

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



ORIGENES Y DESARROLLO DE LA IDEA DE COMPASIÓN EN LA GRECIA CLÁSICA

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
LUCILA RUBIO JIMÉNEZ

DIRECTORA DE TESIS: DOCTORA MARÍA TERESA DE LA GARZA CAMINO
LECTORES: DOCTORA ESTELA SODI
DOCTOR JAVIER PRADO GALAN

México, D. F.

2004

Temario:

Preámbulo.	1
I. Introducción.	8
II. La gentileza en Homero.	16
III. Principios de Humanidad en la Religión y el Derecho.....	24
IV. Nuevas palabras para expresar la gentileza: <i>praos</i> y <i>philantropos</i>	37
V. Una palabra que se abre a la gentileza: <i>epieikés</i>	48
VI. La <i>suggnomé</i> y las faltas excusables.	56
VII. La aptitud de perdonar.	66
VIII. La gentileza como virtud a los ojos de los filósofos: <i>Platón</i> y <i>Aristóteles</i>	81
Conclusiones	123
Bibliografía	128

PREÁMBULO

La misericordia sin justicia engendra disolución.

La justicia sin misericordia es crueldad.

Tomás de Aquino.

En un mundo como el actual, en el que predominan conductas motivadas por la competencia, el individualismo y la intolerancia, el proponer a la compasión como fundamento de una ética moderna y universal, puede parecer a primera vista utópico, ya que pocas actitudes han sido, a lo largo de la historia, objeto de tanta reticencia y se han visto obligadas a justificarse debidamente.

Sin embargo, si bien ha sido vista por algunos con sospecha, por otro lado, la compasión también ha tenido sus defensores, y en la actualidad, varios pensadores contemporáneos coinciden en que la compasión es un fenómeno moral básico.

Por ejemplo, según el muy sugerente pensamiento de Levinas, la compasión sería una de las formas que adopta la intuición de la responsabilidad ante el otro. Según este autor, la Filosofía primera es la Ética y no la Ontología, y lo que esa reflexión descubre es una subjetividad atravesada por la responsabilidad para con el otro.

El vivir propiamente humano, o sea, el vivir como responsable del otro, será un desvivirse por el otro. “El único valor absoluto – declara – es la posibilidad humana de otorgar a otro prioridad sobre uno mismo”¹.

De manera que el nuevo mandato ético ya no pide amar al prójimo *como* a uno mismo, sino *más que* a uno mismo.

Para Habermas, la compasión es la intuición moral que brota de la vulnerabilidad propia del ser humano. La moral viene a ser como un mecanismo protector o compensador de esa fragilidad esencial humana. Los contenidos de una ética compasiva (igual trato, solidaridad y bien común):

¹ Levinas, Emmanuel. *Ética e Infinito*. caps. 6 a 8. Visor, Madrid, 1991.

Son ideas básicas que derivan todas ellas de las condiciones de simetría de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa, es decir, que cabe encontrarlas escritas en lo que mutuamente se atribuyen, y de consuno mutuamente se suponen los implicados en una práctica cotidiana orientada al entendimiento.²

Antes que esos dos pensadores, Horkheimer ya había señalado a la compasión como el sentimiento moral más propio de nuestro tiempo. Su mérito estriba en haber mostrado el estrecho vínculo entre compasión y política, así como la urgencia de la intervención compasiva sin aguardar a ningún otro pronunciamiento.

R. Rorty sostiene también que esa compasión, a la que él llama “solidaridad”, es un fenómeno moral básico. Para él, la compasión no consiste en un reconocer algo que exista ya con anterioridad a su reconocimiento, sino en un afecto que construir y en una meta por lograr.

Es a través del sentimiento e imaginación, y no mediante la reflexión que podemos educar en la compasión. Nos debe importar asegurarnos de que notamos el dolor cuando se produce, fomentar la “destreza en la identificación imaginativa”, que nos haga ver en los extraños, a compañeros de sufrimiento³.

Pero definitivamente el pensador que con más fuerza defiende esta propuesta fue Arturo Schopenhauer. Y la defiende a tal punto que la coloca como el fundamento de su ética.

La piedad fundamento único de la moral, nace del sentimiento de la identidad de todos los hombres y de todos los seres y debe extenderse a los animales.

La compasión es un sentir dolor ajeno a través de la comprensión de nuestro propio dolor. “Todo amor es compasión”.

Así, Schopenhauer propone esta idea, en contraposición al principio de la moral kantiana y escribe la piedad es ese hecho asombroso, misterioso, por el cual vemos borrarse la línea divisoria que a los ojos de la razón separa enteramente a un ser de otro, y el no yo convertirse de cierta manera en el yo. La sola conmiseración es el principio real de toda justicia libre y de toda verdadera caridad. La piedad es un hecho incontestable de la conciencia humana; es esencialmente propia de ésta y no depende de nociones

² Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona, 1991.

³ Rorty, R.. *Cotigencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991.

anteriores, de ideas *a priori*, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura; es el producto espontáneo, inmediato, inalienable de la Naturaleza, resiste a todas las pruebas y se muestra en todos los tiempos y en todos los países; dondequiera se la invoca confiadamente, por la seguridad que se tiene de que existe en cada hombre, y no se cuenta nunca entre el número de los “dioses extraños”. El ser que no conoce la lástima está fuera de la humanidad, y esta misma palabra, “humanidad”, se toma con frecuencia como sinónimo de piedad.

Se puede objetar a toda buena acción nacida únicamente de convicciones religiosas que no es desinteresada, que viene de la idea de un premio o un castigo esperado o temido; en fin, que no es puramente moral.

Si se considera el móvil moral de la conmiseración, ¿quién osaría poner en duda ni un solo instante que en todos los tiempos, en todos los pueblos, en todas las situaciones de la vida, en plena anarquía, en medio de los horrores de las revoluciones y las guerras, en las grandes y en las pequeñas cosas, cada día, cada hora, la compasión hace sentir sus efectos bienhechores y verdaderamente maravillosos, impide muchas injusticias, mueve de improviso más de una acción, sin espera de recompensa, y que en todas partes donde actúa por ella sola, reconocemos en ella, conmovidos, admirados, el puro valor moral sin mezcla?

Una vez en relación con un hombre, no nos paramos a medir su inteligencia ni su valor moral, lo que nos llevaría a reconocer la maldad de sus intenciones, la estrechez de su razón, la falsedad de sus juicios, y no podría inspirarnos más que desprecio y aversión; más bien consideramos sus sufrimientos, sus miserias, sus angustias, sus dolores, y entonces sentiremos cuán de cerca nos toca; entonces se revelará nuestra simpatía, y en lugar del odio y el menosprecio, sentiremos por él esa piedad que es el único banquete a que el Evangelio nos convida.⁴

Todos estos atisbos del pensamiento contemporáneo, al margen de sus variantes, y de sus posibles deficiencias, aciertan en la tesis cardinal sobre la compasión, es decir, en adoptar a la compasión como visión fundadora de la ética. Todos coinciden en hacer de este modo de intersubjetividad, la *com-pasión*, el punto de arranque de la vida moral.

⁴ Schopenhauer, Arturo. *Eudemonología. Parerga y Paralipómena. Aforismos sobre la Sabiduría de la Vida. Seguidos de Pensamientos Escogidos*. Ediciones Ibéricas, Madrid 1961.

Pero también, hay autores que la atacan.

En la época moderna encontramos a Spinoza, cuyo veredicto no puede ser más tajante: “La conmiseración en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es de por sí mala e inútil”.⁵

Sin embargo, definitivamente, el crítico más extremo y punzante fue Nietzsche, para el cual, el triunfo moderno de la compasión, no es más que el triunfo de la mediocridad. Aunque en la *Genealogía de la Moral*, parece matizar esta opinión.

La compasión sólo expresa el egoísmo de los débiles. Así pensaba en la antigüedad Platón, según lo afirma su personaje Calicles, en el diálogo el *Gorgias*.

De esta rápida revisión de opiniones a favor o en contra de la compasión, podemos darnos cuenta de lo controvertido que resulta nuestro tema de investigación. Sin embargo, esta tesis no tiene la intención de estudiar la Ética de la compasión en sus expositores (ya sea a favor o en contra) modernos y contemporáneos, sino más bien explorar el tema en sus orígenes.

Las preguntas a responder serían:

1. ¿En qué momento podemos encontrar por primera vez esta idea?
2. ¿Cómo se fue gestando, y después, cómo fue evolucionando esta idea?
3. ¿Qué circunstancias obligaron a los filósofos a tomarla en cuenta?
4. ¿Qué tipo de problemas viene a resolver este sentimiento compasivo, después considerado como virtud?
5. ¿Qué consecuencias se produjeron después de su postulación como tal?
6. Explorar sus relaciones con la justicia.
7. La convicción muy personal de que esta actitud indica fortaleza y no debilidad.
8. Dejar claro que la piedad o compasión alcanza su verdadera potencia o virtud cuando se reflexiona sobre sus últimas condiciones de posibilidad y estas no son otras que ciertas estructuras últimas y universales del ser humano; como son la dignidad humana y la autoconciencia de su finitud.
9. Y finalmente, afirmar que sobre esta dignidad humana finita se asienta la naturaleza moral de la compasión y el papel que desempeña dentro de la Ética.

⁵ Spinoza, Baruch de. *Ética* IV, 50. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

De alguna manera, entonces, este trabajo pretende ser una arqueología de lo que actualmente se conoce como Ética de la Compasión.

Para responder a las interrogantes señaladas se analizará y comentará críticamente, el trabajo efectuado a este respecto por la helenista, miembro de la Academia francesa, Jacqueline de Romilly, intitulado: *La gentileza en el pensamiento griego*.⁶

Al hacerlo, cabe destacar que el concepto analizado en dicho trabajo, no es estrictamente hablando el de la compasión como tal, sino una idea, en realidad más incluyente, a la que ella llama, acertadamente, gentileza. Pero a mi juicio, las conclusiones a las que dicha autora llega, concernientes a esta noción, resultan perfectamente asimilables, en términos prácticos, a la noción de compasión, tal como ha sido esbozada previamente.

Por su apoyo en la traducción del francés del libro: *La douceur dans la pensée grec* de Jacqueline de Romilly, de la academia francesa, sobre el que trata esta tesis; así como de la transcripción libre del francés, de algunos pasajes de Tucídides, y de la transcripción libre del inglés, de diversos pasajes de Homero, lo mismo que de Esquilo, Sófocles, Eurípides, y Aristófanes; mi más cumplido agradecimiento a mi esposo, el ingeniero Enrique Tercero Barragán.

⁶ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grec*. Hachette/Pluriel, Paris, 1995.

I. INTRODUCCIÓN

En la Introducción de este libro, la autora comienza con algunas palabras de justificación.

En primer lugar, señala la ambigüedad propia de la palabra ‘gentileza’ y haciendo a un lado otras posibles interpretaciones de este término, precisa que la gentileza, tal como se considera en esta obra, es una actitud humana y pertenece al dominio de la Ética.

Ya dentro de éste ámbito ético, la gentileza será lo contrario de la violencia y la crueldad.

En un plano elemental, la gentileza designa la gentileza de maneras y la benevolencia hacia los demás; y en un plano más preciso, este sentimiento, si se manifiesta hacia el desdichado, se convierte en indulgencia y comprensión; y si se manifiesta hacia el desconocido y hacia los hombres en general, se convierte en humanidad y “casi en caridad”.

En la vida política se convierte en tolerancia hacia los ciudadanos y en clemencia hacia los súbditos o los vencidos.

A todos esos valores tan diversos, que en suma son una disposición a tratar al otro como a alguien a quien se le desea el bien, se les designa por la misma palabra: *praos*.

Precisando aún más, a esta noción, si se trata de moderación, se la encuentra al lado de la palabra *epieikés*; si se trata de indulgencia, a lado del perdón (*suggnomé*); si se trata de generosidad, como *philantropia*, que

de acuerdo a la definición de A. J. Festugière es “una disposición general a la benevolencia y a la beneficencia con respecto a los hombres”.¹

Parecería que la extensión de la noción crece conforme se aproxima uno más a ella y nos damos cuenta de que ésta mantiene relaciones indiscutibles con otros sentimientos ó virtudes, como la piedad que se experimenta por los que sufren (*aidos*) o con la *sophrosyne*, actitud de reserva o moderación; o con la simple justicia, o con el rechazo a todo exceso, enseñado por la máxima délfica del “nada en demasía”, y finalmente con la persuasión, o con la búsqueda del buen orden, de las leyes y de la paz.

Por lo antes señalado, nos damos cuenta de la enorme flexibilidad de esta noción, y por tanto de su riqueza y su vasto alcance.

Pero si todo lo dicho anteriormente deja claro el hecho de que esta noción sí existió dentro del pensamiento griego, se puede no obstante preguntar si tal noción resulta importante para entender el pensamiento griego.

Un examen superficial podría sugerir que no, ya que los griegos solían hablar de justicia ó de heroísmo.

Además, sabemos bien que sus valores estaban fuertemente centrados en la vida colectiva, y por lo tanto no eran muy sensibles a virtudes sentimentales como la gentileza.

Por otro lado, su literatura nos revela la visión dura que ellos tenían de la vida humana, vida dura, áspera y violenta. Sus mitos eran crueles, sus poemas hablan de batallas y de muerte. La vida griega no era gentil ...

¹ Festugière, A.J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 301. Paris, 1935.

El propósito de la obra analizada es profundizar en el tema y demostrar lo contrario, y señalar que esa interpretación no expresa más que un aspecto de la realidad griega.

Se ha descrito por ejemplo el mundo de Homero como enteramente gobernado por la idea del combate o del éxito y por valores competitivos. Esto para nuestra autora es una gran simplificación.

Ella demuestra que la gentileza ya se encuentra en Homero y que será una noción por la cual los griegos se van sintiendo cada vez más atraídos.² Idea que no deja de sorprender y por lo que vale la pena preguntarse cómo es que este desarrollo pudo tener lugar dentro de un contexto tan aparentemente desfavorable.

El hecho es que, aún cuando la gentileza ganaba terreno, su aplicación no dejaba de tener riesgos, por ejemplo en la ciudad, en que podía caer en indulgencia excesiva; en la moral se ve sospechosa si va contra la justicia, y en el terreno político también, pues se puede ser gentil para seducir ó dominar.

Pero muy pronto las virtudes que ella inspira se convierten en el símbolo de la civilización y en un distintivo propio del espíritu griego que va a oponerse a la barbarie.

² “Los dos siglos en el transcurso de los cuales ha florecido la civilización ateniense, aportan el testimonio de un poderoso impulso de esta idea en todos los terrenos. Bajo sus diversas formas, gentileza en las costumbres, clemencia en la política, paciencia, tolerancia y serenidad, la gentileza ha ganado bruscamente en importancia hacia finales del siglo V a. de C.”.

Se ha operado un cambio, en donde la gentileza será eminentemente una característica del ideal griego.

Según nuestra autora esta noción tiene sus orígenes en Grecia, aunque también señala que es habitual atribuir a influencias orientales los temas relativos a la gentileza del rey, quien es para sus súbditos como un padre ó como un pastor, y cuya tarea consiste en socorrer a los más pobres.

Cuando estas ideas se encuentran en la dinastía de los ptolomeos, se invocan influencias faraónicas. Cuando se encuentran en la *Ciropedia*,³ se habla de influencias asiáticas. De hecho, la generosidad oriental, judía ó egipcia, parece haber tenido un carácter diferente del de la generosidad griega. Sin embargo, ello no invalida la posibilidad de que se hayan dado influencias y préstamos entre culturas diversas.

Lo que sí queda claro, a partir de la revisión de los testimonios analizados por la misma autora, es que si bien el tema de la gentileza de los reyes ha podido enriquecerse o matizarse con el contacto con otros pueblos, sigue siendo no obstante, griego en sus comienzos.

Lo mismo ocurre si de la beneficencia oriental se pasa a la “humanidad” o *humanitas* latina, ya que el examen de los textos logra restituir en definitiva a Grecia la verdadera paternidad de nociones que fueron más tarde ilustradas por otros pueblos.

Igual pasa con la “clemencia” romana, un término que no es griego, pero que designa una virtud que corresponde a un aspecto por lo menos de la

³ Obra escrita en el siglo IV a. de C. por el ateniense Jenofonte, y que constituye una especie antigua de “espejo de príncipes”, muy leída e imitada, tanto en la antigüedad como más tarde, en la que se describe con bellos colores la vida de Ciro el Grande, rey persa. Este rey pasó también a formar parte de la tradición griega, como modelo resplandeciente del soberano persa.

“gentileza” griega. Los romanos han podido dar a esta humanidad o a esta clemencia un color que les es propio; no por ello es menos cierto que estas virtudes las han extraído, y muy directamente, de la herencia griega.

Como señala la propia autora, la distancia, en cambio, resulta más grande con los cristianos. De la simple gentileza invocada por los griegos, a la caridad pura, o bien al amor puro, hay un abismo. Pero, como las otras, y más que las otras, esta diferencia permite medir lo que la gentileza griega tiene de específico.

Ella permite también percibir los límites de una moral que se da siempre, en mayor o menor medida, la ciudad por marco de referencia, aún incluso cuando las ciudades no tienen ya un gran papel por jugar.

No obstante, si la gentileza griega parece bastante modesta con respecto al amor cristiano, sorprende el constatar como los autores cristianos han de hecho tomado prestado a la tradición griega. Como lo subraya la misma autora, la gentileza griega, por alejada que estuviera del ideal cristiano, terminó por penetrar la práctica y la moral cristianas.

Así pues, la gentileza que, al principio, se deslizaba dentro del pensamiento griego un poco como una intrusa, se presenta al final de cuentas, como un tema esencial de este pensamiento.

Ahora bien, al precisar el alcance y las limitaciones de su trabajo, nuestra autora comienza por señalar la importancia de tomar conciencia del hecho que la imagen de la gentileza griega recreada en el mismo, será necesariamente incompleta y truncada, debido a las limitaciones de las fuentes empleadas.

La mayor parte de los textos consultados por dicha autora son políticos, que emanan de historiadores o de oradores, de teóricos de la política o bien de filósofos. Ellos hablan con bastante frecuencia de la gentileza, a propósito de las relaciones entre los ciudadanos, o bien entre las ciudades, o también a propósito de los deberes de los reyes.

Esta claro que, de ese hecho, se privilegian claramente ciertas formas de la gentileza, que como dice la propia autora no son *a priori* las más atractivas, ni las más profundas. En todo caso, agrega, ellas no conciernen ni a la vida cotidiana ni a las relaciones privadas.

Por otro lado, este uso de textos principalmente políticos, implica otra dificultad o posible deformación, y es que como la propia autora señala, dichos escritos son frecuentemente escritos de circunstancia, y tienen por tanto todas las probabilidades de hallarse teñidos, sea de trivialidad, sea de hipocresía, o de ambas a la vez.

Pero, indica, desde el punto de vista de la historia de las ideas, ¿ello importa realmente? Lo importante es que la opinión haya alcanzado esos temas y no otros, que las personas hayan sido nutridas, formadas y condicionadas por esos argumentos y no por otros. Los lugares comunes pertenecen de pleno derecho a la historia de las ideas y de los valores. Las mentiras oficiales también.

Por lo demás, continúa, hace falta mostrarse prudente. Con los griegos, se incurre con frecuencia, en señalar de manera un poco precipitada el lugar común. Ya que un lugar común ha tenido sus comienzos. En su inicio ha sido un pensamiento nuevo y original. Sólo el éxito lo ha vuelto banal.

Dicho de otra manera, concluye, los lugares comunes nos interesan en la medida en la que ellos aportan un testimonio sobre la moda de una idea;

pero también nos interesan, en el momento en que aparecen por primera vez, y en donde son, en medio de toda su juventud, futuros lugares comunes.

Ella sigue para su investigación un orden cronológico.

Al comenzar el siglo IV a. de C. se asiste al nacimiento de esta noción, que en un principio se ve aparecer tímidamente, pero que poco a poco se abre paso dentro de un mundo cerrado por la estricta justicia.

Se le ve ganando terreno ahí donde el derecho brutal del más fuerte termina por perderlo.

Después de este período de descubrimiento, que se distingue tan claramente en el vocabulario, viene la época de las doctrinas que buscan situarla dentro de las virtudes, y se intenta darle un estatuto en el análisis teórico, lo que no resulta tan fácil como recomendarlo en el terreno práctico. Ésta es la tarea de Platón y Aristóteles.

Con Aristóteles y el fin de la vida de las ciudades, las perspectivas cambian y las relaciones privadas preceden a los lazos propiamente cívicos.

Pero al mismo tiempo, la existencia de las monarquías helenísticas, y después las del imperio romano, constituyen un terreno privilegiado para la gentileza de los poderosos.

La investigación se redondea analizando la obra de Menandro y Plutarco, que no se revisará en los comentarios de esta obra, por caer fuera del área principal de interés de esta tesis.

Un capítulo, antes de esta secuencia cronológica, se trata bajo la forma de un prólogo, y éste se refiere a Homero.

Nuestros comentarios comienzan con Homero, por ser el primero en tratar la gentileza.

Después se analizará el nacimiento y evolución de los vocablos *praos*, *epieikés* y *suggnomee* que constituyen, en conjunto, el medio de expresión de la noción de gentileza.

Finalmente, se pasará a revisar el uso de la misma noción en Platón y Aristóteles, quienes de alguna manera consagran y consolidan su uso posterior.

II. LA GENTILEZA EN HOMERO

La autora de la obra que estamos analizando considera necesario destinar un prefacio para hacer algunas aclaraciones pertinentes, mismas que se utilizarán en el presente estudio siguiendo el orden de Jacqueline de Romilly.

En primer lugar, afirma que el tema de la gentileza en el mundo de la epopeya ha sido poco estudiado, soslayado y hecho a un lado, a cambio de hacer hincapié o de insistir sobre el ideal heroico y la moral guerrera.

Esta afirmación se desprende del análisis que la autora hace de una obra clásica¹, en donde no se hace ninguna alusión a palabras o valores que tengan que ver con la dulzura o la indulgencia.

Sin embargo, señala la misma autora, el simple examen del vocabulario utilizado dentro de la epopeya, muestra que palabras tales como *ηπιος* (*epios*) que justamente designan la gentileza ó la indulgencia, demuestra que estos no eran valores desconocidos para la sociedad homérica.

Se afirma pues, que aunque la *Iliada* es “un poema de la fuerza”, tal como lo expresa Simone Weil², en donde se habla de violencia, sufrimiento y muerte, en realidad la humana compasión aparece ya en los dos poemas homéricos.

¹ Adkins, A.W.H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960).

² En un estudio aparecido en los *Cahiers du Sud* en 1941 y 1947, y retomado a la cabeza de *La source grecque*, Gallimard, 1953.

Señala la autora: “Lo que es más, esta humana compasión, conduce frecuentemente a presentar como *méritos*, aquellas actitudes que de hecho constituyen precisamente la gentileza”³.

Así, los héroes homéricos no dejan de dirigirse unos a otros “gentiles palabras”, lo cual nos indica entonces la aparición de dos rasgos emergentes en la civilización homérica, que van a implicar ya, una cierta forma de gentileza.

El primero es la cortesía, y el segundo la persuasión, persuasión opuesta a la violencia.

La cortesía, en primer lugar, se entenderá como el tener consideración con el visitante, ya sea conocido o desconocido; las deferencias en la vida familiar; las formas de dirigirse la palabra, señales todas ellas, que van a identificar al hombre civilizado, por oposición al salvaje y al bandido.

Esta hospitalidad, esta acogida al huésped, forman parte de los deberes a los cuales no se podría sustraerse sin faltar a la compasión, y por consiguiente al honor.

³ Se puede, para empezar, mencionar a G.H. Macurdy, *The Quality of Mercy. The gentler Virtues in Greek Literature*, Yale University Press, 1940. Las partes relativas a Homero son las mejores; ver por ejemplo en p. 3, el pasaje que muestra como Homero ha humanizado los datos de la leyenda antigua, introduciendo en ella los elementos más gentiles, “the love of friend for friend, of husband for wife, love for child and mercy shown to enemies”. – El estudio de Walter Burkert (*Zum altgriechischen Mitleidsbegriff*, Erlangen, 1955, 156 p.) está a pesar de su título (*Sobre el concepto de la compasión en la antigüedad griega*), limitado a Homero y a la compasión. Es un estudio de un gran rigor intelectual: él marca con precisión que el elemento de la gentileza ha coexistido siempre con las nociones aristocráticas del valor y de la lucha; la compasión, justamente, las corrige. El autor por otra parte destaca los casos en donde los más grandes intérpretes de Homero han reconocido la humana compasión de la que están penetrados los poemas homéricos.

Sin embargo, y es importante señalarlo, afirma nuestra autora, los deberes señalados son hasta este momento esencialmente religiosos “... ya que todos los forasteros, huéspedes y mendigos, provienen de Zeus”⁴.

Aun así, el reconocimiento de tales deberes, suaviza de manera singular las relaciones entre los hombres.

Para reforzar este punto, Romilly nos hace caer en la cuenta de la importancia que la epopeya le da a los personajes femeninos, a la ternura y a la familia, como se nos revela en las intervenciones de Andrómaca, Helena y Hécuba.

E incluso cuando esos afectos no son directamente el objeto del relato, ellos son evocados en contrapunto, traicionando de paso la compasión del poeta y estimulando la del público.

A manera de ejemplo podemos visualizar dos rostros en los héroes homéricos: un rostro de Héctor defendiendo Troya, y otro como esposo de Andrómaca y tierno padre de familia. Estos tintes de gentileza son patentes, tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*.

Además, nos comenta la autora, uno de los grandes secretos del arte de Homero, es el de saber, en cada circunstancia, cortar con una frase compasiva un relato de combate, introducir una comparación tierna y pacífica en un momento en el que se desencadena la violencia, y restablecer con toda su fuerza la gentileza. De esa manera, toman un lugar decisivo la tolerancia y la mansedumbre, en el seno mismo de la acción.

⁴ Homer, *The Odyssey*, VI, 207. Penguin Books USA Inc., New York, 1991. De aquí en adelante, todas las citas correspondientes a esta obra en particular, se refieren a dicha edición.

Para sustentar lo anterior, revisemos los siguientes dos pasajes de la *Iliada*, en los cuales se muestra que la gentileza sí tiene su lugar dentro de la epopeya homérica.

El primero es la conversación de Príamo y Helena, en plena guerra, en el canto tres de la *Iliada*. Príamo llama a comparecer ante él a la joven mujer que es la causa de todo el mal – y que Esquilo debía más tarde tratar con tan áspera severidad. Él la llama. “Ven acá, querida niña, y siéntate frente a mí”⁵; y él la tranquiliza: “No es a ti a quien yo acuso – yo acuso a los dioses que arrojaron sobre mí la desgracia de la guerra con los aqueos”. El remordimiento y el respeto de Helena se dan a la medida de esta indulgencia, tan profundamente comprensiva y paciente.

En consecuencia, ¿cómo no maravillarse de que el mismo Príamo sea, al final del poema, el objeto de un gesto de humanidad? En general, una epopeya se termina por la exaltación de una victoria: ese no es el espíritu de la *Iliada*; y no pasa desapercibido el hecho de que el canto en donde Aquiles mata a Héctor haya recibido el título “La muerte de Héctor” y no el de “El triunfo de Aquiles”⁶. Pero ocurre lo mismo para la epopeya en su conjunto, ya que la *Iliada* se termina con un doble duelo: juegos fúnebres en honor de Patroclo⁷ y desolación en Troya⁸. Y ella se termina sobre todo por un apaciguamiento, ya que el viejo Príamo, totalmente solo, se presenta frente a Aquiles para pedir el cuerpo de su hijo, y Aquiles, el impulsivo Aquiles, cede a esta plegaria. Él, cuya cólera le da al poema su inspiración y su unidad, he aquí que acepta, en lo más profundo de su dolor, dejarse doblegar por este suplicante a quien él siente auxiliado por

⁵ Homer, *The Iliad*, III, 162. Penguin Books USA Inc., New York, 1987. De aquí en adelante, todas las citas correspondientes a esta obra en particular, se refieren a dicha edición.

⁶ *Iliada*, XXII. Edición ya citada.

⁷ *Iliada*, XXIII. Edición ya citada.

⁸ *Iliada*, XXIV. Edición ya citada.

los dioses. Él hace lavar el cuerpo de Héctor, recibe a Príamo en su mesa y le ofrece hospitalidad por la noche; y suspende la batalla por un período de tiempo suficiente para que el viejo rey pueda llevarse consigo su hijo a Troya. Los héroes homéricos más violentos son pues capaces siempre de compasión: esta humanidad y esta compasión tienen incluso aquí, la última palabra.

Para reforzar este punto, la autora revisa y analiza la palabra *epios*, mediante la cual el poeta evoca y celebra la gentileza.

Aplicada a las relaciones humanas, *epios*⁹ tiene un contenido bastante preciso. La gentileza que dicho término expresa es la que se manifiesta en los actos de un padre hacia sus hijos y, por extensión, del rey hacia aquellos que están bajo su cargo. Zeus es *epios* para con su hija Atenea¹⁰. De la misma manera Atenea es *epie* para con Odiseo¹¹. El viejo Néstor era para con Menelao “gentil como un padre”, *πατηρ ως ηπιος*¹². Y, siguiendo su ejemplo, hay varios reyes para quienes esta gentileza totalmente paternal se vuelve un mérito que se complacen en señalar y que se ejerce en favor de todos los súbditos. En este grupo se encuentra Odiseo. Pero, ¿será esto debido a que estamos dentro de la *Odisea*, en donde el poeta tiene toda la libertad para evocar lo que fue su reino en tiempos de paz? No lo creemos: ya en la *Ilíada*, esta cualidad de Odiseo no queda ignorada. ¿No declara Agamenón que él se entenderá siempre con aquel? Él está

⁹ Ella se aplica al modo de acción de una droga: se tiene *ηπια φαρμαχα* (droga calmante) en la *Ilíada*, IV, 218, XI, 515 y 830 (cfr. XXIII, 281), edición ya citada : este empleo se volverá a encontrar en Esquilo (*Prometeo*, 482 con *αχεσματα*), en Sófocles (*Filoctetes*, 698, con *φυλλοις*) ó en Herodoto (Herodotus, *The Histories*, III, 130, 3. Oxford University Press, 1998. De aquí en adelante, todas las referencias hechas a esta obra, se referirán siempre a ésta edición).

¹⁰ *Ilíada*, VIII, 40; XXII, 184. Edición ya citada.

¹¹ *Odisea*, XIII, 314. Edición ya mencionada.

¹² *Odisea*, XV, 152. Edición ya mencionada.

seguro, pues el corazón de Odiseo “no conoce más que gentiles sentimientos”, *ηπια δηνεα οιδε* ¹³.

Esta gentileza, característica de la realeza patriarcal, se extiende además a otras relaciones humanas, anunciando de esta manera, la reciprocidad que trae consigo la gentileza, y que se convertirá en uno de los argumentos por los que se la recomendará en la época clásica.

Estos usos son pues reveladores. Ellos expresan un cierto ideal político y humano, y la palabra continuará traduciendo el mismo ideal en los escritores posteriores, hasta el final del siglo V a. de C.

Así por ejemplo, Hesíodo se la aplica a los dioses, que no a los hombres, como lo “leal y benevolente” ¹⁴.

Pero la misma palabra se vuelve a encontrar aplicada a los reyes humanos con Herodoto:

“...mostrando que Cambises era un déspota, pero Ciro, un padre para sus súbditos, dice del primero, que era duro para con estos, y del segundo que él era *epios* “ ¹⁵.

La obra de Tucídides también hace uso de ella, al igual que la de Aristófanes. Después de esto, el término desaparece prácticamente de la lengua clásica.

“Se puede pensar que esta desaparición se debe en parte al hecho de que esta concepción totalmente patriarcal de la benevolencia no tenía ya lugar en la ciudad de tipo nuevo que se había entonces instituido. El término debía quedar ligado a la afectuosa solidaridad reinante en los clanes del pasado. Sin embargo el término reaparecería – pero en una Grecia que no estaba ya regida por las relaciones cívicas y en donde las

¹³ *Ilíada*, IV, 361. Edición ya citada.

¹⁴ Hesíodo, *Teogonía. Los Trabajos y los días. El escudo de Heracles*, 235-236. Ed. Porrúa, S.A. México, 1974.

¹⁵ Herodoto, *Las Historias*, III, 89, 3. Edición ya citada.

relaciones de persona a persona volvían a ocupar un primer plano: se le encuentra en efecto al final de la historia aquí descrita: él figura en las inscripciones de la época romana, en San Pablo y en Plutarco”¹⁶.

Así pues, para nuestra autora es patente la presencia de la gentileza en el seno mismo de la guerra homérica, y dice que:

“... aún se puede ir más lejos... se constata en efecto que esta gentileza no es solamente evocada a propósito de tal o cual personaje, sino preconizada y defendida por sí misma, en tanto que el exceso de combatividad es francamente desaprobado”¹⁷.

El conjunto de testimonios que la autora contempla, muestran bien que la gentileza era una “virtud” de la que Homero no ignoraba de ninguna manera el valor, ya sea en la *Iliada*, o bien en la *Odisea*...

Antes de que se derrumbara la sociedad homérica, tales valores no eran pues desconocidos, y es esto sin duda lo que distingue a la epopeya homérica de muchas otras epopeyas guerreras.

Ocurre entonces que esta sociedad se derrumba. Las palabras de las que se servía Homero para evocar esas virtudes han salido del lenguaje. Los episodios mismos de la epopeya, tratados por los autores posteriores, en particular los trágicos, se han cargado de crueldad¹⁸.

“El buen Odiseo se ha convertido con frecuencia en un pérfido o bien en un cobarde. En lugar de que el cuerpo de Héctor sea arrastrado alrededor de las murallas, Sófocles no duda en hacer arrastrar a Héctor completamente vivo. Los suicidios, los asesinatos y las venganzas han tomado la delantera sobre todo lo demás. Y los tormentos que acompañan

¹⁶ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Págs. 18-19, párrafo 3.

¹⁷ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. pág. 20, párrafo 3.

¹⁸ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 22, párrafo 4.

la caída de la ciudad han adquirido un relieve más grande que las hazañas de las que esta caída resulta ser la conclusión”¹⁹.

Sin embargo, estas mismas desgracias estaban, en la tragedia, destinadas a excitar la indignación y la compasión.

¹⁹ Sófocles, *Ajax*, 1031. Penguin Books USA Inc., 1984. De aquí en adelante, para todo lo que se refiere a este trabajo, en las obras de los tres trágicos griegos Esquilo, Sófocles y Eurípides así como en las correspondientes a Aristófanes, se hace siempre referencia a las ediciones publicadas por la editorial Penguin en EU e Inglaterra.

III. PRINCIPIOS DE HUMANIDAD EN LA RELIGIÓN Y EL DERECHO

Aún no.

La vida, durante ese período de la historia griega que se conoce como la edad media, debió ser dura y violenta. La sociedad arcaica, en donde muy pronto se hicieron sentir las dificultades económicas y los problemas sociales, no ofrecía mayor espacio a la gentileza.

La gentileza refinada de la época homérica no existe más.

Fue aquella época, una época de guerras civiles y de celos, en donde los hombres libres se convertían en esclavos por incurrir en deudas, y en donde la riqueza se desligaba poco a poco de la nobleza.

Fue contra este mundo cruel que los griegos erigieron un ideal de orden: el de la justicia. Ésta aseguraba una primera protección contra la violencia y la fuerza.

Ello era válido para las dos justicias: la divina y la humana.

La justicia divina.

Retrocediendo en el tiempo, hasta una época que se remonta más allá de Homero, nos encontramos con los mitos. Estos mitos nos ponen en presencia de monstruos, de genios vengadores, de asesinatos, etc.

Sin embargo, hay que hacer notar que, por un lado, los mitos griegos, en comparación a los mitos sumerio-babilónicos, se presentan como menos intimidantes y menos sombríos, y por el otro, que dentro de dichos mitos griegos, se irán imponiendo aquellos que puedan presentar para el

hombre, un sentido y una esperanza, mismos que estarán fundados sobre la existencia de una justicia divina.

A esta justicia divina se le habla, se le invoca y se hace un esfuerzo para organizar alrededor de ella la conducta de los dioses, y es ella, precisamente, lo que constituye la protección de los débiles.

Una tal justicia tiene por efecto el prohibir los crímenes, las guerras injustificadas, las masacres y los excesos de todo tipo.

El teatro de Esquilo está ocupado en su totalidad, por el cuidado de reconocer su presencia en la historia de los hombres.

En sus obras, las diosas más monstruosas, las Euménides, aceptan finalmente integrarse dentro de un mundo en el cual reina un dios justo, capaz de aportar la paz. Ellas tomarán de ahí en adelante el nombre de benevolentes.

Los mitos van mostrando una larga reconquista, de la justicia contra el terror; de la moderación contra los excesos; del bien contra las venganzas; y de la persuasión contra la violencia.

Por otro lado, las cualidades atribuidas a los dioses, se traducen, al nivel de las conductas humanas, en diversas reglas, que no son todavía “humanitas”, pero que tienen por lo menos por resultado el prohibir la crueldad.

Estas prohibiciones, a las que, según el caso, se les llama “leyes divinas” ó “leyes de los griegos”, o incluso “leyes comunes a todos los hombres”, constituyen así, en Grecia, como un inicio del derecho de gente, aún cuando su origen religioso resulta innegable.

Hay que recordar que los dioses griegos estaban muy bien preparados para jugar el papel de moderadores. Para empezar ellos eran los mismos en una ciudad que en otra. Después, una asimilación muy natural se llevaba a cabo con los cultos vecinos. Los dioses de Homero mantenían las mismas relaciones con los troyanos y los aqueos.

Por otra parte, cuando los griegos aprendían a conocer otros cultos diferentes a los suyos, ellos profesaban una perfecta tolerancia hacia aquellos: ofender al dios de otro, o bien a su culto, hubiera sido mostrarse impío.

Ello implicó que las luchas entre ciudades, o entre griegos y bárbaros, no se hayan coloreado jamás de ningún fanatismo, y el mismo hecho explica también, cómo el respeto hacia los dioses haya podido conllevar un cierto respeto hacia las personas.

Las “leyes divinas” ó “leyes comunes a todos los hombres”, prohibían pues diversos excesos considerados como impíos. Bien es cierto que éstas no fueron siempre aplicadas, pero nunca se renegó de ellas. También es cierto que se tendía cada vez más a llamarles “leyes comunes a todos los hombres”, más que “leyes divinas”; pero ellas traducían en las conciencias, el mismo sentimiento de un exceso que no se debía cometer, aunque fuera en el seno de una guerra.

Por otro lado, puesto que se temía a los dioses, se debía temer también el hacer daño a aquello que ellos protegían, como por ejemplo a sus templos y a los que en ellos se refugiaban. Quemar un santuario ó profanarlo, era un crimen que debía atraer la cólera divina.

Por ejemplo, durante la guerra del Peloponeso, la ocupación del templo de Delión por parte de los atenienses, fue considerada como una falta grave, de la que ellos debieron disculparse.

Esa protección divina se extendía a todos aquellos que buscaban protección en los santuarios, o suplicantes. Culpables o inocentes quedaban cubiertos bajo la protección divina; y aquellos que habían hecho salir a los suplicantes de un santuario, mediante una falsa promesa, se convirtieron, al igual que sus familiares, en célebres sacrílegos.

Otras personas, además de los suplicantes, se beneficiaban de la misma protección y de la misma inmunidad. Era el caso de los heraldos, personajes considerados sagrados. Ellos eran, dice la *Ilíada*, “amados por Zeus”. Toda ofensa a un heraldo era pues considerada un sacrilegio.

Si los heraldos eran considerados personajes de excepción, la protección de los dioses se extendía también a todos aquellos que podían ser asimilados a unos suplicantes, como era el caso de los prisioneros que se rendían. Desde el momento en que un hombre ha sido hecho prisionero, no se le puede matar, sin faltar a las “leyes de los griegos”.

Claro que, durante la guerra del Peloponeso, se masacró con frecuencia a los prisioneros, e incluso a poblaciones enteras; pero justamente su recuerdo, permaneció en la memoria por muchos años como algo indigno y vergonzoso. La regla podía ser violada, pero el sentimiento no se debilitaba y se mantenía vivo en el espíritu de la gente.

Las reglas mencionadas, no sólo hacían referencia a los santuarios, a los heraldos y a los prisioneros, sino que se extendían además al respeto de las treguas sagradas, con ocasión de los grandes juegos y de los armisticios.

Además, ellas prohibían también el dejar a los muertos sin sepultura. Esto último constituye lo esencial de lo que Antígona llama las “leyes no escritas”¹. Esta obligación suponía un alto después de cada batalla, una tregua.

Con mucho mayor razón estaba prohibido ultrajar los cuerpos de los muertos. Y una muy bella anécdota ilustra ese sentimiento en Herodoto. Él cuenta que después de la victoria de Platea, un egineta sugirió a Pausanias el tratar el cuerpo de Mardonio como éste último lo había hecho con el de Leónidas, del que él había clavado la cabeza a una estaca. Eso hubiera sido, según este personaje, una justa medida de represalia. Pero Pausanias rechazó con indignación esta propuesta, juzgada por el propio Herodoto como “de las más impías”. Leónidas, explica él, había sido vengado por la victoria; y ninguna venganza podría pasar por el sesgo de una impiedad: “Una conducta como esa conviene á los bárbaros más que a los griegos; y aún en ellos la encontramos reprochable”².

Los diversos actos de crueldad y los diversos sacrilegios que se ven acumular en ciertas épocas, no deben pues engañarnos. Estos, no nos son relatados, sino en función, precisamente, de que ellos representan la excepción y el escándalo. Frente a ellos, hace falta colocar esos principios, esos gestos de nobleza, esas marcas de tolerancia ó de humanidad. Y hace falta acordarse que los griegos nunca han dejado de protestar contra las faltas a esas prohibiciones. Los textos de Platón, repitiendo todo aquello que no debería hacerse en tiempos de guerra, y definiendo un verdadero código de derecho a ser respetado en el seno de las guerras para volverlas menos violentas y menos destructivas, adquieren a este respecto un tono particularmente significativo, y expresan lo que tenía de más original la consciencia griega en materia de guerras.

¹ Sófocles, *Antígona*, 454. Edición ya mencionada.

² Herodoto, *Las Historias*, IX, 78-79. Edición ya citada.

Igualmente habría que añadir que las mismas prohibiciones introducían también una cierta indulgencia en las relaciones individuales y en la suerte reservada a los culpables. Estos últimos podían en efecto acogerse al doble derecho que constituían el derecho de asilo y la purificación.

Perseguido por la justicia de los suyos, un hombre podía siempre hacerse proteger fuera de su tierra. El era un suplicante como los otros.

Uno de los más bellos ejemplos es una historia bastante antigua, en la que ninguno de los protagonistas resulta haber sido griego. Es la historia que relata Herodoto y que lleva a Creso a perder a su hijo. Creso había en efecto recibido en su casa a Adrasto, que había llegado ahí como “un hombre presa de la desgracia, cuyas manos no estaban puras”. Pero “él se presentó al palacio de Creso y pidió ser purificado de acuerdo a los ritos de ese país”³. Creso aceptó y lo mantuvo en su casa. El no sabía que él acogía así al que asesinaría, sin quererlo, a su propio hijo.

De la misma manera, en la tragedia, Teseo invita a Heracles a seguirle después de que, en un acceso de locura, éste ha asesinado a sus propios hijos: “ahí, yo te purificaré las manos, librándolas de su impureza y te daré casa y una parte de mis bienes”⁴. Orestes se refugia también al lado de Apolo, quien le purifica⁵.

Por lo demás, esta protección no estaba reservada únicamente a los criminales: Temístocles, del que Tucídides relata como llegó en calidad de suplicante al territorio de sus antiguos enemigos, es un ejemplo célebre de ello.

³ Herodoto, *Las Historias*, I, 35. Edición ya citada.

⁴ Eurípides, *Heracles*, 1324-1325. Edición ya mencionada.

⁵ Esquilo, *Euménides*, 280 y sig. Edición ya mencionada.

Así, la purificación remedia la mancha, y el derecho de asilo de los suplicantes remedia los rigores de la justicia y del exilio. Los dioses griegos, siempre que ello es posible, estimulan a los hombres a la indulgencia.

No obstante, esos casos de excepción, si bien son reveladores de una cierta tolerancia, latente entre los griegos, no se orientaban a un individuo en particular, más que en casos bastante raros, pues normalmente las relaciones de los individuos en el seno de las ciudades, estaban regidas por la justicia y por las leyes.

En el Derecho

El reinado de las leyes dentro de las ciudades estaba destinado a evitar la violencia ó el abuso, y hacer vivir entre los ciudadanos una vida civilizada. Este fue incluso uno de los grandes orgullos griegos: el haber sabido fundar un orden semejante.

En los siglos V y IV a. de C., abundan los textos en los cuales, el hecho de haber renunciado así a la vida salvaje, es presentado como el triunfo mismo de la humanidad; y la existencia de leyes escritas, era una garantía del derecho de todos.

Esta vida según la ley asegura el orden y el castigo contra los que la infringen, y su observancia es una garantía contra la violencia. Sin embargo, es un hecho que en todas las épocas, la justicia griega, y más concretamente la justicia ateniense, dejó a los culpables un cierto margen de libertad, y cuando estas leyes condenaban, no fueron jamás crueles.

En las leyes fundadas sobre la defensa de la ciudad, ésta consistía más en preservar la integridad de la ciudad, que en perseguir el crimen a

cualquier precio. Es más, la justicia de la ciudad no podía ir más allá de sus límites. De acuerdo con esto, las leyes respetaban la existencia del antiguo derecho familiar.

Por ejemplo, nadie podía intentar nada contra un asesino, si la víctima lo había perdonado antes de morir, o si los padres rehusaban recurrir a la justicia. Se podía entonces dejar libre al culpable, y dar por olvidado el caso y ésta absolución privada era admitida oficialmente.

En los mismos procesos legales, estaban previstas muchas garantías contra la corrupción de los jueces o contra la falta de información. Todo acusado era escuchado incluso hasta dos veces.

Además, después de su primer alegato, el acusado podía impedir su condenación decidiendo exilarse y abandonar sus bienes.

La ausencia casi absoluta de prisión preventiva antes de los procesos, corresponde al mismo principio: se podía, sin dificultad, huir antes de una condena; se podía también abandonar la ciudad, si no se quería pagar una multa demasiado importante.

La pertenencia a la ciudad era la condición misma de una vida colectiva protegida, pero a las exigencias de la ciudad, correspondían las de una indulgencia, que era como su contraparte, ya que si el culpable renunciaba a la ciudad, ésta se desinteresaba de él, y así escapaba a su venganza. La justicia no actuaba más allá de los muros de la ciudad.

En fin, las penas reflejaban el mismo espíritu: el exilio era una de las penas más terribles, y con él, la *atimia*, ó pérdida de los derechos cívicos ó políticos. En contrapartida, la prisión no era aplicada a los ciudadanos

más que en casos muy limitados. ⁶ Ello se comprende, ya que se trataba menos de ejercer la represión, que de rechazar al ciudadano indeseable.

Había pues, en las costumbres y en el derecho griego, una serie de normas, que hacían posible el curso de la justicia, y que reflejaban una indulgencia natural en ese pueblo, aún cuando éste no se jactaba de ello.

La estructura misma de los alegatos constituye a este respecto un testimonio revelador. Ya que, al lado de los argumentos de justicia, había siempre, de manera abierta y reconocida, un discurso que apelaba a dos sentimientos en los jueces. Uno era el reconocimiento por los servicios que el acusado había podido rendir a la ciudad; el otro era la piedad. El acusado la solicitaba; haciendo comparecer para obtenerla, a su familia en lágrimas y a sus amigos. En cuanto a los temas que inspiraban la piedad, estos fueron a veces el objeto de una enseñanza especial: Trasímaco es a este respecto citado por Aristóteles ⁷. Todo esto prueba ampliamente que la piedad jugaba un papel importante, que se tenía por legítimo.

A todas estas consideraciones, hace falta añadir la evolución que se fue dando en el mismo concepto de justicia.

El primer aspecto de la justicia que encontramos, es el de la venganza; y la misma palabra griega que se usa para decir “castigar”, se usa para decir

⁶ En particular a los deudores del tesoro. La pena de muerte si existía; pero los suplicios (entre otros, aquellos que pueden compararse a la crucifixión) no se aplicaban más que a los esclavos ó a los enemigos; y estos parecían haber sido tomado prestados de civilizaciones vecinas. Por lo demás, su aplicación ha seguido siendo bastante rara.

⁷ The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation. Two Volumes. Bollingen Series LXXI.2. Princeton University Press, New Jersey, 1984. Vol. 2, *Rethoric*, III, 1403-13.

“vengarse”. Por consiguiente, el punto de partida es la represalia, o el seguimiento de la fórmula “ojo por ojo, diente por diente” ⁸.

A este respecto, la instauración de una justicia de la ciudad constituía un primer progreso: el derecho familiar es venganza, el veredicto emitido por un tercero es justicia. Surgido del derecho familiar y de las prácticas de venganza, el primer derecho escrito apareció ya como un elemento pacificador. Tal fue en Atenas y en el siglo VII a. de C. la obra de Dracón. “Su idea dominante, es la de combatir los abusos de la vendetta y substituir a la guerra privada la represión social” ⁹. Las leyes de Dracón fueron severas: lo que era necesario para poner fin a la costumbre según la cual los ciudadanos se vengaban ellos mismos. Y ellas parecieron severas sobre todo en función de la evolución que siguió. En todo caso Dracón supo ya, establecer la distinción más importante del derecho ateniense, oponiendo las faltas voluntarias a las involuntarias. Se reconoció que el asesinato involuntario era digno de perdón, de *αιδεσις*, y muy pronto, toda la indulgencia de la justicia ateniense iba a deslizarse por este camino.

Bajo Solón, la sociedad ateniense se hizo más democrática; los derechos del padre de familia fueron acotados, y los de los más humildes fueron aumentados. La justicia siguió el movimiento – con la abolición de la restricción de que el castigo por falta de pago de una deuda no afectara a la persona misma, sino sólo a sus bienes y mercancías, con el derecho otorgado a cada individuo de intentar un proceso público, y con los crecientes poderes del tribunal del pueblo, la *heliea*. Pero sobre todo, nació y se desarrolló el hábito de sopesar las responsabilidades, las

⁸ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 34, párrafo 3.

⁹ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 34, párrafo 4.

circunstancias y las excusas. En lugar de considerar solamente el acto, se consideró su intención y su carácter.

La *Orestíada* de Esquilo atestigua bien de estas diversas tendencias y del nuevo espíritu que se había entonces difundido.

Así queda puesta de relieve la belleza del nuevo orden, que va acorde con la justicia y que es el de la no-violencia. Se sabe que los hombres del siglo V a. de C. iban a impulsar esta reflexión cada vez más lejos.

Las discusiones de responsabilidad que resultarían de esto se convirtieron, para cada persona, en la ocasión más habitual de ejercer sus talentos dialécticos.

Era esto abonar el terreno para una reflexión que iba a extenderse hacia finales del siglo V a. de C. La doctrina tiene incluso el raro privilegio que Platón le atribuye en su conjunto a Sócrates y a Protágoras. Él hace, en efecto, decir a Protágoras: “Si quieres tomarte el trabajo de reflexionar, Sócrates, sobre el efecto buscado con el castigo del culpable, la realidad misma te mostrará que los hombres consideran la virtud como una cosa que se adquiere. Nadie, en efecto, al castigar un culpable, tiene en mente, ni toma por móvil el hecho mismo de la falta cometida, a menos de abandonarse como una bestia feroz a una venganza desprovista de razón: aquél que tiene el cuidado de castigar inteligentemente (*μετα λογου*) no golpea a causa del pasado – pues lo hecho, hecho está – sino en previsión del porvenir, a fin de que ni los culpables ni los testigos de su castigo, se vean tentados a recomenzar”¹⁰. Y hace decir al propio Sócrates, a propósito de los castigos en el otro mundo:

¹⁰ Platón. Editorial Gredos, Madrid, 1992. *Protágoras*, 324 a-b.

Pero el destino de todo ser al que se castiga, si el castigo es correctamente infligido (*ορθως*) consiste, ó bien en volverse mejor y en sacar partido de su pena, o bien en servir de ejemplo a los otros, para que éstos, por temor a sufrir la pena que ellos han visto sufrir, mejoren ellos mismos ¹¹.

Esta reflexión nos aparta seguramente de las prácticas mismas del derecho. No obstante ella ilustra de maravilla el sentido en el cual evolucionaba ese mismo derecho, y la orientación que tomaba el pensamiento griego sobre la justicia. En la medida en que la violencia de la venganza tendía cada vez más a diluirse, frente a la preocupación por el bien de cada uno y de su educación, una justicia así, le abría sitio a una cierta gentileza, y reflejaba por lo menos el gusto por ésta última.

Sin embargo, es ahí que interviene la paradoja: esta aversión natural de los griegos por la violencia, que se traduce tan claramente en sus creencias y en su derecho, fue lo que retrasó más entre ellos la emergencia de las ideas de gentileza y de indulgencia, y lo que otorgó a esas nociones, dentro del mundo griego, su forma particular. En efecto, los griegos eran tan hostiles a esta violencia que, sobre todo a partir de la época arcaica, ellos habían buscado apasionadamente ponerle un dique, instaurando en todas partes, el orden de las ciudades y el reino de la justicia. Pero ellos iban desde entonces a ser prisioneros de la forma tomada por esta reacción.

El orden de las ciudades se volvió tan importante para ellos que no pudieron ya desarrollar, ni en el ejercicio de la justicia ni en las relaciones entre los individuos, los sentimientos que no podían invocarse como relacionados con este orden. Y el hecho es que no se verá a la gentileza, el perdón, la indulgencia y la comprensión, convertirse en virtudes reconocidas más que en el momento en el que se debilitaron el lazo cívico y el sentido de la ciudad.

¹¹ Platón. Edición citada. *Orgías*, 525 a-b.

De la misma manera, el reino de la justicia ocupó tanto sus espíritus, que no consideraron más natural el ir a buscar, más allá de esta justicia, una regla diferente que pudiera regir las relaciones humanas. Va pues a ser necesario, para poder salir a la luz, que esas mismas virtudes se deslicen gentilmente, ya sea al margen de la justicia, o bien siguiendo la huella trazada por ella.

Igualmente se puede constatar - como los capítulos siguientes se esforzarán en mostrar - que los diferentes términos que designan esas virtudes han aparecido en el vocabulario de manera tardía y progresiva; con frecuencia también, antes de aplicarse a las relaciones entre los hombres, dichos términos han designado más especialmente los sentimientos de los dioses hacia los hombres. El poderío mismo de los dioses, hacía esperar de ellos su gentileza.

IV. NUEVAS PALABRAS PARA EXPRESAR LA GENTILEZA:

praos y philantropos.

Aún no.

En la época clásica, las tres palabras más frecuentemente empleadas para designar la gentileza o las ideas que les son similares son, aparte de las palabras que designan la indulgencia y el perdón, los adjetivos, *praos*, *philantropos*, y *epieikés*.

Naturalmente, hay también otras. Y es bueno recordarlo, ya que la riqueza del vocabulario, atestigua el precio atribuido por los griegos a esas nociones, o más bien a esos valores. Todas ellas nos hablan de atributos tales como la cortesía, la educación, la benevolencia, el estar “bien dispuesto”¹, el ser apto para hacer el bien, el compartir, y el complacer.

El uso de estos términos se va a ir dando de manera progresiva, para establecerse definitivamente en Grecia, a partir del siglo IV a. de C. Analicemos por separado a cada uno de los dos primeros términos.

Praos.

Significa “apaciguar” (apaciguar el oleaje, los animales, las manifestaciones de violencia).

Hesíodo la utiliza en sus dos obras: *La Teogonía* y *Los trabajos y los días*, para indicar la gentileza de las maneras que se oponen a las manifestaciones violentas.

¹ Disposición será el término que utilizará Aristóteles para tratar los hábitos.

Así, la *praotés* debe ser restablecida cada vez que se corra el riesgo de que aflore un exceso de violencia.

Con este mismo sentido lo utiliza Esquilo en *Los Persas*. La *praotés* es pues lo contrario de la cólera.

Es entonces que este vocablo, que en un principio aparece como verbo, aparece después como adjetivo y sustantivo, consagrando de esta manera el reconocimiento de este rasgo de carácter que se podrá convertir posteriormente en virtud.

La autora nos señala que los Siete Sabios la utilizan en sus diversos consejos, cuando recomiendan el dominar la propia cólera y el respetar la moderación.

En su momento también Pitágoras la utiliza para recomendar el mantenerse tranquilo, el dominar la propia cólera y el prestarse a las reconciliaciones.

Estas tradiciones confirman de hecho como la idea de gentileza se combinaba de manera natural con una de las tendencias más profundas del pensamiento griego.

Esta tendencia se consolida con Píndaro, como lo testimonia el siguiente ejemplo: es la virtud evocada a propósito de Hierón, en la tercera *Pítica* a la que se puede fechar con probabilidad en el año 475 a. de C. Píndaro le hace a Hierón un cumplido, que en cierra tal vez un consejo, y se felicita de ver en él a un soberano bienhechor, lo contrario de un tirano: “lento de gentileza para con los ciudadanos, sin celos para con los buenos, admirado como un padre por los extranjeros”². No solamente la gentileza

² Píndaro. *III Pítica*, 71. Citado por Jacqueline de Romilly.

es aquí una virtud, sino también una virtud política, aplicable a la conducta de un príncipe hacia sus súbditos.

Más adelante la autora nos hace notar que el vocablo en cuestión no sólo hará referencia a las relaciones privadas. En los textos literarios, en todo caso, la nueva noción se ha desarrollado y difundido, en esta época, bajo las formas más diversas. Y ha ocupado el lugar suficiente para remplazar al antiguo *epios* de la epopeya.

Naturalmente, esta nueva “gentileza” ha perdido ahora su ternura patriarcal: de aquí en adelante, en efecto, las relaciones humanas más importantes, no se ejercen ya en el seno de la familia, sino dentro de la ciudad.

La nueva gentileza aparece pues, en relaciones en las que ninguna solidaridad natural la imponía o le abría el camino: la *praotés* es la invención de un mundo dentro del cual la gentileza se está por reinventar.

Por consecuencia, ella es con frecuencia la virtud de aquellos que podrían verse tentados a usar la fuerza o la violencia, es decir, de aquellos que detentan alguna forma de poder. Así es como se explica en parte su lugar dentro de la reflexión política.

Y finalmente, se puede destacar que a estos dominios puramente políticos, se unirá otro, más ampliamente humano, concerniente a las relaciones entre individuos y a la virtud del hombre sabio.

Numerosos textos de Platón y de Aristóteles darán seguimiento a estas primeras sugerencias y encontrarán a su vez un eco entre los moralistas posteriores.

Por consiguiente, el simple empleo de las palabras *y praotés* revela, ya desde el siglo V a. de C., una aspiración a un modo de vida más humano y más sereno. Estas mismas sientan ya las bases de todas las conquistas futuras del espíritu de gentileza. La *praotés* gana, tanto en las palabras como en los corazones.

Philantropos.

Según nuestra autora, *philantropos* es una palabra más rica que *praos* y nos conduce más lejos en el camino de la gentileza.

Para comenzar, esta palabra no sólo designa un procedimiento exterior y una manera de actuar, sino un sentimiento y una disposición general.

Tanto el término *philantropos* como aquél de *philantropia*, no tendrán ya por contrapartida una violencia que se domina, no tendrán ya un contexto negativo; por el contrario, implicarán un acto generoso y espontáneo.

Esta noción aparece dentro de la ética griega, relativamente tarde, como podía preverse, por tratarse de un concepto que rebasa toda solidaridad de grupo.

No hay que olvidar que en efecto, en un comienzo, las obligaciones solamente tienen fuerza dentro de un grupo, ya sea familiar, de amigos ó de naciones.

“Incluso la justicia, que implica para nosotros el mismo principio de la indiferenciación afectiva, era a veces definido en Grecia, como “hacer el bien a sus amigos, y el mal a sus enemigos”; es la definición ofrecida al comienzo de *La República* de Platón ³ y se le

³ Platón. Edición citada. *La República*, 332 d, cf. 335 d.

encuentra igualmente en el *Menón* ⁴. Se puede estar seguro de que ella representa una manera de pensar bastante extendida antes de Platón. Con mayor razón, no resulta raro que los textos griegos en los que penetra la idea de gentileza, se inscriban dentro de este mundo diferenciado y no reserven su recomendación, más que a un grupo bien cerrado... Incluso Platón nos sorprende a veces a este respecto, entre otras cosas, cuando se le ve, en el libro V de La República ⁵, reclamar que la guerra sea llevada a cabo con más humanidad, cuando sea una guerra entre griegos, y no reclamar la misma cosa en el caso de una guerra contra los bárbaros. La ética griega se concebía ante todo al interior de un grupo, sometido a unas normas comunes y, de una u otra manera, solidario” ⁶.

Sin embargo, el principio de una verdadera humanidad, estará más abierto, se extenderá más allá del grupo, hacia todos los hombres. Esta ampliación, ya la habían considerado tanto Homero como Sófocles.

Homero evocaba la suerte de “los mortales”, como uno de los fundamentos de la compasión por el otro ⁷.

“Y Sófocles en particular no ha dejado de sugerir que el sentimiento de la fragilidad propia de la condición humana, puede engendrar una solidaridad, fuente de indulgencia. El principal portavoz de esta actitud es el Ulises del *Ajax*. En el momento en el que Atenea quisiera inspirarle una alegría cruel frente a la locura de Ajax, él, por el contrario, retrocede frente a este espectáculo: “A pesar de que el desdichado sea mi enemigo, yo siento compasión por él cuando lo veo doblarse así bajo el desastre. Y de hecho, es en mí, más que en él, en quién yo pienso. Me doy bien cuenta de que no somos, todos los que vivimos aquí, otra cosa que fantasmas o sombras ligeras” ⁸. El mismo sentimiento impulsa más tarde a Ulises a pedir que Ajax pueda ser embalsamado y sus méritos destacados después de su muerte: “Yo no he jamás”, dice él, “recomendado el mantener los

⁴ Platón. Edición citada. *Menón*, 71 e.

⁵ Platón. Edición citada. *La República*, Libro V.

⁶ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Págs. 43-44.

⁷ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 44.

⁸ Sófocles, *Ajax*, 121-126. Edición ya mencionada.

corazones inflexibles en todos los casos”⁹. Y Agamemnon se sorprende: “En suma tú me comprometes a dejar enterrar a este muerto”. A lo cual Ulises responde: “¿Que no es entonces el fin al que yo llegaré también algún día?”¹⁰.

Textos como estos muestran bien cómo se elabora el sentimiento de una solidaridad humana y cómo ese sentimiento se convierte en fuente de indulgencia.

Sin embargo, la compasión que ellos traducen – y que es un recurso de toda tragedia – permanece ligado a la presencia del infortunio, y se traduce más bien en un rehusarse a triunfar: ella sigue siendo pues, relativamente negativa con relación a la noción de *philantropia*, la cual implicará una solidaridad activa y generosa, que se ejerce independientemente de las circunstancias. El nacimiento de un tal término representa, a decir verdad, una de las más notables iniciativas. La autora examina el vocablo *philantropos*, que es un adjetivo, y encuentra que éste nos envía, antes que nada, a los dioses.

En dos textos atenienses del siglo V a. de C., uno de Esquilo y el segundo de Aristófanes, el “amar a los hombres” sólo tiene sentido para un ser exterior a la especie humana, quien, desde afuera, la puede ayudar¹¹.

“El primero es revelador: se trata de un texto de Esquilo; y se trata del don más generoso que le haya podido hacer a la especie humana alguien que no era un hombre. El suplicio de Prometeo tiene, en efecto, por causa, el don que él ha hecho a los hombres, y su actitud, que Hefesto define...con la frase: “actuar como el benefactor de los hombres”¹². El segundo es un texto de Aristófanes, que constituye una plegaria: el coro se la dirige a Hermes, con toda clase de zalamerías destinadas a lograr que

⁹ Sófocles, *Ajax*, 1361. Edición ya mencionada.

¹⁰ Sófocles, *Ajax*, 1365. Edición ya mencionada.

¹¹ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 45.

¹² Esquilo, *Prometeo Encadenado*, 28. Edición ya mencionada.

ceda; y le dice: “¡Sé gentil, ¡Oh! el más humano y el más liberal de los dioses!”¹³.

En estos dos casos, el vocablo nos remite a un acto de generosidad venido del exterior, para ayudar a la especie humana, y éste quedará como el valor original del término.

En los *Memorabilia ó Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte le atribuye a Sócrates una enseñanza sobre la generosidad que los dioses muestran con respecto a los hombres, y para designar esta bondad divina, Jenofonte emplea precisamente la palabra *philantropia*:

“¿Te ha acudido pensar sobre el cuidado que los Dioses se toman por todo lo que es necesario para los hombres?... cuando menos sabes cuántas necesidades tenemos de la luz que de los Dioses nos viene ... tenemos necesidad de reposo; y los Dioses nos proporcionan la noche, el más bello de los descansos ... no son ellos también los que, en medio de las tinieblas, hacen brillar esos astros que nos indican las horas de la noche ... además, la luna nos indica no tan sólo las divisiones de la noche, sino las del mes ... Y si tenemos necesidad de alimento ¿no son ellos los que lo hacen salir de la tierra? Y para este fin ¿no han establecido estaciones convenientes, que nos proporcionan con abundancia y variedad no sólo lo necesario sino aún lo agradable? ... y todo ello es filantropía...¹⁴ Y ¿no son ellos quienes nos dan el agua? ... y ¿no nos han dado ellos el fuego? ... Y esto sí que es extremo de filantropía¹⁵ ... Además, como de seguro no pudiéramos soportar ni el frío ni el calor si vinieran de repente, el sol se nos acerca poco a poco y se aleja también así, poco a poco, de manera que, sin casi apercibirnos llegamos a las temperaturas extremas. Estoy por preguntarme, si la ocupación de los Dioses, la única, no consistirá en velar por los hombres... porque veo, en efecto, que animales, aún los que son más fuertes que nosotros, se nos someten, y los

¹³ Aristophanes, *Peace*, 392-394. Penguin Books, New York, U.S.A., 1978.

¹⁴ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Banquete / Apología*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. Libro IV, III, 2-6.

¹⁵ *Ibidem*, 6-7.

hombres los hacen servir según su voluntad. ... Parece, pues... que los Dioses velan por los hombres con el más exquisito cuidado ¹⁶.

Para reforzar este punto, la autora cita también a Platón. Éste, emplea sólo dos veces el adjetivo *philantropos*, pero con este carácter trascendente, es decir, referido a los dioses:

“La primera vez, el término es empleado en *El Banquete* y – se podía esperar – a propósito del Amor, del que Aristófanes dice que “no hay dios que sea más amigo del hombre” ¹⁷. De la misma manera, en *Las Leyes* ¹⁸, cuando Platón describe la era de Cronos, en la cual las ciudades tenían para gobernarlas, “no a hombres, sino a unos seres de una raza superior y más divina, los demonios”; comparando con la manera en la que los pastores humanos se ocupan de sus rebaños, escribe: ‘de la misma manera, el dios, se dice, en su amor por los hombres, nos puso al frente a la raza de los demonios’.

De esta manera, no cabe pues duda, de que el sentido original del término quedaba reservado a los dioses. Después, por extensión, un arte que ayuda a la humanidad, se convertirá en “amigo de los hombres”.

Pero ni siquiera los empleos humanos del término, dejan de remitirse voluntariamente a esta bondad divina.

El cambio en el uso del término, de los dioses a los hombres, se da para los atenienses, en la figura de Sócrates.

“...hay que reconocer, que resulta muy satisfactorio para el espíritu, el que nuestros atenienses hayan escogido como primer representante

¹⁶ *Ibidem*, 10, 12.

¹⁷ Platón. Edición citada. *El Banquete*, 189 d.

¹⁸ Platón. Edición citada. *Las Leyes*, 713 d.

humano de la *philantropia*, justamente a Sócrates, que les aportaba la sabiduría”¹⁹.

Así pues, los textos relativos a Sócrates, sugieren que el empleo del término, no era todavía, a finales del siglo V a. de C. y comienzos del IV a. de C., ni banal ni usual.

Es entonces, a partir del siglo IV a. de C., que se vuelve natural en Atenas el encontrar la *philantropia* entre los hombres, y el que éstos hicieran de ella una virtud.

“Como la *praotés* pero más fácilmente que ella, esta virtud puede aplicarse al dominio político. La *philantropia* puede y debe marcar la actitud de los ciudadanos hacia la colectividad y la del pueblo soberano hacia aquellos que tiene que juzgar. Las leyes también deben estar animadas por un espíritu de *philantropia*. Los soberanos, con mayor razón, deben hacer prueba de esta virtud hacia sus súbditos. Los Estados tienen el mismo deber con respecto de los otros pueblos, y sobre todo de los pueblos griegos”²⁰.

Pero, sigue diciendo Romilly, que como para el caso de *praos*, el vocablo *philantropos* se convierte en una cualidad que se muestra en la vida de todos los días, y que rige felizmente las relaciones humanas.

Dicho vocablo se asocia a todos aquellos que describen las virtudes de sociabilidad, y formará en adelante parte del ideal del hombre íntegro.

Pero, como señala la propia autora, el término que se había introducido tan bien, estaba destinado a gastarse rápidamente con el uso, por influencia de esta misma difusión.

¹⁹ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 47, párrafo 3.

²⁰ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 49, párrafo 5.

Empezó a banalizarse, y así empezó a significar simplemente “lo amable” ó “lo agradable”. La *philantropia* se relacionó con palabras vanas y su desgaste fue pues considerable, hasta el punto de que la palabra terminó por designar una simple limosna, símbolo bastante empobrecido de la antigua compasión y muy lejano de su sentido original, de “amor por los hombres”.

Este desgaste, resulta ser la consecuencia misma de la súbita e irreprimible extensión que había conocido el vocablo, y antes que éste, la noción correspondiente.

Cabe anotar que este desarrollo, lleva en germen todos los problemas que no podía dejar de suscitar más tarde la gentileza en la vida griega, pues como subraya la misma autora:

Hace falta recordar que ésta no podía desarrollarse más que al margen de la justicia. Un texto característico de la *Ciropedia* precisa de esta manera que todos los bienes de los vencidos pertenecen por derecho a los vencedores: la *philantropía* será el dejarles una parte, lo que constituye un dominio de acción bastante estrecho. Más claramente todavía, al interior de la ciudad, y ahí en donde existe un verdadero derecho, la *philantropía* no entra en juego más que cuando la ley ha hablado, y en el marco de libertad permitido por el derecho. Ella no podría prevalecer contra la justicia. Mejor aún, ella supone, según el espíritu de la justicia, la reciprocidad. Demóstenes lo afirma abiertamente en la *Midiana*, 185: si un ciudadano es él mismo un hombre moderado, humano y caritativo (ó, más exactamente: *philantropos* y da trabajo por compasión a mucha gente), entonces, “es justo que él reciba de todo el mundo la misma contribución si él se encuentra en dificultades con la justicia”; pero, si un ciudadano es “un insolente, que hace ultrajes a todo el mundo, que considera a unos como pordioseros, a los otros como chivos expiatorios, y al resto como a menos que nada”, entonces es justo que este hombre reciba el mismo aporte que él le ha proporcionado a los demás”. La dulzura y la bondad, no consisten pues jamás en “tender la otra mejilla”; y, si ellas han ganado en

Grecia un lugar considerable, su dominio permanece limitado, y su aplicación sometida al principio de equidad. La dulzura se desarrolla a un lado de la justicia, en una especie de alianza: jamás, antes del cristianismo, la primera romperá con la segunda.

²¹

²¹ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 51, párrafo 3.

V. UNA PALABRA QUE SE ABRE A LA GENTILEZA: *epieikés*

Esta palabra designa lo “conveniente” o lo apropiado, la conformidad con unas tradiciones o usos heredados. Ella ratifica el respeto por las reglas sociales en las relaciones entre personas.

Pero si el término aludía a una buena manera de actuar, sin embargo, esta no se refería a ninguna regla o principio ético, y sí indicaba a toda virtud que pudiera existir al margen de la justicia, de la compasión y de las virtudes fundamentales.

Los griegos tenían en ellos mismos una tendencia natural a la gentileza: era pues normal que esa palabra les sirviera para traducir esta aspiración, y que les permitiera expresar ese algo de más que la justicia no exigía, pero que a ellos les era tanpreciado.

Toda la moderación, todo el respeto por el otro que la justicia no preveía, cabía entonces dentro de *epieikés*.

El problema de la equidad denota el hacho patente de ciertas injusticias cometidas no en trasgresión de la ley, sino precisamente por la aplicación rigurosa y literal de sus preceptos. La conciencia moral se sintió inclinada en estos casos a tolerar una desviación de la ley, que quedaba al margen del derecho.

Inspirábase en un ideal de justicia que se entreveía vagamente como algo superior al derecho vigente, pero en suma, como algo antijurídico.

La equidad era de esta suerte sinónimo de indulgencia algo opuesto a la justicia férrea de la ley (*diké*).

Este tema es desarrollado por Aristóteles al final del libro V de la Ética Nicomaquea como se verá en su oportunidad.

La voz “epiqueya” se define de este modo en el Diccionario de la Academia como “interpretación moderada y prudente de la ley, según las circunstancias” No completamente fuera del derecho pero tampoco dentro de él.

De tal manera que si *praos* designaba un comportamiento, y una manera de ser, y *philantropos* designaba un sentimiento, ahora *epieikés* tiene sobre todo por objeto una conducta, reconocida por la sociedad.

Tenemos entonces a la *epieikés* corrigiendo a la estricta justicia, en nombre de la comprensión y de la humanidad.

De tal manera que la *epieikés* se mueve igualmente dentro de los dominios de lo privado y lo público.

Muy pronto, este término de *epieikés*, en lugar de significar simplemente “conveniente” o “apropiado”, se cargará de dos sentidos:

- a) designará la verdadera justicia o equidad, por oposición a la brutal y ciega aplicación de las reglas.
- b) Y, designará también, la moderación o la indulgencia, que son, a los ojos de los griegos, los rasgos propios de aquella equidad.

La palabra tiene ahora (siglo V a. de C.) nuevos alcances; utilizados tanto en Herodoto, como en Aristófanes, Sófocles, Eurípides y Tucídides.

Con estos primeros empleos, la *epieikés* se ha desarrollado en las márgenes de la justicia, para corregirla y completarla.

La autora ilustra lo anterior citando un pasaje de Herodoto ¹, en donde se ve claramente, como la actitud *epieikés* consiste en cerrar los ojos, para evitar la serie de desastres que traen consigo las acciones de represalia entre los individuos:

“Se trata del hijo de Periandro, que no quiere volver a su casa, para suceder muy pronto a su padre, que él sabe responsable de la muerte de su madre. La hermana del joven viene a buscarlo y lo invita a sobreponerse: Parte para el palacio, deja de auto-castigarte. El amor propio es torpeza; no trates de remediar el mal con el mal. Muchos, a la estricta justicia, prefieren la equidad más razonable": *των δικαιων τα επιεικεστερα προτιθεισι*. En estricta justicia, el joven no podría perdonar a su padre; pero la situación lo invita a tener más tolerancia. La frase siguiente, por otra parte, precisa bien lo que sería esta estricta justicia; sería similar, pero en escala reducida, a la serie de venganzas que conoció el palacio de los átridas: Son muchos ya, los que peleando los derechos de su madre, han perdido lo que deberían haber recibido de su padre"².

Los griegos empiezan a hablar de una condena moral a la aplicación de la estricta justicia, pues se acepta la idea de que la ley pueda ser demasiado estricta.

Se trata de una justicia que no es ni ciega ni automática, sino que se funda en la persuasión.

¹ Herodoto, *Las Historias*, III, 53-54. Edición ya citada.

² Idem.

Esta virtud se asocia entonces a una actitud de flexibilidad, al arte de tomar en cuenta las situaciones, en el que la tolerancia y la comprensión son aspectos a considerar.

Lo justo y la *epieikés* se complementan pues el uno con la otra. Romilly describe este término en distintos autores y empieza con Sófocles, y se reforzará con Aristóteles.

Esta cuestión no sólo fue objeto de especulaciones de poetas o filósofos sino que en la vida práctica, en la vida política y jurídica de Grecia, aparecía cada día más impostergable la urgencia de una clasificación sobre la función precisa de la *epikeia*, a consecuencia del creciente desarrollo de los tribunales de arbitraje, cuyos fallos se apoyaban de preferencia en la equidad, como los de los jueces ordinarios, a su vez, en el derecho estricto.

Cuando la ciudad de Atenas acoge y protege a Edipo, después de su desgracia, ella actúa evidentemente de manera compasiva, ya que Edipo es un suplicante. No faltándole palabra, ella actúa con lealtad; pero, en su agradecimiento, Edipo elogia, no dos, sino tres cualidades: “La compasión, es entre ustedes, los únicos entre todos los hombres, que la he encontrado, así como *τουπεικης* y la lealtad”³. De hecho, la justicia no obligaba a Atenas a ir tan lejos en la protección de un suplicante tan inquietante; pero Teseo se ha mostrado comprensivo y generoso. Y las razones que él mismo ha dado al comienzo, revelan de manera suficiente que se trata, de su parte – como para el Ulises del *Ajax*, de un sentimiento de solidaridad humana:

³ Sófocles, *Edipo en Colono*, 1125-1127. Edición ya mencionada.

“Yo no olvido que yo mismo he vivido en el exilio, extranjero, como tú... Así no hay extranjero, igual a ti hoy día, a quien yo pueda rehusar mi ayuda. Yo sé demasiado bien que soy un hombre, y que no más que tú, dispongo de poder sobre el mañana”⁴.

Esta actitud era más que justa: era noble (*γενναίον*)⁵; y los atenienses se han asociado a ella, tanto por su celo en obedecer, como por la compasión que expresaban los cantos del coro.

Pasemos ahora a examinar el empleo del término *epieikés* en Tucídides, pues la lectura de su obra confirma el progreso de esta noción y su creciente difusión, al mismo tiempo que ilustra su valor.

Tucídides aplica el término en cuestión, sobre todo a la política ateniense. Para empezar, los atenienses la reclaman como una de sus cualidades características.

En otra parte, dentro del mismo Tucídides, este valor es atacado, y se afirma que la *epieikeia* es peligrosa para un imperio, en donde hace falta hacer justicia con todo rigor, y en donde no debe escucharse más que al propio interés de manera que de alguna manera se podía ver en este concepto más bien un elemento perturbador .

Mas adelante se regresa de nuevo a la idea anterior de tolerancia: “Los lacedemonios le sugieren a Atenas que, si se quiere una paz duradera, que lleve a una reconciliación, hace falta concluir la en el sentido de la *epieikeia*”.

⁴ Sófocles, *Edipo en Colono*, 562-568. Edición ya mencionada.

⁵ Sófocles, *Edipo en Colono*, 569. Edición ya mencionada.

Y así continúa el debate sobre los pros y contras de este valor.

Los textos de Tucídides, en su conjunto, nos hacen pues percibir en el dominio exterior, la misma evolución que se da en el dominio de las relaciones entre los individuos en el seno de la ciudad. En los dos casos, se reconoce el mismo punto de partida que constituyen unas costumbres corrientemente admitidas, y la misma necesidad de llenar una laguna, admitiendo que la justicia tiene a veces necesidad de tener cierta flexibilidad y de aceptar medidas correctivas. En ambos casos, la *epieikeia* asume un valor de gentileza que permite llenar esta laguna.

Para terminar con el análisis del uso de este término de *epieikés*, podemos sacar en claro lo siguiente:

Si se consideran los usos del término antes de Aristóteles, se constata, que éste toma diversos valores: conductas flexibles, conductas que se oponen a las querellas, a las venganzas, a los desórdenes, y también un ideal de tolerancia; implica una tendencia a las relaciones pacíficas y un deseo de no dañar al otro.

Tales hombres, razonables y preocupados por el otro, son bastante apreciados, en la Atenas de comienzos del siglo IV. Estos son simplemente hombres que no hacen ningún mal y se oponen por ello a los “malvados”. Son sobre todo gente que no intriga contra su prójimo. Aquél que, inscribiendo a unos ciudadanos como deudores del tesoro, obedece a enemistades personales, falta a la *epieikeia*. Aquél que tiene por enemigo a gente habituada al juego, a la bebida y a los desórdenes es seguramente un hombre de *epieikeia*. Un hombre cuyas disposiciones reflejan la *epieikeia*, se opone a aquél que ataca temeraria y ciegamente. Un hombre del que nadie se ha quejado jamás, puede legítimamente verse atribuida la *epieikeia*. Igualmente, aquél a quien sus enemigos no encuentran en qué lo

pueden condenar, puede utilizar ese hecho como una prueba de su *epieikeia*...

Esta virtud tranquila se convertirá más tarde en moderación y prudencia (*epieikés* y *σωφρων* se encuentran a veces agrupadas). Y el grado máximo de la *epieikeia* será naturalmente – se ha visto ya en muchos de los ejemplos – el de no vengarse, el de olvidar las injurias.

Plutarco dará como un signo de la *epieikeia* de Arístides, el que habiendo soportado tantos perjuicios de parte de Temístocles “no le mostró rencor y fue el único que no hizo ni dijo nada contra él”.⁶

Más adelante se encontrará el término tomado en su sentido social. Los términos morales, en efecto, toman con frecuencia un sentido social: los “buenos” opuestos a los “malvados”; y de la misma manera que los aristócratas eran “los buenos”, igualmente los ciudadanos acomodados y respetables eran los *epieikés*, ó como diríamos hoy día, “la gente bien” ó “la gente como Dios manda”.

Esta coloración moral, que se ha encontrado en los usos más diversos del vocablo, tiene interés por la evolución que refleja de los valores en la sociedad ateniense.

Así la *epieikés* queda próxima a la justicia, teñida por ella y con frecuencia casi indiscernible de la misma, y sin embargo, el término ha entrado a formar parte de manera notable en el vocabulario de la gentileza, en donde a partir del siglo IV a de C. tiene un sitio propio.

Esta transformación traduce pues, la misma apertura a valores más recientes como *praos* y *philantropos*.

⁶ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 61, párrafo 2.

El vocabulario se enriquece y evoluciona en un sentido bien determinado, hacia la conquista de la gentileza y la compasión.

Y, como lo expresa la propia autora: la historia del término *epieikés* confirma bien que si esta gentileza gana así terreno, ella lo gana en gran parte a expensas de la justicia pura y simple.

VI. LA *suggnomé* Y LAS FALTAS EXCUSABLES

La *suggnomé*, o indulgencia, antes de ser una disposición moral y una virtud, se presenta en los textos griegos bajo una forma cuasi-jurídica, en donde se reconoce, una vez más, la importancia que tenía para los griegos la justicia.

Para quedar así justificada, la *suggnomé* ese apoya en un análisis de la falta y de sus circunstancias.

Es una *suggnomé* de la que se discute, a la cual la gente tiene derecho o no tienen derecho, y que constituye el objeto de reglas cada vez más elaboradas.

De un extremo al otro del desarrollo que va de Herodoto a Aristóteles, esas reglas se reducen siempre a la misma idea: solamente tendrán derecho a la *suggnomé* tanto en el derecho como en la reflexión moral, aquellos actos que pueden ser calificados de involuntarios; y estos son de dos tipos: aquellos que se cometen bajo el efecto de “la ignorancia” y aquellos que son debidos a “la coacción”.

Y unos textos que no podrían ser más precisos recuerdan el caso en donde aparentemente, aún dentro de las leyes de Dracón: un asesinato involuntario quedaba excusado. “La ley dice a continuación, escribe Demóstenes en el *Contra Aristócrates*, que aquél, que mate, en la guerra, por desprecio está limpio. Esto es razonable. Si yo he causado la muerte de un hombre tomándolo por el enemigo, no es justo que yo reciba un castigo, sino más bien que obtenga la *suggnomé*”¹.

¹ Romilly, Jacqueline de. *La douceur dans la pensée grecque*. Pág. 67, párrafo 4.

Esta distinción es clara para los griegos, que hablaban de “ser culpables voluntariamente” o de “estar en el error involuntariamente”.

El derecho se adecuaba a este principio, ya que dos tribunales diferentes se encargaban, uno del asesinato voluntario, y el otro del asesinato involuntario.

De hecho, desde mediados del siglo V a. de C., los oradores se refieren a esta oposición entre lo voluntario y lo involuntario - a tal punto que Aristófanes se burla de ello en *Las Avispas*, mostrando al viejo heliasta ² que se excusa de haber votado la absolución diciendo que: ¡él lo había hecho “involuntariamente”! ³.

De esta manera, el sentido primitivo de la *suggnomé* tiene un tinte intelectual, en cuanto que se trata de participar, ya sea en un conocimiento, ya en una decisión razonada.

Tenemos así que, por una bella evolución, bien característica del griego, es de la comprensión que nace la indulgencia, y de la indulgencia que nace el perdón.

Para los romanos, por el contrario, la indulgencia viene de un rechazo de constatar, por el cual simplemente se “ignora” la falta. La rectitud griega es totalmente intelectual, en tanto que la actitud romana es de carácter práctico.

² Nombre que se les daba en Atenas a los miembros de un tribunal cuyas asambleas comenzaban al amanecer.

³ Aristophanes, *The Wasps*, 999 and followings. Viking Penguin Inc., New York, U.S.A., 1986.

Tenemos entonces que las excusas invocadas por los autores griegos, se atribuyen, bien sea a la ignorancia, bien sea a la coacción.

Cuando, en Herodoto, el hijo de Creso le dice a éste último que él “comprende” las precauciones tomadas por error con respecto a su persona, él explica por qué: alguna cosa se le ha escapado a Creso ⁴; de la misma manera, cuando Jerjes pide que se “comprenda” su cambio de opinión, él se justifica de ello por el hecho de que él no tiene todavía todo el discernimiento que haría falta ⁵. Cualquiera puede equivocarse de esta manera, sobre todo sin buena información. “Para ustedes que no tienen la experiencia de lo que valen los persas, yo estaba lleno de indulgencia” (*συγγνωμη*), dice Mardonio ⁶; “pero en lo que respecta a Artabazo...”, esta excusa no funciona.

Sin embargo, en el caso de Tucídides, justamente, la excusa de la coacción es mucho más frecuente. En ese mundo de violencias y de presiones, ¿quién entonces actuaría en forma enteramente libre? Así, cada uno va explicando que no podía actuar de otra manera. Este tenía miedo; aquél tenía que obedecer; a este otro se le tenía amenazado. En tal caso, naturalmente, la persona afectada espera ser excusada. Cleón afirma que, si algunos pueblos aliados habían desertado “por que eran incapaces de soportar vuestro imperio ó bajo la coacción del enemigo”, el está enteramente dispuesto a la indulgencia ⁷.

Estos dos tipos de argumentos están pues ya claramente determinados y largamente extendidos en el siglo V a. de C. Ellos estaban destinados a

⁴ Herodoto, *Las Historias*, I, 39, 1: *λεληθε*. Edición ya citada.

⁵ Herodoto, *Las Historias*, VII, 13, 2, cf. 12, 2 : *φρενων*. Edición ya citada.

⁶ Herodoto, *Las Historias*, IX, 58. Edición ya citada.

⁷ Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, Livre III, 39, 2: *ξυγγνωμην*. Éditions Gallimard, 2000.

servir todavía a los oradores del siglo IV a. de C. Y ellos sirven también de marco al análisis que hace Aristóteles ⁸, del acto involuntario: él clasifica en efecto, dentro de esta categoría, los actos llevados a cabo bajo coacción (*βία*), o bien, sin saberlo (*αγνοίαν*). Por este esfuerzo de elucidación, los atenienses de fines del siglo V a. de C., han pues planteado con firmeza las bases de una justicia más clemente; y ellos le han ofrecido a la gentileza, en el seno mismo del juicio más lúcido, unas posibilidades precisas de hacerse tomar en cuenta.

La literatura griega nos entrega múltiples ejemplos en donde se rechaza la responsabilidad de un acto alegando a veces la ignorancia, y más frecuentemente la coacción.

Esta coacción puede provenir de personas o de los mismos dioses.

Pero queda claro que cada vez con mayor frecuencia, el objetivo de esas reflexiones va siendo el de inoventar a alguien que, a primera vista, parecía el autor de un acto, pero que sopesando bien las cosas, no resultaba realmente responsable del mismo, y así la responsabilidad le era atribuida a otra persona.

Este tipo de argumento aparece en forma bastante clara en el caso de la Helena de Eurípides ⁹, que se pretendía inocente de sus faltas. En efecto, ella acusa a todo el mundo, salvo a ella misma: Hécuba, el salvador del joven Páris, Menelao, y sobre todo a la diosa (Atenea), responsable de todo el mal. De hecho, para mejor mostrar que no se ha deseado cometer ninguna falta, resulta de la mayor conveniencia el designar a otro

⁸ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics*, III, I, 1109 b and followings.

⁹ Eurípides, *Troyanas*. Edición ya mencionada.

culpable. Eso se ha hecho siempre. La indulgencia de Homero con respecto a Helena, ofrecía ya un primer modelo. Pero tal parece que ese era un arte en el cual los sofistas se volvieron maestros e hicieron numerosa escuela.

Bajo su forma más simple, ese rechazo de responsabilidad consiste en remitirse a una orden dada por un superior: el ejecutante no es responsable de las órdenes que él recibe. Es el aspecto que reviste, sobre todo, el argumento en el caso de los historiadores; y éste puede presentarse en ellos de la manera más cándida y de manera legítima, como también más llena de astucia. Crespo, en Herodoto, teme las represiones que serán ejercidas sobre Sardes e intenta evitarlas: la ciudad es, dice él:

“inocente de lo que ha pasado previamente y de lo que pasa hoy día la carga sobre mi cabeza. En cuanto al presente, el culpable es Pactolo, a quien tú mismo has confiado Sardes; es a él a quien debes castigar.. De lo que ha pasado previamente, soy yo quien fue el autor y yo llevo Pero perdona a los lidios...”¹⁰.

A este rechazo de responsabilidad de orden jurídico y político se une otro, bastante diferente. En efecto, cuando no se puede alegar ningún poder humano que sirva de coartada, queda como mínimo la voluntad divina: es el caso cuyo ejemplo se ha visto con la Helena de las *Troyanas*; pero ella está lejos de representar un caso aislado. Aquí también, puede tratarse de un sentimiento religioso auténtico o bien de una excusa un poco fácil; y se desliza incluso sin sentirlo de un extremo al otro. La Deyanira de Sófocles, ya antes que Helena, reconocía que era insensato querer hacer resistencia al amor: “El amor ordena a los dioses según su capricho, al igual que a mí”¹¹.

De manera más explícita, la Artemisa de *Hipólito*, le dice a Teseo: “Tu crimen fue espantoso, y sin embargo tú puedes obtener el perdón por lo

¹⁰ Herodoto, *Las Historias*, I, 155, 4: *συγγνωμην*. Edición ya citada.

¹¹ Sófocles, *Traquinias*, 443-444. Edición ya mencionada.

que has hecho ¹². Era la voluntad de Cipris¹³ que así ocurriera”. La Helena de *Las Troyanas* es solamente más experta y más desvergonzada, cuando ella le dice con ironía a su esposo, que ella tiene el derecho a ser excusada: “Quéjate con la diosa, muéstrate más fuerte que Zeus, que tiene bajo su yugo a las otras divinidades y es el esclavo de ésta” ¹⁴; o bien: “Si tú quieres prevalecer sobre los dioses, tu pretensión es insensata” ¹⁵; o también: “Deja de imputarme un mal que viene de los dioses. No me mates, perdóname” ¹⁶; A decir verdad, ella retoma ahí un argumento demasiado frecuentemente empleado en la época, al grado que Aristófanes se burla del mismo en *Las Nubes*; un razonamiento injusto aconseja a un joven de no inquietarse por nada: “¿Te han sorprendido en adulterio? Tú le responderás al marido que no has hecho nada de malo. Después descarga la culpa sobre Zeus: éste también, dirás, es vencido por el amor. ¿Y cómo podrías tú, pobre mortal, ser más fuerte que un dios?¹⁷.”

Utilizado con hipocresía por los culpables o simplemente por los acusados, aceptado con generosidad por los demás, el argumento iba a conocer una larga carrera.

Jenofonte, en la *Ciropedia*, se libra así a toda digresión sobre la cuestión de saber si se puede o no protegerse contra el amor; parecería que sí, pero a fin de cuentas el amor del que se sopesaban los riesgos o las posibilidades han efectivamente triunfado, Ciro perdona a aquél cuya pasión a arrastrado a proceder mal y justifica ese perdón explicando que los dioses pasan ciertamente por ceder al amor y que muchos hombres

¹² Eurípides, *Hipólito*, 1326: *συγγνωμης*. Edición ya mencionada.

¹³ Uno de los varios nombres con los que se conocía en la Antigüedad a la diosa Afrodita.

¹⁴ Eurípides, *Troyanas*, 948-950. Edición ya mencionada.

¹⁵ Eurípides, *Troyanas*, 964-965. Edición ya mencionada.

¹⁶ Eurípides, *Troyanas*, 1024-1043. Edición ya mencionada.

¹⁷ Aristophanes, *The Clouds*, 1078-1082. Penguin Books USA Inc., New York, 1976.

tenidos por sensatos, han sucumbido en su momento al mismo; la excusa acordada “al crimen pasional” era así lanzada para los siglos venideros.

La época de los sofistas ha sido la de todas las “excusas”; y el talento muy visible con el cual los autores de entonces, bajo la influencia de aquellos, aprendían a rechazar la responsabilidad de sus actos sobre otros, no es más que uno de los aspectos de la tendencia que se desarrollaba en todas partes, de ver en todas las acciones, circunstancias propias a volverlas excusables.

El paralelismo de las diversas excusas se manifiesta, en efecto, con claridad, en la manera en la que el sofista Gorgias intenta excusar a Helena. Él procede en efecto *a priori* y examinando las diversas explicaciones posibles a la conducta de Helena, él muestra que, en cada caso, ésta es claramente excusable. Él distingue cuatro posibilidades. Una de ellas, la tercera, vuelve a entrar en la categoría de las excusas por ignorancia: Helena ha sido, en ese caso excusada de haber procedido mal por haber escuchado palabras que la han engañado. Todas las otras hipótesis desembocan en excusas por coacción: la acción de los dioses o de la necesidad, la de la violencia, aquella, en fin, del amor, representan fuerzas a las cuales ella no podía resistirse, se trata casos de “fuerza”, como diríamos hoy en día. A ello se añade que, si se trata de un dios, se debe, declara Gorgias descargar la posibilidad sobre el dios, y ocurre naturalmente lo mismo, si se considera al amor como un dios.

Es, en ese caso, “normal”, que ante situaciones amenazantes o de peligro, se cometan malas acciones.

¿Los atenienses no se justifican de su imperialismo, invocando la coacción que implica el cuidado por su seguridad?¹⁸ ¿No añaden, precisamente, que su conducta es normal y que todo hombre ó toda ciudad, en su lugar, hubiera hecho lo mismo? El siracusano Hermócrates está de acuerdo en esto; y el imperialismo de los atenienses le parece merecer *πολλή ξυγγωμη* : ellos han actuado, en efecto según los hábitos de la naturaleza humana ¹⁹(“Pues tal es la naturaleza del hombre, que siempre extiende su poder cuando no se le resiste, pero también se pone en guardia contra aquél que lo amenaza”). – Este argumento, en el cual la coacción se ha convertido en aquella de la naturaleza humana, con sus tentaciones y sus pasiones, puede, se entiende, excusar muchas cosas y muchas faltas.

Se tiene un poco la sensación de que esta abundancia de excusas y esta propensión a explicarlo todo por la naturaleza humana, se debe por un lado, a un realismo que no admite ilusiones, y por otro, a que se privilegia la política por encima de la moral.

La idea de que todo acto llevado a cabo bajo la amenaza de peligro, merece el perdón, se encuentra tanto en Sófocles, en donde un personaje afirma que si la muerte amenaza, es excusable la acción; como en Eurípides, en donde encontramos que el ser joven también es una excusa, ya que resulta normal que los jóvenes se dejen llevar por el impulso de sus pasiones.

Y así, se empezará también a utilizar la excusa de ser viejo, pues es normal que los viejos sean cobardes; la de ser mujer, pues la naturaleza de ésta última es débil; la ausencia de hijos, pues por ella el marido va en busca de otra mujer; el estado de ebriedad; la cólera; y la pobreza.

¹⁸ Thucydide, *La Guerre de Péloponnèse*, I, 75, 5. Edición ya citada.

¹⁹ Thucydide, *La Guerre de Péloponnèse*, IV, 61, 5. Edición ya citada.

De esta manera, la debilidad de los hombres en general, se presenta, en cada caso particular, como el reflejo de un sentimiento real, que tiende a explicar las faltas y se difunde así una tendencia a remplazar la acusación por una explicación.

Demóstenes dice *En contra Estéfano*, 1,67 “para quien juzga con humanidad la coacción de la necesidad es una excusa”.

De esta manera, la debilidad de los hombres en general, se presenta, en cada caso particular, como el reflejo de un sentimiento real, que tiende a explicar las faltas y se difunde así una tendencia a remplazar la acusación por explicación.

Pero la proliferación de la *suggnomé* no se limita a esta suma de excusas. Se le ha visto como un derecho al cual aspiran los culpables, y después, poco a poco, se le verá también como una disposición interior que abre los corazones a la indulgencia, sin consideraciones de la intención, de las circunstancias o de justicia, bajo un aspecto más subjetivo y más personal. La *suggnomé* libremente acordada.

Sin embargo, sería cometer un grave error, tomar las excusas aquí consideradas, como un simple juego retórico destinado a sólo conmover a los jueces.

Es verdad que de alguna manera, sí se trataba de lograr esto; de ahí la habilidad dialéctica puesta de moda por los Sofistas. Pero lo que interesa resaltar aquí, es que estas excusas no hubieran sido inventadas ni propuestas, si no se hubiera sabido que los jueces eran sensibles a ellas, o que la persona de la que se deseaba obtener la indulgencia, las reconocería como válidas.

Si un juego retórico está destinado a conmover a los jueces, es que los jueces se encuentran naturalmente inclinados a conmoverse. Todo argumento, es pues el reflejo de una mentalidad, todo alegato de defensa, la expresión de valores generalmente reconocidos.

Más allá de la habilidad retórica, la multiplicación de las excusas marca pues el desarrollo en Atenas, de una indulgencia incrementada, que se busca que sea cada vez más lúcida.

La inteligencia de las excusas nace del progreso de la compasión. Esta última podía ser excesiva. Ella lo podía tanto más, en cuanto que se mezclaba la habilidad retórica, y la democracia ateniense seguía ahí una pendiente peligrosa : después de haber querido ser indulgente, ella podía, con la ayuda de la astucia de los argumentos, ser, como se dice ahora, demasiado permisiva.

Así se puede comprender que haya habido una doble reacción, a la vez política y moral.

En Platón, la noción de *suggnomé* es fuertemente criticada en *La República*. Pero, si los excesos de la *suggnomé* podían en ello revelarse peligrosos, su progreso representaba también, en principio, el advenimiento de una gentileza generosa y clemente. Los oradores podían jugar con ella, deformarla, desviarla de su verdadero espíritu, pero no por ello dejaba de ser una virtud, a tomar en cuenta en el número de los méritos atenienses. Lo que lo confirma es, en particular, que ella no se haya solamente desarrollado en esos argumentos de defensores: la gentileza a la que apelan, frecuentemente con éxito, todos esos argumentos diversos, es también una tendencia general, que no depende ya de unos actos incriminados, sino de valores morales que cada uno nutre en él mismo.

VII. LA APTITUD DE PERDONAR

Hemos visto como los griegos, y en particular los atenienses, presentaron desde sus comienzos una natural disposición a la indulgencia.

Si bien Homero no empleaba el término *suggnomé*, él conocía bastante bien la clemencia, la compasión, la reconciliación e inclusive la indulgencia hacia aquellos que nos hacen el mal, como es por ejemplo el caso de la actitud de Príamo hacia Helena, ya comentado con anterioridad

Homero no conocía el término *suggnomé*, pero sí el de *αἰδώς* (*aidós*), que nos habla del respeto que siente por el otro y que nos impide hacerle daño. Esta palabra nos hace ya pasar de la emoción puntual a la indulgencia inscrita en la vida judicial, pues ocurre que entre todos los valores que abarca, figura el valor técnico del perdón acordado a un asesinato involuntario. Existen también otras palabras para describir la conducta indulgente de los hombres, como es el caso de: *μη μνησικακεῖν* (borrar el recuerdo de los daños sufridos); *συγχωρεῖν* (ceder ante las razones del otro); y *αφιεναι* (absolver a un acusado y reconocer su inocencia).

Sin embargo, la *suggnomé* nos interesa especialmente, porque ella permite captar la unidad que liga a esta indulgencia más amplia con la indulgencia jurídica, pues si bien la mención de los servicios prestados, crea una especie de derecho que el acusado puede hacer valer, los llamados a la compasión de los jueces son un tema igualmente frecuente en los alegatos de defensa. Basta para ello acordarse, , que los defensores solían hacer comparecer delante de los jueces, a niños y a familias enteras bañadas en lágrimas. Ahí había realmente un llamado a los sentimientos.

Las *Avispas* de Aristófanes prueban suficientemente que su uso era habitual ya desde el siglo V a de C.

Así pues, la *suggnomé* es una más de las palabras para expresar la gentileza, la piedad y la compasión; tendencia o disposición que estuvo siempre viva en el corazón de los griegos.

La *suggnomé* entre los dioses.

La *suggnomé*, como la *philantropéa*, comienza con los dioses. En efecto, el primer empleo del término que se ha conservado pertenece a un texto poético y se sitúa en una plegaria: ese texto es el bello poema de Simónides sobre Dánae, transmitido por Dionisio de Halicarnaso (37 b =13D).

Dánae flota a la deriva sobre la mar, con su hijo recién nacido; ella expresa su angustia, junto con la ternura por su hijo; y le suplica a Zeus de poner fin a sus sufrimientos. Para terminar, ella le dice: “Si algo en mi plegaria resulta arrogante o falta de justicia, perdóname” *συγγνωθι μοι*. (25-27).

De hecho, nada podría ser menos arrogante o menos injusto que su plegaria: Dánae no tiene ninguna falta de ese género que reprocharse. Pero con los dioses soberanos, jamás se podrá ser lo bastante prudente; así, sin sentirse culpable, Dánae pide perdón por las ofensas que ella pudiera haber cometido. Ella implora pues ese perdón, no basándose en la naturaleza de su conducta, sino solamente en la esperanza que se apoya en la clemencia de los dioses. Su plegaria es humilde, y conmovedora; y esta humildad adquiere un sentido más rico aún a partir del hecho de que la salvación debía en efecto serle acordada.

Aquí, se espera pues que Zeus perdone las ofensas.

Lo anterior resulta sorprendente, si se toma en cuenta el hecho de que los dioses griegos, normalmente, eran poco inclinados al perdón. Más bien ellos eran vengativos, según nos lo presenta tanto Homero como Esquilo. La única diferencia entre estos dos autores, es que en el intervalo de tiempo que media entre uno y otro, esta venganza se ha vuelto menos personal y más próxima a una justicia rigurosa. Pero si los dioses se han vuelto justos, ellos no se han vuelto buenos.

Aun así, en todas las épocas de la civilización griega, encontramos a unos dioses que han sido capaces de mostrar piedad y compasión, y por ello es que se les implora y se les pide ayuda.

Así lo muestran *Las Suplicantes* de Esquilo, que les piden a los dioses ser propicios, benevolentes y salvadores.

Los dioses griegos pueden tener compasión por las desgracias humanas, y es que para los griegos la compasión es una forma de sabiduría; y un poco como el refrán francés que reza: “Es siempre el más inteligente el que cede”, la penetración de espíritu, en Grecia, lleva siempre a la gentileza. Es así como en *Electra*, Eurípides hace decir a Orestes: “La compasión no nace en un espíritu obtuso, sino en un espíritu penetrante” ¹. Y Yolao, en *Las Heráclidas*, desea tener un enemigo sabio y no incomprensivo, ya que, si este enemigo es sabio, se puede, aún en la desgracia, encontrar consideraciones de su parte ².

¹ Eurípides, *Electra*, 295: σοφοισι. Edición ya citada.

² Eurípides, *The children of Heracles*, 458-460. Edición ya citada.

La sabiduría de los dioses debe pues permitirles, a ellos también, distinguir entre las faltas: la justicia de Zeus no es de ninguna manera ciega.

Pero sobre todo, anota Romilly, la sabiduría de los dioses debería asegurarles, a falta de bondad, una cierta paciencia con respecto a las faltas humanas; es por lo menos lo que esperan de ellos los hombres de fines del siglo V a. de C.

Cuando el sirviente de Hipólito ve la arrogancia de su joven amo hacia Afrodita, él se vuelve hacia ella e implora su indulgencia; para ello, él invoca sin duda algunas excusas, pero él apela sobre todo a la clemencia que deben poseer los dioses: “Hay que perdonar a quien, en el arrebatado de un alma juvenil, te dirige palabras desconsideradas. Aparenta no escucharlo: los dioses deben ser más sabios que los mortales”³.

Pero esta referencia misma a los dioses es reveladora. Ella confirma que, normalmente, los dioses griegos no son indulgentes: los atenienses del siglo V a. de C. no han esperado de ellos esta indulgencia sino hasta que ella se ha extendido en su propia sociedad. Hasta entonces, se podía tener a los dioses por amigos o por enemigos, sentirse más o menos culpables hacia ellos, temblar frente a su poder, suplicarles de no ejercer su venganza: su clemencia no es más que el reflejo del ideal nuevo que se extiende entre los hombres.

La sugnomé entre los mortales.

Así que, será en las relaciones entre los hombres en donde habrá de buscarse el desarrollo de estas nociones que hablan de generosidad, tolerancia, indulgencia, paciencia y compasión, virtudes todas ellas que

³ Eurípides, *Hippolytus*, 118-120. Edición ya citada.

parecen haberse extendido e impuesto en un impulso irresistible, en el transcurso del siglo V a. de C.

En efecto, un breve examen de los textos correspondientes a dicho período, muestra que el uso de la *suggnomé* se ha profundizado y extendido durante el mismo.

Nuestra autora juzga imprudente y arbitrario el que se considere a las enseñanzas de los siete sabios de la época presocrática como antecesores de estas ideas.

De la misma manera que a Solón se le han prestado algunas palabras sobre la *praotés*, igualmente se presta de buena gana algunas ideas de *suggnomé* a tal o cual de entre los siete sabios. Sin embargo, la incertidumbre debida a la ausencia de todo contexto respecto a aquella época, prohíbe considerar, estos y otros testimonios de otra manera que como una simple posibilidad.

En cambio, afirma nuestra autora, la evolución en el uso de los conceptos mencionados puede seguirse con bastante precisión a partir del siglo V a. C.

En el caso de Herodoto, la venganza es la regla general, y esta venganza con frecuencia es cruel. Lo más común es que, cuando se invocan algunas excusas, estas no hagan otra cosa que trasladar la falta al verdadero culpable, contra el cual, entonces, se ejerce sin piedad el castigo correspondiente. El boyero⁴, confiesa haber mentido a fin de salvar al niño que Hárpago le había ordenado de abandonar entre las bestias salvajes; él suplica ser perdonado (*συγγνωμην*). Entonces, Astiages no se ocupa más de

⁴ Herodoto, *Las Historias*, en el libro I, 116, 5. Edición ya citada.

él... Pero le hace comer a Hárpago la carne de su propio hijo, para castigarlo por no haber ejecutado el crimen por su propia mano!

Es cierto que, hay, en el mundo de Herodoto, algunos momentos en donde esta severidad se relaja. Para comenzar, queda claro que, para los griegos, la venganza observa ciertos límites: Pausanias en Platea, rehúsa vengarse de una manera que sería impía⁵. Además, hay, incluso entre los bárbaros, algunos momentos deliciosamente humanos; pero lo más frecuente es que la clemencia (que es por otra parte, completamente relativa) sea entonces de orden afectivo: ella nace de un impulso de compasión o de simpatía. Darío ⁶ tiene compasión de la mujer de Intafernes y le concede la vida de su hermano y la de su hijo mayor (pero decreta la muerte de todos los demás). La persona ⁷ encargada de matar al pequeño Cipselos renuncia a ello porque el niño le sonríe.

Solamente un caso de clemencia es debido a una verdadera reflexión; y la forma que toma esta reflexión, da ya el tono de lo que será la indulgencia griega en general, así como de sus justificaciones profundas. Se trata de la clemencia de Ciro, quien habiendo escuchado las palabras pronunciadas por Solón sobre la fragilidad de la vida humana, decide dejar con vida a Cresos: él ha, en efecto, reflexionado que él mismo era un hombre, y que “en las cosas humanas no hay nada seguro” ⁸.

Ese sentimiento de solidaridad existente entre los hombres, y que justificaba, según el caso, compasión, ayuda o perdón, se volverá a encontrar en otros textos griegos; pero toma, en el relato del libro I, de

⁵ Herodoto, *Las Historias*, IX, 79. Edición ya citada.

⁶ Herodoto, *Las Historias*, en el libro III, 119. Edición ya citada.

⁷ Herodoto, *Las Historias*, en el libro V, 92 γ. Edición ya citada.

⁸ Herodoto, *Las Historias*, I, 86, 6. Edición ya citada.

Herodoto un relieve notable. Esto permite al mismo tiempo comprender por qué razón esta tolerancia, ligada al sentimiento de una común fragilidad, no es normalmente un asunto de los dioses: se trata verdaderamente de “humanidad”, en el sentido más fuerte del término.

Analicemos ahora el testimonio de los autores trágicos.

En la obra de Esquilo, no son apreciados ni la indulgencia ni el perdón. Los dioses exterminan a familias enteras de manera implacable, y los hombres se vengan de igual manera que los dioses.

Únicamente el proceso de Orestes en las *Euménides* aporta una nota más reconfortante, pues se cierra con una absolución. Pero se sabe cuán difícil de obtener resulta esta absolución, y qué revolución decisiva aporta en el derecho y en la religión. Para obtenerla hace falta la intervención común de los hombres y de los dioses. No obstante, la absolución no se reconoce más que con la igualdad de los votos. Sobre todo, los argumentos ofrecidos no están fundados ni sobre las circunstancias del crimen, ni sobre la belleza del perdón: el carácter, a nuestros ojos sorprendente, de las explicaciones proporcionadas por Apolo y Atenea, revela de manera suficiente, que el arte de las excusas no se había todavía desarrollado, y que el perdón no era todavía una virtud; los argumentos empleados por Atenea para convencer a las Erinas celebran mucho las bondades de la concordia, o de la persuasión, pero no la de la indulgencia: al contrario, Atenea está de acuerdo con las Erinas en hacer reinar un orden riguroso fundado sobre el temor.

La sugnomé entre los mortales.

En el teatro de Sófocles, en cambio, el perdón tiene un lugar importante, pero discutido.

Romilly hace notar, que los héroes en ese teatro se caracterizan por el rechazo de todo perdón. Para ellos, perdonar sería renunciar a su justa cólera, por tanto ceder, y por lo mismo ser infieles a su propio ideal.

Ajax, en la pieza que lleva su nombre, se deja llevar por su rencor hasta el punto de querer matar a los jefes del ejército griego. Él multiplica las palabras de odio hacia Odiseo. Y, aún cuando pretende haberse “tranquilizado”⁹ y haber aprendido que hay que odiar al enemigo “con la idea de que se le podrá amar más tarde”¹⁰, él muere pidiendo la muerte para aquellos que lo han ofendido¹¹.

Un ejemplo más lo encontramos en Edipo en Colono¹², que no acepta ni siquiera recibir al hijo al que guarda resentimiento. Para que él tolere un momento su presencia, hace falta la doble intervención de Teseo y de Antígona. Después de la cual, habiendo escuchado a su hijo, lo maldice de manera espantosa, invocando contra él la sombra del Tártaro (ó el Infierno) y de Ares.

En contraste, surgen otros personajes de Sófocles, inspirados en una nueva ética, todos, en su oportunidad, suplicando el perdón y la indulgencia: algunas veces no es más que una frase dicha de paso. Ismene, la hermana de Antígona, cuenta con que los muertos le perdonarán el no desobedecer a su soberano en las condiciones en las que

⁹ Sófocles, *Ajax*, 651. Edición ya mencionada.

¹⁰ *Ibidem*, 680.

¹¹ *Ibidem*, 839 y sig.

¹² Sófocles, de *Edipo en Colono*. Edición ya mencionada.

ella se encuentra ¹³; Crisotémis, la hermana de Electra se declara igualmente segura de que su padre la perdone si ella cede con aquellos que tienen el poder ¹⁴.

Lo que hay que resaltar aquí es que las nociones de tolerancia y de perdón aparecen ligadas a ese sentido de la fragilidad y de la solidaridad humanas. Ese doble sentimiento es evocado con mayor o menor fuerza, precisión ó amplitud, pero casi nunca está ausente.

La Antígona, de Edipo en Colono, hace un llamado a la solidaridad que liga a los padres con sus hijos. Esta solidaridad, a sus ojos, debe suscitar la indulgencia, sin que por ello sea necesario atenuar la falta.

“Eres tú, dice ella, quien lo has engendrado: ¿te infligió él, desde entonces, las peores humillaciones?, tú no tienes el derecho (*θεμις σε γε*), padre, de devolverle mal por mal. Otros padres han tenido ya otros hijos criminales; ellos han resentido una ardiente cólera; pero el consejo de los suyos, como un encanto mágico, ha apaciguado y domado su primer impulso” ¹⁵.

El argumento no tiene todavía más que un alcance familiar; Y Antígona no pide a su padre más que escuchar a Polinice. Pero la noción de un deber de indulgencia, ligado a una relación de persona a persona, es ya claramente perceptible.

Esta noción es más clara en el caso de Deyanira, que funda su indulgencia por Yole sobre la idea de que los seres humanos son débiles y ella hace de esa comprensión una virtud.

¹³ Sófocles, *Antígona*, 65-67. Edición ya mencionada.

¹⁴ Sófocles, *Electra*, 400-401. Edición ya mencionada.

¹⁵ Sófocles, en *Edipo en Colono*, 1189-1194. Edición ya mencionada.

La referencia a la naturaleza humana, que hace cometer faltas, y la mención de la omnipotencia del amor, al que nadie se puede resistir, recuerdan a las excusas de las que se habló en el capítulo anterior :

“El amor dirige a los dioses según su capricho, al igual que lo hace conmigo: ¿cómo entonces podría no hacerlo con otros iguales a mí? Por tanto, reprocharle a mi esposo el día en que él se encuentre alcanzado por el mismo mal, sería absurdo de mi parte, ó a esa muchacha ...”¹⁶.

La actitud de Deyanira da pues ya, el tono de la nueva *suggnomé*, fundado sobre la comprensión y la solidaridad humana.

Pero esta solidaridad se afirma sobre todo en *Ajax* y ocupa en esta pieza un lugar privilegiado. En efecto, si Ajax se rehúsa a todo compromiso y a todo perdón, la tragedia lo confronta con la imagen de su adversario, Odiseo. Y este Odiseo encarna aquí la comprensión, la moderación y el olvido de las injurias.

Ello se nota desde el comienzo, en la manera en que él se sustrae, y quisiera no presenciar el espectáculo de la locura de Ajax. El dice tener temor de tal espectáculo. Pero cuando Atenea se lo ha impuesto, su reacción, claramente confesada, es la compasión. Lo que es más, esta compasión reposa, no menos claramente, sobre el sentimiento de la fragilidad común a todos los hombres:

“A pesar de que el infeliz sea mi enemigo, yo tengo compasión de él cuando lo veo doblarse así frente a un desastre. Y de hecho, es en mí, más que en él, en quien yo pienso. Yo veo claramente que nosotros los seres vivientes, no somos nada más, que fantasmas o sombras de nada”¹⁷.

La idea es bastante diferente de aquella que se analizaba en el capítulo anterior, en el que la imperfección de la naturaleza humana constituía una

¹⁶ Sófocles, en las *Traquinias*, 438-447. Edición ya mencionada.

¹⁷ Sófocles, en *Ajax*, 121-126. Edición ya mencionada.

excusa. Aquí, la fragilidad de la condición humana se convierte en una fuente de compasión y de fraternidad.

Así, todavía vaga y mal definida, la noción de humanidad comienza pues a emerger en los textos de una manera visible.

Una de las características de la generosidad y de la indulgencia griegas, seguirá siendo esta solidaridad humana que constituye su fundamento.

En tanto que en ciertas civilizaciones, se habla de hacer el bien a los pobres o de ser indulgente con los humildes, la generosidad y la indulgencia griegas se ejercen no solamente entre ciudadanos, sino entre hombres unidos por una común condición, que los lleva a la fraternidad.

En todo caso, una cosa es segura: en el teatro de Sófocles se ve ya claramente aparecer una moral de la indulgencia y de la comprensión. Y aunque esta última no es todavía aquella sobre la cual el autor concentra toda la luz, lo cierto es que ella es al menos definida en profundidad, como un efecto y una consecuencia de la solidaridad humana.

En el teatro de Eurípides, por último, la *suggnomé* no ocupa un lugar tan constante, y su naturaleza no está ya ligada al mismo sentido trágico de la condición humana. Pero, si ella aparece muy poco en su obra, ella se presenta esta vez, bajo una luz claramente idealizada – lo que representa algo nuevo.

Desde luego que el mundo de Eurípides, desgarrado por las pasiones, apenas si se inclina, en su conjunto, al perdón. *Medea*¹⁸ deja finalmente

¹⁸ Eurípides, *Medea*. Edición ya mencionada.

al espectador frente a dos odios irreconciliables. En *Los Heráclidas* ¹⁹ se acaba con el rechazo obstinado de conceder el perdón a Euristeo. Y, en *Hécuba* ²⁰ concluye con una venganza de la más extrema crueldad.

No obstante, la atmósfera no lleva a aprobar esas violencias inmisericordes. Además, se ven aquí y allá, alegatos apasionados en defensa de la compasión, como por ejemplo en las *Fenicias* ²¹, y también textos que sugieren que el rencor y la venganza son ignorados por el hombre sabio.

En *Andrómaca*, se le reprocha a Apolo la muerte de Neoptolomeo. ¿No le había este ofrecido una satisfacción? No obstante “él se ha acordado, como un hombre malvado, de viejas querellas” ²². En *Electra*, se dice también que la compasión es el comportamiento del sabio y no va con la ignorancia, ó la incomprensión ²³.

Para terminar con un ejemplo muy representativo de todo lo que se ha venido diciendo, Romilly cita el caso de un soberano idealizado – el Ciro de Jenofonte. Al comienzo del libro III de la *Ciropedia*, Ciro se prepara a juzgar al rey de Armenia. Este reconoce sus errores y la gravedad de los mismos: él mismo hubiera sentenciado a muerte a cualquiera que hubiera actuado como él lo ha hecho. Pero el hijo del armenio, Tigran, interviene entonces; él defiende la causa de la indulgencia, desarrollando toda una teoría sobre la utilidad de los castigos y mostrando que la derrota reciente sufrida, por su padre, le habrá servido de lección y lo habrá vuelto razonable; ésta le habrá hecho conocer la superioridad intelectual de Ciro,

¹⁹ Eurípides, *Heráclidas*. Edición ya mencionada.

²⁰ Eurípides, *Hécuba*. Edición ya mencionada.

²¹ Eurípides, las *Fenicias*. Edición ya mencionada.

²² Eurípides, *Andrómaca*, 1164-1165. Edición ya mencionada.

²³ Eurípides, *Electra*, 294: *αμαθία*. Edición ya mencionada.

y el temor experimentado será para él un verdadero castigo: él podrá entonces convertirse en un amigo devoto, gracias al reconocimiento que él experimentará ²⁴. Ciro, ganado por esas razones, concluye en efecto una alianza con el rey de Armenia, a quien él invita de inmediato a cenar.

Después de la cena, Ciro interroga a Tigran sobre el sabio que él había visto al lado de éste. Este sabio había impactado ya antes a Ciro; y la admiración que él había experimentado explicaba, precisamente, que él hubiera dejado hablar al joven²⁵. El personaje tiene pues su importancia; por lo demás, se ha destacado siempre que, en conjunto, no dejaba de recordar a Sócrates. Pero Ciro se entera, en respuesta a su pregunta, que ese sabio había muerto, asesinado por el rey de Armenia: éste lo acusaba – como los atenienses lo habían hecho con Sócrates – de “corromper a su hijo” ²⁶. Sin embargo, el personaje estaba tan lleno de virtud que, precisa el joven, al morir le ha recomendado a él, Tigran, de no guardarle rencor a su padre por esa muerte.

He aquí pues un sabio a punto de morir, condenado a pesar de ser inocente; y sus últimas palabras son una lección de perdón. Retomando el tipo tradicional de la excusa acordada a los actos involuntarios, el explica que el rey lo hace morir, no por “malos sentimientos”, sino ciertamente “por error” ²⁷ : “Pero a todas las faltas que los hombres cometen por error, en lo que a mí respecta, las tengo por involuntarias”.

²⁴ Xenofón, *La Ciropedia de Jenofonte*, libro III, 28-30. Versión directa, introducción y notas por Demetrio Frangos. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana. México: UNAM, 1947.

²⁵ *Ibidem*, 14.

²⁶ *Ibidem*, 38.

²⁷

Ya sea que se traduzca “por error” ó “por ignorancia”, la idea es claramente la misma y se reconoce ahí una excusa típica. Pero la aplicación que de ella se ha hecho aquí sobrepasa un poco lo ordinario. Pues el error ó la ignorancia del rey de Armenia, no consiste ni en una confusión de personas, ni en el desconocimiento de un hecho: se define por una mala comprensión del papel jugado por esta persona, de su virtud en general, de su influencia: traiciona una ausencia de clarividencia y de filosofía. Y el sabio de Jenofonte hubiera podido también decir, generalizando: “Perdónenlos, pues no saben lo que hacen”.

Con todo lo antes citado, existen elementos suficientes para constatar la ascensión de la *suggnomé* en el transcurso del siglo V a. de C.; y el ejemplo de la Ciropedia no hace más que mostrar la prolongación de dicho desarrollo.

Queda claro pues que la *suggnomé* es ya, de ahí en adelante, una virtud. Ella puede servir para caracterizar a un hombre. Y Aristóteles precisará que ella está ligada a su *praotés*; esta última transforma a los hombre en menos vindicativos, y por el contrario los vuelve “indulgentes”²⁸. Y, como la *praotés* misma, ella permanecerá como la marca de un cierto nivel moral.

Con lo dicho hasta aquí, pruebo varios objetivos de este estudio, en el que afirmo que la compasión es una virtud de sabios, de fuertes y no de débiles e ignorantes. Se gana el concepto de la compasión en Grecia puesto en entre dicho por muchos autores. Que resuelve el problema de una sociedad más humana, más civilizada, no es la aplicación de la venganza,

²⁸ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics*, IV, 11, 1126 a 2: ου γαρ τιμωρητικός ο πραος, αλλά συγγνωμονικός.

sino que se está gestando el inicio de la virtud mediante la luz de la inteligencia del sabio.

VIII. LA GENTILEZA COMO VIRTUD A LOS OJOS DE LOS FILÓSOFOS: PLATÓN Y ARISTÓTELES.

La corriente que, en el siglo IV a. de C., empujaba a los atenienses a elogiar la gentileza y la indulgencia no podía dejar de plantear problemas a los filósofos, como se los planteaba a los políticos: una nueva virtud no se inserta sin dificultad dentro del marco del pensamiento moral. Las resistencias fueron pues fuertes; no obstante, éstas no impidieron a la gentileza, bien que mal, el hacer su camino, aún en ese dominio. El pensamiento de Platón y el de Aristóteles atestiguan conjuntamente estas resistencias y este progreso.

Platón,

No, pero sí.

El pensamiento de Platón representa inicialmente un rechazo, una resistencia hacia estas ideas. Él tenía muchas razones para mostrarse reticente a este respecto.

Se encuentran en Platón textos brillantemente irónicos, en los cuales él se la toma contra la indulgencia y la gentileza democráticas.

El rechazo hacia estas ideas no es solamente de orden político: el pensamiento moral de Platón, que está centrado sobre la JUSTICIA, no podía tolerar la indulgencia, en la medida en que ésta última consistía en suspender el ejercicio estricto de la justicia.

Así lo expresa en las *Leyes* : “No olvidemos que la equidad (*epieikés*) y la indulgencia (*suggnomé*) son siempre infracciones a la perfecta exactitud, a expensas de la estricta justicia” ¹.

Ya Sócrates había expresado dos ideas que invitaban a la indulgencia:

1. Nadie hace el mal voluntariamente.
2. Vale más sufrir una injusticia que cometerla.

Vamos a detenernos en ellas. Si se admite la tesis según la cual nadie hace el mal voluntariamente, todas las faltas humanas deberían poder ser reclasificadas en la categoría de lo involuntario, y por consecuencia de lo excusable. Ahora bien, Platón ha defendido esta tesis en múltiples ocasiones, desde el *Protágoras* hasta las *Leyes*, pasando por el *Gorgias*². Pero él no ha extraído de ella consecuencias similares. Se puede justamente destacar un pasaje de las *Leyes*, en el cual, habiendo mostrado que nadie hace el mal de manera deliberada, concluye de ello que el criminal “merece compasión al mismo título que no importa que hombre afectado por un mal” ³. Pero la indulgencia sigue siendo, aún en este pasaje, completamente relativa, ya que el texto precisa:

“Nosotros podemos tener compasión por aquel que padece un mal curable, contener y suavizar nuestra cólera, en lugar de dejar crecer constantemente nuestro humor negro, como una mujer biliosa; pero contra aquel que se entrega al desorden sin control ni esperanza de enmienda, es necesario desencadenar nuestra cólera: por eso decimos que conviene que el hombre de bien sea irascible o benigno (*θυμοειδη ... και πραον*) según sea la ocasión” ⁴.

La gentileza se enfrenta también a otra tesis socrática no menos importante que la precedente: si nadie es malo deliberadamente, hace falta ayudar a los hombres a ser mejores, instruirlos, disciplinarlos, y es

¹ Platón. Edición citada. *Las Leyes*, 757d.

² Platón. Edición citada. Cf. *Protágoras*, 345 e; *Gorgias* 509 e; *Leyes*, 731 c, 860 d.

³ Platón. Edición citada. *Leyes*, 731 d.

⁴ Platón. Edición citada. *Leyes*, 731 d.

precisamente para ello que debe servir el castigo. Tal es la teoría del castigo expresada en el *Gorgias* y en el *Protágoras*. En el *Gorgias*, Sócrates impulsa incluso la idea hasta sus últimas consecuencias, estableciendo con fuerza que el culpable debe quejarse si él no es castigado:

“...Entonces, según tú, ¿el culpable estará contento si él no expía su culpa? – Ciertamente. Según yo, Polos, el hombre culpable, como también el hombre injusto, es en cualquier caso desdichado, pero él lo es sobre todo, si no paga por sus faltas y recibe el castigo correspondiente; él lo es menos si, por el contrario, es castigado por los dioses y por los hombres”⁵.

Esta teoría, que a Polos le parece bastante extraña, se desarrolla y demuestra en todas las páginas que siguen a esta argumentación; se le asimila a la famosa tesis según la cual vale más sufrir la injusticia que cometerla; se intenta hacerla más sensible al compararla con la medicina, que desembaraza a la persona de la enfermedad al aplicarle tratamientos frecuentemente dolorosos: si el más desdichado es aquél que, estando enfermo, no recibe los cuidados necesarios, también lo es aquél, que estando habitado por la injusticia, no ha sido librado de ella mediante el castigo. – Se entiende que, para una manera de pensar como ésta, toda indulgencia sea considerada como una traición.

Hay, por otra parte, en *La República*, una especie de enfoque recíproco; ya que solamente aquellos que no tienen fe en la justicia se inclinan por la indulgencia. Ellos piensan, a la inversa de Sócrates, que, como lo sostiene Glaucón⁶, nadie es voluntariamente justo: el hombre que aprecia la justicia:

“sabe que, a excepción de aquellos a quienes un instinto divino les inspira la aversión de la injusticia, o que se abstienen de ella porque la ciencia los ilumina, no hay persona que sea voluntariamente justa, y si condena la injusticia, es porque la

⁵ Platón. Edición citada. *Gorgias*, 472 e.

⁶ Platón. Edición citada. *La República*, Libro II, 366 d.

cobardía, la vejez ó cualquier otra enfermedad, le impiden cometerla”⁷.

Por eso, el hombre que tiene conciencia de ello, “es muy indulgente y no experimenta cólera hacia las personas injustas” (*συγγνωμην έχει και ουκ οργιζεται*). Pero queda claro que esta indulgencia va directamente en contra del pensamiento platónico.

Ella se encuentra tan alejada de éste, como aquella sobre la que cuentan los hombres que se entienden con los sacerdotes mendicantes y con los adivinos, para obtener, gracias a encantamientos y sacrificios, y por medio de fiestas y juegos, la reparación de sus faltas. Era ésta una tradición que se remontaba – Platón lo recuerda – a Homero, Museo y Orfeo ⁸. Pero Platón se manifiesta indignado ante ella: este perdón, comprado a precio de oro, forma parte de los argumentos dudosos de los que se rodean los “inmoralistas”; éstos últimos cuentan en efecto con engañar a los hombres gracias a alianzas y cábalas, o bien gracias a la retórica; en cuanto a los dioses, que ello no sea un obstáculo: “Seremos injustos pero les haremos sacrificios sobre los frutos de nuestras ganancias injustamente obtenidas” ⁹.

⁷ Ídem.

⁸ Platón. Edición citada. *La República*, 364 b – 365 a.

⁹ Platón. Edición citada. *La República*, 365 e. Todavía al final de su vida, Platón volverá a decir, en el Libro X de *Las Leyes*, que los dioses son incorruptibles, y combatirá a todo aquél “que pretenda que los dioses perdonan siempre a los hombres injustos y a sus injusticias, a condición de recibir su parte de los frutos de la iniquidad” (906 d); Cf. 921, contra el artesano que se imagina “en su ceguera de espíritu, que el dios al cual pertenece, le será, por ese hecho, indulgente”. La pretendida indulgencia de los dioses, no es, en casos de ese género, más que un medio al servicio de la depravación.

Por consecuencia, solamente los “inmoralistas”, esperan escapar a la justicia de los dioses; y solamente los escépticos se inclinan a tratar con ligereza las infracciones cometidas contra la de los hombres.

De ahí resulta que Platón no podría tolerar la indulgencia más que ahí en donde ésta se encuentra de acuerdo con la justicia – es decir, para el orden público, cuando ella se inscribe dentro de las leyes, en función de un análisis de las faltas.

En ese terreno, en cambio, él intenta hacerle un sitio. Y él ha tratado ese problema, de forma nueva y detallada, en *Las Leyes* ¹⁰. Su análisis le fija a la indulgencia sus límites, pero reconociéndole un lugar legítimo, del que la definición constituye un muy claro progreso con respecto a las concepciones anteriores ¹¹.

Se trata en efecto de una reflexión sistemática sobre lo que nosotros llamaríamos las “circunstancias atenuantes”, ya que Platón se propone decir cuándo y de qué manera el perdón resulta justo. Lo que es más, esos grados son aquí fijados, en función de las disposiciones interiores del culpable: la culpabilidad se interioriza y las intenciones deben ser

¹⁰ Platón. Edición citada. *Las Leyes*, 863 a – 871 a.

¹¹ Ciertas excusas aparecen en otra parte de su obra; se encuentra así la excusa del engaño generalizado en *La República*, 426 d, o la de la ignorancia que es inevitablemente la de la masa (*Leyes*, 966 c), la excusa de la pasión en el *Banquete*, 218 b (invocada por Alcibiades), la del amor en el *Filebo*, 65 c (pero ella va en contra de la razón), en fin la excusa de la conducta “normal”, como aquella de los padres irritados contra sus hijos (*Leyes*, 717 d). No se encuentran, en cambio, las excusas creadas por una relación entre el que perdona y el perdonado; pero Platón, al parodiar a los oradores en el *Menexeno*, había ofrecido de esta excusa una aplicación contradictoria: se perdona entre atenienses, porque los atenienses son de la misma raza (244 b), pero se perdona de más buen grado a los bárbaros que a los griegos, cuyo carácter de parientes vuelve más grave la ingratitud (*Ibíd.*). Esto no tiene ninguna relación con el pensamiento platónico, pues más bien es pura retórica.

sopesadas con cuidado, tanto más, en cuanto que la justicia tiende a convertirse en equidad. Es así que Platón distingue lo injusto de lo dañino. Si el culpable ha cedido a la ira, al temor, al placer, o a otros deseos, su injusticia está fuera de duda. Pero ¿qué decir si él ha actuado así por ignorancia? Si se trata de ignorancia pura y simple, la falta será ligera. Pero, ¿si él ha creído actuar bien? En el caso de una ilusión semejante, más bien que hablar de injusticia involuntaria, conviene hablar de actos llevados a cabo según la justicia pero que traen como consecuencia un daño. Ello no quiere decir que se perdonará sin restricciones ¹²; ya que intervienen otras distinciones; no se tendrá indulgencia si esta ilusión se acompaña de fuerza y de vigor; pero todas las faltas de los seres débiles (por ejemplo niños o ancianos) serán, en cambio, el objeto de “las leyes más gentiles entre todas (*πραοτατους*) y temperadas por la más grande indulgencia” (*συγγνωμης*). Platón se pone entonces, sinceramente, en busca de una indulgencia y de una gentileza que pueden ser justas.

De este principio se desprende una clasificación en categorías de faltas. Y se descubre que muchas de ellas serán tratadas con indulgencia: así, todo aquello que se comete bajo el efecto de la locura o de la enfermedad, o bien los homicidios involuntarios; los homicidios cometidos por ira, serán aproximados a los homicidios involuntarios (sin serles completamente asimilados), si se trata de un breve impulso de ceguera y de un acto que no es deliberado. En fin, en el caso de homicidios entre parientes, el castigo será previsto por la ley; pero Platón retiene, sin embargo, el viejo principio que quiere que si la víctima ha absuelto de manera voluntaria a su asesino, solamente se exija la purificación.

¹² Son de admirar las múltiples distinciones que se acumulan en todo este texto; se vuelven a encontrar algunas más lejos, como aquella que opone, dentro de las modalidades de la falta, la violencia, el engaño o la combinación de los dos. La verdadera justicia, toma ahora en cuenta toda clase de circunstancias.

Por consecuencia, Platón, que rechaza toda indulgencia cuando se trata solamente de eludir un justo castigo, ha retenido, en este ensayo de codificación, toda la indulgencia compatible con la justicia. De alguna manera, él le ha fijado su estatuto racional a la indulgencia.

Por otra parte, Platón se oponía también a la GENTILEZA.

¿Cómo hubiera podido ésta ser una virtud para él, para quien toda virtud era conocimiento, razón e imitación del Bien?

Y además, para él, la virtud no era concebida como una media o como un equilibrio, como lo fue más tarde para Aristóteles.

No obstante, en relación con la vida en la ciudad, él ha sido llevado, casi a su pesar, a reconocerle un valor, no solamente a la amistad, sino a la gentileza.

La amistad había existido siempre, cuando los hombres no conocían todavía el hierro, las armas y las guerras, y no existían las diferencias sociales para sembrar la disensión ¹³.

Ésta desaparece en los regímenes divididos que describe en la *República* y Platón desea restablecerla, para comenzar, bajo la forma de un acuerdo total, sin traza de diferencias individuales, y después, bajo la forma de una armonía entre los ciudadanos ya más preparados y controlados.

Es decir, son las consideraciones acerca de los lazos sociales lo que obliga a Platón a tomar en cuenta los factores de unión.

¹³ Cf. Platón. Edición citada, *La República*, 364 b – 365 a; *La República*, 372 b: *ηδεως ξυνοντες αλληλοις*; y *Leyes*, 678 e: *εφιλοφρονουντο*.

Él no había hablado de gentileza para esas relaciones, que reposaban más en un acuerdo profundo, que sobre consideraciones externas. Sin embargo, la misma consideración de los lazos sociales le hace admitir inclusive la gentileza – cuando ésta se combina con la valentía y se presenta así en una combinación que corrige los excesos de ésta última.

En la *República*, este descubrimiento de la gentileza acompaña la distinción clásica entre las actitudes a tener hacia adentro y hacia el exterior. Se trata de las cualidades requeridas para los soldados de guardia. Entre dichas cualidades figuran “la sagacidad para descubrir al enemigo, la rapidez para perseguirlo en cuanto es descubierto, y la fuerza para librar batalla cuando se le alcanza”, junto, naturalmente, con “el valor para llevar a cabo el combate”, implicando éste último el carácter ardiente, el *θυμοειδης* ¹⁴. Pero esas cualidades bélicas corren el riesgo de convertirse en ferocidad hacia los otros ciudadanos, lo que no será conveniente; y así es como se revela la utilidad de la gentileza :

“Hace falta no obstante que ellos sean gentiles hacia los suyos, al mismo tiempo que rudos con los enemigos, sin lo cual, éstos últimos no esperarán a que otros los destruyan, se prevendrán y lo harán primero ellos mismos. – Es verdad, dijo él. – Entonces, ¿como hacerle? dije yo. ¿Dónde encontrar una naturaleza a la vez gentil e irascible? La ira y la gentileza se repelen mutuamente” ¹⁵.

La comparación con los perros guardianes aporta un modelo de solución práctica; y le permite un replanteamiento decisivo; ya que para poder distinguir entre las figuras amigas o enemigas, hace falta tener el deseo de aprender : “Admitamos pues audazmente que el hombre también, para ser gentil hacia sus amigos y conocidos, debe ser naturalmente filósofo y

¹⁴ Platón. Edición citada. *La República*, 375 ab.

¹⁵ Platón. Edición citada. *La República*, 375 c.

amigo del saber”¹⁶. La gentileza, que parecía justificar una consideración puramente práctica, es pues, de manera paradójica, lo que sirve a Platón para introducir todo el elemento intelectual en la formación de los guardias; y la primera combinación que liga cólera y gentileza resulta así ligar dos partes del alma, el *thumos* y el *nous*, o dos especies de entrenamiento educativo, la gimnástica y la música : la gentileza se convierte así en una de las caras de la razón.

A este respecto, Aristóteles, en la *Política*¹⁷, difiere de Platón, ya que Aristóteles tomaba en cuenta las realidades psicológicas, y aclara que la manera en que Platón enseña que los guardias deben mostrarse benevolentes con aquellos a los que ellos conocen e implacables hacia los otros, es una distinción de orden afectivo más que de orden intelectual.

Aristóteles corrige también la idea misma de que los guardias deban ser implacables hacia aquellos que no conozcan : “Ya que no se debe ser duro con nadie, y los hombres de un natural magnánimo no son tampoco crueles, sino para con los criminales”. Muy por el contrario, Aristóteles piensa que la ira, en las personas, es todavía más viva hacia aquellos que le son más cercanos, en proporción de la decepción que ellos experimentan a su respecto. Se ve entonces que la distinción tradicional que Platón ha retomado en la *República*, no cabe ya en una reflexión que le ha hecho verdaderamente su lugar a la gentileza, ni en una psicología más matizada. Y la asimilación de la gentileza al conocimiento, no es ahí tampoco posible.

La crítica de Aristóteles muestra bien el malestar que Platón ha podido experimentar al introducir la gentileza dentro de la *República*; y sin

¹⁶ Platón. Edición citada. *La República*, 376 b.

¹⁷ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Politics*, 1327b – 1328a.

embargo la introdujo. Aristóteles la introdujo también en la *Política*, y de manera más clara todavía; pero en él aparece también el mismo malestar, en tanto que tiene necesidad de ella, y no puede resolverse a hacer de ella una virtud.

Hacia el final de la *República*, Platón trata de la amalgama que constituye el cuerpo social; y trata de dos cualidades complementarias que son, una, la valentía, y la otra, la moderación ó *sophrosyne*. Y sin duda es ya bastante el admitir una distinción semejante, cuando a sus ojos la virtud es una sola. ¿Va ir él más lejos, y hablar, para la segunda cualidad de “gentileza”? Ello sería reconocerle a ésta última el derecho a figurar con el nombre de virtud; y él no podría hacerlo. Así, recurre a toda una serie de sinónimos, de variaciones, de términos de reemplazo, que van, mediante adiciones y retoques sucesivos, a darle a esta “moderación” una forma nueva, que es y no es, la gentileza, y que puede a la vez oponerse y aproximarse a la valentía.

En el *Protágoras* él habla, para comenzar de maneras “tranquilas”, y después de disposiciones “apacibles y de tipo moderado”, de acciones “lentas y flexibles”. Así define él, por aproximaciones sucesivas, dos formas de actividad : “Si las cosas de las que hablamos nos parecen más vivas, más rápidas, o más rudas de lo que conviene, nosotros las llamamos violentas y extravagantes; si más graves, más lentas, o más blandas de lo que hace falta, las llamamos pusilánimes o indolentes”¹⁸. La oposición entre estas dos formas de actividad y de temperamento puede incluso dar lugar a conflictos ruinosos para las ciudades. De un lado, se tiene la reserva, y el gusto por una vida tranquila; los temperamentos de este tipo son siempre pacíficos; su inconveniencia es una total inaptitud para la guerra, lo que lleva directamente a la esclavitud. Frente a ellos, se

¹⁸ Platón. *Protágoras* 307b-c

encuentra a los adeptos de la valentía, que tienen éxito en la guerra, pero que al amarla demasiado, exponen su patria a los odios, lo que conduce también, a fin de cuentas, a la esclavitud.

Toda la parte final del diálogo está consagrada a esta unión entre los dos temperamentos; y los mismos ramilletes de palabras se repiten, sin hacer intervenir jamás el término gentileza.

En este notable texto, la gentileza se revela pues bajo nombres en cada ocasión diferentes; y, corregida por la tendencia contraria, se convierte en buena. Pero resulta conmovedor el ver con que trabajos Platón se defiende de darle su nombre, ya que ella no ha sido jamás una virtud, y la ciudad no podría hacer de ella un valor. La gentileza, que en la *República*, se convertía en razón, se convierte aquí en moderación, ó *sophrosyne*.

Se vuelve a encontrar el mismo deseo de no mantener más que las virtudes que él propone, Platón establece una relación entre la valentía y la *sophia*, en el propio *Protágoras*, ó bien, entre la firmeza y la *philosophia*, en la *República*.

En cambio, en cuanto se trata de personas concretas, la gentileza no es una virtud, sino un comportamiento, una disposición, un estilo.

Aún así, es importante señalar que hay un terreno en el que Platón reconoce, y ello incluye la política, la importancia de la gentileza, y en el que parece haberle dado un lugar creciente hacia el final de su vida : es aquél que consiste, ya no en juzgar, sino en instruir, ya no en imponer por la fuerza, sino en convencer.

En los primeros diálogos, como el *Gorgias*, el arte de convencer se apoya en una base retórica; Sócrates procedía como el médico que corta, quema,

atormenta y proporciona amargos brebajes; de esa manera estaba también destinado a ser condenado por un tribunal de niños, que hubiera tenido que elegir entre él y un cocinero. El filósofo no esperaba hacerse escuchar por unos ignorantes. En la *República*, se ve ya penetrar la esperanza de, explicándose, poder convencer finalmente a la multitud :

“Querido amigo, dije yo, no seas tan severo para con la multitud. Ella cambiará ciertamente de opinión si, en lugar de entrar en disputa con ella, la retomas con gentileza y disipas sus prejuicios (...) ¿Ó crees tu que alguien se puede molestar contra quien no se molesta, ó que se puede desear el mal a quien no lo desea para los demás, y actúa él mismo sin resentimientos y con gentileza?”¹⁹.

En las *Leyes*, esta esperanza de educación ha penetrado las instituciones: ella se inscribe ahí, dentro de los prolegómenos que Platón propone para las leyes, y de los que no disimula su novedad.

Estos prolegómenos están destinados a convencer, y corresponden a la gentileza en el caso del médico. Platón había rechazado la doctrina según la cual hace falta obtener de las personas una obediencia voluntaria, y se había contentado con desear que se pueda curar a las gentes “sin dolor excesivo”:²⁰ él habla de unos médicos que curan de la manera “más gentil” (*πραοτατον*); y se inspira de este modelo para sus famosos prolegómenos a las leyes.

“Ninguno de los legisladores, escribe, parece haber caído en la cuenta de que había dos armas al alcance de los legisladores: la persuasión y la fuerza, así como de que se podía usar de ellas con una multitud sin cultura, pero que ellos no usaban más que una de ellas”²¹.

¹⁹ Platón. Edición citada. *La República*, 500 a: *πραον*.

²⁰ *Ibidem*, 720 a.

²¹ *Ibidem*, 722 b.

De igual manera Platón distingue ahora entre dos tipos de médicos: aquellos que acostumbran curar a los esclavos, no les dan, ni aceptan de ellos, explicaciones; pero el médico libre actúa de una manera completamente diferente: él se hace informar de todo, “comunica sus impresiones al enfermo mismo y a los amigos de éste, y al mismo tiempo que se informa con los pacientes, en la medida que le es posible, instruye al sujeto mismo, no le prescribe nada, sin haberlo previamente persuadido y sólo entonces, con la ayuda de la persuasión, suaviza y dispone constantemente a su paciente, para tratar de llevarlo poco a poco a la salud” ²². Los prolegómenos a las leyes intentarán actuar a la manera del segundo médico: “Hacer aceptar con simpatía y gracias a esta simpatía, con más docilidad, la prescripción, es decir la ley” ²³.

Una medicina mediante la persuasión y una política mediante la persuasión, están en vías de abrirse camino. Pero quien dice persuasión dice gentileza.

Incluso en el seno de su pensamiento político, Platón ha sido llevado pues, gradualmente, a hacerle un cierto lugar a esas cualidades de gentileza e indulgencia que le habían chocado tanto dentro de la democracia y a las cuales él les rehusaba todavía el título de virtudes. Ello sugiere que su oposición no era más que el reflejo de su pasión por la justicia. Así, podía esperarse que la gentileza se extendiese en el terreno de las relaciones privadas y de la vida interior, en donde ella no se enfrentaba a tales obstáculos.

Desde el momento en el que el Estado no se encuentra en cuestión, la gentileza se va expandiendo en la obra de Platón.

²² *Ibidem*, 720 d-e.

²³ *Ibidem*, 723 a.

Se le encuentra a propósito de las relaciones usuales, cotidianas, entre las personas, en manifestaciones filantrópicas, hablando del recibimiento a los hombres del exterior, de las buenas acciones y de la hospitalidad; y sobre todo se le encuentra dentro del mundo de los filósofos.

Pero destacan en este contexto valores muy nuevos de la *praotes*: La serenidad del sabio, a la que no provocan ni la ira, ni las otras pasiones. Esta serenidad había sido elogiada en todas las épocas, pero no se asociaba normalmente a la gentileza.

En el siglo IV a. de C., el hecho se vuelve habitual. Platón, por ejemplo, emplea la palabra *praos* cuando se trata de las relaciones del hombre con su destino, con la vejez, la pobreza y la muerte.

En el *Menexeno*, parece tratarse de un giro banal : los padres y los hijos de unas personas recién fallecidas son invitadas a recurrir al apoyo del Estado como medio de soportar su desgracia “con mayor calma”²⁴.

En el *Critón*, Critón se dirige a Sócrates, quien dentro de su prisión se acaba de despertar; y él le dice: “Con mucha frecuencia, a través de toda tu vida pasada, he podido admirar lo parejo de tu humor; pero nunca, sin embargo, como en la presente desgracia, en donde veo con que calma, con que gentileza (*praos*) la soportas”²⁵.

Finalmente, en la *República*, se trata del hombre de bien. Él no tendrá miedo de la muerte y, en general, se bastará a sí mismo para ser feliz : de todos los hombres, él será el que menos tendrá necesidad de los demás :

²⁴ Platón. Edición citada. En el *Menexeno*, 249 c: *praoterón*.

²⁵ Platón. *Critón*. 43b

“Menos que ningún otro, se rebelará por perder un hijo, un hermano, sus riquezas o cualquier otra cosa del mismo género (...) Menos que ningún otro, se lamentará si le ocurre un accidente semejante, y él lo soportará tan gentilmente como le sea posible”²⁶ (*praotata*).

Estos ejemplos muestran bien que una tal *praotes* implica el resistir a los sufrimientos. Ella implica también el resistir a los deseos, ya que se lee en el *Lysis*²⁷, que si algunos desean tener caballos, oro u honores, Sócrates en cuanto a él respecta, permanece frío frente a todo ello (*πραως εχω*), no deseando poseer más que algunos amigos.

Se podría pensar que esta serenidad no está muy lejos de la ataraxia del sabio estoico; pero semejante comparación resulta engañosa. El hombre del que habla Platón en la *República* no es un verdadero sabio : es simplemente un hombre de bien, un hombre razonable, un *epieikés*²⁸; su carácter, su medio social, su formación, todo ha contribuido a darle esta medida; y ni su sabiduría, ni su serenidad son llevadas todavía hasta el límite casi inhumano del estoicismo. El mantenerse en buena forma frente a las pruebas, aún cuando el vocabulario de la gentileza no sirva para expresarlo, es siempre característico de un hombre *epieikés*, y se sitúa al nivel, no del filósofo, sino de la gente de bien. Es así que en la *República*²⁹, la definición la da el viejo Céfalo, que no tiene nada de filósofo :

“El hombre razonable”, dice, empleando la palabra *epieikés*, “no podría soportar la vejez con una perfecta comodidad, si él se encuentra en la pobreza; pero el hombre insensato, podrá ser rico,

²⁶ Platón. *República*. 387e.

²⁷ Platón. Edición citada. *Lysis*, 211 e.

²⁸ Este empleo vago de *epieikés* para designar al hombre de bien ha podido contribuir a sugerir que una cierta gentileza está asociada a su virtud.

²⁹ Platón. Edición citada. *La República*, 330 a.

que de todos modos la riqueza no volverá más gentil su carácter”
(no le dará *ευκολος*).³⁰

O, todavía más, cuando Platón resume, se lee, no con la palabra *praos*, sino con la palabra *epieikés* : “Decíamos entonces, dije yo, que un hombre de carácter moderado a quien le ha ocurrido una desgracia, como la pérdida de un hijo o de cualquier otro objeto muy querido, soportaría esta pena más tranquilamente que cualquier otro”³¹.

La serenidad de la gente prudente se distingue pues claramente de aquella del sabio que escapa a la norma común; y ello confirma que ella no podría tener el rango de virtud en el sentido fuerte del término: se trata solamente de una cualidad que se da en la práctica. Se le vuelve a encontrar en los reyes de la Atlántida, que hacen uso muy naturalmente, de una *praotes* acompañada de prudencia, tanto con respecto a los acontecimientos, como entre ellos mismos³². Pero ésta, no es la virtud razonada del filósofo que ha contemplado la idea del bien.

No resulta menos cierto que, bajo esta forma depurada, la gentileza toma, aún ante los ojos de Platón, su lugar en el grupo de las cualidades humanas y prepara la imagen del sabio exento de pasiones, que estaría tan en boga en las filosofías posteriores.

Se ha podido, de paso, constatar que esta serenidad frente a la muerte era, entre otros, uno de los méritos de Sócrates. Pero ella se alía en él a otra gentileza que tiene por objeto, como el sentido mismo de la palabra lo hacía esperar, a las relaciones humanas, y más particularmente aquellas que

³⁰ Cf. un poco más adelante (331 b): morir sin deberle nada a nadie es la ventaja de la riqueza, no para cualquier persona, sino para el *epieikés* (lo que quiere decir, aquél que no tiene deseos excesivos).

³¹ Platón, *República* X, 387e.

³² Platón. Edición citada. *Critias*, 120 e.

ilustran los diferentes diálogos: las relaciones entre el maestro y el discípulo. Pues se puede ser severo cuando se trata de castigar una falta cometida en el seno de la ciudad, y se debe serlo; pero no se podría ser demasiado gentil cuando se trata de explicar, de hacer comprender, y de despertar los espíritus al bien y a lo verdadero. Se ha visto que es incluso el único caso en el que Platón consiente en el empleo de la gentileza dentro de la ciudad.

Pero la enseñanza de Sócrates, tal como la representa Platón, es toda radiante de ternura, de gentil ironía, de paciencia, de indulgencia – en una sola palabra, de gentileza.

En múltiples ocasiones, Platón opone esta gentileza a la arrogancia perentoria de los adversarios de Sócrates, demasiado seguros de sí mismos e intolerantes. Él se complace incluso en mostrar a Sócrates invitándolos a emplear más la gentileza.

El ejemplo más célebre es el de Calicles. Todos tienen presente en el espíritu lo desagradable del personaje, cuando interviene en el *Gorgias* dirigiéndose, para comenzar, a Querefón : “Dime, Querefón, ¿Sócrates está hablando en serio ó está bromeando?”³³, y después, la manera en que reprende a Sócrates, asestándole la exposición de sus teorías, reprochándole el continuar a filosofar a su edad, tratándolo de incapaz, de hombre a quien se tiene el derecho de abofetear impunemente y que corre el riesgo, un buen día, de dejar en ello su vida. Sócrates le responde mediante agradecimientos y amabilidades; después lo interroga y le pide precisiones; le pide con una humildad un tanto burlona: “Procura solamente poner un poco más de gentileza en tu enseñanza, para que no me obligues a abandonarla”³⁴. Hasta la elección del término *προδιδασκειν*, que sugiere una enseñanza para debutantes, traduce esta fingida humildad.

³³ Platón. Edición citada. *Gorgias*, 480 b.

³⁴

Pero es evidente que el reencuentro entre las ideas de gentileza y de enseñanza no resulta fortuito. Este expresa una cierta idea de la enseñanza y se encuentra en otros escritos de Platón en términos similares.

Dicho reencuentro vuelve a aparecer, palabra por palabra, cuando Sócrates³⁵, discute con Dionisodoro y Eutidemo. Dionisodoro declara en voz alta que Sócrates es una criatura bien miserable, si él no tiene “ni dioses ancestrales, ni celebra ningún culto, en pocas palabras, nada de bello ni de bueno”. Y a esta brutalidad, Sócrates responde, como a Calicles : “¡Ah! Dionisodoro, habla de mejor manera, y no me prepares tan rudamente a tus lecciones” : *μη χαλεπως με προδιδασκε*.

De la misma manera, de nuevo, cuando Trasímaco, se deja llevar por un violento ataque verbal, Platón describe su arranque con ironía: a la primera pausa, dice, “él no se contuvo más, y encogiéndose a la manera de una bestia salvaje, se lanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos”. Trasímaco califica al discurso de Sócrates como verborrea; y declara que los interlocutores de Sócrates han actuado hasta aquí como unos imbéciles. Él lo dice de forma tan severa que Sócrates se pretende aterrado. Sin embargo, el debate se entabla; Trasímaco afirma sus opiniones en el tono más autoritario; después él quiere retirarse; finalmente discute, se embrolla, enrojece. Pero no rehúsa, como Calicles, el responder. Así, Sócrates le agradece finalmente: este festín del espíritu, dice, es Trasímaco quien se lo ha ofrecido; ¿cómo? “volviéndote tratable (*praos*) y renunciando a tu rudeza”³⁶.

De hecho, el diálogo socrático es, en sus principios mismos, un esfuerzo de paciencia para conducir paso a paso un espíritu a la verdad; y la primera de todas las gentilezas es la de dejar al otro no sólo expresarse, sino descubrir por sí mismo esta verdad. Sócrates dice bien:

³⁵ Platón. Edición citada. En el *Eutidemo*, 302 c.

³⁶ Platón. *República*. I

“Cuando dos amigos, como tú y yo ahora, desean conversar, es necesario responder más gentilmente y más como amigos conversando juntos... y no solamente responder con la verdad, sino utilizar solamente aquello que el que es cuestionado, admite que él sabe; las palabras son: *πραoτερον πως και διαλεκτικωτερον*”³⁷.

Para responder a este compromiso, hace falta soportar los desvíos, el lento descubrimiento de las contradicciones, y soportar también, con indulgencia, los errores de pensamiento o los defectos de carácter.

Ello supone que los errores intelectuales merecen, a los ojos de Platón, tanta mayor indulgencia como las faltas del ciudadano merecen poca. Y ello se entiende, puesto que las fallas intelectuales pueden ser reparadas: esta reparación es el objeto mismo del diálogo y de la enseñanza.

De esta manera se encontrará siempre esta indulgencia para los errores, en el caso del maestro perfecto que era Sócrates.

Se la encuentra con respecto a todos, y, para comenzar, con respecto a los sofistas. Aquellos del *Eutidemo*, por ejemplo, se creen de manera completamente equivocada, estar en el primer rango: es necesario perdonarles esta ambición, y no enfadarse; como dice Sócrates, “tomémosles por lo que ellos son: hay que dar buena acogida a quienquiera muestre en sus palabras la menor parcela de razón, y defienda con obstinada valentía su punto de vista”³⁸. Igualmente, en el caso de aquellos que se creen grandes políticos, por que son aplaudidos por la multitud :

“¿Cómo dices? Tú no disculpas a esas personas? Imagina a un hombre que no sepa medir : si muchos ignorantes como él, le

³⁷ Platón. *Menón*. 75d.

³⁸ Platón. Edición citada. *Eutidemo*, 306 c: *συγγιγνωσκειν*.

repiten que él mide dos metros de estatura, piensas tú que él podrá evitar creer lo que se le dice de su estatura?”³⁹.

En cuanto a los jóvenes dialécticos que se vuelven contra la moral tradicional por que ellos han perdido la confianza, la manera en la que los excusa es la misma : “¿Tú no los disculpas?”⁴⁰. La paciencia de Sócrates se extiende incluso a aquél que desdeña a la justicia sin conocerla: “Tratemos pues de sacarlo gentilmente (*praos*) de su error, ya que éste es involuntario...”⁴¹. Se le plantearán entonces preguntas, tratándolo con gentileza.

De hecho, el *Fedro*, muestra claramente que esta paciencia para con los errores es la marca de los mejores espíritus. Se trata en efecto de revelar a los profesionales de la retórica que aquello que ellos enseñan no es de ninguna manera la verdadera retórica; y Sócrates va a buscar en terrenos paralelos unos modelos de conducta a imitar; él imagina que gente capaz de componer párrafos enteros propios a suscitar la compasión o el terror se cree por ello en posesión del arte trágico: “Sófocles o Eurípides no procederían a lanzar invectivas al hombre engañado por esta ilusión, procediendo “como patanes”; ellos imitarían, por el contrario, al músico colocado en un caso análogo y que, como músico que es, hablaría con “gentileza”⁴², explicando al ignorante, que le falta todavía mucho por aprender. Los verdaderos oradores tendrían la misma reacción :

“¿Los imaginamos nosotros, dije, tratando rudamente y con palabras groseras, como tú y yo, por rusticidad lo hemos hecho, a cualquiera que hubiera, en sus escritos o en su enseñanza, considerado eso como la retórica? O bien, ¿no resultaría que, más sabios en efecto que nosotros, nos darían unas palmadas en los dedos, diciéndonos ‘En lugar de tratarlos con rudeza, haría falta

³⁹ Platón. Edición citada. *La República*, 426 d: συγγιγνωσκεις.

⁴⁰

⁴¹ *Ibidem*, 589 c.

⁴² Platón. Edición citada. *Fedro*, 268 e: *praoteron*.

que Fedro y tu, Sócrates, trataran con indulgencia ⁴³ a aquellos que, por no conocer la retórica' se encuentran así en el error?"⁴⁴

La insistencia sobre esta gentileza, que en el texto, es aquella de los buenos músicos, de los grandes trágicos y de los verdaderos oradores, no puede menospreciarse. Ella se manifiesta con una evidente humildad, que es un refinamiento de cortesía, y que atrae la atención sobre la idea principal – a saber, que aquellos que poseen el verdadero saber, son, de manera completamente natural, pacientes y tolerantes hacia aquellos que no lo poseen y nos ofrecen así un modelo a seguir ⁴⁵.

Es también hacia la parte final del *Fedro* que Sócrates describe el placer de aquél que enseña y que, después de haber tomado en sus manos un alma apropiada, planta y siembra en ella discursos a los que acompaña el saber: el cultivo de los espíritus exige tanta paciencia y gentileza como el de las plantas; y el fin perseguido es tan bello que vale ampliamente el tomar todos esos cuidados.

Esos llamados a la gentileza, y los elogios que recibe, no son por otra parte, más que el reflejo de lo que Sócrates encarna, y que pone tan maravillosamente en práctica. El discurso completo del conjunto de los diálogos podría servir para probarlo. Incluso en el umbral de su muerte, a esta gentileza generosa se le da rienda suelta. Y si Critón se sorprende de ver la *praotes* de Sócrates en relación a su próximo fin, Fedón se encuentra lleno de admiración frente a la *praotes* que muestra todavía frente a sus discípulos y a sus objeciones. Platón le presta un comentario de elogio, como para llamar nuestra atención: “Pero aquello que, para mí, encontraba maravilloso de su

⁴³

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ El más sabio es pues, el más gentil. De la misma manera, aquel que, dotado de un feliz natural, ha recibido una buena educación: está “domesticado” en lugar de ser “salvaje” (*Leyes*, 765 e). Platón. Edición citada.

parte, en última instancia era, para empezar, la gentileza, la benevolencia y el aire admirativo con el que recibía las objeciones de esos jóvenes”⁴⁶.

En ese nivel, la gentileza del maestro que enseña, se confunde con la del amigo; y se crean relaciones preciosas en el seno de un grupo privado. En éste, las exigencias relativas a la ciudad, ya no tienen valor. La gentileza reina sin oposición. Se ha hablado mucho del papel que ha podido jugar “el amor griego” en esas relaciones: en realidad, éste último no hace más que prestar una nota más personal a una atención afectuosa, que es más que pura: la verdadera pasión que las inspira es la de abrir los jóvenes espíritus a la filosofía y al bien ⁴⁷.

Si Platón se ha rehusado a hacerle un lugar a la gentileza dentro de la ciudad, él es entonces, y a pesar de ello, el mejor de todos los testigos posibles, para dar testimonio del triunfo de la gentileza. En las relaciones privadas de maestro y alumnos, él le ha dado un lugar y una influencia inolvidables. Y este hecho, ayuda a comprender mejor la naturaleza misma de sus reticencias: como lo prueba el caso de los poetas, Platón podía muy bien, cuando él lo juzgaba necesario, apartar de su ciudad ideal aquello que, espontáneamente, él apreciaba más.

En este mismo sentido resulta muy interesante la siguiente anécdota relatada por el Dr. Pablo de Ballester ⁴⁸ :

Platón tenía un esclavo llamado Artemio a quien siempre le decía:

-Cuidado al limpiar el jarrón de Siracusa. No vayas a romper el jarrón de Siracusa.

⁴⁶ Platón. Edición citada. *Fedón*, 89 a.

⁴⁷ Todo amor digno de ese nombre es, por otra parte, para Platón, un esfuerzo hacia lo bello, lo bueno y lo verdadero.

⁴⁸ Ballester, Pablo de: *Conferencias. Afrodita, Homero, Safo, Sócrates, Platón y Aristóteles*, Publicaciones Cruz O., S.A. México, 1991.

Naturalmente Artemio un día, al limpiar el jarrón de Siracusa, rompió el jarrón, de Siracusa. Para eso están los Artemios. Cuando limpian se rompe el jarrón.

Ya se hallaba Platón en edad avanzada y fijense, que balanza de precisión en la conciencia del filósofo. Vio el jarro roto y dijo:

-Artemio, me has roto el jarrón de Siracusa.

-Sí Maestro.

-Artemio, debo castigarte.

-Pues sí, Maestro.

-Solamente que ahora no puedo castigarte, Artemio, ahora no puedo castigarte porque estoy muy enojado y sería venganza, no castigo.

-Bueno Maestro, usted dirá.

-Recuérdame algún día que me veas de buen humor, que te tengo que pegar porque me rompiste el jarrón de Siracusa.

-Pues sí, Maestro.

Y Artemio a veces veía a Platón de buen humor, distraído, risueño ...

-Maestro.

-¿Qué?

-Que me tiene que castigar.

-¿por qué?

-Porque le rompí el jarrón de Siracusa.

-¡Ah! Calla, calla, ya no puedo. Otra vez me enojaste, otra vez. Ya no puedo castigarte, ya sería venganza.

Y así pasaron los últimos años de la vida de Platón. Fíjense qué precisión ¿verdad? Eso, no ya que se lo pregunte una persona, sino que se lo pregunte la sociedad... ¿Está castigando o está vengándose de los malhechores? (aparte de que no son los malhechores necesariamente aquellos a quienes se está tratando de castigar o de los cuales se venga).

Pues se estaba muriendo Platón un día y no había castigado a Artemio.

Y Platón decía:

-No me puedo morir (tenía un síncope cardíaco). No me puedo morir porque no moriré justamente. Tengo que castigar a Artemio, porque son cuentas que hay que saldar.

Toda una vida de filosofía y quedar luego sin impartir un castigo para que se equilibren los hechos ... Pero aún muriéndose, estaba enojado y no quería castigar al esclavo.

Se le acercó Artemio, le acercó la mejilla y dijo:

-Pégueme Maestro, ya no importa, al fin que ya casi no tiene fuerzas usted ... pégueme un poquito y yo me doy por castigado.

Y Platón le pegó un poquito y se sintió inquieto:

-¿No te pegué demasiado?

-No Maestro, ya con eso.

-Bueno, ahora puedo morir tranquilo.

Aristóteles.

Absolutamente, sí.

Jacqueline de Romilly estima que Aristóteles es al mismo tiempo menos severo y menos caluroso que Platón, con respecto al tema de la gentileza.

Los contextos de uno y otro autor son diferentes.

Él no tenía las mismas razones que Platón para estar sensibilizado a los desórdenes que el exceso de indulgencia había introducido en la política ateniense.

Aristóteles tiene el cuidado de tomar en cuenta las nuevas realidades, y dentro de éstas, se van a encontrar nuevos valores.

El se manifiesta muy sensible a las cualidades del corazón. Su testamento, tal como lo cita Diógenes Laercio ⁴⁹ lo revela pleno de atención para todos, incluyendo a sus esclavos.

Ese rasgo de carácter está confirmado por diversas frases que le presta Diógenes Laercio: “así, él le habría dado una limosna a una mala persona y respondido a aquellos que se lo reprochaban, que la compasión la había tenido por el hombre, y no por su manera de comportarse” ⁵⁰; o bien, “el habría dicho que el socorro no estaba destinado al hombre sino a la humanidad” ⁵¹. Todo ello sugiere un sentido muy fuerte de la solidaridad humana.

Y de hecho Aristóteles estaba convencido de que una amistad natural, ligaba, no sólo a los padres con sus hijos, en todas las especies, sino a la gente de la misma raza. El lo ha dicho en la *Ética a Nicómaco*, precisando que:

“Los individuos de la misma raza experimentan también una amistad natural, principalmente dentro de la especie humana; y es por ello que nosotros elogiamos a los hombres que son buenos para con los demás (*philantropoi*). Aún en nuestros viajes a lugares remotos, hemos podido constatar hasta que punto el hombre experimenta siempre afinidad y amistad por el hombre”⁵².

Él añade por otra parte, en ese mismo texto, que la amistad constituye la liga entre las ciudades; y ello puede compararse con la célebre fórmula del inicio de la *Política*, según la cual, el hombre es “un animal político”: dicha fórmula encuentra aquí su resonancia afectiva.

⁴⁹ Laertius, Diogenes. *Lives of eminent philosophers*, V, 12-16. London: William Heineman, 1959.

⁵⁰ *Ibidem*, V, 17.

⁵¹ *Ibidem*, V, 21.

⁵² The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics*, VIII, 1155 a 16 y sig.

Estas diversas razones explican por qué Aristóteles, aunque retomando de muy cerca el pensamiento de Platón, haya no obstante franqueado el paso, y reconocido a las virtudes de la gentileza un lugar de pleno derecho dentro de su ética.

Como la *suggnomé*; junto a las virtudes tradicionales y les ha añadido toda una serie de virtudes hermanadas con la gentileza.

El estudio de la *epieikeia* se encuentra definido al final del libro V de la *Ética Nicomáquea*; y las relaciones que esta *epieikeia* mantiene con la justicia constituyen el penúltimo, pero muchos especialistas lo desplazan, y algunos, hacen de él la conclusión del libro, de los problemas que plantea la idea de justicia. La primera frase lo precisa bien: “Nosotros vamos en seguida a tratar de la equidad y de lo equitativo, y a mostrar sus respectivas relaciones con la justicia y con lo justo”⁵³. En dicho párrafo se plantea que esas dos ideas no son ni absolutamente idénticas, ni absolutamente diferentes. En ello, se inscribe bien dentro de la tradición del siglo V a. de C., que había descubierto lo equitativo detrás de la justicia, pero situándolo al margen de la estricta justicia, como para complementarla: “Lo equitativo”, escribe, “siendo siempre justo, no lo es según la ley, sino más bien como un correctivo a la justicia legal”⁵⁴. Entre los dos existe una diferencia específica y no genérica.

Pero contrariamente a las gentes del siglo V a. de C., Aristóteles no se contenta ya con el vago sentimiento de que la estricta justicia no lo es todo: él analiza la razón de ese malestar, que se reduce esencialmente al carácter general de la ley : por naturaleza, ésta es incapaz de tomar en consideración todos los casos. De la misma manera que el decreto sigue

⁵³ En el párrafo 1137 a 31.

⁵⁴ *Ídem*.

siendo necesario como complemento de la ley, lo equitativo cumple con una función igualmente indispensable al lado de ésta última. Y el carácter del hombre equitativo, implica también el rebasamiento de la estricta legalidad; el hombre equitativo, en efecto, “no se atiene rigurosamente a sus derechos en el sentido de lo peor, sino que tiene tendencia a tomar menos de lo que le corresponde, aún cuando tenga a la ley de su lado” ⁵⁵.

Esta definición da cuenta, en el plan de la reflexión, del sentimiento de insatisfacción, que con frecuencia dejaba la estricta justicia a esos griegos, por otra parte tan sedientos de justicia. Además de que ratifica y recomienda, dentro del campo de la ética, lo que la ley política no puede reconocer.

Esto representa un progreso considerable. Y no es el único. En efecto, mediante un doble movimiento de justificación, Aristóteles confiere a la *epieikeia* así definida, una dignidad que resulta, primero igual y luego, superior, a la de lo justo. Para empezar, al admitir que lo equitativo no tiene con respecto a lo justo más que una diferencia específica, él lo reconoce como justo. Después, él afirma que, al tomar en cuenta más circunstancias que las que toma en cuenta lo justo legal, la *epieikés* le es superior : “Ambos son buenos, si bien lo equitativo es el mejor de los dos” ⁵⁶, escribe, o también, un poco más adelante : “De ahí viene que lo equitativo sea justo, y que sea superior a una cierta especie de lo justo” ⁵⁷, y finalmente: “Se ve así claramente lo que es lo equitativo, que lo equitativo es justo y que es superior a una cierta especie de justo” ⁵⁸. No se podría insistir más sobre una idea cuya novedad no carece de audacia.

⁵⁵ *Ibidem*, 1138 a.

⁵⁶ *Ibidem*, 1137 b 10.

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Ibidem*, 1137 b 33.

Su acierto genial consiste en haber reintroducido la equidad en el derecho. Sería inconcebible que alabáramos al juez equitativo si procediera contra la justicia misma; de donde se sigue que por más que lo equitativo no sea lo mismo que lo justo legal, hablando en términos absolutos, tampoco es algo genéricamente diferente.

Lo equitativo es algo mejor, en el caso concreto, que “cierto derecho”, o sea el expresado en la norma general. Es, en otros términos, una corrección o rectificación del derecho legislado.

Y la causa de que esta rectificación sea a veces necesaria, no es porque sea mala la ley, sino porque dado su carácter de norma general, es natural que acierte en la mayoría de los casos, pero que se equivoque o sea deficiente en la resolución de ciertas situaciones cuya consideración escapa humanamente a la previsión del legislador.

La *epieikés* debe ser como la regla de plomo que se usa en las construcciones de Lesbos, y que es lo suficientemente flexible para acomodarse a la figura y asperezas de la piedra; no como el modo que el decreto se adapta mejor que la ley a las circunstancias concretas del caso.

Es así que la *epieikés* es claramente una justicia humanizada, y Aristóteles le reconoce ese carácter. El dice, en la definición citada más arriba, que ella implica que uno no se limite a sus derechos “en el sentido de lo peor”. El dirá más adelante que “el hombre equitativo significa más que un hombre simplemente inclinado al perdón”⁵⁹. De Platón a Aristóteles, este reconocimiento de una justicia más indulgente, superior a la justicia de las

⁵⁹ *Ibidem*, 1143 a 21.

leyes, marca pues evidentemente el triunfo de una de las formas de la gentileza y de la compasión.

Este triunfo ha sido facilitado por el hecho de que Aristóteles la considera una cualidad de la que los hombres pueden dar prueba, y no un principio válido para toda una ciudad; pero ello no impide que él tienda a entronizar unos valores nuevos.

La equidad es, en conclusión, la justicia del caso concreto, es la intuición de la justicia individual. Esto está muy de acuerdo con la filosofía aristotélica, centrada en el individuo.

Se impone en este momento la siguiente reflexión: ¿Cae entonces Aristóteles con esto en el irracionalismo, al dejar aparentemente librada al arbitrio individual la última decisión sobre la justicia? ¿O sería también el triunfo de la ilegalidad?

Para solucionar esta cuestión es oportuno recordar que el tratado aristotélico de la justicia esta coordinado o acorde con su filosofía toda, de la cual, no es, sino una de sus piezas y en cuyo contexto apenas puede y debe recibir su adecuada comprensión.

Como nos lo aclara atinadamente el maestro Gómez Robledo en su libro Meditación sobre la Justicia:

“Hoy estamos acostumbrados a oír hablar de la justicia como valor, con su materia propia, y exigimos por lo tanto, y desde luego, una descripción fenomenológica de su contenido, con el fin de derivar en seguida el deber ser y las normas consiguientes de la conducta humana. Ahora bien, este enfoque, este método, podrá tener todas las ventajas que se quiera, pero no procedieron así los antiguos. En una parte pone él los ideales de vida –

los valores, que diríamos hoy- y en otra los hábitos vitales que nos disponen a la conquista de esos bienes, es decir las virtudes”⁶⁰

Así procede Aristóteles en su tratado sobre la justicia, en el libro V de la *Ética Nicomaquea*. En estas páginas nos muestra apenas la justicia como virtud, “el hábito por el que los hombres se tornan capaces de querer y practicar las cosas justas”. Señalando además que... “Para que la justicia se de con plenitud tienen que concurrir también la libertad y la igualdad”.

Que Aristóteles haya estado entonces fuertemente ligado a este valor de la equidad no hay duda. Él habla también de la *epieikés* en la *Retórica*, en donde le consagra un extenso desarrollo. La definición que ahí da de ella es, casi palabra por palabra, la misma que en la *Ética Nicomáquea*. . Por otra parte, en la *Retórica*, él precisa más claramente aún, el *carácter* humano de la *epieikés*, a la que pone directamente en relación con la indulgencia: “Ser equitativo, es ser indulgente (*συγγιγνωσκειν*) con las debilidades humanas (...) Es también recordar el bien que nos ha sido hecho, más bien que el mal, los beneficios que hemos recibido más bien que los servicios que hemos rendido”⁶¹. Algunos han incluso pensado que Aristóteles, en tales textos, había confundido la *epieikés* con la indulgencia, hasta convertirla, en la *Ética Nicomaquea*, en un verdadero derecho, fundado en la naturaleza: ello es desconocer la naturaleza misma de la *epieikeia* en griego, y el papel que juega dentro de los tribunales al lado de la ley. De hecho, la *epieikeia* que elogia Aristóteles es, en todos los

⁶⁰ Gómez Robledo, Antonio. *Meditación sobre la justicia*. FCE: México, 1963.

174 Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*.

⁶¹ Más arriba, dentro de la misma *Retórica*, en 1372 b 19 y en 1373 a 18, obtener la *epieikés* quiere decir “obtener la indulgencia”.

casos y en todos los textos, una forma de justicia más indulgente y más comprensiva.

Que el Estagirita haya sido particularmente sensible a esta clase de justicia infinitamente más flexible que la justicia platónica, no debe sorprendernos. A él le ha gustado también emplear el término *epieikés*, en un sentido más amplio, para designar al hombre de bien. Y el hecho es que si las palabras de esta familia se encuentran en plena expansión en el siglo IV a. de C., Aristóteles es entre todos los que la emplean, aquél que agrupa los ejemplos más numerosos.

Su interés por la ética, su gusto por las clasificaciones y las distinciones, han hecho que él haya podido, al mismo tiempo, reconocer esta virtud de contornos imprecisos, y dar de ella una definición tan rigurosa como era posible. Con él, la *epieikeia* ha conocido una promoción tan impactante, que los eruditos, en adelante, debían considerarla como uno de los temas de su pensamiento: si nosotros la hemos visto nacer desde el siglo V a. de C. en el pensamiento ateniense, no es sino con Aristóteles que ella nace dentro del pensamiento filosófico.

No se podría decir menos cuando se refiere a la *suggnomé*, que le está emparentada. Ya que Aristóteles le ha fijado su estatuto, con no menos cuidado y rigor.

Al inicio del libro III de la *Ética Nicomaquea*, antes de abordar el estudio de las diferentes virtudes, Aristóteles comienza por definir cuales acciones pueden ser llamadas voluntarias ó involuntarias – mereciendo estas últimas, dice él, “la indulgencia (*suggnomé*) y a veces inclusive la compasión”.

A diferencia de la clasificación de las faltas establecida por Platón dentro de las *Leyes* ⁶², el texto de Aristóteles adopta por marco aquél que se desprende de todo el pensamiento anterior, llama involuntarios aquellos actos llevados a cabo “bajo la coacción ó por ignorancia”. Pero al interior de ese marco, el introduce varias distinciones sutiles y rigurosas, que descansan sobre una verdadera filosofía de la voluntad y de la responsabilidad. En ese sentido, aún cuando la tendencia general sea la de dejar a los culpables una responsabilidad mayor, él contribuye a darle a la indulgencia, en los casos en los que ella pudiera darse, una justificación fundamentada racionalmente. La justicia no se vuelve con ello más indulgente, todo lo contrario; pero ella se vuelve más matizada y toma en cuenta un mayor número de circunstancias, de tal suerte que la indulgencia acordada se vuelve rigurosamente legítima . “...se requiere una silenciosa expectación de la realidad”⁶³

Él pregunta, por ejemplo, si se debe volver a hacer entrar dentro de la categoría de las faltas cometidas “bajo la coacción” aquellas que se cometen por miedo, en un momento de peligro. Los personajes de la tragedia lo habían pretendido así con frecuencia: Aristóteles no lo piensa así. Él las tiene por acciones involuntarias en principio, pero voluntarias en relación al momento de la decisión. De ahí que efectúe un análisis sobre la parte que desempeña el agente, y la que desempeñan las circunstancias, que no se habían encontrado en ninguna parte antes de él, y que tiende a fijar en términos de razón el estatuto de lo excusable – es decir, a promoverlo desde el terreno del sentimiento hasta el terreno del juicio.

⁶² Platón. Edición citada. *Las Leyes*, 863 a – 871 a.

⁶³ Pieper. J. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, S.A. p. 47

De igual manera, empujando más lejos la distinción establecida por Platón entre los diversos tipos de muertes llevadas a cabo bajo el efecto de la cólera y que él llamaba “intermedios entre lo voluntario y lo involuntario”⁶⁴, Aristóteles distingue entre aquello que “no es voluntario” y aquello que es “involuntario”⁶⁵. Él fundamenta esta distinción, en particular, en la presencia o ausencia de tristeza y remordimiento: con ello, él abre evidentemente el camino a la idea, que debía nacer mucho más tarde, de que el arrepentimiento es la condición del perdón; de manera más inmediata, él le concede un lugar más amplio a la psicología del culpable; de tal manera que la justicia se vuelve más flexible, al mismo tiempo que más lúcida : en adelante, las condiciones de esta flexibilidad son definidas con rigor, en función de una filosofía.

De manera similar, en lo que concierne a la ignorancia, Aristóteles distingue de manera no menos sutil, entre el acto cometido “por ignorancia” y aquél cometido “en la ignorancia”. Él precisa así que la ignorancia decisiva es la que corresponde a las particularidades del acto: y es en ese caso específico que se ejercen la compasión y la indulgencia, porque aquél que se encuentra en la ignorancia de alguno de esos factores actúa involuntariamente; y se encarga de analizar la naturaleza y el número de esas particularidades, cuya ignorancia será una excusa. Éstas conciernen, naturalmente, al acto mismo, pero también a algunos aspectos psicológicos – por ejemplo, el resultado que se espera de dicho acto. Ahí, de nuevo, se combinan flexibilidad y precisión bajo la mirada lúcida de Aristóteles.

⁶⁴ Platón. Edición citada. *Leyes*, 867 a.

⁶⁵ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* III, 1110 b 18.

Se podría completar este análisis, añadiéndole otras distinciones y otras reflexiones, como por ejemplo aquél pasaje en donde Aristóteles se pregunta “por qué deseos naturales resulta más excusable dejarse llevar”⁶⁶, o aquél otro, en el cual él se pregunta “en qué medida, el hombre intemperante merece la indulgencia”⁶⁷.

Sin abogar por la indulgencia, y limitando en ocasiones el papel de ésta, Aristóteles, sin embargo, ha contribuido ampliamente, por la firmeza de sus análisis, a que se le reconozca un papel legítimo dentro de una justicia más tolerante.

Al mismo tiempo, él ha considerado que la indulgencia podía caracterizar a un individuo: ella ya no está solamente ligada a una conducta que es digna, en si misma, sino también al carácter de aquél que la otorga de manera totalmente voluntaria: En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles ⁶⁸dice que el hombre gentil (*praos*) no se encuentra inclinado a la venganza, sino al perdón. En otra parte, Aristóteles declara, en términos casi similares, que el hombre equitativo (*epieikés*) está, más que cualquier otro, inclinado al perdón ⁶⁹. Y es evidente que ello es, a sus ojos, una virtud. Es incluso una virtud muy próxima de la prudencia, puesto que un buen juicio vuelve al hombre “inteligente”, favorablemente dispuesto hacia los otros, apto al perdón, siempre y cuando la realidad lo imponga.

⁶⁶ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. vol. 22, *Nicomachean Ethics* III, 1149 b 4.

⁶⁷ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. vol. 2, *Nicomachean Ética* III, 1146 a 2-3.

⁶⁸ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* IV, 11, 1126 a 2.

⁶⁹ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* IV, 1143 a 21.

La *suggnomé*, bien definida, pero estrechamente limitada en el terreno del derecho, es pues admitida sin reserva en tanto que cualidad humana y disposición del corazón.

Sin embargo, la indulgencia no alcanza ese rango, más que en estrecha unión con la *epieikeia* y la *praotes*, en medio de toda una serie de nociones, que en adelante introducirán dentro de la moral las diversas formas de la gentileza.

Esta invasión de virtudes gentiles aparece claramente si se sigue, en la *Ética Nicomaquea*, la enumeración misma de las diferentes virtudes, que son examinadas a partir del libro III, hasta el final del libro VI.

El cuadro principal continúa determinado por las grandes virtudes tradicionales, a saber, la valentía⁷⁰, la prudencia o moderación (□□□□□□□□□□)⁷¹, la justicia⁷², y finalmente las virtudes intelectuales⁷³.

Pero, para empezar, haría falta precisar que este cuadro queda ampliamente rebasado hacia el final, puesto que los libros VIII y IX, están enteramente consagrados a una virtud eminentemente gentil, que es la amistad, y que resulta nueva en el panteón de la ética: él habla incluso, al referirse a ella, de *philantropia*.⁷⁴

⁷⁰ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* III, 9-13.

⁷¹ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* III, 13-IV, y final.

⁷² The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* V.

⁷³ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* VI.

⁷⁴ Aristóteles emplea en esta ocasión, el bello y raro término de *φιλοφιλους* o "amigos de la amistad" (1155 a 30), que vuelve a aparecer en diversas ocasiones dentro de su obra.

Por otra parte, entre la *sophrosyne* y la justicia, Aristóteles ha insertado toda una serie de virtudes, que tienen por rasgo común, el de aplicarse a las relaciones entre los hombres en el seno de la sociedad. Platón no hubiera siquiera soñado en hablar de ellas. Se trata de virtudes prácticas, para las cuales las aplicaciones son con frecuencia un asunto de tacto; a propósito de cada una de ellas, Aristóteles apela al juicio ordinario y se refiere a la noción de *epieikeia*, tomada en su sentido más amplio y más ambiguo⁷⁵. Son por otra parte unas virtudes fundadas siempre sobre un espíritu gentil y conciliador. ¿No se encuentra entre ellas la amabilidad ⁷⁶ en el capítulo 12, y la alegría de carácter en el capítulo 14? ¿No se trata, con la liberalidad, de hacer el bien a los demás? La armonía en las relaciones sociales se convierte en un verdadero ideal moral⁷⁷.

Lo que es más, justamente en medio de esas virtudes surge, bajo su nombre, la *praotes*.

Pero, ¿se le debe llamar “gentileza”? Algunos han dudado en hacerlo, a causa de la definición bastante sorprendente que del término ofrece Aristóteles. En efecto, al querer reconocerle, como a las otras virtudes, un justo medio, él se ha enfrentado a un conflicto. Oponerle a la cólera era fácil; pero, en el otro extremo, ¿qué poner? El coloca “...una especie de indiferencia a la cólera o a todo lo que se quiera ! Y él confiesa muy pronto

⁷⁵ Así ocurre con la liberalidad: 1120 b 32 y 1121 b 24; con la amabilidad: 1126 b 21; con la veracidad: 1127 b 3; con la alegría de espíritu: 1128 a 18; con el pudor (en tanto actitud de callar, y pasar bajo silencio): 1128 b 28-33.

⁷⁶ Esta virtud no tiene un nombre para Aristóteles, pero se sitúa entre la servicialidad sistemática y el carácter hosco.

⁷⁷ Esta preocupación parece haberse vuelto cada vez más marcada en Aristóteles, por lo menos, si se admite la autenticidad y la anterioridad de la *Ética a Eudemo*; en efecto, en ésta última se encuentran ausentes como virtudes : la veracidad, la alegría de carácter y la amistad.

que esta virtud se opone sobre todo al exceso de cólera: ... ya que el término gentil significa aquél que permanece imperturbable, y no se deja conducir por la pasión, y no se irrita más que de la manera, por los motivos y durante el tiempo, que la razón puede dictar; sin embargo, parece deslizarse más bien en el sentido de la carencia, no estando el hombre gentil inclinado a la venganza, sino al perdón” ⁷⁸.

Esta definición, como se ve, implica un ligero malestar. Aristóteles se justifica más adelante por ello, diciendo que en ese terreno el exceso está más extendido que el defecto. Pero de todas maneras el hecho es que su virtud se inclina, peligrosamente, como él mismo lo confiesa, “en el sentido de la carencia”. Y nada podía ser más revelador que la dificultad en la que él se encuentra: pues ello significa que la gentileza ha ganado el suficiente terreno, como para ser clasificada en el grupo de las virtudes y recibir un tratamiento aparte, aunque no corresponda al ideal de razón que domina en general dentro de la ética. Ella, de alguna manera, ha logrado que se incline de su lado la balanza de la que Aristóteles espera, en todos los demás casos, la definición de un equilibrio.

La *praotes* de Aristóteles, al igual que la serenidad del hombre razonable que, para Platón, soportaba calmadamente la adversidad, no es de ninguna manera la gentileza: para hacerse aceptar por los filósofos, ésta ha debido madurar. Pero al final de cuentas, lo ha logrado: ella es realmente una virtud.

Una cosa, sin embargo, sigue siendo evidente, y es que le ha costado mucho trabajo lograrlo. Al igual que en la política, en la filosofía se enfrentaba a unas objeciones muy graves. No las ha superado más que gracias a la fuerte corriente a su favor que animaba el siglo IV a. de C. en

⁷⁸ 1125 b 33 – 1126 a 2.

general. Esta corriente impedía que, en adelante, se le tuviera al margen. Es la razón por la cual, a partir de que Platón deja de legislar, se siente correr a través de sus diálogos la influencia de esta gentileza a la cual él no considera una virtud. Es también la razón por la cual, Aristóteles, más orientado hacia la práctica, puede hacerle su lugar, y por la cual se lo hace en el más empírico de los libros de la *Ética Nicomaquea*, y refiriéndose con frecuencia, ya sea a los testimonios de los poetas, o bien a las maneras de hablar o de juzgar comúnmente admitidas.

Para finalizar este estudio se analizará brevemente lo que Aristóteles dice en la *Retórica* en aquellas partes donde el filósofo hace un examen de la naturaleza de la compasión:

“Sea pues la compasión un cierto pesar ante la presencia de un mal destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros”⁷⁹.

Esta definición, que será por cierto la más aceptada durante siglos, enumera varias de las notas esenciales de la idea de compasión. Es así que la compasión para Aristóteles es un afecto acompañado de dolor. Como lo que el compasivo comparte al *com-padecer* no es la dicha del otro, sino su desgracia, le toca entonces entristecerse. La compasión es la simpatía hacia el mal del otro y por ello, su componente afectivo dominante es la tristeza.

Ahora bien, ese otro que nos mueve a compasión será alguien que “no merece” el mal, el que sufre un daño indebido. No se tiende a compadecer igualmente a quien “se lo ha buscado” o “ganado a pulso”. Con este razonamiento se introduce el criterio del mérito o demérito a propósito de

⁷⁹ The Complete Works of Aristotle. Referencia ya citada. Vol. 2, *Nicomachean Ethics* II, 8.

la desgracia del otro de ahí que este sentimiento sea afín a la justicia, pero siempre en tensión conflictiva con ella ya que sólo la víctima inocente, y no la culpable, merecería estrictamente compasión.

“Se requiere además que creamos que hay personas de bien, ya que quien cree que no las hay considerará que todos son merecedores del mal. Y también, en general, que estemos en disposición de recordar que determinadas cosas nos han ocurrido a nosotros o a alguno de los nuestros, o que es esperable que nos sucedan a nosotros o a alguno de los nuestros. Queda dicho, pues, en qué disposición nos compadecemos. De que nos apiadamos es claro de acuerdo con la definición, pues todas las cosas que producen sufrimiento o dolor mueven a compasión, al igual que las que causan muerte y aquellos males de gran importancia cuya causa es el azar”.¹⁹³

De manera que la compasión no es dada a hacer distinciones de merecimientos o inmerecimientos, inocencia o culpabilidad. Ante la compasión, al revés que ante la justicia, cualquier mal es inmerecido al igual que toda víctima es inocente.

Esta compasión encierra sin duda un testimonio a favor de la humanidad del hombre, es decir que el valor de lo humano en general, se erige en sustrato previo de toda compasión.

Luego, más allá, de aquel merecimiento que parece limitar a la compasión, todos los hombres podemos ser objeto de ella. Y es que la compasión se apoya en la relación de semejanza entre el compasivo y el compadecido.

Se compadece a los semejantes en edad, carácter, hábitos, dignidades, linaje..., precisamente porque en éstos se manifiesta con mayor claridad lo que también le puede ocurrir a uno mismo.

Hay que hacer notar además, que la compasión, requiere un ejercicio de imaginación por el que nos ponemos en el lugar del que sufre. La compasión arranca de la percepción del infortunio ajeno hasta que entra en juego la imaginación, y, en cierta medida, nos convertimos en una misma persona, de allí nos formamos una idea de sus sensaciones y sus sufrimientos. Toda compasión es entonces un salirse de uno mismo y hacerse en cierto modo otro. Y es que para el afecto compasivo no basta con conocer el mal que afecta al otro; se requiere también, sentirlo de algún modo.

Al conectar la compasión con la justicia Aristóteles asocia a ésta con la indignación.

Así, leemos en la Retórica:

“Lo más opuesto a compadecerse es lo que llamamos indignarse. Pues apesadumbrarse por las desgracias inmerecidas es –en cierto modo y como consecuencia de un mismo comportamiento- lo opuesto de apesadumbrarse por los éxitos inmerecidos. Ambas son afecciones de un comportamiento noble, pues es debido acompañar en su pesar y compadecer a quienes les va mal sin merecerlo e indignarse con quienes tienen éxito sin merecerlo. Y es que es injusto lo que ocurre inmerecidamente, y por tal motivo le atribuimos indignación incluso a los dioses”.¹⁹⁴

Compasión e indignación son las pasiones propias de la justicia y condiciones de su posibilidad. Lo que hay es una compasión indignada o una indignación compasiva.

Más específicamente, todavía éstas nos remiten a aquella especie de la justicia parcial o política a la que Aristóteles llama justicia distributiva, esa que se encarga del reparto de los bienes o riquezas comunes según el mérito.

194 Aristóteles. Retórica II 9. Ed. Gredos: Madrid, 1990.

Compasión e indignación se exigen entre sí hasta el punto de formar las dos caras de una misma emoción. Quien de verdad se compadece, tiene que indignarse y, quien se indigna, da señal por ello mismo de compadecerse. Estas brotan por igual de la misma situación injusta, si bien una atiende ante todo a quien la sufre, la otra atiende a quien la comete.

Para concluir hace falta decir también que la preocupación por la ciudad y por la comunidad política regida mediante la justicia, había sido uno de los obstáculos más graves. Este obstáculo era, para Platón, decisivo. Lo es todavía para Aristóteles, pero ya su filosofía toma distancia de las realidades inmediatas; y él mismo no es ya el hombre de una ciudad. Su alumno Alejandro contribuirá a precipitar el cambio. Después de Aristóteles, se abre la época helenística, en donde la gentileza y la compasión ya conocidas y reconocidas, podrán extenderse libremente.

En Aristóteles se llega a consolidar la idea de la compasión tomando casi el estatuto de virtud que no es considerado como un puro sentimiento ya está en los umbrales de la virtud sin llegar a entrar definitivamente a ella, para este filósofo el interés fundamental es el hombre con todas sus grandezas y todas sus miserias.

La compasión, para este pensador, no pierde de vista las debilidades de la naturaleza humana, su finitud y por ello su concepto de justicia cambia de rígida y ciega, que no toma en cuenta la fragilidad humana, y se eleva gracias a la compasión. Eso que en un principio se interpretó como buenos modales, buena disposición hacia el otro, cortesía, ahora, entra en los profundos terrenos de la voluntad y con ello de la moral.

CONCLUSIONES.

Como ya se había advertido en el Preámbulo de esta tesis el objeto de la misma era el llevar a cabo una especie de rastreo arqueológico de lo que actualmente se conoce como Ética de la Compasión, noción esta última que tiene como precursoras las nociones de moderación, de generosidad, de indulgencia y otras nociones similares a las que podríamos agrupar conjuntamente, como ya advertíamos en el mencionado preámbulo, en la noción, más amplia, de gentileza y compasión.

Para ello, como se dice en el mismo sitio, se analizó y comentó el trabajo efectuado a este respecto por la helenista, miembro de la Academia Francesa, Jacqueline de Romilly: *La douceur dans la pensée grecque*.

De dicha revisión se puede concluir que, no obstante la discontinuidad que aparece en las obras analizadas en dicho trabajo, entre los siglos V y IV, y la especie de umbral que los separa a ambos, se puede admitir que el lenguaje refleja la progresiva expansión de tendencias que no eran nuevas, y que las nociones consideradas han simplemente experimentado una lenta maduración, antes de llegar finalmente a una especie de reconocimiento oficial.

1. La literatura del siglo V a de C. ateniense que se conserva es, en efecto, casi por completo, una literatura de los tiempos de guerra. Tucídides es el historiador de esta guerra; los trágicos son los testigos de ella; y la naturaleza del género que ellos practican, se alía con la dureza de los tiempos que ellos vivían, para dejar muy poco lugar a la gentileza y a la compasión.

Los atenienses, sumergidos en una guerra de veintisiete años, conocieron el hacinamiento de las poblaciones al interior de las murallas, la peste, el endurecimiento de las relaciones con los pueblos de su imperio, los escándalos y los presagios de los asuntos que marcaron la partida hacia Sicilia, la muerte lejana, así como la amenaza de la guerra, de la que ellos sabían a través de la experiencia de otros, hasta qué horrores podía conducir: ellos no debían casi tener la ocasión de dar libre curso a su amor por la gentileza y menos por la compasión; ellos corrían más bien el riesgo de perderlas.

2. En cambio, en el siglo IV a de C., en un mundo en gran parte pacificado, y en una ciudad reconciliada, ello debió ser como si los valores gentiles y compasivos, derribando súbitamente todos los diques, hubieran finalmente podido extenderse dentro de las costumbres, dentro de los corazones y dentro de las obras.

Esto debió ocurrir tanto más, cuanto que la guerra, con su dureza, no había solamente impuesto a la gentileza y a la compasión una sordina: con toda verdad, ella había también ayudado, por el mismo contraste, a hacer descubrir su precio. Es porque la vida era dura, que se aspiraba a una compasión mayor. Es porque la violencia y la venganza dominaban por todas partes, que se sentía la nostalgia de la benevolencia recíproca, de la generosidad, del olvido de las ofensas.

Y tal es seguramente la razón por la cual este llamado, cada vez más claramente perceptible, se abre camino, favoreciendo una eclosión tan bruscamente acelerada, reflejada en las obras de finales del siglo V ateniense, de Herodoto a Tucídides, ó de Sófocles a Eurípides y de Platón a Aristóteles. La reacción a la que el presente convocaba, estimuló sin ninguna duda a la expansión de las ideas cuya lenta progresión hubiera sido, de otra manera, más regular y más rápida.

Después de este período de descubrimiento, que se distingue tan claramente en el vocabulario, viene la época de las doctrinas. Se busca situar esta gentileza y compasión, recién llegadas entre las virtudes. Se miden de ellas las bellezas y los riesgos en el interior de la ciudad, y en las relaciones entre las ciudades. Se perciben sus méritos en el caso de aquellos que tienen la fuerza para ellos: conquistadores y soberanos.

3. Con la aparición de los grandes Trágicos del siglo V a.C. en los personajes que están sujetos a glorias y sobre todo a desgracias surge una valoración de las pasiones y destinos de los hombres dando pie a un juicio insuficiente de sus acciones, de sus méritos y deméritos frente a la implacable justicia propia de las épocas arcaicas.

4. Con Platón, se intenta darles un estatuto en el análisis teórico, lo que no resulta tan fácil como recomendarlo en el terreno práctico. No se llega a ello antes de Aristóteles.

5. Con Aristóteles, y con el fin de la vida de las ciudades, las perspectivas cambian. Las relaciones privadas preceden a los lazos propiamente cívicos.

En fin, si es cierto que una de las fortalezas del cristianismo es la de prometer amor, gentileza y compasión dentro de un mundo completamente espiritual, continúa siendo una de las fortalezas del helenismo clásico el de haber creído en ese poco de bondad, gentileza y compasión de las que el hombre es capaz aquí abajo, por el sólo esfuerzo de su civilización y de su cultura moral.

6. Podría pensarse que los griegos ya anticipan la idea de que sólo el justo está dispuesto a hacer más de lo debido. Sólo él se aviene de buen grado a entregar lo que nadie podría forzarle a dar.

Los griegos, no han practicado siempre estas virtudes, como gran parte de la humanidad: pero ellos, como nosotros, han por lo menos, aspirado siempre a ellas. Y la continuidad, que parece haber existido en la historia de esta noción, muestra como la aspiración a la gentileza y a la compasión, con sus dudas, sus altibajos, y sus constantes obstinaciones, era, en su mismo principio, esencial al helenismo. En un cierto sentido, ellas definían el espíritu de éste último, por oposición a la barbarie.

7. El reflexionar, analizar y comentar el tema de la compasión parecería inútil y utópico, consideraciones exclusivamente femeninas , o de personas débiles o románticas.

Sin embargo, se intentó sostener precisamente lo contrario. Siguiendo a Pieper en su obra *Las virtudes fundamentales*.

“Sin temor ninguno a equivocarme imagino la normal reacción que han de provocar estas razones en un joven de nuestro tiempo. Presumiblemente respondería con la más sincera negativa de adherirse a ellas, llevado de la gran simpatía que de inmediato le inspira el más duro y lacónico estilo de la vida contemporánea. A juzgar por las apariencias, la tendencia a reaccionar en este sentido penetra el ambiente con tal intensidad, que resulta difícil sustraerse a sus sollicitaciones” ¹.

Y siguiendo a Aristóteles, yendo más lejos, podemos con Tomás de Aquino afirmar: La justicia sin misericordia es crueldad.

8. El exclusivo cálculo de lo que se “debe hacer” vuelve necesariamente inhumana la vida en común. Suponiendo que viviéramos en un mundo justo aún así seguiríamos enfrentándonos con la indigencia humana y por

¹ Pieper, Josef. *Las Virtudes fundamentales*, pag. 171. Ediciones RIALP, S.A., Madrid, 1980.

tanto a la necesidad de ayuda lo que nos llevaría a no limitarnos al estricto cumplimiento del deber.

“ El propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor” ².

9. El renunciar a estas aspiraciones, el considerar que es utópico el anhelo de que pueda haber hombres, sociedades y gobiernos que luchen por construir un mundo compasivo y justo a la vez y de que una educación se oriente justo en este sentido, es tanto como renunciar a la esperanza.

² Pieper, Josef. *Las Virtudes fundamentales*, pag. 172. Ediciones RIALP, S.A., Madrid, 1980.

BIBLIOGRAFIA

Adkins, A.W.H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960).

Aeschylus, *Prometheus Bound. The Suppliants. Seven Against Thebes. The Persians*. Penguin Books USA Inc., New York, 1984.

Aristophanes, *The Acharnians. The Clouds. Lysistrata*. Penguin Books USA Inc., New York, 1976.

_____ *Peace*. Penguin Books, New York, U.S.A., 1978.

_____ *The Wasps*. Viking Penguin Inc., New York, U.S.A., 1986.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation.

Two Volumes. Bollingen Series LXXI.2. Princeton University Press, New Jersey, 1984.

Arteta, Aurelio, *La Compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996.

Chamoux, François, *La civilización griega*. Editorial Óptima, S.L., Barcelona, 2000.

Euripides, *The Bacchae and other Plays. Ion. The women of Troy. Helen*.

The Bacchae. Penguin Books USA Inc., New York, 1991.

_____ *Medea and other Plays. Medea. Hecabe. Electra. Heracles*. Penguin

Books USA Inc., New York, 1984.

-----*Orestes and other plays. The children of Heracles. Andromache*.

- The suppliant women. The phoenician women. Orestes. Iphigenia in Aulis.* Penguin Books USA Inc., New York, 1984.
- Three Plays. Alcestis. Hippolytus. Iphigenia in Tauris.* Penguin Books USA Inc., New York, 1991.
- Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 301. Paris, 1935.
- Garibay, K., Ángel Ma., *Mitología Griega. Dioses y Héroes.* Colección "Sepan Cuantos...", 2ª Ed. Porrúa. México, 1968.
- Habermas, Jurgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad.* Paidós, Barcelona, 1991.
- Herodotus, *The Histories.* Oxford University Press, 1998.
- Hesíodo, *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles.* Editorial Porrúa, S.A. México, 1974.
- Homer, *The Iliad.* Penguin Books USA Inc., New York, 1987.
- *The Odyssey.* Penguin Books USA Inc., New York, 1991.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates (Memorabilia). Banquete. Apología.* Introducción, versión y notas de JUAN DAVID GARCÍA BACCA. 2ª Ed. UNAM, 1993.

Laertius, Diogenes, *Lives of eminent philosophers*. 2 volumes. London: William Heineman, 1959.

Levinas, Emmanuel, *Ética e Infinito*. Visor, Madrid, 1991.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*. Editorial Crítica, S.A., Barcelona, 1987.

Macurdy, G.H., *The Quality of Mercy. The gentler Virtues in Greek Literature*, Yale University Press, 1940.

Pieper, Josef, *Las Virtudes fundamentales*. Ediciones RIALP, S.A., Madrid, 1980.

Platón, *Diálogos. Las Leyes*. Editorial Credos, Madrid, 1992.

----- *The Eumenides*. Penguin Books USA Inc., New York, 1984.
The Oresteian Trilogy. Agamemnon. The Choephoroi.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Ilustración y Política en la Grecia clásica*. Editorial Revista de Occidente, S.A., Madrid, 1966.

Romilly, Jacqueline de, *La douceur dans la pensée grecque*. Collection *Pluriel* Société d'édition "LES BELLES LETTRES", Paris, 1979.

Romilly, Jacqueline de, *¿Por qué Grecia?* Colección Temas de Debate. Editorial Debate, S.A., Madrid, 1997.

Rorty, R., *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991.

Schopenhauer, Arturo, *Eudemonología. Parerga y Paralipómena. Aforismos*
sobre la Sabiduría de la Vida. Seguidos de
Pensamientos Escogidos. Ediciones Ibéricas,
Madrid
1961.

Sophocles, *Electra and other plays. Ajax / Electra / Women of Trachis / Philoctetes*. Penguin Books USA Inc., New York, 1984.

-----*The three Teban Plays. Antigone. Oedipus the King. Oedipus at Colonus*. Penguin Books USA Inc., New York, 1989.

Spinoza, Baruch de, *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*. Éditions Gallimard, 2000.

Xenofón, *La ciropedia de Xenofón*. Versión directa, introducción y notas por
Demetrio Frangos. Bibliotheca scriptorum graecorum et
romanorum
mexicana. México UNAM, 1947.

Weil, Simone, *Cahiers du Sud* 1941 y 1947, retomado en *La source grecque*,
Gallimard,