

El daímon homérico como antecedente del concepto filosófico de felicidad (eudaimonía).

The homeric daímon as antecedent of the philosophical concept of happiness (eudaimonia).

Juan Gabriel Alfaro Molina¹

Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

Recibido 27 octubre 2020 · Aceptado 20 marzo 2021

Resumen

La felicidad (*eudaimonía*) es un concepto central en los escritos éticos filosóficos. Aquí se presenta un estudio sobre como los principales escritos homéricos fundamentan el sentido de este término, donde, a pesar de desconocerse dicha noción, utiliza la palabra compuesta de buen (*εὖ*) y daímon (*δαίμων*) para indicar la presencia de un ser celestial que guía al individuo. Homero en sus obras utiliza una serie de fórmulas para describir a este daímon, y cómo este se fue identificando como algo cercano a la conciencia del hombre, una acción divina en el interior de cada ser humano.

Palabras clave: Daímon, Felicidad, Héroe, Razón, Pasión

Abstract

Happiness (*eudaimonía*) is a central concept in philosophical ethical writings. Here is presented a study about how the main Homeric writings support the meaning of this term, where, despite the fact that this notion is unknown, they use the words composed of good (*εὖ*) and daímon (*δαίμων*) to indicate the presence of a celestial being that guides the individual. Homer in his works uses a series of formulas to describe this daímon, and how this was identified as something close to the consciousness of man, a divine action within each human being.

Key words: Daímon, Happiness, Hero, Reason, Passion

1. jalfarom@ucatolica.ac.cr

1 · Introducción

Uno de los términos fundamentales en la ética filosófica es el de la felicidad (εὐδαιμονία)¹, concepto muy utilizado en la actualidad desde diversos ámbitos sociales, políticos y económicos, principalmente con fines motivacionales en relación con la vida en general. El presente trabajo busca develar el origen de este vocablo, para lo cual hay que remontarse a las epopeyas homéricas, principalmente la *Ilíada* y la *Odisea*. Llama la atención de que la palabra felicidad (*eudaimonía*) no se encuentra en estas obras², no obstante, si se hallan los términos independientes de un buen (εὖ)³ o mal (κακό)⁴ daímon (δαίμων), unido al primer caso una vida plena y realizable, es decir, feliz, y en el segundo una existencia fracasada y vacía, a saber, infeliz. La tesis es que si bien en Homero no existe en cuanto tal el término felicidad, sí aparece el vocablo primigenio desde el cual fue construido dicho término y posteriormente utilizado por los filósofos, dicho vocablo fundamental es el de daímon, el cual vincula la felicidad humana con cierto patrocinio o protección de algunos seres celestiales. Como hace ver Wilford (1965), en las obras homéricas hay “abundancia de fórmulas” (221) que indican una fuerte relación de los héroes (los humanos más felices) con los dioses⁵, esto

1 En la *Ética* a *Nicómaco* se define la felicidad (εὐδαιμονία) como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta” (1102a. 5).

2 Esto se comprueba en el rastreo morfológico del término εὐδαιμονία en las obras homéricas, al respecto, véase *Thesaurus Linguae Graecae* 32.

3 El bien (εὖ) es utilizado independientemente para hablar: 1. De las virtudes y la adquisición de buenos sentimientos, refiérase la *Ilíada* (I, 73; 253; II, 283) y la *Odisea* (II, 160; 228). 2. Del modo de obrar, véase la *Odisea* (XXII, 374). 3. Como referencia a las cosas de la vida práctica, como el arte de la guerra, un carruaje bien ensamblado, refiérase la *Ilíada* (II, 777), el arte del cuidado físico, un buen cabello, la *Odisea* (I, 86; II, 219), y el arte de la construcción, la *Ilíada* (I, 29, II; 288). El uso más abundante del prefijo es religioso, componiendo la palabra plegaria u oración, εὐχόμενος, que se observa en la *Ilíada* (I, 43) y la *Odisea* (I, 172) entre otros muchos pasajes.

4 El término mal (κακός) es utilizado comúnmente para referirse a defectos en el carácter moral, tanto personal como comunitario, como el error, véase la *Odisea* (I, 350; II, 166), la bajeza o cobardía, la *Odisea* (II, 368, XIII, 108), el villano o hijo de villano, la *Ilíada* (XIV, 472), y la ruina de un pueblo, la *Ilíada* (VIII, 541).

5 Esto “venía a satisfacer el interés de los caballeros para hallar una genealogía noble que los uniera al árbol genealógico de los dioses y de los héroes” (Jaeger 212).

es, cuando el héroe posee un buen (εὖ) daímon. En caso contrario, los villanos (o los infelices) son aquellos individuos que son guiados por un mal (κακὸ) daímon, el cual les conduce a su ruina y desdicha.

Precisamente, los temas teológicos ocupan los principales estudios referentes a la obra homérica, junto al análisis del método propio que siguen sus escritos⁶. En las investigaciones concernientes a la teología de las obras homéricas, destacan las que ponen en evidencia los problemas religiosos que acarrearán las enseñanzas de dichos textos (cf. Vidal-Naquet 62), pues “hacia finales del siglo VI a. C. se produjo una reacción contra la teología homérica, bajo la acusación de que se mostraba inmoralmente a los dioses” (*Alegorías de Homero* 14)⁷, lo cual denota una ofensa a la cultura y creencias de los habitantes de esta época. En cuanto al método utilizado por Homero en sus obras, destaca el modelo pedagógico que marcará a los pensadores y filósofos de la antigüedad, pues los textos homéricos serán los contenidos fundamentales para la enseñanza de este periodo, “ya desde su más temprana edad los niños que hacen sus primeros estudios, son alimentados con las enseñanzas de Homero, y amamantados con sus palabras, como si absorbieran la leche de sus versos” (*Alegorías de Homero* I, 5-6)⁸. Estos dos aspectos serán muy importantes en la construcción del concepto eudaimonía en los estudios filosóficos posteriores. Con base en la obra de Wilford, se analizarán algunas de las fórmulas más comunes de Homero para referirse a la presencia e influencia del daímon sobre el ser humano.

⁶ Se afirma en la introducción a las *Alegorías de Homero* que tanto la metodología como la teología homérica han sido objeto de múltiples discusiones por parte de los estudiosos, en su defensa se halla la exégesis estoica y la *Alegoría* de Heráclito el Rétor, del siglo I d. C, en su contra Platón (cf. *República* 660e), al decir que Homero fue ignorante y mero imitador de imágenes sin acceso a la verdad, y Epicuro, quien critica la exégesis estoica (cf. *Alegorías de Homero* 12).

⁷ Debe tenerse presente que los poetas y filósofos siempre estuvieron expuestos al peligro de la asébeia o impiedad (cf. Haré 13).

⁸ “Cuando un niño va a la escuela, primero le enseñan las letras. Tan pronto como sabe leer, se le presenta a los poetas” (Jebb 81). Esta cita la asume del *Simposio* 3,5 de Jenofonte.

2 · La presencia del daímon en la vida del héroe homérico

Desde el punto de vista ético, una ciudad tiene el deber de presentar a las nuevas generaciones un modelo de individuo que garantice no solamente la felicidad del propio hombre sino también el de toda la comunidad. En el tiempo de Homero esto se llevaba a cabo por los rapsodas, quienes cantaban las grandes gestas de los héroes para que sirvieran de prototipo de vida para los niños y jóvenes. En dichas epopeyas se presentaban a los héroes tanto con sus virtudes, hasta al punto de llegar a asemejarlos a los dioses, como con sus vicios, en la medida que les degradaban a un estilo de vida como las bestias. Para Homero, los llamados héroes han llevado una vida sobresaliente, de tal modo que deben ser considerados un poco más que humanos⁹, esto es, con ciertas características divinas, y desde este periodo se sabía que no hay nada más divino en el hombre que su intelecto¹⁰. En efecto, la formación ética de esta época consistía en la necesidad de ser virtuoso en detrimento de una vida entregada al vicio y desenfreno, para lo cual era imprescindible una capacidad racional capaz de dominar en el hombre sus bajas pasiones, pues si un individuo sobreponía lo pasional sobre lo intelectual tomaba el camino incorrecto, era infiel a su buen daímon, y por ende terminaba siendo infeliz. El héroe es el ser racional o prudente del cual “brota una influencia positiva sobre el comportamiento moral” (Espejo 9) de los demás miembros del conglomerado social, de ahí que deba tenerse presente que el héroe homérico se caracterizó por cuatro virtudes: 1. Su anhelo o fin último siempre fue la felicidad (*eudaimonía*) individual y comunitaria. 2. Tenía muy claro su deber de llegar incluso a morir en el campo de batalla por la defensa de su ideal y los derechos de su comunidad, siendo el martirio y la muerte un bien supremo¹¹. 3. Siempre debía estar dispuesto a emprender

⁹ Hardie (1965) afirma que un “hombre es verdaderamente humano solamente cuando él es más que humano, divino” (280).

¹⁰ La actividad teórica es la “actividad del pensamiento en la que el pensador está en comunión con la verdad, ve las cosas como son en última instancia, y en esa visión está unido a dios” (Joachim 287).

¹¹ Para San Agustín los mártires cristianos podían ser comparados con los héroes griegos, pues “este nombre dicen que deriva de Juno, que se nombra en griego ‘Ἥρα’, y por

nuevas aventuras por el bien social, siendo empujado para ello por su daímon. 4. Su fuerza y valentía provenían de su propio orgullo y dignidad, al no ceder nunca ante la imposición del enemigo (cf. Espejo 10).

Este era el sentido de la *paideia* griega, la nobleza o belleza del carácter del hombre, por eso “la educación, considerada como la formación de la personalidad humana mediante el consejo constante y la dirección espiritual, es una característica típica de la nobleza de todos los tiempos y pueblos” (Jaeger 37), pues la vida moral es intuición pero también educación, es el discernimiento de lo bueno y lo malo, lo que hace feliz o infeliz al individuo. Esta intuición provenía de ciertos seres celestiales llamados daímones, que se constituían en los principales aliados del héroe al *susurrarle al oído* lo que consideraban conveniente para el hombre, pero ante lo cual debía entrar también en juego la educación del individuo, que le permitía encauzar de la mejor forma las recomendaciones de su daímon. La fuente desde la cual emanaba la virtud de los héroes era el respeto y devoción hacia los seres sobrenaturales (cf. Vives 10)¹², los cuales, desde la perspectiva de Homero, no se hallaban tan lejos del hombre sino que incluso convivían con ellos. Ahora, el daímon (δαίμων) homérico tenía la particularidad de que podía ser tanto bueno (εὖ) como malo (κακό), y esto parecía depender de la facultad humana que este lograba excitar, es decir, si impulsaba la razón o la pasión del hombre, pues los daímones son más “persistentes e insidiosos” (Dodds 41) que los dioses. Aunque en la cultura antigua es muy complicado obtener una definición exacta del daímon (δαίμων), dado que aparece “como una definición aparentemente válida para un período del pensamiento griego, pero no así para otro” (Wilford 218), sí se puede al menos distinguir algunos aspectos relevantes que sientan las bases para la posterior definición de la eudaimonía, como es la necesaria presencia del buen daímon para la consecución de una vida ciertamente plena y satisfactoria.

La principal discusión entre los investigadores del daímon¹³ es con

eso no sé qué hijo de ella, según las fábulas griegas, fue llamado Ἥρωος. La fábula tiene este cierto sentido místico: Juno representa el cielo, morada, según su querer, de los héroes” (*Obras de San Agustín* 10. 21).

12 Mientras que para algunos autores es posible hablar de una religión en Homero (Guthrie y Dodds), para otros no (Kern, Nilsson, Bowra, Mazón). (cf. Aurelianus 1955).

13 Entre los principales estudios sobre el daímon destacan: (Wilford 1965), (Nilsson

respecto a su *locus operandi*, a saber, si la acción de este es personal (cf. Dodds 5)¹⁴, esto es, como una fuerza que brota desde la interioridad del individuo, con lo que el hombre podría utilizar el apropiativo de su daímon, o si este daímon es impersonal (cf. Nilsson 61), es decir, como un impulso divino promovido desde la exterioridad del hombre, que le incita a llevar a cabo determinadas acciones. Para Wilford (1965) la definición del daímon como personal es compleja por una parte, dado que ningún rasgo de personalidad se adhiere a él, sino que son “actos sin un ‘yo’ o ‘él’ discernibles como el autor de la acción” (218), pero por otra parte es una buena propuesta, dado que “una fuerza puramente impersonal podría solamente ser una fuerza mecánica, y esto es un concepto que implica un modo de pensar inapropiado para este período” (*Id.*). En efecto, aún para el siglo V a. C. no se concebía la fuerza desde un punto de vista mecánico, por ejemplo, cuando Empédocles afirma que el amor y el odio es el origen de todas las cosas (cf. *Vida de los filósofos* 448), no concibe a estas realidades antagónicas desde un punto de vista mecánico sino como una fuerza propia de la amistad y la enemistad, y esto que ya para ese momento Parménides había introducido el problema del movimiento (cf. *Sobre la Naturaleza* 20. 26). Al respecto, es interesante que en el caso de Homero cuando se refiere al daímon lo hace sin un artículo definido, vale decir, no como *el* daímon (ὁ δαίμων) sino sencillamente como daímon (δαίμων), lo que lleva a pensar que para el poeta este no es una deidad particular o impersonal para el hombre, sino que le es algo interno y propio desde el cual genera sus pensamientos y posteriores acciones.

Por este motivo, quizás la mejor palabra que defina al daímon homérico, en lugar de la antítesis *personal/impersonal*, sea la de *vida* (βίος), entendiendo vida como aquello que es más propio del hombre y que lo distingue del resto de los seres terrestres, a saber, su capacidad racional, que debe dominar sobre sus otras facultades humanas. Parece ser que para Homero el daímon es un agente de vida sobrenatural (aunque desconocido) que actúa en el individuo, de hecho, es presentado como una realidad antropomórfica al decir en sus obras que este experimenta emociones como el ser humano, al tener instantes de diversión y de seriedad, de buen humor

1940), (Rose 1949), (François 1957) y (Dodds 1951).

14 De igual modo, para Rose (1949) el δαίμων es un ser personal, pues el sufijo griego “μων” siempre indica un agente personal (173).

y de enojo, de perdón y de venganza, son seres inferiores a los dioses pero superiores a los hombres, lo cual hace pensar en la expresión aristotélica de la *Ética* a Nicómaco de “sobreabundancia de virtud” (1145a. 18-27). Dicha expresión, es aplicada por el Estagirita hacia los hombres felices, es decir, aquellos que son más que hombres pero menos que dios, esto es, los héroes o los individuos que practican las virtudes heroicas. Mientras que la *sobreabundancia de virtud* permite al hombre ser más humano, llegar a las máximas posibilidades que este tiene, casi como un dios (cf. Anderson 392), los vicios le hacen ser inferior a lo humano, no le concede la explotación de todo el potencial que posee, y le conduce a la permanencia en el nivel de los seres vivos más elementales como son las bestias. De ahí que el daímon sea una característica divina en el hombre que le da su identidad y que le hace sacar lo mejor de sí mismo, es una fuerza especial en el hombre que le ayuda a destacar entre todos los demás y que sea considerado un bendecido por los dioses. Su principal fruto es demostrar el mando sobre su propia vida y tener la sabiduría para hacer frente a las vicisitudes de la vida, por eso “los héroes homéricos saben que no existe la gloria de los hombres independientemente de la de los dioses” (Vives 14), y terminan haciendo de su vida un acto de piedad y respeto hacia lo sagrado.

La obra homérica más que dedicarse a estudiar y explicar al daímon, se centró en la figura del ser humano, en el modo en que el individuo se comporta influido por estos seres celestiales. Conforme con las distintas fórmulas que utiliza el poeta para referirse al modo como los daímones determinan al individuo, parece ser que estos más que fuerzas sobrenaturales que le impulsan o manipulan, vienen a ser más bien una fuerza natural implícita en cada hombre que le lleva a reaccionar de diferente forma frente a la variabilidad de las circunstancias de la vida. Vidal-Naquet (2007) afirma que “Homero presenta las instituciones divinas a imagen de las instituciones humanas que él conoce” (60), pues no existe otra forma de conocer las realidades divinas sino a través de las actividades humanas, por este motivo los héroes homéricos se caracterizan por una moral agonística, dado que “convierte la rivalidad en un poderoso impulso configurador del comportamiento” (Escolar 130), el individuo no se conforma con aceptar las normas que se le imponen sino que lucha por su propia dignidad y la de los suyos. Ello refleja los valores de una sociedad en donde la habilidad física, el

coraje y el liderazgo son las virtudes más apreciadas, frente al vicio del miedo y la falta de emprendimiento. Para Homero, el respeto y culto del individuo hacia el buen daímon debe traducirse tanto como la misma veneración y sacralización que debe tener cada hombre para con su propia vida, como al acatamiento de aquellas reglas que son emanadas desde la interioridad de cada ser humano.

La desobediencia al daímon, o a lo que exige el buen pensamiento del hombre, es catalogado como *desmesura* (ὑβρις), es la soberbia del hombre que no sigue los dictados de su razón sino el desenfreno de sus bajas pasiones, es el descontrol o la falta de medida¹⁵ para llevar una buena vida. Cuando el individuo actúa de esta forma debe necesariamente recibir un castigo por parte del daímon, manifestándose como el código moral más reconocido para el hombre (Anderson 392). De esta forma, el influjo del daímon sobre el ser humano “puede ser triple: favorable, adverso, o favorable y adverso al mismo tiempo” (Espejo 18), pues, como se ha dicho, cuando dicha influencia es favorable se tiene un buen daímon, cuando es desfavorable, un mal daímon. Además, este daímon puede ser favorable y desfavorable al mismo tiempo, porque a veces el hombre debe actuar no tan correctamente, o conforme a sus criterios morales, por la necesidad de obtener un bien mayor para sí mismo y la ciudad, este es el caso de los famosos dilemas morales presentes en los estudios sobre la conducta humana.

3 · Usos de la palabra “daímon” en Homero

Lo primero a tener en cuenta a la hora de estudiar las principales obras homéricas, es que la *Ilíada* y la *Odisea* presentan una serie de diferencias en cuanto a su composición. En efecto, “el primer estudioso que habló sobre las diferencias básicas en la estructura de la trama de las dos epopeyas fue Aristóteles” (Kullmann 1), quien en la *Poética* (1459b. 15-16) “llama a la *Ilíada* ‘patética’ y a la *Odisea* ‘ética’, simplificando a Aristóteles, podríamos

¹⁵ Esto es tratado ampliamente por los sofistas y los filósofos, como la famosa tesis del homo mensura de Protágoras, presentada por Platón en las *Leyes* (716c. 3-6), el *Filebo* (66a), el *Crátilo* (385e) y el *Teeteto* (152a), y también Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco (1159a. 12-17); (1166a. 12-13). (cf. Reale 31).

decir que la *Iliada* es trágica, y la *Odisea* no trágica” (*Ibid.* 2), la primera pasional y la segunda racional. Esto aplica también a las diferentes fórmulas que se utilizan en estas obras para referirse al daímon, en la *Iliada* destaca el daímon externo que excita las pasiones del individuo, y en la *Odisea* sobresale el daímon interno, que es uno con el hombre y que estimula su actividad racional. Wilford (1965) establece tres fórmulas¹⁶ para indicar los modos en que el término daímon es utilizado en estas obras, a saber: 1. El daímon como una fuerza externa al individuo. 2. El daímon como generador de eventos físicos. 3. El daímon como fuerza interna del individuo (*cf.* 217). A continuación se desarrollarán estas fórmulas.

3.1. El daímon como fuerza externa al individuo

Esta descripción del daímon aparece con la fórmula *semejante a un daímon* (δαίμονι ἴσος)¹⁷, la cual aparece solamente en la *Iliada*¹⁸, comúnmente para significar la fuerza con la que un individuo actúa, y es utilizada como una muletilla por parte del poeta. Por ejemplo, en la narración de la lucha sostenida entre Diomedes y Eneas, cuando Diomedes “por cuarta vez le acometió, semejante a un daímon, lo increpó con aterradoras voces y le dijo el protector Apolo: ¡Reflexiona, Tídida, y repliégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses” (*Iliada* V, 438-442), pues los hombres nunca serán iguales que los seres celestiales. El error de Diomedes es querer luchar como un daímon sin considerar su fragilidad humana, de igual modo, ha puesto su fuerza más en la pasión que en la razón. Otro detalle es que su fuerte deseo de dar muerte a su adversario, despojándolo de su honra, su nobleza, se expresa con la fórmula “desnudarle de la ilustre armadura”

¹⁶ “La fórmula recurrente es, de hecho, la piedra de toque por la cual se puede reconocer la composición del verso oral, se ha observado no solo en los poemas homéricos sino también en Hesíodo, el ciclo épico, los himnos, los primeros elegistas e incluso en las primeras inscripciones” (McLeod 219). Al respecto, también: (*cf.* Fernández 2011) y (*cf.* Nieto 1988).

¹⁷ En esta frase, al igual que “la de ‘parecido a un dios’ (θεῶ ἐναλίκιος) [*cf.* *Iliada* 20,493; 21, 18; 21, 297], el punto de comparación es el honor o la belleza del sujeto, no su fuerza, solamente que δαίμων ἴσος es como una mejora de θεῶ ἐναλίκιος y también esto revela que dios (θεῶ) y daímon (δαίμων) no son las mismas palabras” (François 374).

¹⁸ Al respecto, refiérase a la *Iliada* (V, 438, 459, 884; XVI 705, 786; XX 447, 493; XXI 18, 227).

(*Ibid.* V, 435), lo cual puede interpretarse como la necesidad de desposeerlo del daímon que le hacía invencible. El daímon que motiva a Diomedes es una especie de “determinante inconsciente de todas las acciones, persistente durante toda la vida” (Wilford 223) del individuo, es una fuerza que este ha mantenido reprimida y que le presiona a actuar tomando como ejemplo la valentía y fuerza del daímon, pero con el agravante de que Diomedes se deja arrastrar por la ira más que por la razón, lo cual hace que sus acciones sean más bien punibles que alabadas.

Esta fuerza se apodera de él, le posee, y le lleva a realizar una serie de actos de manera instantánea, evidenciando las fortalezas y debilidades formativas que posee el individuo. Aquí el daímon se identifica con aquello que eleva tanto “la espiritualidad y la humanidad de los héroes” (*Ilíada* 59), al ser un impulso que hace que lleve a cabo ciertas acciones, pues “el héroe homérico toma sus decisiones bajo la influencia de un dios, que sugiere la idea, con la cual el héroe se manifiesta conforme y que en seguida pone en ejecución” (*Ibid.* 47), esto es la combinación no conflictiva entre la libertad humana y la responsabilidad moral del héroe con la sumisión de sus actos a la disposición del daímon. De igual modo, en la *Ilíada* se dice que Aquiles “cuando se arrojó por cuarta vez, ‘semejante a un daímon’ (δαίμονι ἴσος)” (*Ibid.* XX, 447) para dar muerte a Héctor, no lograba su cometido porque Héctor estaba protegido por un dios. Aquiles actúa con valentía teniendo como prototipo al daímon, pero con el error de hacerlo de manera desenfrenada, sin medida, sin calcular bien sus acciones. El hecho de que termine increpando a Héctor con aterradores voces es signo de su desmesura, de su estulticia, cegado por la ira, y de su desconocimiento del camino correcto que le señalaba el daímon. De hecho, posteriormente se dice que la forma en que Aquiles emprendía batalla era comparada con un fuego devorador, pues “así corría furioso por doquier con la pica, como un daímon, acosando a sus víctimas, y la sangre fluía por la negra tierra” (*Ibid.* XX, 490–494). Este *correr furioso* (κλονέω), que se asemeja al daímon, “en términos no míticos” (Wilford 223), es la manera como Homero expresa la explosión de la fuerza que posee el individuo y que solo es capaz de sacar cuando es motivado por una situación extrema. Estas son las situaciones límites a las que se enfrenta todo individuo, esta fuerza puede traer buenos réditos si se maneja correctamente y en su justa medida, o también puede volverse contra sí

mismo y ser su propia destrucción, si hay un desequilibrio y descontrol por parte del hombre que es guiado por el daímon.

En esta fórmula el daímon es presentado como un modelo a seguir por parte del hombre, una inspiración en su forma de actuar, así lo entiendo Patroclo cuando con la intención de disuadir a Aquiles para que luche expresa: “¿quién sabe si con la ayuda de un daímon le conmueva el ánimo con mis consejos?” (*Ilíada* XV, 403-404), pues el daímon puede actuar sobre Aquiles a través de la figura de su amigo Patroclo, quien le estimula para que dejando de lado su cólera y orgullo personal actúe en aras del bien común. Si bien, a fin de cuentas es el individuo quien toma las decisiones, tiene mucho peso las influencias externas que el individuo posea para terminar realizando determinadas acciones. Pues el daímon se manifiesta hasta en el consejo que da un compañero, un amigo, quien en el mejor de los casos puede persuadir al hombre a volver al camino correcto, siendo un buen daímon, o también, en su defecto, guiar al individuo por los caminos de perdición.

3.2. El daímon como generador de eventos físicos

Aquí los daímones “muestran su poder en los cuerpos o en la fortuna material de los hombres” (Jebb 282), mediante algún evento físico que les *obliga* a actuar de determinado modo. Al igual que la fórmula anterior, esta es más utilizada en la *Ilíada*, dado que hay una evolución de la concepción del daímon de la *Ilíada* a la *Odisea*, en la primera obra este comúnmente se presenta como un agente externo al individuo, y en la segunda como una realidad interna al ser humano. De hecho, la *Ilíada* comienza con la narración de una circunstancia fatídica que desencadenará prácticamente toda la trama de la epopeya, esta es la disputa entre Agamenón y Aquiles, que desata la *ira* (μῆνις) del héroe de pies ligeros y continuará con un periodo de dolor y muerte. Dicha disputa es generada por el daímon, quien sigue las órdenes de Zeus cuyo plan es el ordenamiento del género humano, y para ello suscita un hecho puntual, la diversidad de criterios de ambos personajes y la exaltación del orgullo personal para que no fueran capaces de ponerse de acuerdo. El daímon impulsa al hombre a defender lo que es suyo, con la salvedad de que un buen daímon estimula su parte racional, y un mal daímon la pasional e irascible. Por ejemplo, “tanto la cólera de Aquiles como

la venganza de Ulises fueron provocadas por privar a un héroe de algo que fue posesión suya” (Griffin 28), ese algo no refiere a un bien material insignificante sino a lo más valioso para todo ser humano, su propia dignidad y la de los suyos. Para Homero esto es algo que ningún hombre debe estar dispuesto a negociar, y por el contrario, defender a toda costa, siendo el fundamento de toda la guerra de Troya. El daímon marca el camino que recorrerá el héroe y será su compañero de batalla, como por ejemplo los tres atributos que Príamo le concede a Agamenón al decir que este es un “Átrida bienaventurado (ὦ μάκαρ), favorecido (μοιρηγενὲς), bendecido por el daímon (ὀλβιόδαϊμον)” (*Iliada* III, 182), los cuales son una especie de profecía del éxito que tendrá su contrincante en la batalla.

La misma muerte de Patroclo desencadena una serie de acciones del daímon, no solo sobre su amigo Aquiles sino también sobre Menelao, quien reconoce que en su alma se ha suscitado un debate, por una parte, moralmente no está bien que abandone el cuerpo yacente de Patroclo y su armadura, pero por otra, no debe luchar él solo contra Héctor y su ejército. Esta reflexión de Menelao se desarrolla instantáneamente en el mismo combate, son aquellos dilemas morales que se le presentan al individuo en situaciones concretas, y que debe resolver rápidamente en el mismo curso de la acción, finalmente Menelao toma la decisión de huir al reconocer que “cuando en contra de un daímon un hombre desea luchar con uno al que el dios honra, pronto rueda sobre él una gran calamidad” (*Ibid.* XVII, 98-99). Esta meditación de Menelao, al igual que cualquier disquisición moral del individuo, es inspirada por su daímon, quien le lleva a poner en una balanza entre aquello que es debido (no abandonar un amigo en la batalla) y lo factible (no acometer un acto suicida). No es un tema de falta de valentía por parte de Menelao, sino una inspiración racional, dado que el daímon le aconseja que no es aún el momento de enfrentar una nueva batalla.

Este daímon actúa en momentos propicios, los cuales tal vez son insignificantes para el ser humano pero que pueden marcar la diferencia entre un buen o mal futuro. Al respecto se tiene el caso, narrado en la *Odisea*, de cuando los que querían hacerse con la heredad de Ulises esperaban que Telémaco no regresara a casa a reclamar su propiedad, sin embargo, estos vieron como por obra del daímon el joven volvía a su hogar. Confiesa Antínoo de que “esperaban siempre la aurora divina acechando a Telémaco a fin

de cogerlo y matarlo, y he aquí que algún daímon, entretanto, lo lleva a su casa” (*Odisea* XVI, 368-370)¹⁹. Este hecho concreto generado por el daímon marca el inicio de la justicia para Ulises y su familia, es el tiempo del restablecimiento de las cosas a su antiguo orden y el culmen de un periodo difícil para el héroe. Esto, en la vida ética, debe interpretarse como el momento justo en que un acontecimiento cambia la vida del individuo, y para Homero, esto es propiciado por un daímon, quien sigue los planes divinos. Para Bardollet (1997), en esta segunda fórmula del daímon, Homero muestra su visión lúdica de la vida humana, pues los individuos son presentados como juguetes de los dioses, y estos a su vez lo son del poeta (*cf.* 197), sin embargo, aclara Lesky (1989), que “la cuestión de si en dicho mundo los hombres actúan por su propia voluntad y responsabilidad, o si son títeres manejados por los dioses, es una distinción ajena a la naturaleza de este mundo” (96). Para Homero lo importante es que el ser humano convive con el daímon y su vínculo es tan estrecho que no deben plantearse interrogantes en torno a la relación de estos, esto será una problemática de años posteriores.

Probablemente Homero detectó que los aedos exaltaban tanto la figura de las deidades que terminaban por despojar a los hombres de sus propias cualidades, de ahí que su objetivo al resaltar la figura del daímon en el ser humano fue la de devolver las cosas a su estado natural, donde los hombres cuentan con una virtud divina que es el ingenio, la capacidad racional de toma de decisiones. Por eso, cuando dice que un daímon impulsó o empujó a un héroe a realizar tal acción, se refiere a su propio razonamiento, en el mejor de los casos, o a su condición irascible o concupiscible en el peor de ellos. De todas formas, estas son las principales características que se les atribuyen a los dioses para esta época, aquellos que piensan, actúan, se enfadan, y que gustan de la buena vida. Homero propone que este daímon está vinculado con la vida moral del hombre, de tal forma que corresponden a estos el llevar una vida virtuosa o viciosa conforme con la guía de su razón (*cf.* Kullmann 5), de igual modo, propone que la vida es circunstancial, que el individuo no se halla exento de dificultades, y que lo que vale es la forma

19 De igual modo, Lycaon se queja de que el daímon le ha llevado hasta donde Aquiles nuevamente, “y ahora a mí me va a llegar aquí la desgracia, pues no confío en huir de tus manos, ahora que un daímon me ha traído cerca” (*Ilíada* XXI, 92-93). Refiérase también a la *Odisea* (XII, 166-169; XIX, 201).

en que cada ser humano es capaz de enfrentarlas y resolverlas, de ahí la necesidad de escuchar a su buen daímon.

3.3. El daímon como fuerza interna del individuo

Esta visión del daímon se encuentra principalmente en la *Odisea*, donde este ser celestial se presenta como un persuasor oculto, un consejero para la conciencia del individuo, desde el cual brotan sus acciones. El buen daímon, que puede ser identificado con la mente, le indica al individuo el camino correcto y le reclama cuando actúa de manera inapropiada. Si bien entre los antiguos griegos no existía una visión de la conciencia como la que se posee en la actualidad, parece que este papel lo tenía el honor (cf. Jaeger 28), en efecto, la vida ética de este tiempo se marcaba por el elogio y la censura, tanto por parte de los dioses como de los hombres. El buen daímon venía a custodiar ese honor del individuo, por ello se escenifica como esa fuerza interna que le impulsa al bien, el mal daímon le empujaba a la censura, una fuerza interna que le conduce al error. Esta doble realidad del daímon es presentada en la *Odisea*, donde Penélope por una parte muestra su dolor de frente a la ausencia de su marido Ulises, culpando por ello al daímon, pues dice que vive “en dolor, pues un mal daímon [le] ha abrumado de males” (*Odisea* XIX, 129), pero por otro, señala un poco más adelante, que frente al acoso que vivía por parte de los pretendientes que quieren tomarla por mujer, “al principio algún daímon un ardid me inspiró en las entrañas” (*Ibid.* XIX, 138-139)²⁰, dicho ardid fue proponerles a sus acechadores que la decisión con quien se desposaría la comunicaría hasta terminar una pieza que estaba tejiendo, para lo cual escogió un telar bien largo, y a la vez que tejía también destejía para prolongar su espera. De ahí que se diga que Penélope “habla con prudencia e inteligencia” (Jaeger 37), y estas virtudes tienen como origen la inspiración de su daímon.

Otro ejemplo de la influencia del daímon sobre el individuo se presenta cuando la diosa Atenea envía a Telémaco a pedir consejo al rey Néstor, ante ello, el joven le pregunta sobre cuál ha de ser la forma correcta de dirigirse a una personalidad como este rey, y Atenea le responde diciendo: “por ti mismo, Telémaco, en parte hallarás las palabras y algún daímon, además, te vendrá a dar ayuda” (*Odisea* III, 26-28). Telémaco marcha valeroso

²⁰ (cf. *Odisea* XIV, 488; XIX, 10; *Ilíada* IX, 600).

confiando en el auxilio de su daímon quien le guiará en su misión, y se evidencia que para Homero un plan o proyecto humano puede ser el resultado de tres cosas: 1. La pasión. 2. El intelecto. 3. La inspiración de un daímon. El intelecto se deferenencia de la inspiración del daímon, en que mientras el primero se realiza de manera consciente, el segundo no es así, pues el hombre no se percata de que hay ideas que le vienen de su daímon (cf. Wilford 227), un ser celestial que le susurra sobre el camino que ha de elegir. De ahí que el daímon no se identifique con la realidad corporal del ser humano, este es algo espiritual, superior en sí mismo, cuya principal influencia está sobre sus pensamientos. Este ser, que en un principio es unitario, por cuanto es una designación universal para las fuerzas sobrenaturales, evoluciona hasta identificarse con dioses antropomórficos y situados en la realidad física del hombre, donde probablemente la intención de Homero fue purificar la visión de lo divino, llevándolo al ámbito de lo humano. Este ser viene a ser la personalidad, el carácter de cada persona, la forma de reaccionar cada individuo ante las diferentes situaciones que la vida le presenta.

Esta tercera fórmula marca la evolución en el pensamiento religioso homérico, si en la *Ilíada* se estudia la relación del daímon con muchos héroes y ciudades, en la *Odisea* dicha conexión del daímon es con un caso concreto, un héroe y una ciudad, Ulises e Ítaca, esto es, “luchando por sí mismo y su vida y la vuelta al *hogar* [νόστος] de sus hombres” (*Odisea* I, 5). La expresión regreso al *hogar* (νόστος) se repite mucho en la obra, lo cuál significa que “todo auténtico viaje es una odisea, una aventura, cuya gran pregunta es si uno se pierde o si se encuentra atravesando el mundo y la vida, si se aferra al sentido o se descubre la insensatez de la existencia” (*Ibid.* 8-9). Ulises comparado con los otros héroes homéricos es el más espiritual, de ahí que la *Odisea* no sea otra cosa que “el poema de Odiseo, un héroe singular, complejo, mucho más moderno que cualquier otro arcaico caudillo griego” (*Ibid.* 10), porque es el héroe más humano, cuya presencia de lo divino no le es algo ajeno sino que encuentra en sí mismo. De hecho, Ulises se asemeja más a las virtudes de los dioses, pues pone su fuerza no tanto en sus armas o en su condición física sino en su astucia e intelecto, es decir, la forma como el daímon actúa en su interior y le conduce a la acción.

4 · Conclusión

Se ha propuesto que si bien Homero no utiliza el término felicidad (εὐδαιμονία) en sus obras, debe atribuírsele los fundamentos de lo que significará este concepto en los posteriores escritos éticos de los filósofos. Dichos antecedentes son el uso del término daímon (δαίμων), algunas veces con el prefijo bien (εὐ) para significar el buen daímon y otras veces con el de mal (κακό) para designar el mal daímon. Evidentemente el buen daímon (εὐ δαίμων) es la base morfológica de la construcción del vocablo felicidad (εὐδαιμονία), pero, ¿qué será ese buen daímon para Homero? Partiendo de Wilford se han establecido tres posibilidades del daímon en la obra homérica, con una evolución de la *Ilíada* a la *Odisea*, primero se consideró como una fuerza externa del individuo, una especie de deidad que venía al auxilio del héroe cuando este la requería, posteriormente se presenta como aquello que influye en la generación de ciertas circunstancias que obligan al individuo a actuar, el daímon como el gestor del destino al mover los hilos del universo, y finalmente, y sobre todo en la *Odisea*, se presenta a este daímon como una especie de subconsciente o conciencia del individuo, una voz que le habla internamente y le indica el camino que ha de seguir. También se ha establecido que para Homero la diferencia entre un buen o mal daímon, radica en la facultad desde donde toma la fuerza el individuo para actuar, esto es, si es desde el intelecto o desde las bajas pasiones.

Un daímon que excita la vida pasional es descrito sobre todo con el término *hibris* (ὑβρις) o desmesura, teniendo presente que la posterior ética filosófica tendrá como fundamento el justo medio, el centro de la balanza frente al exceso y al defecto como medida para las acciones correctas (Ética a Nicómaco, 1109b. 22-26)²¹. Por el contrario, un daímon que estimula la vida intelectual permitirá al hombre asumir un nivel superior, más lejano de las bestias y cercano a los seres celestiales, lo cual es el camino para ser feliz. Este tipo de hombre es llamado en las epopeyas homéricas como héroe, cuya vida virtuosa le constituye en prototipo de vida para las nuevas generaciones, y por eso se ha dicho que hay una evolución del pensamiento moral homérico de la *Ilíada* a la *Odisea*, pues mientras que en la primera obra

21 (cf. *Metafísica* 1055b. 7-10).

se muestra más a los héroes influidos por el daímon sobre su vida pasional, en la segunda, dicho influjo es más sobre la vida racional, teniendo como ejemplo a Ulises, quien aparece como un hombre justo, buen ciudadano, marido y padre, quien goza de un buen daímon porque es prudente y sabio, y todo ello porque se ha dejado seducir y aconsejar por su buen daímon.

5 • Bibliografía

- Anderson, Wallace Ludwig. "Of Gods and Men in the *Iliad*" *College English* 14/7 (1953): 391-395.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. *Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1998.
- Aurelianus. *De Verhouding van Godsdiens en ethiek in Homerus*. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1955.
- Bardollet Louis. *Les mythes, les dieux et l'homme. Essai sur la poésie homérique*. París: Les Belles Lettres, 1997.
- De Hipona, Agustín. *Obras de San Agustín*, trad. José Morán. Madrid: BAC, 1958.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*. Los Ángeles: University of California Press, 1951.
- Escolar Sobrino, Hipólito. *Historia social del libro. Grecia I: De Cnosos a Atenas*. Madrid: Anaba, 1975.
- Espejo Muriel, Carlos. "Religión e ideología en Homero", *Studia Histórica* 20 (1994): 9-20.
- Fernández Delgado, José Antonio. "Paráfrasis homéricas en papiros, tablillas y óstraka", *Journal of Classical Philology* 15 (2011): 3-45.
- François, Gilbert. *Le polythéisme et V emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. París: Les Belles Lettres, 1957. Griffin, Jasper. *Homero*. Madrid. Alianza, 1984.
- Hardie, William. "The final good in Aristotle's Ethics", *Philosophy* 40/154 (1965): 277-295.
- Haré, John. *God and Morality: A philosophical history*. Londres: Blackwell Pu-

- blishing, 2007.
- Heráclito. *Alegorías de Homero*, trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Gredos, 1984.
- Homero. *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996.
- Homero. *Odisea*, trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega I*, trad. Joaquín Xiral. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Jebb, Richard. *Homer: an introduction to the Iliad and the Odyssey*. London: Glasgow, 1898.
- Joachim, Harold Henry. *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1985.
- Kullmann, Wolfgang. "Gods and men in the Iliad and the Odyssey", *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985): 1-23.
- Láscaris, Constantino. "Parménides. Sobre la Naturaleza", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13/36 (1975): 1-55.
- Lesky, Albin. *Historia de la Literatura Griega*, trad. José María Díaz Regañón y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1989.
- McLeod, Wallace E. "Oral Bards at Delphi" *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961): 219-232.
- Nieto Ibáñez, Jesús María. "Fórmulas Homéricas y Lenguaje Oracular", *Minerva: Revista de Filología Clásica* 2 (1988): 33-46.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, trad. Víctor Bazterrica. Barcelona: Herder, 1985.
- Rose, Herbert Jennings. "Mana in Greece and Rome" *The Harvard Theological Review* 42/3 (1949): 155-174.
- Vidal-Naquet, Pierre. *El mundo de Homero*, trad. Daniel Zadunaiski. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Vives, José. "El sentido religioso en Homero" *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 4/1 (1970): 7-18.
- Wilford, Francis. "Δαίμων and Homer" *Numen* 12/3 (1965): 217-232.