptoliporthos*, usado dos veces en la *Iliada* para Odiseo, pero también para Aquiles y otros dioses y héroes; en la *Odisea*, sin embargo, el adjetivo solo se utiliza para Odiseo (seis veces).

55 Véase CAIRNS (2009: 43-44) con más referencias.

56 Para una visión sintética de la importancia del principio de la alternancia en la literatura y el pensamiento griegos desde Homero hasta Plutarco, véase CAIRNS (2014). Para una rica colección de ejemplos (que incluye tanto la historiografía como la poesía), véase KRAUSE (1976: 50-52) sobre la parábola de Aquiles de las jarras de Zeus como “*Vergleichsbasis für alle späteren Entwicklungen*” (p. 50). Sobre la historiografía en particular, véase HAU

te prominente en la moral popular como para ser considerado seriamente en la *Ética* de Aristóteles,<sup>57</sup> el principio de la alternancia adquiere una mayor inflexión en la *Poética*, cuyo capítulo 13 se centra en el tipo de trama que suscita la piedad y el temor por un personaje que no es ni extraordinariamente virtuoso ni totalmente vicioso, pero que, habiendo gozado hasta entonces de gran reputación y éxito, sufre un cambio de fortuna de buena a mala a causa de una gran *hamartia* (*Poética* 13, 1452b30-1453a17). La vulnerabilidad a la desgracia es aquí tan prominente como en la *Iliada* y en la *Retórica* de Aristóteles; pero, al igual que en la *Retórica*, la piedad se centra en el tipo de cosa que tememos, porque le ocurre a alguien como nosotros mismos, y es provocada por la desgracia de aquellos que son *anaxioi*, indignos, de tal sufrimiento. Una vez más, la atención se centra en lo terrible, más que en lo digno de pena, incluso si lo terrible se basa en la vulnerabilidad compartida, que es esencial para la capacidad de duelo [*grievability*]. Aristóteles también moraliza explícitamente de un modo que no lo hace la *Iliada*, en la medida en que prefiere las tramas que

---

(2007); (2016: *passim*, por ejemplo 48-56 sobre Polibio, 181-192 sobre Heródoto).

57 Véase especialmente *Ética Nicomaquea* 1.10, 1100a4-1101a21, con el ejemplo revelador de Príamo en 1100a7-8: la *eudaimonia* es una cualidad de una vida completa, y las vidas globalmente son vulnerables a los tipos de vicisitudes que aparecen en las representaciones de la caída de figuras ejemplares del pasado heroico. Cfr. HALLIWELL (1986: 206-208).

involucran a individuos cuyas acciones han contribuido a su cambio de fortuna.<sup>58</sup> Tanto la referencia a la *hamartia* como la condición de que los destinatarios de la piedad deben ser aquellos que han gozado de gran estima (*doxa*) y buena fortuna (*eutychia*) ayudan a definir el sentido en que tales personas son *anaxioi* de su desgracia –su sufrimiento no es totalmente inmerecido, ya que, a través de su *hamartia*, se lo han buscado ellos mismos en cierta medida; y *hamartia* es un término amplio que incluye varias formas de error, tanto morales como intelectuales;<sup>59</sup> igualmente, el “valor” (*axia*) que está en juego aquí no tiene un alcance *totalmente* moral: el estatus social y la prosperidad también juegan un papel en la definición de la discrepancia entre la vida de uno hasta la fecha y su giro a algo peor.<sup>60</sup>

---

58 Sin embargo, debemos señalar que Aristóteles tiene un término para la simpatía que despierta la desgracia como tal, incluso cuando se trata de aquellos que se la han buscado por completo o cuya maldad es tal que merecen sufrir: ese término es *to philanthrôpon*, sentimiento humano, 1453a1-4. Véase LUCAS (1968: 142 *ad loc.*); HALLIWELL (1986: 219); KONSTAN (2001: 46-47).

59 Esto es ahora aceptado ampliamente: véase, por ejemplo, HALLIWELL (1986, 215-222); (1987: 125- 126, 128).

60 Véase, por ejemplo, Heródoto 7.10e, donde el resentimiento divino hace que los grandes ejércitos sean derrotados por los pequeños, “indignos de sí mismos”, en el sentido de que tal derrota parece desentonar con su superioridad inicial, su fuerza numérica y sus aspiraciones. Véase ADKINS (1966: 90-94); sobre el uso de *anaxios* en *Poética* 13, 1453a4, véase también HEATH (1987: 82).

Al mismo tiempo, cuando la parábola de Aquiles sobre las tinajas de Zeus subraya el mero hecho de la vulnerabilidad y el sufrimiento como aspectos de la condición humana, sin hacer referencia al papel del ser humano en sus propias desgracias, no solo se trata de una especificación que se añade muy fácilmente a la idea de alternancia (como ocurre, por ejemplo, en el discurso programático de Zeus al comienzo de la *Odisea*, 1.32-43), sino que la vulnerabilidad del ser humano también incluye regularmente su falibilidad intelectual y ética, tanto en Homero como en la tragedia.<sup>61</sup> El propio sufrimiento de Aquiles por la muerte de Patroclo, por ejemplo, surge de una serie encadenada de errores por su parte, que comienza con la adopción de una estrategia que requiere la destrucción de sus compañeros en el Libro 1 (240-244, 408-412) y que se vuelve decisiva cuando rechaza los llamamientos de sus compañeros para volver a la lucha en el Libro 9. Se trata de un error contra el que se le advierte a Aquiles, en la alegoría de Fénix de las *Litai* (Súplicas), que intentan deshacer el daño causado por *Atê* (el nefasto Engaño), pero hacen que *Atê* sea enviada a su vez para acosar a cualquiera que la rechace (9.496-514).<sup>62</sup> *Atê*, como ha demostrado Roger Dawe, hace en Homero gran parte del trabajo que

realiza en la tragedia la *hamartia*.<sup>63</sup> De la misma manera, la *hamartia* trágica y la *atê* trágica suelen estar incorporadas en conclusiones menos específicamente moralizantes sobre la vulnerabilidad humana y la mutabilidad de la fortuna. Creonte, en la *Antígona* de Sófocles, acarrea sus propios sufrimientos –como dice el Coro (1259-1260), “erró [*hamartanein*] su propia *atê*, la de nadie más”.<sup>64</sup> Sin embargo, el Mensajero que anuncia las muertes de Antígona y Hemón comienza su discurso presentando a Creonte como paradigma de la mutabilidad de la fortuna (1155-1171). *Humanum est errare* era un lugar común griego antes de que se difundiera en su forma latina.<sup>65</sup>

A pesar de la insistencia en el valor (*axia*) y en la *hamartia* en *Poética* 13, la vulnerabilidad humana, del tipo que se tematiza en *Iliada* 24, sigue siendo central en la explicación de Aristóteles sobre el papel de la piedad como respuesta del público a la tragedia. Y sea lo que sea lo que haya querido decir con *katharsis* en *Poética* 6 (1449b27-28), podemos estar seguros de que Aristóteles considera-

61 Véase RUTHERFORD (1982).

62 Véase CAIRNS (2012: 7-8, 14-16, 22-23, 28-32). Para el arrepentimiento de Aquiles por su participación en la muerte de Patroclo, véase *Iliada* 18.73-111, 19.56-63.

63 DAWE (1968: 89-123).

64 Cfr. *Antígona* 1261-1262, 1265, 1269 (Creonte); 1304-1305, 1312-1313 (Eurídice, según el Mensajero).

65 Véase el comentario de Tiresias a Creonte en la *Antígona* de Sófocles 1023-1024. Para la misma idea, cfr. Teognis 327-328; Eurípides, *Hipólito* 615, 916, 1434, *Suplicantes* 250-251; *Retórica de Alejandro* 36.35; y los otros pasajes citados por Pearson (1917: ii. 288), sobre Sófocles fr. 665 Radt. Como observa Pearson, la idea es un lugar común, pero en absoluto trivial.

ba la respuesta afectiva del público al sufrimiento trágico como algo beneficioso; en esto también puede compararse con la *Iliada*. Pero, de nuevo, existe una diferencia sustancial entre Aristóteles y la *Iliada* en que el dolor y la capacidad de dolor no desempeñan un papel explícito en su relato. Y esto apunta a otra diferencia entre Aristóteles y Homero sobre la cuestión de la compasión que es suscitada por el sufrimiento de los demás: no es solo que Aristóteles especifique que lo que nos apiada de los otros es lo que tememos para nosotros mismos, sino también que en sus referencias ‘tanto’ a la piedad ‘cuanto’ al temor Aristóteles se centra casi por completo en ‘nuestras’ emociones como espectadores –el encuentro con las emociones de los demás (reales o potenciales) que es tan prominente en Homero no juega ningún papel explícito en la consideración de la piedad en la *Retórica* o en la teorización del papel de la piedad como respuesta del público en la *Poética*. En esta última, es la trama (*mythos*) como secuencia estructurada de la acción la que excita la piedad y el miedo del público (14, 1453b3-7); cuando se destaca el *pathos* como un elemento de la obra en sí (12, 1452b10-13); la referencia no es a la representación de las experiencias subjetivas de las emoción en los personajes trágicos, sino simplemente a la presentación de acciones dolorosas o destructivas, como la representación de la muerte en el escenario, el dolor físico extremo, las heridas, y otros hechos similares. Estos pueden ser elementos de una tra-

ma que excita la piedad, pero no son estos en sí mismos los que despiertan la piedad que es característica de la respuesta del público al sufrimiento. Sin duda, al igual que Aristóteles acepta, en la *Poética*, que el aspecto visual de la tragedia puede excitar la piedad y el miedo (14, 1453b1-14), en la *Retórica* señala que “el gesto, la voz, la vestimenta y, en general, la forma de hablar” pueden contribuir a la excitación de la piedad, en la medida en que hacen más presente y vívida la desgracia (*to kakon*), como signos de que el otro está “en el *pathos*” (2.8, 1386a32-b7), pero *pathos* se refiere aquí principalmente a la experiencia del sufrimiento, más que a la expresión de la reacción emocional del sujeto a esa experiencia, y el énfasis de Aristóteles está en *to kakon*, el hecho de sufrir y la desgracia, más que en el impacto producido por la forma en que el objeto de nuestra piedad responde emocionalmente a la desgracia. Llama la atención que, entre los aspectos de la “forma de hablar en público” en el pasaje de la *Retórica*, Aristóteles no mencione las lágrimas. Por supuesto, Aristóteles sabe muy bien que la exhibición o la actuación de la emoción puede excitar las emociones de los demás: esto es probablemente lo que tiene en mente en *Retórica* 1.1, cuando castiga a los oradores que despiertan la piedad del juez (y otras emociones) a través de modos que no tienen que ver con la cuestión del caso (1354a16-26); y un pasaje en el tercer libro de la *Retórica* (3. 7, 1408a15-24) señala que las formas emocionales de la dicción, que dan la

impresión de que el orador está (por ejemplo) indignado por un determinado estado de cosas, pueden inducir al oyente a “sentir la misma emoción [*synhomopathein*] que un orador emotivo”.<sup>66</sup> Pero aun así decide no destacar esto en su enfoque de *eleos* ni en la *Retórica* ni en la *Poética*.<sup>67</sup>

Parte de la moderación de Aristóteles en estas cuestiones se derivará, en el caso de la *Retórica*, de las normas de decoro que se dan en las distintas ramas de ese arte. Sin embargo, el relato de la *Retórica* sobre las emociones como la piedad va mucho más allá de las necesidades inmediatas del orador. Las normas de exhibición pública que podrían inhibir la expresión abierta de la pena, es más, claramente no se encuentran en la tragedia (o al menos no de la misma manera); y, sin embargo, Aristóteles sigue siendo igual de reticente sobre la actuación de los personajes en cuanto a las emociones en la *Poética*. En esto difiere sustancialmente de Platón. Mientras que Aristóteles se concentra en la disposición subjetiva y en las circunstancias del que se apiada, en la relación entre el que siente piedad y el

que la despierta, y en las condiciones que dan lugar a la piedad (incluida la situación del que despierta piedad), Platón concede una importancia notable a la exhibición y la actuación de la pena como causa y objeto de la piedad en el público de la poesía épica y trágica.

Vemos especialmente esto en la crítica de la *República* 10 a los efectos supuestamente nocivos de la poesía épica y trágica sobre el bienestar emocional de sus públicos. En 605c-d, Sócrates comienza su “más grave acusación” contra el poder corruptor de la poesía de la siguiente manera:

Quando los mejores de nosotros oímos a Homero o a alguno de los poetas trágicos que imitan a algún héroe en medio de una aflicción, extendiéndose durante largas frases en lamentos, cantando y golpeándose el pecho, bien sabes que nos regocijamos y, abandonándonos nosotros mismos, compartiendo el pathos [*sympaschein*] del personaje y elogiando calurosamente como buen poeta al que hasta tal punto nos pone en esa disposición.<sup>68</sup>

Y continúa (606a-b):

Ten en cuenta que la parte del alma que entonces reprimíamos por la fuerza en las desgracias personales, la que estaba hambrienta de lágrimas y de quejidos y buscaba satisfacerse adecuadamente –pues está en su na-

66 También aquí, como en el caso de la actuación pública (*hypokrisis*) en 2.8, se hace hincapié en la capacidad de la dicción (*lexis*) para confirmar o mejorar la impresión creada por una narración estructurada: el oyente responde emocionalmente no solo a la emoción del otro, sino a los “hechos” tal y como los representa el orador (y por tanto esto implica imprimación y convergencia, no mero contagio). Véase CAIRNS (en prensa).

67 Sin embargo, véase más arriba (en la n. 15) sobre *synachthesthai* y *elein* en *Retórica* 2.9, 1386b9-11.

68 [N. del T.: Para *República* se reproduce la traducción de Conrado Eggers Lan (*Platón: Diálogos. IV República*. Madrid: Gredos, 1986), con leves modificaciones en alguna ocasión].

turaliza el desear tales cosas—, esa es la parte a la que los poetas satisfacen y deleitan; en tanto que lo que es por naturaleza lo mejor de nosotros, dado que no ha sido suficientemente educado ni por la razón ni por la costumbre, afloja la vigilancia sobre este elemento quejumbroso [*thrênôdês*], sobre la base de que es meramente un espectador de *pathê* ajenas, y no ve nada vergonzoso en elogiar y compadecer a otro que, diciéndose hombre de bien, se aflige sin límite, sino que estima que extrae de allí un beneficio, el placer, y no aceptaría verse privado de él por haber desdeñado el poema en su conjunto. Pienso, en efecto, que pocos pueden compartir la reflexión de que lo que experimentamos de las aflicciones ajenas revierte sobre nosotros mismos, pues después de haber nutrido y fortalecido lo que despierta piedad [*to eleinon*] respecto de otros, no es fácil reprimirlo con respecto a nuestros propios *pathê*.

Aquí Sócrates recoge una serie de rasgos que hemos visto que son característicos de la poesía homérica y especialmente de la *Iliada*.<sup>69</sup> Para

69 Muchos han detectado también una respuesta a una teorización anterior del poder emocional de la poesía en el *Encomio de Helena* de Gorgias, B 11.9 DK: “La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan les llega un temblor temeroso (*phrikê*) y una piedad lacrimógena y un anhelo que ama el lamento; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia”. La “piedad lacrimógena y un anhelo que ama el lamento” se refieren a los rasgos homéricos del que da cuenta el argumento tanto en Gorgias como en *República* 10; pero la referencia a ser “meramente un espectador de *pathê* ajenos

nuestro propósito, los aspectos importantes son que las emociones del público se centran directamente en las emociones de los personajes, que la piedad responde a la expresión de la pena, que hay un grado significativo de superposición entre la experiencia y la expresión de la pena y la piedad,<sup>70</sup> y que hay una relación entre la piedad que sentimos cuando otros se afligen y nuestra propia experiencia de pena. En particular, advertimos que la reacción emocional que debemos contener al tratar nuestras propias desgracias puede denominarse *to eleinon*. Lamentar las propias desgracias es adoptar la misma actitud hacia uno mismo que hacia los sufrimientos de los demás.

“(ἄτε ἀλλότρια πάθη θεαροῦν) parece recordar específicamente la frase de Gorgias “con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas” (ἐπ’ ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας καὶ δυσπραγίας): véase, por ejemplo, HALLIWELL (2002: 77); (2011: 267 n. 9). Sobre la piedad y el miedo como respuestas características del público en la poética griega anterior a Aristóteles, véanse HEATH (1987: 11-16); HALLIWELL (2002: *passim*, esp. 100, 208-213, 218-19); MUNTEANU (2012: *passim*). Sobre la relación entre estos pasajes de *República* 10 y el enfoque general de Platón sobre la piedad, véase KAMTEKAR (2020). [N. del T.: Para Gorgias, reproducimos, con leves modificaciones, la traducción de Antonio Melero Bellido (*Sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996)].

70 Para la naturaleza de ese solapamiento, y una discusión de las cuestiones planteadas por este y otros pasajes en relación con el contagio emocional, la empatía y la simpatía (cuestiones que excluyo deliberadamente del ámbito de este trabajo), véase CAIRNS (en prensa).

El lamento que expresa el dolor es digno de piedad 'por excelencia.' Y mientras que en Homero la propia experiencia de dolor de Aquiles fundamenta su piedad por Príamo, aquí en la *República* nuestra piedad hacia personajes como Aquiles y Príamo surge de la misma fuente que la pena que sentiríamos por nuestros propios sufrimientos. La pena, en este sentido, implica la categorización de uno mismo como digno de piedad. Sócrates presenta esto como reprochable,<sup>71</sup> pero no es necesario aceptar ese aspecto del argumento para ver cómo el punto fundamental relativo a la afinidad de la piedad y la pena recuerda el aspecto autorreferencial de la pena en Homero y la presuposición homérica de que la pena por los propios sufrimientos puede permitirnos compartir y mostrar compasión por el sufrimiento de los demás.

Platón, en este pasaje, está de acuerdo con Homero sobre la relación entre la piedad y el dolor, pero está en total desacuerdo con la inferencia de la escena de Aquiles-Príamo en *Iliada* 24 de que el encuentro con las emociones de los otros en la literatura puede ayudarnos a gestionar las nuestras. Aristóteles (en la *Poética*) comparte este punto de vista, pero tal vez su conciencia de la crítica platónica, y en particular de la acusación

de que al compartir el dolor a través de la piedad se corre el riesgo de perder la capacidad de autocontrol,<sup>72</sup> es una de las razones por las que sus propias consideraciones acerca de la piedad en la *Retórica* y la *Poética* la relacionan con el miedo que fomenta nuestra vulnerabilidad a la desgracia en lugar de con la capacidad de sentir pena que vincula la vida de los otros con la nuestra.

### Ediciones y comentarios

- HALLIWELL, S. (1987). *The Poetics of Aristotle*. Londres: Duckworth.
- LUCAS, D. W. (1968). *Aristotle: Poetics*. Oxford: Clarendon Press.
- MACLEOD, C. W. (1982). *Homer: Iliad Book XXIV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHARDSON, N. (1993). *The Iliad: A Commentary VI, Books 21-24*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PEARSON, A. C. (1917). *The Fragments of Sophocles*, edited with additional notes from the papers of Sir R.C. Jebb and W.G. Headlam. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

71 Al hacerlo, y al utilizar a *to eleinon* para la actitud que critica, Sócrates destaca el aspecto de la pena que los hablantes del inglés denominan autocompasión. Sobre la autocompasión en griego, véase KONSTAN (2001: 64-71), con CAIRNS (2004: 70-71).

72 Se puede observar cómo la opinión de Sócrates de que consentir la capacidad de apiadarse de los demás inhibe la habilidad de contener el propio dolor se contradice con el relato de Heródoto sobre Psaménito (comentado antes), un pasaje que, a su vez, apoya las distinciones que Aristóteles establece entre cómo se responde a los sufrimientos de los otros y cómo se responde a los propios.

## Bibliografía citada

- ADKINS, A. W. H. (1966). "Aristotle and the Best Kind of Tragedy": *Classical Quarterly* 16; 78-102.
- ALEXIOU, M. (1974). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BEEKES, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- BURKERT, W. (1955). *Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*. Diss. Erlangen, Munich: Mikrokopie.
- BUTLER, J. (2004). *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. Londres: Verso.
- BUTLER, J. (2009). *Frames of War: When is Life Grievable?* Londres: Verso. (edición rústica con nueva Introducción, 2010).
- CAIRNS, D. (2004). "Pity in the Classical World": *Hermathena* 176; 59-74.
- CAIRNS, D. (2009). "Weeping and Veiling: Grief, Display, and Concealment in Ancient Greek Culture", en Fögen, Th. (ed.). *Tears in the Graeco-Roman World*. Berlín: de Gruyter; 37-57.
- CAIRNS, D. (2012). "Atê in the Homeric Poems": *Papers of the Langford International Latin Seminar* 15; 1-52.
- CAIRNS, D. (2014). "Exemplarity and Narrative in the Greek Tradition", en CAIRNS, D. y SCODEL, R. (eds). *Defining Greek Narrative*, Edimburgo: Edinburgh University Press; 103-136.
- CAIRNS, D. (2017). "Horror, Pity, and the Visual in Ancient Greek Aesthetics", en CAIRNS, D. y NELIS, D. (eds). *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*. Stuttgart: Franz Steiner; 53-77.
- CAIRNS, D. (2022). "Introduction A: Emotions through Time?", en CAIRNS, D., HINTERBERGER, M., PIZZONE, A. y ZACCARINI, M. (eds.). *Emotions through Time: From Antiquity to Byzantium*, Tübingen: Mohr Siebeck; 3-33.
- CAIRNS, D. (en prensa) "Emotional Contagion, Empathy, and Sympathy as Responses to Verbal and Visual Narratives: Some Conceptual and Methodological Issues", en HUITINK, L., GLĂVEANU, V. y SLUITER, I. (eds.). *Social Psychology and the Ancient World: Methods and Applications*, Leiden.
- CULLHED, E. (2019) "Dearness and Death in the *Iliad*": *Cogent Arts & Humanities* 6.1; 1686803.
- DAWE, R. (1968). "Some Reflections on *Ate* and *Hamartia*": *Harvard Studies in Classical Philology* 72; 89-123.
- DUÉ, C. (2002). *Homeric Variations on a Lament by Briseis*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- GRIFFIN, J. (1976). "Homeric *Pathos* and Objectivity": *Classical Quarterly* 26; 161-187.
- GRIFFIN, J. (1980). *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- HALLIWELL, S. (1986). *Aristotle's Poetics*. Londres: Duckworth.
- HALLIWELL, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press.
- HALLIWELL, S. (2011). *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford: Oxford University Press.
- HAU, L. I. (2007). *The Changeability of Fortune in Greek Historiography: Moralizing Themes and Techniques from Herodotos to Diodoros of Sicily*, PhD Dissertation, Royal Holloway University of London.
- HAU, L. I. (2016). *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

- HEATH, M. (1987). *The Poetics of Greek Tragedy*. London: Duckworth.
- KAMTEKAR, R. (2020). "Platonic Pity, or Why Compassion Is Not a Platonic Virtue", en CANDIOTTO, L. y RENAUT, O. (eds.). *Emotions in Plato*. Leiden: Brill; 308-329.
- KASSEL, R. (1958). *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*. Munich: C. H. Beck.
- KONSTAN, D. (2001). *Pity Transformed*. Londres: Duckworth.
- KONSTAN, D. (2019). "Drama", en CAIRNS, D. (ed.). *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*. Londres: Bloomsbury Academic; 63-82.
- KRAUSE, J. (1976). *Allote allos: Untersuchungen zum Motiv des Schicksalswechsels in der griechischen Dichtung bis zu Euripides*. Munich: Tuduv Studie.
- LYNN-GEORGE, M. (1993). "Aspects of the Epic Vocabulary of Vulnerability": *Colby Quarterly* 29.3; 197-221.
- LYNN-GEORGE, M. (2006). "Structures of Care in the *Iliad*": *Classical Quarterly* 46 (2006); 1-26.
- MUNTEANU, D. L. (2012). *Tragic Pathos: Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OSWALD, A. (2011). *Memorial*. Londres: Faber.
- PALMISCIANO, R. (2017). *Dialoghi per voce sola: La cultura del lamento funebre nella Grecia antica*. Roma: Quasar.
- RUTHERFORD, R. (1982). "Tragic Form and Feeling in the *Iliad*": *Journal of Hellenic Studies* 102; 145-160.
- SCODEL, R. Y CASTON, R. (2019) "Literature", en CAIRNS, D. (ed.). *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*. Londres: Bloomsbury Academic; 108-124.
- SCOTT, M. (1979). "Pity and Pathos in the *Iliad*": *Acta Classica* 22; 1-14.
- STEINER, G. (1984). *Antigones*. Oxford: Oxford University Press.

---

Recibido: 19-08-2022  
 Evaluado: 29-08-2022  
 Aceptado: 01-09-2022

---

